SUBIECTIVITĂȚI NEOLIBERALE

PUTERE INTERIOARĂ, CREATIVITATE, ANTREPRENORIALIZARE A SINELUI

SORIN GOG

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

SORIN GOG

SUBIECTIVITĂȚI NEOLIBERALE

Putere interioară, creativitate, antreprenorializare a sinelui

Publicarea acestei cărți
a fost finanțată parțial prin Fondul de Dezvoltare
al Universității Babeș-Bolyai 2024.

SORIN GOG

SUBIECTIVITĂȚI NEOLIBERALE

Putere interioară, creativitate, antreprenorializare a sinelui

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2025

Referenți științifici:

Conf. univ. dr. Ciprian Bogdan
Conf. univ. dr. Miki Braniște

Redactor: C.S. Dr. Cosmin Borza, Macrina Moldovan

Imagine copertă: *Staircase with mirror ceiling*
by Andrea De Santis, Unsplash+ License

ISBN 978-606-37-2608-8

© 2025 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. B.P. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/
https://libraria.ubbcluj.ro/

CUPRINS

INTRODUCERE 7
Strategii de cercetare a subiectivităților neoliberale

CAPITOLUL 1 27
Foucault, studiul ordinii (neo) liberale și turnura epistemologică

CAPITOLUL 2 61
De la studiile despre guvernamentalitate la practicile alethurgice: matricea subiectului modern

CAPITOLUL 3 93
Teoria critică și politizarea sinelui

CAPITOLUL 4 123
Puterea interioară a sinelui: spiritualitate, reziliență și vindecare

CAPITOLUL 5 155
Antreprenorializarea sinelui, manifestare și abundență

CAPITOLUL 6 199
Creativitatea: De la inovarea producției la transformarea subiectului

BIBLIOGRAFIE 243

Strategii de cercetare a subiectivităților neoliberale

Neoliberalismul a reprezentat în ultimele două decenii o temă importantă de cercetare în științele sociale și a generat o vastă literatură de specialitate privind acest proiect economic și politic ce a transformat din temelii societățile capitaliste contemporane (Wacquant, 2012, 2020; Harvey, 2005; Peck, 2019; Blyth, 2013; Standing, 2011; Brown, 2015; Fraser, 2019; 2020). Din păcate, ne lipsește în continuare o abordare cu privire la cum se traduc aceste transformări profunde în termeni de socializare a sinelui și de constituire a subiectivităților asociate cu acest regim. În ce măsură a reușit acest asamblaj economico-politc să genereze un nou tip de practică a sinelui și cum anume este cultura neoliberală internalizată de către persoanele care sunt angrenate în aceste procese socio-economice? Se poate vorbi de un subiect neoliberal și cum diferă acesta de configurațiile anterioare de guvernamentalitate, de exemplu de cel liberal? A reușit neoliberalismul să producă un nou regim de reprezentare a cetățeniei și, dacă da, prin ce tipuri de mecanisme este acest asamblaj identitar internalizat în cadrul societăților contemporane?

O analiză importantă ce vizează o parte dintre aceste aspecte este cartea lui David Chandler și Julien Reid (2016), *The Neoliberal Subject: Resilience, Adaptation and Vulnerability*, ce explorează genealogia mecanismelor de formare a subiectivităților în raport cu dinamicile contemporane de dezvoltare a societăților contemporane. Pornind de la analiza strategiilor de dezvoltare implementate în instituții și în programe inter-guvernamentale, care vizează relațiile internaționale și studiile de securitate, volumul aduce în discuție noile instanțe de socializare a sinelui și discontinuitățile pe care le generează cu modul în care a fost înțeleasă cetățenia liberală

(Chandler și Reid, 2016). Politicile de guvernare neoliberală nu mai sunt atât de mult interesate de articularea unor intervenții socio-economice care să genereze o stabilizare a condițiilor de trai și, eventual, un stat al bunăstării, ci de o încurajare a subiecților să devină rezilienți și proactivi în a-și asigura singuri starea de bine. Socializarea subiectului neoliberal merge în direcția responsabilizării sale în vederea auto-dezvoltării și auto-reglării fluxurilor emoționale, dar mai ales generează capabilități care să îl pregătească pentru a face față unor situații de risc și să învețe cum să se adapteze în relație cu dislocările pe care economia contemporană le produce (Chandler și Reid, 2016). Deși contribuie la o înțelegere mai bună a proliferării multiplelor dispozitive de producție socio-culturală și a formelor de socializare a subiectivității neoliberale, analiza propusă de Chandler și Reid se bazează pe tematizarea dinamicilor macro-structurale și prea puțin pe o etnografie care să surprindă spațiile sociale în care subiectivitățile neoliberale sunt produse și apropriate de oameni în viața lor (Gog, 2019).

Acest tip de abordare generează o înțelegere mai complexă a dinamicilor culturale neoliberale decât abordările clasice existente în cadrul studiilor de guvernamentalitate, însă modelul explicativ de ansamblu rămâne relativ același: subiectivitatea neoliberală este produsă și instituită prin diverse mecanisme de putere ce generează noi forme de dominare în cadrul societăților contemporane. Studiile lui Nikolas Rose (1993, 1994, 1998, 1990, 2013; Miller și Rose, 2008) au jucat un rol esențial în generalizarea modelului epistemologic al relației dintre subiectivitate și neoliberalism. Cercetările lui despre expertiza psihologică și despre noua cultură terapeutică, respectiv despre felul în care acestea mediază un control biopolitic în interiorul societăților capitaliste contemporane sau analizele privind proliferarea unor dispozitive de modelare a sinelui în spațiile de management al muncii, în câmpul sistemului educațional sau al politicilor publice de sănătate au contribuit la evidențierea proliferării capacității de guvernamentalizare pe care capitalismul contemporan o are. Acest model explicativ nu este singular, îl întâlnim în numeroase studii despre subiectul neoliberal: cercetările lui Dardot și Laval (2014, 2019) despre raționalitatea neoliberală și despre mecanismele de instituire productivă a unor noi registre de funcționare a societății, studiile lui Barbara Stiegler (2023) despre imperativul neoliberal de evoluare și adaptare sunt doar câteva exemple care instanțiază acest model

de interpretare, dar exemplele pot continua (Ong, 2006, 2007; Josep, 2013; Dean, 2009). Problema principală a acestor studii despre guvernamentalitatea neoliberală este că ele pierd din vedere, în primul rând, rolul important pe care agentitatea subiectului o are în articularea unor practici a sinelui neoliberal (Gog 2016: 103) și, așa cum sublinia foarte bine Loic Wacquant (2012: 70), ele nu reușesc să ancoreze varietatea cvasi-infinită și ubicuitatea vagă a multiplelor tehnologii de guvernamentalitate într-un proiect politic neoliberal (Wacquant, 2012: 71), înțeles aici ca suprapunere a unor multiple registre instituționale ce sunt localizate simultan în stat, în societate și în piață. Un rol important în înțelegerea acestor registre îl joacă, desigur, modelarea politică a cetățeniei (Wacquant, 2012).

O altă strategie de cercetare care este deseori urmată în studiul relației dintre capitalism și subiectivitate este centrată pe analiza hegemoniei culturale pe care mecanismele economice capitaliste o exercită, respectiv pe modul în care aceasta se insinuează în interioritatea oamenilor prin forme de conștiință falsă. Un exemplu paradigmatic aici este analiza pe care Adorno o realizează în studiul său *The Stars Down to Earth* (2002) despre horoscoape și despre consumul de astrologie în cadrul societății capitaliste americane. Argumentul lui Adorno este că practicile astrologice mediază atât aspecte raționale, cât și iraționale, similar cum se întâmplă în cadrul modului de operare a sistemului capitalist, rolul lor fiind să figureze totalitatea socială și să genereze forme de subiectivare prin care oamenii învață să fructifice oportunitățile existente în interiorul acestei ordini iraționale, ale cărei mecanisme de funcționare sunt neinteligibile pentru subiecți (Adorno, 2002: 58). Popularizarea astrologiei devine, astfel, o componentă importantă a „fabricii de vise" capitaliste (Adorno, 2002: 81), care dezvoltă proximități cu forme de psihologie populară ce funcționează ca un „drog social" (Adorno, 2002: 78). Ele distorsionează profund modurile de înțelegere a sinelui, exercitând un control al acestuia prin însăși crearea unui spațiu iluzoriu de libertate (Adorno, 2002: 60). Promisiunea capitalismului de a avea grijă de toată lumea, atâta vreme cât nu sunt puse în discuție fundamentele politice și economice ale modului în care această realitate socială este constituită, este înscrisă într-un destin implacabil al constelațiilor stelare. Credința în această „autoritate abstractă" (Adorno, 2002: 81) a subiecților ce consumă respectivele producții culturale este în esența ei o instanțiere a unei ideologii

capitaliste menite să mascheze interesele ei hegemonice și să producă forme de conștiință falsă (Gog, 2016:99).

Un argument similar îl dezvoltă și Žižek cu privire la budismul occidental și la practicile New Age, care, în viziunea lui, au devenit în prezent „ideologia hegemonică a capitalismului global" (Žižek, 2003: 12). El are în vedere în mod special acele practici spirituale care permit o detașare a subiectului de turbulențele și de dislocările continue pe care le generează societatea contemporană post-industrială. Deși aceste forme de budism occidental sunt departe de complexitatea diverselor tradiții budiste, Žižek observă foarte pertinent că acest nou tip de budism nu îl întâlnim doar în țările occidentale, ci și în Japonia, unde transformările structurale capitaliste din ultimele decenii au fost însoțite de reinventarea tradițiilor locale astfel încât practicile religioase să fie adaptate la etosul capitalist (Žižek, 2001). Articularea în Occident a unor noi spații spirituale, diferite de cele creștine, în care se caută obținerea unei liniști interioare prin diverse tehnici de meditație, sunt înțelese de Žižek ca fiind, în esență, o formă de escapism. Acest escapism apare generat de presiunea tot mai mare exercitată asupra subiectului de a face față transformărilor societale și unui ritm alert de viață pe care capitalismul îl induce. Ceea ce face acest tip de budism/taoism să fie de factură „occidentală" este faptul că el nu generează o retragere din această lume, ci o formă de reproducere participativă a capitalismului, însă însoțită de un decuplaj mental și emoțional (Žižek, 2001). Utilizând o interpretare lacaniană, Žižek evidențiază faptul că, în esență, aceste practici spirituale sunt o modalitate fetișizantă de gestionare a traumelor generate de societatea capitalistă. Budismul Occidental ar fi astfel o formă de fetiș, care face exploatarea capitalistă să fie, de fapt, mai tolerabilă (Žižek, 2003: 15).

Aceste abordări care văd formele spirituale de subiectivare neoliberală ca fiind o formă de conștiință falsă și rezultatul unei ideologii nu reușesc să surprindă în mod adecvat felul în care ele generează o politizare a sinelui și o etică care permite o adecvare mai bună la capitalism. Aceste tipuri de spiritualități nu cred că trebuie înțelese ca o formă de opium pentru clasa de mijloc, care își administrează o doză de drog mental pentru a obține liniștea interioară necesară în cadrul economiilor capitaliste. Argumentul meu etnografic este că tot ceea ce se întâmplă în aceste spații este exact reversul acelui proces, respectiv are loc o constituire activă a subiectului pentru

care ordinea capitalistă pare dezirabilă, bună, și mediază tehnici ale sinelui menite să modeleze productiv noi competențe și temporalități ale experienței care valorizează capitalismul. Tocmai de aceea, trebuie să ne exprimăm rezervele cu privire la genealogia orientală a acestor programe de dezvoltare spirituală. Ele sunt mai degrabă marcate de o ontologie politică post-creștină și de o logică a succesului intramundan. Elementele de factură budist-new-age-istă sunt foarte prezente în aceste spații, ele joacă un rol important în modul în care este argumentată detașarea contemplativă și regăsirea sinelui, însă sinele socializat este unul ce actualizează și dezvoltă în mod activ forme de antreprenorializare a sinelui și reziliență creativă.

Unul dintre lucrurile care mi-au ridicat semne de întrebare cu privire la aceste două strategii de cercetare a subiectivităților neoliberale este tocmai dimensiunea productivă pe care acest câmp o generează, având drept consecință agentitatea importantă a actorilor sociali în a se constitui pe sine activ într-un registru transformativ. Ceea ce am observat în cadrul realizării terenului etnografic privind această cultură de dezvoltare personală și spirituală autohtonă este că majoritatea acestor practici și spații nu apar atât de mult la intersecția dintre întreprinderea capitalistă și angajați și nici la cea dintre stat și cetățeni. Desigur, ele încep tot mai mult să fie prezente și aici, ceea ce evidențiază rolul pe care economia capitalistă și statul capitalist îl joacă în modelarea acestor subiectivități (Gog și Simionca, 2020). Însă câmpul în care aceste subiectivități proliferează este mai degrabă la nivelul producțiilor sociale și culturale vernaculare ale clasei de mijloc sau ceea ce Foucault ar numi spațiul de manifestare a libertății societății civile (Foucault, 2007: 269).

Strategiile de cercetare centrate pe guvernamentalitate, cât și cele centrate pe hegemonie cred că nu reușesc să surprindă în mod adecvat felul în care aceste practici generează forme foarte complexe de reflexivitate și de luare în posesie a propriei vieți. Cultura de dezvoltare personală și spirituală se constituie într-un orizont care excedă logica de control capitalistă. Autonomia, libertatea, capacitatea de a fi creativi nu sunt doar modalități discursive de imaginare a propriei subiectivități, ci și modalități de muncă asupra propriului sine. Ele nu urmăresc ca oamenii să devină muncitori docili și exploatați de alții, câmpul încurajează mai degrabă ca ei să devină antreprenorii propriilor vieți și să genereze astfel succes în viața lor personală

și profesională. Sunt tot mai sceptic că o interpretare care vede aceste persoane ca victime ale unei ideologii hegemonice face dreptate modului foarte reflexiv în care ele articulează un orizont de emancipare personală și de reformă societală. Există, de asemenea, unele practici care sunt dezvoltate în cadrul câmpului de spiritualități alternative, care, chiar dacă nu sunt anti-capitaliste, sunt cel puțin critice cu privire la capitalism. Ei își doresc să stabilească comunități integrate și să să susțină conștientizarea caracterului opresiv al mediul corporatist sau a pericolul suprapunerii vieții profesionale cu cea privată; sunt critice cu privire la modul în care capitalismul generează un dezastru ecologic și consideră că stilurile de viață bazate pe consumerism sunt alienante. O strategie explicativă a acestor spiritualități alternative, bazate pe hegemonie, nu poate să explice configurările variate pe care acestea le au și spectrul larg de poziționări cu privire la capitalism care se dezvoltă aici (Carette și King, 2004: 17-25).

Datorită faptului că în cadrul terenului etnografic realizat m-am confruntat atât de mult cu aceste aspecte ce țin de tehnici ale sinelui și de practici de subiectivare mi s-a părut esențial să fac o analiză critică și sistematică a cercetărilor pe care Foucault le-a realizat în acest sens. Publicarea în ultimii ani a unor manuscrise pe care le avea în lucru, cursurile ținute la Collège de France, precum și o serie de conferințe și prelegeri inedite mi-au permis să reconstitui un proiect mult mai complex de relaționare a subiectivărilor la formele de dominare existente în cadrul societăților contemporane. Este bine cunoscută critica pe care Foucault a articulat-o împotriva unor explicații bazate pe putere hegemonică (Foucault, 1983: 213; 1990i: 263; 1996g: 409-411; 1996h: 418; 2014c: 239). El avea rezerve cu privire la modul în care acestea angajează o teorie a reprezentărilor și cum asumă existența unei realități pe care dinamicile capitaliste o distorsionează prin intermediul producției de iluzii (Foucault, 2014b: 11-12; 2007c: 134-135). Ceea ce a considerat și mai problematic a fost felul în care conceptul de ideologie scurtcircuitează nevoia de a explica procesele efective de subiectivare și modul în care, prin forme variate de reflexivitate, de problematizare și de adevăr, subiecții se constituie pe sine într-o manieră care excedă registrele de putere și de dominare (Foucault, 2014b: 75-77, 161). Ce doresc să scot în evidență în acest volum este faptul că critica lui Foucault, dezvoltată în ultima parte a vieții lui, nu se îndreaptă doar împotriva

explicațiilor bazate pe hegemonie, ci cred că ar fi în dezacord și cu de studiile de guvernamentalitate care îl revendică. În opoziție cu imaginea foarte deformată pe care multe exegeze o prezintă despre Foucault, intenționez să evidențiez faptul că, după 1980, Foucault dezvolta o perspectivă mult mai complexă legată de felul în care relația dintre subiectivare, guvernarea sinelui și a celorlalți este mediată de tehnici ale sinelui și de dezvoltarea unor culturi ale sinelui.

Pentru a reliefa importanța acestui nivel al relației dintre subiectivări și capitalism doresc să fac următorul argument ipotetic. Dacă o imensă criză financiară ar duce la un colaps global al capitalismului, deținătorii de capital și investitorii ar mobiliza, desigur, toate resursele statale existente pentru ca infrastructura capitalistă să fie reconstruită, ca să le permită în continuare un proces de exploatare a muncii și realizarea de profituri. Dar să presupunem pentru moment că această criză financiară ar genera, de asemenea, anumite reforme statale radicale, care ar produce o dispariție totală a capitalurilor (de exemplu, o reformă monetară și instituirea unui nou tip de monedă care să nu mai recunoască monedele anterioare). Și, de asemenea, să presupunem că întreg capitalul fix ar fi socializat și ar exista o putere politică constituantă care să genereze articularea relațiilor de muncă pe noi fundamente. Întrebarea importantă, în opinia mea, este în ce măsură ar exista, în mijlocul acestei crize economice, care ar face temporar inoperant capitalul și capitaliștii, un câmp social și cultural de acțiune care și-ar dori o reconstruire a capitalismului, fiindcă se aliniază la un tip de ontologie socială semnificativă pentru subiectivitatea lor? Mă refer aici la ideea conform căreia competiția este inerent bună și generează o mai mare responsabilizare a indivizilor, că o societate trebuie scalată meritocratic ca să ofere o recompensă justă pentru efortul depus personal și nu să susțină persoane care „nu muncesc" sau nu vor să fie „productive", că împlinirea personală ține și de o acumulare de bunuri și de servicii pentru consum și că accesul la acestea trebuie făcut în funcție de efortul fiecăruia, iar nu să depindă de o redistribuire egalitară a acestora, și mai ales că formele de individualizare și de libertate pe care modernitatea le-a făcut posibile sunt esențial mai importante decât solidaritatea socială, care este considerată potențial opresivă și limitatoare în raport cu dorința de realizare plenară a individului.

În eventualitatea unui asemenea colaps al capitalismului, în ce măsură ar exista, la nivel societal, un reziduu de subiectivare capitalistă care ar milita pentru refacerea ordinii, nu de dragul capitalului sau de dragul posesorilor acestui capital, ci pentru că e vorba de o ordine justă din punct de vedere social și pentru că acest cadru este în acord cu valorile și adevărurile care sunt constitutive pentru subiectivitățile lor? Argumentul lor ar fi că există, desigur, un capitalism prădalnic, corporațiile au fost interesate de realizarea unor profituri, și nu de oameni, că lăcomia a generat o exploatare fără margini a naturii și a societății, că corupția oligarhilor și a politicienilor a produs inegalități masive și că bogăția excesivă poate să alieneze. Numai că, în ciuda acestui lucru, poate fi imaginat un capitalism 2.0, fundamentat pe o perspectivă umană și spirituală, care problematizează disfuncționalitățile acestui capitalism corporatist și restabilește o societate cu adevărat justă și meritocratică.

Dacă acest palier al subiectivării capitaliste are o anumită cvasi-autonomie, cum cred că ultimul Foucault ar recunoaște, atunci teoria critică actuală, care este centrată pe o circumscriere a conștientizării intereselor de clasă, este, cred, insuficientă în a genera formele de emancipare socială pe care ni le dorim. Persoanele nu se subordonează capitalismului doar pentru că există forme de hegemonie (reale) care produc forme de conștiință falsă. În raport cu acest tip de problematizare, teoria critică trebuie doar să îi ajute pe subiecți să înțeleagă totalitatea realității sociale și modul în care, în schemă mai largă a lucrurilor, **intereselor** lor nu sunt congruente cu logica de funcționare a capitalismului. Acest tip de analiză și de critică este important, însă nu cred că epuizează felul în care subiecții se cuplează efectiv la capitalism. O întrebare importantă pe care trebuie să o articulăm în același timp cu cea privind politica intereselor de clasă este și cu ce forme de subiectivare se conjugă acestea și cum anume apare legitimată ordinea economică și socială ca o continuare a acestor practici ale sinelui? În acest caz, rolul teoriei critice ar trebui să evidențieze și modul în care ordinea adevărului, în care subiectivitatea capitalistă este constituită, este problematică. Ca un răspuns la acest nivel de apropriere a capitalismului, teoria critică trebuie să imagineze o societate care este justă într-un mod diferit și să susțină formarea unor tipuri de subiectivări și de relaționări cu ceilalți pornind de la o socializare a resurselor și, deci, de la o rescalare a economiei politice, care să funcționeze

în acord cu principii de redistribuire dinspre capacitățile noastre diferențiate înspre nevoile diferențiate ale celorlalți.

Formulând acest argument nu doresc să susțin că, de fapt, întreg edificiul capitalist este făcut posibil de o infrastructură formată din modurile de subiectivare. Un asemenea tip de argument ar fi extrem de naiv și hiper-idealist. În același timp, consider că e extrem de problematic un tip de abordare care vede aceste forme de subiectivare un simplu efect hegemonic al unei infrastructuri economice capitaliste și așteaptă ca, odată cu dislocarea acesteia, să emeargă, natural, o nouă supra-structură socială, culturală, juridică, intelectuală și noi forme emancipate de subiectivare. Așa cum voi arăta în cadrul acestui volum, Foucault a reușit să dezvolte în prelegerile și manuscrisele lui o metodologie de analiză mult mai complexă, o dialectică între guvernamentalitate și subiectivare, respectiv să articuleze o întrebare pe care o consider extrem de relevantă astăzi. În contextul emergenței unui tip de societate care generează o infinitate de practici ale sinelui menite să ne încorseteze și să ne înscrie într-un registru dominant al puterii, ce alternative de subiectivare avem? Cum putem gândi diferit practicile de subiectivare și în ce măsură putem articula proiecte substanțiale, care merg dincolo de doar o rezistență în fața acestei ordini capitaliste bio-politice?

Structura volumului

Primele **trei capitole** din acest volum propun o analiză comprehensivă a proiectului de cercetare pe care Foucault l-a dezvoltat în anii ’80. Contrar modului în care cea mai mare parte a exegezei textelor foucauldiene înțelege această perioadă ca o re-orientare a temelor lui de cercetare și ca o analiză istorică mai amplă de care era nevoie pentru a stabili o genealogie a subiectului modern, argumentul meu este că, în ultimii ani de activitate, Foucault a dezvoltat un nou cadru epistemologic de tematizare a relației dintre guvernamentalitate și practici de subiectivare. Acest cadrul epistemologic abandonează ideea unui subiect determinat în întregime de mecanismele de guvernamentalitate și acordă o atenție detaliată reflexivității subiectului și felului în care adevărul (veridicția, alethurgia) este apropriat prin diverse practici constitutive ale sinelui.

Foucault este interesat în special de modul în care lumea greco-romană a dezvoltat o „artă a vieții" și a elaborat o serie de practici transformaționale ale sinelui, ce erau cuplate la un orizont estetic ale existenței (Foucault, 2020: 11). El subliniază, în acest context, agentitatea subiectului și capacitatea acestuia de a munci asupra propriului sine, de a se modifica în concordanță cu anumite idealuri de comportament pe care subiectul le consideră capabile să-i ofere acces la adevăr și la formare personală. În cadrul lumii greco-romane nu se dezvoltă atât de mult o esențializare ontologică a subiectului și nu este gândită o teorie propriu-zisă a subiectivității (Foucault, 1990: 253). Aceasta este preocupată mai degrabă de cultivarea unor tehnici de grijă de sine și de articularea unei culturi a sinelui. Creștinismul, arată Foucault, modifică în mod radical această practică a relației dintre sine și adevăr, tehnicile dezvoltate aici fiind centrate pe modul în care credinciosul descoperă în sine un adevăr care este esența persoanei sale în raport cu cel căruia i se confesează.

Pornind de la aceste transformări epistemologice cu privire la cum trebuie gândită relația dintre guvernamentalizare și subiectivare, încerc să evidențiez faptul că Foucault rescrie într-un mod mult mai complex felul în care funcționează pastorala creștină. Modelul secular al puterii pastorale și felul în care aceasta reglementează viața credinciosului are multe proximități cu modul în care el înțelege puterea psihiatrică. Analizele lui despre închisori, aziluri și clinici în cadrul cărora individul este constituit în cele mai mici detalii este calchiată după modelul religios al direcției de conștiință, adică după modelul puterii pastorale. Miza aici este normalizarea subiectului si exercitarea unui control total asupra subiectului. În cadrul acestor capitole arăt că, în studiile lui Foucault despre astfel de spații, problema adevărului este relativ marginală. Puterea psihiatrică, de exemplu, nu este atât de mult interesată de a genera cunoaștere și adevăr cu privire la boala mentală (Foucault, 2006: 118-124), cât de dezvoltarea unor tehnici prin care pacientul să fie confruntat cu realitatea pe care o neagă. Rolul ei este, întocmai ca în modelul pastoral de subordonare a credinciosului în fața unei voințe externe, de a-i impune în mod constrângător o realitate interioară (Foucault, 2006: 125).

Important de remarcat este cât de mult se schimbă în studiile lui de după 1980 acest model de funcționare a puterii. Ultimele lui cercetări despre antropologia creștinismului ne oferă o imagine semnificativ mai complexă despre puterea pastorală. Această formă de putere este acum tematizată

pornind de la subiectivitatea credinciosului prin diverse tehnici de sine, care mediază forme de „aprehensiune a sinelui" de către sine și de muncă a sinelui asupra propriului sine (Foucault, 2021: 39). Foucault subliniază că această recursivitate a sinelui era fundamentală pentru modul în care, în cadrul creștinismului, începea să fie gândită mântuirea credinciosului (Foucault, 2021: 39, 57). Acest lucru îmi permite să punctez că tematica guvernării poate fi analizată din două unghiuri diferite: cel al „praxis-ului" subiectului, implicând modul în care acesta își înțelege și își validează propria transformare, respectiv dintr-o perspectivă „instituțională", care unifică variabilitatea acestor tehnici ale sinelui și le înscrie într-un câmp menit să producă efecte ale puterii (Foucault, 2021: 302). Foucault înțelege într-o manieră clară această „dualitate" și faptul că își cunoaște realizarea în forma foarte specifică de funcționare a puterii pastorale (Foucault, 2021: 302). Acest tip de abordare reprezintă o conexiune explicită între studiile despre alethurgie și studiile lui despre tehnologiile politice ale individului (Foucault, 2021: 310) și aceasta ne permite să diferențiem între două registre diferite: subiectivitatea auto-constituită alethurgic și subiectivitatea guvernamentalizată printr-o producție de adevăr pe care subiectul trebuie să îl internalizeze (Foucault, 2021: 313-314). Multe dintre studiile contemporane de guvernamentalitate fac o suprapunere problematică între tehnologiile politice ale individului, care vizează o impunere coercitivă a unei subiectivări, și tehnicile sinelui, care sunt înscrise într-un adevăr pe care subiectul și-l apropriază în mod reflexiv și liber.

E foarte clar din textele scrise în ultima perioadă a vieții lui că Foucault intenționa să cupleze acest palier al practicilor alethurgice cu studiile lui anterioare despre guvernamentalitate. Toate analizele efectuate cu privire la lumea greco-romană și creștină converg în această direcție. Dacă și modernitatea se bazează pe o hermeneutică a sinelui, atunci aceasta nu mai poate să fie gândită ca o impunere hegemonică a unei subiectivități. Trebuie să aplicăm și perioadei contemporane – pe care Foucault o analizase atât de atent în *Nașterea biopoliticii* – aceleași criterii de interpretare pe care el le dezvoltase cu privire la relația dintre pastorala creștină și tehnicile de sine dezvoltate aici. De aceea, întrebarea importantă pe care Foucault o adresează, dar nu a avut suficient timp să o dezvolte, este cum este posibil să analizăm regimul neoliberal și ordo-liberal de guvernamentalitate prin intermediul

unor modalități de auto-constituire a subiectivităților, ce au pentru persoanele implicate valențe generatoare de sens și implică idealuri de transformare într-un orizont de adevăr? Acest proiect apare explicit reiterat de câteva ori: pentru a înțelege mai bine genealogia subiectului occidental (Foucault, 2001c: 491), problematica dominării – pe care a analizat-o în cărțile și cursurile înainte de 1980 – trebuia suprapusă tehnicilor sinelui și modului în care sinele este constituit într-un registru al veridicției. Foucault vorbește explicit, de asemenea, despre nevoia unei etnografieri a acestor practici de auto-constituire a subiectivităților, pornind de la relația cu un orizont al adevărului. Argumentul meu în aceste capitole este că, în ciuda limitărilor analizelor lui Foucault și a insuficienței atenții acordate economiei politice, cercetările lui sunt importante pentru că ne oferă o perspectivă mai complexă asupra modalităților de a gândi relația dintre guvernamentalitate și tehnici ale sinelui. Dacă trebuie să luăm în considerare și modul în care sinele își apropriază în mod activ prin tehnici specifice un adevăr constitutiv care excedă registrul instrumental al puterii, atunci care sunt acestea și ce forme istorice, sociale și culturală iau ele? Ce înseamnă o etnografie a acestor practici neoliberale de subiectivare care nu sunt pur și simplu un efect hegemonic sau un efect direct al guvernamentalității?

Ceea ce este important pentru mine să arăt în aceste trei capitole este că turnura epistemologică de la începutul anilor '80 l-a condus pe Foucault, de asemenea, spre o nouă înțelegere a teoriei lui critice, fapt ce îi va permite să gândească câteva linii directoare noi de problematizare etică. Acesta este contextul în care el revine la discutarea proiectului iluminist și a rolului pe care acesta l-a avut în interogarea prezentului. Analizele lui nu au abordat doar o istorie nominalistă a multiplicității modurilor în care subiectul modern este constituit și o genealogie a practicilor morale ale sinelui care mediază formarea acestui subiect, ci vizau, în mod direct, fundamentarea unei noi teorii critice, care să facă posibilă o etică alternativă. Această nouă teorie critică trebuia să aibă capacitatea de a stabili „**condițiile și posibilitățile nesfârșite de transformare a subiectului**" (Foucault citat în Gros, 2004: 507) și, deci, de a articula o critică normativă a practicilor contemporane de subiectivare.

În acest context, ceea ce doresc să evidențiez este că, spre deosebire de perioada anterioară, când Foucault articula preponderent o etică de factură

anarhistă ce viza o rezistență activă la orice formă de control (obiectivul fiind acela de a permite subiectului să se desprindă din încorsetarea mecanismelor de disciplinare), după 1980 considerațiile lui etice vizează nu doar acest aspect (ce continuă să fie important), ci și articularea unei alternative substanțiale. Obiectivul lui Foucault în această perioadă este să circumscrie o ontologie critică subiectivității și să argumenteze în favoarea unui praxis ce are în centru o mobilizare a unei politici a sinelui capabile să producă un tip de subiectivare diferită de cea dominantă. Foucault repetă de multe ori în interviurile pe care le da în această perioadă că pentru el întreg demersul critic pe care îl desfășoară are sens doar dacă poate să producă o transformare a lui ca persoană (Foucault, 1996f: 379; 1990e: 14).

Pornind de la această reelaborare a teoriei critice analizez imaginarul etic al lui Foucault și modul problematic în care el argumenta în favoarea nevoii de estetizare a subiectivităților noastre, pornind de la problematizările etice din lumea greco-romană. Pentru Foucault este important să ne gândim viața ca o operă de artă și să ne transformăm pe noi înșine într-o manieră creativă, autonomă și liberă. În acest volum doresc să arăt că acest proiect etic se apropie foarte mult de imaginarul neoliberal în care funcționează cultura contemporană de dezvoltare personală și spirituală a sinelui și că acest câmp și-a apropriat în ultimele decenii tocmai aceste linii de constituire a subiectului. Acest lucru nu înseamnă că Foucault ar fi considerat cultura contemporană a dezvoltării personale și spirituale ca fiind emancipatoare, chiar din contră, însă ne arată faptul că modul în care el subscrie la aceste practici etice nu constituie o alternativă viabilă la guvernamentalitatea neoliberală, așa cum el crezuse. Obiectivul primelor trei capitole este să reconstitui mutațiile epistemologice și politice care l-au condus pe Foucault către acest tip de etică și să argumentez că motivul pentru care aceasta se configurează astfel este legat de faptul că nu ia suficient în considerare economia politică a capitalismului. Dacă trebuie să ne gândim la o alternativă la proliferarea contemporană a subiectivărilor neoliberale, atunci proiectul etic pe care Foucault îl dezvoltă în această perioadă nu constituie o soluție viabilă.

Următoarele trei capitole din cadrul acestui volum analizează modul în care sunt constituite subiectivitățile neoliberale în cadrul culturii de dezvoltare personală și spirituală din România. Pornind de la o cercetare extensivă de teren, doresc să evidențiez în aceste capitole modul în care

aceste subiectivități devin plauzibile pentru practicanți și felul în care ei se angrenează într-o muncă de transformare a propriului sine ce vizează un set de adevăruri pe care ei le consideră esențiale pentru ce înseamnă o nouă umanitate și un nou mod de organizare a societății. Aceste practici transformaționale se înscriu într-o ontologie a capitalismului și, deși nu pot fi înțelese în absența transformărilor socio-economice care au avut loc, ele nu sunt un simplu efect al unei hegemoniei care exercită control și dominare. Capitalismul este un mod de producție centrat pe extragerea plusvalorii, însă este în același timp și o ordine adevărului, o constituire normativă și o practică de subiectivare.

Metodologic, acest volum continuă cercetarea colectivă realizată în cadrul proiectului de cercetare ALTREL („Forme alternative de religiozitate, dezvoltare personală și tehnici neoliberale de constituire a sinelui: muncă și spiritualitate în România"). Acest proiect s-a focalizat pe trei zone distincte unde apare o întrepătrundere între dezvoltarea personală/spirituală și subiectivările neoliberale: în cadrul companiilor și al diverselor programe de formare pe care angajații le parcurg, în câmpul serviciilor ce sunt oferite persoanelor în timpul liber și în cadrul culturii de masă generate prin intermediul producției de literatură, bloguri și podcasturi. Această cercetare colectivă s-a bazat pe un număr de 80 de interviuri aprofundate, pe analiza a 40 de cărți la care se făcea cel mai des referire în câmp și pe o serie de participări directe la astfel de ateliere (Gog și Simionca, 2020: 16-21).

În cadrul acestui volum sunt interesat în mod special de modul în care este configurată cultura de dezvoltare personală și spirituală și de spațiile de interacțiune care sunt generate între facilitatori și practicanți. Acest lucru a însemnat realizarea unui număr suplimentar de interviuri cu persoane implicate în cadrul acestui câmp, în special cu psihoterapeuți și cu psihologi, respectiv participarea la diverse ședințe directe sau la ateliere colective. Literatura și producția de podcasturi, bloguri, emisiuni TV a continuat să se amplifice după momentul finalizării acelui proiect de cercetare (2020), ceea ce a presupus o analiză sistematică a literaturii autohtone de dezvoltare personală și spirituală. Așa cum arăt în capitolul 4, câmpul de spiritualități alternative din România cunoaște, de asemenea, o puternică diversificare, și, de aceea, analizele mele încearcă să circumscrie un segment specific al acestei culturi spirituale, care este atractiv pentru un segment al clasei de mijloc.

Întocmai cum o cercetare despre o practică și comunitate religioasă nu poate fi esențializată ca practică unitară și omogenă, tot așa și spiritualitățile alternative cunosc vectorizări diferite – pornind de la practici ezoterice, ce doresc să restabilească forme de neo-păgânism, până la spiritualități comunitare, care doresc să genereze o alternativă la consumerismul capitalist. Analiza mea se concentrează pe un segment foarte specific pe care persoanele din cadrul câmpului îl numesc post-rațional, pentru a-l distinge de practici ezoterice pe care ei le consideră regresive. De aceea, e important pentru acest decupaj să analizez modul în care aceste spiritualități pătrund în câmpuri profesionale respectabile și relația pe care acestea o stabilesc cu știința, cum se întâmplă, de exemplu, în psihologia transpersonală și integrativă.

Toate interviurile utilizate în cadrul acestei volum sunt realizate de mine, însă ceea ce problematizez în cadrul acestor discuții, precum și analiza lor nu ar fi fost posibile fără un dialog cu cercetările întreprinse de colegii mei din cadrul acestui proiect (Simionca, 2016; Palaga, 2016, 2020; Tobias, 2016, 2020; Herța, 2020; Gog si Simionca, 2020). Există, de asemenea, un câmp de analiză a acestor practici, realizat de cercetători importanți din România, care au reușit să surprindă dinamici esențiale pentru înțelegerea acestei culturi de dezvoltare personală și spirituală (Trifan, 2015, 2016, 2019, 2020, 2020b, 2023, 2025; Petrea, 2020; Palaga, 2016, 2022; Tobias, 2020b, 2020c) și care m-au ajutat să pun în discuție propriile mele asumpții de cercetare.

În cadrul terenului etnografic pe care l-am realizat am întâlnit numeroase persoane genuine, reflexive și extrem de complexe în modul în care problematizează aspecte ale acestei culturi de dezvoltare personală și spirituală. În discuțiile pe care le-am purtat cu ei sau în cadrul atelierelor la care m-au invitat să particip a devenit foarte ușor vizibil că, în ciuda curiozității mele sociologice, nu am capacitatea și deschiderea spirituală pentru ceea ce se întâmplă în aceste spații. De exemplu, unele exerciții spirituale de theta-healing la care am participat presupuneau citiri reciproce pe care participanții și le făceau sub îndrumarea facilitatorului. Majoritatea dintre participanți puteau să realizeze aceste citiri și să opereze deschideri spirituale care pentru mine erau opace. Similar, și în cadrul unor ateliere de constelații familiale dramatizările care erau desfășurate au fost însoțite pentru mulți participanți de experiențe spirituale care presupuneau trăiri

emoționale foarte profunde. Explicația pe care cei mai mulți formatori au avut-o a fost aceea că sunt o persoană prea rațională și că încerc să analizez și să conceptualizez lucruri pe care ar trebui să învăț să le experimentez. Acest tip de explicație nu a fost niciodată rostită în mod derogatoriu, unii dintre facilitatori mi-au povestit că și ei au fost exact la fel ca mine. A gândi rațional, a testa experimental ceea ce se întâmplă în cadrul acestor spații este un lucru care este încurajat constant. Acest câmp nu generează comunități închise, nu presupune o acceptare dogmatică a acestor practici spirituale, care nu sunt impuse autoritativ. Acest tip de observație participativă și discuțiile îndelungate purtate cu persoanele angrenate în câmp m-au făcut să înțeleg o parte dintre problemele pe care atât participanții, cât și facilitatorii le ridică, precum și întrebările lor serioase, în care sunt profund investiți, legate de ce înseamnă o dezvoltare personală și spirituală autentică. Etnografia pe care o prezint în această carte este menită să evidențieze această complexitate și felul în care astfel de spiritualități sunt tematizate în cadrul segmentului social. Făcând acest lucru doresc să contribui la o mai bună înțelegere sociologică și antropologică a acestui câmp, nu să îl promovez. Deși terenul realizat mi-a schimbat mult înțelegerea cu privire la ce se întâmplă în cadrul acestor spații, există în continuare o incongruență între cultura dezvoltării personale și spirituale promovate aici și poziționările mele personale.

Capitolul 4 analizează modul în care este articulată în cadrul acestor programe de dezvoltare personală și spirituală problema puterii interioare. Una dintre cele mai importante tehnici de constituire a subiectului este legată de modul în care acesta este învățat să se descopere în propria interioritate ca putere spirituală. Trăirea în prezent sau experimentarea „puterii prezentului", care este foarte des invocată în aceste spații, reprezintă o modalitate prin care participanții conștientizează că propriul lor sine este, de fapt, forța care creează realitatea din jur lor. În acest context analizez o tehnică specifică a sinelui, respectiv modul în care puterea interioară se constituie într-o capacitate de a „manifesta". Acesta este un trop moralizator important, care stabilește că noi înșine suntem responsabili nu doar de ceea ce suntem ca persoane, ci și de ceea ce ni se întâmplă în viața noastră. Sinele este gândit aici într-o logică a autonomiei, a capacității de a genera o realitate exterioară (în conformitate cu configurările interne), a rezilienței și ca furnizor de sens și plenitudine.

Câmpul de spiritualități alternative dezvoltă o antropologie foarte diferită de majoritatea religiilor din România și gândește subiectul că fiind în mod esențial bun. De asemenea, programele de dezvoltare personală și spirituală operează într-un registru radical imanent. Socializarea care are loc în cadrul acestui câmp constituie, de asemenea, o vectorizare importantă a unui individualism spiritual, care diferă mult de accentul pus pe comunitate din cadrul câmpului religios. Ultima secțiune a acestui capitol analizează capacitatea de auto-vindecare pe care acest sine spiritual o are și modul în care este operată o deschidere către medicina alternativă și complementară.

Capitolul 5 din acest volum explorează o temă importantă care apare recurent abordată în cadrul acestor programe de dezvoltare personală și spirituală, respectiv antreprenorializarea sinelui. Acest mod de a gândi subiectul cuplează cel mai puternic cu transformările economice din România și cu modul în care au fost reconfigurate relațiile industriale și piața muncii. Argumentul pe care îl desfășor în acest capitol încearcă să arate că antreprenorializarea sinelui nu poate fi gândită doar ca o tehnologie politică a capitalismului și ca o modalitate de socializare a muncitorilor, ci este și un orizont de viață mai larg ce se conectează la idealuri de justiție socială, construite în jurul competitivității, meritocrației, individualismului și prosperității. În aceste spații sunt apreciați foarte mult antreprenorii, însă mai mult decât atât este valorizată modalitatea în care oamenii se raportează în mod antreprenorial la acesta resursă imensă care este interioritatea lor. Puterea din interiorul propriului sine dă sens și conduce la o conștientizare a faptului că subiecții fac parte dintr-o ordine divină și este permanent interpelată ca o resursă ce trebuie fructificată și utilizată în propria viață. Antreprenorializarea sinelui se bazează și pe o reflexivitate profundă cu privire la propria viață. Aceasta ia formă identificării convingerilor limitative pe care subiecții le au și a felului în care acestea afectează diverse planuri ale vieții. În cadrul programelor de dezvoltare personală și spirituală sunt dezvoltate tehnici și practici de gestionare a acestora și de conectare a unei introspecții atente cu evenimentele ce au loc recurent în viața lor personală și profesională. O temă centrală în cadrul acestui câmp este faptul că fiecare persoană are capacitatea și resursele interioare de a-și depăși propriile limite și de a experimenta plenitudinea.

În acest context analizez modul în care este problematizată abundența în cadrul acestei culturi a sinelui. Rolul principal al antreprenorializării sinelui și al interogării propriilor convingeri limitative este de a depăși disfuncționalitățile interioare care blochează experimentarea prosperității în toate planurile vieții. Abundența este înțeleasă aici nu doar în sens material, ci și în sens relațional, social și al bunăstării mentale personale. În cadrul capitolului arăt faptul că această tematică a abundenței și prosperității are două genealogii diferite, care se intersectează, una este legată de o temă a credinței într-o Divinitate care poate să materializeze aceste aspecte în mod cvasi-magic în viața persoanelor angrenate în acest câmp. Cealaltă este conectată la un impuls de dezvoltare și realizare a unei munci constante asupra sinelui, ceea ce încurajează subiecții să își transforme viața. Persoanele care subscriu la această cultură a sinelui învață să fie proactive, să se bucure de viață și să vadă fiecare situație cotidiană ca o oportunitate de amplificare a propriei experiențe. Ceea ce este deosebit de important cu privire la modul de funcționare a câmpului de dezvoltare personală și spirituală este registrul imanent în care această experiență este tematizată. Formele de spiritualitate dezvoltate aici încurajează subiecții să caute prosperitate pe toate planurile aici și acum, să fie proactivi și flexibili, dar mai ales să se adapteze rezilient la circumstanțele turbulente cu care se confruntă în cadrul societăților contemporane.

O altă trăsătură importantă a subiectivărilor neoliberale o constituie creativitatea, înțeleasă drept capacitate de transformare a realității din jur pornind de la resursele și energiile pe care sinele le are la dispoziție în propria interioritate. În cadrul **capitolului 6** analizez modul în care, în cadrul programelor de dezvoltare personală, tema creativității este înscrisă într-o practică de subiectivare ce încurajează participanții să își gândească sinele ca dispunând de o cvasi-infinită creativitate. Programele de dezvoltare spirituală aduc o dimensiune nouă în termeni de subiectivarea a acestei dispoziții creative: dacă Sinele este Divin și Dumnezeu este Creatorul întregului Univers și a Realității, atunci înseamnă că creativitatea este un „program" cu care Dumnezeu ne-a înzestrat: „Cu cât accesăm și activăm mai des acest program, cu atât sufletul nostru crește și devine nelimitat, adică ajungem persoane îndumnezeite" (Gheorghiță, 2012: 57). Creativitatea devine astfel modul de manifestare exterioară a puterii interioare divine cu care toți subiecții spirituali sunt înzestrați. Creativitatea este substratul

tehnicilor spirituale ale vizualizării și manifestării prin intermediul cărora este modelată realitatea. Vizualizarea și manifestarea nu au rolul de a dizolva această realitate și a o înlocui cu o fantezie magică, miza este tocmai aceea de a gândi alternative „creative" la situațiile prezente și a stimula forme de acțiune ce ies din tiparele sociale convenționale.

Creativitatea nu este în sine o trăsătură neoliberală. În această secțiune a cărții analizez modul în care în perioada comunistă se dezvoltă în România un câmp amplu de expertiză ce a vizat stimularea creativității în cadrul proceselor de producție industrială, dar și în centrele de cercetare. Se vorbește în această perioadă de creatologie ca o practică științifică interdisciplinară ce este elaborată în pedagogie, psihologie și științele sociale ce aveau o deschidere amplă spre managementului muncii socialiste și planificării sociale. Chiar dacă se poate observa cu ușurință din referințele utilizate și tematica abordată o influență puternică a științelor sociale din Statele Unite, și deci o ontologie capitalistă, există o încercare de adaptare a acestei expertize la o economie politică socialistă. În acest câmp se dezvoltă un efort sistematic de a gândi creativitatea într-o logică socialistă și de realizare de experimente, teste și cercetări sociale care să evidențieze modul în care tehnicile și procedurile de stimulare a creativității pot să funcționeze în cadrul unui mod socialist de organizare a muncii.

Comparația dintre felul în care este gândită creativitatea în perioada comunistă cu ceea ce se întâmplă în prezent în România ne permite să evidențiem transformarea importantă pe care această temă o traversează în ultimele decenii. Dacă în perioada comunistă creativitatea era gândită ca o orientare înspre obiect și ca o formă de inventivitate aplicată mijloacelor de producție, ce poate genera proiecte colaborative de îmbunătățire a condițiilor de muncă și de trai, precum și modelarea societății pentru a fi mai inclusivă, în perioada capitalistă aceasta devine o practică de subiectivare. Creativitatea face astfel legătura între puterea interioară a sinelui și antreprenorializarea acestuia și îi încurajează pe participanți să dezvolte curaj, entuziasm și inovare în viața lor.

Foucault, studiul ordinii (neo) liberale și turnura epistemologică

„Ieri i-am dat lui Noica cele două cărți, relativ recent apărute, ale lui Foucault – *Surveiller et punir* (1975) și *La volonté de savoir* (1976, vol. I din Hist. de la sexualité*)* – pe care i le-a trimis Victor Stoichiță. Astăzi îmi înapoiază *Hist. de la sexualité*. «Câtă tristețe să vezi cum moare un spirit! După *Les mots et les choses* am așteptat de la Foucault ceva teribil, și constați că omul se apropie de sfârșit fără să aibă o problemă. E și cazul lui Sartre, care e clar că nu știe ce vrea, de vreme ce își sfârșește viața scriind un Flaubert. Foucault urmează în principiu îndemnul lui Dilthey, de a merge la marii secunzi, la olandezi de pildă. Dar Dilthey nu spusese să rămâi acolo, ci să vii cu ei în cultura mare a Europei. Or, Foucault, *il y reste*. Rămâne în documente prăfuite de epocă și într-un spectaculos artificial. De fapt, doar într-o problematică. Sigur că problema sexualității este a noastră, a tuturora, până la urmă a întregii naturi, și Linné însuși o dovedește când face clasificarea plantelor pornind în fond de la sexualitatea lor. Dar problema asta poate deveni și a nimănui dacă nu o ataci cu o idee. El rămâne în istoria problemei și în inteligența goală. De altminteri este ciudat să constat o dată mai mult că Apusul începe să trăiască cultural în marginalitate, de unde până acum ne obișnuise cu clasicitatea. Până și câte o nebunie ca fauvismul sau suprarealismul erau trecute în clasicitate. Or, constat acum, cultura apuseană nu mai are forța asta. **Nebuniile unui Déleuze, de pildă, sau performanțele de acribie ale lui Foucault din câte o carte ca *La volonté de savoir* (primul din șase volume**

> **anunțate!) sunt simple proliferări ale «scriiturii» care rămân în marginalitate.»"** (Liiceanu 2023: 91-92, sublinierile mele)

> „Acum, am să mă răfuiesc din nou cu Foucault. Vă vorbesc mai întâi de *Surveiller et punir*, care e și mai proastă ca cealaltă, și apoi vreau să reiau problema din *Volonté de savoir*. Dacă erosul, care formează obiectul lui *V. de savoir*, rămâne oricum o problemă a spiritului, în schimb cazarma sau închisoarea, de istoria cărora se ocupă Foucault în *S. et p.*, nu este una a spiritului. Cartea este emanația unei obsesii în care trăiește acum Apusul – obsesia de a denunța tot ce e represiune. **Însă grandoarea cu care pune Marx în discuție Statul nu se compară cu felul meschin și resentimentar în care îl pune Foucault, ca o formă de *captatio benevolentiae*, aproape în pas cu o modă protestatară de tip studențesc și *tiers état*.**" (Liiceanu, 2023: 95, sublinierile mele)

Proiectul scrierii unei istorii a sexualității în șase volume, ridiculizat la momentul apariției de intelectualii români din jurul lui Constantin Noica, nu a fost dus la capăt de Michel Foucault din cauza morții premature. Primul volum, *Voința de cunoaștere*, a fost publicat în anul 1976 și i-a urmat un hiatus de opt ani, care au marcat o reconfigurare radicală a proiectului său de interogare a relației dintre sistemele de putere și modurile de constituire a subiectivităților noastre. Astfel, spre finalul vieții sale, Foucault afirma într-unul dintre interviurile date în 1983 că „«tehnologia de sine» e un domeniu imens, foarte complex, a cărui istorie ar trebui scrisă" (Foucault, 2001a: 548). Acest hiatus între primul volum din *Istoria sexualității* și următoarele două, publicate abia în 1984 (intitulate *Practicarea plăcerilor* și *Preocuparea de sine*), a reprezentat un imens șantier în lucru dedicat tocmai reconstituirii acestei istorii importante și complexe a tehnologiilor sinelui. În această perioadă, proiectul inițial al lui Foucault, care viza o analiză a sexualității ca parte componentă a strategiilor de guvernamentalizare biopolitică, se transformă într-un demers ce își stabilise ca sarcină elucidarea modului în care subiectul se recunoaște și se produce pe sine ca subiect (Foucault, 1995b, 1995c). Miza acestei noi investigații nu a fost doar una genealogică –

ce proceduri angrenează istoric sinele pentru a se constitui ca subiect etic –, ci și una politică, anume cum putem înțelege moștenirea lăsată de Iluminism ca necesitate de a realiza nu doar o critică transcendentală a categoriilor de cunoaștere pe care le utilizăm, ci și o interogare a „temeiul[ui] pe care se sprijină modalitatea experienței de sine" (Foucault, 2004: 465, fragment manuscris). Finalitatea acestui șantier ar fi trebuit să ducă la o „ontologie istorică a nouă înșine" (Foucault, 2004: 76) și să permită o mai bună înțelegere a prezentului în care suntem angrenați. Cum aminteam, Foucault nu a reușit să ducă la bun sfârșit acest proiect important din cauza morții lui tragice și premature.

Un rol important în reconstituirea proiectului său de realizare a unei istorii a tehnologiilor sinelui l-a avut publicarea cursurilor de la Collège de France. Deși Foucault își exprimase în testamentul său dorința fermă ca niciunul din manuscrisele sale să nu fie publicate, transcrierea și publicarea acestor cursuri înregistrate deja de audiență și confruntarea lor cu manuscrisele efective ale cursurilor au fost văzute nu ca o eludare a testamentului lui, ci ca o corecție editorială importantă la practica incipientă de difuzare a acestor texte pe plan internațional (Elden, 2017: 3). Deosebit de importante pentru această istorie a tehnologiilor sinelui sunt cursurile ținute după apariția cărților *A supraveghea și pedepsi. Nașterea închisorii* (1975) și a primului volum din *Istoria sexualității – Voința de cunoaștere* (1976), anume cele 7 cursurile predate între 1978 și 1984.

Ce putem observa în cadrul acestor cursuri este că există două proiecte relativ distincte care urmau la un moment dat să se intersecteze în această cercetare ce viza **ontologia istorică a prezentului** (Foucault, 2001c: 491). Primul proiect culminează cu o analiză a puterii biopolitice și a formelor de guvernamentalizare societală centrate pe politicile privind bunăstarea populațiilor. Liberalismul joacă un rol esențial aici în a genera un tip de putere centrifugă care permite forme ample de guvernamentalizare centrate în însăși deciziile libere și în fluxurilor interactive ale indivizilor ce compun populațiile. *Securitate, teritoriu și populație* (1978) și *Nașterea bio-politicii* (1979) sunt cursurile în care această problematică a guvernamentalizării indivizilor și populațiilor este pe deplin elaborată. Matricea de funcționare a acesteia este puterea pastorală catolică prezentată ca fiind binefăcătoare și permanent pregătită să se sacrifice în interesul bunăstării turmei.

Secularizarea acestei puteri pastorale individualizate și instituționalizarea unui control bio-politic al populațiilor prin intermediul ordo-liberalismului european au însemnat pentru Foucault geneza unui nou regim opresiv de guvernamentalizare: „Reușind să combine aceste două jocuri – jocul cetății și al cetățeanului și jocul păstorului și al turmei – în ceea ce numim state moderne, societățile noastre s-au dovedit cu adevărat demonice" (Foucault, 2005c: 84).

Cel de-al doilea proiect nu mai este atât de mult interesat de o cartografiere a sistemelor de putere și de relația dintre putere și guvernamentalizarea individului și populațiilor, cât de o istorie a ontologiei subiectului și de o înțelegere a modului în care tehnologiile de sine permit constituirea unor subiectivări etice. Acest tip de mutație epistemologică a generat și nevoia unei distanțări de interesul pentru perioada modernă și contemporană și o imersiune sistematică în Antichitatea clasică și creștină. Cursurile care au urmat la Collège de France sunt toate focalizate pe această tematică și pe această perioadă: *Guvernarea celor vii* (1980), *Subiectivitate și adevăr* (1981), *Hermeneutica subiectului* (1982), *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți* (1983), respectiv *Curajul adevărului* (1984). Acest proiect culminează cu o critică a modului în care subiectivitățile noastre sunt înscrise în jocuri de adevăr și în necesitatea politică de a găsi alternative: „Trebuie să promovăm noi forme de subiectivitate prin refuzul acestui tip de individualitate ce a fost impusă asupra noastră de-a lungul câtorva secole" (Foucault, 1983: 216).

Problema importantă pe care Foucault a lăsat-o nerezolvată este cum anume se suprapun aceste două linii de interogare? În ce măsură poate guvernamentalizarea bio-politică să genereze nu doar un control al indivizilor și populațiilor, ci și tehnologii ale sinelui prin intermediul cărora subiecții se transformă pe sine, se constituie pe sine ca subiecți activi ai acestei ordinii neoliberale? Cum ne auto-guvernamentalizăm prin intermediul unei etici în a deveni deopotrivă subiectul și obiectul neoliberalismului, respectiv care este regimul istoric de funcționare a acestei ontologii care ne permite să ne structurăm cu sens ca subiecți ce compun această ordine?

În 2018 moștenitorii lui Foucault au decis publicarea volumului 4 din *Istoria sexualității*, *Les aveux de la chair* (Confesiunile cărnii), ce rămăsese multă vreme în stadiul de manuscris, corectat parțial de autor. După aproape

patru decenii de la moartea lui Foucault, în ciuda dorințelor exprimate în testamentul lui, avem posibilitatea să creionăm puțin mai clar modul în care aceste două proiecte converg. Acest volum tematizează modul în care creștinismul a generat un nou mod de subiectivare sexuală centrată în jurul adevărului naturii păcătoase și decăzute a ființei umane. Manuscrisul lui Foucault ne permite să vedem cum urma să fie cuplată ordinea pastorală (ceea ce în analizele lui constituie, de fapt, genealogia puterii bio-politice) cu tehnologiile sinelui de constituire a propriilor subiectivități. Vom numi această suprapunere primul cuplaj între dominare și subiectivare, ce vizează perioada creștinismului medieval. Foucault era convins că, la începuturile modernității, această guvernamentalizare pastorală a turmei de credincioși devine treptat matricea formelor de guvernamentalizare bio-politică ce vizează controlul populațiilor. Vom numi această suprapunere cel de-al doilea cuplaj care vizează relația dintre neoliberalismul occidental și subiectul neoliberal. Foucault nu a mai reușit să dezvolte acest al doilea proiect. Tot ceea ce ne-a rămas sunt interviuri, cursuri și manuscrise, care permit doar o înțelegere parțială a modului cum urma acest proiect important să se dezvolte.

Pe măsură ce Foucault scria despre tehnicile de subiectivare și de guvernamentalizare pastorală catolică, pe de o parte, și despre modul în care acestea generează modificări substanțiale în raport cu tehnicile de subiectivare existente în Antichitatea greco-romană, pe de altă parte, el devine tot mai conștient de necesitatea de a tematiza un nou orizont de problematizare politică. În siajul acestor două planuri, Foucault articulează un câmp de politizare a modului în care subiectivitățile noastre moderne sunt constituite și creionează câteva linii de forță privind ce înseamnă o etică alternativă. Argumentul meu este că acest proiect etic se apropie periculos de mult de modul în care s-a format ulterior subiectul neoliberal. Prin faptul că decuplează etica emancipatoare de o economie politică, Foucault rămâne într-un orizont politic în care nu este posibilă o formă de solidarizare socială și de modificare a relațiilor de producție. Dacă miza teoriei critice emancipatoare este să genereze utopii real existente (Wright, 2020; Burawoy și Seideman, 2024), atunci proiectele de emancipare a subiectului trebuie ancorate în forme de redistribuire socială care necesită un stat social puternic. Postularea unui subiect autonom, rezilient și creativ, care își gândește sinele

într-un orizont estetic ca „operă de artă", cum credea Foucault, nu reușește să fundamenteze în mod real „o spiritualitate politică" și nu poate să facă posibil un stat redistributiv, care să disloce inegalitățile sociale și exploatarea, ce sunt inerente sistemului capitalist.

Știința sexualității, putere biopolitică și ordo-liberalism

Primul volum din *Istoria sexualității* – *Voința de cunoaștere* – a fost anunțat de către Foucault ca un proiect ce viza interogarea economiei politice a mecanismelor de cunoaștere/putere, care discursivizează și înscriu sexualitatea sub forma unui „adevăr" interior în subiectivitățile oamenilor moderni (Foucault, 2005d, 2020: 73). Această istorie urma să cuprindă alte 5 volume și ar fi trebuit să analizeze modalitatea în care modernitatea secolelor XVIII și XIX a generat o serie de probleme esențiale pentru guvernamentalizarea sexualității, începând cu normalizarea comportamentelor sexuale prin circumscrierea unor perversiuni sexuale, isteria femeilor și inserția lor în familia burgheză și terminând cu problema masturbării la copii, tematizată ca emergență a unui câmp de cunoaștere menit să analizeze psihopatologiile sexualității și modelarea ei de către științele medicale și de către practicile pedagogice din Occident (Davidson, 1994: 125). Scopul acestui amplu proiect era să elucideze modul în care știința sexualității a devenit în modernitate o componentă importantă a emergenței unui nou tip de bio-putere, care viza cunoașterea și amplificarea vieții populațiilor.

Problema importantă care îl preocupă pe Foucault în cadrul acestui prim volum este relația dintre cultura mărturisirii din cadrul creștinismului catolic și practica modernă de a spune adevărul despre propria persoană, ce apare într-o multitudine de contexte moderne, începând cu spațiile pedagogice, psihiatrie, criminologie, medicină, familie, etc. Analizele lui merg în contra-sensul acelor abordări psihanalitice și marxiste care postulau o represiune a sexualității și înscrierea ei disciplinatoare într-o logică a producției capitaliste. În opoziție cu aceste abordări, studiul evidențiază multiplicarea tehnologiilor și a spațiilor de interogare, de cunoaștere și de expansiune a sexualității, respectiv determinarea oamenilor să vorbească

despre ei și să se producă pe sine că subiecți ce sunt structurați de o identitate sexuală. „Omul în Occident a devenit un animal mărturisitor", va afirma Foucault (1995a: 47), și primul volum din această istorie a sexualității puncta rolul important pe care discursivizarea trăirilor sexuale l-a avut în emergența unor **noi forme de guvernamentalitate**.

În opoziție cu o artă erotică, care a caracterizat societățile premoderne și care viza o cultivare activă a plăcerilor, lumea occidentală a dezvoltat, spune Foucault, o știință a sexualității în care subiectul este stimulat să își descopere secretul interior (Foucault, 2020a: 57-59). Foucault crede că dispozitivele creștine care constrâng identificarea și mărturisirea acestui adevăr interior au trecut printr-un proces de secularizare și cunosc o extindere și intensificare fără precedent prin intermediul unei serii de dispozitive psiho-pedagogice moderne. Rolul lor este, în primul rând, să producă un corp de cunoaștere obiectivă care să permită observarea și înregistrarea fiecărui detaliu cu privire la trăirile sexuale ale subiecților și apoi să genereze practici de putere formative, care să faciliteze acestor subiecți recunoașterea în ei înșiși a unei naturi sexuale (Foucault, 2020a: 65-68). Foucault va evidenția astfel cum aceste dispozitive de cunoaștere-putere au rolul să medieze nu doar articularea unui adevăr despre sexualitate, ci mai ales a **unui adevăr despre noi înșine** ca subiecți.

Acesta este contextul în care Foucault dezvoltă una dintre cele mai importante teze ale sale privind **emergența bio-politicii ca formă de guvernamentalitate modernă**. Scopul analizei sexualității este de a evidenția, în primul rând, modul în care ea mediază două forme distincte de putere: una disciplinară, menită să interogheze și controleze corpurile, ce l-a preocupat în *A supraveghea și a pedepsi* (Foucault, 1997, 2005a, 2005b), și una ordonatoare, ce vizează dinamica socială și economică a populațiilor (Foucault, 2020a: 139). Capitalismul are capacitatea de a unifica ambii poli ai bio-puterii: dimensiunea disciplinatoare este importantă pentru asigurarea docilității muncitorilor și a asigurării economiei cu o forță de muncă corespunzătoare, iar potențarea dinamicii populațiilor este relevantă pentru expansiunea societății și a forțelor de producție (Foucault, 2020a: 141-142). Pentru argumentul acestui capitol este important de punctat că Foucault vede aceste procese ca generând un nou tip de guvernamentalizare prin normalizare și nu printr-un mecanism juridic al permisului și interzisului

(Foucault, 2020a: 144). Obiectul aceste normalizări este viața însăși, miza bio-puterii fiind nu controlul suveran asupra acesteia, ci amplificarea, extinderea și îmbunătățirea ei: „realizarea potențialului ei, a plenitudinii posibilului" (Foucault, 2020a: 145). Puterea pastorală creștină a jucat desigur un rol fundamental în înscrierea sexualității într-un regim detaliat de cunoaștere și de control ale subiectivității (Foucault, 2005d: 46-48). Însă, unul dintre argumentele centrale dezvoltate în primul volum din *Istoria sexualității* este că mecanismele de represiune și control creștin pălesc în puterea lor hegemonică în raport cu bio-științele moderne secularizate, ce vizează amplificarea vieții și promit fericire și împlinire printr-o afirmare comercial-emancipatoare a adevărului despre natura noastră sexuală (Foucault, 2020a: 159). Foucault vede în însuși acest moment de realizare a plenitudinii și bunăstării umane și a promisiunii de eliberare sexuală un punct important de flexiune cu modul în care ordinea capitalistă bio-politică generează un control asupra noastră.

E important de observat aici modul în care Foucault conectează narativizarea sinelui și exprimarea unui adevăr despre propria persoană cu problematica puterii. Subiectul nu conștientizează această obiectivare a sinelui ca o formă de control, ci o înțelege ca o modalitatea de eliberare (Foucault, 2020a: 60) dată tocmai de ubicuitatea și imanența relațiilor de putere (Foucault, 2020a: 70), care incită la discursivizarea propriilor plăceri sexuale și înscrie aceste exprimări ale sinelui într-un amplu proces de producere de auto-cunoaștere. În procesul de formare modernă a unei științe a sexualității bazată pe discursivizarea sinelui, adevărul este obiectivat ca o forță latentă, interioară individului, care poate să explice cauzal alte tipuri de comportamente manifeste. Latența acestui adevăr care este scos la suprafață de dispozitivele de cunoaștere și de putere cu privire la sexualitate, ce iau amploare în secolul al XIX-lea, sunt înțelese în această perioadă de către Foucault aproape ca un efect-magnet al tehnologiilor de guvernamentalitate. Subiectul se descoperă ca subiect tocmai datorită omniprezenței acestor tehnologii de guvernamentalitate. Sexualitatea este astfel supusă unui proces de raționalizare (Foucault, 2020a: 69), care poate să acapareze subiectul prin însăși producerea unui discurs despre adevăr. În această etapă a analizelor lui Foucault ne lipsește o teorie a subiectivării care să evidențieze modul în care este înscrisă în auto-constituirea sinelui această dublă mișcare de control bio-politic și subiectivare aparent-emancipatoare.

Această raționalizare a sexualității nu trebuie înțeleasă ca fiind o formă de represiune ce acționează prin mecanisme de interdicție. Foucault încearcă să desprindă această tehnologie a sexualității de un așa-zis praxis economic ce ar viza clasele muncitoare și arată cum, de fapt, burghezia o dezvoltă pentru amplificarea propriei vieți (Foucault, 2020a: 120). Tehnologiile biopolitice ce vizează sexualitatea funcționează într-un registru productiv, nu restrictiv, și, înainte ca ele să fi fost generalizate la un nivel mai larg al societății și impuse proletarilor (Foucault, 2020a: 127), ele au fost experimentate și trăite de o burghezie pentru care aceste practici constituiau o modalitate de consolidare a pozițiilor lor de clasă. Rolul lor a fost acela de genera o îmbunătățire a propriilor vieți, o cultivare a plăcerilor și a vitalității, care să faciliteze „**afirmarea sinelui**" (Foucault, 2020a: 123). Importanța analizei realizate de Foucault rezidă tocmai în faptul că mecanismele de putere și control sunt înscrise în formațiuni culturale care sunt înțelese de către subiecți ca fiind dezirabile și amplificatoare și ca generând o capacitare a acestora în realizarea unei sexualități și vieți autentice. Aceasta devine parte a exercitării unei puteri sociale și culturale de clasă și este menită să asigure corpurile și viețile necesare pentru realizarea acestei puteri (Foucault, 2020a: 125-126). Argumentul meu este că trebuie să gândim tehnologiile de dezvoltare personală și spirituală oarecum într-o logică similară. Aceste programe de constituire a sinelui neoliberal nu trebuie văzute doar ca o modalitate prin care capitalismul contemporan imprimă o hegemonie și generează un control al muncitorilor. Ele reprezintă mai degrabă modalitatea prin care clasa de mijloc își constituie propriile tehnici de subiectivare ca diferențiator cultural și social în raport cu clasele proletare și rurale și ca modalitate de expansiune a propriei vieții în jurul unor trăsături ale sinelui care sunt esențiale pentru practicile de autenticitate ale acestei categorii socio-profesionale: antreprenorialitate, adaptabilitate, creativitate, putere interioară, reziliență etc.

Problematica bio-politicii a fost dezvoltată sistematic de Foucault ca o continuare directă a ideilor articulate în primul volum din *Istoria sexualității*. Cele două cursuri ținute între 1977 și 1979 – *Securitate, teritoriu și populație* și *Nașterea bio-politicii* – constituie poate cele mai articulate texte prezentate de Foucault despre genealogia bio-politicii și despre ramificațiile ei în neoliberalismul american și în ordo-liberalismul european.

Obiectivul acestor două cursuri este de a evidenția cum această nouă formă de guvernamentalitate, diferită de mecanismele disciplinare, vizează nu atât un control omniprezent al individului, cât o reglementare a dinamicii populațiilor prin intermediul intervențiilor asupra spațiilor de interacțiuni în care acestea își desfășoară viața. Având ca model pastorală creștină catolică, ce genera un mod specific de grijă și binefacere față de „turma" de credincioși, dispozitivele de securitate bio-politice au similar ca scop o amplificare a bunăstării populațiilor (Foucault, 2007; 2009). El plasează în acest context emergența poliției ca instituție menită să asigure această bunăstare a populațiilor, dar și a statisticii și științelor sociale care produceau cunoașterea necesară guvernamentalizării populațiilor.

Foucault arată cum, în raport cu această rațiune de stat pastorală care caută să amplifice spațiul de exercitare a controlului exercitat asupra populațiilor, se constituie în secolul al XVIII-lea o serie de limitări menite să genereze un control interior al acestei puteri. Noua formă de guvernamentalitate și are originea în **emergența economiei politice**, înțeleasă în acest context nu atât ca ideologie a organizării economiei, ci ca tehnologie de guvernamentalizare. Miza ei este de a fundamenta ceea Foucault numește o „guvernare frugală" (Foucault, 2007: 36) care pornește de la instituirea unui spațiu de competiție individuală în care interesele particulare pot să fie exprimate și urmate corespunzător. Bunăstarea colectivă este tot mai mult înțeleasă acum nu ca un control politic și social pastoral, ci ca producere a unui spațiu al interacțiunilor dintre interese particulare[1]. Foucault evidențiază modul în care această economie politică are ca rol dislocarea unei guvernări pastorale totalizante (Foucault, 2007: 258) și articularea generală a unei auto-limitări a guvernării (Foucault, 2007: 20-23, 54). Mai mult, se poate spune că ea face posibilă o revoltă de conduită împotriva statului și duce la o democratizare a regimului de adevăr. Acesta nu mai este impus de către o autoritate statală pastorală, ci este produs la nivelul societății (Foucault, 2009: 299). Noua formă de guvernamentalitate este ancorată într-un nou imaginar politic al naturalității dinamicilor societății

[1] „Statul ca reglator al intereselor **și nu** ca principiu în același timp transcendent și sintetic al fericirii fiecăruia de transformat în fericirea tuturor [...]" (Foucault, 2009: 292, sublinierea mea).

(Foucault 2007: 26), expresia acestei dinamici naturale fiind economia politică, implicând regulile implacabile ale pieței, și o alta, societatea civilă (Foucault, 2009: 294). Această nouă formă de guvernamentalitate se bazează pe un nou tip de cunoaștere științifică, vizând dinamica producției și consumului în cadrul acestor populații (Foucault, 2009: 295), tocmai de aceea are loc o mutație importantă a modului în care statul operează: nu prin reglementări și interdicții juridice exterioare (Foucault, 2007: 24), ci prin intervenții interioare asupra mediului, care facilitează și permit ca adevărul dinamicilor economice și sociale să poată să se manifeste la nivelul populației (Foucault, 2009: 298). Miza importantă pentru Foucault în această perioadă este să arate cum piața și economia politică devin, de fapt, un spațiu al veridicției (Foucault, 2007: 40-41), respectiv permit manifestarea unui regim al adevărului care facilitează o guvernamentalizare centrată pe cunoaștere-putere. Aceasta este ceea ce el numește „rațiunea guvernamentală în forma ei modernă" (Foucault, 2007: 52, 28-29).

Pentru ca această nouă formă de tehnologie politică să poată să se desfășoare după aceste coordonate este nevoie de re-imaginarea unui nou tip de subiect – **homo economicus** – și de tematizarea motivației pe care acesta o are, respectiv una centrată pe interesele particulare. O guvernamentalizare ce funcționează ca economie politică își justifică existența doar pornind de la aceste preferințe și interese pe care cetățenii le au, puterea publică fiind regândită astfel într-o logică a utilității (Foucault, 2007: 53). Dacă homo economicus și economia politică vizau la început generarea unei exteriorități în raport cu rațiunea de stat totalizantă, Foucault arată cum ele devin treptat un „corelativ privilegiat al guvernamentalității" (Foucault, 2007: 247) și modul în care subiectul economic este, de fapt, constituit și socializat pentru buna funcționare a acesteia. Tehnologiile de guvernamentalitate nu mai sunt astfel gândite ca exterioare subiectului, ci sunt imanente acestuia. Acest lucru evidențiază faptul că noua guvernare, în ciuda auto-limitării și rezistenței pe care o opune în raport cu o putere statală, rămâne de fapt branșată la rațiunea de stat (Foucault, 2007: 35).

În acest context Foucault elaborează importanta problemă a **liberalismului**. Liberalismul nu trebuie înțeles ca ideologie politică autonomă, ci mai degrabă ca efectul unor transformări în însăși tehnologiile de putere (Foucault, 2007: 52) după coordonatele evidențiate mai sus: modul

în care alegerile individuale și preferințele întră în calculul guvernamental, felul în care acestea fundamentează interese produc un subiect economic, precum și promisiunea că afirmarea intereselor individuale generează într-o manieră neintenționată, chiar invizibilă (în sensul lui Adam Smith), o bunăstare colectivă. Liberalismul este un efect al acestor tehnologii de putere și nu o cauză a lor. Originea liberalismului trebuie văzută tocmai în instituționalizarea acestei tehnologii de putere (Foucault, 2007: 259), de aceea, spune Foucault, liberalismul nu trebuie înțeles atât ca o protecție juridică a libertăților, ci ca o cunoaștere exhaustivă a condițiilor sociale, economice și politice care fac libertatea posibilă și generează o intervenție necontenită asupra acestui mediu. Rolul noilor tehnici de securitate, pe care Foucault le opune mecanismelor disciplinare, este tocmai de a garanta acest liberalism, dar mai ales de a-l produce necontenit pentru ca întreaga mașinărie guvernamentală să poată să funcționeze. Liberalismul va încerca să extindă la scară globală (Foucault, 2007: 58) acest mod de operaționalizare a guvernamentalizării:

> „[…] libertatea comportamentului în cadrul regimului liberal, în cadrul artei liberale de a guverna, această libertate a comportamentului este presupusă, este chemată la viață, este nevoie de ea și ea va sluji drept regulator, dar mai este nevoie și ca, în prealabil, ea să fi fost produsă și organizată" (Foucault, 2007: 68).

În analizele pe care le face ordo-liberalismului german și neoliberalismului american (Foucault, 2007), el evidențiază modul în care aceste tehnologii liberale de guvernamentalitate s-au dezvoltat. Studiile lui privind modul în care cele două tipuri de liberalisme se diferențiază pornesc de la o discuție privind o serie de texte generate în cadrul Școlii de la Chicago, în special prin Garry Becker și Theodore Schultz, care tematizau importanța „**capitalului uman**" și nevoia de a depăși cadrul economiei clasice. Pe Foucault îl interesează în mod deosebit antropologia care fundamentează acest tip de economie neoliberală. Ea are în centrul ei o nouă reiterare a lui homo economicus, care diferă fundamental de asumpțiile antropologice ale economiei clasice ce era centrată în jurul schimbului și maximizării utilității. În cadrul economiei neoliberale categoria lui „homo

economicus" funcționează mai degrabă ca un agent care devine conștient că el este în sine un capital valoros care trebuie maximizat antreprenorial (Foucault, 2007: 211). Sinele neoliberal se constituie ca resursă (umană) ce trebuie dezvoltată și amplificată într-o logică a investițiilor ce pot genera ulterior venituri. Pe Foucault îl fascinează modul în care acest tip de tematizare a raționalității actorului social (ce va deveni curent în teoriile alegerilor raționale, ce vor domina câmpul științelor socio-economice în deceniile următoare) generează o nouă formă de raționalitate a actorului social, care evită formele de etatism și de control social pe care el le vedea la lucru în imensul aparat disciplinar dezvoltat de societățile moderne. Criticile recente la adresa lui Foucault (Zamora, 2014; Zamora și Behrent, 2016), ce îl portretizează ca un agent al neoliberalismului, sunt generate de o confuzie regretabilă a registrului analitic privind transformările tehnologiilor de guvernamentalitate liberală cu un registru politic în care Foucault le denunță fără echivoc. Faptul că neoliberalismul generează o critică și o rezistență în raport cu formele de guvernamentalitate totalizante nu a însemnat niciodată că ele sunt înțelese de Foucault că fiind emancipatoare. Din contră, tocmai pentru că produc o formă mai suplă și mai dinamică de control, ele sunt mult mai susceptibile să se insinueze în viețile noastre. Putem vedea acest lucru, de exemplu, în modul critic în care Foucault analizează societatea civilă ca expresie a transformărilor acestor tehnologii de guvernamentalizare liberală.

Noile tehnologii caută să dizolve statul în societatea civilă (Foucault, 2009: 299) și să genereze guvernamentalizarea populațiilor prin intermediul lor (Foucault, 2007: 263). El arată cum emergența societății civile trebuie văzută ca efect al acestei noi forme de guvernare, care depășește în același timp și autonomia economicului și juridicul puterii suverane (Foucault, 2007: 268, 281). Societatea civilă are capacitatea de a dezvolta și integra spontan, fără o intervenție suverană externă, „interese dezinteresate" și reușește astfel să producă un nou tip de guvernare pe care Foucault o vede ca fiind paradigmatică pentru guvernamentalitatea liberală (Foucault, 2007: 286). Acest lucru înseamnă că procesele de subiectivare nu ar trebui înțelese ca efecte externe impuse prin structuri de putere, ci mai degrabă ca **forme imanente societății civile** (Foucault, 2007: 283) prin intermediul cărora este mediat un nou mod de relaționare și de acțiune socială. Societatea civilă și homo economicus sunt intrinsec legate, va spune

Foucault; modul în care este actualizată antropologia lui homo economicus în cadrul societății civile este de fapt o „idealizare" produsă de noua economie politică, adică o formă de înscriere în câmpul politic și social al strategiei de guvernamentalitate liberală (Foucault, 2007: 269). Analiza despre societatea civilă și evidențierea modului în care, în cadrul liberalismului, aceasta devine o tehnologie de guvernamentalizare opusă statului și puterii coercitive a rațiunii de stat, au rolul de a indica felul în care exercitarea puterii este ancorată în însăși textura socială ce stă la baza societății liberale și, deci, în fluxul interacțiunii libere dintre actori motivați de afirmarea intereselor lor. Pentru Foucault este important să evidențieze că societatea civilă mediază instituționalizarea unei noi arte de guvernare bazate nu pe o raționalitate suverană totalizatoare, ci pe o raționalitate democratică a celor guvernați în baza intereselor lor economice. Raționalitatea liberală nu poate să existe în absența unor comportamente raționale gândite ca parte dinamică a societății (Foucault, 2007: 286).

Aceste analize privind noile tehnici de putere și antropologia lui homo economicus rămân însă în cadrul unei logici a guvernamentalității în care subiectul este în esență gândit ca efectul unor strategii de putere mai vechi (statul-poliție) sau mai noi (economie politică). Ruptura cu acest tip de abordare se va produce abia după 1980. În *Nașterea biopolitici* există însă două indicii importante în care aceste tehnologii ale sinelui și modalitățile de auto-subiectivare sunt anticipate. Ele au un rol foarte marginal în ansamblul argumentului desfășurat în cadrul acestui curs, însă sunt esențiale pentru înțelegerea modului în care cuplajul dintre neoliberalism și subiectivare neoliberală urma să fie analizat. În contextul discuției despre noile tehnici de guvernamentalitate pe care liberalismul clasic le inaugurează, este important pentru Foucault să arate că acestea nu se pot realiza decât în măsura în care nu mai este posibilă gândirea unei ordini totalizante tocmai pentru că există postulată o infinitate de calcule individuale, centrate pe interes, care maximizează libertatea fiecăruia. Ordinea liberală nu se realizează printr-o coerciție externă, ci este imanentă deciziilor personale pe care le ia fiecare: „**calculul propriu-zis individual** pe care el îl face îi dau consistență, în conferă efect, îl înscrie în realitate și îl leagă în cel mai reușit mod de restul lumii" (Foucault, 2007: 254, sublinierile mele).

Al doilea indiciu ce vizează tematizarea modului în care sinele însuși se auto-constituie ca subiect neoliberal este evidențiată în mod clar de Foucault în contextul discuției despre neoliberalismul american și despre felul în care este teoretizat „capitalul uman" ca o componentă centrală a acestui tip de economie. E evident aici că sinele nu este atât obiectul unor politici de guvernamentalizare, cât al unui mod de auto-subiectivare: sinele se raportează la propria viață ca la un activ ce trebuie dezvoltat. În această nouă perspectivă economică subiectul este gândit ca un „**antreprenor de sine însuși, care își este lui însuși propriul sau capital**, care își este lui însuși propriul său producător, care își este sieși propria sa sursă de venituri" (Foucault, 2007: 211, sublinierile mele).

Legătura dintre guvernamentalitatea neoliberală și formele de constituire a auto-subiectivării, înțeleasă ca muncă a sinelui asupra sinelui, nu este un speculativă, ea apare clar intuită în cursurile din 1978 și 1979, chiar dacă ideea nu a fost sistematic analizată. Acest lucru se întâmplă în primul rând pentru că, în gândirea târzie a lui Foucault, se produce o distanțare clară în raport cu epistemologia studiilor despre guvernamentalitate tocmai pentru că aceasta nu reușea să dea seama de modul în care subiectivizarea propriu-zisă funcționează, subiectivare care conține printre alte procese și formele de cunoaștere și adevăr prin care sinele se constituie ca subiect. Acest lucru nu înseamnă că Foucault abandonează analiza guvernamentalizării care a marcat studiile sale anterioare, însă produce o ruptură epistemică și metodologică, generatoare a unui parcurs în care trebuie să dea seama de agentitatea subiectului. Această ruptură este atât de importantă pentru Foucault, încât simte nevoia să înceapă analiza cu o turnură esențială pentru tematizarea moralității și practicilor etice în cultura și societatea occidentale. Ce a însemnat Revoluția franceză, va spune Foucault, pentru gândirea politică modernă și ce au însemnat experimentele newtoniene pentru instituționalizarea științei sunt primele secole greco-romane și creștine pentru **tematizarea etică a subiectului** (Foucault, 2017: 18). Acesta este motivul pentru care analizele extrem de contemporane pe care Foucault le face neoliberalismului american și ordo-liberalismului german, care au fost esențiale pentru înțelegerea realităților politice și economice care se configurau în zorii Uniunii Europene, cunosc un

sfârșit abrupt. Ce urmează este un efort exegetic imens în lumea greco-romană și în primele secole creștine, care trebuia să dea seama de o istorie a ontologiei constitutive a subiectului etic. Motivul principal pentru care analizele lui Foucault alunecă atât de adânc în trecut este în primul rând impasul metodologic și epistemologic în care cercetările lui despre guvernamentalitatea contemporană ajunseseră.

Turnura epistemologică și problema adevărului

Volumele 2 și 3 din *Istoria sexualității* au apărut cu o mare întârziere (1984) și conțin o importantă introducere scrisă de Foucault, care marchează o modificare majoră în proiectul lui de cercetare a sexualității așa cum a fost anunțată în *Voința de a ști* (1976). Această introducere a fost publicată în cel puțin trei variante diferite (Foucault, 1995a; 1997b; 2001k), dar toate sintetizează din diverse unghiuri aceleași modificări epistemologice pe care studiile lui anterioare le-au operat. Împreună, aceste trei texte reprezintă una dintre cele mai bune orientări în numeroasele corecții și re-elaborări pe care Foucault le face în această perioadă cu privire la analizele lui precedente – în special acea versiune a introducerii care a fost publicată ca un articol de dicționar, scris sub pseudonimul Maurice Florence, și în care Foucault își rezumă el însuși opera lui pentru publicul larg.

În aceste două volume, publicate cu foarte puțin timp înainte de a muri, miza nu mai este atât de mult de a analiza modul în care biopolitica este articulată prin intermediul instituirii științifice a unui adevăr al sexualității, ci mai degrabă felul în care sexualitatea mediază o formă de subiectivare și o transformă într-o experiență morală (Foucault, 1990: 252; 2020b: 6). Ceea ce l-a condus pe Foucault la această problematizare este o anchetă amplă de istorie socială privind practicile sexuale antice și cele creștine și conștientizarea faptului că între cele două există multiple forme de continuitate atunci când este vorba de temele etice abordate. De exemplu, poziționările critice față de comportamentul sexual hiper-activ, homosexualitate, modele monogame de comportament sexual sau abstinența sexuală sunt mult mai vechi decât creștinismul, ele se configurează în această direcție încă din Antichitatea târzie

(Foucault, 2017, 2020b). Ceea ce diferențiază însă enorm lumea greco-romană de creștinism este tocmai modul în care sunt elaborate diferite hermeneutici și tehnologii ale sinelui prin intermediul cărora sunt generate modalități de experiență a practicilor sexuale. Interdicțiile morale și plăcerile sexuale rămân relativ constante în lumea antică greco-romană și creștină, ceea ce se modifică, în schimb, sunt tocmai aceste modalitățile istorice de subiectivare (Foucault, 2020b; 1983b).

În centrul acestor cercetări noi privind istoria sexualității stă încercarea de a elucida modul în care sinele se recunoaște pe sine că „**subiect al dorinței**" și prin aceasta instituie un anumit mod de raportare la propria persoană sau, mai exact, o nouă modalitate de relaționare la sine. În această perioadă el afirmă explicit că abordarea ce rezumă cel mai bine proiectul său intelectual nu este atât analiza problemei puterii (Foucault, 2020b: 6; 1990d), cât o „istorie a diferitelor moduri în care în cultura noastră ființele umane devin subiecți" (Foucault, 1983: 208). Foucault își înțelege demersul lui intelectual anterior ca fiind limitativ, tocmai pentru că nu a luat suficient în considerare relația dintre putere și practicile individuale de subiectivare (Foucault, 1990: 243).

Perioada dintre 1980 și 1984 va fi aproape în întregime dedicată Antichității greco-latine și începuturilor creștinismului. Motivul pentru care aceste studii generează numeroase confuzii este legat de faptul că mulți cercetători înțeleg această perioada ca o re-orientare a obiectului de cercetare în activitatea lui Foucault. În acest registru, problema sexualității în modernitate trebuia analizată dintr-o perspectiva istorică mai amplă și acest lucru presupunea o genealogie a modului în care sexualitatea funcționează începând cu originile ei antice. Similar, hermeneutica subiectului care este inițiată de pastorala creștină și este apoi amplificată de bio-politica modernă trebuia analizată în contextul mai larg al unei culturi a sinelui care își are originea în lumea greco-romană. E vizată aici, în primul rând, o mutație a obiectului de analiză (interogarea subiectivărilor) și a perioadei istorice care este investigată (lumea greco-latină și creștinismul primar).

Argumentul următoarelor secțiuni este că în anii '80 avem de a face cu ceva mai mult decât o simplă re-orientare a obiectului de studiu; este de asemenea vorba de o mutație epistemologică și metodologică a analizelor

foucauldiene[2]. Înțelegerea acestei mutații este relevantă pentru că ea ne permite să vedem că literatura post-foucauldiană care analizează subiectul neoliberal se bazează de cele mai multe ori pe o lectură limitată a cercetărilor lui Foucault. Dacă acolo subiectul apare ca un efect al unor tehnologii de putere omniprezente care modelează un sine plastic extrem de receptiv și pasiv la formele de control, în analizele lui Foucault avem de face cu o dialectică mult mai complexă, care ne permite să evidențiem modul în care guvernamentalitatea trebuie înțeleasă deopotrivă ca muncă pe care sinele o face asupra propriului sine și ca spațiul relațional pe care acest praxis etic îl deschide pentru a produce simultan și o guvernamentalizare a celorlalți. Foucault va abandona în anii '80 o abordare care esențializa puterea în favoarea unei epistemologii pentru care agentitatea subiectului și formele active de constituire a sinelui joacă un rol esențial. Conceptele centrale în jurul căreia această **teorie a subiectivării** (Foucault, 2001k; 2020b) este realizată sunt ordinea **adevărului** în care subiectul se înscrie (Foucault, 2016a; 2017a), proiectul **etic** pe care și-l asumă (Foucault, 1983b; 2020b), **tehnicile sinelui** prin intermediul cărora face o neobosită muncă asupra sinelui (Foucault, 2005f) ca parte a unei **arte a existenței** (Foucault, 1990b; 2004) ce este o componentă importantă a unei **culturi a sinelui** (Foucault, 2024). Dar poate nimic nu este mai esențial pentru înțelegerea acestei turnuri epistemologice decât modul în care Foucault problematizează în această perioadă relația dintre subiect și adevăr.

În secțiunea anterioară am văzut faptul că analiza problemei ordinii liberale presupune o guvernare în baza adevărului, înțeleasă ca

---

[2] Pentru a realiza acest lucru mă bazez pe analiza celor trei cursuri universitare susținute între 1979 și 1982 (*Guvernarea celor vii*, *Subiectivitate și Adevăr*, *Hermeneutica sinelui*), precum și pe o serie de prelegeri și conferințe mai ample pe care Foucault le realizează în această perioadă. Este vorba despre: *Subiectivitate și adevăr* (Colegiul Dartmouth și Universitatea din California Berkley, 1980), *A face rău, a spune adevărul: funcția mărturisirii în justiție* (Universitatea Catolică din Louvain, 1981), *A spune adevărul despre sine însuși* (Universitatea din Toronto, 1982), *Tehnicile de sine* (Universitatea din Vermont, 1982), *Cultura sinelui* (Universitatea din California Berkley, 1983), *Discurs și adevăr* (Universitatea din California Berkley, 1983). Aceste prelegeri și conferințe au fost înțelese de Foucault ca ateliere de lucru în care a încercat să elaboreze o serie de noi idei de cercetare. Ca atare ele nu trebuie citite ca poziționări definitive pe care Foucault le are despre aceste teme. O articulare clară și coerentă a acestor teme va apărea însă în cele două volume din *Istoria sexualității*, publicate cu scurt timp înainte de decesul lui, *Practicarea plăcerilor* (1984) și *Preocuparea de sine* (1984).

circumscriere a unei cunoașteri cu privire la procesele sociale și economice reale și că înțelegerea „adevărului" acestor procese putea să limiteze excesele rațiunii de stat. Problema adevărului joacă un rol important și în analiza sexualității din cadrul *Voinței de a ști* unde este explorat modul în care tehnologiile moderne de discursivizare și control funcționează în baza descoperirii unui adevăr interior. În primul caz, tematizarea adevărului avea sensul fundamentării unei cunoașteri științifice a guvernării, în al doilea caz adevărul era înțeles ca identitate și esență interioară. Modul în care adevărul este înțeles în această perioadă este în primul rând ca un efect al puterii, ca un releu prin intermediul căruia puterea acționează (Foucault, 1984b: 72-75). Începând cu 1980, problema adevărului începe să ocupe o poziție centrală în analizele lui Foucault și aceasta este conectată cu un nivel analitic pe care Foucault l-a explorat relativ puțin anterior, respectiv relația pe care adevărul îl are cu subiectivitatea și guvernarea sinelui și a celorlalți (Foucault, 2013; 2017; 2017a).

În cadrul cursului *Guvernarea celor vii* (1980), când face o retrospectivă a cercetărilor efectuate în anii anteriori, Foucault vorbește despre o dislocare pe care se simte constrâns să o opereze în raport cu binomul **putere/cunoaștere**, care a structurat o bună parte din analizele lui anterioare. Teza lui este acum că orice formă de putere are nevoie de o „manifestare a adevărului" și de o relaționare a subiectului la acest adevăr (Foucault, 2014b: 9). În loc de putere/cunoaștere accentul va cădea pe relația dintre **guvernamentalizare și adevăr**. Tema guvernamentalității constituie de fapt o ruptură cu studiile anterioare despre putere (Foucault, 2014b: 9), această dislocare desfășurându-se în cele două ample studii privind emergența rațiunii de stat și geneza ordo-liberalismului și neoliberalismului în societățile moderne și contemporane. În 1980 însă, obiectivul începe să devină și o re-elaborare a temei cunoașterii pornind de la noțiunea de **adevăr** al subiectului. Dacă orice formă de putere presupune o manifestarea a adevărului, aceasta nu mai poate fi gândită ca eminamente instrumentală (Foucault, 2014b: 6), așa cum era subînțeleasă de fapt în cele două studii despre guvernamentalizarea indivizilor și a ansamblurilor populaționale. Premisa aici era că puterea instituie coercitiv un adevăr al subiectului, producția de cunoaștere bio-politică despre societate fiind imanentă puterii și deservind scopurilor sale.

Ceea ce începe Foucault să afirme tot mai clar este faptul că între registrul puterii și registrul adevărului există ceva mai mult decât o simplă inter-dependență (Foucault, 2014b: 17). Noul șantier îl face să scoată în evidență faptul că există un exces, un surplus de adevăr, care nu se epuizează în nevoile instrumentale ale tehnologilor de guvernamentalitate. Dacă în interviul din 1977 realizat de Alessandro Fontana și Pasquale Pasquino, publicat cu titlul de *Adevăr și putere* Foucault dezvolta un argument puternic în favoarea înțelegerii adevărului că fiind complet imanent puterii și constitutiv mecanismelor de producție și reproducție capitalistă (Foucault, 1984b), începând cu anii '80 obiectivul va deveni să arate câmpurile cvasi-autonome în care puterea și adevărul funcționează. Pentru Foucault guvernamentalitatea, înțeleasă ca ghidare a comportamentelor nu se manifestă niciodată sub formă unei dominații pure, nemediate. Controlul social se poate realiza doar în măsura în care există o disponibilitate interioară a acestora de a fi dominați. Miza principală a lui Foucault este în această perioadă găsirea unei corelații între aceste forme de dominare și disponibilitatea interioară a sinelui, realizată în baza unor tehnologii specifice ale sinelui (Foucault, 2016: 103).

Termenul tehnic pe care Foucault îl dezvoltă pentru a tematiza această nouă relație de exces de adevăr în raport cu guvernamentalitatea este cel de **alethurgie** sau, ca sinonim, cel de veridicție (Foucault, 2014b: 48). Ceea ce îl interesează în mod particular este un anumit tip de manifestare a adevărului, respectiv cel în care subiectul nu este doar agentul care pune în mișcare ritualuri religioase de manifestare a adevărului în lumea externă, ci este în același timp și obiectul acesteia. În acest caz vorbim despre alethurgie a propriei subiectivități sau de o alethurgie a sinelui (Foucault, 2014b: 52). Atenția lui Foucault se va îndrepta în special asupra practicii mărturisiri din cadrul catolicismului, însă interesul lui este unul mai larg. Ceea ce îl fascinează la aceste practici alethurgice este modul în care ele depășesc registrul utilitar al puterii și articulează proiecte de eliberare a sinelui (Foucault, 2014: 75). Pe de o parte, scopul lui este să arate că acest registru al adevărului are o cvasi-autonomie, că este produs de subiecți reflexivi și liberi care articulează coerent acte ale adevărului (Foucault, 2014b: 82), dar că, în același timp, există o suprapunere a subiectului ca agent al propriei alethurgii cu subiectul instituit de putere (Foucault, 2014b: 80-81).

Această suprapunere nu se realizează accidental și nu este o consecință neintenționată, puterea revendică, susține și se conectează tocmai la această producere de către subiect a unei articulări reflexive a adevărului cu privire la propriul sine, chiar dacă Foucault nu va mai reuși să elaboreze cum anume și de ce se întâmplă acest lucru.

Această problematizare a alethurgiei și a practicilor de veridicție cu privire la propriul sine va genera o bifurcație în modul în care înțelege tematizarea subiectului. Dacă registrul de analiză este cel al puterii sau, mai exact, al felului în care este aceasta este înțeleasă epistemic în studiile despre guvernamentalitate, atunci subiectul este figura supusului, adică efectul intenționat al puterii. Procesul social și economic de raționalizare a puterii își are terminația în supunerea cvasi-totală a subiectului. Dacă registrul de analiză este însă cel al veridicției, atunci subiectul este înțeles ca agentitate activă, care își înscrie viața într-un praxis alethurgic care depășește modul în care guvernamentalitatea instrumentalizează cunoașterea de sine (Foucault, 2014b: 81). Intenția lui Foucault a fost să suprapună aceste două registre de analiză pentru a putea da seama de genealogia subiectului modern (Foucault, 2016a: 27), însă a fost un proiect pe care nu a mai reușit să îl ducă la capăt.

O strategie prin care Foucault încearcă să medieze respectiva tensiune este prin articularea ideii de regim al adevărului. Înțelegerea adevărului ca „regim'" conduce la evidențierea modului în care subiectul acceptă să se înscrie într-un câmp al adevărului, urmând un set de proceduri ce pot să fie și instituționalizate și care generează o normativitate interioară pentru subiect (Foucault, 2014b: 95; 2001h: 362). Trebuie să distingem aici între acceptarea interioară a unui câmp al adevărului de către subiect de mecanismele coercitive externe care impun un adevăr. În același timp, el arată că adevărul nu este o evidență logică, așa cum o asumă pozitiviștii, fiindcă subiectul se simte obligat să accepte adevărul datorită modului în care acesta îl constituie formativ (Foucault, 2014b: 97-98). Ceea ce îl interesează pe Foucault este tocmai această „forță a adevărului" (Foucault, 2014b: 101) față de care subiectul se obligă și în raport cu care subiectul alege să se constituie pe sine. Aceste practici de subiectivare depind desigur de proceduri culturale existente, de spații instituționale, de relații de putere, însă nu poate exista fără un subiect reflexiv care recunoaște autenticitatea

și puterea transformativă a acestui adevăr. Praxis-ul altethurgic mediază pentru subiect o modalitate de experimentare a propriului sine, asumarea unui regim al adevărului operând o deschidere și o modificare transformativă a orizontului de existența personală (Foucault, 2016a: 10-11; 1990h: 330). Interogația pe care Foucault începe tot mai mult să o tatoneze este cum se realizează suprapunerea dintre ordinea acestui praxis alethurgic constitutiv pentru subiect și subiectul ca obiect al puterii și cunoașterii? Cum se cuplează orizontul de adevăr al subiectului cu o ordine politică (Foucault, 2014b: 101-102) dacă regimul adevărului trebuie înțeles ca având reguli specifice de constituire, cvasi-autonome, funcționând în baza unei logici reflexive și mai ales excedând regimului politic al puterii?

Pe măsură ce dezvoltă acest șantier de studiere a practicilor alethurgice Foucault va evidenția faptul că acestea sunt o componentă a unui câmp mai larg, respectiv cel al artelor de transformare a vieții și de auto-modelare a unui nou mod de existență. Aceste arte de transformare a vieții vizează nu aspecte tehnice, punctuale, ci modificări fundamentale, care recalibrează ontologic subiectul și întreaga experiență a acestuia (Foucault, 2016a: 31, 32) și îl cuplează la un orizont estetic al existenței (Foucault, 2020b: 11). El subliniază în acest context agentitatea subiectului și capacitatea acestuia de a se constitui pe sine, de a se transforma în concordanță cu anumite modele de comportament pe care subiectul le consideră capabile să-i ofere acces la adevăr și la formare personală. Pentru a sublinia capacitatea subiectului de a se constitui pe sine, Foucault folosește o serie de termeni care sunt relevanți, așa cum vom vedea, și pentru propriul lui proiect etic: „a-ți face viața o operă", „estetica existenței", „stilizarea vieții", „etho-poetică" etc. (Foucault, 2020: 11-13; vezi și Foucault, 2017a: 78).

Aceste analize privind stilizarea existenței au loc în contextul unei lumi greco-romane care este profund marcată de ceea ce Foucault numește „grijă a sinelui". Întreg cursul din 1982, *Hermeneutica subiectului*, este dedicat evidențierii modului în care în lumea greco-romană dezvoltă o practică a sinelui centrată pe preocuparea de sine însuși. El contrastează atitudinea față de sine cu una al cărui principiu fundamental este cunoașterea de sine, ce stă la baza întregii gândiri și ontologii occidentale. Problema principală care îl preocupă pe Foucault în această perioadă este modul în care are loc o tranziție de la modul de raportare a subiectului la adevăr, într-un registru al

grijii de sine care domină lumea greco-romană, la o descifrare hermeneutică a unui adevăr interior pe care subiectul îl descoperă în sine însuși, așa cum apare în cadrul creștinismului primar (Foucault, 2004: 347-348, 478; 2017a: 19). Această grijă de sine greco-romană nu era doar o practică intermitentă, ci un praxis permanent ce trebuia înscris într-un mod de viață (Foucault, 2017a: 241; 2004: 239). Unul dintre conceptele-cheie pe care Foucault le dezvoltă în acest context este „convertirea la sine însuși" (Foucault, 2004: 239), exercițiu ce întemeiază o exercitare suverană asupra propriei vieți, generând autonomie și împlinire (Foucault, 2017a: 269). Această suveranitate a sinelui asupra propriului sine nu se epuizează într-un egotism, ea generează forme de relaționare altruistă cu ceilalți în vederea oferirii posibilității de a experimenta cultivarea acestei griji de sine în propria lor viață (Foucault, 2017a: 272). Aceste dimensiuni ale grijii de sine centrate în suveranitate și autonomie, pe care Foucault le apreciază, sunt importante, așa cum vom vedea, și pentru înțelegerea programelor de dezvoltare spirituală și personală contemporane și pentru modul în care ele constituie o practică specifică a sinelui neoliberal.

Grija de sine este o componentă mai largă a ceea ce Foucault numea „epoca de aur a culturii sinelui" (Foucault, 2013: 53; 2024: 141), ce s-a configurat în lumea greco-romană. Trăsătura cea mai importantă a acestei culturi a sinelui constă în faptul că este autonomă și era practicată benevol de persoanele care doreau să-și transforme etic viața. Ea nu era subordonată unor instituții coercitive, cum se va întâmpla ulterior în cadrul creștinismului sau cum se va întâmplă în modernitate în cadrul sistemului educațional. De asemenea, această cultură a sinelui a produs un câmp specific de literatură și de tehnici menite să-i ajute pe indivizi să realizeze acest proiect etic de transformare a vieții lor (Foucault, 2024b: 109). Cultura sinelui trimite însă și la o dimensiune materială legată de tehnicile efective utilizate în vederea realizării acestei munci a sinelui asupra sinelui (Foucault, 2024a: 84, 89-90). În termeni de conținut, există o variabilitate mare legată de cum este imaginată relația cu propriul sine și cum este constituită efectiv experiența de sine (Foucault, 2005f: 117, 122). Cel de-al doilea volum din *Istoria sexualității*, publicat în 1984, este, de fapt, explorarea a trei tipuri de astfel de tehnici ale sinelui care problematizează modul în care poate fi apropriată o etică a sexualității și dezvoltată o relaționare față de sine (Foucault, 2020b: 51).

Pornind de la distincția grecească dintre zoe și bios, aceste tehnici de muncă asupra propriului sine vor fi denumite **bio-tehnici**, însă, din cauza conotației oarecum negative asociate cu termenul de **bio-putere** (vezi mai sus), termenul utilizat va fi bio-poetică sau „tehnici/tehnologii ale sinelui" (Foucault, 2016a: 34; 2001a: 536; 2024c: 136-137). E important de precizat că în acest stadiu al analizelor lui Foucault aceste considerații sunt doar un registru analitic de tematizare a acțiunii sociale, care să permite o mai bună înțelegere a câmpului istoric de constituire a subiectivităților sexuale (Foucault, 2004: 284). Lumea greco-romană a dezvoltat tehnici ale sinelui, dar și creștinismul catolic a făcut-o deopotrivă, chiar dacă le-a angrenat diferit. Pornind de la practicile alethurgice, tehnologiile sinelui mediază acest proces de muncă a sinelui asupra sinelui prin care subiectul devine suveran asupra propriei vieți. Pentru Foucault e important ca aceste tehnici ale sinelui să nu fie înțelese într-o logică culturalistă ca reprezentări sociale în care sinele este socializat (Foucault, 2024c: 144; 1983b: 250). Ele sunt mai degrabă înțelese drept capacități pe care sinele le dezvoltă, mediind o anumită formă de asceză (Foucault, 2005f: 126).

Asceza nu are o conotație negativă în contextul lumii greco-romane și trebuie distinsă de modul în care aceasta a fost practicată în cadrul creștinismului ca o formă de privare a sinelui (Foucault, 2005fa: 127). Foucault nu înțelege asceza ca o formă de raționalizare a sinelui, cum se întâmpla la Weber, ci ca dezvoltare a unor capabilități în vederea realizării unui proiect de transformare a vieții (Foucault, 2005f: 113; 1983b: 248; 2004: 282). Tematica ascezei este atât de importantă pentru Foucault, încât și-o apropriază ca o condiție pentru articularea unei teorii critice menite să transforme atât gândirea, cât și viața personală (Foucault, 2020b: 9; 2016a: 24). În registru analitic, însă, asceza este înțeleasă ca o muncă pe care sinele o face asupra propriului sine în vederea amplificării propriei subiectivități prin aproprierea unui adevăr constitutiv (Foucault, 2004: 356). Scopul ascezei este nu pregătirea pentru viața de apoi, ci ea rămâne o tehnică a imanenței, menită să formeze sinele să facă față acestei vieți (Foucault, 2005f: 127). Asceza poate să ia și forma austerității ca o consecință a grijii de sine, însă aceasta nu este impusă din exterior, ci face obiectul propriei libertăți (Foucault, 1983b: 244). Asceza are ca scop cultivarea activă a unei subiectivări etice și testarea constantă în această

subiectivitate dacă adevărul produce efecte transformaționale (Foucault, 2020b: 7; 2016a: 33).

În anii '80 problematica subiectivării morale și a tehnicilor de sine care mediază un anumit tip de asceză constituie una dintre liniile cele mai importante de cercetare pentru Foucault. El nu este atât de mult interesat de istoria structurilor morale sau a modului în care codurile morale reglementează comportamente, ci de o istorie subiectivărilor etice ce permit modalități contingente și variate de constituire a subiectului (Foucault, 1990i: 260). Dacă prin spiritualitate înțelegem o experiență a adevărului care se deschide către o transformare interioară printr-o muncă ascetică făcută de sine asupra sinelui, atunci aceste practici de subiectivare sunt în esență acte spirituale (Foucault, 2014b: 115; 2004: 318-319). Spiritualitatea, înțeleasă în acest registru mai larg al unei transformări personale, este o condiție pentru cunoașterea adevărului (Foucault, 2004: 26). Adevărul nu este gândit aici ca expresia unei epistemologii, o cunoaștere obiectivă, și nu este un demers eminamente cognitiv. Accesul la adevăr presupune o convertire la sine și o transformare (spirituală) a subiectului. E important să insistăm asupra acestei deschideri pe care Foucault o are către cultivarea ascetică a sinelui, precum și critica pe care o face gândirii occidentale că a pierdut această dimensiune din vedere, pentru că va servi ca model (problematic) pentru articularea unei etici emancipatoare.

Sinteza epistemologică și implicații metodologice

Pe măsură ce are loc această re-elaborare epistemologică, Foucault încearcă să dea un sens coerent acestor discontinuități pentru audiența lui. Inventarierea lor ia forma unor modalități diferite de a-și organiza retrospectiv cercetările realizate și de a le prezenta sub forma a trei etape distincte ale activității lui publicistice. În primele retrospective sintetice el subliniază cele trei unghiuri de analiză a subiectului (Foucault, 2017: 294): ca practici discursive și modalitățile de constituire ale științelor despre om (*Cuvintele și lucrurile*), ca practici normative și separarea între normal și anormal (*Istoria nebuniei*, *A supraveghea și a pedepsi*) și, nu în ultimul rând, practicile de subiectivare prin intermediul unor tehnologii ale sinelui (*Istoria sexualității*).

Apoi, această etapizare se va transforma treptat din distribuirea cercetărilor lui precedente pe 3 axe distincte – a cunoașterii, a dispozitivelor de putere și cea a eticii sinelui (Foucault, 2004a: 77) – în 3 etape ale unei abordări metodologice integrate ce vizează una și aceeași temă: **ontologia subiectului**. Genealogia acestui subiect ar trebui înțeleasă că fiind înscrisă deopotrivă într-un set de cunoașteri privind ființa umană, într-un câmp al puterii și într-un praxis moral (Foucault, 2001a: 539).

În ultimii ani de activitate, această sinteză epistemologică devine mult mai precisă. Obiectivul acum nu mai este de a identifica trei etape diferite ale cercetărilor anterioare sau unghiuri diferite de analiză, ci trei tipuri de **experiențe** diferite ce sunt constitutive ontologic subiectului. Orice modificare în registrul subiectului generează o articulare în câmpul cunoașterilor privind subiectul și reglementează modul în care acesta se înțelege „științific". Există apoi un câmp al experienței înscrierii în structuri de putere și, nu în ultimul rând, o experiență a propriului sine mediată de bio-poetici prin intermediul cărora sunt produse procesele de subiectivare (Foucault, 2013: 15-17). Acum miza lui Foucault este de a analiza modul în care aceste experiențe distincte analitic sunt, de fapt, conectate în viața reală (Foucault, 2013: 52), ceea ce va însemna că procesul istoric de constituire a subiectului va putea fi analizat ca o intersecție între felul în care se auto-guvernează sinele și cum este angrenat în relații de putere în raport cu alții (Foucault, 2013: 18, 19, 52). Ultima reformulare a acestei sinteze epistemologice are loc în cadrul ultimului curs din 1984, când atenția este acordată practicilor alethurgice (Foucault, 2017a). Centrul analizei este acum constituirea subiectului în raport cu adevărul (regim al cunoașterii), dinamicile relaționale ale puterii și practicile de subiectivare (Foucault, 2017a: 24-25). Aceste trei componente epistemologice se referă la trei paliere diferite și cvasi-autonome ale realității sociale. Chiar dacă ele se influențează reciproc și sunt co-dependente, ele nu pot fi explicate una prin cealaltă, și nu sunt epifenomene ale unor procese mai profunde. Metodologic, cele 3 registre sunt gândite ca regimuri autonome analitic, însă produc efecte conjugate tocmai pentru că depind unele de altele (Foucault, 2017a: 81).

Putem acum să sintetizăm perspectiva pe care Foucault o dezvoltă în anii '80 cu privire la cum trebuie analizate metodologic practicile sociale în raport cu adevărul. Pentru el demersul metodologic principal constă în

a trasa o genealogie a problematizărilor, înțelese ca o interogare a modului în care au loc formele de reflexivitate vernaculară relativ la experiențele, trăirile și relațiile în care subiecții sunt angajați (Foucault, 1996: 414; 1997d: 117; 2007c: 141; 2020b: 13-24; 1990g; 2014c: 244-245; 1996h: 418). Obiectul principal de analiză a acestor problematizări este ceea ce el numește modalitățile prin care „ființa se constituie istoricește ca experiență" (Foucault, 1995b: 128), anume condițiile epistemologice și contextele socio-culturale prin care subiectul poate să își recunoască și califice propria experiență trăită (Foucault, 2001k: 247; 1990b: 48). Această experiență este codată și făcută accesibilă prin intermediul producțiilor de cunoaștere vernaculară, dar mai ales prin practicile sociale în care subiectul este angrenat. Circumscrierea ambelor paliere ne permite să observăm cum se constituie istoric subiectul (Foucault, 2001k: 249) și să trasăm o genealogie a acestuia. Foucault consideră că, datorită imperativului lumii occidentale de a vorbi despre propria subiectivitate, aceste cunoașteri/practici sunt deseori sistematizate în discursuri articulate, care, în contextul apariției lor, sunt înțelese ca „științifice". Metodologic, cercetările lui încep tocmai de la aceste practici discursive (Foucault, 2016a: 22).

Ceea ce constituie o limită metodologică a analizelor lui Foucault este tocmai dependența pe care o au investigațiile lui în raport cu un anumit tip de producție de cunoaștere pe care subiectul o generează, respectiv cea scrisă și articulată de o elită intelectuală, fără a chestiona prea mult condițiile socio-economice în care cunoașterea este produsă. Rolul unui demers antropologic este să cartografieze formele de producție de cunoaștere vernaculare și practicile sociale, indiferent dacă este vorba de o cultură scrisă sau orală, de o elită educată sau de segmente sociale care nu sunt versate în a articula aceste cunoașteri și practici prin intermediul unor texte. De asemenea, așa cum recunoaște Foucault, problematizările intră în sfera de analiză a teoriei critice exact în momentul în care diversele forme de dislocări economice și sociale au anulat caracterul implicit al acestei cunoașteri și au produs o formă de reflexivitate vernaculară cu privire la ea (Foucault, 1997d: 117). În antropologia socială obiectul este, în primul rând, elucidarea semnificațiilor care rămân deseori implicite în cadrul practicilor sociale și care de multe ori nu cunosc forme de problematizare – sunt interogări inițiate de cercetător. Materialul empiric în sine pe care Foucault îl utilizează este prestructurat

în termeni de clasă socială și tot așa și metodologia lui centrată pe problematizări îl face să decupeze preponderent producții culturale înscrise într-o poziționare de clasă specifică (persoanele care au resursele de timp necesare să se sustragă procesului de producție și reproducție socială și să reflecteze în scris la subiectivitatea lor).

E interesant totuși de urmărit cum Foucault își scalează metodologic cercetările. El argumentează că experiența nu este dată conștiinței în mod nemijlocit, ci este mediată și produsă de intersecția celor trei câmpuri, descrise mai sus, care pot fi distinse analitic, dar care sunt articulate una în cealaltă: o ordine a veridicției generate de un regim istoric dat de cunoaștere, o ordine normativă dată de formele de guvernamentalitate active în spațiul social și o pragmatică a sinelui, adică formele de subiectivare disponibile cultural (Foucault, 1990c: 243). Aceste experiențe sunt astfel intrinsec legate de modurile în care persoanele se constituie prin multiplele forme de veridicție în care sunt produse și reproduse subiectivitățile lor. Rolul teoriei critice este să dea seama de variabilitatea istorică a acestor subiectivități în raport cu veridicțiile în care subiecții se auto-înscriu (Foucault, 2014: 20-21), dar mai ales să stabilească jocurile de adevăr în care aceste experiențe sunt produse. Relația dintre subiect și obiect pe care formele de cunoaștere vernaculară o materializează nu este niciodată un dat universal, așa încât obiectivul teoriei critice este să arate modul în care are loc un proces specific de subiectivare pentru a se angaja în această cunoaștere și, în același timp, să evidențieze modul în care decuparea unui obiect al acestei cunoașterii generează un proces specific de obiectivare (Foucault, 2001k: 248). Ceea ce complică oarecum analiza pe care Foucault o desfășoară este că, în analiza tehnicilor sinelui, care îl preocupă în toată această perioadă, subiectul se înțelege pe sine ca obiect al cunoașterii. Ca atare orice proces de subiectivare pe care tehnicile sinelui îl mediază este în esență și o obiectivare într-un anumit sens. Problema importantă pe care Foucault a lăsat-o neclarificată este cum anume distingem între o obiectivare epistemologică inerentă oricărui act de cunoaștere de o obiectivare oarecum ontologică în care subiectivitatea umană este gândită în esența ei de fapt ca un obiect cognoscibil și manipulabil.

În articularea acestui demers metodologic, Foucault se distanțează deopotrivă de o abordare fenomenologică, definită prin demersul de

a ancora în structura intențională a conștiinței subiectului întreg procesul de construire socială a realității, și de o abordare structuralistă, care ar determina modul în care subiectul își înțelege propria experiență (Foucault, 2001k: 248). Miza demersului său este să interogheze felul în care regimurile de adevăr prestructurează modul în care sunt constituite legăturile dintre subiect și obiect, anume cum dau acestea seama de variabilitatea formelor de subiectivare care stabilesc modul în care subiectul se experimentează pe sine pentru a genera obiectivările necesare pentru diverse forme de cunoaștere în care este angrenat (Foucault, 2001k: 247). Aici el deschide un câmp foarte important de analiză pe care el îl înțelege ca demersul lui cel mai propriu, respectiv cel al variabilității discursului adevărat sau ontologia istorică a discursului de adevăr (Foucault, 2013: 307). Sarcina acestui proiect este să reconstituie contingențele jocurilor de adevăr care generează simultan felul în care discursul își creează propriile condiții de validitate, cum decupează și înscrie realitatea la care se referă și, nu în un ultimul rând, ce efect transformativ are asupra subiecților care sunt angajați în acest discurs (Foucault, 2013: 307-308).

Asumpția ontologică pe care Foucault o face cu privire la actorul social în articularea acestui demers metodologic are în centru capacitatea de reflexivitate a acestuia asupra propriului sine (Foucault 2001h: 363; 1990f: 30). Subiectul este înzestrat teoretic cu capacitatea de a se detașa de formele uzuale de interacțiune și de a reflecta cu privire la propria situație concretă. Detașarea reflexivă nu este înțeleasă ca un registru autonom de acțiune, de vreme ce reflexivitatea este situațională, nu atemporală și este generată de un context istoric și social determinant (Foucault 1997d: 117; 1996h: 421). În analizele lui Foucault, variabilitatea acestor strategii de reflexivitate a sinelui și tehnicile pe care le are la dispoziție sunt condiționate de materialitatea acestui context, altfel ar rămâne într-o filozofie fenomenologică a conștiinței pe care Foucault dorește să o evite cu orice preț. Un asemenea mod de a gândi reflexivitatea constituie o recunoaștere explicită a agentității pe care subiectul o are.

Dar, în același timp, experiența umană pe care o tematizează jocurile de adevăr nu poate fi înțeleasă în absența postulării unei raționalități strategice a actorilor sociali care să dea seama de alegerile pe care aceștia le fac (Foucault 2004a: 77; 2004: 284). Acest lucru presupune metodologic

că actorii sociali au un grad de libertate care le permite să se distanțeze de propria actualitate și să interogheze nu doar situațiile în care se află, ci formele de constituire a subiectivităților lor. Articularea oricărui discurs adevărat ce vizează propriul sine pe care subiectul și-l asumă ca proiect pentru a se constitui etic presupune o contingență, și deci implicit libertatea lui. Foucault nu are aici în vedere o libertate în registrul existențialist, ci una care „ar fi raportată la un principiu al libertății, prin care libertatea e definită nu ca drept de a fi, ci ca o capacitate de a face" (Foucault, 2013: 308).

Dacă Foucault ar fi avut timpul necesar să ducă la capăt acest proiect, ar fi fost deosebit de interesat de văzut cum anume ar fi relaționat el regimul de producție a capitalismului târziu cu aceste strategii ale sinelui care presupun axiomatic libertatea și reflexivitatea actorului social. Faptul că astăzi e atât de important să te gândești la interioritatea ta ca la un spațiu al productivității sau ca o resursă menită să genereze o mai mare reziliență este cu siguranță o condiționalitate ce ține de economia politică existentă. Ce este însă cert este faptul că pentru Foucault teza că subiectivitatea ar fi un efect nemediat al unor dispozitive de putere e mai puțin întâlnită în analizele desfășurate în această perioadă. Această turnură epistemologică și metodologică importantă va primi în 1984, anul ultimului curs ținut de Foucault, o articulare extrem de clară și lipsită de echivoc:

> „o încercare de a reduce cunoașterea la putere, de a face din cunoaștere o mască a puterii, **în niște structuri în care subiectul nu are niciun loc, nu poate fi decât o simplă caricatură**" (Foucault, 2017a: 24, sublinierile mele).

Interlocutorii lui Foucault nu încetează să îl interpeleze cu privire la această discontinuitate importantă în analizele lui și deschiderea pe care acestea o operează în vederea integrării subiectului într-un cadru epistemic mai larg (Foucault, 1990b: 50; 1990c: 253). Deși răspunsurile lui trimit la faptul că această problemă nu a fost complet ignorată în studiile anterioare, din modul în care Foucault își reinterpretează semnificația studiilor precedente ne putem ușor da seama că este vorba nu doar despre o re-orientare a unui program de cercetare, ci de o turnură epistemologică mai amplă. E suficient, de exemplu, să comparăm analizele întreprinse la

începutul anilor ’80 cu celebrul eseu programatic din 1971, „Nietzsche, genealogia, istoria”, în care istoria este văzută că fiind înscrisă într-un regim de amplificare continuă a dominării și este propulsată de forțe antagonistice și de diviziunea produsă de confruntarea nesfârșită a unor voințe de putere (Foucault, 2001d). Sau să analizăm studiile lui despre *Puterea psihiatrică* (1973), în care modelul epistemologic utilizat este centrat pe un subiect produs de dispozitivele de putere:

> „Importante nu sunt, așadar, regularitățile instituționale, ci mult mai mult, dispozițiile de putere, rețelele, curentele, releele, punctele de sprijin, diferențele de potențial care caracterizează o formă de putere și care, cred, sunt constitutive atât individului, cât și colectivității. Mi se pare că **individul nu este decât efect al puterii**, în măsura în care puterea este o procedura de individualizare” (Foucault, 2006: 24, sublinierile mele).

Această viziune epistemologică nouă, care conferă un registru mai amplu de acțiune pentru subiect, constituie din punct de vedere sociologic o modificare semnificativă a studiilor lui anterioare despre guvernamentalitate. Foucault continuă să aibă o critică substanțială la adresa proiectului fenomenologic care așază în centru intenționalitatea subiectului și cogito-ul cartesian (Foucault, 2003a: 129), însă în această perioadă acordă o atenție mai mare modului în care subiectul este constituit prin practici de subiectivare (Foucault, 1990: 50), fapt ce îi permite să gândească un spațiu sociologic în care actorul social are un grad de autonomie și ale cărui proiecte de emancipare contextualizate cultural trebuie luate în calculul analizei (Foucault, 1990: 51). Chiar dacă Foucault subliniază faptul că aceste modalități de intervenție asupra propriului sine nu se realizează în vid, că se bazează pe practici ale sinelui care sunt modelate social și cultural, este clar că analiza lui oferă un spațiu mult mai larg agentității subiectului (Foucault, 1990: 291). Cum se constituie subiectul pe sine în raport cu un registru al adevărului și cu jocurile de putere? – aceasta începe să fie tot mai mult întrebarea care ghidează investigațiile lui.

Interogarea critică a poziționărilor epistemologice ale lui Foucault este importantă pentru că o bună parte din literatura care analizează

programele de dezvoltare personală și spirituală se inspiră dintr-o înțelegere parțială și deformată a studiilor lui despre guvernamentalitate. Așa cum am încercat să evidențiez mai sus, în anii '80 perspectiva pe care o avea în lucru este semnificativ mai complexă și presupune o re-elaborare consistentă a modelului epistemologic de acțiune socială pe care o utilizase în analizele lui precedente. Viziunea dominantă în câmpul literaturii secundare despre Foucault este una care îl încadrează într-o perspectivă post-structuralistă pentru care dispozitivele de putere disciplinare și bio-politice sunt în esență mecanismul cauzal ce explică totalitatea configurațiilor sociale și comportamentele umane. Această viziune nu face dreptate modelului epistemologic utilizat de Foucault, în mare parte respectiva popularizare eronată având de a face cu faptul că manuscrisele și cursurile ținute la Collège de France după 1980 au devenit disponibile publicului larg foarte târziu.

Deschiderea acestui câmp analitic permite o polemică nu doar cu literatura post-foucauldiană pentru care subiectul spiritual neoliberal este în esență o plastilină modelată de tehnologiile de putere, dar, așa cum vom vedea, și cu literatura neo-marxistă care vede acest tip de subiect ca rezultatul generalizării unei hegemonii culturale capitaliste ce produce o conștiința falsă în rândul unor clase dominate. O abordare care vizează doar mecanismele de guvernamentalizare și modul în care subiecții sunt programați să fie neoliberali nu poate da seama de felul în care inițiativele unor astfel de proiecte rezidă în însăși practicile alethurgice ale subiecților. O astfel de omisiune reduce analitic ordinea extrem de complexă și reflexivă prin care persoanele angrenate în acest câmp al dezvoltării personale și spirituale construiesc cu sens un univers neoliberal pe care ei îl văd nu doar că având coerență, ci având și profunde trăsături etice privind justiția și corectitudinea unei astfel proiect de scalare a sinelui. Subiectivările neoliberale apar nu doar sub influența unor mecanisme coercitive, ci și datorită unui efort masiv psiho-social de a genera practici discursive care să medieze o critică a disfuncționalităților capitalismului real-existent și practici ale sinelui care să le permită să se re-ajusteze și să se adapteze la această lume aflată într-un proces continuu de transformare. Dar mai ales subiectivările neoliberale apar și datorită unei dorințe vernaculare de a stabiliza moral această lume (capitalistă) și de a o înscrie într-un mod de viață pentru care a trăi în adevăr, autenticitate și conștiință de sine reprezintă

virtuți cardinale. Acest palier analitic deschide un câmp de cercetare care ne permite să elaborăm o antropologie a moralității subiectivărilor neoliberale și să etnografiem practicile de sine și regimurile de adevăr prin care oamenii se constituie ca subiecții neoliberali.

Această turnură epistemologică trebuie, de asemenea, tematizată pentru ca a dus în activitatea lui Foucault la o reconfigurare a teoriei lui critice. El își va stabili tot mai clar ca sarcină să traseze o ontologie istorică și să genereze un proiect de emancipare etică mult diferită de rezistența anarhistă care a animat demersurile lui anterioare. După 1980 acest tip de etică va fi axată pe mobilizarea unei politici a sinelui capabile să producă un tip de subiectivare alternativă la ordinea bio-politică. Argumentul meu este că, deși emanciparea etică pe care Foucault o propune este în esență o fundătură și este astăzi esențialmente acaparată de formele dominante de subiectivare capitalistă, analizele lui permit o interogare extrem de relevantă a situației în care ne găsim. Dacă programele de dezvoltare personală și spirituală generează o amplă subiectivare neoliberală a clasei de mijloc, ce alternative există la aceste forme de socializare a sinelui? Foucault era convins că avem nevoie stringent de o politizare a acestor forme de subiectivare. Ce exact presupune, în contextul contemporan, o subiectivare non-capitalistă și cum se leagă aceasta de proiectele de emancipare politică?

CAPITOLUL 2

De la studiile despre guvernamentalitate la practicile alethurgice: matricea subiectului modern

În capitolul precedent am evidențiat rolul fundamental pe care raportul dintre adevăr și subiect îl joacă în analizele lui Foucault după 1980 și felul în care acestea reorientează profund cercetările lui privind istoria sexualității. Argumentul meu a fost că, spre deosebire de modul în care o bună parte a exegezei și literaturii secundare despre Foucault înțelege acest nou șantier privind lumea greco-romană, problematizarea din aceste texte vizează nu doar un context mai larg pentru a înțelege istoria sexualității, ci și tematizarea unui nou cadru epistemologic. În termeni de teorie a acțiunii sociale și a modului în care este înțeles registrul de acțiune posibilă a actorului social, în această perioadă vorbim fără echivoc de un rol important pe care reflexivitatea, libertatea și agentitatea subiectului îl joacă. Portretizarea analizelor lui Foucault ca fiind forme de ontologizare a puterii, a controlului și a guvernamentalizării biopolitice, așa cum sunt ele în general receptate și astăzi, constituie o perspectivă foarte parțială despre opera lui. Această perspectivă reverberează și în analizele contemporane a subiectivităților neoliberale, unde foarte greu găsești cercetări care să nu facă referire la teoriile foucauldiene despre guvernamentalizare și să esențializeze sinele ca un efect al puterii.

În cadrul ultimelor două cursuri pe care Foucault le ține la Collège de France, problematizarea practicilor alethurgice în care subiectul este angrenat ia o formă foarte specifică. Așa cum am văzut, una dintre temele majore din anii ’80 a fost grija de sine (Foucault, 2004; 2016; 2024). Din punct de vedere istoric, grija de sine nu este o practică solipsistă, ci apare dezvoltată în relație

cu ceilalți. Dacă această relație este gândită ca o „procedură de guvernare”[1] (Foucault, 2013: 52), atunci întrebarea importantă este ce rol joacă **spunerea adevărului** în modul în care este constituită subiectivitatea în această dialectică dintre guvernarea sinelui și guvernarea celorlalți (Foucault, 2013: 52). În centrul acestor preocupări despre alethurgie și despre tehnicile de veridicție se află un câmp important de analiză, cel al discursului adevărat, căruia Foucault i-a dedicat ultimele două prelegeri de la Collège de France – *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți I* și *Curajul adevărului*. *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți II* (cursurile din 1983 și 1984), dar și câteva serii de prelegeri (Foucault, 2019; 2021b), cele mai importante fiind cele pe care le-a susținut la Universitatea Victoria din Toronto (1982), Universitatea din Grenoble (1982) și Universitatea Berkley (1983). Termenul tehnic care subsumează problematica a spunerii adevărului în raport cu ceilalți este **parresia** și proiectul final al lui Foucault va fi să analizeze evoluția acestei practici de sine din lumea greco-romană până în creștinism.

La finalul secțiunii precedente am încercat să arăt modul în care cele trei etape ale cercetărilor sunt reformulate într-un proiect ce încearcă să tematizeze din trei perspective diferite o „ontologie a veridicției”. Sarcina acestui proiect era să analizeze contingențele care generează simultan felul în care discursul își creează propriile condiții de validitate, cum decupează și înscrie realitatea la care se referă într-o ordine normativă și, nu în un ultimul rând, ce efect de subiectivare are asupra celor care sunt angajați în acest discurs (Foucault, 2013: 307-308). În acest capitol e important să ne oprim asupra modului în care Foucault problematizează **parresia** ca discurs adevărat, pentru că, în termeni de analiză istorică, aceasta devine în ultimii ani de activitate locul privilegiat de interogare a felului în care se constituie o suprapunere între subiectul guvernamentalității, înțeles ca supus, cu subiectul alethurgic, înțeles ca practică a sinelui:

> „Mi se pare că examinând noțiunea de **parresia**, putem vedea întrețesându-se analiza modurilor de veridicție, studierea

[1] „Spunerea adevărului de către celălalt, ca element esențial al guvernării pe care el o exercită asupra noastră, este una dintre condițiile esențiale pentru ca noi să ne putem forma raportul adecvat cu noi înșine care va oferi deopotrivă virtutea și fericirea” (Foucault, 2013: 55).

> tehnicilor de guvernamentalitate și reperarea formei practicii sinelui. Articularea dintre modurile de veridicție, tehnicile de guvernamentalitate și practicile sinelui reprezintă, în fond, ceea ce întotdeauna am încercat să fac." (Foucault, 2017a: 24)

Prima secțiune a acestui capitol reconstituie analizele pe care Foucault le-a făcut în privința parresiei și încearcă să evidențieze modul în care, alături de un plan analitic privind analiza sexualității ca formă privilegiată de înțelegere a practicilor de subiectivare, este dezvoltat un plan mai sintetic, în care obiectivul era analiza formele de subiectivare în sine. Foucault repetă de multe ori că sexualitatea este doar unul dintre câmpurile în care sunt constituite practicile de subiectivare și că genealogia subiectivității occidentale trebuie să ia în considerare un spațiu mai larg de analiză (Foucault, 2020b). Cea de-a doua secțiune investighează modul în care Foucault utilizează aceste cercetări pentru a stabili efectiv conexiunea dintre veridicție, guvernamentalizare și subiectivare, ceea ce constituie, așa cum am arătat, impasul în care ajunsese analiza efectivă a neoliberalismului și a ordoliberalismului în cadrul celor două cursuri: *Securitate, teritoriu și populație* și *Nașterea biopoliticii*. Argumentul meu este că această conexiune poate fi făcută vizibilă prin compararea modului în care Foucault analizase puterea pastorală în cursurile din 1978 și 1979 cu ce se întâmplă cu tema după modificările cadrului lui epistemologic. Numesc această conexiune „primul cuplaj" și evidențiez modificările respective analizând o serie de cursuri și prelegeri pe care Foucault le ține în această perioadă. În mod special sunt importante seriile de prelegeri *Subiectivitate și adevăr*, ținute la Colegiul Dartmouth și la Universitatea din California Berkley în 1980, *Tehnicile de sine*, de la Universitatea din Vermont în 1982, și *Cultura sinelui*, la Universitatea din California Berkley în 1983. Însă niciunde nu apare mai clar această perspectivă ca în volumul 4 al *Istoriei sexualității*, intitulat *Mărturisirile cărnii*, care a rămas o foarte lungă perioadă de timp ca manuscris și la care Foucault a lucrat până aproape de moartea lui. Acest al patrulea volum, în ciuda limitărilor lui și a caracterului nefinalizat, este un text extrem de valoros pentru antropologia socială a religiei și ilustrează analiza deosebit de atentă a dinamicilor de subiectivare ce au loc în cadrul creștinismului. Cea de-a treia secțiune adună referințele foarte parțiale pe care Foucault le face cu privire la felul în care

relația dintre veridicție, guvernamentalitate și subiectivare trebuie analizată în contemporaneitate. Numesc această conexiune „al doilea cuplaj" și încerc să arăt că Foucault, deși nu a reușit să își ducă la capăt cercetările, a lăsat în unele prelegeri ocazionale și în interviuri pe care le acordă în această perioadă indicii legate de cum urma să facă acest lucru. Argumentul meu, în ultima secțiune a capitolului, este că, dacă puterea pastorală a fost matricea constitutivă a bioputerii, așa cum a arătat Foucault foarte clar în cadrul cursurilor sale, atunci strategiile metodologice pe care el le utilizează aici trebuie să fie extrapolate și la perioada modernă și contemporană. Din acest motiv înțelegerea subiectivităților neoliberale, așa cum se întâmplă în cea mai mare parte a literaturii post-foucauldiene, ca plastilină modelată de tehnologiile de guvernamentalizare, nu este adecvată modului în care Foucault a problematizat acest câmp. Aceste considerații mă ajută să articulez câteva linii directoare pentru cum ar trebui să înțelegem industria dezvoltării personale și spirituale deopotrivă ca ordine a economiei politice și ca practică alethurgică, și astfel să încadrez mai bine analizele etnografice ale modului în care tehnicile de sine – centrate pe ideea unei puteri spirituale interioare, pe reflexivitate cu privire la credințele limitative, pe urmărirea unei existențe trăite în plenitudine și creativitate – se constituie în cadrul clasei de mijloc din România ca modalități de subiectivare neoliberală.

De la parresia ca rostire a adevărului în fața puterii la spunerea adevărului despre interioritatea subiectului

Tematica parresiei fusese problematizată deja în *Hermeneutica subiectului* (Foucault, 2004) ca parte a discuției despre relația adecvată în lumea greco-romană între discipol și maestrul său, însă abia odată cu prelegerea susținută la Universitatea din Grenoble în 1982 devine tema principală a analizelor lui Foucault (2019). Obiectivul lui principal este acela de a evidenția modul în care parresia este deopotrivă o tehnică de sine și un câmp etic necesar pentru „a se constitui pe sine însuși ca subiect al suveranității de sine și ca subiect al veridicțiunii de sine însuși către sine" (Foucault, 2004: 356). În lumea greco-romană, în special în tragediile antice, parresia era înțeleasă ca o modalitate de a confrunta persoanele aflate în

poziții de conducere, spunându-le într-un mod curajos adevărul. Pentru că presupunea o asimetrie de putere, parresia era o întreprindere deosebit de riscantă (Foucault, 2013: 135); din cauza caracterului indeterminat al situației în care vorbirea deschisă îl plasa pe subiect, ea putea duce la o persecutare politică sau la o admitere a nedreptății din partea celor aflați în poziții de putere (Foucault 2013: 74; 2017a: 27; 2004: 364). Parresia, înainte să fie **practicată ca o grijă spirituală față de propriul sine** și să devină o componentă esențială a culturii sinelui în Antichitatea greco-romană, a fost la origine un praxis politic asociat în principal cu democrația atenian ă (Foucault, 2017a: 23).

O trăsătură importantă a parresiei, desfășurată ca formă de angajare politică, este, după Foucault, faptul că mizele nu sunt doar conținutul a ceea este spus (Foucault 2013: 63; 2004: 367), adică valoarea intrinsecă de adevăr a discursului, cât felul în care acesta angajează o potențială modalitate de subiectivare atât pentru subiect, cât și pentru interlocutor. Interogarea critică a modului de angajare a vorbirii adevărate este considerată de Foucault ca o componentă importantă a „**ontologiei discursului de adevăr**" sau a „**ontologiei veridicțiunii**" (Foucault, 2013: 307) și îi permite o distanțare de pragmatica actelor de vorbire analizate de Austin (Foucault, 2013: 76, 346). Miza tematizării parresiei este evidențierea faptului că interacțiunile discursive generează nu atât o acțiune performativă (Austin, 2005: 32), cât o prezentificare a modului de a fi al subiectului și o angajare a acestuia prin însuși actul vorbirii ca subiect etic în raport cu un alt subiect etic (Foucault, 2013: 76). Acest lucru este ceea ce Foucault numește o „dramatică a discursului adevărat" (Foucault, 2013: 76), însă nu în sensul de performare a adevărului, ci de modificare interioară a propriei existențe. Parresia îl constituie pe subiect ca praxis moral și le solicită celorlalți un comportament similar (Foucault, 2017a: 29). Pentru că parresia generează o transformare a propriului sine în raport cu un altul, putem vorbi despre o guvernare de sine și o guvernare a celorlalți, care, în acest context, nu are o semnificație peiorativă[2]. În măsura în care cel înspre care se îndreaptă parresia accepta

[2] Vezi în acest sens și interviul din 1984 în care Foucault arată foarte clar că nu orice forme de putere și guvernare de sine sau a celorlalți sunt rele și că, de fapt, ele sunt inerente inclusiv unor practici și strategii de rezistență la formele opresive de dominare (Foucault, 1997a: 298).

adevărul rostit de subiect, acest lucru va genera o „legătură constrângătoare" și „o legătură de putere" între cei doi (Foucault, 2017a: 30). Această legatură însă este consimțită și se realizează în spațiul de libertate în care interlocutorii se intersectează (Foucault, 2013: 109; 2017a: 76-77).

În acest context Foucault începe tot mai mult să fie interesat de funcțiile psihagogice și pedagogice ale parresiei și de importanța pe care rostirea adevărului o avea în formarea celor cărora le era adresată (Foucault, 2013: 192-194). Ca atare, ea implică recunoașterea faptului că veridiciția generată de parresia solicită din partea subiectului și interlocutorului o asceză. Miza parresiei nu este atât acceptarea unui adevăr propozițional sau a unui adevăr care descrie empiric o realitate socială cât „un mod de viață, un fel de a fi, un anumit raport practic cu tine însuți prin care te elaborezi pe tine însuți și lucrezi asupra ta însuți" (Foucault, 2013: 219). Aceste considerații privind valențele transformaționale ale sinelui deschid posibilitatea de a problematiza emergența unei **parresii etice** (Foucault, 2013: 301-304; 2017a: 101-102). Spre deosebire de cea politică, anume cea care presupunea angajarea într-un potențial conflict cu structurile de putere, parresia etică este centrată pe transformarea vieții celui care rostește adevărul, cât și a persoanei căreia i se adresează. Parresia implică astfel o tematizare a *ethos*-ului vieții noastre (Foucault, 2017a: 39, 47), acesta fiind un termen tehnic important pentru modul în care Foucault își va reconfigura proiectul lui politic. Ceea ce urmărește el prin circumscrierea parresiei etice este evidențierea faptului că rostirea directă a adevărului se transformă într-o practică de sine care nu mai operează doar politic, în contexte circumstanțiale de putere asimetrică, ci devine un mod de viață (Foucault, 2017: 77; 2019: 15). În centrul acestui praxis etic ca mod de viață se află „grija de sine" pe care Foucault o explorase în *Hermeneutica subiectului*, rolul acestei conexiuni fiind acela de a arăta cum agentitatea rostirii unui adevăr poate înscrie în subiect o transformare a sinelui, dar și a celorlalți.

O altă dezvoltare importantă a parresiei are loc odată cu cinismul și vizează modul în care viața în sine, luată în ansamblul ei, devine o problemă ce ține de adevăr (Foucault, 2013: 319). Această transformare a parresiei are o relevanță foarte mare pentru teoria critică pe care Foucault o dezvoltă în această perioadă, dar și pentru genealogia formelor de subiectivare în Occident. Parresia, în cadrul filosofiei cinice, nu este doar un angajament

politic sau un angajament etic, scopul devine acum transformarea întregii vieți a persoanei. Formele anti-sociale de comportament și modul în care cinicii își șocau contemporanii pentru a le releva o viață trăită fără rușine sunt înțelese de către Foucault ca un praxis al parresiei totale, care încorporează nu doar un discurs despre adevăr, ci și existența cotidiană asumată ca un mod de viață integrat etic (Foucault 2017a: 171, 211-217; 2004: 362). Aceasta este ceea ce Foucault numește, așa cum am văzut în capitolul anterior, „arte ale existenței" (Foucault, 2017a: 196), încorporând o confruntare politică cu structurile de putere, o etică, dar mai ales o transformare a vieții care este în întregime trăită în adevăr (Foucault, 2013: 191, 219; 2017a: 180, 221). „Adevărata viață", ca viață transformată și trăită diferit, constituie una dintre cele mai importante deschideri pe care cinismul le operează în istoria subiectivării occidentale (Foucault, 2017a: 247) și este esențială, spune Foucault, atât pentru dezvoltarea creștinismului, cât și a modernității. Modul în care cinismul indispune audiența în mod intenționat cu tipul de viață trăit este văzut de către Foucault ca fiind la origine un praxis militant și revoluționar (Foucault, 2017a: 190, 255). Cinicii pun în scenă pentru contemporani o viață radical diferită a cărei miza este să confrunte întreagă lume cu privire la insuficiența ei morală. Militantismul cinicilor vizează în mod explicit o transformare a aceste lumi și chemarea adresată celorlalți de a-și schimba modul de existență (Foucault, 2017a: 284, 311).

Foucault consideră că momentul decisiv în configurarea istorică a ontologiei subiectului în cadrul lumii occidentale este legat de articularea formelor creștine de auto-constituire a sinelui prin intermediului unui dispozitiv de rostire a adevărului despre sine însuși (Foucault, 2004: 347). În acest context, el este interesat să evidențieze modul în care creștinismul va răsturna în mod dramatic modul de funcționare a parresiei greco-romane ca tehnică de grijă a sinelui (Foucault, 2013: 345; 2017b: 327). Dacă, în cadrul culturii antice a sinelui, parresia era văzută ca libertatea directă cu care directorul de conștiință se adresa discipolului ca acesta să înțeleagă adevărul propriei situări în vederea transformării personale, în creștinism parresia devine o obligație a credinciosului de a mărturisi maestrului întreg adevărul despre propria persoană (Foucault, 2013: 58, 342). Foucault consideră că această mutație este de departe cea mai importantă în cadrul lungii istorii a parresiei, pentru că reușește să lege mântuirea subiectului de modul în

care acesta discursivizează adevărul despre sine însuși prin intermediul ritualului penitenței (Foucault 2013: 354; 2016b: 56; 2004: 388). El arată modul în care temele dezvoltate de către cinici vor fi ulterior amplificate în cadrul creștinismului, în special de către părinții pustiei (Foucault, 2017a: 312-315). Ascetica creștină va genera o mutație importantă în raport cu acest nucleu prin felul în care va prioritiza viața de apoi ca finalitate a unei vieți trăite altfel (Foucault, 2017a: 316) și va așeza în centrul acestui mod de viață **principiul supunerii** față de o autoritate divină și apoi față de una pastorală (Foucault, 2017a: 317)[3]. Foucault este interesat să evidențieze modul în care creștinismul produce astfel o nouă înțelegere a sinelui și îl înscrie deopotrivă într-o alethurgie și o structură de putere (Foucault, 2017a: 317). Ea poate să fie o alethurgie pentru că creștinismul va păstra practica spunerii curajoase a adevărului (de exemplu, prin martiraj) sau va tematiza parresia ca o formă de încredere în Dumnezeu și ca dezvoltare a unei relații deschise cu divinitatea. Acest tip de perspectivă rămâne însă marginală în raport cu un tip de experiență religioasă predominantă care se bazează pe amplificarea suspiciunii față de propriul sine și a supunerii religioase (Foucault, 2017a: 333; 2016b: 64).

Care sunt coordonatele principale ale acestei experiențe ascetice a sinelui pe care Foucault o vede ca matricea esențială a subiectivării occidentale cu consecințe până în prezent? Cel mai ușor este să le observăm în studiile lui despre sexualitatea creștină, care sunt mult mai tehnice și mai analitice decât planul general al transformării parresiei. Această temă va fi exemplificată aici prin modul în care praxis-ul erotic greco-roman este înlocuit de înscrierea creștină a dorinței sexuale în „carnea" credinciosului și de evidențierea modului în care dorința libidinală intră în atenția asistenței spirituale și guvernamentalității pastorale. Ambele planuri, atât cel al parresiei (subiectivarea adevărului), cât și cel al sexualității (subiectivarea dorinței) vizează în esență unul și același lucru – transformarea modului de raportare la sine a cărei istorii este importantă pentru realizarea genealogiei subiectului modern.

În studiile de după 1980 despre sexualitate el va exemplifica felul în care funcționează această subiectivare în raport cu modul în care

[3] „Nu va exista adevărata viață decât prin supunere față de un altul și nu va exista adevărata viață decât pentru a putea căpăta acces la cealaltă lume" (Foucault, 2017a: 317).

este înțeles în creștinismul primar problema virginității și a sexualității maritale (Foucault, 2021; 1997g). Dacă în primele faze ale creștinismului virginitatea era văzută ca o modalitate de detașare de viața tumultuoasă a căsniciei și ca o dedicare pentru o viață spirituală, treptat, aceasta devine înțeleasă ca o artă de angajare a propriei interiorități marcate profund de concupiscență (Foucault, 2021: 141). Virginitatea și parcursul creștin încep tot mai mult să fie văzute nu atât ca o uniune mistică cu Hristos, ci ca o formă de cunoaștere a sinelui și a manifestării unui adevăr al subiectivității (Foucault, 2021: 169). Virginitatea se constituie astfel ca o tehnică specifică a sinelui care chestionează puritatea interioară a subiectului și îl încurajează să exorcizeze influența răului. Această iluminare implică o vigilență și o discernere permanentă a credinciosului care descoperă gradual în sine păcate adânci, ascunse și de care trebuie să se purifice (Foucault, 2021: 168). Iluminarea spirituală nu este un eveniment unic în viața credinciosului, ci unul care nu încetează niciodată. De aceea, virginitatea începe să fie tot mai mult văzută nu atât ca o renunțare sau o interdicție, ci mai mult o formă de cultivare a sinelui (Foucault, 2021: 153-154).

Un argument similar îl dezvoltă Foucault și cu privire la sexualitatea maritală, el evidențiază modul în care, treptat, în formele de asistență spirituală oferite de creștinism, este inclusă și interogarea dorinței sexuale a cuplurilor și responsabilitatea pe care soții o au unii față de ceilalți în raport cu dorința sexuală. Pentru că sexualitatea este articulată aici într-o logică a datoriei, în creștinism începe tot mai mult să fie problematizată relația dorinței cu propria voință, ceea ce o transformă treptat într-un „subiect a legii" (Foucault, 2021: 280, 284), și deschide către o codificare juridică amplă a ceea ce se întâmplă în căsătorie. Această juridificare a dorinței sexuale se bazează pe un concept de culpabilitate care implică în mod direct subiectul, pentru că doar acesta poate să știe în ce măsură s-a produs această culpabilitate în interioritatea lui, Aceste considerații despre expansiunea juridificării comportamentelor reprezintă un câmp important pe care Foucault nu a reușit să îl dezvolte suficient și constituie una dintre sursele privind obiectivarea subiectivității în cultura modernă (Foucault, 2021: 285). Această idee este în acord cu modul în care el înțelege tranziția în creștinism și în lumea modernă de la o etică axată pe subiectivare la coduri morale stricte ce reglementează comportamentele (Foucault, 2020b: 25-32).

Atât problematizarea virginității, cât și a sexualității maritale scot în evidență cât de preocupat era Foucault în ultimii ani ai vieții lui de antropologia creștinismului. El distinge o analiză a teologiei și a dezvoltărilor doctrinare de un aspect care a fost relativ puțin cercetat, respectiv cum sunt configurate formele de subiectivare creștine în raport cu dorința sexuală. Creștinismul, va spune Foucault, a generat o nouă opoziție, nu între suflet și trup, ci între putința și neputința asupra propriei voințe și în relație cu modul în care această voință este propulsată permanent de concupiscență sau, mai exact, de ceea ce în teologia augustiniană va purta numele de libido (Foucault, 2021: 256-260). „Libidinizarea" sexualității este una dintre marile invenții ale creștinismului, iar înscrierea acesteia în însăși structura subiectului și asocierea cu voința păcătoasă au însemnat deschiderea permanentă pentru o suspiciune și interpretarea necontenită a propriului sine (Foucault, 2001c: 497). Modul în care libidinalitatea voinței a devenit în creștinism principiul esențial de înțelegere a subiectului și cerința pastorală de a discerne în permanență gândurile viciate de acest câmp volițional libidinal constituie pentru Foucault unul dintre elemente definitorii ale reconstituirii genealogiei subiectului modern (Foucault, 2020b: 5; 2021: 271, 280).

Acest proces de explorare interioară diferă foarte mult de modul în care tehnologia sinelui funcționa în lumea greco-romană, unde era mai degrabă o inventariere analitică a activităților cotidiene. În cadrul creștinismului are loc o focalizare pe propriile **gânduri** și pe identificarea originii și naturii lor (Foucault, 2014b: 297-300). Sensul acestei identificări nu este atât legată de stabilirea unui cod care să permită separarea acestor gânduri în esențial bune și rele, ci mai degrabă modul în care ele instituie în mod fluid trăiri și practici pe care credinciosul le consideră bune sau rele relativ la propria situare în viață (Foucault, 2021: 177). Gândul de a realiza cât mai multe rugăciuni, de exemplu, poate, de fapt, să fie animat de dorința vanitoasă de a fi apreciat de către ceilalți și poate fi de origine demonică. Asumpția fundamentală aici este că subiectivitatea cea mai intimă a credinciosului îi este acestuia necunoscută și doar acest proces personal de tematizare interioară poate să clarifice cu adevărat ce este malefic în ea și ce nu (Foucault, 2014b: 289, 160-162).

Această negare creștină a sinelui se realizează prin intermediul unui tip specific de examinare a conștiinței, care are ca scop evidențierea unui păcat adânc ascuns în ființă, care trebuie expus și verbalizat pentru a amplifica

sentimentul de vinovăție (Foucault, 2024c: 133). Examenul de conștiință în perioada elenistă era mai degrabă realizat în vederea unei verificări administrative a sarcinilor ce trebuiau realizate (Foucault, 2016a: 30) sau când erau înscrise într-o etică, rolul acestui examen fiind de a stabili adecvarea la anumite principii de conducere a vieții (Foucault 2016a: 31; 2024c: 132; 2005f: 133). Similar, verbalizarea există și în relațiile discipol-maestru din cultura antică, însă aceasta era articulată de persoana care dădea sfaturi și era menită să producă în mod generos o autonomizare a subiectului și nu aservirea lui prin obedienț (Foucault 2016a:28; 2004:368, 388). În cadrul culturii antice polul psihagogic al parresiei se suprapunea într-o mare măsură cu cel pedagogic pentru că centrul de greutate era dat de modul în care adevărul rostit de maestru facilita maturizarea discipolului. În cadrul creștinismului acest pol psihagogic devine dominant, în detrimentul celui pedagogic, datorită parresiei religioase care îi solicită subiectului să își descopere și să-și articuleze adevărul său interior (Foucault, 2004: 388-389). Ceea ce vizează Foucault aici nu este o dislocare a celuilalt, a guvernării pe care acesta o mediază sau a ghidării spirituale. Acestea există și în lumea greco-romană, însă, spre deosebire de lumea creștină în care relația cu directorul de conștiință este structurată în jurul supunerii, accentul cădea pe afinitatea reciprocă dintre discipol și maestru în raport cu un transmiterea unui adevăr pe care cei doi îl împărtășesc (Foucault, 2013: 367). Această relație este pentru Foucault structurată într-o anumită măsură ca un praxis erotic și nu ca o formă de obedienț (Foucault, 2013: 370).

Foucault leagă în mod explicit emergența acestor practici ale sinelui creștin de instituționalizarea pastoratului din secolul V, care coda relația cu divinitatea pornind de la formele instituționalizate de asistență pastorală (Foucault, 2017a: 329). Parresia cunoaște în acest context o răsturnare dramatică a sensului originar – încrederea vorbirii este înțeleasă acum ca o aroganță și o mândrie de care creștinul ascet trebuie să se debaraseze pentru cultivarea fricii de Dumnezeu. A fi o persoană plină de sine constituie un fapt problematic pentru un creștin din cauza naturii intrinseci păcătoase în care acest sine este înrădăcinat (Foucault, 2024c: 120). Ceea ce vede Foucault tot mai clar în cadrul ultimului curs ținut la Collège de France este faptul că hermeneutica ascetică creștină nu generează doar o aservire și o pierdere a autonomiei (atât de importantă în

lumea greco-romană pe care o analizase în ultimii 3 ani) printr-un praxis al supunerii, ci face imposibilă și o „viață trăită cu totul altfel", așa cum fusese acesta articulat de către cinici ca un proiect imanent (Foucault 2017a: 333; 1983b: 249-250). Obligația cunoașterii de sine ca opusă grijii de sine este instituționalizată acum prin intermediul pastoratului creștin drept condiție de a accede la viața de apoi (Foucault, 2017a: 333). Ceea ce putem să observăm în această problematizare a pastoratului este rolul tot mai important pe care tehnicile de sine îl joacă.

Primul cuplaj: parresia sau cum devine puterea pastorală un orizont de auto-constituire a sinelui?

E foarte relevant în acest sens să comparăm modul în care Foucault interoghează puterea pastorală creștină după această turnură epistemologică și analiza pe care o realizase în cadrul cursului din 1978 – *Securitate, teritoriu și populație.* Aici, când analizează în mod sistematic tematica emergenței unei **puteri pastorale ca matrice a unei guvernamentalități moderne** centrate pe bunăstarea populației și nu pe apărarea teritoriului, aceasta este problematizată strict ca tehnologie de putere ce instituie și produce un subiect adecvat acestor structuri de guvernamentalitate. Analitica puterii pastorale pe care Foucault o desfășoară în acest curs are în vedere dezvoltarea unei forme particulare de putere care este instituționalizată în Occidentul creștin și care se diferențiază de alte forme de putere prin faptul că operează deopotrivă asupra unei multiplicități și asupra existenței celei mai individualizate. Ea se remarcă și prin faptul că generează o direcție de conștiință care integrează cele mai detaliate aspecte ale vieții cotidiene pentru a le converti în forme de subiectivități religioase cărora le promite o mântuire în viața de apoi (Foucault 2009: 114, 129; 2005e: 46-47). Această putere se prezintă pe sine ca fiind binefăcătoare, însă ea reușește să genereze formele cele mai docile și servile de supunere în rândul credincioșilor, pentru care smerenia și ascultarea devin, datorită socializării pastorale, virtuțile religioase supreme. Ea constituie „instanța supunerii pure" (Foucault, 2009: 149) și generează „dependența integrală" (Foucault, 2009: 149) sau „supunere absolută" (Foucault 2005d: 47). Foucault este convins că în forma ei

secularizată, această putere pastorală continuă să funcționeze și după secolul al XVIII-lea și să exercite control asupra populațiilor (Foucault, 2009: 129, 131; 2005e: 36) tocmai pentru că este o matrice fundamentală a guvernamentalității occidentale (Foucault, 2009: 149).

Problematica adevărului apare tratată în acest curs într-o manieră care nu vizează deloc practicile de sine alethurgice și modul în care subiectul dezvoltă o modalitate de relaționare a sinelui la sine. Accentul este mai degrabă pus pe mecanismul specific de supraveghere continuă și detaliată a existenței credinciosului (Foucault, 2005d: 47; 2007d: 43), fapt ce are ca efect o anihilare a voinței și renunțarea la propriului sine (Foucault, 2009: 152)[4]. Puterea pastorală instituie adevărul și îl impune „rațional" asupra credinciosului; dar nu sunt tematizate în niciun fel practicile prin care acest adevăr este apropriat în mod activ de către subiect. În acest sens, problema relației dintre adevăr și subiect este similară cu tehnologiile de putere analizate de Foucault în primul volum din *Istoria sexualității – Voința de a ști* (Foucault, 1995a). Pastorația occidentală este în această perioadă de cercetare, de fapt, o astfel de voință omniprezentă de cunoaștere și de a produce subiectivități docile pe care puterea să le controleze deplin (Foucault, 2005d: 47). Foucault conectează în mod explicit istoria guvernamentalității sexualității cu dezvoltarea pastoratului creștin și cu formele secularizate moderne ce s-au dezvoltat din acestea (Foucault, 2005d: 47). În acest context, **subiectivarea** generată de pastorala occidentală are aici un sens tehnic foarte precis. Se referă la modul în care aceasta produce un adevăr pe care subiectul religios este învățat să îl recunoască în el însuși (Foucault, 2009: 155). Adevărul este generat în însăși procesul continuu de directorat al conștiinței și de re-semnificare a existenței cotidiene în vederea unei remodelări mortificatoare a sinelui (Foucault, 2009: 159). Adevărul este înțeles în aceste texte ca indus din exterior în interioritatea subiectului religios, acesta învățând să se recunoască pe sine prin practica mărturisirii, și deci a verbalizării (Foucault, 2005d: 48; 1995a: 19, 21), ca subiect obedient[5].

---

[4] „[...] un mod de individualizare care nu numai că nu trece prin afirmarea eului, ci din contră, implică distrugerea lui." (Foucault, 2009: 155)

[5] „[...] producerea adevărului interior, producerea adevărului subiectiv este un element fundamental în exercițiul pastoratului" (Foucault, 2005d: 48)

Același tip de argument este întâlnit în mai multe studii din această perioadă. De exemplu, în mult-discutata conferință *Omnes et singulatim*, ținută în cadrul Prelegerilor Tanner de la Universitatea Stanford în 1979, sau prima parte a textului „Subiectul și puterea", unde sunt discutate modalitatea în care puterea pastorală este deopotrivă individualizantă și totalizantă și cum este reprodusă respectiva dihotomie de către strategiile de guvernamentalizare elaborate de rațiunea de stat modernă (Foucault, 2005c: 95). Prelegerile din Japonia din 1978 insistă, de asemenea, asupra modului în care statele capitaliste au reprodus logica pastorală a individualizării și au continuat, într-o logică secularizată, să exercite forme de control al individualității (Foucault, 2005e: 36-37, 2005d: 47). Unghiul de analiză a acestui aparent paradox dintre vectorul totalizant și individualizant este focalizat pe înțelegerea raționalității politice moderne, respectiv pe cum anume reușește puterea să orienteze conduite nu prin forță explicită, ci prin forme de raționalitate („demonice") (Foucault, 2005c: 84). Întreaga analiză însă rămâne într-un cadru al guvernamentalității.

Începând cu ideile elaborate în cadrul cursului *Guvernarea celor vii* (1980), viziunea despre pastorala creștină începe să se modifice în linie cu transformările epistemologice punctate în capitolul anterior. Cea mai clară expresie a acestei transformări o vom găsi elaborată mai târziu, în cadrul volumului 4 din *Istoria sexualității*, la care Foucault a continuat să lucreze în spital, în ultimele zile ale vieții lui, volum publicat postum în 2018 (Elden, 2018). *Mărturisirile cărnii* analizează modul în care este transformată experiența sexualității în cadrul creștinismului și constituie una dintre cele mai comprehensive analize pe care Foucault le face formelor de subiectivare creștine în raport cu sexualitatea. Alături de acest studiu, între documentele care compun manuscrisul au fost descoperite o serie de anexe, primele două fiind foarte relevante pentru argumentul acestui capitol (Gros, 2021: XIII). Prima anexă constituie un memento pe care Foucault și-l adresează cu privire la tezele importante pe care cartea despre creștinism trebuia să le demonstreze. El reiterează aici același argument făcut în prefața de la volumul 2 din *Istoria sexualității*, publicat în 1984, și anume că nu atât materia morală a practicilor sexuale – ceea ce este interzis și ceea ce este permis – constituie elementul de noutate al creștinismului, cât practicile de subiectivare pe care acesta le angrenează în raport cu acest câmp. Anexa 2

însă este deosebit de importantă pentru că realizează o conexiune explicită și foarte bine articulată între tehnologiile sinelui, practicile alethurgice creștine si pastorala catolică. Nu știm ce statut urma să aibă acest text în asamblajul mai larg al cărții, însă conexiunea pe care o face aici e importantă nu prin noutatea sa, ci prin modul sistematic în care o stabilește.

Miza lui Foucault, în cadrul acestor analize, este să evidențieze atât modul în care aceste noi practici de subiectivare diferă de cele dezvoltate în lumea greco-romană, cât și să problematizeze variabilitatea și complexitatea lor în cadrul creștinismului. E important de punctat că tehnologiile creștine ale sinelui,pe care Foucault le analizează în această perioadă, sunt înțelese de el ca expresii alethurgice (Foucault, 2021: 291, 302). Analiza textelor pastorale și teologice creștine din primele secole, pe care Foucault o desfășoară, este extrem de densă și scoate în evidență cât de atent s-a preocupat spre finalul vieții lui de practicile de subiectivare creștine. Teza privind mecanismele bio-politice de exercitare a puterii și originea lor în pastorala creștină catolică este suplimentată acum, în mod sistematic, de o tematizare atentă a tehnicilor de subiectivare creștină care fac posibilă guvernamentalitatea pastorală (Foucault, 2005d: 50). Pastorala creștină continuă să fie analizată în acest volum dintr-o perspectivă care scoate în evidență felul în care funcționează ghidarea spirituală a credinciosului prin interogarea constantă a interiorității acestuia, prin detalierea pașilor spirituali ce urmează să fie parcurși și, mai ales, prin producerea unei relații în care ascultarea totală de directorul de conștiința devine una dintre virtuțile principale ale paideuticii creștine (Foucault, 2021: 85). Această tehnică de subiectivare care generează obedință este urmărită acum în dezvoltarea și amplificarea ei, în special în cadrul culturii monastice creștine. Foucault evidențiază modul în care în acest mediu apare definitivată o „artă a artelor", care este păstorirea de suflete și ghidarea lor în procesul de maturizare spirituală (Foucault, 2021: 86).

Această perspectivă este suplimentată de una care înțelege tehnicile de sine ca practici alethurgice și vede creștinismul (cel puțin în fazele lui primare) ca o grijă de sine (Foucault, 2016b: 68, 70; 1997a: 289), care, de fapt, va fi prezentă și în modernitate (Foucault, 2017a: 248). Sinele religios operează modificări asupra propriei persoane și produce o relație etică față de propria interioritate în vederea înscrierii ei într-un adevăr constitutiv. Sociologic, actorul religios nu este o pasivitate maleabilă de formele de

guvernamentalitate pastorală, este agentitate, muncă asupra sinelui, apropriere reflexivă și constituire a unei subiectivități în raport cu un adevăr pe care credinciosul îl consideră legitim. Inclusiv relația în care acesta se angajează cu părintele spiritual în vederea ghidării trebuie consimțită în libertate. Ghidarea spirituală a conștiinței nu mai presupune o renunțare efectivă la propria voință, cât o purificare a acesteia și modelarea sa în raport cu o altă voință (Foucault, 2014b: 229). Obiectivul nu este un transfer al agentității și o re-elaborare a acestei agentități în raport cu părintele spiritual, ci medierea formării unei noi modalități de experimentare a propriului sine, adică a unei subiectivări (Foucault, 2014b: 231). De aceea, ghidarea spirituală se bazează pe premisa libertății credinciosului și a inițiativei acestuia în a-și apropria un praxis alethurgic pe care îl consideră valid.

E elocvent în acest sens să ne uităm la modul în care este tematizată în cadrul creștinismului problema schimbării vieții și a minții – metanoia. Analizând textele principale ale creștinismului primar, Foucault evidențiază faptul că acest proces de conversie este gândit inițial ca un act de conștientizare a unei situații problematice, de recunoaștere a unei disfuncționalități în care se găsește credinciosul. Ea nu implică momentan identificarea rădăcinilor ascunse ale naturii păcătoase a ființei umane, o inventariere a păcatelor și un act elaborat de penitență (Foucault, 2021: 39). Treptat însă, acest praxis asociat cu metanoia suferă modificări majore și începe tot mai mult să vizeze un parcurs religios specific prin care mortificarea cărnii, procesul de purificare și instituire a unei noi vieți, se realizează printr-o tehnologie specifică în care sinele își angajează propriul subiect ca spațiu de intervenție religioasă permanentă (Foucault, 2021: 56). Acesta este contextul în care Foucault discută diferența importantă dintre două tipuri de penitențe care se dezvoltă în cadrul creștinismului – *exomologesis* și *exagoreusis* (Foucault 2014b, 2016b, 2021, 2005f), care sunt asociate unor regimuri instituționale diferite: comunitatea religioasă laică, pe de o parte, și spațiile monastice unde ascultarea de duhovnic era deosebit de proeminentă, pe de altă parte (Foucault, 2021: 293).

Încă din cadrul cursului din 1980 (*Guvernarea celor vii*), Foucault reperase una dintre temele fundamentale dezvoltate în cadrul creștinismului și care nu existau în proiectele filozofico-religioase ale lumii greco-romane sau în altele din marile religii ale lumii. Creștinismul nu a produs o religie

a legii sau o religie a cunoașterii, ci a problematizat un raport specific între subiect și adevăr în jurul procesului de convertire religioasă (finalizat cu botezul) și cel al reîntoarcerii la credință după căderea în păcat (penitență) (Foucault, 2014b: 180-187). El scoate în evidență modul în care penitența a ridicat o problemă acută în creștinism, pentru că viza tematizarea modului în care se realizează restabilirea relației dintre subiect și adevăr când aceasta a fost dislocată de căderile spirituale sau de abandonarea (temporară) a creștinismului. Dat fiind botezul mântuitor și expectanța unei vieți trăite în Spirit, cum este posibilă revenirea creștinului în cadrul comunității creștine dacă acesta comite păcate grave sau își abandonează profesia de credință din cauza adversității persecuțiilor? Iluminarea creștină nu este înțeleasă ca fiind o experiență permanentă, cum se întâmplă în alte practici spirituale, creștinul poate cădea din credință și astfel este failibil (Foucault, 2014b: 176). Gestionarea acestei failibilități ridică problema acută a relaționării subiectului la metanoia, adică a reînnoirii minții și vieții prin penitență (Foucault, 2014b: 179) și, deci, constituie o instanțiere particulară a relației analitice dintre subiect și adevăr (Foucault, 2014b: 185).

O modalitate de a gândi penitența a fost structurată în jurul unei practici care în creștinismul primar a fost denumită *exomologesis* (Foucault, 2014b: 210; 2016b: 57; 2021: 52). Aceasta s-a configurat în primele 3 secole ale creștinismului ca o formă de penitență publică prin care păcătosul ritualizează în fața comunității religioase regretul de a fi căzut din punct de vedere spiritual. Ritualizarea publică poate în anumite cazuri să fie una permanentă, însă rolul ei este de a marca pentru toată lumea căința credinciosului și de a facilita re-integrarea acestuia în cadrul bisericii (Foucault, 2014: 203). Pentru a realiza acest lucru e important ca acest regret să fie pus în scenă, să fie dramatizat (Foucault 2016b: 59; 2005f: 132). El devine astfel un act public, în sensul în care întreaga comunitate participă la această manifestare a căinței. Gesturile ce însoțesc acest ritual, plânsetele, hainele rupte etc. constituie o componentă non-verbală a teatralizării căinței care domină actul penitenței în detrimentul unei componente verbale. Modelul pentru acest tip de procedură de adevăr este cel al martirajului care se sacrifică pe sine pentru a dobândi viața eternă (Foucault, 2021: 71). Dar poate fi înțeles și ca o formă de auto-pedepsire și de auto-stigmatizare în vederea exprimării regretului profund pentru păcatele

săvârșite (Foucault, 2016: 59) și o mortificare a sinelui (Foucault, 2014: 214). E important pentru Foucault să evidențieze că acest model de penitență care domină până în secolul al IV-lea nu produce o esențializare a interiorității, ci o înscriere a subiectivității credinciosului într-un regim de cunoaștere despre sine (Foucault 2021: 78; 2014b: 202).

Exagoreusis, pe de altă parte, este o altă practică a penitenței care trimite la un mod foarte diferit de a angaja regretul și deci interioritatea credinciosului (Foucault 2021: 100; 2014b: 307; 2016b: 77). Ceea ce se urmărește în acest caz este a verbaliza – de a transpune într-o relatare detaliată – păcatele săvârșite de acesta. Este actul analitic prin care credinciosul se face pe sine conștient de un secret adânc al vieții sale (Foucault, 2005f: 135) și pe care practica penitenței o scoate la suprafață ca un adevăr interior esențial. Acest lucru presupune o hermeneutică a sinelui (Foucault, 2016: 10), adică o analiză și interpretarea atentă a gândurilor și trăirilor pe care credinciosul le are. Acestea devin mult mai importante decât acțiunile propriu-zise ale credinciosului (Foucault, 2016: 65-66; 2021: 101). Respectivul proces de discursivizare este atât de temeinic și de riguros realizat în cadrul creștinismului, încât acele părți ale trăirii interioare care rezistă unei verbalizări sunt văzute ca manifestări ale Diavolului (Foucault, 2016: 71; 2021: 106). Tot ceea ce este ascuns în adâncul conștiinței trebuie astfel adus la suprafață. Păcatul este un element important în modul de constituire a subiectivității creștine, însă ceea ce definește creștinismul, spune Foucault, este mai degrabă modul de experimentare a ispitirii. În jurul încercărilor prin care credinciosul trece, despre care nu se știe niciodată dacă acestea sunt interferențe demonice în propriile gânduri sau mai degrabă încercări pe care Dumnezeu le îngăduie asupra sa, se formează matricea importantă a constituirii adevărului de sine în creștinism (Foucault, 2021: 177). Subiectivizarea creștină nu apare doar ca urmare a instituirii sinelui ca un obiect de cunoaștere, ca o formă de obiectivare a propriei interiorități (Foucault, 2014b: 309), ci și ca o luptă cu propriul sine. Această luptă cu sinele nu se finalizează niciodată pentru că riscul căderii spirituale crește odată cu avansarea în credință. Instrumental pentru modul în care funcționează *exagoreusis* este relația de dependență și de obedință pe care credinciosul este încurajat să o dezvolte cu preoții și cu părinții spirituali, ceea ce

instituie o ascultare permanentă de aceștia (Foucault 2021: 90; 2014b: 294), ceea ce *exomogesis* nu necesită.

Există o oarecare ambivalență cu privire la modul în care Foucault analizează această relație în raport cu părintele spiritual și cu tehnicile creștine de ghidare spirituală. Pe de o parte, Foucault evidențiază modul în care ea facilitează cultivarea unei umilități ca virtute în sine (Foucault, 2014b: 270) care creează condițiile structurale pentru aservirea credinciosului în raport cu celălalt. Pe de altă parte, modul de funcționare a acestei practici de subiectivare trece părintele spiritual în plan secundar (Foucault, 2014b: 305). Mărturisirea nu este atât de mult importantă datorită expertizei și maturității spirituale a celuilalt, care ar ghida progresul spiritual, ci este mai degrabă un pretext al discursivizării sinelui. Este ca și cum subiectul internalizează și acceptă normativitatea unei cerințe a unui alt generalizat și în fața acestei virtualizări a celuilalt vorbește despre sine, descoperind adevărul interior. În acest sens putem vorbi despre o autonomizare culturală a aceste practici, în care alteritatea concretă sau expertiza acesteia devine oarecum secundară. Ce este semnificativ în acest context este faptul că dependența și ascultarea sunt înscrise într-un mod de auto-subiectivare.

Deși Foucault arată faptul că alethurgia care va ajunge să domine creștinismul și apoi să influențeze în mod decisiv imaginarul subiectivării moderne este verbalizarea solicitată de *exagoreusis* (Foucault, 2016: 75) și nu *exomogesis*, în fapt, avem de a face cu unificarea lor pastorală (Foucault, 2021: 302, 307). El evidențiază cum distincția dintre cele două practici ale sinelui este doar analitică. Ele apar ca diferențiate dacă le privim din perspectiva sinelui credincios care se angajează pe sine într-un proces de constituire a unei subiectivități care are autenticitate și miză personală. Privite însă din perspectiva instituțională, a mecanismelor de guvernamentalitate religioasă, ele apar ca fiind unificate. Foucault conectează explicit această unificare de regimul puterii pastorale (Foucault, 2021: 320) și acest lucru ne permite să distingem două dimensiuni distincte ale unuia și aceluiași proces: o practică alethurgică, care excedă structurile de putere și care funcționează ca liber-consimțită (Foucault, 2014b: 232), și o formă de guvernamentalitate, care solicită și, uneori, impune tehnici de muncă asupra sinelui (Foucault, 2021: 302).

În aproape toate studiile de după 1980 creștinismul nu este problematizat doar ca o pastorală dominantă, ci și ca o formă de alethurgie, de auto-subiectivare, ca o formă de grijă de sine. Aceste tehnologii ale sinelui creștine au o cvasi-autonomie și ante-datează puterea pastorală, chiar dacă, ulterior, vor fi apropriate de aceasta. Sunt cvasi-autonome pentru că se constituie mai devreme de completa închegare a pastoralei creștine (Foucault, 2021: 165-166) și prin faptul că tehnicile de verbalizare a sinelui nu presupun neapărat intervenția directorului de conștiință, doar virtualizarea alterității acestuia în raport cu care subiectul religios operează o clarificare a propriei interiorități (Foucault, 2005f: 136).

Cuplajul pe care l-am analizat în această secțiune vizează extinderea explicită a noii epistemologii în vederea înțelegerii mai bune a modului de operare a creștinismului și a felului în care praxisul moral desfășurat de acesta contribuie la angajarea subiectului în vederea realizării unui adevăr în care acesta crede, respectiv a tehnologiilor sinelui, care permit realizarea acestei adecvări la puterea pastorală. Direcția de analiză în mod evident nu este structuralist uni-direcțională. Foucault leagă în mod explicit tema guvernării simultane a multiplicității și a individualului de tehnologiile sinelui, pe care le studiază în această perioadă. El le înțelege ca două paliere diferite, care se susțin reciproc: tehnologiile sinelui fac posibile guvernamentalitatea pastorală, guvernamentalitatea încurajează dezvoltarea tehnologiilor sinelui. Similar se întâmplă și cu instituțiile moderne (Foucault, 2016c: 114).

Acest palier analitic al alethurgiei creștine (Foucault, 2016b: 66-70) evidențiază un alt aspect important al modului în care acest cuplaj se realizează. Nu doar că avem în cadrul creștinismului dezvoltarea unui nou tip de sine, a unei noi reconfigurări a subiectivării morale, noi adevăruri transformaționale, însă analiza face vizibilă și formele radicale de reflexivitate cu privire la sine și modul în care subiectul se gândește pe sine. Pentru Foucault acestea vor aluneca în înscrierea în sine a unei identități – însă verbalizarea, conceptualizarea trăirilor proprii este fundamentală. Conexiunea dintre puterea pastorală și subiectul creștin nu este directă, aceasta nu imprimă pur și simplu un adevăr interior individului. „Verbalizarea are în sine o funcție interpretativă" (Foucault, 2016: 72), iar acest lucru presupune constant o formă de analiză critică a propriei vieți.

Al doilea cuplaj: noua pastorală și etnografierea tehnicilor sinelui

În cadrul ultimului curs ținut la College de France, *Curajul adevărului* (1984), Foucault menționa că „trip"-ul greco-latin se apropia de final și anunță întoarcerea la interogarea critică a contemporaneității, mai exact la „analiza unui anumit număr de practici și de instituții ale societății moderne" (Foucault, 2017a: 16, 44-45; 2024c: 145). Această analiză nu a mai avut loc decât într-o manieră fragmentară și parțială sub forma articulării unor ipoteze de lucru sau a unor concluzii intermediare. Așa cum am văzut în secțiunea precedentă, turnura epistemologică în gândirea lui Foucault generase o rescriere a modului de funcționare a pastoralei creștine. Noua abordare nu reprezintă doar o focalizare asupra mecanismelor de guvernamentalitate pastorală, a strategiilor și a modului în care reglementează simultan individul și multiplicitatea, ci și a felului în care subiectul se auto-constituie printr-un praxis al veridicției ca sine autonom pentru care ordinea pastorală apare ca autentică și capabilă să materializeze dorința personală de a trăi în adevăr (Foucault, 2021).

În aproape toate scrierile lui Foucault despre pastorala creștină miza a fost întotdeauna de a înțelege acest episod ca o matrice a unui nou mod de guvernamentalitate modernă, centrată pe tehnici de securitate și bio-politcă. De aceea, elaborarea cuplajului între practicile alethurgice ale sinelui modern și neoliberalism/ordoliberalism ar fi fost un pas logic și necesar. În puținele texte pe care Foucault le-a scris despre acest al doilea cuplaj apare foarte clar ideea că tehnologiile sinelui, centrate pe discursivizare și praxis alethurgic, au fost de fapt reproduse într-o logică secularizată în cadrul modernității și contemporaneității (Foucault, 2016b: 54-56, 75). Foucault stabilește, de exemplu, o conexiune explicită între tehnologiile sinelui asociate cu practica *exagoreusis* și psihanaliză (Foucault, 2016b: 68-69). Nu este vorba aici doar despre modul de funcționare a unui curent în psihologie, el pune în discuție întreaga cultură psiho-terapeutică pe care o vede ca o modalitate de a forja în adâncurile sinelui pentru a găsi adevărul eliberator. Versiunea contemporană a acestei hermeneutici a sinelui se bazează pe o dislocare a renunțării la sine, care a marcat secole la rând creștinismul, și pe fundamentarea ei pe un demers de instituire

productivă, afirmativă, a unei subiectivități. Foucault numește acest lucru „antropologismul permanent al gândirii occidentale" (Foucault, 2016: 75) și îl vede prezent în dispozitivele de disciplinare analizate în perioada studierii mecanismelor de putere din aziluri, instituții medicale, cabinete psihologice și psihiatrice, instanțieri juridice, științe umaniste și sociale, care au ca scop, de fapt, articularea și modelarea unei subiectivități (Foucault, 2016: 75). Între tehnologiile sinelui creștine și cele moderne pentru Foucault există o continuitate genealogică, însă aceasta se întâmplă doar cu prețul unei bifurcații. Ceea ce se păstrează din creștinism este aceeași metafizică socială a verbalizării interiorității, însă tehnicile moderne se înscriu acum într-o logică prin care se abandonează renunțarea la sine în vederea fundamentării „științifice" și pozitive a acestei subiectivități (Foucault, 2005f: 137; 2016b: 75).

În acest context, Foucault începe să fie tot mai interesat de noua pastorală articulată în perioada modernă (Foucault, 1983: 215). El argumentează că lumea modernă și contemporană occidentală nu a anihilat mecanismele de funcționare a pastoratului creștin, ci le-a amplificat și le-a diversificat într-un registru laic, științific și medical (Foucault, 2009: 171). Mântuirea a fost re-proiectată ca o experiență posibilă în viața prezentă, rolul pastoralei secularizate fiind acela de a genera bunăstare socială și economică, sănătate, dezvoltare urbană, educație etc. Un aspect esențial al modernității este pentru Foucault tocmai această diversificare a dispozitivelor de spunere a adevărului și de generare a unui adevăr interior despre propria persoană în raport cu relațiile de putere dominatoare (Foucault, 2014: 18). Un rol important în desfășurarea acestei pastorale laice îl joacă, desigur, structurile statele contemporane, dar și formatorii subiectivității noastre – psiho-științele, de exemplu, precum și spațiile pedagogice (Foucault, 2016c: 107). În 1984, când Foucault își finaliza șantierul despre parresia, era tot mai conștient că, în raport cu acestea, suntem în continuare convocați să descifrăm interioritatea noastră și să ne producem ca subiecți (Foucault, 2017a: 20, 22). Aici conexiunea dintre alethurgie și guvernamentalitate pastorală contemporană este explicită și constituie elementul de noutate pe care Foucault îl articulează după turnura epistemologică.

Foucault mai încercase să analizeze modul de funcționare al pastoralei moderne în *Puterea psihiatrică* (1973/1974). Însă, în această perioadă, analizele

lui despre aziluri și modul în care individul este constituit de către psihoștiințe vizează, în primul rând, evidențierea normalizării subiecților, exercitarea unui control total și instituirea unei metafizici sociale a supunerii. Extinderea psiho-științelor la întreaga societate era înțeleasă atunci de Foucault ca replicarea la o scară largă a unei matrici a disciplinării religioase (Foucault, 2006: 69, 83), iar problematica adevărului constituia o dimensiune marginală a analizei în această perioadă. Foucault subliniază de câteva ori în acest curs că istoria adevărului cunoaște diverse scurtcircuitări în cadrul puterii psihiatrice și că, de fapt, joacă un rol nesemnificativ în modul ei disciplinar de operare (Foucault, 2006: 217-225). În măsura în care psihiatria angajează adevărul, aceasta se întâmplă doar pentru a-l înscrie pe pacient în propriul trecut biografic, a-i fixa coercitiv identitatea și a-l confrunta atfel cu „lumea reală" pe care pacientul o neagă (Foucault, 2006: 139). În anii '70, ideea de pastorală secularizată era tematizată într-un registru al guvernamentalității, nu al alethurgiei. În acest curs, însă, când discută relația minimală între modul de funcționare a acestei puteri psihiatrice și problema adevărului, Foucault se oprește asupra unei mici excepții. Este vorba de François Leuret și felul în care îi constrângea pe pacienți să spună adevărul biografic cu privire la cine sunt. Acest episod, fixat în 1972 ca o ilustrare a cât de puțin era problematizat adevărul în cadrul puterii psihiatrice, în anii '80 va genera multiple linii de interogare cu privire la alethurgie și la legătura dintre subiect și adevăr și va deveni un laitmotiv pentru analiza genealogiei subiectului în modernitate (Foucault, 2016a: 29-31). Prelegerea de la Darmouth College din 1980 începe cu practicile lui Leuret ca punct de interogare pentru a înțelege alethurgia, în mod similar dezvoltându-se și seminarele despre sexualitate și singurătate din New York. Iar prelegerea din 1981 de la Universitatea Catolică din Louvain îi dedică aproape întreaga secțiune inaugurală (Foucault, 2014).

În cadrul acestei prelegeri, intitulate *Mal faire, dire vrai: Fonction de l'aveu en justice*, se distinge una dintre primele încercări sistematice de a realiza acest al doilea cuplaj între noua epistemologie centrată pe alethurgie și guvernamenalitate. Invitat de către Departamentul de Criminologie din Louvain, Foucault a vrut să analizeze evoluția spunerii adevărului în cele trei perioade pe care le studiase până acum, însă, de data aceasta, nu atât în raport cu grija de sine, ci relativ la modul de funcționare a mecanismului

justiției. Două cursuri trebuiau să vizeze perioada antică, două cursuri – dezvoltările în cadrul creștinismului și ultimele două să cupleze problema alethurgiei la spațiul contemporan al justiției. La fel cum se va întâmpla și un an mai târziu, în Toronto, la Universitatea Victoria, când va conferența despre o temă similară, *Speaking the Truth about Oneself*, transformările antice și cele creștine îi vor acapara atât de mult analiza, încât tehnicile sinelui și practicile alethurgice în perioada contemporană sunt doar vag menționate (Foucault, 2021b).

Analiza sistemului juridic modern are ca scop să pună în discuție tocmai relația secularizată dintre spunerea adevărului și practica penală. Pentru o perioadă extrem de îndelungată, spunerea adevărului de către criminal cu privire la fapta lui și admiterea încălcării unor coduri morale constitutive societății au fost esențiale pentru legitimitatea întregului proces de administrare a justiției. În secolul al XIX-lea putem însă să observăm cum această spunere a adevărului este scurtcircuitată de o serie de transformări majore, pe care Foucault le reperează în afara sistemului penal. În primul rând, amplificarea puterii psihiatrice a generat un amplu proces de patologizare a criminalității, care a pus serios în discuție conceputul de responsabilitate. Miza devenea o extinderea a expertizei psihiatrice și psihologice în a înțelege întreagă panoplie a comportamentelor criminale și a diminua prin politici sociale și medicale riscul manifestării acestora (Foucault, 2014: 224). O altă transformare importantă are loc în dreptul civil specific unei societăți în curs de urbanizare și industrializare în care accidentele (de muncă, de transport etc.) au început să fie înțelese într-o manieră care implică o responsabilitate fără culpabilizare a persoanei (Foucault, 2014: 226). Ambele transformări sunt un efect al proliferării tehnicilor de securitate în detrimentul mecanismelor de disciplinare a subiectului și de transformare majoră a felului în care spunerea adevărului este legată de subiectivitatea criminală. Aceasta nu se mai centrează pe falimentul moral și pe recunoașterea acestuia în fața unei instanțe care vrea să restaureze integrarea morală a societății, ci pe factorii care au constituit subiectivitatea și pe încercarea sistemului juridic de a diminua riscul proliferării acesteia.

La intersecția dintre aceste transformări se constituie o nouă hermeneutică a subiectului care se desprinde în mod substanțial de cea

creștină și care are ca sursă de inspirație mai degrabă un tip de hermeneutică textuală (Foucault, 2014: 170-171). Comparația pe care Foucault o face aici este mai puțin inspirată, însă ceea ce vizează este emergența unui nou mod de înțelegere a subiectului, cum se întâmplă în psihanaliză, care poate să expliciteze modul în care sinele trebuie tematizat ca parte semnificativă a unui ansamblu (Foucault, 2014: 225). Prin extensie, odată cu amplificarea științelor sociale și umane, sinele trebuie înțeles mai exact ca parte constitutivă a contingențelor spațiilor de interacțiune pe care le generează proliferarea guvernamentalității bazate pe tehnici de securitate. În timp ce codurile juridico-disciplinare îi solicitau subiectului să se recunoască drept agent moral al propriei vieți, tehnicile de securitate îl somează să dea seama de întreaga sa identitate. Însă cum anume face subiectul acest lucru ca praxis alethurgic rămâne în continuare ne-elucidat.

Scopul seriilor de prelegeri de la Universitatea din Louvain a fost în mod clar de a conecta cercetările despre alethurgie la mecanismele biopolitice de funcționare a societății contemporane și de a evidenția modul în care acestea generează un nou regim de veridicție (Foucault, 2014c; 2014d; 2014e). Analiza din cadrul acestor prelegeri vizează un segment extrem de precis și de restrâns, respectiv cel al subiectivității criminale. Elementul de noutate al acestora este dat de încercarea de a conecta șantierul în care era elaborată o nouă epistemologie cu emergența unei noi hermeneutici a subiectului care se desprinsese de cea religioasă. Faptul că în interiorul sistemului penal se produsese o mutație de la jurisdicție la veridicție, adică de la imputarea unei responsabilități la aserțiunea unei identități mai largi, care să poată explica atât contingența socială a subiectului, cât și crima, era foarte clar articulată de Foucault încă din 1979 în cadrul cursului *Nașterea biopoliticii* (Foucault, 2007: 42). Miza era acum de a înțelege tehnicile sinelui în relație cu acestea. Acesta a fost proiectul efectiv, însă realizarea lui a rămas doar schematică.

O altă încercare de conectare a noii epistemologii la problema guvernamentalității apare foarte clar în seminarul despre tehnologiile sinelui, care a fost organizat la Universitatea din Vermont în toamna anului 1982, unde Foucault a putut să își realizeze unul dintre planurile la care făcea tot mai mult referire, respectiv de a lucra la un proiect despre tehnologiile sinelui în modernitate, în cadrul unei echipe mai largi (Martin, Gutman și Hutton, 1988). Ni s-au păstrat din această perioadă o serie de interviuri (Rux și Foucault, 1988b),

prezentarea realizată în cadrul seminarului (Foucault, 2005f) și o prelegere publică (Foucault, 2005g). Activitatea din cadrul seminarului a vizat reconstituirea istoriei tehnologiilor sinelui, prezentarea lui Foucault focalizându-se pe o prezentare sintetică a acestora din Antichitate până în creștinism. Prezentarea se oprește însă din nou în zorii modernității și stabilește ca punct de contact pentru analiza tehnicilor sinelui perioada de dezvoltare a „științelor umane" și rolul lor de a elabora și transmite o veridicție centrată pe o verbalizare purificată de idealul creștin al renunțării la sine, capabilă să genereze în mod științific o identitate a subiectului (Foucault, 2005f: 137).

Prelegerea publică e focalizată însă pe o problemă conexă, respectiv ceea ce Foucault numește în această perioadă **„tehnologia politică a indivizilor**" și e foarte clar în a diferenția între aceasta și **„tehnicile sinelui"**, pe care le prezentase anterior în cadrul seminarului (Foucault, 2005g: 139). Această prelegere face o recapitulare a problemelor interogate în *Securitate, teritoriu și populație* (1978) și *Nașterea bio-politicii* (1979) și evidențiază mai clar modul în care noile forme de guvernare centrate pe rațiunea de stat sunt esențial interesate de individ. Amplificarea puterii statale este condiționată de realizarea unei „bunăstări" sau „fericiri" a individului, însă într-o manieră instrumentalizantă, pentru propriile interese de guvernare (Foucault, 2005g: 143-144). Bio-politica se poate ușor transforma în tanato-politică și, deci, în sacrificarea indivizilor în războaie, atunci când rațiunea de stat o cere (Foucault, 2005g: 140, 149). Problematica tehnologiilor politice ale indivizilor este interogată de Foucault ca modalitate de a înțelege felul în care puterea statului se constituie prin bunăstarea populațiilor și, deci, a indivizilor care le compun. Individul este înțeles în această prelegere nu ca praxis al veridicției, ci ca efect al raționalității politice, adică este o tehnologie de guvernamentalitate biopolitică menită să monitorizeze „omul viu" (Foucault, 2005g: 146). Tehnologia politică a individului este, așadar, în esență, o formă de raționalizare politică (Foucault, 2005g: 141) sau un management invidualizant (Foucault, 1996a: 299), miza fiind a insera individul în logica de dezvoltare a statului (Foucault, 2005g: 144). Problema care îl interesează pe Foucault nu este cea a cuștii de fier a capitalismului și controlul pe care aceasta îl exercită asupra noastră în sens weberian, și nici tema modernității individualizante (Foucault, 2005g: 150; 1990f: 35). Analiza lui vizează în mod specific modul în care aceste două dimensiuni – hiper-individualizare și

puterea totalizantă statală – se constituie și integrează reciproc. Acest text se finalizează în aceeași manieră ca primul și punctează rolul decisiv pe care „științele sociale", de data aceasta, și nu cele umaniste, l-au avut în medierea cuplajului raționalității politice la această amplificare intrinsecă dintre individualizare și totalitatea socială (Foucault, 2005g: 150).

Cele două linii de interogare – tehnicile sinelui și praxisul alethurgic, pe de o parte, și tehnologia politică a indivizilor și exercitarea dominării, pe de altă parte – au fost înțelese de Foucault ca trebuind în mod necesar să se intersecteze pentru a da seama de modul complex în care funcționează guvernamenalitatea (Foucault, 2016a: 25; 2016c: 114; 2001c: 491; 2014: 24). Din interviul pe care îl dă în Vermont în această perioadă reiese, de asemenea, dorința lui de a continua analiza intersecției celor două tipuri de interogări (Rux și Foucault, 1988b: 15). Problema foarte importantă care a rămas însă nerezolvată este următoarea: cum anume se suprapun tehnicile moderne ale sinelui cu tehnologiile politice ale indivizilor? Faptul că științele umaniste și științele sociale joacă un rol important în generarea unor tehnici de subiectivare, pe de o parte, și a exercitării unei raționalități politice asupra subiecților, pe de altă parte, trimite la o conexiune, dar rămâne ne-elucidat cum se realizează efectiv acest cuplaj. Cum ajunge subiectul modern să se înscrie pe sine într-un regim biopolitic pe care el îl percepe ca emancipator și adevărat? Care sunt procesele de constituire a interiorității, ce variații există în diversele tehnici ale sinelui care sunt dezvoltate, dar mai ales cum se produce subiectul ca praxis etic? Studiile post-foucauldiene s-au concentrat în special pe aceste tehnologii politice ale indivizilor ca parte a unor studii despre guvernamentalitate (Rose, 1990; Rose, 1998; Miller și Rose, 2008; Binkley, 2011, 2011b) și pe felul în care acestea sunt interesate de fericirea oamenilor (Davies, 2015; Cederström și Spicer, 2015; Binkley, 2014; Dardot și Laval, 2014). Însă înscrierea unei puteri statale ordo-liberale sau neoliberale în subiect nu se poate realiza pur și simplu coercitiv. Întreaga turnură epistemologică atenționa împotriva unei astfel de interpretări. De asemenea, știm că nu este vorba despre o hegemonie neoliberală pe care aceste structuri de putere o exercită asupra subiectului (Foucault, 1996g: 409-411). O astfel de interpretare lasă pe din afară tocmai problema esențială care îl preocupă pe Foucault în anii '80 – cum se generează o relaționare alethurgică a sinelui la sine în interiorul unui regim de guvernamentalitate și al unor practici discursive?

În cadrul uneia dintre ultimele prelegeri publice din Statele Unite (Universitatea din Berkley, 1983), intitulată the *Culture of Self*, Foucault articulează o serie de ipoteze cu privire la dispariția grijii de sine în cadrul societăților occidentale moderne (2024). Pe de o parte, el stabilește din nou continuitatea tehnologiilor de sine moderne cu cele creștine, în termenii nu ai renunțării la sine, așa cum am văzut, ci ai identificării în sine a unei esențe definite obiectiv, pe care subiectul trebuie să o aibă. Această continuitate este identificată în câmpul medical, educațional și psihologic, pe care Foucault le vede ca generând dispozitivele coercitiv-disciplinare, sau prin intermediul sociologiei (sondajele de opinie publică, mai exact) sau al mass-mediei (Foucault, 2016b: 82). Ambele tipuri de practici moderne ale sinelui sunt înțelese de Foucault că fiind lipsite de autonomie. Logica de funcționare a tehnicilor de sine în contemporaneitate este centrată pe un principiu al cunoașterii de sine, și nu al grijii de sine, iar acestea ne determină permanent să descoperim în interioritatea noastră sinele adevărat, întocmai cum o făcuse și creștinismul (Foucault, 2016b).

Toate încercările de a aduce acest șantier în prezent au rămas nefinalizate, însă este foarte clar din prelegerile, manuscrisele și interviurile lui că aceasta constituia direcția de cercetare explicită înspre care se îndreptau analizele. Se poate observa, însă, că Foucault nu a mai avut timpul să reflecteze sistematic asupra cum exact ar trebui să se aplice analizele lui recente la perioada modernă. Într-o conversație pe care o are la Berkley în aprilie 1983, în care audiența îl presează cu această întrebare, Foucault spune explicit că nu s-a gândit suficient la aceste aspecte (Foucault, 2024b: 111). Uneori are momente în care crede că practicile centrate în jurul grijii de sine continuă și în modernitate (Foucault, 2024a: 87, 109; 2017a: 248) și tot așa și practicile alethurgice (Foucault, 2014: 18). Alteori însă, e convins că, odată cu procesul secularizării, ceea ce rămâne din tot acest edificiu pe care îl analizase atât de complex este o etică acaparată de un mecanism juridic sau de unul științific (Foucault, 1983b: 241). Uneori Foucault este preocupat de eliberarea de o „subiectivitate psihologică" promovată de psihanaliști (Foucault, 1996a: 298) și pare să o înțeleagă într-un regim al puterii, în raport cu care grija de sine trebuie să găsească modalități diferite de subiectivare, alteori înțelege că psihanaliza nu poate funcționa într-un regim disciplinar similar cu practicile creștine de mărturisire a păcatelor și că, în acest caz, lucrurile

trebuie problematizate diferit (Foucault, 2024b: 113). Similar, își dă seama că mecanismele de disciplinarizare și cele de securitate, care au animat analizele lui privind tehnologiile politice ale indivizilor, nu pot să explice adecvat modul în care este tematizată sexualitatea în societatea modernă și că trebuie luate în calcul și tehnicile de sine (Foucault, 2014e: 259-260). Observațiile lui cu privire la perioada modernă și contemporană sunt, în acest context, de cele mai multe ori ipoteze pe care dorea să le exploreze în anii următori.

Cum ar fi continuat Foucault acest proiect, dată fiind turnura epistemologică pe care a parcurs-o? Întrebarea importantă pe care trebuie să o adresăm în acest sens este următoarea: cum ajunge această ordine biopolitică să fie văzută ca una etică pentru subiect? În ce fel reușește sinele să vadă conexiunea cu ordinea neoliberală existentă ca fiind aliniată cu nevoia de transformare personală a subiectului? Cum sunt constituite subiectivitățile neoliberale nu ca tehnologii politice ale individului, ci ca tehnici de sine alethurgice? În ce măsură poate etica neoliberală să pară autentică și să îi înscrie pe subiecți într-un adevăr eliberator? În ultimii ani de activitate Foucault a argumentat că este nevoie de o **etnologie a practicilor de spunere a adevărului** care să țină cont de complexitatea ritualică, de credințele și de reprezentările implicate în acest proces (Foucault, 2014: 14). Acest lucru presupune o etnografie extensivă a modurilor de constituire a experienței istorice concrete în care subiectul este înscris prin intermediul practicilor de adevăr (Foucault, 2020b: 7). Foucault era conștient că o analiză etnografică trebuie să reconstituie modul în care subiectivitățile contemporane sunt constituite, orizontul lor de adevăr și munca etică asupra sinelui pe care acestea o realizează. Acest tip de cercetare trebuie situat pe același plan cu cel al mecanismelor de guvernamentalizare a indivizilor și trebuie evidențiat modul în care, uneori, ele sunt efectiv conectate. Uneori, praxisul alethurgic excedă mecanismele de guvernamentalizare până acolo, încât ele trebuie înglobate ulterior în structurile de putere pentru a atenua critica, alteori praxisul alethurgic produce forme de dislocare a structurilor de putere prevalente. Simpla inventariere a unor tehnologii de putere poate să explice modul de funcționare a unor mecanisme de socializare, dar nu explică modul în care acestea sunt apropriate efectiv și cum gândesc subiecții un spațiu al adevărului practicilor lor. Dacă într-adevăr există un adevăr care excedă puterea, care nu se epuizează în nevoile instrumentale ale puterii, cum anume

se constituie subiectivitatea neoliberală în acest registru? Foucault nu a mai reușit să răspundă la aceste întrebări și problematizări pe care el însuși le articulase după turnura epistemologică, însă consider că există câteva repere esențiale în funcție de care aceste răspunsuri trebuie articulate.

În primul rând, știm că întreagă analiză pe care Foucault o face pastoralei creștine are ca scop reconstituirea unei matrici a puterii biopolitice și a tehnicilor contemporane de securitate. În acest context, el conectează de numeroase ori modul de constituire a subiectului creștin cu genealogia subiectului modern. Așa cum am văzut în secțiunea precedentă, formele de guvernamentalitate pastorală sunt analizate după turnura epistemologică drept forme de grijă de sine și de veridicție a sinelui. Aceeași complexitate a conectării unui palier al guvernamentalității la un palier al unei alethurgii cvasi-autonome trebuia să aibă loc și în viitoarele analize privind societatea contemporană. Atât lumea creștină, cât și cea modernă au generat o constituire a sinelui ca obiect al cunoașterii (Foucault 2016c: 111; 2014b: 115, 225). Această obiectivizare a subiectivității a presupus în interiorul creștinismului o formă de subiectivare înțeleasă ca autonomie, grijă de sine și adevăr constitutiv. Similar trebuie să gândim și pentru ceea ce se întâmplă în prezent. Niciun subiect modern care e angrenat într-un câmp terapeutic psihanalitic, de exemplu, și care va instanția adevărul interior ascuns și obiectivant al sinelui cu ajutorul preotului-analist, nu se lasă angrenat într-o asemenea relație decât dacă acest tip de praxis îi apare ca o modalitate de manifestare a adevărului care eliberează. Transpus la nivelul acțiunii, adică al tehnicilor de sine, acest principiu poate fi enunțat și în felul următor: nicio cunoaștere de sine nu este coercitiv impusă din exterior, ea apare ca dezirabilă tocmai pentru că este înțeleasă ca o grijă de sine. Subiectul modern care e parte a unui astfel de câmp terapeutic leagă o potențială relație de vindecare cu un psihoterapeut nu pentru că structurile de guvernamentalitate neoliberală îl constrâng să o facă, ci pentru că înțelege că așa trebuie să își cultive sinele și să manifeste grijă față de sine, pentru că știe că aceste spații îl vor ajuta și exercită un travaliu asupra propriului sine datorită faptului că, la final, va avea mai multă libertate și se va putea bucura mai mult de propria viață. Deși proiectul unei etici alternative pe care Foucault o articulează după 1980 nu ia suficient în considerare respectivul aspect, această ipoteză este în linie cu argumentul lui precedent că guvernamentalitatea, înțeleasă ca ghidare a comportamentelor, nu se

manifestă niciodată sub forma unei dominații pure, nemediate. Controlul social, spune Foucault într-un interviu, se poate realiza doar în măsura în care există o disponibilitate interioară a acestora de a fi dominați și tocmai de aceea trebuie realizată o conexiune între ordinea guvernamentalității și ordinea alethurgică a tehnicilor sinelui (Foucault, 2016: 103). Orice proiect de cercetare a subiectivităților neoliberale trebuie să opereze simultan cu ambele registre. Acesta este un punct de referință metodologic.

Dar există și câteva puncte de referință substanțiale cu privire la acest cuplaj. În registrul genealogiei subiectului doritor (Foucault, 2020b, 2020c) e important de punctat faptul că transformările realizate în câmpul sexualității au fost percepute de către burghezie ca o modalitate de amplificare a propriului sine și că „auto-sexualizarea" media, de fapt, o grijă față de sine cu ajutorul căreia se urmarea o „expansiune fără margini a forței, a vigorii, a sănătății, a vieții"(Foucault, 1995a: 95), înțelese nu pentru nevoile instrumentale ale pieței, ci pentru afirmare culturală. Tocmai aceasta este ceea ce face ca sexualitatea într-un regim bio-politic să fie înțeleasă ca o „plenitudine" (Foucault, 1995a: 116). De asemenea, în registrul genealogiei subiectului modern, Foucault anticipa nu doar că liberalismul și societatea civilă joacă un rol important în medierea unui spațiu al libertății în cadrul căruia sinele se conectează la ordinea neoliberală, ci și că acest spațiu permite articularea unei subiectivități prin care acesta este „antreprenor de sine însuși, care își este lui însuși propriul său capital, care își este lui însuși propriul său producător, care își este sieși propria sursă de venituri" (Foucault, 2007: 211). Întrebarea importantă pe care trebuie să o punem aici este cum ajunge subiectul contemporan să gândească antreprenorializarea propriului sine ca proiect etic și ca practică a adevărului? El știa încă din 1979 că la mijloc trebuie să fie și un „calcul propriu-zis individual" (Foucault, 2007: 254), care mediază un spațiu autonom de înscriere în ordinea neoliberală. Întreaga elaborare epistemologică de după 1980 ar fi trebuit să îi permită lui Foucault să explice cum exact se întâmplă acest lucru, de data aceasta însă problematizând aceste aspecte nu dinspre guvernamentalitatea ordo-liberală, ci dinspre practicile alethurgice ale subiectului.

Dar poate cel mai important reper este modul în care Foucault se gândește la practicile de emancipare sexuală contemporane lui și la diversele mișcări privind drepturile sexuale (Foucault, 2014e: 261). Având în vedere

pozițiile publice privind opțiunile lui sexuale, numeroase reviste ce militau pentru eliberare sexuală îl intervievează cu privire la cum înțelege el aceste mișcări (Foucault, 2001b; 2001l; 2001m; 2001j). El susține fără echivoc acest tip de activism și pledează pentru extinderea drepturilor și libertăților sexuale (Foucault, 2001m: 509), însă are o rezervă majoră față de modul în care o parte din aceste mișcări reproduc, de fapt, același model problematic al descoperirii unui adevăr interior al propriei sexualități. În loc să fie centrate pe o cultivare a plăcerilor și pe articularea unei noi culturi relaționale (Foucault, 1983b: 234; 1990e: 15; 2001l: 508; 2001m: 510), ele sunt preocupate de înscrierea în autenticitatea dorinței subiectului a unei identități sexuale prestabilite (Foucault 2001j: 552; 2001m: 512; 2001i; 2024b: 114). Foucault nu este deloc mirat că această mișcare de emancipare sexuală și-a dislocat atât de ușor obstacolele care îi îngrădeau afirmarea (să nu uităm critica lui acerbă la adresa ipotezei represive) și este extrem de suspicios cu privire la modul în care ele generează o hermeneutică de sine (Foucault, 1983b: 231; 1990e: 8; 2001j: 555). E clar pentru Foucault că mecanismele de obiectivare și de aservire a subiectivității se pot manifesta inclusiv într-un registru care îi apare sinelui ca fiind emancipator și eliberator. Similar, trebuie să ne întrebăm dacă practicile de subiectivare neoliberale nu sunt reproduse doar ca tehnici de sine care mediază forme specifice de grijă de sine în lumina unui adevăr constitutiv, ci și ca forme pe care subiectul le investește cu un potențial emancipator și eliberator. Foucault era convins că acest lucru se întâmplă cel puțin cu privire la sexualitatea contemporană și de aici distanța lui critică față de mișcările de eliberare sexuală. În opoziție cu aceste moduri de eliberare-aservire a sexualității el se gândește la o etică alternativă, inspirată din lumea greco-romană, centrată pe articularea unui mod de viață și pe estetizarea existenței pornind de la tehnicile de sine sexuale (Foucault, 2001l: 508; 2001b: 484). Acestea trebuie gândite, argumentează Foucault, ca parte a unei noi culturi a relațiilor sociale, ca o muncă asupra sinelui și mai ales ca o formă de asceză (Foucault, 2001b: 484, 486; 2001m: 512). Pentru a înțelege cum începe să se articuleze tot mai clar proiectul emancipator al lui Foucault în raport cu regimurile existente de obiectivare a subiectivității, este nevoie să vedem ce consecințe a avut turnura epistemologică asupra teoriei lui critice. Argumentul meu este că această turnură a generat și un nou tip de etică, preocupată în a dezvolta forme diferite de subiectivare.

CAPITOLUL 3

Teoria critică și politizarea sinelui

Analizele lui Foucault privind practicile alethurgice și felul în care subiectivitatea este constituită prin tehnici ale sinelui au avut un impact important asupra cadrului epistemologic utilizat pentru studierea mecanismelor de guvernamentalizare. Investigațiile pe care le realizează după 1980 scot în evidență importanța stabilirii unei conexiuni între tehnologiile politice ale indivizilor, înțelese ca mecanisme de control și de opresiune, pe de o parte, și tehnicile sinelui înțelese ca subiectivări transformative și ca practici liber-consimțite, pe de altă parte. În acest context a fost important să evidențiez faptul că problema tehnică a *parresiei* – spunerea etică a adevărului în raport cu structurile de putere sau cu sine însuși – joacă un rol esențial pentru felul în care Foucault își dorea să intersecteze aceste planuri de analiză. Ceea ce doresc să argumentez în acest capitol este faptul că problematica interogării parresei este pentru el nu doar un unghi privilegiat de cercetare, care să îi permită o mai bună înțelegere a modului în care aceste planuri se conectează, ci și punctul de la care elaborează o poziționare critică și normativă cu privire la cum ar trebui să asumăm azi un mod diferit de subiectivare.

Dezvoltarea acestui nou cadru epistemologic a avut consecințe importante pentru felul în care el regândește sarcina teoriei critice. Motivul pentru care mă opresc asupra modului în care Foucault gândește teoria critică este pentru că aceasta este esențială în înțelegerea proiectului de emancipare etică pe care el începe să-l articuleze tot mai clar în relație cu mecanismele bio-politice de guvernamentalizare a individului. Demersul lui nu a fost strict legat de inventarierea științifică și neutră axiologic a acestor transformări istorice. În prelegerile din anii ’80 apar recurent referiri la textele kantiene cu privire la Iluminism, anume la felul în care acestea permit gândirea unor altfel de moduri de constituire a subiectivității și la elaborarea

unei teorii critice diferite de cele weberiene (Foucault, 2007d: 55; 1990f: 25-26; 2005f: 113), marxiste (Foucault, 1996g: 408; 1990f: 46; 2007c: 131,134; 1996e) sau produse de Școala de la Frankfurt (Foucault, 2007d: 51; 1990j: 95; 2004: 65). Argumentul meu este că, în anii '80, Foucault pune o întrebare foarte importantă pe care nu o putem evita: dacă într-adevăr societatea contemporană a dus la o intensificare a mecanismelor pastorale secularizate de control și de guvernamentalizare și acestea se insinuează în subiectivitățile noastre, ce alternative emancipatoare există? Cum putem nu doar să ne opunem acestora, ci și să generăm subiectivități diferite, care să nu reproducă această logică de dominare a vieții noastre? Cum poate sinele să se raporteze la sine, astfel încât să nu se lase inserat în ordinea neoliberală și ordo-liberală pe care Foucault o tematizase atât de clar în cadrul cursurilor *Securitate, teritoriu și populație* și *Nașterea biopoliticii*?

Studiile lui despre guvernamentalizare și despre tehnicile sinelui sunt mai actuale ca niciodată, distopia pe care el a întrezărit-o în anii '70 și '80 nu a făcut decât să devină o realitate și mai sumbră astăzi. De aceea, întrebarea pe care Foucault o pune cu privire la cum anume ne sustragem acestor registre de subiectivare este esențială și extrem de actuală. Analizând industria de dezvoltare personală și spirituală, doresc să evidențiez că multe dintre orizonturile de emancipare pe care Foucault le vedea posibile la începutul anilor '80 au fost acaparate de felul în care s-a constituit subiectivitatea neoliberală în prezent. Ar fi un anacronism major să îi imputăm acest lucru lui Foucault și să îl facem complice la neoliberalism, deoarece era greu de anticipat amploarea și direcția transformărilor capitaliste în deceniile ce au urmat morții sale. Există totuși un punct critic important care cred că trebuie abordat și care stă la baza felului în care Foucault își imaginează aceste proiecte etice. Acesta are de a face cu felul explicit în care el relaționează articularea unei etici la economia politică și cu faptul că, în linie cu o bună parte a intelectualității franceze, el a fost mai degrabă preocupat de cum se produce marginalitatea sau excluziunea și prea puțin exploatarea (Boltanski și Chiapello, 2018: 354). Un aspect problematic al proiectului etic foucauldian este că nu a fost suficient de atent la modul în care relațiile de clasă ca poziționări în cadrul structurii socio-economice mai largi sunt reproduse ca practici libere de subiectivare ce revendică un adevăr constitutiv și care are un rol de a justifica și de a reifica diviziunile

sociale existente. Etica lui se înscrie în orizontul de problematizări ale micii burghezii culturale a cărei dorință pentru libertate, creativitate și transformare a vieții într-o operă de artă lasă nechestionate problemele structurale esențiale cu care societățile capitaliste se confruntă și, astfel, contribuie la reproducerea inegalităților dintre clasele sociale.

Istoria ontologiei prezentului și reformularea teoriei critice

În capitolul precedent am evidențiat faptul că una dintre criticile majore pe care Foucault le adresează științelor sociale și umaniste este modul în care ele au generat un constant **antropologism** prin intermediul spațiilor profesionale, familiale, pedagogice și psihoterapeutice în care au fost inserate (Foucault, 2016: 75). Acest lucru înseamnă că producția de cunoaștere „științifică" în acest câmp s-a bazat pe instituționalizarea unei anumite imagini despre ființa umană și pe reificarea proceselor de subiectivare care mediază un control bipolitic al populațiilor în societățile contemporane. Aceste considerații constituie un pol important al analizelor lui privind articularea unei teorii critice. Celălalt pol este ceea ce el numește **„antropologism negativ**", la care Foucault face referire într-una dintre discuțiile înregistrate după prelegerea Howinson de la Berkley, din octombrie 1980. În cadrul acestei întâlniri el insistă să se delimiteze de acele proiecte filosofice ale modernității care funcționau atât în siajul acestui antropologism, dar și de reversul acestora, așa cum o făceau existențialiștii francezi, pentru care existența preceda esența umană, aceasta din urmă neputând fi fixată în vreun fel (Foucault, 2016b: 89). Între polul unui antropologism care esențializează și obiectivează ființa umană și un antropologism negativ, care refuză să îi stabilească limite, Foucault dorește să elaboreze o teorie critică definită prin faptul că pornește de la inventarierea practicilor istorice real-existente ale sinelui și încearcă să gândească în raport cu acestea un spațiu al posibilităților în care libertatea să fie realizată (Foucault, 1996c: 339-340).

Șantierul greco-roman căruia Foucault i s-a dedicat în mod extensiv a avut, printre altele, și rolul de a evidenția contingența modurilor

contemporane de subiectivare pentru a opera o distanțare față de acestea (Foucault, 2020b; 2007c: 138-139; 1997e). El înțelege acest demers ca un exercițiu de antropologie socială și culturală, care poate facilita o decentrare a subiectului prin evidențierea multiplicității modurilor în care acesta poate fi constituit (Foucault, 1990c: 249). În același timp, însă, acest excurs în lumea antică a fost important pentru a gândi și dezvolta subiectivări diferite. Trecutul istoric greco-roman nu este în niciun fel idealizat, cum se întâmplă cu întreaga problematică a „uitării ființei" în filosofia heideggeriană, ce fascina intelectualitatea franceză contemporană cu Foucault, ci era mai degrabă relevant pentru faptul că făcea posibil un spațiu al problematizărilor ce era re-actualizat în raport cu situația prezentă (Foucault, 1990j: 88; 2013: 346; 2014c: 236). Tema etică majoră de interes pentru Foucault este cum anume ne constituie prezentul ca subiecți și ce bătălii putem duce aici și acum pornind de la aceste experiențe ale trecutului, nu de la articularea unor ficțiuni viitoare (Foucault, 1990f: 36-37). Un proiect etic de emancipare trebuie articulat în interstițiile acestui prezent istoric și înscris în condițiile de posibilitate existente, pentru a evita atât reproducerea obiectivării subiectivității, cum se întâmplă în științele socio-umane, cât și indeterminarea totală a acesteia.

În ultimele două cursuri ținute la Collège de France despre *parresia* putem să observăm modul în care Foucault încearcă să stabilească o legătură genealogică explicită între proiectul filosofilor cinici și teoria critică pe care el o articulează. În ciuda marginalității pe care cinismul a avut-o în cadrul istoriei filosofiei, există aici, spune Foucault, un nucleu de idei și practici ale sinelui, pe care acesta le vectorizează și care nu încetează să își epuizeze relevanța pentru câmpul filosofic. Chiar și în momentul în care excentricitatea cinică era criticată și repudiată, filosofia antică era conștientă că există articulat acolo un praxis al adevărului care merită asumat (Foucault, 2017a: 209). Foucault este convins de faptul că acest praxis cinic al adevărului marchează recurent anumite interogări critice a subiectivității occidentale și că putem vorbi chiar de un **„cinism transistoric**" în modul în care acesta articulează nevoia de a trăi o viață adevărată (Foucault, 2017a: 181, 185). E important să circumscriem mai bine la ce se referă această „viață adevărată" pe care el o înțelege ca un deziderat valabil și pentru proiectul lui de teorie critică.

Foucault distinge între două linii diferite de dezvoltare a parresiei în câmpul efectiv al filosofiei. O direcție este centrată pe grija de sine și a celorlalți, care se bazează pe o ontologie a sufletului și fundamentează aceste practici de transformare într-o metafizică, așa cum se întâmplă în platonism (Foucault, 1983b: 249; 2024c: 130-132). Acest tip de parresia va fi dezvoltat de creștinism și va genera o esențializare a subiectivității și înscrierea obiectivantă a unui adevăr universal pre-existent în interioritatea acestuia. Și există apoi o altă direcție, care este relevantă pentru proiectul etic al lui Foucault, ce ancorează grija față de sine și ceilalți nu într-o ontologie a sufletului, ci într-o „artă a sinelui" (Foucault, 2017a: 137, 248-249) și într-un mod de a trăi viața. Acest tip de parresia funcționează într-un cadru imanent, nu se bazează pe constrângeri exterioare și nu postulează un adevăr pre-existent al sufletului. Însă acest lucru nu înseamnă că nu se pot produce denivelări interioare, modelate de structuri axiologice. De exemplu, acest tip de parresia, cu care Foucault reverberează, postula necesitatea de a „proba viața", adică de a articula unele experiențe de asceză interioară care generează reflexivitate și muncă asupra sinelui pentru a separa între părțile bune și cele rele ale propriei existențe (Foucault, 2017a: 137). Ce este bine și rău în acest context este reglementat nu în raport cu o metafizică, ci în raport cu imanența propriei vieți și cu felul în care sinele își asumă personal o anumită artă a cultivării propriului sine. Acest demers nu presupune o ontologizare a subiectului și o esențializare a interiorității, ci se bazează pe o experiență etică a contingenței propriei actualități și a modului în care aceasta poate fi constant elaborată într-un demers de transformare a sinelui. Putem vedea în acest nucleu cinic al parresiei o aproximare foarte bună a ceea ce Foucault va denumi ulterior, pe urmele filosofiei grecești, o „estetică a existenței" (Foucault, 2017a: 167), miza în cadrul cinismului fiind „stilul de viață [...] felul de a trăi [...] forma pe care o dăm vieții" (Foucault, 2017a: 152-153). Între acest „cinism transistoric" și teoria critică pe care Foucault o re-elaborează după anii '80 există o importantă continuitate, care structurează profund proiectul etic pe care el îl articulează în această perioadă.

În cadrul cursului *Hermeneutica subiectului* (1982) un aspect important pe care Foucault îl analizează în momentul circumscrierii analitice a „grijii de sine" vizează dezvoltările care au avut loc în cadrul gândirii occidentale,

care au înlocuit această preocupare cu o „cunoaștere de sine". Pentru el este important să evidențieze faptul că în filosofia occidentală are loc o modificare radicală a raportului dintre subiect și adevăr (Foucault, 2004: 28), ceea ce va face ca principiul cunoașterii să funcționeze autonom, fără postularea unei nevoi de transformare a sinelui. Exemplul pe care îl dă recurent în prelegerile sale este cel al lui Descartes și al instituirii în cadrul modernității a unei epistemologii în care subiectul devine capabil de cunoaștere a adevărului prin intermediul unui exercițiu eminamente cognitiv (Foucault, 2004: 25; 1983b: 250-251). Foucault este interesat mai degrabă de celălalt filon, care a primit relativ puțină atenție în istoria gândirii occidentale, respectiv de modul în care grija de sine este articulată ca o estetică a existenței și ca tehnică a sinelui, prin intermediul cărora viața a fost trăit ca un proiect centrat pe „frumusețe, [...] splendoare și [...] perfecțiune" (Foucault, 2017a: 168). Acest proiect etic poate fi realizat aici pe pământ, în această viață, și nu într-o existență ulterioară, precum postula platonismul sau creștinismul. El înțelege acest demers ca o formă de „stilizare a existenței", însă aceasta nu trebuie gândită într-o logică a dandismului (Foucault, 2024c: 119, 139) – care este doar o reminiscență a importanței unui mod de viață estetic –, datorită faptului că respectiva stilizare vine la pachet cu o constantă probare a existenței (deci cu adversitate practică), cu o asceză în care subiectul realizează o muncă continuă asupra sinelui (adversitate interioară) și cu o vexare a celorlalți prin modul de viață trăit, ce intră în coliziune cu cel dominant (adversitate socială) (Foucault, 2004: 405, 463). Cinismul este important din acest punct de vedere pentru Foucault datorită faptului că aici se realizează o teoretizare critică incipientă și o conexiune explicită între o artă a existenței și alethurgie, respectiv între modul în care viața devine un proiect estetic și felul în care rostirea adevărului, parresia, duce la o constituire etică a subiectului (Foucault, 2017a: 168). Ceea ce îl interesează pe Foucault în mod explicit este modul în care „adevărata viață" poate să devină obiectivul principal al grijii de sine (Foucault, 2017a: 169) și poate fi gândită ca praxis autonom, ce nu este legat în mod obligatoriu de o anumită ontologie și în mod cert nu de o religie, de cunoaștere științifică și de structuri juridice (Foucault, 2024b: 112). Această artă a existenței imanente presupune un mod distinct de raportare istorică și critică la prezent, așa cum a început să fie dezvoltată în cadrul cinismului (Foucault, 2017a: 316).

Acesta este contextul în care Foucault propune o reconstrucție a întregii istorii a filosofiei occidentale și evidențiază rolul minor pe care nucleul atemporal al cinismului l-a jucat în cadrul acesteia. E puțin dezarmant modul repetat în care Foucault delimitează rolul filosofiei critice ca fiind cel de transformare a subiectului ca un câmp autonom. Scopul demersului filosofic nu este cel de a articula adevărul, ci de a genera un registru în care subiectul se poate manifesta ca adevărat și, în acest proces de eticizare a realității, să genereze o critică la adresa puterii (Foucault, 2013: 226). Filosofia vizează nu o epistemologie, cât „subiectul însuși" (Foucault, 2013: 240) și munca pe care subiectul o face în vederea transformării personale în lumina acestui registru de constituire a vieții trăite în adevăr (Foucault, 2013: 241). Înțelese ca tehnici de sine și ca practici alethurgice, considerațiile etice pe care le dezvoltă el în această perioadă circumscriu importanța pe care propria subiectivare o are în acest demers, care să permită sinelui să trăiască în plenitudinea ființei (Foucault, 2013: 256). Teza importantă asupra căreia Foucault revine de câteva ori este aceea că proiectul filosofic modern, cel puțin în modul în care a fost receptat, a dezvoltat o tendință de diminuare a acestei dimensiuni a transformării etice a subiectului prin intermediul parresiei. Acesta este motivul pentru care Foucault se oprește în mod sistematic și repetat asupra unor texte kantiene privind Iluminismul. Prin intermediul acestora el își dorește să reactualizeze o tradiție care să permită „transformarea subiectului de către el însuși și a subiectului de către celălalt" (Foucault, 2013: 350).

Foucault a discutat semnificația textelor kantiene privind Iluminismul de repetate ori (Foucault, 1997d; 2004a; 2004b; 2007c; 2007d; 2013; 2014) și această analiză trebuie să o citim ca o continuare a tematizării nucleului istorico-critic pe care el îl întrezărește dezvoltat incipient în cadrul cinismului. El identifică în aceste texte kantiene două proiecte interrelaționate de filosofie critică. Se distinge, pe de o parte, clasica **critică transcendentală**, înțeleasă că o stabilire a limitelor pe care rațiunea (teoretică, practică și a facultății de judecată) trebuie să le aibă pentru buna ei funcționare și, pe de altă parte, o **critică istorică**, înțeleasă ca o interogare continuă a actualității în care suntem înscriși (Foucault, 2024: 66; 2007c: 137). Circumscrierea actualității nu este doar o stare-de-fapt, o inventariere a unor facticități, ci presupune un angajament personal în constituirea ei:

pentru Foucault filosofia critică trebuie deopotrivă să dea seama de situarea noastră în cadrul acestei actualități și să fie reflexiv co-implicată în ea (Foucault, 2024: 65; 1990j: 87-88; 2007c: 129). Această coimplicare presupune un proiect etic menit să înlăture orice formă de heteronomie cu scopul de a deveni „maturi" și capabili de auto-guvernare. Ceea ce îl fascinează pe Foucault în modul în care Kant interoghează critic atât evenimentul istoric al Iluminismului, cât și pe cel al Revoluției franceze (Foucault, 2013: 32) este tocmai modul în care este materializată istoric relația dintre putere, adevăr și subiect (Foucault, 2007d: 57).

El nu este deloc interesat în a apăra un nucleu esențial al Iluminismului, pe care raționalitatea instrumentală și tehnică l-ar fi pervertit, așa cum argumentează Horkheimer și Adorno (2012), ci mai degrabă își dorește să dezvolte o teorie critică prin care se interoghează actualitatea noastră și felul în care suntem situați în cadrul acesteia (Foucault, 1990j: 94). Această analiză nu pornește de la presupoziția că prezentul e un spațiu privilegiat de manifestare a Ființei sau un destin istoric, ci doar o temporalitate în care pot fi reperate fracturi ce permit reconstituirea diverselor forme de raționalitate (Foucault, 2001h: 367; 1990j: 89). Foucault este în primul rând interesat de multiplicitatea istoriilor și contingențelor acestei raționalități în opoziție cu o abordare fenomenologică, pornind de la teza că aceasta este fondată de subiect (Foucault, 2007c: 130-132), dar și cu una lukacsian-marxistă, care crede că economia politică de tip capitalist dislocă adevărata rațiune (Foucault, 1990f: 29). Această perspectivă nu implică o susținere pentru iraționalitate (Foucault, 1996g: 359; 1996c: 342), ci o critică a raționalității în mod rațional (Foucault, 1990f: 27, 37). Analiza prezentului necesită, spune Foucault, o diagnoză și încercarea de a articula în cadrul contingențelor identificate alternative care să permită o transformare personală și re-iterarea efectivă a libertății umane (Foucault, 1990f: 36-37; 2001h: 366). În primul capitol am evidențiat modul în care libertatea actorului social este o axiomă importantă pentru modul în care epistemologia lui Foucault este re-elaborată în cadrul teoriei lui critice, însă aceasta este ceva mai mult decât un principiu metodologic de interpretare a acțiunilor sociale, este un deziderat etico-politic pe care și-l asumă în mod deplin. Depășirea stării de minorat a umanității nu este rezultatul unui proces de cunoaștere, ci mai degrabă rezultatul unei modificări spirituale interioare. Dislocarea

formelor de dependență și de actualizare a autonomiei presupune din partea subiectului o „transformare pe care o va opera el însuși asupra sieși" (Foucault, 2004a: 67) și, astfel, acest proiect de emancipare este un produs al unui angajament etic, nu al unui cunoașteri cumulative. Există în cadrul acestui mod de înțelegere a teoriei critice o reiterare explicită a problematicii parresiei (Foucault, 2013: 345-356), ca modalitate de spunere adevărului pe care Foucault o recunoaște ca fiind importantă pentru propriul lui demers. La fel ca libertatea, și parresia nu este o problemă tehnică pe care el o studiază, ci un mod de constituire a subiectului pe care și-l asumă. Funcția teoriei critice este să circumscrie modalitățile multiple de veridicție și posibilitățile de înscriere a subiectului în aceste spații de transformare (Foucault, 2014: 20), ce apar la intersecția dintre guvernarea de sine și a celorlalți, într-un tip de practică pe care Foucault o numea *ethopoiesis* (Foucault, 2017a: 78; 2013: 383; 2004: 243).

Proiectul lui Foucault implică, așadar, o continuare a Iluminismului, însă este vorba de un cu totul alt fel de continuare a acestui proiect de cât modul în care l-a înțeles filosofia analitică, care se înscrie mai degrabă într-o tradiție a criticii transcendentale, menită să stabilească limitele legitime ale rațiunii (Foucault, 2013: 34). Proiectul lui Foucault se deosebește și de Școala de la Frankfurt, care era interesată de recuperarea unui nucleu legitim al raționalității în ciuda catastrofelor pe care raționalitatea le-a declanșat în secolul al XX-lea (Foucault, 2001h: 360). Foucault vede o proximitate în interogarea raționalității occidentale, așa cum a făcut-o sociologia weberiană (Foucault, 2024: 35, 66), dar, spre deosebire de aceasta, el nu crede că problema fundamentală este cea a instituționalizării raționalității instrumentale în defavoarea altor tipuri de raționalități. În opoziție cu aceste abordări, el este convins că există multiple forme de raționalitate (Foucault, 2001h: 359) și înțelege modernitatea iluministă în primul rând ca o atitudine privind prezentul și modul specific de auto-constituire autonomă a subiecților în prezent. Autonomia nu este înțeleasă aici ca o realitate substanțială atemporală, ci mai degrabă drept ceva care trebuie realizat permanent de către noi înșine și care presupune o determinare a ce înseamnă aceasta în contexte istorice și sociale precise, precum și o continuă depășire a limitelor noastre în orizontul posibilităților existente (Foucault, 2004a: 74, 75). Acesta constitute axul central al proiectului

etic foucauldian – o experimentare continuă în termeni de apropriere a libertății și autonomiei, chiar dacă acestea nu pot fi definite substanțial (Foucault, 1996c: 339-340). Ele nu sunt văzute ca fiind realități esențiale pe care subiectul le descoperă, ci mai degrabă contingente ce trebuie realizate cu scopul de a „surprinde punctele în care schimbarea este posibilă și de dorit și pentru a determina forma precisă care se cuvine dată acestei schimbări" (Foucault, 2004a: 76).

La începutul anilor '80, când Foucault încerca să creioneze liniile centrale ale acestei teorii critice bazate pe interogarea etică a prezentului, se poate foarte ușor observa importanța majoră pe care nivelul analitic al subiectivărilor îl are pentru el. În acest sens se poate compara analiza făcută de el Iluminismului kantian în 1983 (Foucault, 2004a; 2004b) cu cea realizată în 1978, când își expune aceste idei în cadrul Societății de Filosofie Franceză (Foucault, 2007d). În cadrul prelegerii din 1978 obiectivul principal al teoriei critice este cel de dislocare a binomului cunoaștere-putere și de articulare a unei rezistențe împotriva formelor de guvernamentalitate care doresc să ne supună (Foucault, 2007d: 45; Gros 2013: 373). Foucault vede o continuitate între acest tip de filosofie critică și formele de rezistență religioasă care s-au articulat împotriva pastoralei catolice în Evul Mediu, anume revoltele de conduită care se opun respectivei puteri. În acest context, discuția textului kantian despre Iluminism este menit să ilustreze o „practică istorico-filosofică" (Foucault, 2007d: 56) de interogare a evenimentelor care au dus la constituirea prezentului, înțeles aici ca imanență a singularității (Foucault, 2007d: 56, 64). Scopul filosofiei critice ar fi în acest context realizarea unei genealogii a modului în care dispozitivul cunoaștere-putere fundamentează și legitimează printr-o întreagă rețea această singularitate din prezentul în care are loc subordonarea subiecților și articularea unei rezistențe anarhice împotriva acesteia. Procesul de cunoaștere critică permite forme de dislocare a puterii, chiar dacă înlăturarea ei totală nu este posibilă. În 1978 filosofia critică este în mod explicit înțeleasă ca articulare a unei contra-strategii ce este fundamentată într-o „decizie de a nu fi guvernați" (Foucault, 2007d: 56). Lectura pe care Foucault o face în 1983 e diferită substanțial de aceasta, atât în sensul că modurile de subiectivare sunt mai proeminente în înțelegerea felului în care suntem constituiți în actualitatea prezentului, dar e diferită și în termeni de proiect etic pe care îl articulează.

Nu mai este vorba doar de o etică anarhistă a rezistenței, ci de o reiterare a proiectului iluminist ca „travaliu de noi înșine asupra nouă înșine, ca ființe libere" (Foucault, 2004a: 76). Acest lucru este în linie cu analizele pe care el le face tehnicilor de sine și parresiei în lumea greco-romană. Lectura acestui ethos iluminist și modern aduce în atenția lui Foucault după în 1980 o problemă foarte importantă pentru el personal, respectiv „sarcina unei elaborări de sine" (Foucault, 2004a: 73; 2001g: 347). Pentru Foucault miza principală după 1980 a revizitării proiectului iluminist era aceea de a elabora o „filosofie critică care caută condițiile și posibilitățile indefinite de transformare a subiectului, de transformare a nouă înșine" (Foucault, 2016a: 24).

Un nou proiect etic și noi forme de subiectivitate

Acest mod de tematizare a unei noi teorii critice ce are în centru transformarea subiectului îi permite lui Foucault să deosebească între o **ontologie istorică** și o **ontologie critică** (Foucault, 2024: 66; 2004a: 78; 2001a: 539). Rolul principal al ontologiei istorice este acela de a da seama într-un registru nominalist și istoricist de modurile de constituire a subiectivităților umane (Foucault, 2013; 2014c: 241). Scopul acestui demers istoric este de a fundamenta o ontologie critică, adică: „o ontologie a prezentului, o ontologie a actualității, o ontologie a modernității, o ontologie a nouă înșine" (Foucault, 2013: 34; 1997d). Ontologia critică își asumă exact sarcina de a răspunde la provocările concrete ale prezentului și încearcă să ofere o cale de ieșire din practicile de subiectivare exercitate de registrele de guvernamentalizare ale individului (Foucault, 1996g: 411-412). Consecința principală a acestei rescalări a teoriei critice este posibilitatea articulării unei noi etici emancipatoare, care nu mai este doar o formă de rezistență, ci dezvoltă un moment afirmativ al dialecticii și vrea să o fondeze într-o alethurgie (Foucault, 2001g: 347). Axa importantă în jurul căreia se constituie această ontologie critică menită să transforme subiectul este articularea unei **etici a imanenței**. Foucault încearcă să evite o definire substanțialistă a modului în care această etică a imanenței trebuie să arate și ea va pendula, așa cum am arătat la început, între evitarea atât a unui

antropologism, cât și a unui antropologism negativ. Acest tip de poziționare reverberează atât în modul în care definește subiectul potențial emancipat, cât și în cum înțelege el transformarea societății (Foucault, 1996c: 341).

Distincția dintre o ontologie istorică și una critică înseamnă pentru Foucault că noua etică trebuie articulată într-un **dublu registru**. În primul rând, este vorba de a identifica modul în care funcționează din punct de vedere istoric formele de subiectivare pe care le-am internalizat prin procese de socializare (înțelese aici ca procese materiale de factură socială, economică, politică, toate mediind constituirea experienței de sine). Surprinzând contingența lor, se poate realiza eliberarea subiectului de reificarea actualității în care acest sine este înscris (Foucault, 2007d: 66; 1996g: 412; 1996a: 298). Acest lucru corespunde proiectului de realizare a unei ontologii istorice, menționat mai sus. Dacă procesele de subiectivare și de rostire a adevărului sunt intrinsec legate de tehnici de guvernamentalitate, atunci obiectivul este realizarea unui praxis etic al libertății și autonomiei care „va desprinde posibilitatea de a nu mai fi, de a nu mai face, și de a nu mai gândi, ceea ce suntem, facem și gândim" (Foucault, 2004: 76). Pentru Foucault aceasta reprezenta, de fapt, cea mai importantă dimensiune pe care el o viza cu tot acest șantier centrat pe genealogia subiectului modern. Scopul explicit este de a facilita **„politica sinelui nostru**" (Foucault, 2016: 76; 2014c: 243; 1996: 298). Analiza lumii greco-romane, despre care am discutat în secțiunile precedente, trebuie gândită în acest registru al dislocării unor contingențe care să permită astfel o familiarizare cu un alt tip de problematizare și de politizare a sinelui (Foucault, 2001f: 453; 2001: 534; 2001e: 445).

Trebuie însă precizat faptul că, pentru Foucault, perioada antică nu oferă un model substanțial de etică la care trebuie să ne întoarcem – aceasta este văzută ca reprezentând o „eroare profundă" (Foucault, 2020b: 244; 2024b: 112). De asemenea, Antichitatea este marcată structural de conservatorism patriarhal și de o logică aristocratică de gândire a eticii, care, în niciun caz, nu putea constitui un model pentru o etică contemporană (Foucault, 1983b: 231-232). Ceea ce preia Foucault de aici sunt mai degrabă niște linii directoare a felului în care etica trebuie articulată în prezent. În discutarea acestor proximități, trebuie să fim atenți la a distinge între acele aspecte ale lumii greco-romane, pe care Foucault le contrapune creștinismului pentru a evidenția transformările tectonice care există în

termeni de subiectivare, de acele aspecte ale lumii greco-romane pe care Foucault le consideră demne de continuat. Dacă nu operăm această distincție, putem ușor cădea în aceeași eroare în care au căzut unii exegeți care au confundat modul în care Foucault contrapune într-un registru pedagogic inovațiile dinamice, generate de formele neoliberale de guvernamentalitate în raport cu tehnicile care se bazau pe rațiunea de stat și care încercau un control disciplinar complet, cu o susținere a acestora. În acest proces ne ajută foarte mult numeroasele interviuri pe care Foucault le-a dat și activitatea lui publică în care putem să distingem între un registru analitic și unul normativ pe care și-l asumă de multe ori în vederea transformării propriei persoane.

Cel de-al doilea registru se referă tocmai la articularea unei critici emancipatoare a subiectului și la trasarea conturului unor altfel de spații și practici de subiectivare. Acest lucru corespunde proiectului de realizare a ontologiei critice menționate mai sus, ce este preocupată de cum anume „promovăm noi forme de subiectivitate" (Foucault, 1983: 216). Aceste noi forme de subiectivitate trebuiau să producă o ruptură cu marea tradiție a unei hermeneutici creștine a sinelui, care a dat acest impuls sinelui modern de a-și auto-descifra interioritatea. Și pentru că munca de sine operată de subiect se materializează în anumite tehnologii și alethurgii constitutive, noua politică a sinelui trebuia să vizeze tocmai transformarea acestor tehnologii ale sinelui (Foucault, 2016: 76). Ceea ce este foarte clar pentru noul proiect etic al lui Foucault este nevoia de a genera noi forme de subiectivare și noi tehnologii ale sinelui, care să evite o esențializare a acestuia (Foucault, 1990c: 254).

Acest tip de poziție presupune un anumit tip de dialectică afirmativă a eticii. Problema principală pentru Foucault acum nu este atât de factură anarhistă (cum anume scurtcircuităm controlul exercitat de guvernamentalitate asupra individului). Pozițiile anterioare pe care Foucault le dezvoltase urmăreau cum anume să te smucești din formele de guvernamentalitate bio-politică, cum să nu te lași guvernat. Era vorba de o etică a rezistenței, a contestării, a criticii omniprezenței puterii. E elocvent în acest sens faptul că, în celebrul pasaj din 1978, în care Foucault analizează marile revolte de conduită care emerg împotriva puterii pastorale – practici ascetice, comunitare, mistice, scripturale, escatologice (Foucault, 2009: 161-190, 2003), acestea vizau prea puțin forme diferite de subiectivare sau modalități diferite de muncă asupra sinelui, ci mai degrabă

generau rezistențe la nivel de comportament. Acest tip de rezistență este actualizat de mișcările feministe sau de lupta împotriva puterii exercitate în închisori. În această perioadă, Foucault crede că aceste forme de rezistență transcend dezbaterea dintre revoluție și reformism în interiorul sistemului capitalist; ele sunt înțelese ca tipuri de lupte politice împotriva formelor secularizate ale puterii pastorale individualizante (Foucault, 2005e: 33-38), problema lui fiind cum să „destabilizeze" continuu aceste micro-puteri care reglementează viața (Foucault, 2005e: 35). Acest tip de poziționare este explicitată și în *Omnes et Singulatim* (1979), în care Foucault argumentează că formele de rezistență nu trebuie îndreptate împotriva efectelor pe care puterea le are (în acest context fiind vorba de o putere care este simultan individualizantă și totalizantă), ci împotriva „rădăcinilor raționalității politice" (Foucault, 2005c: 95). Înainte de anii '80, emanciparea este văzută în esență ca o desprindere de respectiva raționalitate politică, ea fiind cea care structurează relațiile de putere. Omniprezența principiului organizator al dominației exercitate asupra subiectului și a instituțiilor în care se materializează acesta (pastorația occidentală, reformulările după Reformă și Contrareformă, rațiunea de stat, bio-politica ancorată în liberalism și în societatea civilă etc.) face ca opoziția să ia forma unei anarho-rezistențe, care nu tematizează posibilitatea unor subiectivări diferite[1]. După 1980 acest lucru se schimbă în mod substanțial:

> „[...] sarcina urgentă, fundamentală, politic de neocolit de a constitui o astfel de etică a sinelui, din moment ce nu există, până la urmă, alt punct, prim si ultim, de rezistență în fața puterii politice decât tocmai raportarea de sine însuși la sine" (Foucault, 2004: 243)

Vedem acest lucru și în modul în care Foucault se raportează la mișcările de eliberare sexuală și la disoluția normelor morale burgheze pe care protestele din Mai 68 le amplificase (Foucault, 1996f: 375; 1983b: 231).

---

[1] Similar, textele lui foarte interesante de la finalul anilor '60 despre utopii și heterotopii, despre felul în care este constituit corpul utopic și dinamicile spațiale și temporale pe care le studiază heterotopologia (Foucault 2024d; 2024e; 2024f) nu abordează deloc cum sunt transpuse acestea în ordinea subiectivării.

Acestea i-au arătat lui Foucault cât de fragilă este această încorsetare morală, dislocarea a deschis un spațiu de reflexivitate în care „problema unei etici ca formă pe care trebuia s-o dăm propriei noastre conduite și propriei noastre vieți s-a pus din nou" (Foucault, citat în Gros, 2004: 510). În critica pe care o face proliferării proiectelor de emancipare sexuală și înscrierii lor în identități sexuale, Foucault vedea o reminiscență a dispozitivului de adevăr-putere care a marcat întreaga modernitate (Foucault, 2001b; 1990e:11; 2001j: 555; 1996d; 1997c). În opoziție cu acest proiect de esențializare a subiectivităților noastre sexuale, el argumentează în favoarea înscrierii acestor practici în relații de prietenie și în articularea unor **noi tipuri de asceze**, care, oricât de nepopular ar fi acest termen, „ne-ar determina să lucrăm mai mult asupra noastră înșine, și să inventăm, nu spun să descoperim, un mod de a fi încă improbabil" (Foucault, 2001b: 486). În acest context el vorbește despre crearea unui „mod de viață" și de elaborarea unui nou tip de etică (Foucault, 2001b: 486; 2001e: 446; 2024b: 114; 2014e: 261). Ceea ce caracterizează perioada ce a urmat celui de-Al Doilea Război Mondial este, în viziunea lui Foucault, emergența unei culturi ce avea în centru viața personală (Foucault, 1990e: 8; 1996f: 375). Acest lucru este în acord cu experiența lui personală și cu speranța unei generații întregi de a crea un nou tip de societate. Într-un interviu realizat cu Duccio Trombadori, Foucault reitera parcursul lui după experiențele atroce ale celui de-Al Doilea Război Mondial și după colaboraționismul regimului Vichy cu forțele naziste, punctând dezvrăjirea lui de existențialism și de hegelianism pentru a-și afirma fascinația pentru o transformare personală și societală radicală, după modelul propus de Nietzsche și Bataille (Foucault, 1991a: 47-49; 2007c: 130; 1996f: 374; 1990f: 32; 1990c: 249-250; 1996g: 409). Acesta este contextul în care Foucault analizează lumea greco-romană și identifică acolo un mod de constituire a subiectivității pe care îl admira:

> „Nimeni nu ar îndrăzni astăzi să scrie o carte despre arta de a fi fericit, arta de a nu te enerva, modul de a duce o viață senină, sau de a ajunge la fericire, și așa mai departe. Ceea ce nu înseamnă că într-o societate ca a noastră modelele de comportamente nu sunt formate, propuse, circulate mai mult sau mai puțin impuse sau absorbite. Există o artă a comportamentului în tipul nostru de societăți, însă și-a pierdut în mod absolut autonomia". (Foucault, 2017: 27)

La începutul anilor ’80, când Foucault scrie acest text, literatura de dezvoltare personală era abia la începuturile ei. În anii ’90 această literatură avea să ia o amploare fără precedent și se focaliza exact pe temele pe care Foucault le considera esențiale: cum să fii fericit, cum să îți gestionezi relațiile și să îți păstrezi un echilibru interior, cum să fii rezilient în fața problemelor economice tot mai accentuate. E un anacronism să îi reproșezi lui Foucault că nu a anticipat această dezvoltare și faptul că modul în care el înțelegea un praxis etic emancipator urma să fie încorporat în formele de guvernamentalitate neoliberală. Ce este foarte relevant, însă, pentru modul în care Foucault își desfășoară analizele este faptul că el înțelege artele comportamentului contemporan ca fiind mai puțin orientate către „ființă” și mai mult orientate către tehnici de a face lucruri. Formele de socializare a sinelui prevalente astăzi, va spune Foucault, sunt efectele unor instrumentalizări pedagogice și ca atare ele funcționează ca „stereotipii sociale” care impun „scheme de existență” (Foucault, 2017: 27). Foucault le înțelege ca un efect al pastoralei bio-politice care colonizează subiectivitățile noastre cu forme de adevăr menite să genereze în ființele umane tipuri de practici ale sinelui care normalizează conduita (Foucault, 2017: 34). Această logică de pedagogizare și psihologizare a comportamentelor oamenilor există într-adevăr, dar ceea ce pierde din vedere o astfel de analiză este modul în care spiritul capitalismului poate să genereze forme de autenticitate, de frumusețe, de bucurie și de realizare plenară a existenței și deci să înscrie tocmai în „ființă” modul de operare a unei economii politice. Sau invers spus, se pot dezvolta tehnici de subiectivare care cultivă o grijă de sine în care un imaginar cultural aliniat cu valori capitaliste este tematizat ca fiind generator de fericire și de frumusețe.

Aceste tehnici ale sinelui sunt conectate la ontologii culturale și la idealuri emancipatoare pe care subiectul le vede ca fiind plauzibile, pentru că ele facilitează o adecvare la ecosistemul capitalist. Totuși, ele pot fi ceva mai mult decât o simplă adecvare la o realitate externă, respectiv să fie înscrise într-o practică alethurgică etică a unei realități mai profunde, care trebuie materializată în ruinele post-comunismului. O astfel de subiectivare nu este înscrisă doar într-o logică practică, menită să genereze un mod de a face lucrurile care poate să producă succes, reușită personală și profesională. Există, desigur, mize pecuniare (discuția despre tema abundenței și

a prosperității din cadrul acestui câmp), dar acestea nu epuizează subiectul socializat în aceste programe de dezvoltare personală și spirituală. Miza lor este și aceea de a facilita seninătate, liniște interioară, reflexivitate cu privire la propriului sine și, mai ales, luare în posesie a propriei vieți, virtuți pe care Foucault le apreciază în cadrul lumii antice. Aceste virtuți existente în literatura de dezvoltare personală și spirituală sunt transpuse într-o serie de practici ale sinelui menite să dea o cât mai largă autonomie subiecților, dar mai ales să le confere sens și plenitudine. Expansiunea acestei culturi a dezvoltării personale și spirituale nu poate fi înțeleasă în absența articulării unor arte contemporane ale existenței. Așa cum voi arăta în capitolele următoare, cultura dezvoltării personale și spirituale este extrem de hibridă. Aceasta actualizează o ontologie post-creștină, care reproduce multe dintre dinamicile de subiectivare pe care Foucault le critică. Descoperirea unui adevăr în propria persoană, o hermeneutică a sinelui, o interogare nesfârșită a propriilor gânduri și discernerea atentă a celor bune de cele rele. Dar, în același timp, ele actualizează foarte multe din practicile etice pe care Foucault le consideră emancipatoare.

În articularea acestui argument doresc doar să evidențiez că liniile directoare pe care Foucault le dezvoltă cu privire la articularea unei noi etici sunt problematice. Făcând o paralelă între cultura dezvoltării personale și spirituale de azi și cum înțelegea el practicile etice, doresc doar să evidențiez faptul că există importante proximități. Punctând acest lucru, nu intenționez să argumentez că Foucault ar fi susținut neoliberalismul sau, în niciun caz, că i s-ar părut emancipatoare această cultură a sinelui din cadrul societăților prezente. În perioada în care Foucault conturează liniile de constituire a acestei etici alternative, transformările neoliberale erau abia la începuturile lor în Occident și era poate aproape imposibil de anticipat direcția de dezvoltare a practicilor de subiectivare aferente raporturilor neoliberale dintre economie, societate și stat. Rolul ordo-liberalismului în modelarea atât a unei guvernamentalități prin intermediul societății civile, cât și a unei perspective antreprenoriale asupra resurselor umane fusese foarte bine anticipat de Foucault. Scopul meu este doar să reliefez că, tocmai deoarece Foucault nu abordează problema fundamentală a relației dintre etică și economie politică, astfel de proximități istorice au fost și sunt posibile.

Ar fi, de asemenea, complet greșit să spunem că Foucault ar fi îmbrățișat programele de dezvoltare personală și spirituală așa cum s-au dezvoltat ele ulterior. El avea o reacție extrem de critică la ideea că sinele ar putea fi dezvoltat, în sensul de identificare a unei realități interioare psihologice care, prin diverse tehnici ale sinelui, să fie adusă la suprafață și amplificată (Foucault, 2024a: 87). Acest tip de demers ar fi fost înțeles de Foucault în același tip de siaj precum cel al unei hermeneutici a sinelui făcută posibilă de psiho-științele pe care le-a criticat atât de mult (Foucault, 2016: 107). Pentru Foucault, sinele trebuie înțeles ca proiect etic ce trebuie constituit (Foucault, 2024a: 86), nu drept ceva descoperit interior și dezvoltat. Acest lucru implică desigur un proiect de muncă asupra sinelui, de clarificare a sinelui sau de stabilire a direcțiilor vizate în care sinele trebuie modelat. Ceea ce nu trebuie să uităm este faptul că și practicile neoliberale ale sinelui funcționează nu doar într-o logică coercitivă, ci sunt și un proiect etic. Creativitate, autonomie, control și suveranitate asupra propriului sine sunt elemente fundamentale nu doar pentru proiectul de emancipare etică foucauldian, dar și pentru programele de dezvoltare personală și spirituală.

Foucault este, de asemenea, critic cu privire la „cultul de sine californian" (Foucault, 2001a: 538) și evidențiază felul în care aceste experiențe ale sinelui erau centrate pe autenticitate și pe psiho-introspecție. În opoziție cu tendința hedonistă a culturii moderne a sinelui, Foucault subliniază modul în care în Antichitate miza era o muncă ascetică pe care grija de sine o implică (Foucault, 2024a: 117-120). El era convins că mișcările de emancipare seculare care se conturau în Europa după Mai 68 – pentru care nicio morală de factură religioasă, nicio codificare juridică a comportamentelor nu constituia o soluție viabilă – aveau ca deficiență majoră incapacitatea de a elabora o etică bazată pe fundamente noi (Foucault, 2001a: 533). Această incapacitate era legată de faptul că ele reproduceau, în esență, principiile aceleiași logici care a animat și creștinismul de a construi o etică pornind de la identificarea unei esențe interioare a subiectului, fără articularea științifică a acesteia. Încercările lui Foucault de a gândi un alt tip de etică sunt conectate cu acest tip de nemulțumire pe care el o are cu privire la noile coduri morale. Care sunt conturile ei efective, la ce forme de subiectivitate se gândea el?

Ceea ce îl fascinează cel mai mult pe Foucault cu privire la lumea greco-romană este dezideratul existent aici de a-ți gândi viața ca **realizare a unei opere de artă** (Foucault, 2001: 538; 2024: 119; 1990: 49). El își asumă acest proiect pentru propria lui viață și consideră că a dezvolta o „estetică a existenței" este esențială pentru ce înseamnă o alternativă la felul în care biopolitica a aservit subiectivitățile oamenilor (Foucault, 1997f: 130; 2024c: 138; 1990e: 14). În raport cu o bio-politică definită prin faptul că reglementează un adevăr interior al subiectului, trebuie să ne gândim la o bio-poetică înțeleasă ca o auto-ordonare estetică, similară cu felul în care aceasta s-a dezvoltat în anumite tipuri de etici greco-romane (Foucault, 1987: 13; 2017: 34; 1990i: 259). Acesta este motivul pentru care Foucault deplânge faptul că frumosul a devenit în cadrul societății contemporane apanajul unei specializări profesionale (cea a artiștilor) și nu unul popular care să permită „fiecărui individ să fie operă de artă" (Foucault, 2001: 538).

Cultura contemporană de dezvoltare personală și spirituală generează idealuri similare. Persoanele care sunt angrenate în acest câmp sunt încurajate în a-și gândi viața ca un proiect transformativ în care bucuria, fericirea și frumusețea interioară sunt coordonate principale. A experimenta plenitudine existențială este intrinsec legat de conștientizarea că sinele este o sursă a Prezenței, dar și, mai exact, că sinele interior este, de fapt, Prezența generatoare de sens și de împlinire. Cultura sinelui, care apare dezvoltată aici, este deseori caricaturizată în spațiul public ca fiind ezoterică, însă respectiva perspectivă pierde din vedere formele de reflexivitate și felul în care oamenii își gândesc viața în mod sistematic ca proiect etic și estetic. Obiectivul este aproape întotdeauna cel de a produce propria realitate interioară care să ne alinieze cu splendoarea Creației. În acest sens, cultura de dezvoltare personală și spirituală pune un foarte mare accent pe capacitatea interioară de a materializa o viață frumoasă și plină de sens și, de aceea, ea poate fi înțeleasă sau, cel puțin, este înțeleasă de protagoniști ca bio-poetică.

Estetica propriei existențe nu era pentru Foucault ceva dat, ci ceva ce trebuie realizat permanent prin intermediul unei **griji de sine**. În cadrul creștinismului, grija de sine și-a pierdut autonomia, fiind, de fapt, cuplată la puterea pastorală, dar, mai ales, acest tip de practică era privită cu profundă suspiciune (Foucault, 2024c: 138-139; 2017a: 329):

> „Odată ce sinele a devenit mai degrabă ceva ce trebuie renunțat, decât creat, nemaifiind o operă de artă ce poate fi evaluată în raport cu valori estetice, ci ceva ce trebuie descifrat ca un text obscur, este aici, cred, [locul] unde putem vedea o răsturnare a experienței sinelui într-un mod care este foarte caracteristic creștinismului." (Foucault 2024c: 120)

În lectura creștină, grija de sine greco-romană era înțeleasă ca o centrare egoistă pe sine, fiind astfel obiectul unei critici religioase la adresa naturii decăzute a ființei umane și a păcatului interior, în raport cu care credinciosul trebuie să fie permanent vigilent. Creștinismul încuraja o mortificare a propriului sine, care este foarte bine exemplificată de părinții pustiei în Pateric. În opoziția cu aceasta, lumea greco-romană cultivă o plăcere de experimentare a propriului sine, de auto-referențialitate și recursivitate, adică de a „aduce" sinele la sine (Foucault, 2024: 76). Nimic nu definește mai bine cultura contemporană a dezvoltării personale și spirituale ca această revenire permanentă la sine. Subiectul din cadrul acestui câmp este învățat să descopere în propria persoană divinitatea pe care religia în mod greșit o caută în exterior și faptul că această interioritate se constituie într-o resursă nelimitată de bunăstare. Sinele, în cadrul acestei culturi contemporane, nu este unul care să aibă o natură rea, să fie decăzut și păcătos, este ceva intrinsec bun și grija față de acest sine este permanent cultivată. A te avea ca prieten, a realiza că îți ești cel mai bun aliat, așa cum apare foarte des precizat în acest câmp, presupune o formă de prezentificare a sinelui care merge radical în contrasensul unei suspiciuni că acesta ar fi rău și desfigurat de păcat. Practicile contemporane de dezvoltare personală și spirituală sunt o formă contemporană de grijă de sine.

Știm, de asemenea, că **asceza** era foarte importantă pentru Foucault, care o menționează de câteva ori ca fiind o parte componentă a propriului proiect etic, în special în legătură cu felul în care își dorește să articuleze un mod de viață alternativ, care să nu se bazeze pe descoperirea unei identități sexuale în propria lui interioritate. Practicarea plăcerii sexuale trebuia gândită în constituirea creativă (vezi mai jos) a acestui mod de viață, iar realizarea lui presupunea o asceză (Foucault, 2001b: 486; 2001l: 507). El este rezervat cu privire la „iluminările bruște" (Foucault, 1990i: 264) și crede în nevoia unei

munci asidue asupra propriului sine. Acest lucru nu echivalează cu ascetismul pe care îl dezvoltă creștinismul, ce exercită un auto-control asupra naturii decăzute a ființei umane, ci este legată de un aspect formativ, liber-consimțit (Foucault, 1983b: 235, 244), așa cum îl dezvoltă cinicii, în care probarea de sine și cultivarea unor practici transformative presupun muncă, efort și depășire a adversităților (Foucault, 2004: 480; 2013: 367). El este convins că acest tip de asceză nu mai este valorizat în contemporaneitate (Foucault 2001b: 486), de unde și reticențele pe care le are față de „cultul californian al sinelui" și de logica consumerist-hedonistă în care acesta este înscris (Foucault 1983b:245).

Cultura contemporană de dezvoltare personală și spirituală prezintă forme de hibridizări în care consumerismul joacă un rol semnificativ (vezi problema abundenței și prosperității din capitolul 5), și tot așa și iluminările cvasi-instantanee pe care subiecții le au în câmp. Însă, în același timp, e extrem de greu să nu observi formele de asceză cu privire la sine care sunt dezvoltate aici și munca asiduă pe care subiectul este încurajat să o depună în raport cu sine. Identificarea convingerilor limitative, dislocarea lor din propria viață implică aspecte spirituale și tehnici de programare neuro-lingvistică, toate promițând o rezolvare rapidă a acestora, dar ele generează și o încurajare a participanților să cultive constant această muncă față de propriul sine. Întocmai cum Foucault vedea munca asupra sinelui ca nefiind niciodată terminată, cultivarea sinelui fiind un proces permanent, tot așa și aici dezvoltarea acestui sine trebuie să se transforme într-un mod de viață permanent în ciuda tuturor dificultăților interioare și exterioare. Unul dintre cele mai importante aspecte valorizate în câmp este reziliența și felul în care sinele trebuie să dezvolte capacitatea de a face față singur adversităților.

Un alt aspect important este modul în care Foucault gândește relația dintre etică și morală (Foucault, 2020b: 25-32) și preocuparea pentru a da o formă eticii care să fie în acord cu nevoile prezentului. Întoarcerea la lumea greco-romană avea, în acest sens, o serie de avantaje (Foucault, 1990c: 249). În primul rând, morala nu era fundamentată într-o logică a normalului în raport cu care devierile subiectului erau monitorizate și corectate. Scopul era cel al fundamentării unui echilibru interior (Foucault, 2001: 537). Moralitatea nu era una general valabilă și nu impunea într-o manieră constrângătoare forme de normativizare a comportamentelor, era mai degrabă centrate pe deschiderea unor spații de libertate pentru diferite

contexte sociale (Foucault, 1990c: 245; 1990a: 49; 1983b: 230). Morala lumii antice nu era, de asemenea, legată de o religie, de un tip de separare care este importantă și pentru lumea secularizată. Foucault își asumă explicit acest tip de proiect etic și insistă asupra faptului că fiecare persoană trebuie să își dezvolte o etică proprie, nu există una care să fie valabilă pentru toți (Foucault, 1990c: 254). Ceea ce îl atrage la lumea greco-romană este tocmai proximitatea pe care aceasta o are cu „stilul contemporan al moralității" (Foucault, 1990c: 244, 247). Spre deosebire de etica creștină, care a generat o reglementare strictă a comportamentelor, aspect preluat și de dispozitivele etice moderne și secularizate, Foucault este convins de necesitatea unui tip de etică în stare să faciliteze realizarea și transformarea personală.

Aceste coordonate structurează și cultura contemporană de dezvoltare personală și spirituală, care operează o modificare importantă în termeni de elaborare etică în raport cu câmpul religios și cu structurile morale existente. Acestea sunt percepute atât de facilitatori, cât și de participanți ca generând încorsetare, control și rigiditate. Accentul cade nu pe anumite principii morale ce trebuie internalizate, ci pe modul în care spiritualitatea permite o descoperire a unei energii divine interioare care trebuie manifestată. Pentru că această energie este intrinsec bună și proprie subiectului, realizarea sinelui este legată de conexiunea internă pe care o stabilește cu ea. Acest lucru înseamnă că doar subiectul poate cu adevărat să își dea seama ce este bine și ce este rău prin raportarea la propria interioritate; ceea ce nu înseamnă un relativism moral, orice formă de producere a unui rău celorlalți este criticată. Există însă o reticență majoră cu privire la existența unor coduri morale obiective care trebuie standardizate și respectate. De exemplu, dacă realizarea sinelui presupune o relație extraconjugală, cum spunea una dintre facilitatoarele de programe de dezvoltare spirituală, atunci universul se va alinia pentru realizarea acestei dorințe a sinelui, cu condiția unei transformări spirituale prealabile. Cultura dezvoltării personale și spirituale nu funcționează într-o ordine normativă, constrângătoare, ci încurajează cultivarea unui registru estetic care, așa cum am evidențiat mai sus, permite modelarea propriei vieți în concordanță cu un deziderat centrat pe plenitudinea existențială (Foucault, 2017a: 269).

Această etică trebuie să permită realizarea unei forme radicale de **autonomie și de libertate**, care sunt coordonate fundamentale ale întregii

etici foucauldiene. El evidențiază importanța pe care alegerea individuală o avea în cadrul practicilor etice antice și rolul lor în amplificarea libertății. Ceea ce reprezintă obiectul efectiv al eticii pentru el este reiterarea permanentă a libertății și experimentarea acesteia ca o formă constitutivă subiectului (Foucault, 1990b: 49). El este critic cu privire la umanismul contemporan pentru că propune un model universal de libertate (Rux și Foucault, 1988b: 15). În opoziție cu aceasta, este nevoie de a construi o etică în stare să pornească de la autonomia subiecților. „Retragerea în sine însuși" și accentul pus pe „viața interioară" (Foucault, 2001: 547), pe care Foucault o vedea ca opunându-se caracterului coercitiv al eticilor centrate pe coduri morale, configurează o modalitate prin care el înțelege actualizarea acestei autonomii și libertăți.

Cultura contemporană de dezvoltare personală și spirituală funcționează explicit în acest registru și vizează, de asemenea, articularea unei etici care să amplifice autonomia subiectului. Una dintre tehnicile cel mai frecvent întâlnite în acest câmp este practicarea prezenței și izolarea trecutului și a viitorului pentru a intra aici și acum în contact cu propriul sine spiritualizat. Retragerea în sine și cultivarea acestei vieți interioare are ca scop tocmai producerea unei cât mai mari autonomii. Cultura de dezvoltare personală și spirituală pornește de la teza explicită că există multe adevăruri prin intermediul cărora sinele se poate realiza și împlini din punct de vedere spiritual. Ceea ce contează nu este existența unui adevăr dogmatic și a unei singure modalități de trăire a acestei spiritualități. Sinele spiritual experimentează multiple tradiții spirituale, își alege ce consideră important pentru parcursul specific de dezvoltare spirituală și utilizează o multitudine de tehnici spirituale. E facil să vedem în acest bricolaj spiritual doar o atitudine comercială de alegere a unor elemente superficiale dintr-un supermarket global de religii și spiritualități, cum subliniază multe studii de sociologia religiei (Husemann și Eckhardt 2019; Rindfleish 2005). Ceea ce se dezvoltă aici este o socializare a autonomiei subiectului de a gândi singur cum anume poate să își transforme viața, precum și cultivarea unui veritabile libertăți religioase. Obiectivul principal este ca sinele să fie într-un proces continuu de mișcare și de maturizare spirituală, care să îi amplifice autonomia spirituală. În multe din aceste spații participanții sunt încurajați să participe la alte programe și practici spirituale ce provin din tradiții complet diferite. Criteriul de selecție pe care trebuie să îl utilizeze este bazat pe reflexivitate critică, menită să îi ajute pe subiecți să asimileze multiple adevăruri, care nu

trebuie să fie coerente și integrate intr-un câmp unitar de doctrine. Ele sunt instrumente care trebuie doar să faciliteze transformarea propriului sine.

Un alt aspect important pe care Foucault și-l asumă etic este dislocarea acelor tipuri de **relații subordonante** care nu permit subiectului să fie stăpân pe propria viață. Una dintre temele importante de cercetare asupra căreia el a insistat a fost comparația dintre modul în care lumea antică și cea creștină se raportează la persoana care facilitează o ghidare a conștiinței (Foucault, 2017a: 20, 22). Am evidențiat în capitolul precedent modul în care parresia, ca spunere a adevărului, înseamnă cultivarea unui anumit tip de relație între discipol și maestru, în care rolul celui din urmă era să faciliteze o transformare personală și o maturizare a primului. Foucault nu are o obiecție cu privire la acest tip de relație (Foucault, 1997a: 299), teza lui nu era că trebuie să ne desprindem total de ceilalți. Aceste tipuri de relații, însă, erau centrate pe adevărul care era transmis de la o persoană matură spiritual și intelectual către un subiect care își dorea să cultive o grijă de sine. Acesta era încurajat să fie reflexiv, să gândească pentru el însuși și să își aproprieze acest adevăr constitutiv, nu ca o dogmă ce nu poate fi contestată, ci ca un posibil mod subiectivare care să îl amplifice. În lumea creștină, totuși, accentul a căzut pe felul în care subiectul rostește un adevăr al propriei interiorități în raport cu celălalt, praxisul creștin încurajând acele practici de subiectivare care erau intrinsec legate de o producere a unei logici a supunerii și subordonării în raport cu directorul de conștiință (Foucault, 2005f: 134). Ceea ce admira Foucault la lumea greco-romană este că aici au fost dezvoltate tehnici ale sinelui menite să încurajeze luarea în posesie a propriei vieți (Foucault, 1990: 253). Rolul lor este să capaciteze sinele și să își asume controlul asupra ei.

Cultura de dezvoltare personală și spirituală funcționează într-o logică opusă acestei subordonări în raport cu maestrul spiritual. Aceștia sunt gândiți în câmp ca facilitatori și rolul lor nu este să fie un guru sau o autoritate spirituală în relație cu care subiecții să dezvolte relații de dependență. Tema prin excelență care apare dezvoltată în acest câmp este cea a puterii interioare pe care sinele o are, fără să conștientizeze poate acest lucru, rolul facilitatorilor fiind acela de a-i ajuta pe participanți să descopere faptul că pot să devină ei înșiși propriul lor facilitator spiritual. Relația pe care subiectul o are cu facilitatorii de dezvoltare personală și spirituală este similară cu cea descrisă de Foucault. Ea nu produce supunere și nu angajează o relație de

subordonare cu acești facilitatori. Orice formă de dependență de un maestru este gândită ca fiind extrem de problematică. Sinele spiritual apelează la diverși experți, însă miza este să învețe de la aceștia autonomia, maturizarea spirituală și capacitatea de a rezolva singur problemele cu care se confruntă. Facilitatorii/experții pun la dispoziție instrumente, tehnici de subiectivare și transmit mai departe experiențe personale, dar obligația participanților este să asambleze ei toate aceste lucruri într-un mod în care le facilitează maturizare personală sau spirituală. Relația cu acești facilitatori este aproape întotdeauna intermitentă și pasageră, este monetizată și generează spații care au rolul să încurajeze subiectul să se transforme în propriul maestru spiritual.

Și un ultim aspect important pe care doresc să îl reliefez este **creativitatea**, care este, de asemenea, importantă pentru Foucault, aceasta mergând în prelungirea a ceea ce înseamnă pentru el transformarea vieții într-o operă de artă. Arta de a trăi, pe care o aprecia la lumea greco-romană, este înțeleasă de Foucault ca fiind structurată în mod esențial în jurul creativității. Creativitate înseamnă inventarea, singuri, dar și împreună cu alții, a ceva ce nu mai există, însă obiectul principal al acestei inventivități este propria existență (Foucault, 1996b: 317). Când el problematizează faptul că mișcările de emancipare sexuală reproduceau aceeași logică a descoperirii unei identități esențializatoare în corpul și în viețile oamenilor, alternativa pe care Foucault și-o dorea era dezvoltarea unui nou „mod de viață", care este intrinsec legat de un praxis etic și de elaborarea unei noi culturi (Foucault, 2001b: 486). Or acest lucru presupune explicit nu doar o simplă creativitate, ci și să ne „afirmăm [...] ca forță creatoare" (Foucault, 2001j: 553). Dezvoltarea acestei contra-culturi și „crearea de noi forme de viață, relații, prietenii care se vor instaura printre opțiunile noastre sexuale, etice și politice" (Foucault, 2001j: 553) este o trăsătură definitorie pentru proiectul lui etic.

Foucault este critic cu privire la proiectul existențialist dezvoltat de Sartre pentru că se baza prea mult pe autenticitatea pe care sinele trebuie încurajat să o manifeste. Autenticitatea poate să presupună asumpția unei identități ce trebuie activ afirmată, ceea ce Foucault nu poate să accepte ca fiind un deziderat etic valid. Această critică la adresa lui Sartre ține explicit să menționeze faptul că felul în care acesta gândește creativitatea trebuie răsturnat, astfel încât practica în sine de subiectivare să fie gândită ca creativă (Foucault, 1983b: 237). Același lucru îl admira, de fapt, explicit și la moștenirea

iluministă, așa cum o re-elaborează în propria lectură pornind de la Kant, deși nu este de acord cu registrul juridic al eticii kantiene. Iluminismul a deschis un orizont esențial în vederea interogării propriei noastre actualități bazate pe ideea „unei **creații** neîntrerupte de noi înșine" (Foucault, 2004a: 75, sublinierea mea). Dacă gândim sinele ca o formă de auto-asamblare, cum o face el în mod clar, aceasta nu se poate realiza fără ideea explicită a creativității pe care sinele trebuie să o manifeste față de propria viață (Foucault, 2024: 119). Iar dacă am defini această creativitate ca o **formă de subiectivare** alethurgică și am contrapune-o modului în care creștinismul, dar și modernitatea seculară au juridificat viața și au închis-o în canoane rigide, cred că am aproxima foarte bine poziționarea etică pe care el o articulează în această perioadă.

În cadrul culturii contemporane de dezvoltare personală și spirituală creativitatea joacă un rol similar și este o trăsătură centrală pentru a înțelege modul în care sunt problematizate aproape toate trăsăturile esențiale ale acestui sine încurajat în acest câmp (vezi capitolul 6). Creativitatea este văzută aici ca o resursă interioară importantă pentru a materializa atât o realitate interioară, cât și una exterioară. Este ceea ce ne așază în proximitatea divinității, este semnul unei persoane mature, care știe cum să manifeste o viață nouă. Spre deosebire de formele de creativitate gândite ca inventivitate tehnică, ceea ce vedem dezvoltat aici este o înțelegere a creativității ca practică de subiectivare. A ieși din șabloanele societății contemporane și a disloca credințele limitative pe care aceasta le-a inculcat în subiecții se poate realiza doar în măsura în care sinele își conștientizează această putere creatoare.

Estetizarea existenței și economia politică a capitalismului

E important să subliniez din nou faptul că stabilirea acestor proximități nu echivalează cu afirmarea că Foucault ar fi îmbrățișat cultura neoliberală a sinelui. Un asemenea argument este anacronic, pentru că asumă că aceste tipuri de subiectivități sunt consubstanțiale societății capitaliste și că ele există dintotdeauna. În deceniul care a urmat lui Mai 68 era greu pentru științele sociale să anticipeze felul în care urma să se dezvolte spiritul capitalismului și ce practici de subiectivare aveau să fie generalizate din punct de vedere cultural. De asemenea, nu trebuie să uităm că anii '70 și '80 sunt dominați de perspectiva

că societățile moderne sunt în curs de secularizare, deschiderea spre spiritualități alternative și cultură new age fiind în faze incipiente. În Franța, câmpul științelor sociale a dezvoltat, în primul rând, o critică artistică la adresa capitalismului, în timp ce critica socială, ce viza inegalitățile sociale, exploatarea muncii și drepturile salariale a cunoscut o stagnare (Boltanski și Chiapello 2018). Având în vedere amploarea transformărilor capitaliste și felul în care s-a dezvoltat o cultură a sinelui capitalistă, nu este nu este deloc greu să ne imaginăm că, în acest context, Foucault ar fi operat o nouă deplasare în cadrele lui de analiză, care să evidențieze modul în care propria lui înțelegere a subiectivității neoliberale ca o formă de antreprenoriat a propriului sine (Foucault, 2007: 221) trebuie să presupună și o grijă de sine și o practică alethurgică, întocmai cum și-a dat seama că se întâmplă acest lucru în formele de dominare pastorală creștină în anii '80.

Ceea ce doresc să reliefez prin stabilirea acestor proximități este că acest tip de analiză ar fi intrat mai devreme sau mai târziu într-o coliziune directă cu modul în care el însuși își fundamentează această etică emancipatoare, care este marcată de o problemă structurală fundamentală. Dacă trebuie să asumăm întrebarea esențială cu privire la ce alternative există la proliferarea acestor subiectivități neoliberale, răspunsul nu poate să fie în linie cu cel pe care îl dă Foucault. În încercarea de a conferi eticii un spațiu cât mai autonom, Foucault dorește în mod explicit să disloce relația existentă între etica individuală și modul de funcționare a economiei politice și societale. De câteva secole, spune Foucault, logica biopolitică funcționează în baza unei congruențe necesare pe care dorește să o stabilească între structurile instituționale ale societății capitaliste moderne și etica necesară funcționarii unui astfel de sistem. Ca alternativă la conexiunea între structuri și etică Foucault este convins că estetizarea existenței și autonomizarea acestui câmp este soluția la care trebuie să ne gândim: „Cred că trebuie să ne debarasăm de ideea unei legături analitice și necesare între morală și celelalte structuri sociale economice sau politice" (Foucault, 2001: 538).

Dacă prin acest lucru Foucault avea în vedere o formă de rezistență la adresa mecanismelor bio-politice de control pe care modernitatea capitalistă le amplifică și a felului în care ele generează tehnologii politice ale individului, ce se materializează prin socializarea etică a acestora, atunci critica lui este, desigur, validă. Textele lui despre un alt tip de etică merg însă mai departe de atât. Ele generează un model etic care rămâne în interiorul unei logici a burgheziei culturale, în care cultivarea estetică a propriei vieți ca operă de

artă constituie dezideratul principal. O astfel de etică este centrată în jurul unor linii de forțe menite să amplifice libertatea, autonomia, creativitatea și frumusețea existenței; tocmai de aceea, ea nu constituie o punere serioasă în discuție a modului de funcționare a sistemului capitalist. În cel mai bun caz, această etică generează doar o critică artistică la adresa capitalismului, care are capacitatea să internalizeze aceste critici și să înscrie în funcționarea lui tocmai aceste valori. Transformările care au avut loc în anumite sectoare ale câmpului muncii reliefează foarte bine aceste procese (Boltanski și Chiapello, 2018).

Proiectul de cuplare a unei ontologii istorice cu una critică în vederea articulării unui praxis etic a avut consecințe foarte importante și politice. Părăsirea timpurie a Partidului Comunist Francez a fost însoțită de o recalibrare a modului în care credea că politizarea sinelui ar trebui scalată la proiecte politice mai largi. În mod explicit, acest demers critic este menit să ne facă realiști cu privire la schimbările posibile și să ne „abată privirile de la orice proiect care se pretinde global și radical" (Foucault, 2004a: 76). La începutul anilor '80, Foucault era în continuare extrem de dezvrăjit de posibilitatea articulării unor politici de partid și a unor programe politice structurale pentru preluarea puterii în cadrul unei societăți. Ceea ce el considera infinit mai valoros sunt formele de micro-politică desfășurate în cadrul vieții cotidiene care abordează critic „mentalități" și se manifestă prin intermediul unor mișcări sociale (Foucault, 2001j: 562; 1990f: 41; 2007b). În 1984, în una dintre variantele publicate privind analiza Iluminismului și felul în care își elaborează teoria critică în raport cu aceasta, el încerca să traducă această abordare într-un mod specific de a face politică:

> „Căci, de fapt – și știm asta din experiență –, pretenția de a evada din sistemul de actualități pentru a oferi programe de ansamblu pentru edificarea unei altfel de societăți, a unui alt mod de a gândi, a unei altfel de culturi, a unei viziuni superioare asupra lumii n-a dus, în realitate, decât la continuarea celor mai nefaste tradiții." (Foucault, 2004a: 76)

Acest tip de poziție nu este o exprimare accidentală, ci este în linie cu tipul de activism politic pe care Foucault l-a realizat de-a lungul vieții. La fel de relevant este faptul că, în ultimele două cursuri ținute la Collège de

France, pornind de la problematizarea parresiei, el tematizează foarte clar modul în care proiectul unei filosofii critice trebuie să se articuleze în raport cu câmpul politic. Considerațiile lui gravitează, în esență, în jurul autonomizării și delimitării filosofiei moderne ca spațiu de transformare alethurgică a subiectului de către sine însuși în raport cu articularea unei teorii centrate pe un demers epistemologic sau științific, pe de o parte, și pe unul politic, pe de altă parte (Foucault, 2013: 318, 350). Filosofia poate să ridice o întrebare cu privire la propria subiectivitate în raport cu structurile politice, însă nu poate stabili cum trebuie să funcționeze acestea. Modelul aici este filosofia stoică și modul în care conducătorii politici utilizează filosofia ca modalitate de reflexivitate cu privire la sine și la grija pentru sine, în niciun caz ca un fundament pentru un proiect politic de transformare a societății. E ilustrativ în acest sens faptul că Foucault plasează filosofia într-o „exterioritate permanentă și obstinată" (Foucault, 2013: 350) în raport cu politica și subscrie la o critică, o transformare și o asceză cu privire la propriului subiect. Din punct de vedere al acestui proiect, ar fi o eroare ca filosofia să se angreneze într-un proiect emancipator de eliberare sau dezalienare (Foucault, 2013: 350). Ce este foarte problematic aici este tocmai modul în care el desprinde filosofia de politică și că aceasta nu poate să propună o formă de emancipare globală a întregii societăți sau să susțină programe politice comprehensive de schimbare. Ceea ce rămâne, atunci, este o grijă față de sine și o modalitate reflexivă de autoconstituire a subiectivității. Aceasta este o limită importantă a analizelor lui Foucault.

Decizia de a desprinde etica de macro-structurile sociale, politice și economice este o poziție privilegiată de clasă, care își permite tihna, liniștea și confortul cultivării sinelui fără să încerce dislocarea economiei politice care generează structural inegalități sociale, exploatare și comodificare a vieții. Foucault nu a negat existența acestor probleme și nu a obiectat împotriva acestor forme de mobilizare politică. Pentru el, însă, acest tip de problematizare politică este mai degrabă specifică secolului al XIX-lea; noile mecanisme de funcționare a puterii biopolitice, ca deopotrivă individualizante și totalizante, fac necesară din punct de vedere istoric o nouă formă de rezistență ce vizează opoziția în raport cu formele de subiectivare ce le sunt impuse oamenilor (Foucault, 1983: 212). Teoria lui critică și praxisul etic pe care îl dezvoltă sunt în linie cu acest tip de luptă politică preocupată cu găsirea unor forme diferite de subiectivare (Foucault, 1983: 212).

Un praxis etic emancipator nu poate fi gândit decât în relație cu structurile sociale economice și politice. Acest praxis etic trebuie să cuprindă formele de subiectivare care să inițieze, să legitimeze și să fundamenteze (în modul în care sinele se relaționează la sine și la ceilalți) o dislocare a economiei politice capitaliste, care generează structural inegalități sociale, dezvoltare teritorială inegală, exploatare, comodificarea unor câmpuri tot mai profunde ale vieții și forme abuzive de putere, care au contribuit, prin intermediul mass-media, la o reificare a culturii și realității sociale fără precedent. Acest cuplaj dintre forme de subiectivare emancipatoare și o nouă economie politică trebuie să problematizeze modul de redistribuire a resurselor existente în cadrul societății și felul în care sunt controlate mijloacele de producție ca fundament pentru o democratizare reală prin oferirea unei voci politice tuturor în privința participării la structurile decizionale. Etica estetică foucauldiană este departe de realizarea acestui deziderat. În cadrul ultimei prelegeri pe care Foucault a ținut-o la Collège de France în 28 martie 1984, cu scurt timp înaintea morții sale, suportul de curs folosit a avut o scurtă parte finală pe care nu a mai reușit să o prezinte audienței. Aceasta era o sinteză foarte bună a analizelor etice pe care le desfășurase în ultimii doi ani:

> „Lucrul asupra căruia aș vrea să insist la încheiere e acesta: nu există instaurare a adevărului fără o esențială postulare a alterității. Adevărul nu este niciodată Identicul (le même). Nu poate exista adevăr decât sub forma celeilalte lumi, și altei vieți {a unui alt fel de viață}." (Foucault, 2017a: 336)

Problematizarea de către Foucault a unei alt fel de lumi și a unei alt fel de vieți imanente, ca o alternativă la această economie și societate hiper-capitalistă, ce exercită forme de control și subiectivare tot mai ample, este, mai mult ca niciodată, o sarcină esențială a teoriei critice contemporane. Ceea ce ne-au învățat ultimele patru decenii de transformări capitaliste este că a gândi această alt fel de viață ca o operă de artă, ca estetizare a existenței în vederea unei amplificări a rezilienței, autonomiei, creativității și libertății sinelui nu reușește să constituie o soluție viabilă la problemele cu care ne confruntăm. Capitalismul a încorporat cu succes aceste aspecte în modul de organizare a extragerii plusvalorii și a relațiilor de muncă.

CAPITOLUL 4

Puterea interioară a sinelui: spiritualitate, reziliență și vindecare

Spiritualitățile alternative constituie o temă de cercetare importantă în câmpul sociologiei și antropologiei religiei încă din anii ’80 (Beckford, 1984, 1985; Wislon 1983; Wilson și Dobbelaere, 1994; Luckmann, 1990; Heelas și Woodhead, 2008; Woodhead et al., 2003). Ceea ce au declanșat aceste cercetări a fost în principal amplificarea mișcării New Age, respectiv formele de spiritualitate pe care aceasta le-a generat în cadrul societăților occidentale. Formele de religiozitate invizibile (Knoblauch, 2003; Besecke, 2005), populare (Possamai, 2005; Clark și Clanton 2012) și sincretice (Leopold și Jensen, 2016; Greenfield și Droogers, 2003), care au apărut treptat în deceniile ce au urmat, au depășit cu mult cadrul acestei mișcări contra-culturale și critice la adresa valorilor seculare occidentale și a unui anumit tip de capitalism industrial. Discuția despre spiritualități alternative a reprezentat apoi un capitol esențial în amplele dezbateri despre relația dintre modernizare și secularizare (Heelas, 1998; Bruce 2011, 2017; Main 2008) și au constituit o temă importantă de cercetare pentru a testa această teză a dispariției religiei în societățile dezvoltate economic (Dobbelaere, 2002; Woodhead et al., 2003; Casanova, 2007, 2011). În ultimele două decenii, studiile privind aceste spiritualități au devenit un câmp autonom de cercetare, în special datorită proliferării lor în cadrul unor procese conexe capitalismului (LoRusso, 2017; Possamai 2003): începând de la felul în care aceste practici s-au dezvoltat în cadrul locului de muncă (Bell, 2008; Bell et al., 2020), la conexiunea lor cu o cultură consumeristă (Heelas, 2008; Rindfleish, 2005) și până la, nu în ultimul rând, conturarea unui câmp de cercetare normativ, care încerca să le exploreze beneficiile pe diferite planuri ale vieții (Garcia-Zamor, 2003; Rathee și Rajain, 2020).

Acest câmp de spiritualități există în România de mult timp. Este deja celebră „Afacerea Meditația Transcendentală" din perioada comunistă, precum cunoscut este și felul în care autoritățile comuniste au încercat să disloce aceste practici (Jela et al., 2004). La începuturile anilor '90 au proliferat în România diverse practici de Yoga, precum Hatha Yoga și Sahaja Yoga, sau diverse tehnici de vindecare alternativă, precum și experimente cu radiestezie și biorezonanță (Gog și Simionca 2020: 14). Aceste forme de spiritualitate au fost pentru multă vreme ridiculizate și considerate fenomene excentrice în cadrul societății românești. Similar s-a întâmplat și cu mișcarea MISA, și cu experimentele cu Tantra Yoga, care au fost văzute de marea majoritatea a populației cu mult scepticism, cu mult înainte de scandalurile de presă și de procesele intentate de către autoritățile române împotriva lui Gregorian Bivolaru (Andreescu, 2013). Tot în acest registru trebuie să menționăm practicile ezoterice ale lui Lorin Fortună și Pavel Coruț, care au avut un public tot mai numeros, cel din urmă având vânzări de câteva milioane de cărți în România. A existat, de asemenea, o dezvoltare treptată a industriei de astrologie, tarot, ghicit și forme de vrăjitorie moderne, un interes crescut pentru parapsihologie și pentru teorii spirituale ale conspirației. A apărut, de asemenea, un cult pentru strămoși, pentru daci și pentru diverse forme de neo-păgânism.

După criza financiară din 2009 a avut loc un proces de amplificare a culturii de dezvoltare personală și spirituală în România, completat prin diseminarea acesteia prin sute de bloguri, podcasturi, emisiuni TV, cărți și producție autohtonă de cunoaștere (Gog 2016, 2020, 2020b). Câmpul acestor spiritualități din România – care este extrem de vast, tot mai diversificat și cu ramificații tot mai complexe în diverse segmente ale societății românești – rămâne, în același timp, relativ puțin cercetat și analizat. Termenul de spiritualități alternative vectorizează un spectru foarte larg de poziționări politice, de transformări societale și de imaginare culturale. Elena Trifan (2025) a evidențiat recent foarte pertinent modul în care astfel de forme de spiritualități pot uneori să devină o componentă importantă a platformei extremei drepte și neolegionarilor din România și felul în care ele fuzionează cu elemente creștine. În cadrul acestui volum încerc să circumscriu un segment foarte specific al acestor spiritualități, care vizează în principal clasa de mijloc și care este recunoscut în câmp ca dezvoltare personală și spirituală.

În studiile precedente am evidențiat modul în care dezvoltarea spirituală se distinge în mod radical de câmpul de religiozități tradiționale. Pornind de la diferitele modalități de a înțelege sinele, am făcut o comparație despre modul în care acesta este înțeles în cadrul câmpului religios tradițional și am discutat motivele pentru care mulți participanți găsesc nesatisfăcător pentru dezvoltarea lor spirituală ceea ce se întâmplă în spațiile ecleziastice (Gog, 2016, 2020b). Religia continuă să fie importantă, însă aceasta este înțeleasă ca una dintre posibilele surse de spiritualitate printre multe altele care sunt la fel de legitime. Există o critică puternică la adresa modului dogmatic și autoritar în care religia este asumată ca fiind adevărată, însă această critică este îndreptată împotriva întregului câmp magic și religios, văzut ca fiind în esența lui pre-rațional.

De la pre-rațional la post-rațional: spiritualitate și dezvoltare personală

Practicile de dezvoltare spirituală pe care doresc să le circumscriu în aceste capitole sunt cele pe care câmpul le denumește că fiind **post-raționale**, pentru a le distinge de cele ezoterice, care există, de asemenea, din abundență în spațiul românesc. Într-unul dintre interviurile realizate cu psihoterapeuții care au deschidere spre spiritualitate, o persoană cu multă experiență practică și cu studii doctorale a prefațat discuția noastră cu întrebarea dacă am citit cartea lui Thomas Kuhn (1999) – *Structura revoluțiilor științifice*. „Doar așa pot să înțeleg, mi-a spus, ce se întâmplă astăzi în psihologia și psihoterapia din România". E vorba de o mutație paradigmatică, care înțelege tot mai mult importanța dimensiunii **transpersonale**, dimensiune pe care câmpul de știință normal nu a reușit încă să o integreze. Există multă reticență și rezistență la această schimbare a paradigmei, însă a început să se acumuleze o masă critică de practicanți care nu mai poate fi ignorată. Argumentul lor este că știința rațională este importantă și că este nevoie de o validare științifică a practicilor psihologice, însă există un câmp mai amplu al spiritualității umane, care depășește cadrele normale și standardizate ale științei. Acest lucru nu înseamnă abandonarea acestei științe raționale, ci completarea și depășirea ei. Practicile spirituale pe care ei le promovează

sunt undeva la granița dintre această știință rațională și un câmp post-rațional, pe care știința este în curs să îl autentifice pe măsură ce evoluează:

> „Psihologii... După părerea mea, lipsește educația spirituală, asta-i părerea mea, și lipsește, dar atenție, când spun educația spirituală nu spun educația religioasă. Asta e cu totul altceva. Și lipsește înțelegerea profundă a propriei persoane. De aceea, pentru că, în psihoterapie sunt transmise ca un cod de cunoștințe, ca niște antrenamente și de cele mai multe ori nu ating în profunzime persoana. De aceea psihanaliza durează atât de mult și psihanaliștii nu cred în religie [...]. Pentru psihanaliști religia este văzută doar în aspectul ei compensator de opium al minții și așa mai departe. Și cred că... cred că au dreptate dintr-un anumit punct de vedere, dar problema lor este că nu văd ce este dincolo, adică nu văd și altceva. Nu văd decât mecanismul de apărare. Din punctul meu de vedere..." (Psiholog, studii doctorale, constelații familiale, 50+)

Unii dintre psihoterapeuții cu deschidere spirituală cu care am stat de vorbă mi-au povestit despre experiențele lor personale în câmp și cum au ajuns să conștientizeze această nevoie de spiritualitate. Un segment foarte mare al instituțiilor universitare din România utilizează o paradigmă cognitiv-comportamentală pentru formarea viitorilor absolvenți. Această paradigmă, spun ei, este deosebit de utilă pentru a identifica disfuncționalitățile emoționale și comportamentale, însă nu poate să genereze dispozițiile necesare pentru a produce o schimbare profundă. Testul critic al limitei acestei paradigme a fost momentul în care ei înșiși au trecut printr-o criză existențială și au văzut că propria lor formare psihologică nu îi ajută să rezolve problemele serioase cu care se confruntă. Formarea lor profesională e folositoare pentru a înțelege conturul acestor probleme, cum se înscriu acestea în configurațiile lor psiho-emoționale, însă, în ciuda acestui fapt, nu facilitează dezvoltarea unei vieți împlinite și dătătoare de sens:

> „Cu cei care am vorbit, și poate că ai să ii intrebi pe mai mulți și ai să vezi unde s-a facut declicul, există un moment la fiecare

> când se face «clac». Și nu te mai interesează ce faci până atunci, vrei altceva. Iar altceva nu există, decât să te duci pe partea asta. Nu ai altă alternativă. Deci nu ai alta. Ori rămâi la științele exacte și devii nefericit în continuare, ori ai să riști și să faci saltul în partea cealaltă, și științele exacte le privești cu ochii de aici. Nu le dai de o parte. Le vezi cu alți ochi și începi cumva să integrezi partea astalaltă în practica ta de fiecare zi." (Psiholog cu deschidere spre spiritualitate și practici șamanice, 50+)

În perioada terenului etnografic am participat, de asemenea, la ședințe demonstrative de psihoterapie spirituală în care psihologul a avut o abordare cognitiv-comportamentală de manual, începând cu identificarea disfuncționalităților emoționale, a tulburărilor anxietale și a habitualizărilor noastre. Totul s-a desfășurat într-un cadru foarte profesionist și extrem de articulat din punct de vedere al expertizei psihoterapeutice. La final, psihologul ne-a explicat foarte clar că tot acest demers este util pentru a identifica aceste disfuncționalități, dar nu și pentru a le rezolva. Exercițiul colectiv a continuat cu o ședință de meditație spirituală, pe un fond de muzică ambientală și cu luminozitatea camerei redusă la un nivel de semi-obscuritate. Pe măsură ce am avansat în prezentare, am fost făcuți tot mai conștienți de importanța pe care spiritualitatea o are în dezvoltarea noastră umană și cum poate fi îmbinată psihoterapia cu aceste practici spirituale (Gog, 2020c).

Se vorbește foarte mult, în acest sens, de o psihologie integrativă, care le oferă psihoterapeuților posibilitatea să exploreze multiple tehnici de vindecare, pe care le consideră adecvate pentru clienți. E important pentru ei să nu impună asupra unei persoane care este prea rațională o practică spiritualizată de psihoterapie. Trebuie să existe adecvare la pacienți și deschiderea către spiritualitate să se facă doar în momentul în care aceștia sunt pregătiți. Acest lucru evidențiază faptul că ei nu asumă această spiritualitate într-o manieră dogmatică și înțeleg valoarea diferențiată a diverselor tipuri de practici și adecvarea lor la context. Această fluiditate între spiritualitate și psihologie, modul în care ele se completează una pe cealaltă, este o constantă în câmpul pe care îl analizez și apare inclusiv în cazul acelor facilitatori care nu sunt psihologi:

> „Psihologia... medicina clasică e medicină clasică, se ocupă de corpul fizic, pe urmă, medicina energetică, dacă vrei, sau acupunctura sau așa mai departe se ocupă de cel energetic și apoi vine psihologia care se ocupă de cel mental și de cel emoțional, oarecum și de cel emoțional, cel mai mult de cel mental. Pe urmă vine spiritualitatea și se ocupă de toate, cum ar veni. De ce? Pentru că, vezi, ele sunt dispuse așa unul după celălalt și cel care le urmează le include și le conține și-și produce efectele asupra celor dinaintea sa. Înțelegi? Acum eu nu zic că doar spiritualitatea adresează sau poate să adreseze absolut tot, motiv pentru care când am de a face cu un om foarte mental, care nu a ajuns acolo, da, la spiritual, să conștientizeze și așa mai departe, îl trimit la psiholog pentru că e de competența lui, că oricât aș încerca eu să îi explic, el nu are deschiderea necesară." (Facilitatoare dezvoltare spirituală, fost manager în diferite multinaționale, 40+)

Ce doresc să punctez prin aceste exemple este faptul că, pentru majoritatea subiecților pe care îi intervievez și care fac parte din clasa de mijloc din România, aceste practici spirituale apar ca o prelungire a științei sau disciplinelor socio-umane științifice care se ocupă de dezvoltarea umană. În câmpul pe care analiza mea îl circumscrie se face o distincție foarte tranșantă între practici pre-raționale și practici post-raționale. Atât persoanele care oferă aceste servicii, cum am văzut în interviul de mai sus, cât și persoanele care apelează la aceste servicii nu doresc să abandoneze știința și zona rațională, ci să o completeze. Există o adversitate foarte puternică față de forme de misticism, ezoterism, teorii conspirative, paranormal și parapsihologic. Ele sunt prezente în câmpul de spiritualități din România și e foarte important pentru persoanele din câmpul de dezvoltare personală și spirituală să opereze o delimitare de acestea:

> „Șamanismul este o regresie, este o infantilitate, hai să notăm nu știu ce, să ne facem, să dregem, nu știu ce. Dar a fost un stadiu bun pentru perioada de copilărie a omenirii, corespunde structurii de gândire magice în care nu ia total diferențial natura,

> doar că această zonă în care se dezvoltă acum este dincolo de magic. Raționalul cel mai ușor o vede, «bă, parcă e magie aici» și o vede ca un stadiu regresiv. Problema este că nu e un stadiu regresiv, este un stadiu integrativ și magia, eu sunt de acord că e o prostie, dar, când mă duc acolo, mă duc cu mintea dincolo de rațiune și pot să-mi dau voie să experimentez și să văd și să îmi iau, să integrez în experiența mea ce este bun acolo. Este raportul cu o dimensiune mai înaltă și raportul ăsta trece prin mintea mea și, dacă eu nu conțin mintea și o dau la o parte, devin prezent și este o vindecare. Dar instrumentele, limbajul, instrumentele, filozofia toate sunt specifice copilăriei omenirii. Problema este că smintește oameni. Când se duce unul acolo și nu știe, nu e pregătit de așa ceva, nu a trecut de zona rațională, el devine regresiv. De aceea, este foarte importantă zona rațională, trebuie integrată zona asta rațională ca să poți să ai ce să depășești, nu să te duci în regresie și să spui că raționalul e rău." (Psiholog, studii doctorale, constelații familiale, 50+)

Cum anume deosebim în câmp între pre-rațional și post-rațional? Care sunt practicile spirituale care sunt regresive pentru că transpun persoanele într-un registru magico-religios și care sunt cele care îi integrează spiritual în practici de dezvoltarea sinelui care au un fundament științific? Ceea ce m-a interesat să aflu punând această întrebare persoanelor intervievate sunt criteriile care permit distincții între morfologii de spiritualitate și identificarea acelor configurații existente pe piața de servicii din România care se încadrează într-o categorie sau alta. Și răspunsul foarte relevant, așa cum apare acesta foarte clar evidențiat și în citatul precedent, este că aceste criterii nu sunt de fapt externe sau nu țin de asamblajul teoretic al acelei spiritualități, ci de maturitatea spirituală a persoanei care se angrenează în acele practici. Nu șamanismul este efectiv problema, ci structura mentală a persoanei care se angrenează în practici șamanice. La limită, la fel cum se întâmplă, de fapt, și cu raportarea față de câmpul religios tradițional, și aceste pot fi integrate în dezvoltarea spirituală a practicanților, atât timp când nu sunt obiectivate ca adevăruri dogmatice revelate, impuse autoritativ și fetișizate ca având realitate în sine, adică desprinse de procesele reflexive

ale subiectului. De fapt, și constelațiile familiale, practicile psiho-terapeutice post-raționale în care persoana intervievată aici era angrenată, pot să fie asumate într-un registru magicalizat:

> „Există un curent extrem de sănătos și puternic care este un curent integrativ și de ordonare, iar celălalt este un curent compensator, de regresie. [...] Deci este acel curent compensator regresiv, depinde foarte mult de cine face asta, pentru că întotdeauna e important cine face. Pe mine nu mă interesează ce face... și constelațiile, în mâna unui om care nu a lucrat suficient cu ele, devin un instrument mistic, nu că misticismul ar fi ceva rău, dar devine o magie și atrag oameni și ceea ce se transmite e o regresie și, ca urmare, apar alte probleme." (Psiholog, studii doctorale, constelații familiale, 50+)

Referințele sunt explicite aici atât la persoanele care oferă aceste servicii de spiritualitate, cât și la persoanele care apelează la acestea. Post-raționalitatea este o modalitate de asimilare a acestor practici, ceea ce este, de fapt, esențial este cultivarea unei anumite atitudini critice în rândul practicanților. Aceștia sunt descurajați să se angajeze creduli într-o practică spirituală, crezând că aceasta rezolva efectiv ceva, fără ca ei să aibă o atitudine critică adecvată. Am întâlnit foarte des, în timpul participării la astfel de ateliere, îndemnul să fim sceptici, să încercăm să asimilăm totul critic, gândindu-ne la cum contribuie aceste lucruri la propria noastră maturizare spirituală. Subiecții sunt încurajați să se constituie într-un spațiu al testării și experimentării spirituale, iar, la final, să dobândească anumite competențe spirituale și reflexivitate cu privire la propria viață, nu să dezvolte o credință în puterea magică a unor tehnici sau persoane. De aceea, se depune un efort constant de a-i scoate pe oameni dintr-o atitudine pre-rațională și a-i încuraja să gândească pentru ei înșiși. O muncă importantă pe care facilitatorul o face este să modeleze acest cadru al sinelui de raportare, simultan rațională și spirituală, la sine.

> „La mine vreau să vină unul rațional, cu picioarele pe pământ, sceptic, să-și explice... să-și scoată la suprafață toate mecanismele

de apărare și să plece cu picioarele pe pământ, sănătos și cu responsabilitatea asumată și cu resursele asumate." (Psiholog, studii doctorale, constelații familiale, 50+)

Când vorbim despre post-raționalitate vorbim astfel de o formă de subiectivare și nu de o distincție între o morfologie spirituală sau alta. Oamenii au deseori nevoie de magic și de religiozitate și aceasta trebuie depășită printr-o practică spirituală care este centrată în mod reflexiv pe sine. Știința trebuie să joace un rol important în această spiritualitate și trebuie încurajată o atitudine critică în câmp, care să diferențieze între aceste practici și cele ezoterice și pre-raționale. Aceste diferențieri asupra cărora se insistă sunt, desigur, ideal-tipuri. E vorba mai degrabă de o vectorizare și de o modalitate specifică de constituire a acestor subiectivități spiritualizate. În câmp existe multe segmente care par magice și operează cu distincții supranaturale, însă, așa cum spunea și psihologul intervievat, inclusiv din șamanism poate fi luat ceva bun dacă atitudinea este corectă.

E important să evidențiez faptul că această critică a formațiunilor pre-raționale e recurent întâlnită în câmp și constituie și o modalitate de auto-legitimare a propriilor practici. Această critică este articulată în două registre diferite. Pe de o parte, este vorba despre un recurs la profesionalizare[1]. Facilitatorii fac referire constantă la pregătirea lor profesională și la faptul că facultățile absolvite, studiile de specialitate realizate și formările în care sunt angrenați îi diferențiază în câmp de ceilalți. Ceea ce ei critică este emergența unei industrii care este interesată să facă rapid bani și să capitalizeze pe marginea unei nevoi existente în cadrul societății românești. Această nu este

[1] „Sunt oameni, mă refer la breasla această pe care au format-o, sunt oameni trecuți de 35-40 de ani care au rămas pe nicăieri din punct de vedere profesional, au făcut foarte rapid un curs de formator, un curs de consilier de dezvoltare personală, ăsta se face în 4-5-6 zile, nu costă mai mult de 1.500 de lei, și, ia te uită, sunt consilier și pot să fac ce vreau cu viețile oamenilor. Nu este așa. Inclusiv șamanii, care reprezentăm chiar acele tradiții, pentru că l-au numit comercialii, au venit să reprezinte tradiții, nu, nimic, absolut nimic de marketing și comercial, spuneau noi, nici măcar noi nu ne numim șamani, nu ne place eticheta aceasta. Că avem altă viziune asupra lumii, asta e cu totul altceva, poate îmbogățim cu viziunea noastră lumea asta atât de sărăcită de spiritualitate, dar nu încercăm să manipulăm și încercăm să inducem oamenilor ceea ce nu este cazul. Ori revenim la magia această a vindecării spontane, nu avem așa, nu există." (Psiholog, servicii de psihoterapie spirituală, femeie, 30 +).

o critică la adresa monetizării acestor servicii, pentru că și ei le monetizează, ci la faptul că o abordare complexă post-rațională este deseori redusă la o componentă magico-supranaturală care promite remedii rapide. A doua strategie de legitimare este legată de faptul că multe din programele de dezvoltare personală și spirituală folosesc un limbaj științific[2] și fac foarte des referire la oameni de știință care au validat aceste practici sau la Universități precum Harvard sau Princeton, unde s-au desfășurat experimente ce atestă fundamentul lor științific. Interlocutorii mei menționează, de exemplu, cercetările efectuate asupra creierelor călugărilor budiști în momentul în care aceștia meditează și efectul pe care aceste practici spirituale îl au asupra persoanelor cu probleme oncologice.

Spre deosebire de practicile magico-religioase, practicile spirituale pe care le analizez funcționează într-un registru care se dorește științific sau, mai exact, post-științific, ce încearcă să transfigureze spiritual aceste elemente raționale. Evidențiind aceste aspecte, doresc să subliniez doar modul în care ele se auto-constituie în câmp și revendicările pe care le fac cu privire la rolul pe care știința și profesionalizarea îl joacă pentru serviciile pe care ei le furnizează. Având în vedere critica pe care ei o fac câmpului de spiritualitate existent, putem cu ușurință să ne dăm seama de cât de variat și divers este acesta și că poziționările și serviciile lor spirituale sunt departe de a fi singulare. Aceste două tipuri de legitimări ne permite să evidențiem un proces pe care îl consider deosebit de important pentru ceea ce se întâmplă cu aceste spiritualități în România, în prezent. Ele nu sunt doar o componentă a importantă a culturii populare, ci sunt înscrise în modul în care sunt instituționalizate anumite câmpuri profesionale (Gog, 2020b, 2020c). Deosebit de important mi se pare aici câmpul de psihologie și psihoterapie care are o deschidere instituțională spre aceste spiritualități,

[2] „Mă duc prin țară, am 6 orașe până în primăvară, chiar joi plec la [oraș din Transilvania]. Acum mai este o chestie că eu nu, adică răspunsul nu este relevant, pentru că eu nu am fost foarte mult prin țară și eu sunt oarecum la început, lumea nu mă prea cunoaște și metodele mele nu sunt unele cunoscute, adică dacă m-aș duce cu Reiki, cu siguranță că ar fi puhoi, știi că oamenii deja cunosc ce înseamnă. Eu mă duc cu activarea ADN-ului. Puțini știu, și este o metodă proprie, mă rog proprie, e mai complex decât atât, și prea puțini oameni se gândesc la zestrea asta, care se află în ADN, că de fapt acolo e sămânța, acolo se află tot acolo, se află toată informația." (Coach autorizat cu deschidere spre dezvoltare spirituală, studii economice și juridice, 40+).

însă același lucru se întâmplă și în medicină, așa cum vom vedea în secțiunea de final a acestui capitol.

În ultimele două decenii au apărut o serie de instituții și asociații care formalizează și profesionalizează acest câmp, oferind atât legitimitate furnizorilor de servicii, cât și acces la o substanțială producție de cunoaștere și expertiză. Asociația Europeană de Psihologie Transpersonală, de exemplu, are o filială și în România, Asociația Română de Psihologie Transpersonală are deja o tradiție substanțială în câmp, Asociația Română de Psihoterapie Integrativă, care se laudă că a acreditat peste 2000 de psihoterapeuți, dar și asociații de psihologie umanistă sau experiențială, care sunt deschise către spiritual, chiar dacă această componentă nu este atât de pregnantă, sunt doar câteva exemple. În aceste spații există o amplă activitate academică și științifică. Se publică cărți, jurnale științifice, se organizează simpozioane și conferințe și se produce o amplă expertiză științifică autohtonă pe această tematică, care argumentează în favoarea fuziunii diverselor tradiții de spiritualitate cu psihoterapia. Ele sunt produse de persoane care sunt active în câmpul academic și dețin masterate și doctorate sau sunt în curs să obțină aceste diplome universitare, însă există și mulți autori care sunt psihologi și vorbesc despre modul în care principiile transpersonale îi ajută în activitatea lor psihoterapeutică. Scopul lor este să popularizeze aceste tipuri de psihoterapii și să conecteze persoanele active în acest câmp cu cele mai recente dezvoltări și practici în domeniu. O parte importantă a activității unora dintre aceste asociații este și să ofere supervizare în psihoterapie, formări recunoscute printr-un sistem de credite sau acreditări pentru cei care doresc să activeze în calitate de consilieri de dezvoltare profesională.

E important pentru argumentul pe care doresc să îl dezvolt în aceste capitole că a gândi practicile spirituale contemporane din România ca fiind în întregime ezoterice, marginale, pseudo- și parapsihologice, deschise către irațional, manifestări supranaturale sau chiar ocultism, reprezintă o esențializare facilă a acestui câmp. Există, desigur, o amplă diversitate, care nu a fost suficient studiată, însă un loc important în acest câmp îl joacă și aceste spiritualități post-raționale care revendică o bază științifică și profesională respectabilă. Vorbim deja de emergența unor instanțe formative și de mecanisme instituționale de profesionalizare în care spiritualitatea are un rol important, nicidecum de ceva aflat la marginea societății. Segmentul

socio-demografic căruia i se adresează este clasa de mijloc din orașele mari ale României, dar piața s-a extins treptat și către orașele mici din țară. Prețurile foarte mari percepute pentru aceste servicii, dar și temele și problematizările care sunt articulate în câmp vizează în mod explicit această clasă de mijloc. Registrul spiritual în care sunt dezvoltate aici practici ale sinelui, un imaginar social și un plan de transformare personală este unul care face explicit și implicit referire la transformările capitaliste curente.

Puterea interioară a sinelui, reziliență și manifestare

Una din trăsăturile cele mai importante ale programelor de dezvoltare personală și spirituală din România este conștientizarea participanților că aceștia au acces la o imensă putere interioară. Multe dintre tehnicile de sine elaborate în acest câmp vizează, de fapt, învățarea participanților să acceseze această resursă spirituală interioară și să conștientizeze că, în registrul acestei recursivități a sinelui la sine, se poate genera o veritabilă maturizare spirituală:

> „Asta înseamnă, deci, când te gândești dincolo de religie, deci către spiritualitate, intri într-o stare de conștientizare a conștiinței de sine. Începi să conștientizezi, începi să fii atent la tine. Începi să îți dai seama că ai niște pattern-uri, practic evoluezi. Despre asta este vorba. Este vorba despre o evoluție." (Coach autorizat cu deschidere spre dezvoltare spirituală, studii economice și juridice, 40+)

Experimentarea în propria interioritate a unei prezențe spirituale este frecvent întâlnită în cadrul unor mișcări și curente religioase tradiționale. Să ne gândim pentru moment la isihasm și la rugăciunea inimii, care funcționează în unele zone ale ortodoxiei. Sau la practicile carismatice din cadrul mișcărilor neoprotestante. Există, de asemenea, tradiții mistice în cadrul catolicismului, precum mistica carmelită sau tehnicile de meditație și rugăciune din cadrul ordinului iezuit. Ceea ce au în comun aceste tradiții mistice creștine este faptul că ele pornesc de la idea posibilității unei experimentări personale și interioare a Divinității. Aceste curente religioase subliniază faptul că religia trebuie să funcționeze nu doar într-un cadru cultic

comunitar sau într-un registru al adevărului doctrinar, ci și într-un spațiu personal mistic, în sensul unei trăiri experiențiale a adevărului religios. Acesta posibilitate de experimentare interioară a adevărului spiritual apare foarte des și în cadrul programelor de dezvoltare spirituală, însă aici ia o formă foarte diferită. Aici nu este vorba doar despre faptul că interioritatea este un loc al experienței, ci și faptul că sinele interior este sursa acestei experiențe și furnizează, în același timp, condițiile de realizare spirituală:

> „Sursa puterii se află în tine dintotdeauna și pentru totdeauna; ce ai de făcut de fapt este să devii conștient de ea, să începi să te conectezi la ea și să acționezi măcar o dată ascultând de Sinele tău Divin" (Gheorghiță, 2012: 22)

Ideea că interioritatea subiecților este divină, că sinele este parte din Dumnezeire și, astfel, este divin, respectiv că întoarcerea spre ei înșiși este o întoarcere spre Dumnezeu constituie aspectul ce diferențiază aceste programe de dezvoltare de experiențele mistice creștine. Creștinismul operează cu o antropologie centrată în jurul unei scindări între o natură umană păcătoasă și viața spirituală, între faptele naturii umane și roadele spiritului. Ceea este cel mai propriu teologiei Sfântului Pavel nu este chemarea mesianică, cum argumentează Agamben (2009), și nici dislocarea fragmentării religioase și universalizarea incluziunii, cum argumentează Badiou (2008), ci mai degrabă posibilitatea unei transformării permanente a acestei scindării a sinelui în direcția unei etici comunitare (Epistola către Galateni 5:17, 24-26).

În cadrul programelor de dezvoltare spirituală se operează cu un tip foarte diferit de antropologie. Interioritatea subiectului spiritual este divină, iar întoarcerea spre această putere interioară a sinelui are un potențial eliberator. Limbajul și argumentele utilizate pentru articularea acestei antropologii sunt foarte variate și, uneori, extrem de complexe, utilizând fundamentări din științele naturii sau din psihologie, filozofie, psihologie și marile religii ale lumii. De aceea, există o varietate morfologică foarte mare a modului în care această antropologie este efectiv prezentată, însă structura narativă este în mare aceeași. Există, pe de o parte, un sine inert, modelat de societate, reprodus de oameni prin habitudinile lor, și un sine autentic, profund și spiritual. Conectându-se la acest sine spiritual, oamenii dezvoltă o agentitate

cvasi-perfectă, capacitatea de a modela plasticitatea propriei interiorități și, astfel, pot să își ia viața în stăpânire, fiecare poate genera o schimbare radicală pentru a trăi o viață împlinită și productivă. În centrul acestei antropologii stă ideea că ființa umană este esențial bună; ideea că ar exista ceva rău în această interioritate, cum se întâmplă în creștinism, este foarte străină acestor practici:

> „Locul răului în reiki este, cum l-am perceput eu la nivel personal, pentru că nu pot să îmi permit să zic cum l-au perceput alții, este că acest rău este o formă de inconștiență față de ce ești tu. Noi nu vorbim despre rău, vorbim despre dizarmonii. Deja există un alt fel de raportare la un alt fel de rău, la un alt fel de nuanță." (Faciltatoare dezvoltare spirituală și maestru reiki, studii superioare, 40+)

E important, de asemenea, de observat tensiunea articulată de această antropologie între Sine și Dumnezeu. O tematică recurentă ce apare în cadrul acestor spații este legată de cum trebuie dezvățați participanții de ideea că Dumnezeu intervine din exterior în favoarea lor sau că Dumnezeu este o figură paternă care le rezolvă problemele personale. În aceleași registru, este criticată și ideea religioasă că Dumnezeu îi pedepsește pentru un păcat comis (Gheorghiță, 2012: 73). Întocmai cum nu există o predeterminare, nu există nici un Agent exterior care își manifestă suveranitatea asupra oamenilor într-o manieră arbitrară. Ceea ce este negat aici este existența unei Forțe transcendente ce anihilează autonomia umană; ceea ce este afirmat este o Putere imanentă, care oferă agentitate asupra propriului sine:

> „În principiu orice tip de problemă se poate rezolva, cu condiția ca celălalt să se deschidă și să primească și să creadă, nu în mine, ci în resursele proprii. Dar asta este altă discuție. Credința aici în orice ai face, în orice ai face, credința este foarte importantă și nu este vorba despre credința într-o... Avem tendința să ne raportăm la Divinitate ca fiind ceva individual, nu mă refer la acest gen de credință. Ci mă refer la o credința mai profundă, mai adevărată, adică tot ceea ce este. Mă uit în jurul meu, da și mă uit la natura aceasta, aceasta are un ciclu natural pe care-l respectă:

> primăvara, vara, toamna, iarna. Mă uit la tot universul acesta și îmi dau seama că totul se întâmplă într-un anumit ritm, într-o anumită perioadă de timp, este în armonie totul cu totul, numai noi, oamenii, mai stricăm, da? Dar asta-i o altă discuție. Ei, și atunci eu mă aflu în mijlocul acestei armonii, încrederea în viață, încrederea în acest flux al vieții, a tot ceea ce este, pentru că totul este ok așa cum este, pe de o parte. Pe de altă parte, cred în mine, cred în resursele mele, mă uit la corpul meu și îmi dau seama cum funcționează și-mi dau seama câte miliarde de celule sunt care funcționează fără ca eu să fiu conștient de asta, știi? Și atunci din aproape în aproape ajung la nivelul acela de credință. Da, dacă eu vreau cu adevărat, lucrurile se pot rezolva." (Facilitatoare dezvoltare spirituală, fost manager în diferite multinaționale, 40+)

Pentru că subiectul spiritualizat găsește în sine această putere interioară, o practică importantă este cea de aducere la sine, de prezentificare. Majoritatea programelor de dezvoltare personală și spirituală sunt construite într-un registru care valorizează foarte mult trăirea în prezent. În studiile anterioare am numit acest aspect, fără vreo legătură cu cadrul interpretativ utilizat de Foucault, „ontologia prezentului" (Gog, 2020b: 43). Acest lucru înseamnă că, în structura temporală a prezentului, subiectul învață să se conecteze cu sine și să experimenteze acolo Prezența. Această Prezență nu este postulată ca o alteritate religioasă, cum se întâmplă în practicile mistice creștine menționate mai sus, ci ca imanența propriului sine spiritualizat. Autorul care articulează cel mai coerent această tema este Ekhart Tolle (2007, 2018, 2019) în cărți care au devenit bestseller-uri mondiale, precum, *Puterea prezentului*, *Un pământ nou*, *Liniștea vorbește* etc. Temele abordate în acesta literatură sunt un loc extrem de comun în întreg câmpul de dezvoltare personală și spirituală din România:

> „Prezentul este capacitatea de a trece dintr-o lume conceptuală într-o lume reală, de a fi în contact cu realitatea și de a ne ghida după un anumit tip de justețe în interacțiunea noastră cu realitatea; pe când dacă ești doar în lumea ideală, lumea conceptuală, te ghidezi după un alt tip de justețe care nu mai e conectată, e deconectată. [...] Pentru că, în prezent, nimeni

> n-are nicio problemă. Toate problemele sunt probleme mentale, conceptuale." (Psiholog, studii doctorale, constelații familiale, 50+)

Un element esențial al trăirii în prezent îl constituie dislocarea modului în care subiectul experimentează timpul și felul în care învață să se detașeze de urgențele cotidiene. Se bucură de tihna și de clipa prezentă, dar mai ales de libertatea de a fi cu el însuși. Această trăire în prezent este un moment al regăsirii interioare și a puterii de a trăi exuberant și plin de viață aici și acum. Pentru a putea face acest lucru este important să intervină asupra conștiinței sale temporale și să învețe să se aducă în prezent: „Atât trecutul cât și viitorul sunt niște himere care au doar menirea să ne deconteze de la Sine. În momentul în care trăiești aici și acum devii mintea analogică și tot ce vrei se materializează" (Gheorghiță, 2012: 81). Am evidențiat în studiile precedente cum anume diferă acesta structura temporală de cea escatologic creștină și de ce trăirea în prezent angajează un nou tip ontologie temporală (Gog, 2020b: 47-48).

A trăi în prezent, a te bucura de momentul prezent poate însemna și o deschidere către forme de gratificare a sinelui prin abundență și prosperitate, cum voi arată în capitolul următor. Acest lucru nu înseamnă că trăirea în prezent este însă înscrisă complet într-un registru hedonic. Cel mai important scop este cel al reflexivității de sine. Conexiunea cu propriul sine ar trebui să medieze realizarea mai ușoară a unui autocontrol emoțional și stabilitatea trăirilor interioare. Trimiterea la puterea sacră interioară vine în același timp și cu dezvoltarea unei atitudini mentale care vizează o mobilizare a sinelui în vederea confruntării cu viața de zi cu zi. Și, tocmai de aceea, acest aspect are importante valențe de deschidere către transformările economice-politice capitaliste. Unul dintre psihologii intervievați vorbește despre modul în care tehnicile spirituale ajută la a genera echilibru și stabilitate într-un mediu marcat tot mai mult de turbulențe:

> „Sigur că da, repet, nu toată lumea are astfel de interese, dar e bine să le avem încet încet, pentru că uitați-vă ce lume haotică este în jurul nostru. O lume descentrată, dacă vreți. Or, revenind la meditație, meditația te ajută să fii centrat și să fii acolo în centrul acela de liniște, chiar dacă în jur sunt turbulențe. Ca la țunami, are un punct de liniște, așa suntem și noi. Or, în terapie înveți încet-

> încet și prin tehnici, nu numai prin nararea și rezolvarea anumitor problemelor, tehnici speciale pe care noi le avem, ajutăm oamenii să se centreze, astfel încât să vedem cu claritate." (Psiholog, servicii de psihoterapie spirituală, femeie, 30 +)

Un efect important al dispunerii pe propria putere interioară este socializarea în rândul participanților a unui puternic individualism. Aceștia sunt uneori învățați să disloce din mintea lor programele care le solicită să își ajute aproapele în mod necondiționat. Rugăciunea *Tatăl nostru* ar putea fi rostită ca „Tatăl meu" (Gheorghiță, 2012: 28). Există desfășurate în aceste spații activități colective, însă miza nu este niciodată articularea unei comunități integrate. Ceea ce este problematic cu o astfel de etică comunitară este emergența unei solidarități sociale care poate să blocheze maturizarea unei persoane. Dezvoltarea personală și spirituală are în centru propriul sine, și cel mai bun lucru ce poate fi făcut pentru ceilalți este ca aceștia să învețe să se bazeze și ei pe propriul sine. Tocmai de aceea, de exemplu, e important ca participanții să spună „nu" solicitărilor celorlalți și să nu existe constrângeri etice de a face ceva pentru ei. Întocmai cum participanții învață să se descurce singuri cu problemele cu care se confruntă, tot așa și cei din jurul lor au mai mult de câștigat dacă sunt lăsați să se descurce singuri (Gheorghiță, 2012: 30). Această maximă etică are aplicabilitate și în privința creșterii copiilor. Instinctul părinților este acela de a-i proteja de lucruri care le pot produce răni, însă manifestarea încrederii în ei face că aceste pericole să fie minimizate (Gheorghiță, 2012: 29). Acest lucru nu înseamnă, desigur, o atomizare și o individualizare totală a modului în care societatea este imaginată, ci o regândire a ei pornind de la articularea unui nou tip de subiect matur, proactiv, responsabil de propria bunăstare:

> „Am o vorbă: dacă un singur om din univers poate ceva, atunci orice om poate, numai să vrea și să acționeze în direcția dorinței lui. Iar dacă eu îi ajut făcând în locul lor ceva ce pot și ei, atunci ei nu-și creează rețele suficient de solide să se poată ajuta singuri, și, astfel, când nu voi fi lângă ei, vor suferi că nu vor ști ce au de făcut. [...] Acesta este ajutorul pe care îl pot da în prima fază, să îi spun ce să facă (adică nu mai fac eu în locul lui); apoi în a doua fază îl trimit la Sinele lui Divin să între în contact cu el, că El știe

> cel mai bine ce și cum să facă, și, astfel, toată lumea este fericită, liniștită, în pace și celui care experimentează îi crește sufletul și are mari satisfacții că a reușit singur." (Gheorghiță, 2012: 33-34).

Puterea interioară a sinelui este deseori direct legată de reziliență. Reziliența presupune ceva mai mult decât o simplă centrare în sine în perioade pe care subiectul le experimentează ca critice. E important, de asemenea, să dezvolte un mod proactiv de relaționare la sine. Trebuie să învețe să reacționeze la fluctuațiile și dislocările economice, sociale și emoționale cu care se confruntă atunci când este angrenat direct în fluxul evenimentelor cotidiene. Spiritualitatea post-rațională joacă un rol esențial în conștientizarea subiecților, fiindcă în interioritatea lor se găsește această energie activă pentru a face față exact acestor situații. Există numeroase podcasturi românești care vorbesc despre importanța de a valoriza situațiile critice cu care persoanele se confruntă și a înțelege că acestea sunt oportunități de dezvoltare și maturizare. Aceste situații, care, în mod normal, destabilizează nu trebuie evitate, ci trebuie asumate direct, pentru că ele contribuie la transformarea persoanei și o deschide către noi structuri de oportunitate.

Însă nu doar în cadrul culturii de dezvoltare spirituală și personală găsim această conexiune dintre interioritate și reziliență, ea a început să fie o marcă a modului în care funcționează tot mai des anumite spații de psihoterapie care se adresează clasei de mijloc. Există articulată aici o expertiză autohtonă privind modul în care reziliența îi ajută pe subiecți să facă față provocărilor societăților capitaliste. De exemplu, un amplu colectiv de profesori universitari, doctoranzi și psihoterapeuți din câmpul psihologiei și științelor educației au publicat recent (2024) un tom substanțial pe această tematică, intitulat *Reziliența. Calea spre succes și echilibru pentru copii și părinții lor*. Studiile surprind o varietate de probleme conexe: de la gestionare adversității, la inteligența emoțională și la managementul emoțiilor. Editoarea acestui volum arată de ce „avem nevoie să fim perseverenți, flexibili, adaptabili" (Pânișoară, 2024: 9) și evidențiază cum aceste trăsături sunt sinonime cu reziliența, care „este mai mult decât o trăsătură de personalitate pe care o putem dobândi, mai mult decât o caracteristică personală de «supraviețuire» zilnică în față problemelor ori un proces prin care ajungem la un scop; ea reprezintă **un mod de viață** ce presupune dezvoltare, învățare, recuperare psihică, adaptare în urma

experiențelor prin care trecem, mai ales în urma eșecurilor, pierderilor, traumelor întâlnite." (Pânișoară, 2024: 23, sublinerea mea)

O altă dimensiune importantă care este tematizată în cadrul culturii de dezvoltare personală și spirituală este legată de manifestarea unei realități exterioare în concordanță cu interioritatea sinelui. Pentru a realiza acest lucru este nevoie de a depăși o serie de obstacole majore, ce consistă în habitudinile mentale înscrie în propriul creier. Mintea însă nu are autonomie, este mai degrabă un „bio-computer" ce poate fi programat și reprogramat de către participanți (Gheorghiță, 2012: 93). De aceea, întâlnim aici foarte frecvent metafora informatică a rulării unor programe. Conștient sau inconștient, mintea umană derulează programe care pre-determină desfășurarea efectivă a vieții. Manifestarea unei realități diferite nu poate fi realizată fără un proces de raționalizare a propriului sine, printr-o identificare a programelor care condiționează mintea oamenilor și structurează comportamentele lor. Acest proces de raționalizare este făcut posibil de trăirea în prezent (Gheorghiță, 2012: 73).

A trăi în prezent înseamnă a trăi în temporalitatea Creatorului și a deveni co-creator cu Dumnezeu (Gheorghiță, 2012: 87), iar acest lucru permite o manifestarea a puterii creative a sinelui (vezi capitolul 6). Această împuternicire se datorează faptului că sinele spiritual este Divin și are puterea creatoare de a materializa lucruri și evenimente. Toți oamenii sunt, de fapt, mici divinități care au puterea de a crea universul în care trăiesc. Nimic nu exprimă mai bine această antropologie decât afirmația „Tu ești Dumnezeul realității tale" (Gheorghiță, 2012: 96). A trăi în prezent nu înseamnă, așadar, doar angajarea unui anumit tip de temporalitate, prin decuplarea de trecut și de grijile viitorului, nu înseamnă doar centrare în sine și reziliență, înseamnă și capacitatea de a manifesta o realitate în propria viață, diferită de cea existentă:

> „Dacă atunci când ești în momentul prezent – (pentru că se întâmplă ce ai vrut, înseamnă că ai fost în prezent) – te gândești la ce grea e viața sau cât de mult sufăr, nu am bani, nu am casă, nu pot face nimic în această țară sau sistem, ce bolnav sunt, ce nefericit sunt, nimic nu fac bun, nu sunt în stare de nimic, sunt lipsit de vitalitate, perseverență, voință, etc. – așa va fi. Dacă, atunci când ești în momentul prezent gândești și crezi în ce bucurie este să trăiești, ce sănătos sunt, ce bine îmi este, am toți

> banii de care am nevoie, viața e frumoasă, mă bucur pentru tot ce trăiesc, totul va fi bine – așa va fi." (Gheorghiță, 2012: 83)

O tehnică importantă de „manifestare" este cea a vizualizării (Filip, 2015: 9). Conform facilitatorilor, vizualizarea ajută la o mai bună reflexivitate cu privire la dorințele și obiectivele urmărite de subiect, dar, în același timp, aceasta ajută și la împlinirea acestora. Le creează și le înscrie în realitatea socială și este înțeleasă în câmp ca o practică ce are puternice consecințe asupra desfășurării vieții. În ciuda faptul că aceasta este prezentată ca o practică susținută științific, există aici o componentă importantă ce ține de credință. Accentul însă nu cade atât de mult pe aceasta, cât pe capacitatea subiectului de a se auto-re-socializa și de a disloca programele" comportamentale și tiparele de gândire care îl condiționează. De aceea, pentru practica manifestării prin vizualizare, este important să fie identificate momentele din timpul zilei în care subiectul poate utiliza cel mai eficient undele theta: „amplificând împlinirea manifestărilor la 80-90%" (Filip, 2015: 11). Rolul principal al vizualizării este de a pregăti inconștientul să acceseze oportunitățile în vederea realizării obiectivelor propuse.

Trebuie să ne întrebăm ce condiționări materiale și sociale sunt necesare pentru a permite subiectului spiritual experimentarea unei astfel de temporalități a Prezentului și Prezenței. Trecutul, cu toate angoasele și falimentele trăite, vinovățiile pe care oamenii le resimt, relațiile rupte sau cele nou închegate și care structureze viața afectivă a oamenilor, bucuriile și necazurile existenței cotidiene – cum anume este un astfel de trecut suspendat și de ce premise sociale este nevoie pentru a putea opera o astfel de despărțire? Cum anume este oprită istoria în care subiectul este angrenat? Dar, mai ales, cum face el față viitorului, cu grijile lui, cu incapacitatea majorității societății românești de a avea un trai decent, de a plăti facturile, de a cumpăra cele necesare copiilor? Cum anume este suspendat orizontul unui astfel de viitor pentru a trăi o viață plină de bucurie în prezent? Această tihnă mentală este o structură de oportunitate pentru o fracțiune a clasei de mijloc, cea care dispune de mijloacele financiare și de resursele de timp pentru a putea „trăi în prezent". Următorul exemplu etnografic vizează în mod explicit oamenii de afaceri, însă segmentul din cadrul clasei de mijloc deschis unor astfel de experiențe este mai larg:

> „Oamenii de business au nevoie de limbaj comun, adică au nevoie să primească informațiile pe limba lor. Și atunci este și un pic de marketing la mijloc, adică trebuie să știi cum să te adresezi celuilalt ca pentru el să rezoneze cumva și să vrea să facă asta, știi? Și sunt și workshop-uri și eu tot așa zic «cunoaște-te pe tine însuți», adică «hai la workshop să te cunoști pe tine», dar suntem în grup, adică lucrăm în împreună, știi. [...] Să știi că vin oameni din domeniul business, chiar și la mine și se educă, de obicei, este o căutare de sine. Ajungi la punctul acela în care zici «ok, am un job, am o familie, am mașină, am casă, am tot ce-mi trebuie, parcă ceva lipsește».” (Facilitatoare dezvoltare spirituală, fost manager în diferite mulți naționale, 40+)

Dar mai mult decât atât, trebuie să chestionăm ontologia socială ce face posibilă o asemenea experiență a temporalității. Cum devine trăirea în prezent, interiorizarea în propriul sine, care ajunge să fie văzută că o resursă pentru o viață împlinită, pentru creativitate și pentru productivitate, atât pe plan personal și profesional, o structura plauzibilă a experienței sociale? Acest orizont de autenticitate are sens și coerență doar în interiorul unei clase pentru care capitalismul este structura sa de relevanță. Într-o comunitate rural-agricolă din România o astfel de prezentificare ar putea fi interpretată ca o dezrădăcinare totală de practicile, rolurile și expectanțele sociale sedimentate în tradițiile locale. Și dacă ar exista mijloacele financiare și resursele de timp necesare pentru angrenarea în programe de dezvoltare personală și spirituală, foarte probabil aceasta ar părea ceva complet străin habitusului și proiectelor de viață urmărite de majoritatea membrilor unor astfel de comunități. Persoanele care furnizează servicii în acest câmp înțeleg foarte bine aceste dinamici socio-demografice și cum sunt ele teritorializate în România. Piața pe care ei o caută nu este cea unde serviciile pe care le furnizează se pot cupla la o nevoie de magie și supranatural, ci, mai degrabă, se asociază cu spațiile în care există deschidere spre o paradigmă rațională care poate fi depășită prin spiritual:

> „Din punctul de vedere al lui Clare Graves, societățile sunt stratificate paradigmatic, sunt lupte paradigmatice în interiorul

> unei societăți, de exemplu, la noi, București, Cluj, Timișoara, Brașov, Iași sunt motoare care trag și aici am putea să spunem că, din punct de vedere al dinamicii spirale, suntem pe un nivel foarte înalt, dar, dacă te duci la țară, lângă București, la 30 km, sau lângă Cluj, la 50 km, sau lângă Bistrița, la 100 km, o să te crucești. Încă se mai crede în strigoi, farmece, vrăji, adică nivelul de gândire, structura de gândire este încă arhaică, adică oamenii n-au trecut nici măcar la nivelul rațional. Deci, din punctul ăsta de vedere, Clujul care susține această paradigmă mi se pare pozitiv, problema este când crezi că aia este sfârșitul." (Psiholog, studii doctorale, constelații familiale, 50+)

Majoritatea persoanelor care frecventează aceste programe de dezvoltare personală și spirituală au cu studii superioare și poziții profesionale care le asigură un trai mai mult decât decent. Este vorba de persoane care activează în diverse profesii liberale (avocați, psihologi, contabili etc), mici antreprenori, poziții în înalta birocrație etc. Costurile pentru participarea la astfel de programe de dezvoltare sunt relativ scumpe. Cele mai multe variază între 200 lei și 1000 de lei ședința, însă traininguri care durează mai multe zile pot să ajungă și la 2000 de lei. Pentru marea majoritate a salariaților care trăiesc cu salariul minim pe economie, aceste ateliere sunt prohibite. Însă nu doar mijloacele financiare sunt o condiție importantă de participare, ci și resursele necesare de timp pentru a te angaja în ateliere, lecturi, exerciții și practici spirituale, care sunt focalizate eminamente pe o formă radicală de reflexivitate cu privire la propriul sine.

Vindecarea holistică: dinspre interior spre exterior

Centrul de vindecare în care mă aflam era curat și aranjat în mod impecabil. Mobilierul nu era similar cu al unor clinici de stat sau private, însă aranjamentele și decorurile te făceau să înțelegi că instituția este una medicală. Atmosfera era una foarte primitoare, cu personal deosebit de amabil și cu săli de așteptare care inspirau optimism și încredere. Cabinetele medicale care mi-au fost prezentate erau spațioase și luminoase și erau

dotate cu o aparatură care părea foarte sofisticată din punct de vedere tehnic. Ședința inițială pentru un consult începea de la echivalentul în lei a aproximativ 200 euro, iar costul unor tipuri de terapii depășea cu mult salariul minim pe economie. Ședința de prezentare a activităților desfășurate în cadrul acestui centru de vindecare a fost condusă de trei medici cu diverse formații și specializări medicale. Toți trei erau persoane cu pregătire și activitate medicală serioasă, în sensul că au absolvit Facultatea de Medicină, și-au efectuat rezidențiatul și lucrau într-unul dintre spitalele importante din acel oraș. Prezentarea a vizat, în principal, o descriere a tipurilor de terapii pe care clinica le oferea și importanța de a înțelege vindecarea într-un registru holistic.

Unul dintre medici ne-a relatat într-o manieră calmă și serioasă despre propria sa experiență cu boala și despre felul în care cancerul pe care îl avea în corp a intrat în remisiune prin intermediul unor astfel de terapii, după ce medicina clasică (pe care continuă să o practice) nu a reușit să îl vindece. Acest tip de prezentare este pentru mine o instanțiere a ceea ce în secțiunile precedente am numit spiritualitate post-rațională. Argumentul dezvoltat aici este că medicină alopată este bună, că aceasta trebuie practicată în continuare, însă că ea nu este suficientă pentru a aborda problemele medicale profunde pe care oamenii le experimentează. Câmpul instituie o diferență foarte clară între tehnici magice de vindecare, care nu au niciun fundament științific și care se bazează pe pretinsele abilități supranaturale ale persoanei care performează aceste ritualuri, și tehnici de vindecare complementare, care revendică o legitimare științifică sau, poate, mai exact, la granița dintre știință și spiritualitate, care încă nu este suficient explorată și confirmată de structurile raționale de cercetare științifică. Deseori, acestea sunt prezentate ca fiind paradigme științifice emergente, pe care câmpul nu a reușit încă să le asimileze, însă ceea ce le caracterizează este faptul că ele nu abandonează practica medicală alopată, ci o completează atunci când aceasta nu mai dă rezultate:

> „Se găsesc [remedii], dar sunt invazive, sunt foarte invazive și nu au certitudinea că, și le-au încercat deja, deși cei mai mulți au încercat deja și nu n-au dat rezultate, pentru că problema nu este în fizic. Dacă vorbim despre un picior rupt, sigur că acolo trebuie dus omul la spital și trebuie pus în ghips și așa mai departe. Dar

> dacă vorbim despre un cancer, de exemplu, vorbim de probleme emoționale și până omul nu înțelege și nu lucrează acolo, nu funcționează." (Coach autorizat cu deschidere spre dezvoltare spirituală, studii economice și juridice, 40+)

Acest câmp de medicină complementară și alternativă a cunoscut o expansiune graduală în România în ultimele decenii. Așa cum am arătat în studiile anterioare, aceste activități sunt recunoscute legal și sunt reglementate de Ministerul Sănătății încă din 2007 (Gog, 2020b: 41). Reglementările legale fac explicit posibilă organizarea unor clinici mixte care să ofere simultan și medicină alopată, și medicină alternativă/complementară, respectiv specifică condițiile în care poate fi utilizat termenul de „centru de îngrijire de sănătate", dar și dacă în aceea instituție își desfășoară activitatea personal cu formare medicală recunoscută de stat[3]. Legea articulează în mod explicit posibilitatea de fuzionarea a acestor câmpuri:

> „Practicarea medicinei complementare/alternative este permisă și în anumite instituții medicale alături de medicina clasică, alopată, pe baza normelor elaborate de Ministerul Sănătății Publice și Colegiul Medicilor din România, Colegiul Medicilor Dentiști din România și Colegiul Farmaciștilor din România." (Art. 12.)[4]

Legea reglementează, de asemenea, condițiile în care acest tip de medicină poate fi practicat, acreditarea și autorizarea necesară funcționării. Pentru argumentul pe care doresc să îl desfășor aici este important să punctez că multiplele clinici din România în care se oferă atât medicina alopată, cât și medicina complementară, respectiv această suprapunere de roluri profesionale între medici cu studii și pregătire medicală, care practică simultan și medicină alopată, și medicină complementară, nu reprezintă deloc ceva ezoteric și marginal în câmp; întreaga activitate este reglementată

---

[3] Vezi *Legea terapiilor alternative 118/ 2007*, https://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocument/81760. Accesat în 21 aprilie 2025.

[4] *Legea terapiilor alternative 118/ 2007*, https://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocument/81760. Accesat în 21 aprilie 2025.

legal[5]. Anexa acestei legi specifică domeniile acestui tip de medicină și prezintă, alături de „apiterapie", „terapii herbale", „aromaterapie" sau „algoterapie", un spectru larg de practici holistice de la „yoga", „feng-shui", „Qigong medical", „Ayurveda", „Reiki", „terapie holografică", „terapie gerson", „cristaloterapie"', și exemplele ar putea continua[6].

Uniunea Practicienilor de Medicină Complementară și Alternativă este o asociație profesională care își desfășoară de câțiva ani activitatea în România și urmărește profesionalizarea și acreditarea acestor practici medicale. De interes deosebit sunt congresele anuale internaționale pe care această asociație le organizează, la care sunt invitate personalități importante din câmp, care promovează terapii alternative și complementare, precum și medici care folosesc unele din acestea în practica lor medicală. La fel ca în cazul Asociației de Psihologie Transpersonală, și aici vorbim deja de un câmp de expertiză, care are o producție științifică specifică (cărți și articole), oferă cursuri și atestare profesională și promovează în spațiul public validitatea unor astfel de practici medicale.

Problematica vindecării apare foarte des menționată în interviurile realizate cu persoanele care activează în câmpul de dezvoltare personală și spirituală. O dimensiune importantă a ceea ce înseamnă puterea interioară a sinelui este dată de faptul că aceasta produce o vindecare a întregii existente, inclusiv a corpului, spun persoanele implicate în aceste practici. Noua paradigmă pe care o vedem articulată în multitudinea de terapii complementare și alternative care au apărut în România este că vindecarea deplină este o vindecare holistică, vindecarea corpului fizic depinde de vindecarea spiritului, cele două fiind intrinsec legate. Pentru că aceasta să se manifeste este nevoie că oamenii să aibă credință, însă această credință nu este

---

[5] „Medicii, medicii dentiști sau, după caz, farmaciștii practicieni de medicină complementară/alternativă cu autorizație de liberă practică eliberată de Colegiul Medicilor din România, Colegiul Medicilor Dentiști din România sau de Colegiul Farmaciștilor din România pentru un anumit domeniu pot trata anumite afecțiuni corespunzătoare domeniului respectiv și pot prescrie anumite medicamente/tratamente complementare și/sau alternative conform metodologiei stabilite de Ministerul Sănătății Publice, potrivit reglementărilor Organizației Mondiale a Sănătății." (*Legea terapiilor alternative 118/ 2007*, Art 9, alineat 2). Accesat în 21 aprilie 2025.

[6] Vezi *Legea terapiilor alternative 118/ 2007*, https://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocument/81760. Accesat în 21 aprilie 2025.

într-o Ființă Divină, care oferă credinciosului vindecare, ci în puterea interioară spirituală pe care persoanele o pot găsi în ele însele. Vindecarea are loc, așadar, în primul rând, în minte și aceasta reverberează asupra întregii structuri biologice a organismului. Vindecarea este, în același timp, o decizie și un act de voință (Gheorghiță 2014c). Este manifestarea exterioară a unei dispoziții interioare. Miracolele sunt posibile în aceste spații de dezvoltare spirituală, însă ele nu trebuie văzute ca intervenții divine sau ca rezultatul unor ritualuri exterioare, respectiv drept consecința prezenței în anumite spații sacre; ele apar „la oamenii care chiar au vrut cu toată ființa să se vindece, au crezut că se vor vindeca și se manifestau ca și cum erau sănătoși deja" (Gheorghiță, 2012: 85).

Nevoia de a apela la aceste practici apare de multe ori datorită faptului că sistemul clasic de medicină nu reușește să le rezolve problemele cu care se confruntă. Infuzia de spiritualitate pe care o vedem în diversele terapii complementare și alternative constituie și o critică la adresa atât a sistemului medical alopat, cât și a modului birocratic în care pacienții sunt procesați ca pe o bandă rulantă de către un sistem tot mai raționalizat, ce funcționează în funcție de costuri și beneficii și care este prea puțin interesat de viața pacienților, cât de tratarea eficientă a unor boli cu medicamentații și proceduri medicale corespunzătoare:

> „Eu am descoperit zona asta de healing, zona asta de manifestare, tocmai pentru că zona cealaltă a dat fail. Experiența mea de viață mi-a arătat că pozitivismul, raționalismul, medicina modernă nu rezolvă niște chestiuni practice. Și atunci a fost natural să mă reorientez. Pentru că nu găseam răspunsuri. E simplu. M-am dus acolo unde am găsit răspunsurile. Despre asta e vorba. [...] Asta nu înseamnă că eu mi-am descoperit credința și orientarea spre Dumnezeu atunci." (Faciltatoare dezvoltare spirituală și maestru reiki, studii superioare, 40+)

În cărțile de dezvoltare spirituală sunt date numeroase exemple de persoane care au experimentat diverse tipuri de boli dificile, uneori cronice, și alteori chiar tumori canceroase care au fost vindecate prin puterea interioară a sinelui. Astfel de relatări apar des menționate nu doar în literatura de promovare a acestor practici alternative, ci și în atelierele

de dezvoltare spirituală ce sunt organizate în diverse centre urbane din România. Alături de valențele pozitive ale programelor de dezvoltare spirituală privind vindecarea emoțională, trainerii menționează frecvent și posibilitatea vindecării fizice. De exemplu, la una dintre aceste întâlniri, o doamnă cu amplă expertiză în consiliere și coaching ne povestește despre modul în care a învins personal cancerul, apelând la theta-healing. Povestea ei de viață este spusă într-un registru cald, autentic și te poți îndoi greu de sinceritatea celor relatate. Vorbește despre modul în care problemele ei nu au fost rezolvate de către doctorii și de serviciile medicale la care a apelat și cum a recurs la vindecare prin intermediul frecvențelor theta.

În secțiunile precedente am explorat importanța pe care programele de dezvoltare personală și spirituală o acordă gândirii pozitive, afirmării și manifestării mentale a realității. Vindecarea nu apare natural în viața persoanelor care sunt angrenate în câmp, aceasta trebuie, de asemenea, manifestată. Există aici două componente importante care sunt angajate în procesul de vindecare. Una este legată de aspectul tehnic care facilitează vindecarea, mai exact practica concretă ce este angajată (reiki, theta-healing, terapie bowen etc.). Fiecare din aceste tehnici vine la pachet cu asamblaje specifice de legitimare care sunt prezentate ca fiind științifice sau cel puțin în avangarda cercetărilor științifice. Însă o dimensiune și mai importantă este cea de subiectivare pe care aceste tehnici de vindecare o articulează. Iar aici disponibilitatea și dorința propriei persoane de a se vindeca, de a afirma vindecarea peste propriul corp și a o manifestă în viața de zi cu zi, constituie o componentă importantă. Majoritatea terapiilor alternative și complementare conțin un mix din aceste două dimensiuni. La un pol pot apărea tehnici alternative pe care practicianul le exercită asupra corpului pacientului și unde dimensiunea de subiectivare este minimă. La celălalt pol avem practici de vindecare ce constau într-o dimensiune preponderent de subiectivare. În acest caz vorbim despre auto-vindecare. Credința participanților creează nu doar realitatea și evenimentele înconjurătoare, ci și un corp sănătos (Gheorghiță, 2012: 70-71). Relația cu propriul sine este fundamentală pentru a putea experimenta această vindecare, spun persoanele intervievate:

> „Nu. Nu. Nu, de fapt, de fapt ajungi la autenticitate atunci când te vindeci și vindecarea această înseamnă... Poate însemna multe

> lucruri: înseamnă vindecare fizică, dar înseamnă și vindecare mentală, vindecare emoțională, pentru că suntem plini de răni, cu toții, de toate felurile. Și, de fapt, nu poți să ajungi la un nivel de conștiință mai evoluat, să zicem, până când tu nu vindeci lucrurile în tine, până când nu te uiți în tine și iarăși revenim la sine. Te uiți în tine și vezi, «ok, cum mă comport eu cu mine, cum mă comport eu cu ceilalți și de ce, care îmi sunt rănile?» Și atunci începi să vezi, dacă ai răbdare și dacă așa. Și începi să vindeci în tine, folosind aceste metode sau altele care îți sunt ție potrivite. Găsești o metodă care ți se potrivește, cu care rezonezi." (Facilitatoare dezvoltare spirituală, fost manager în diferite multinaționale, 40+)

Tehnicile terapeutice sunt importante în procesul de vindecare și tot așa și facilitatorii care le fac posibile. Însă vindecarea nu poate avea loc fără o disponibilitate, o deschidere pe care participanții trebuie să o aibă în acest sens. În procesul de vindecare accentul nu cade pe credința într-o persoană cu puteri supranaturale, care are o aură magică și îi vindecă pe cei care apelează la ea.Persoanele care furnizează astfel de servicii au rolul de a media în primul rând o formă de conexiune cu propriul sine:

> „Că nu asta e esența reiki. Esența reiki este dialogul cu sinele. Reikistul adevărat este cel care înțelege că este doar o oglindă pentru tine și că tot ce tu îți iei din procesul ăla de vindecare și de cunoaștere este meritul tău și că meritul lui este de a reflecta. Înțelegi ce zic? În momentul în care începem să ne asumăm, că eu te vindec pe tine, suntem deja în zona de egolatrie. Și procesul e bilateral. Și tu îmi ești mie maestru acum." (Faciltatoare dezvoltare spirituală și maestru reiki, studii superioare, 40+)

> „Îmi pare foarte rău că acești oameni care s-au vindecat nu și-au dat seama că ei s-au vindecat și că cealaltă persoană a fost doar un ajutor, o călăuză către acest lucru. Niciun preot, niciun medic, nu poate să facă nimic corpului și minții tale până tu nu dai acordul." (Practicantă dezvoltare spirituală, femeie, 30+)

Nu e deloc o coincidență faptul că Legea din 2007, care reglementează practicile de medicină alternativă și complementară, menționează una dintre acestea ca fiind „Schimbarea stilului de viață – life style”[7]. Vindecarea nu este legată doar de o conexiune cu propriul sine spiritualizat, ci implică deseori și o schimbare a vieții. Spre deosebire de medicina alopată, care abordează doar simptomele și procesează cvasi-tehnic problema medicală specifică și punctuală cu care pacientul se confruntă, ceea ce se întâmplă aici vizează o înțelegere mai largă a relației dintre boală și biografia persoanei care are nevoie de vindecare:

> „Iarăși e vorba de experiență personală. Să nu mai zic că eu toată viața am suferit de dureri menstruale, de la vârstă timpurie [...] și mai ales că vin dintr-o chestie din asta că nu am avut tată, și abandon, și femeie și parte sexuală... adică s-au acumulat multe. Și până la vârsta adultă nu reușeam să scap de aceste dureri [...] și tot timpul aveam impresia că este ceva în neregula cu mine. Mama îmi spunea că sexul e nașpa și că bărbații sunt urâți dezbrăcăți și că femeia trebuie să fie virgină [...]. Și am tot încercat să mă repar, m-am dus la doctori, am luat anticoncepționale care mi-au făcut și mai rău și am zis nu mai pot, trebuie să fac ceva. Medicamentele voastre nu merg. [...] Și am reușit să scap de aceste dureri schimbând alimentația și programându-mă mental. Lucrând eu cu mine. Spunându-mi lucruri: eu sunt sănătoasă, sunt bine. [...] Vindecarea asta a venit odată cu schimbarea modului de viață și de gândire, atât. Deci toate chestiile alea, ok mi se rupe o mână, e posibil să ajung la un moment dat să pot mi-o repar singură, dar asta durează foarte mult. Mă duc la un doctor. Dar dacă am nu știu ce durere, utie aici revine cranio-sacrala [...]. La cranio-sacrală în schimb când m-am pus pe masă și am văzut că o durere de aici, se plimbă prin corp și ajunge aici, eu aveam o stare emoțională pe care nu o vedeam, nu știam ce se întâmplă, dar refuzăm să o scot, o simțeam în gât și când

[7] Vezi *Legea terapiilor alternative 118/2007*, https://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocument/81760. Accesat în 21 aprilie 2025.

> am dat-o afară și am plâns am scăpat de acea durere de cap." (Practicantă dezvoltare spirituală, femeie, 30+)

Această transformare și restructurare a vieții apare foarte des menționată în câmp. Participanții relatează despre faptul că vindecarea pe care o experimentează în urma acestor practici nu este doar fizică. Există o conexiune implicită între ce se întâmplă la nivel fizic și vindecarea întregii vieți, iar ambitusul aceste vindecări este dat de deschiderea pe care participantul o are pentru a intra într-un contact profund cu propriul sine. Subiectul, de fapt, somatizează probleme și disfuncționalități mai complexe pe care oamenii le au în viața lor și tocmai de aceea vindecarea trebuie să înceapă de aici:

> „Vindecarea asta nu implică doar o vindecare a bolii. Ci, pe măsură ce începi să fii vindecat și să te vindeci, mi se pare că ți se schimbă viața ta și relațiile cu ceilalți. Eu asta am experimentat pe cont propriu. Parcă lucruri pe care le vedeai într-un fel, le vezi în alt fel și îți dai seama că ai fost orb foarte mult timp. Numai așa pot să explic. [...] Și vindecarea asta, tot timpul este o experiență comună nu e o experiență a ta singulară. Nu e doar experiența practicianului, e și cât de mult poți tu să te confrunți cu anumite părți din tine, din copilăria ta, cu anumite secvențe pe care le-ai uitat, prejudecăți pe care le ai. Tu chiar îți schimbi niște mecanisme de gândire. Unii fac asta mai ușor, alții fac asta mai greu." (Practicantă dezvoltare spirituală, studii superioare, femeie, 20+)

În unele cazuri vindecare fizică intră într-un plan secund și efectul experimentării acestor practici spirituale este mai degrabă vindecare a vieții și acestea reverberează pe toate planurile, inclusiv în corp. Persoana intervievată aici are un parcurs pe care multe persoane din cadrul câmpului o au – începe cu experiențe spirituale la festivaluri dedicate care au în România și continuă cu implicare în proiecte de dezvoltare spirituală organizate în unul dintre marile centre urbane din țară. Importanța acestui tip de vindecare a vieții nu trebuie minimizată, există multe relatări în câmp

de vindecări care ar putea fi catalogate supranaturale (deși acest termen e relativ puțin folosit pentru ca implică de cele mai multe ori o intervenție din afara naturii asupra naturii; în câmp aceasta este înțeleasă din interiorul sinelui înspre corp):

> „Supranatural, nu știu. N-am văzut niciodată lucruri levitând, dar am avut viziuni puternice, am avut schimbări fizice foarte puternice. Și am văzut la alți oameni schimbări fizice foarte puternice. S-a întâmplat ceva și a catalizat în termen de o lună de zile să se restructureze, să nu mănânce, să nu mai mănânce nimic dintr-o chestie, corpul lor să treacă printr-o schimbare puternică. Schimbarea percepției, acum văd lumea așa și peste două zile lumea mea nu mai arată deloc așa. Am avut propria mea trăire. M-am trezit după somn după prima respirație holotropică și îmi simțeam măruntaiele rearanjate în mine. Stătusem întins pe spate 4 ore. Adică nu făcusem nimic altceva. M-am trezit simțind că mi s-au mutat organele în piept." (Practicant dezvoltare spirituală, studii superioare în științe economice, poziție de conducere la o companie medie, 25+)

Și, în ultimă instanță, chiar și moartea poate fi amânată până la vârste biblice prin intermediul acestor practici de vindecare. Sunt invocate argumente științifice care arată că o viața împlinită și fericită contribuie la ameliorarea diminuării telomerilor (o enzimă responsabilă de felul în care sunt replicate numite segmente ale cromozomilor în ADN-ul uman) și, astfel, reduce procesul de îmbătrânire (Gheorghiță, 2012: 84). Rămâne în sarcina cercetătorilor științifici din domeniul medical să stabilească în ce măsură aceste terapii alternative și complementare sunt efective. Ce e însă relevant pentru argumentul acestui capitol este să evidențiez genealogia unui nou tip de limbaj medical în cadrul căruia vindecarea este conectată cu puterea interioară spirituală, dar mai ales cu capacitatea intrinsecă pe care sinele o are de a se auto-vindeca. Se poate, așadar, observa și în acest câmp nașterea unei noi ontologii a sinelui și o tematizare a subiectului responsabil de propria sa stare de bine și de sănătate.

CAPITOLUL 5

Antreprenorializarea sinelui, manifestare și abundență

Contextul neoliberal al programelor de dezvoltare personală și spirituală

Reformele neoliberale ce au fost implementate în România în ultimele trei decenii și care au stat la baza marilor transformări socio-economice din perioada post-comunistă au reținut atenția multor studii de specialitate. Analizele au vizat în special mecanismele economice implementate de elitele economice și politice, care au permis declanșarea unor terapii de șoc și transformarea economiei românești într-o economie dependentă (Ban, 2014; Gabor, 2010; Georgescu, 2018), restructurările economice ce au dus la crearea unor noi forme de polarizări sociale și emergența unor categorii sociale extrem de precare (Vincze et al., 2018; Simionca, 2013; Troc, 2024; Rat 2013, 2019; Vincze et al., 2025), modificările legislative privind relațiile contractuale de muncă dintre patroni și muncitori, ce au generat noi relații industriale (Trif, 2013, 2016; Guga, 2016; Guga și Trif, 2023), transformările sistemului educațional în direcția cuplării acestuia cu cerințele pieței capitaliste (Culic, 2019; Gog, 2015), dinamicile de clasă și hegemonia ideologiilor capitaliste după căderea regimului comunist, ce au legitimat transformările economice (Poenaru, 2017; Ban, 2015; Cistelecan, 2019; Sîrbu și Polgár, 2009) și, nu în ultimul rând, narativele teologice ortodoxe care au stat în spatele impunerii austerității și compatibilizării creștinismului răsăritean cu acumularea capitalistă (Racu, 2017). Mecanismelor de formare a unor subiectivități neoliberale și a modalității în care muncitorii au învățat să se adapteze noului mediu neoliberal din marile centre urbane ale României li s-a acordat

însă o atenție limitată (Simionca și Gog, 2016; 2020; Trifan, 2016; 2015; 2019). Dacă România a reușit într-adevăr să adopte, în ultimele trei decenii, politici economice care au fundamentat o economie neoliberală ne-încastrată social și să consolideze piața prin măsuri de privatizare, competitivizare și austeritate fiscală, atunci în ce măsură putem să vorbim și despre noi tipuri de subiectivități neoliberale, care, în diverse câmpuri sociale (muncă, familie, religie, educație, activism civic etc.), generează reprezentări și practici ale sinelui care sunt compatibile cu aceste forme de neoliberalism economic?

Faptul că anumite elite economice și politice pot să implementeze regimuri de guvernamentalitate neoliberală și să genereze politici publice printr-un recurs la anti-comunism, la occidentalizare, la integrare în Uniunea Europeană sau la dezvoltare capitalistă nu trebuie să presupună neapărat și elaborarea unor mecanisme de subiectivare neoliberală. Încurajarea subiecților în a fi mai competitivi, antreprenori, dispuși pe eforturile lor individuale și mai puțin pe susținerea statului și a societății, poate să fie resimțită ca o presiune externă ce merge în contrasensul convingerilor și sensibilităților clasei muncitoare și poate să declanșeze rezistență politică și mișcări sociale de protest, care să condamne reformele ce avantajează structural capitalul și piața în detrimentul muncii și solidarității sociale. Cu toate acestea, nu acest lucru s-a întâmplat în România. Rezistența activă față de reformele economice neoliberale, cu excepția perioadei '90-'92, și, intermitent, în 2011, au fost minime și au generat o aculturalizare a populației ce a permis o continuare a acestor reforme neoliberale fără o opoziție activă prea mare (Stoiciu, 2021).

Acest capitol explorează formele de neoliberalism cultural și practicile asociate cu un tip de subiectivități adecvate sistemului capitalist românesc, care oferă plauzibilitate și legitimitate transformărilor economice implementate în România. Un regim economic neoliberal nu se poate menține în absența unor legitimări culturale, chiar dacă structurile juridice și economice ale Uniunii Europene la care România a aderat generează o coerciție puternică în acest sens: diversitatea de forme de capitalism din regiunea Europei de Est ne arată că se pot configura tipuri de economii în care statul social să joace un rol mai important. (Bohle și Greskovits, 2012; Bohle, 2017, 2018; Greskovits, 2008; Ban, 2016). Argumentul acestui capitol este că, deși aceste practici de subiectivare se dezvoltă în

relație cu transformările capitaliste, ele trebuie înțelese drept ceva mai mult decât un simplu efect al unor mecanisme de guvernamentalitate. Acestea nu pot să explice în totalitate modul în care se dezvoltă în cadrul societății practici *alethurgice* și un imaginar moral cu privire la adevărul constitutitv al capitalismului. Din acest motiv, acest capitol își focalizează atenția pe analiza diverselor programe de dezvoltare spirituală ce au cunoscut o expansiune majoră în România și pe rolul important pe care acestea îl joacă în a face capitalismul dezirabil și a înscrie orizontul lor de autenticitate într-o ordine capitalistă care a luat o tot mai mare amploare în cadrul societății românești.

România a experimentat în ultimele trei decenii valuri succesive de reforme neoliberale care, treptat, au reușit să fuzioneze sensibilitățile anti-comuniste ale clasei de mijloc și proiectul de democratizare cu schimbări economice brutale, ce vizau realizarea aproape imediată a unei economii de piață competitive. Transformarea economiei românești într-o economie dependentă în cadrul sistemului capitalist global a fost realizată de o elită economică și politică autohtonă prin intermediul unor politici susținute de think-tank-uri, ONG-uri, rețele academice conectate la organismele de finanțare internaționale, care au reușit să portretizeze reformele neoliberale ca fiind necesare și inevitabile (Ban, 2014: 164-193; Gabor, 2010; Socol, 2018; Constantinescu, 2000). Cornel Ban (2014; 2016) evidențiază în studiile sale modalitatea în care guvernarea CDR din perioada 1996-2000 a implementat cele mai radicale reforme de piață și au încheiat acorduri cu organismele financiare internaționale în schimbul cărora se angaja la diminuarea subvenționărilor acordate companiilor de stat, la restructurări economice masive, la privatizări pentru sume infime ale unor complexe industriale și la dereglementarea pieței pentru a permite atragerea unor fluxuri internaționale de capital (Ban, 2014: 160-164). Aceste transformări au dus la un amplu proces de de-industrializare și la o destructurare a economiei românești, urmată de un colaps social generalizat care a avut drept consecință o erodare sistemică a statului social, ample inegalități sociale și emigrație masivă a forței de muncă românești (Chivu, Ciutacu și Georgescu, 2017). Privatizările nu au avut efectele scontate și, în scurt timp, producția industrială a României a scăzut semnificativ, peste câteva mii de firme au intrat în faliment (Ban, 2016: 86; Chiriac, 2016) și acest lucru a dus

la cea mai mare rată de șomaj din perioada post-decembristă: 11,8 % în 1999 comparativ cu 6,6% în 1996 (Bădulescu, 2006).

Aceste politici economice au inaugurat o asimetrie structurală între capital și muncă: în vederea creării unor condiții favorabile pentru investitori, statul a implementat măsuri fiscale menite să scadă impozitarea profitului și a diminuat transferurile sociale, ceea ce a dus la o creștere generalizată a sărăciei. Din 1992 până în 2012 contribuția medie a firmelor către bugetul de stat a scăzut cu aproximativ 65% (Ban, 2016: 68) în timp ce piața muncii a fost continuu flexibilizată pentru a furniza investitorilor o resursă ieftină și tot mai slab protejată de sindicate, în vederea realizării unora dintre cele mai mari profituri din Uniunea Europeană. Procesele de pre-aderare la Uniunea Europeană și aderarea efectivă în 2007 au prilejuit o amplificare a acestor transformări, generând o amplă liberalizare și o accentuare a competitivității (Apeldoorn, Drahokoupil și Horn, 2008; Apeldoorn, 2003, 2018). Tratatele privind realizarea unei Piețe Unice Europene, acorduri precum Euro Plus din 2011 (Pactul Competitivității) sau Tratatul de stabilitate fiscală din 2012, semnate la nivel european, au avut menirea de a impune disciplină fiscală, sustenabilitatea finanțelor publice și, mai ales, competitivizarea pieței muncii (Delteil și Kirov, 2017: 191).

Polaritatea dintre piață și protecție socială, pe de o parte, și dintre capital și muncă, pe de altă parte, a devenit deosebit de vizibilă odată cu criza financiară din 2008/2009, ce a avut repercusiuni semnificative asupra Europei Centrale și de Est (De Vogli, 2014). Din cauza dependenței economiei românești de investițiile realizate de capitalul european și de exporturi, șocul absorbit de criza financiară a fost deosebit de puternic (Ban, 2016: 219; Georgescu, 2018, 2021). Rata șomajului a urcat de la 5,8% în 2008 la 7,4% în 2011 și deficitul public de la 5,7% în 2008 la 9% în 2009 (Stoiciu, 2012: 2). Reformele structurale macro-economice pe care guvernanții din România le-au implementat au avut ca scop o echilibrare bugetară prin diminuarea semnificativă a transferurilor sociale și prin dereglementarea pieței muncii, și nu printr-o creștere a impozitării profitului sau a veniturilor mari. Salariile angajaților din sectorul bugetar au fost reduse cu 25%, peste 60.000 de persoane din acest sector au fost disponibilizate și diversele forme de asistență socială au fost diminuate cu 15% (Stoiciu, 2012). Aceste măsuri de austeritate cuplate cu o creștere a TVA-ului de la 19 la 24 % au făcut ca

povara crizei financiare să fie transferată asupra muncii în timp ce capitalul a beneficiat de noi avantaje structurale (vezi Georgescu, 2018: 233, pentru ce se întâmplă ulterior cu facilitățile acordate capitalului).

Una dintre politicile guvernamentale importante de remediere a acestei crize a fost atragerea unei cantități masive de capital transnațional și acest lucru a fost posibil prin măsuri specifice care vizau punerea condițiilor favorabile de afaceri la dispoziția investitorilor. O strategie prin care costurile muncii sunt controlate în cadrul economiilor capitaliste dependente din Europa de Est vizează de-regelmentarea pieței muncii și flexibilizarea contractelor de muncă ale angajaților (Ban, 2014: 217; Trif, 2016; Stoiciu, 2016). În perioada crizei financiare România a ieșit în evidență ca una dintre țările din regiune care a introdus printre cele mai brutale reforme și politici de austeritate ce au generat o insecuritate și mai mare a locului de muncă, în contextul în care economia românească devenea mai dependentă de investițiile străine și de corporațiile mulți-naționale care își deschideau filiale aici.

Dereglementarea pieței muncii și flexibilizarea angajaților din România

Asimetriile economice și poziționarea țărilor central și est europene în ansamblul economiei UE au făcut ca formele de austeritate implementate aici să aibă un impact social mult mai puternic decât în țările din vestul Europei (Ban, 2014: 205). Modalitatea în care criza financiară europeană a fost gestionată de către structurile de guvernanță ale UE a dus la o amplificare a politicilor de austeritate și a avut un impact semnificativ asupra sistemului social românesc (Ban, 2014; Adăscăliței, 2012, 2017). Acestea au produs o modificare a condițiilor de desfășurare a muncii, a funcționării sindicatelor și a capacității acestora de negociere a contractelor colective de muncă, generând o precarizare considerabilă a situației muncitorilor din România. Formele de subiectivare neoliberală nu pot fi înțelese în absența contextului mai larg de transformare a pieței muncii din România și a înțelegerii cadrului legislativ ce a permis implementarea unor mecanisme de competitivizare, flexibilizare și de-solidarizare a clasei muncitoare.

Reformele structurale implementate după criza financiară din 2008 au vizat, în mod special, destructurarea cadrului legislativ ce reglementa piața muncii și au adâncit precaritatea muncii din România. Aceste reforme au urmărit o flexibilizarea și mai puternică a forței de muncă în vederea atragerii investițiilor și a creșterii productivității în vederea acoperirii deficitului. Acest lucru a dus în 2011 la modificarea Codului Muncii și la elaborarea unui noi Legi a Dialogului social. Măsurile prevedeau posibilitatea semnificativ mai discreționară a angajatorului de a concedia muncitorii și de a angaja personal pe o perioadă determinată de timp, precum și posibilitatea legală de negociere mai avantajoasă a contractului de muncă, care ii permitea patronatului schimbarea unilaterală a sarcinilor de serviciu și reducerea zilelor de muncă (Trif, 2016: 4; Adăscăliței și Pignatti, 2016). De asemenea, modificările legislative implementate destructurau puternic sindicatele și implicit și posibilitatea unui dialog social, care a devenit treptat o simplă formalitate ce trebuie bifată administrativ de către guvern (Guga și Constantin, 2017; Adăscăliței și Muntean, 2019).

Ca urmare a acestor măsuri, rata de sindicalizare a scăzut dramatic în România de la aproape 100% la începutul anilor 90 la 33% în 2012 (Delteil și Kirov, 2017: 189) și a dus la diminuarea semnificativă a grevelor și a conflictelor de muncă, de la aproape 90 în 1999 la doar 2 în 2005 (Delteil și Kirov, 2017: 191). Cadrul legislativ precedent prevedea posibilitatea unei negocieri colective a contractelor de muncă la nivel sectorial și național, precum și stabilea un prag de la care puteau începe negocierile la nivelul unității de muncă. Modificările legislative au îngreunat semnificativ acest tip de negociere colectivă și au favorizat negocierile individuale între patronat și angajați la nivelul unității de muncă: acest lucru a dus la condiții mult mai dezavantajoase de muncă pentru salariați din cauza faptului că noile acorduri nu erau obligate să recunoască validitatea înțelegerilor precedente la nivel sectorial (Trif, 2016, 2016b; Adăscăliței și Muntean, 2019). Noua lege a făcut dificilă posibilitatea de asociere a sindicatelor și întrunirea condițiilor de reprezentativitate pentru realizarea de negocieri tripartite. Negocierea unor noi contracte sectoriale de muncă s-a făcut uneori prin apelul antreprenorilor români la expertiza legală internațională și la firme de consultanță care au reușit să obțină condiții mai avantajoase pentru

patronat (Trif, 2016: 7). Studiile evidențiază faptul că angajatorii românii au folosit într-o manieră activă aceste modificări legislative pentru o apropriere mai mare a plus-valorii și au impus salariaților condiții dezavantajoase de muncă (Trif, 2016: 2); în termeni de negociere cu partenerii sociali, noul cadru legislativ a generat mecanisme prin care puterea sindicală a scăzut semnificativ. Adoptarea acestor modificări legislative a dus la o înrăutățire a condițiilor de muncă a salariaților: contracte de muncă pe perioadă determinată, un număr mai mare de angajați cu venituri la nivelul salariului minim pe economie, precum și disponibilizări masive în momentul privatizării firmelor de stat.

Criza financiară din 2008 a accentuat dereglementarea pieței și precarizarea forței de muncă, având ca efect implementarea unor forme de disciplinare a muncii ce au înlocuit treptat sistemele de protecționism social cu o logică brutală a pieței (Ban, 2014: 174; Guga, 2016). Privatizările și necesitatea de a atrage investitori internaționali au constrâns statul român să le ofere accesul la o piață cât mai avantajoasă din punct de vedere al realizării profiturilor. Dislocarea mișcărilor sociale și a capacității sindicatelor de negociere colectivă a contractelor de muncă a însemnat amplificarea unor relații de muncă asimetrice prin consolidarea capitalului și prin flexibilizarea muncitorilor. E important în acest context să observăm deschiderea pe care unele dintre companii le-au avut în ultimul deceniu pentru implementarea unor programe de dezvoltare profesională și personală în cadrul organizațiilor pentru a adresa transformările de pe piața muncii. Costurile pentru astfel de cursuri de formare profesională sunt, de obicei, asigurate de către managementul companiilor și vizează dezvoltarea abilităților de muncă ale angajaților, dar și a competențelor sociale ale acestora. În contextul mai larg neoliberal, rolul acestor programe este să asigure o cultivare în rândul muncitorilor a angajabilității și să genereze o capacitate sporită a forței de muncă de a utiliza competențe transversale în rezolvarea unor sarcini de serviciu tot mai flexibile și mai volatile. Aceste cursuri de formare nu au ca obiectiv doar socializarea profesională: o componentă importantă a acestora este cultivarea, alături de abilități profesionale direct conectate la procesele de producție, a unor soft-skills-uri (Burlacu, 2018) precum comunicarea în public, managementul stresului, managementul sarcinilor și timpului etc.

Un alt aspect esențial de punctat în acest context este expertiza pe care o generează numeroase firme de consultanță, departamente de HR și ONG-uri care sunt preocupate de dinamica pieței muncii și de modul în care aceasta reușește să dezvolte acele dimensiuni care sunt importante pentru capital. Acest tip de expertiză ajută companiile să se poată adapta la diversele provocări cu care se confruntă mediul de afaceri, dar oferă și un barometru angajaților cu privire la ceea ce își doresc angajatorii. Ele sunt, de asemenea, o sursă bună pentru a înțelege felul în care capitalul își imaginează transformările resursei de muncă. Percepția lor asupra satisfacției angajaților, tipurile de competențe pe care aceștia trebuie să le aibă, modul de constituire organizațională a managementului intermediar, provocările automatizării asupra forței de muncă reprezintă aspecte importante în raport cu care se dezvoltă respectivele expertize. Anchetele sociologice realizate de firmele de consultanță au ca scop, pe de o parte, cercetarea organizațională, dar, mai mult decât atât, ele produc un câmp de interogare și de intervenție care să faciliteze servicii specializate de consultanță oferite companiilor pentru a se adapta la aceste trenduri. În studiile anterioare am evidențiat modul în care firme importante de consultanță argumentează în vederea dezvoltării unor strategii de management capabile să genereze o nouă cultură organizațională în care să existe o continuitate mai mare între viața profesională și cea personală a angajaților, facilitând astfel o cooptare mai bună a acestora în firmă în vederea amplificării productivității. Miza este încurajarea unui angajat investit total în companie, dornic de perfecționare și de formare profesională continuă, invulnerabil la impredictibilitatea ciclurilor de producție. Prin urmare, vizată este mai ales dezvoltarea unui regim emoțional adecvat, care să creeze un spațiu de muncă energic în care să se dezvolte competitivitatea colectivului pe piața muncii (Gog și Simionca, 2020: 6-8).

Acest tip de preocupări privind nevoile pe care structurile manageriale le au în cadrul companiilor lor sunt tot mai des întâlnite în cadrul acestui câmp de expertiză. Un exemplu în acest sens este ancheta sociologică desfășurată de Trend Consult în perioada pandemiei (2020), privind perspectivele pe care manageri de vârf din România, ce au în subordine între 50 și 5.000 de angajați, le au asupra pieței muncii. Rezultatele acestei anchete sunt importante pentru că ele ne permit să

vedem care sunt liniile directoare pentru antreprenorii din România în perioade extrem de critice din punct de vedere economic și social. Ancheta urmărește problemele întâmpinate de antreprenori și modul în care înțeleg ei doleanțele principale ale angajaților, care, în acea perioadă, experimentau un grad ridicat de insecuritate privind șomajul potențial și neplata salariilor. Preocupările angajatorilor însă sunt în mod direct legate de productivitatea angajaților și cum poate fi aceasta amplificată. Așteptările patronilor din partea liderilor din companie sunt de a „menține un nivel ridicat de motivare a angajaților" – 61% declară că este o prioritate, „dezvoltarea și maximizarea potențialului angajaților" – 47% și „implicarea angajaților în implementarea schimbărilor" – 44% (Studiu Trend 2020b: 9). Toate acestea vizează încurajarea unei anumite etici a muncii, care presupune un spirit proactiv al angajaților în contextul unei economii tot mai volatile. Ele reprezintă linii de forță importante ale nevoii de reziliență, o trăsătură tot mai solicitată de către angajatori în procesul de recrutare a forței de muncă. Rămâne, de asemenea, interesant de observat care este percepția cu privire la ce anume trebuie schimbat în cadrul companiei: 76% dintre respondenți consideră că luarea inițiativei din partea angajaților este domeniul cel mai important de modificat, urmată de disponibilitatea pentru dezvoltarea profesională (42%), autonomia (41%) și empatia, anume capacitatea de comunicare autentică (41%) (Studiu Trend, 2020b: 10). Răspunsurile privind ce anume este mai greu de schimbat efectiv în cadrul organizației reliefează faptul că structurile de management sunt conștiente de obstacolele și de dificultățile întâlnite în socializarea forței de muncă și faptul că tot ceea ce ele exprimă aici nu constituie atât realități existente, cât un câmp tactic de formatare a unor dispoziții profesionale în rândul angajaților.

O altă anchetă sociologică întreprinsă în 2024 privind dinamica pieței de muncă („Global Human Capital Trends"), organizată de compania de consultanță Deloitte în rândul a 459 manageri și directori de departamente HR din România (45% dintre aceștia activând în companii mari, între 500 și 10.000 de angajați), reliefează, de asemenea, preocuparea privind modul în care poate să fie stimulată productivitatea angajaților prin alte mijloace decât cele care monitorizează indicatorii clasici de performanță. 31% dintre intervievați au evaluat ca fiind foarte importantă, și 46% – importantă,

identificarea unor modalități de evaluare și de stimulare a performanței prin mijloace non-tradiționale (Studiu Deloitte, 2024: 11). Rezultatele acestor anchete sociologice, deși e nevoie să fie perfecționate și îmbunătățite, sunt un indicator bun nu atât pentru reperarea dinamicilor efective care există pe piața muncii, cât mai degrabă pentru modul în care își reprezintă patronatele și structurile manageriale transformările pe care piața muncii ar trebui să le traverseze pentru a corespunde nevoilor pe care capitalul le are. Producția de expertiză care apare odată cu aceste procese de cunoaștere este deosebit de relevantă:

> „În contextul în care structura și felul în care muncim s-au schimbat drastic, iar micromanagementul și controlul strict al angajaților a devenit aproape imposibil de realizat, inițiativa oamenilor și proactivitatea pot face diferența pe o piață în care competiția devine tot mai puternică." (Studiu Trend, 2020a: 2)

Modul în care aceste trăsături ale angajaților sunt problematizate evidențiază faptul că există o preocupare activă în cadrul companiilor pentru felul în care trebuie dezvoltată și modelată resursa umană. Perioada pandemiei nu a făcut decât să amplifice nevoia unei etici a muncii bazată pe flexibilitate, adaptare, capacitate de învățare și autonomie. Într-o perioadă de incertitudine și volatilitate economică, angajații trebuie mai mult decât oricând socializați să fie reziliențI și să facă față turbulențelor economice și discontinuităților generate de scăderea cererii. Aceste fluctuații trebuie absorbite de companie și acest lucru necesită o mai mare capacitate adaptativă din partea angajaților. Nevoia exprimată de antreprenori ca angajații să aibă inițiativă, să fie pro-activi și să fie direct implicați în reușita companiei reprezintă o direcție tot mai importantă de dezvoltare a organizațiilor capitaliste și de cuplare a acestora la o economie globală tot mai competitivă.

Argumentul acestui capitol este că programele de dezvoltare personală și spirituală apar în peisajul acestor transformări economice și al dinamicii pieței muncii. Cu toate acestea, ar fi greșit să considerăm că mecanismele de socializare a angajaților au generat o subiectivare capitalistă la nivelul întregii societăți românești. În studiile anterioare (Bădescu, Gog și Tufiș, 2022), am

evidențiat faptul că există în continuare în România o amplă rezistență la transformările capitaliste. Există, de exemplu, un procent foarte mare din populație care afirmă că, din punct de vedere socio-economic, au avut o viață mai bună înainte de 1989. Ne referim aici la cum au experimentat locuirea (73%), certitudinea locurilor de muncă (78%), siguranța publică (73%), egalitatea dintre membrii societății (68%). Aceasta nu este o perspectiva nostalgică privind perioada socialistă, aceiași respondenți consideră că după 1989 este mult mai bine din punct de vedere al libertăților civile și al posibilității de liberă circulație. Este însă relevant faptul că respondenții, fiind întrebați dacă ar putea alege între capitalism sau socialism, doar 39% ar opta pentru capitalism și 37% pentru socialism, respectiv 20% sunt indecișI (Bădescu, Gog și Tufiș, 2022). În analizele anterioare (Gog, 2024) am evidențiat faptul că aceste cercetări nu sunt singulare și, de-a lungul ultimilor 30 de ani, au fost realizate numeroase anchete sociologice care arată că economia politică a capitalismului nu este total legitimată în cadrul societății românești. Persoanele care manifestă susținere provin în special din cadrul clasei de mijloc și sunt persoane care au studii superioare sau o bunăstare materială percepută ca bună.

Ceea ce însă e important să observăm este că, inclusiv și atunci când apar poziționări critice cu privire la neoliberalism și se manifestă o susținere pentru un stat social puternic, pentru impozitare progresivă și pentru forme de redistribuire socială, există o adeziune semnificativă pentru buna funcționare a capitalismului. De exemplu, aproximativ 54% din populație consideră competiția un lucru bun, pentru că îi încurajează pe oameni să fie inovativi și să muncească, față de doar 28 % care consideră că este rea, pentru că generează lucruri dăunătoare la nivelul relațiilor dintre oameni, 19% poziționându-se între aceste două atitudini[1]. Raportul de țară pentru România privind deschiderea către antreprenoriat ce se realizează recurent în mai multe țări pe glob și se bazează pe eșantioane reprezentative de cel puțin 2000 de respondenți din fiecare țară scotea în evidență faptul că 62% dintre români consideră că au competențele necesare pentru a deveni antreprenori și a începe o afacere, comparativ cu 36% dintre respondenți în Ungaria, 42% în Slovacia,

[1] Scala de răspunsuri a fost recodată astfel: 1-4 pentru competitivitatie, 5-6 – poziționarea intermediară, 7-10 – împotriva competitivității.

47% în Polonia și 73% în Croația (Szabó et al., 2024: 19). De asemenea, un procent foarte mare din populație (63%) estima că există oportunități favorabile în proximitate pentru a începe o afacere. Intenția efectivă de a începe o afacere este semnificativ mai mică și se dovedește, desigur, dependentă de venitul familiei de proveniență și de studiile tinerilor potențiali antreprenori (Szabó et al., 2024). Aceste date ne permit să argumentăm în favoarea unei contextualizări mai largi a modului în care capitalismul generează subiectivări în cadrul societății românești. Ele nu pot fi considerate strict efectul tehnologiilor de guvernamentalizare pe care le dezvoltă capitalismul în cadrul companiilor sau al structurilor statale în procesele educaționale și în formarea forței de muncă. De fapt, așa cum am arătat în partea introductivă, o bună parte a culturii de dezvoltare personală și spirituală nu intră în relație directă cu procesele de producție, ci vizează articularea unui mod de viață mai amplu.

Antreprenorializarea sinelui în cadrul programelor de dezvoltare personală și spirituală

Una dintre cele mai importante instanțe de socializare care funcționează în cadrul programelor de dezvoltare personală și spirituală vizează procesele prin care se realizează un management al sinelui. În capitolul precedent am evidențiat modul în care sinele este tematizat ca o putere spirituală interioară, nelimitată, și care fundamentează forme de prezentificare, de transformare și de reziliență. Aceste teme converg de cele mai multe ori înspre o interogare critică a societății românești contemporane, însă o fac pornind de la teza că tot ceea ce se întâmplă în exterior nu este decât o reflectare a ceea ce se află în interiorul sinelui. Programele de dezvoltare personală și spirituală deschid un câmp de subiectivare care vizează în mod direct auto-gestionarea acestui sine și argumentează că subiectul are toate resursele necesare și puterea (spirituală) să genereze schimbarea în viața sa, ceea ce va avea repercusiuni asupra societății mai largi. Numesc antreprenorializare a sinelui această înțelegere a subiectului ca deopotrivă agent al transformării, ca depozitar al puterii care îl capacitează să lucreze asupra propriei persoane și mai ales ca resursă care pune la dispoziție materialul necesar pentru această activitate (Gog, 2020). Antreprenorializarea propriului sine înseamnă să investești în

propria persoană, să amplifici resursele interne existente, ceea ce să conducă la manifestarea unor rezultate în viața personală și profesională. Argumentul următoarelor secțiuni este că această tehnică de muncă asupra sinelui ce vizează antreprenorializarea implică, de asemenea, o interogare constantă a limitelor interioare pe care subiectul le are, generând astfel o formă substanțială de reflexivitate. În ultima parte a capitolului voi încerca să arăt că bunăstarea și prosperitatea în viața subiectului spiritual, înțeleasă nu doar material, ci ca o experiență plenară a vieții, este de fapt văzută ca o consecință a acestor practici de antreprenorializare a sinelui.

În primul rând, trebuie să punctăm faptul că spațiile de dezvoltare personală și spirituală generează o valorizare a unei atitudini proactive și competitive în viața de zi cu zi. Subiectul angrenat în astfel de programe este încurajat constant să iasă din zona personală de confort și să se expună la situații cu care nu este obișnuit. Pasivitatea și obișnuința sunt văzute ca fiind cele mai mari pericole care pot împiedica dezvoltarea subiectului și încurajarea constantă adresată participanților la astfel de ateliere este să preia controlul asupra vieții lor. Sunt criticate persoanele care dezvoltă o atitudine de victimizare și care învinovățesc circumstanțele în care se află pentru disfuncționalitățile cu care se confruntă, precum și persoanele care așteaptă într-un mod cvasi-magic să aibă succes, fără ca viața lor să fie cu adevărat schimbată (Bogdan, 2015: 32-33; Bălan, 2022b, 2022c; Filip, 2015). În acest registru, problemele sunt recodate ca având o sursă personală și rezolvarea acestora ține direct de subiect. Pentru că aceste programe sunt prezentate ca facilitând tehnici de muncă asupra propriului sine în vederea rezolvării acestor probleme, ele sunt înțelese de numeroși participanți ca o formă de împuternicire. Acest segment de interviu este realizat cu un maestru reiki care își înțelege propriul parcurs spiritual în această logică a devenirii personale și o definește ca fiind una dintre cele mai importante dimensiuni ale câmpului:

> „De asta iubesc eu reiki [...] pentru că îți dă puterea și îți întărește adevarul existențial. Și te scoate din zona de mie mi se întâmplă lucruri, în zona eu întâmplu lucrurile pentru mine. […] Mișcarea asta e un tip de mișcare care îți oferă [...] șansa dea nu valida una sau alta, dea a-ți valida ție propria subiectivitate. Este modern sau nu să faci reiki? De ce avem un ezoterism urban funcțional,

> nu are relevanță. Ce cred eu ca are relevanță este faptul că scoate individul din zona aia de a fi în sistemă. Îți dă șansa să ieși din toate teoriile, din toate conspirațiile, din toate aparatele, din toate birocrațiile, din toate formele de disempowerment în care te pune raționalismul, pozitivismul despre care vorbeam. Sub toate formele lui." (Facilitatoare dezvoltare spirituală și maestru reiki, studii superioare, 40+)

În cadrul atelierelor de dezvoltare personală și spirituală din România la care am participat este articulată, de asemenea, o puternică valorizare a luării inițiativei, a riscului și a expunerii la acele tipuri de situații care pot să îți dea experiență directă. Aceste teme sunt un loc comun și în producția de literatură autohtonă, însă sunt în linie cu un tip de discurs mai larg existent în alte țări capitaliste. Subiectul acestor programe este învățat să îmbrățișeze vulnerabilizarea în fața condițiilor impredictibile ale vieții și economiei (Chandler și Reid, 2016). De aceea, adaptabilitatea și flexibilitatea sunt virtuți constant încurajate și promovate. Subiectul spiritual îmbrățișează nesiguranța, fluiditatea și un mediu impredictibil, respectiv, învață că reușita nu ține atât de aceste condiții adverse, ci de hotărârea interioară și de persistența obiectivelor urmărite:

> „Șomajul și sărăcia sunt niște stări ale minții. Chiar și în război sau în situații critice au existat oportunități pentru cei care doreau cu adevărat să lucreze. […] De exemplu, o antreprenoare care avea o mică afacere de succes, fiind nevoită din cauza situației economice să închidă alimentara, s-a reprofilat în a face curățenie în case. Hărnicia și dedicarea au ajutat-o să-și mențină veniturile chiar dacă s-a reprofilat. Investiția în dezvoltarea personală și profesională, dublate de disponibilitatea pentru lucru și sârguința, te vor face întotdeauna să fii valoros, indiferent de starea economiei." (Filip, 2015: 52)

Atitudinea față de originea sărăciei și a situațiilor critice generate de lipsa unui loc de muncă, pe care o vedem articulată aici, nu este deloc o viziune marginală în câmp. Lipsurile și sărăcia nu pot să co-existe cu o viață transformată, care se bazează pe hărnicie, muncă, perseverență, și, mai

ales, cu o atitudine care investește constant în sine și știe cum să valorizeze propriile resurse. Această temă este departe de a fi originală românească, ea apare recurent în întreaga literatură de dezvoltare personală din cadrul capitalismului global și reliefează faptul că modul în care subiecții își setează mintea determină un destin al sărăciei sau al abundenței. Diferențele socio-economice sunt înțelese astfel ca fiind dependente de trăirea în prezent și de felul în care subiectul învață sau nu să își utilizeze puterea interioară (Bălan, 2022: 25, 63). Această putere interioară fortifică și dă anduranța necesară subiecților de a se confrunta cu toată această complexitate și fluiditate a societății capitaliste contemporane. Rolul acestor tehnici de dezvoltare personală și spirituală nu este aceea de a găsi un echilibru, de rămâne pe linia de plutire sau de a supraviețui în mijlocul acestor turbulențe. Rolul lor este să ajute la dobândirea succesului, la a reuși atât din punct de vedere atât personal, cât și profesional și, mai ales, la a acumula prestigiu social și rețele sociale care să permită subiectului să miște lucrurile în direcția dorită. Între puterea interioară și această putere asupra circumstanțelor din propria viață există o legătură intrinsecă, iar trecerea de la un plan la altul ține de modul în care subiectul învață să își antreprenorializeze propriile resurse.

Un alt aspect important este faptul că munca este valorizată ca o virtute fundamentală în cadrul acestor programe de dezvoltare. E vorba de un efort susținut, de oameni care au învățat să se implice serios în cadrul locului de muncă, să învețe să utilizeze tehnologiile digitale și să facă munca a „trei sau patru oameni" (Nichols și Switzer, 2016: 28). Acest lucru ar trebuie să ajute la a evita concedierea în momentul în care companiile sunt nevoite să facă trieri de personal. Persoanele care sunt văzute ca exemplare în câmp nu sunt persoanele care s-au îmbogățit peste noapte sau care au avut o sclipire de moment și au investit inteligent, câștigând sume mari de bani. Exemplele de reușită pe care autorii acestei literaturi le dau sunt marcate de ascetismul muncii sârguincioase și au o implicare totală în cariera lor profesională. Reușita lor este explicată de efortul lor neobosit, de implicarea în toate aspectele organizației și în disponibilitatea de a trăi cu resurse puține de dragul lansării unei afaceri. Există o apreciere foarte mare în câmp față de micii antreprenori care reușesc să pună pe picioare afaceri curajoase și care ajung ulterior să fie extrem de profitabile. Pentru acest lucru însă trebuie început de la cele mai elementare forme de antreprenoriat, respectiv cele legate

de investirea în propriul sine și în managementul acelor resurse interioare pe care subiectul le are la dispoziție. Tocmai de aceea, munca este văzută printr-o grilă foarte apreciativă în acest registru spiritual și există o distanțare față de cunoscuți maeștri din București, care dezvoltă mai degrabă practici cvasi-magice și o perspectivă religioasă cu privire la muncă drept o pedeapsă.

Timpul ca o resursă limitată este o preocupare constantă în acest câmp. Soluția pentru o mai bună gestionare a acestei resurse este o fixare clară a obiectivelor urmărite, stabilirea unor ținte intermediare, o analiză realistă a ceea ce este fezabil de realizat și o mai bună organizare a vieții. Într-un registru al dezvoltării spirituale există postulată ideea că fiecare individ are o potențialitate de realizat și că Creatorul intervine asupra universului astfel încât această potențialitate să aibă posibilitatea de manifestare, în măsura in care conștiința individuală este pregătită pentru acest lucru. (Filip, 2015: 17-18). Un realism al gestionării unor resurse limitate este suplimentat cu abundența spirituală a oportunităților. Dezvoltarea spirituală în cadrul mediului de afaceri din România este încă la început (nu și dezvoltarea personală) și aici încă nu putem vorbi despre spiritualizarea locului de muncă (Bell, 2008; Geigle, 2012; Case și Gosling, 2010), cum se întâmplă în alte societăți capitaliste. Însă există o deschidere semnificativă în zona de servicii spirituale adresate persoanelor care lucrează în această zonă:

> „Mai este mult până când oamenii să treacă la dezvoltare spirituală în companii, dar într-adevăr, există oameni cu deschidere, oameni spirituali în companii. Există inclusiv general manageri care sunt spirituali, care au luat contact și atunci ce fac ei este să traducă nivelul de spiritualitate în ceva tangibil și aplicabil în business, astfel încât mentalul să poată să priceapă, da? Toate metodele astea de training, de coaching de, este, totul este pentru evoluție, da? Spiritualitatea sau dezvoltarea spirituală sau dezvoltarea personală te duce spre evoluție. Numai că, dezvoltarea personală, cel puțin în companii, este privită strict ca organizare de sine, cunoașterea și organizarea de sine, astfel încât tu să devii, tu ca și angajat, să devii eficient la locul de muncă, ok? În partea asta liberă de desfășurare a spiritualității este alegerea ta, ca individ, să te deschizi, să te cunoști și să-ți vezi capacitățile. Dezvoltarea personală este un pic limitată, pentru că nu

> trece foarte mult în zona spirituală, adică nu te duce în zona în care să îți dai seama că poți să influențezi apa cu gândurile tale, știi? Dar îți poate zice că modul în care tu gândești despre un proiect poate să aducă niște beneficii sau nu, pentru că îți scoate la suprafață niște resurse. Am dat un exemplu, știi?" (Coach autorizat cu deschidere spre dezvoltare spirituală, studii economice și juridice, 40+)

Un element recurent în cadrul programelor de dezvoltare personală și spirituală este încurajarea **încrederii în sine**. Dubiile, îndoielile vor împiedica energia să genereze materializările de care avem nevoie în viață (Gheorghiță, 2014d: 49). Subiectul spiritual crede în caracterul inerent bun al sinelui și e încrezător în puterea acestuia, spre deosebire de subiectul religios tradițional care este suspicios cu privire la sine și conștient de failibilitatea lui. Încrederea în sine este văzută aici ca o potențială sursă de mândrie și, deci, ca o piedică în încrederea pe care subiectul religios trebuie să o aibă, de fapt, doar în Divinitate[2]. În timp ce subiectul religios practică o dependență relațională de divinitate, subiectul spiritual este autonom și auto-dispus pentru că știe că sinele lui este divin. Persistența și încrederea că va obține ceea ce urmărește sunt definitorii pentru aceste programe de dezvoltare a sinelui, iar imaginarul politic articulat este optimist cu privire la viitor și la oportunitățile pe care societatea în care trăim le oferă.

Există în cadrul acestor programe de dezvoltare personală și spirituală un accent important pus pe **acțiune**. Miza lor nu este să genereze un sine dependent de Puterea Divină sau un sine care stăpânește mecanismele spirituale prin care poate să controleze această Putere Divină conform intereselor personale, ci obiectivul este mai degrabă de a produce un sine pregătit spiritual să acționeze și să se implice direct în jocul vieții (Filip, 2015: 19). Doar jucătorii sunt cei care

---

[2] Să comparăm această atitudine despre încredere cu cea dezvoltată de un cunoscut preot ortodox român, care activează în cadrul unor biserici frecventate de studenții clujeni: „Aproape ca și diavolul, ajungi să zici: «Îmi voi pune tronul meu deasupra tronului lui Dumnezeu. Eu nici n-am nevoie de Dumnezeu, îmi sunt destul mie însumi», adică ai mare încredere în tine, ai încredere în ceea ce faci tu, nu ai încredere în ceea ce vrea Dumnezeu să-ți facă sau să-ți dea, dar în ce faci tu ai încredere deplină. Și atunci nu mai ai nevoie de Dumnezeu, chiar dacă formal îți mai aduci aminte sau pentru că ai fost educat de mic ți se întâmplă să mai zici câte un Tatăl nostru sau o rugăciune și o zici formal, dar tu trăiești și plutești în acea mândrie, în care nu ai nevoie de Dumnezeu." V. http://www.cuvantul-ortodox.ro/predici-audio-potolirea-furtunii-pr-ciprian-negreanu-cluj-smerenie-mandrie/. Accesat în 28 aprilie 2025.

produc rezultate și reușesc să materializeze planurile și obiectivele urmărite. Se poate observa aici o valorizare puternică a experienței personale, a maturizării prin experimentarea directă a vieții. Aceasta este o trăsătură pragmatică definită prin faptul că alege praxisul în dauna cunoașterii teoretice, însă este deopotrivă și o trăsătură spirituală: „[...] la Dumnezeu nu există bine și rău, ci doar experiență" (Gheorghiță, 2013: 71; 2014; 2014b).

Dezvoltarea spirituală se adresează acestor persoane care sunt active în lume, care sunt direct implicate în jocurile vieții pentru a dobândi experiență prin angrenarea directă în agitația societății și a economiei contemporane. De aceea, au nevoie de tehnici spirituale adecvate:

> „Da, ceea ce eu am aplicat pe mine a fost foarte, foarte util și atunci eu am considerat că poate fi util și altora, de aceea dau mai departe, fie că la cabinet, fie că pe site, așa cum m-ați găsit, până la urmă. Și dacă ar fi să mă refer, de exemplu, ce practic eu, ca alternativ, meditațiile active, dar astea se practică în cameră, pentru că sunt meditațiile de grup. Meditațiile active sunt un concept adus de Osho și se adresează omului occidental, cu mintea foarte ocupată, căruia nu i se mai potrivește de mult meditația statică, ați văzut dacă ați încercat, nu știu, meditație obișnuită, statică, e greu să rămâi într-o postură chiar și 5 minute. E o chestie uriașă. Și atunci el a creat meditația această activă, dând și o explicație foarte, foarte bună, pentru că pe Osho nu-l suspectăm decât de gândirea sănătoasă. Așa a și spus: mai întâi trebuie să îți liniștești corpul și apoi se poate liniști și mintea, ca să se poată liniști gândurile. [...] Deci meditația activă mie mi-a folosit foarte mult, astfel încât am ajuns eu să facilitez procesele de meditație activă." (Psiholog, servicii de psihoterapie spirituală, femeie, 30 +)

În acest context este tot mai des pusă în discuție nevoia unui **antreprenoriat spiritual** (Gog, 2020). Întocmai cum există o discontinuitate între programele de dezvoltare personală și spirituală, tot așa există una și între antreprenoriatul clasic și cel spiritual. Există un filon important în cadrul acestor programe ce ține de liberalismul laic și de o logică managerială tyloristă ce este preocupată de eficiența și de stimularea productivității. Există o preocupare față de metodă și instrument.

Antreprenoriatul clasic înscrie subiectul capitalist într-o etică rațională a gândirii calculate, a moderării consumului și a reinvestirii profitului, a muncii neobosite și a vocației profesionale. Antreprenoriatul spiritual e ceva mai mult decât atât. Practicile spirituale joacă un rol important în producerea unui nou tip de etică ce este constitutivă unui nou tip de subiect. Dacă în formele protestante incipiente ale capitalismului, Divinitatea avea rol extern de autentificare a unui parcurs etic de-magicalizat și evacuat de o intervenție spirituală, în cadrul formelor spirituale actuale ale capitalismului, Prezența imanentă și puterea interioară a sinelui reprezintă însuși motorul activităților antreprenoriale. Aceasta nu este doar o excrescență discursivă care legitimează o logică de acumulare, ci instituie și un nou tip de praxis etic. Calculul rațional și gestionarea resurselor materiale și umane existente sunt completate cu încrederea fermă în creativitatea spirituală a subiectului. Managementul clasic gestionează contingențe și caută soluții tehnice la circuitele externe de producție și distribuție. Managmentul spiritual revendică o capacitate de a crea realități, de a institui exuberant noi forme de interacțiune și de a produce plenitudine existențială. Divinitatea a creat splendoarea creației și a stabilit modalități prin care aceasta poate să prospere; sinele divin din oameni poate crea, în aceeași logică, contexte de afaceri care să le dea împlinire și prosperitate. Respectiva apreciere a antreprenoriatului spiritual este o consecință a unei perspective teologice specifice, respectiv faptul că esența Dumnezeirii este de fapt antreprenorială:

> „Astfel, după chipul și asemănarea Creatorului, suntem cu toții de natură antreprenorială. Ar fi înțelept să ne dăm seama de acest aspect și să ne comportăm ca atare. Atunci când fiecare dintre noi începem să redevenim Antreprenorii propriilor vieți, ne reconectăm cu un aspect al Ființei noastre care este primordial, și veți vedea că totul devine un joc! Ușor și creativ. De continuă expansiune, în care mâine nu mai putem să ne micșorăm să fim ca ieri pentru că fiecare nou gând, fiecare vorbă, va fi un act de creație care va răspunde unei nevoi și va face pe cineva fericit. Iar fericirea sa te va «umple» și mai mult și te va face și mai Măreț. La fel ca pe Creatorul/Creatoarea ta."[3]

[3] V. https://andreafilip.com/dumnezeu-antreprenor/. Accesat în 28 aprilie 2025.

E interesant în acest sens de analizat modalitatea în care categoria antreprenorului este construită în raport cu muncitorul salariat. În acest caz, polaritatea nu este dată de dihotomia creată în perioada post-comunistă între hărnicia sectorului privat și lenea sectorului bugetar, ci există o mutație importantă ce se produce în imaginarul programelor de dezvoltare personală și spirituală în acest sens. Dihotomia este acum mai degrabă între un tip de slujbă care îți oferă protecție și siguranță, fără să fii nevoit să te preocupi de sursa banilor și de felul în care salariul este plătit și o perspectivă antreprenorială asupra activității profesionale. Spre deosebire de un tip de mentalitate de angajat, antreprenorul este o persoană care își asumă riscul, care alege să se vulnerabilizeze la fluctuațiile pieței și să plonjeze într-un mediu nesigur și incert pentru că își dorește să învețe și să devină autonom (Filip, 2015: 42). Polaritatea nu este atât între muncă și nemuncă, ci între siguranță și risc, între dependență și autonomie creativă. Programele de dezvoltare personală și spirituală încurajează oamenii să își asume responsabilitate pentru independența lor financiară și să nu aștepte o îmbunătățire a bunăstării de la angajator (Bălan, 2022: 115; Filip, 2015: 48). În locul unei vieți imobile precum cea a angajatului în care structurile decizionale și fluxurile interacționale sunt fixate, argumentul aici este că antreprenorul se deschide unor oportunități multiple și libertății de a gestiona deschiderile pe care acestea i le conferă.

Deschiderea către forme de subiectivare a antreprenoriatului nu este specifică doar câmpului de dezvoltare personală și spirituală, ci și psihoterapiei din România. Întâlnim tot mai des ateliere susținute de psihologi și membri ai Colegiul Pshihologilor din România și de alte asociații de profil din țară despre cum să eviți eșecul în antreprenoriat sau despre cum să dezvolți reziliența emoțională în sectorul de business. Discutăm aici nu doar despre faptul că în câmpul psihoterapiei există o conștientizare a faptului că și acest sector se poate constitui ca potențială clientelă, ci de faptul că sunt generate instrumente care să permită o formă de subiectivare adecvată și să echipeze antreprenorii cu suportul necesar pentru a face față cu succes activității lor profesionale. De altfel, între aceste programe de dezvoltare personală și spirituală, servicii de coaching și **anumite** abordări psihoterapeutice există o continuitate, care, desigur, diferă în complexitate și rigurozitate a abordării, însă în termeni de socializare a unui

anumit tip de subiectivare capitalistă funcționează în același registru. De exemplu, Fundația Entreprenation, care promovează antreprenoriatul ca „stil de viață" în România, și diverse programe educaționale, precum „The Entrepreneurship Academy", au anunțat recent un parteneriat cu Centrul Eka pentru a-i echipa emoțional pe viitorii antreprenori cu servicii de psihoterapie și wellbeing. Acest centru, specializat în promovarea „stării de bine", oferă un spectru larg de servicii integrate din partea unor specialiști acreditați în psihoterapie, psihologi clinicieni, consilieri vocaționali, instructori Yoga, specialiști în respirație somatică, constelații familiale sau neuromindfulness etc. Această conexiune între psihologie, psihoterapie, spiritualitate și antreprenorializarea sinelui, deși nu constituie o normă în cadrul câmpului, începe să fie tot mai mult întâlnită în spațiile urbane din România.

Credințe limitative și blocaje interioare

Antreprenorializarea sinelui presupune o atenție permanentă la dinamica interioară și exterioară a propriei vieți și încurajează subiectul la cultivarea unor exerciții mentale centrate pe o reflexivitate riguroasă cu privire la istoria personală. În cadrul capitolului precedent am punctat modul în care programele de dezvoltare personală și spirituală articulează această idee a unei puteri interioare pe care toți subiecții o au și a modului în care convingerile conștiente și inconștiente generează propria realitate în care trăim. În cadrul terenului etnografic am observat că multe persoane participă la aceste întâlniri datorită faptului că nu sunt mulțumiți cu privire la un aspect sau altul al acestei realități în care trăiesc și știu că sursa acestor probleme se află undeva în propria persoană. Unul dintre lucrurile cele mai fascinante cu privire la spațiile contemporane de dezvoltare personală și spirituală din România, indiferent de morfologia lor particulară (ședințe de yoga, ateliere de reiki, cursuri de tetha-healing, meditație etc.) este că ele reușesc să genereze un câmp în care participanții sunt angrenați într-un proces extrem de serios și de temeinic de reflecție cu privire la pattern-urile comportamentale și mentale care apar recurent în biografia lor.

Procesul de gestionare și antreprenorializare a propriilor resurse interioare generează foarte des un proces personal de reflexivitate și de conștientizare a propriilor **credințe limitative și blocaje interioare**. Această idee este foarte des întâlnită atât în literatura autohtonă de dezvoltare personală și spirituală, cât și în cadrul atelierelor și cursurilor oferite pe piața acestor servicii. Discuțiile despre convingerile noastre limitative și impactul pe care îl au asupra propriei vieți le-am întâlnit cel mai clar formulate în discuțiile cu persoanele care erau angrenate în Theta-Healing. Într-un limbaj clar, foarte articulat și cu numeroase exemple ilustrative am fost învățați despre cum anume putem să identificăm aceste credințe limitative în viață noastră. În literatura recomandată în cadrul acestor ateliere, o autoare care apare menționată constant este Vianna Stibal, fondatoarea ThetaHealing. În cărțile ei găsim o articulare foarte bună a ce sunt aceste credințe limitative:

> „Când ai fost crescut într-o anume familie, ți s-a spus ce să crezi. Se așteaptă din partea ta să crezi la fel ca familia ta, și pentru că creierul tău funcționează ca un computer, ai luat ce ți-au spus ca un Program, sau l-ai respins. Din momentul în care ai fost un mic copil, ți s-a spus că dacă atingi o farfurie fierbinte, te va arde. Acesta este un semn de stop. Copil fiind, ai fost de acord că acesta este un adevăr, de aceea l-ai crezut și l-ai preluat ca un Program. Orice asumat ca o Credință va fi creat în subconștient această iluzie a celui de-al Treilea Plan. De aceea în procesul de creare a Programelor, mintea, la fel ca un computer acceptând date, percepe cel de-al Treilea Plan ca fiind real. Cu cât mai multe stocuri de programe ale credinței limitative vor fi șterse, cu atât îți vor elibera mintea să accepte fluxul Legii Adevărului. Scoțând afară Programele negative din tine însuți și permițând mai multă energie a Creatorului să efectueze schimbare, ceea ce este creație, vei manifesta vindecări instantanee.” (Stibal, 2009: 217)

Această tematizare a convingerilor limitative într-un limbaj informatic este aproape o constantă în cadrul majorității atelierelor de dezvoltare personală și spirituală din România. Facilitatorii acestor ateliere fac foarte ușor referire la programele care rulează în spatele ecranului vieții noastre

și structurează parcursul nostru biografic, influențează erorile cu care ne confruntăm recurent și modelează tipurile de interacțiuni sociale în care ne angrenăm. Aceste discuții sunt deseori însoțite de exerciții de articulare a problemei specifice avute, de identificare a recurentelor cognitive și comportamentale din viața personală care sunt conectate la problema respectivă și de introspecție bio-grafică. Și în spațiile de dezvoltare personală și spirituală în care facilitatorul nu este psiholog prevalează abordarea pe care câmpul o definește ca fiind post-rațională și care încearcă să stabilească o continuitate între metode acceptate științific, cum este, de exemplu, psiho-drama și tehnici spirituale. În unele cazuri, formele de reflexivitate cu privire la propria viață sunt încurajate prin intermediul unor tehnici de intervenție cognitiv comportamentală, alteori ele intră în zona de Programare Neuro-Lingvistică (NPL). Această tehnică din urmă este contestată de multe asociații de psihologie ca fiind o modalitate neștiințifică de terapie. Asociația Română pentru Programare Neuro-Lingvistică oferă sisteme de acreditare și de profesionalizare, are în componență și psihologi, însă este preponderent organizată de către medici, ingineri, universitari și alte persoane profesioniste în câmpul lor de activitate. Pentru argumentul acestui capitol este important să punctez faptul că, indiferent de sursă și de tehnicile utilizate, există un efect social care apare foarte des în cadrul acestor spații și care vizează încurajarea participanților să nu caute răspunsuri magice în exteriorul lor, ci să își conștientizeze propriile lor convingeri limitative. Acesta cultură a identificării convingerilor limitative existentă în rândul publicului cu deschidere spre dezvoltare spirituală este foarte bine ilustrată de două discuții pe care le-am avut cu persoane cu deschidere către spiritualitate. Este vorba de un fost manager care activează legal în sectorul de coaching și de consiliere, respectiv de un psiholog acreditat de Colegiul Psihologilor care are deschidere și către spiritualitate:

> „Deci, ok. În Tetha Healing se întâmplă așa. Omul vine la mine «vreau Tetha». «Ok. De ce vrei Tetha?» «Păi vreau să identific care-mi sunt credințele limitative». «Bun. Hai să vedem, ce se întâmplă?» Și-l întreb ce se întâmplă și îmi spune și atunci identificăm care sunt credințele lui limitative. De exemplu, vreau să fiu mai abundent și nu reușesc să fac asta, pesemne că am

> un blocaj la modul în care percep banii sau abundența. Și hai să vedem, da, hai să vedem despre ce este vorba. Și din discuții ne dăm seama despre ce e vorba." (Facilitatoare dezvoltare spirituală, fost manager în diferite multinaționale, 40+)

În acest caz, clienții respectivelor servicii monetizate sunt conștienți de credințele lor limitative și apelează la experți care pot să îi ghideze în procesul de identificare a acestora și să îi ajute să le elimine din viața lor. Dar se întâmplă uneori să existe și rezistență din partea lor în a repera aceste convingeri:

> „Într-adevăr forța rezidă în mine, dar dacă nu reușesc să o găsesc, atunci trebuie să cer ajutor. Pentru că sunt persoane care nu, nu vor ajutor. Nu vor, pur și simplu ei sunt ok, dar vedem că nu e adevărat. Te uiți la viața omului, te uiți la convingerile limitative pe care le are și care l-au dus în pragul nebuniei până la urmă, nu de puține ori, dar el crede că e în regulă. Ori, în momentul în care viața profesională îți este afectată, familia îți este afectată de problemele pe care tu le ai, viața financiară îți este afectată, e clar că nu ești în regulă." (Psiholog, servicii de psihoterapie spirituală, femeie, 30+)

Aceste mecanisme de apărare și rezistență la schimbare nu apar doar în relația cu facilitatorul, ci este un tip de atitudine care este des problematizat în câmp, subiecții fiind încurajați să își descopere singuri modul în care anumite părți din viața lor opun rezistență la schimbarea și transformarea radicală a vieții. Ideea că oamenii au credințe limitative care sunt responsabile de realitatea în care ei trăiesc vine aproape întotdeauna la pachet cu o conștientizare că transformarea nu este ușoară și că noi înșine ne vom opune singuri rezistență în a disloca obstacolele interioare. Este important să punctăm aici că antropologia în baza căreia funcționează aceste programe de dezvoltare personală și spirituală nu este una creștină, a suspiciunii față de sine, și nu este postulată o răutate a interiorității umane așa cum există în unele teologii creștine. E foarte clar că aceste tehnici de sine sunt apropriate într-o logică ascetică, așa cum le problematizează Foucault (vezi capitolul 1), însă ele nu produc o renunțare la sine. Viziunea

despre persoana umană este că aceasta este inerent bună, cum articulează foarte bine un important formator și consilier de dezvoltare personală din România, acreditat atât pe plan național, cât și internațional:

> „[...] conștientizează faptul că dintre toate ființele din lume, doar TU ești singura persoană pe care o cunoști cu adevărat, care te iubește atunci când vrei să fii iubită, care te alină atunci când ai nevoie de alinare și care se bucură cu adevărat de orice realizare a ta, oricât de mică și neimportantă ar fi pentru oricine altcineva. Tu ești singura persoană care te ajută atunci când ai nevoie de ajutor și ești singura persoană care este alături de tine mereu, orice s-ar întâmpla. Reține asta, pentru că TU ești cel mai bun prieten pe care îl vei avea vreodată, și ești singura persoană responsabilă pentru viața ta. Deci dacă este să iubești pe cineva necondiționat, atunci această persoană ești în primul rând TU!" (Bogdan, 2015: 73)

Faptul că persoanele se auto-sabotează, că opun rezistență la schimbare și că nu își adresează propriile credințe limitative, cum spune mai sus psihoterapeutul intervievat, nu se datorează unei naturi rele umane, unei căderi spirituale sau unei influențe a unor forțe oculte (diavolul care îl ispitește pe credincios). Ele se datorează unor habitudini și condiționări sociale pe care oamenii le-au achiziționat de-a lungul vieții. Însă natura umană este postulată ca fiind inerent bună, iar pentru subiecți e important doar să știe cum să intre în contact cu ei înșiși, cum să se aducă la sine și în mod reflexiv să șteargă din propria viață acele programe care generează disfuncționalități. Care sunt sursele acestor credințe limitative și blocaje pe care subiecții le experimentează? De unde vin ele, dacă acestea nu au, de fapt, de a face cu o natură umană păcătoasă sau cu ființe spirituale malefice care produc în subiecți gânduri și intenții rele?

Una din aceste surse este dată de modul în care subiecții au fost socializați în perioada copilăriei și de tiparele comportamentele pe care le-au dezvoltat prin intermediul educației primite de la părinți. Procesul de introspecție biografică merge până adânc în copilărie, în cadrul constelațiilor familiale acest proces este gândit ca inter-generațional, în care subiectul reproduce biografic și problemele generațiilor anterioare și atunci miza

nu mai este doar o reflexivitate cu privire la istoria adâncă a sinelui, ci a întregii linii genealogice care a trăit înaintea noastră. Chiar dacă blocajele și credințele limitative au și o sursă inter-generațională, responsabilitatea revine în întregime subiectului în a le repera și a le îndepărta. Spațiul socializării primare devine important pentru acest câmp și pentru că deschide o nouă zonă de intervenție: cum devii un părinte responsabil și cum anume eviți să cultivi în propriii copii credințe limitative care îi vor afecta pe termen lung. Și, în al doilea rând, este importantă deoarece copiii înșiși încep să fie gândiți ca potențiali clienți pentru ateliere de dezvoltare psihologică, emoționale și, mai rar, dar există și acestea în câmp, spirituală. Cultivarea responsabilității, a creativității, a inteligenței emoționale, a rezilienței conturează problemele adresate în aceste ateliere pentru copii, alături de gestionarea anxietăților, a problemelor de atenție și a încrederii în sine. Această expertiză dezvoltată pentru copii are funcții psihoterapeutice și este realizată de personal specializat și acreditat, dar are și funcții formative care înscriu copilul într-un parcurs socio-cultural foarte dependent de clasa socială a părinților.

O altă sursă importantă pentru convingerile limitative este sistemul educațional și normele sau standardele societății din care facem parte, care inculcă deseori subiecților ideea că nu suntem suficient de buni. Sursa acestei credințe limitative este dată de standardele pe care falimentăm să le îndeplinim, cum sunt, de exemplu, cele impuse de profesorii noștri – și, prin urmare, internalizăm o perspectivă că nu i-am mulțumit și nu corespundem așteptărilor lor. Aceste instanțe sociale reglementează deseori cadrele acceptabile în care propriile noastre experiențe de sine trebuie să se desfășoare. Un exemplu în acest sens ar fi ideea că fericirea nu poate fi o stare permanentă și că experiența vieții înseamnă o alternare de bucurii și de necazuri. Sursa reală a acestor „programe" este sentimentul de vinovăție că lucrurile bune și frumoase pe care le experimentăm sunt nefirești și că nu merităm aceste lucruri sau că presupun un cost prea mare. În opoziție cu această idee, perspectiva programelor de dezvoltare spirituală este că divinitatea (din interiorul nostru) este o sursă a abundenței (Gheorghiță, 2012: 51).

E important aici de notat că aceste programe amplifică o critică destul de consistentă la adresa normelor sociale curente, care stabilesc ce avem voie să facem și ce nu cu viața noastră, respectiv la ce puteam aspira în mod legitim. Teza aici este că toți oamenii au un potențial enorm și toți au

resursele necesare să își realizeze acest potențial dacă reușesc să depășească credințele limitative pe care societatea le-a sădit în ei. Acest spirit critic și contestatar la adresa societății poate fi greu reconciliat cu o teză a unei hegemonii culturale care îi socializează pe oameni să fie docili și să accepte status-quo-ul. Relația cu capitalismul nu cred că se realizează la acest palier al unei culturi hegemonice dominate și a unor minți ușor influențabile, care sunt induse în eroare de sistemul capitalist prin felul în care interesele lor reale sunt mascate de încurajarea unei conștiințe false. Mai degrabă, în acest caz, relația cu capitalismul se face la un nivel mult mai profund și consistent, la nivelul cultivării active a unei subiectivități pentru care responsabilitatea, luarea inițiativei și implicarea în mersul lucrurilor constituie linii de forță. Această cultivare a sinelui vine la pachet cu valorizarea unui tip de societate meritocratică, în care ceea ce experimentezi în această viață depinde de tine și de efortul tău personal și de faptul că această societate ar trebui scalată în așa fel încât să poată maximiza libertatea tuturor. Acest tip de asumare a unor valori liberale centrate pe dreptul fiecăruia de a decide pentru sine, pe potențialitatea realizării personale și pe diferențele constitutive dintre oameni, care fac ca binele să fie diferit pentru fiecare dintre ei, contrastează foarte puternic cu proiectul celor mai multe religii din România, care se bazează pe o ordine normativ-comunitară în interiorul căreia este gândită mântuirea și bunăstarea spirituală. În programele de dezvoltare personală și spirituală apare foarte des ideea că tot ceea ce funcționează pentru propria persoană s-ar putea să nu funcționeze pentru alta și că trebuie să respectăm felul diferit în care fiecare își creează propria realitate și binele pe care îl urmărește. Obiectivul asumat nu este de a impune tuturor aceleași tipuri de norme sau de a-i face să adere la un crez comun. Dacă există configurat aici un proiect societal, acela este de a începe munca față de propriul sine și de a produce armonie societală pornind de la această muncă în raport cu sinele propriu:

> „Păi da, pentru că în momentul în care tu ești bine și înțelegi anumite procese interioare, ești conștient și ești prezent sigur că toate lucrurile se armonizează, de fapt te pui în armonie cu fluxul vieții. În momentul în care tu ești OK cu tine, îți asumi responsabilitatea propriei vieți, îți dai seama că puterea este în tine și că de tine depinde să faci ca lucrurile să fie ok atunci

> în fluxul vieții și se armonizează toate. Și vin toate, pentru că ele, de fapt, sunt blocaje, adică lipsa prosperității este un blocaj. Sigur, este discuție despre ce înseamnă prosperitate pentru fiecare. Lipsa relațiilor sănătoase este un blocaj și se manifestă pe chakre, adică fiecare centru energetic [...] are un specific anume. De exemplu, dacă vorbim despre relații, vorbim despre chakra plexului solar, despre chakra personalității, a ecoului, a puterii personale și a voinței. Știi? Dar asta, asta guvernează relațiile și **în funcție de cât ești tu de bine cu tine, ești bine cu ceilalți**, știi?" (Coach autorizat cu deschidere spre dezvoltare spirituală, studii economice și juridice, 40+, sublinierile mele)

Limitele ce sunt problematizate în cadrul acestor ședințe de dezvoltare personală și spirituală sunt aproape întotdeauna limitele interioare ale subiectului și aproape niciodată nu este pus în discuție regimul de economie politică generator de limite structurale în întreaga societate. De asemenea, schimbarea preconizată este aproape întotdeauna interioară, miza nu este niciodată schimbarea politică mai largă, care să genereze forme de redistribuire socială pentru ameliorarea disfuncționalităților cu care oamenii se confruntă pe plan personal. Ceea ce evită această analiză a limitelor cu care se confruntă oamenii este, desigur, condiționarea lor socială și economică și felul în care viețile oamenilor experimentează neajunsuri, dislocări, incapacități și chiar infirmități sociale din cauza formelor de exploatare care sunt înscrise în structurile sociale mai largi. Absența unor abilități, comportamente sau capacități de acțiune nu este văzută ca fiind, de exemplu, rezultatul reproducerii sociale din cadrul familiei sau a modului în care se transmite instituțional, în mod privilegiat, capitalul cultural. De aceea, soluțiile oferite sunt centrate pe o responsabilizare radicală și pe conștientizarea spiritualizată a puterii interioare pe care o avem de a schimba sinele nostru.

Imaginarul pe care aceste programe de reformare a sinelui le actualizează este tipic clasei de mijloc românești, care își dorește prosperitate, sănătate și o viață împlinită pe plan personal și profesional. Ideea că nu există resurse suficiente pentru toată lumea sau că acestea sunt structural inegal împărțite în funcție de poziționarea de clasă este văzută mai degrabă ca o credință limitativă și ca o formă de deresponsabilizare. Lipsurile și sărăcia sunt o reprezentare

mentală pe care am internalizat-o printr-un proces de socializare și care ne face să ne complacem în starea financiară și materială în care ne aflăm. Divinitatea programelor de dezvoltare personală și spirituală ajută la eradicarea acestor idei limitative, pentru aceasta trebuie însă știut cum se conectează puterea interioară a sinelui cu abilitatea spirituală de a crea o realitate alternativă:

> „Avantajul este că ne ajută să manifestăm și ne indică lucruri pe care le avem de transformat în viața noastră ca să avansăm, să obținem mai repede ce ne dorim. Și după aceea o să mergem în al treilea pas, într-o călătorie mai adâncă în relațiile noastre cu energia pământului și o să ne dăm voie întregului corp al nostru să se alinieze cu ritmurile pământului. Și să începem să simțim această conexiune mai profundă, mai mare în viața noastră și să fim gata să pornim această activare a relației cu energia pământului. După care ne reîntoarcem, stăm un minut în tăcere ca să integrăm toate aceste energii, și vă invit să încheiem meditația cu mulțumiri, și a fi recunoscătoare, pentru ce am primit și este clar și evident, și pentru ce am primit și nu este atât de clar și evident. Pentru tot ce avem în viața noastră și pentru sprijinul pe care îl primim. Și parte din secretul abundenței este să recunoaștem ce avem de dat." (Mentor în dezvoltare personală și spirituală, zona de business, femeie, 30+)

Această conexiune între depășirea propriilor noastre credințe limitative printr-un recurs la puterea interioară spiritualizată deschide foarte des o discuție în cadrul multor programe de dezvoltare personală și spirituală, legată de tema abundenței și prosperității.

Abundență și prosperitate

Cum să fii abundent și prosper și cum pot fi acestea experimentate în viața celor care se angajează în astfel de proiecte transformative ale sinelui constituie o temă abordată frecvent în cadrul programelor de dezvoltare personală și spirituală. Abundența materială și prosperitatea

sunt trăsături care pot fi cu ușurință observate și în cazul facilitatorilor care organizează atelierele. Succesul lor acționează ca o garanție implicită că aceste tehnici pot da rezultate palpabile și pot ajuta subiecții să depășească impasurile economice și lipsurile materiale pe care le experimentează. Spiritualitatea pe care ei o angajează are o particularitate anume: ea nu este o fugă din această lume și nu operează cu perspectiva austeră și privativă ce este cultivată în unele dintre mediile monastice din cadrul culturii religioase ortodoxe. Ceea ce caracterizează aceste programe de dezvoltare personală și spirituală este modul în care doresc să realizeze o fuziune între dimensiunea spirituală a existenței și societatea modernă. Așa cum am văzut, sărăcia și deprivarea ca modalitate de accedere la adevărata spiritualitate este foarte străină acestor programe de dezvoltare a sinelui:

> „[...] ei spun: mâncarea și mașina aceea nu-i Dumnezeu; nu este adevărat! Totul este în Dumnezeu! Greșeala pe care o face paradigma aceasta este că spune: aici suntem noi și acolo-i Dumnezeu, adică este din punct de vedere spațio-temporal o separare. Noi suntem deja în Dumnezeu. Suntem cu toții, înțelegi?" (Psiholog, studii doctorale, constelații familiale, 50+)

În acest sens, o trăsătură importantă a programelor de dezvoltare spirituală este că ele doresc să facă o fuziune între modul în care spiritualitatea este practicată în Orientul îndepărtat și în lumea occidentală. Această temă a fost deosebit de pregnantă în activitatea lui Osho în anii '80, în Statele Unite, învățăturile lui contribuind la articularea unui nou tip de spiritualitate în cadrul mișcării New Age, care să fie compatibilă atât cu dezideratul unei experiențe spirituale profunde, cât și cu lumea bunăstării occidentale capitaliste[4]. Acest lucru este foarte bine articulat și de persoanele care activează în cadrul câmpului de

[4] Vezi, de exemplu, comparația dintre Estul spiritual și Vestul material din această sesiune de întrebări și răspunsuri la care participa Osho: https://oshosearch.net/Convert/Articles_Osho/Om_Mani_Padme_Hum/Osho-Om-Mani-Padme-Hum-00000013.html. Accesat în 28 aprilie 2025.

dezvoltare spirituală din România și care înțeleg că serviciile pe care ei le oferă și practicile pe care le încurajează sunt foarte diferite atât de tipurile de spiritualități creștine, care resping această lume, cât și de formele de raționalitate științifică, care vor să explice totul în termeni logici și verificabili din punct de vedere empiric:

> „Deci evoluție accelerată. Ce se întâmplă acum este că: ok, am evoluat pe partea asta materială, că despre asta este vorba. Acum trebuie să mai vânăm și spiritual, pentru că există două curente. Există curentul estic și curentul vestic. Curentul Estic este pur spiritual, dar sărăcie la greu, curentul vestic, occidental, este pur material, dar sărac cu duhul. Și trebuie să se creeze un echilibru, da? Și atoatecreatorul, inginerul șef le-a pus într-un anumit fel, astfel încât să fie ok, să creeze echilibru." (Coach autorizat cu deschidere spre dezvoltare spirituală, studii economice și juridice, 40+)

Preocupările în cadrul acestor programe pentru dobândirea abundenței și prosperității au, în opinia mea, două genealogii diferite. Una dintre ele problematizează credința care mută munții, cum este exprimată această temă în limbaj creștin (Gheorghiță, 2012: 74). Deși multe din afirmațiile și tehnicile de vizualizare care sunt angrenate în acest câmp ar trimite la o atitudine cvasi-magică față de bogăție, ceea ce vedem mai degrabă conturat aici este ideea că subiecții spirituali au putere creatoare de a manifesta realitatea. Ca atare, există unele similitudini și proximități cu mișcările religioase americane, dar care au ramificații globale, inclusiv în România, și care se încadrează în curentul Evangheliei Prosperității (Bowler, 2018; Coleman, 2017; Cornelio și Medina, 2020; Hackett, 2012). Una din temele centrale ale acestui curent este ideea că prosperitatea materială și financiară este o binecuvântare divină și că tranziția de la o viață decăzută în păcat la una bazată pe harul lui Dumnezeu trebuie să implice și o ieșire din sărăcie. Această viziune capitalistă despre religie nu este apanajul unei confesiuni religioase anume, ci a devenit un curent teologic amplu, care alimentează multe din mega-bisericile din lume și generează o viziune specifică despre putere spirituală și despre prosperitate. Programele de dezvoltare personală și

spirituală nu îmbrățișează, desigur, teologia creștină a acestui curent, însă liniile argumentative între spiritualitate, credință și abundență sunt de multe ori similare.

În majoritatea programelor de dezvoltare personală și spirituală, însă, problema abundenței și prosperității nu este legată doar de această componentă a credinței spirituale care manifestă o realitate materială, ci are și o genealogie antreprenorială, ce vizează organizarea interioară a sinelui și a resurselor de timp de care subiectul dispune. În acest caz, abundența nu este gândită ca manifestare a unor puteri și a unor principii binefăcătoare, ci, mai degrabă, ca modalitate de organizare a vieții personale și a obiectivelor profesionale. De aceea, prosperitatea este văzută explicit și ca un efect al unui bun management al sinelui, a muncii organizate și a unei etici a efortului personal. Așteptarea este că antreprenorializarea sinelui și reflexivitatea cu privire la propriile convingeri limitative ar trebui să genereze în viața subiecților spirituali abundență și prosperitate. Există însă și aici o asumpție inerent optimistă cu privire la viața și la sistemul social existent: mutațiile la nivelul subiectului și transformarea vieții acestuia, în termeni de muncă și efort susținut, sunt suficiente pentru obținerea abundenței materiale, fără a ține cont de relațiile sociale, de inegalitățile economice și de poziția de clasă pe care subiectul le experimentează. Abundența este gândită ca un efect meritocratic și al efortului susținut de dezvoltare și, de aceea, este prezentat ca fiind la îndemâna tuturor celor care sunt deschiși la aceste experiențe transformative ale sinelui. Există însă și multiple hibridizări în câmp între aceste două perspective centrate pe credință și pe raționalizarea sinelui[5].

---

[5] „Poate că a fost învățat că banii sunt ochiul dracului și atunci sigur că nu-și dorește să facă bani, că, dacă sunt ochiul dracului, e ceva rău, știi și nu mă rog, toate chestiile acestea se manifestă la nivel subconștient și atunci ne conectăm. Tetha zice, în Tetha trebuie să pui palmele pe palmele omului și să stai face-to-face, dar eu nu mai prea fac așa. Și eu intru în stare Tetha, automat cel din fața mea intră automat cel puțin în alpha și mă conectez și încep și scot sau le spun cu voce tare: «vrei să te eliberezi de această credință cum că banii sunt ochiul dracului?» «Da.» «Hai să eliberăm în lumina lui Dumnezeu.» Deci un act de voință, știi? «Și după aceea vrei să știi? Și după aceea, vrei să știi ce se simte, cum se simte și că e posibil să fii abundent?" «Da.» «Și vrei să înțelegi definiția Divinității despre ceea ce înseamnă abundența?» «Da, fac.» «Și știi cum este la calculator? Descarci și încarci. Dai delete la programe și descarci alte programe. Fix la fel este. Aceasta este esența și simplitatea»." (Facilitatoare dezvoltare spirituală, fost manager în diferite multinaționale, 40+)

Putem, de exemplu, să ilustrăm aceste practici cu o experiență întâlnită în perioada terenului etnografic prin participarea la unul dintre atelierele de dezvoltare personală și spirituală ce a avut loc în unul dintre orașele mari din România. În cadrul atelierului, organizatorul evenimentului ne-a învățat cum anume să atragem abundența financiară în viețile noastre. Una dintre problemele profunde ale societății românești, a spus vorbitorul, este aceea că noi trăim cu convingerea ascunsă că banii sunt eminamente ceva rău. Acesta este un efect al socializării religioase, care a inculcat în noi ideea foarte pregnantă că banii și bogăția pot să te corupă. Acest tip de mentalitate trebuie circumscrisă și eliminată pentru că, prin intermediul ei, reproducem inconștient faptul că a avea parte de bunăstare financiară este un păcat și astfel ne autosabotăm. Pentru a facilita transformarea propriei mentalități, trainerul recomandă un anumit tip de exercițiu care a dat rezultate în viața lui. Acesta constă în lipirea unei bancnote pe tavan, deasupra patului și repetarea în fiecare dimineață, după trezire, a afirmației: „Merit să fiu fericit! Merit să experimentez abundență!"

Această practică ar putea să pară la prima vedere de factură magică. Antropologia religiei a evidențiat numeroase ritualuri magice ce implică bani, folosirea acestora având rolul de a atrage mai mulți bani. În acest caz, însă, rolul bancnotei este mai degrabă de a acționa ca un suport mnemotehnic, elementul central fiind cel de reprogramare a inconștientului. Afirmarea abundenței nu este o incantație magică, având ca scop atragerea prosperității în viața oficiantului, ci are rolul mai degrabă de a repera gândurile negative care autosabotează sinele și îl împiedică să aibă prosperitate financiară. Obiectivul aici este dezvoltarea unor mecanisme native de gestionare psihologică a propriilor anxietăți inconștiente și înțelegerea modului prin care sunt reproduse anumite tipare comportamentale. În cadrul majorității programelor de dezvoltare personală și spirituală facilitatorul recurge la această tehnică de introspecție și angajează subiecții într-un proces de auto-reflexie.

E important aici să evităm o lectură reducționistă, care vede subiecții angajați în astfel de programe de dezvoltare personală și spirituală ca fiind persoane care doresc să atragă în viață lor bani și prosperitate prin niște tehnici magice. Așa cum am arătat în capitolul 4, formele de subiectivare angajate în aceste programe sunt complexe și reflexive. În primul rând, discuțiile despre prosperitate încurajează subiectul să reflecteze și să își

tematizeze propriile condiționări inconștiente și să acționeze în vederea dislocării acestora. În foarte multe cazuri întâlnite în cadrul terenului etnografic, trainerii și facilitatorii generează expertiză psiho-terapeutică (chiar dacă la un nivel mai popular) și angajează subiecții într-un proces de introspecție menit să genereze o mai bună cunoaștere a propriului sine, a limitărilor lui și a modului în care aceste obstacole pot fi depășite.

De asemenea, ar fi o greșeală să ne gândim la această tematizare a abundenței ca la o tehnică a oamenilor bogați pentru oameni bogați. Ea este dezvoltată tocmai în contextul turbulențelor și nesiguranței pe care o creează economia de piață capitalistă și al dificultăților pe care multe persoane le au de a-și gestiona financiar viața lor și a familiilor lor. O autoare cunoscută, foarte activă în câmp, relatează în cartea ei, *Sufletul tău s-a născut să fie liber*, motivul pentru care a dezvoltat aceste ateliere de abundență și bunăstare. Necesitatea lor a fost conștientizată tocmai prin dificultățile financiare personale și prin formele de precarizare la care a fost expusă: schimbări ale locului de muncă, mobilitatea în alte orașe, experimentarea unor diverse crize financiare (Bălan, 2022: 48). Această narațiune biografică nu trimite doar la un parcurs exemplar care atestă eficacitatea acestor tehnici, ci și la circumscrierea orizontului social în care acestea sunt inserate: „[...] știu cum este să nu poți dormi de grija facturilor pe care le ai de plătit. Știu cum este să te preocupe viitorul copilului, știu cum este ca întreaga ta situație să fie incertă, știu cum este să trăiești de la o luna la alta." (Bălan, 2022: 48)

Rareori însă aceste preocupări se limitează strict la un registru material, de cele mai multe ori angajează diverse forme de subiectivare și de re-ordonare a sinelui și generează o înțelegere mai largă despre ce înseamnă să ai o viață prosperă. Aceasta este înțeleasă ca o consecință a prosperității emoționale și spirituale a subiectului (Bălan, 2022: 47). A avea abundență înseamnă a trăi în plenitudine și avea un exces de bucurie cu privire la propria viață (Bălan, 2022: 59). Mai înseamnă a dobândi noi tipuri de relații ce încarcă energetic și amplifică viața personală și a avea parte de împlinire pe plan emoțional prin găsirea unui partener ce oferă consistență (Bălan, 2022c; Bogdan, 2015: 70). E vorba, desigur, și de o abundență în plan profesional, dar și de abundență în modul în care este trăit propriul timp liber și bucuria față de diverse forme de relaxare și de activități care sunt făcute din plăcere (Bălan, 2022).

Bunăstarea materială și financiară fac astfel parte dintr-o preocupare mai largă pentru bunăstarea generică a vieții:

> „Bucuria de a trăi! Bucuria de a trăi este prosperitate și aici e ceea ce ai nevoie cu adevărat și nu mai suferi din cauza lăcomiei, din cauza fricii, din cauza durerii, adică toate lucrurile acelea sunt cumva vindecate pentru că ele sunt... coerente cu o structură inferioară. Pentru mine asta e mintea inferioară și aici, sigur că sunt instrumentele cu care se acționează la nivelul minții inferioare, aici avem mintea superioară și mintea superioară, nivelul ei cel mai înalt este rațiunea obiectivă cu adevărat, adică subiectivitatea ta e atât de clară și de curată, încât nu interferezi și ai curajul să vezi adevărul [...]" (Psihoterapeut, studii doctorale în psihologie, 50+)

> „Nu, nu, și e… adică eu în continuare îmi doresc să fiu și mai abundentă ca să fac și mai multe lucruri și fac, adică de la perioadă la perioadă, adică știi care e faza? Faza este în felul următor: când ești spiritual, conștientizezi că tot ceea ce ai nevoie să faci vei face și se vor deschide porțile, ți se vor deschide oportunități. Ești tot conștient de asta, pentru că ni se întâmplă oricum, oricând, dar când ești așa, ești mai conștient de asta și atunci nu mai alergi ca să faci bani să mergi în nu știu ce călătorie, ci te gândești, vreau să mă duc în călătoria respectivă, pac îți apare oportunitatea. Poate că nu banii sunt ceea ce ai nevoie, poate că o parte înseamnă bani, o parte înseamnă un prieten, o cunoștință, o relație, o ceva. Știi? Deci abundența înseamnă mult mai mult decât bani, înseamnă tot. Și atunci nu banii sunt cei care stau la baza abundenței, ci banii sunt doar o parte din asta. Sunt oportunitățile de toate felurile care vin și se deschid spre tine, da?" (Facilitatoare dezvoltare spirituală, fost manager în diferite multinaționale, 40+)

Cuvintele-cheie în cadrul acestei discuții sunt „oportunitățile de toate felurile" care operează deschideri pentru subiect. Abundența este o consecință directă a modului în care subiecții spirituali știu să fructifice aceste oportunități. Există însă și aici implicat un anumit tip de etică a plăcerii

muncii. Scopul urmărit nu este doar acela de a realiza anumite obiective și a te bucura la final de beneficiile acestora, ci de a putea experimenta și plăcerea procesului de realizare a acestora. Ceea ce se urmărește nu este doar o raționalizare instrumentală menită să utilizeze cele mai mici resurse pentru obținerea celor mai mari beneficii, ci de a experimenta bucuria muncii pentru acestea. Exuberanța realizărilor personale este mai importantă decât materialitatea rezultatelor și obținerea bogăției. Acest lucru indică, din nou, că programele de dezvoltare spirituală nu sunt gândite ca modalități rapide și cvasi-magice de a obține favorurile divinității, ci au ca miză principală o re-socializare a sinelui. O ilustrare a acestor reordonări ale sinelui vizează adresarea sistematică a credințelor limitative pe care oamenii le au cu privire la dimensiunea financiară a vieții lor. Percepțiile lor și modul în care sunt acestea programate de către societate în reprezentările pe care le au este un loc comun atât în literatura de dezvoltare spirituală, cât și în atelierele desfășurate în România. Spre deosebire de pastorala creștină care promovează Evanghelia Prosperității și o înțelege în principal ca o formă de binecuvântare divină, aici discursul este mult mai complex și pune în discuție legătura existentă între reprezentările și practicile conștiente și inconștiente ale sinelui și modul în care acestea blochează manifestarea abundenței în viețile practicanților:

> „Sigur că da, sigur că da, dar nu este, nu este specific, așa, că nu merită să fie bogați sau că merită să le fie bine. Este mult mai profundă și mult mai adâncă așa. Este: nu merit, poate fi nu merit iubirea lui Dumnezeu, poate fi nu merit să trăiesc, poate fi, este, de fapt, sentimentul de netrebnicie. Ești netrebnic, de fapt, este un program care a fost instalat de către biserică prin acea «ești păcătos, ești un păcătos», da? Cine ești tu să ridici chipul la Dumnezeu și să vorbești cu el direct, de exemplu, sau știu, nu mai ai nevoie de preoți și nu ești un păcătos. Ești un nenorocit, știi? Astea sunt programele sădite din, de către biserică, în principiu, pentru că alte țări care nu sunt creștine, știi, și care nu neapărat au o religie din asta într-o manifestare frecventă, n-au nicio treabă. Uită-te la Elveția, la Suedia, uită-te la țări din astea care…" (Coach autorizat cu deschidere spre dezvoltare spirituală, studii economice și juridice, 40+)

Discuțiile despre bani sunt o parte componentă a tematicii abundenței și prosperității. Pe de o parte, există o atitudine fetișizantă despre bani: bancnotele efective trebuie îngrijite, trebuie ordonate și aranjate corespunzător și mai ales trebuie să ai față de ei o atitudine pozitivă, chiar să îi iubești și să îi tratezi bine ca și ei să te trateze la fel și să vină la tine (Bălan, 2022: 95). Banii trebuie, de asemenea, curățați energetic că să nu producă efecte negative în viața noastră. Dar, în același timp, tematizarea banilor intră într-o logică de management al resurselor și presupune o formă de raționalizare: aceștia trebuie contabilizați și gestionați cu atenție și e important să îi folosești într-o manieră care generează investiții în propria ta persoană:

> „Banii sunt o energie inteligentă care trebuie să circule și care n-ar trebui să ne lipsească. Adică totuși, ca spiritul să se manifeste în materie, are nevoie de această materie și pentru ca să poți să devii spiritual și să fii spiritual, trebuie să ai acoperite niște nevoi că n-ai cum să fii spiritual în condițiile în care tu mori de foame că preocuparea ta în condițiile acelea va fi să îți procuri de mâncare, nu să meditezi și să te rogi, înțelegi?" (Facilitatoare dezvoltare spirituală, fost manager în diferite multinaționale, 40+)

Ceea ce este însă foarte important este ca acești bani să circule. Etica avută în vedere aici nu este una a acumulării și miza nu este să te atașezi de bani și să îi blochezi la tine. Banilor nu le place să fie închiși și puși la păstrare (Bălan, 2022: 97), e important să fie valorificați într-un mod inteligent. Această atitudine față de bani stabilește o congruență între fluxul spiritual și fluxul bunurilor și serviciilor în care trebuie să ne angrenăm cu plăcere. Banii pe care îi cheltuim trebuie să îi cheltuim cu bucurie ca aceștia să aibă un efect benefic asupra vieții noastre (Bălan, 2022: 87). Ceea ce este avut în vedere aici este un dinamism al societății capitaliste în care subiecții trebuie să învețe să se angreneze, iar în această economie fluidă să identifice acele oportunități care să le permită să trăiască o viață prosperă, care să atragă mai multă prosperitate și, desigur, mai mulți bani. Limbajul utilizat aici nu este atât de mult cel al financializării pure, cum trebuie investiți banii gândindu-te la randamentul lor și felul în care pot genera mai mult profit, cât mai degrabă despre cum să fie amplificați banii, amplificând propria viață.

Banii nu trebuie văzuți că scop în sine, ci ca o resursă care poate facilita noi modalități de dezvoltare și de experimentare a abundenței pe toate planurile. Dialectica dintre o logică acumulativă și una centrată pe investiții în propriul sine și deschidere de noi oportunități este foarte bine sesizată în această discuție despre interacțiunea pe care o facilitatoarea de dezvoltare spirituală o are cu persoanele care apelează la ea pentru prosperitate și abundență. Aici întrebarea mea a vizat măsura în care aceste ședințe chiar au efect real asupra oamenilor și produc consecințele vizate:

> „[...] eu am creat un motto care se cheamă [numele unui program cunoscut care trimite la planificare] și care, în esență, de fapt, este alinierea la planul divin al sufletului tău. Intri în niște conexiuni, te ghidez în niște meditații și sunt niște conexiuni și îți vin, îți vin lucrurile, știi? Și imediat după workshop se întâmplă lucruri: de mi-a scris o tipă, în unul dintre testimoniale, că fix a doua zi a primit o sumă de bani dintr-o direcție de la care n-ar fi trebuit și nici nu se aștepta să se întâmple. Știi? În planul vieții intră și planul acesta material. Planul financiar. Este firesc. Avem 7 Chakre. Fiecare chakră se ocupă cu un aspect al vieții noastre, da? Fix ca în piramida lui Maslow. Și atunci i-am pus să scrie la fiecare [nivel] ce își dorește. Știi? Ce își dorește, care este nevoia lui, pentru că... și după aia l-am întrebat și de ce, de ce îți dorești 5 perechi de pantofi, știi, chiar ai nevoie de ei, adică pe bune. Știi? Poate, că nu știu, mai bine investești în dezvoltarea personală sau spirituală. Și da, se vede [...] Și se vede, se simte și în viața omului [...]" (Coach autorizat cu deschidere spre dezvoltare spirituală, studii economice și juridice, 40+)

E important de punctat faptul că există în câmp o preocupare semnificativă legată de etica banilor, atât de modul în care sunt aceștia realizați, cât și cheltuiți. Scopul nu este îmbogățirea pur și simplu, ci și o cultivare a unei etici a afacerilor. Ce legitimează această preocupare este ideea religioasă a răsplătei, a karmei care întoarce binele sau răul făcut. De aceea banii nu se pot face cu orice mijloace. Există o preocupare pentru binele oamenilor, pentru impactul asupra mediului (Filip, 2015: 49). Dacă

ești o persoană care câștigi bani din antreprenoriat, serviciile și bunurile pe care le oferi trebuie să fie de calitate și trebuie să aibă în vedere transmiterea mai departe a unui flux benefic celorlalți (Bălan, 2022: 132). Banii nu sunt valorizați atât ca simbol, miza nu este să devii bogat într-o logică cumulativă, ci să ai flux al bunăstării întregii vieți. Există deschidere către consum opulent, către vacanțe exotice, mașini luxoase, haine scumpe, însă doar atâta vreme cât acestea sunt înscrise într-o viață transformată spiritual și care utilizează aceste lucruri în mod spiritual. Banii sunt energie și astfel sunt o componentă a unei modalități de resemnificare a vieții, de a gândi un orizont de autenticitate și de a realiza vizionar un nou tip de sine. Mai mult decât a avea prosperitate, scopul este de a fi o persoană prosperă, de a articula un subiect care gândește și trăiește plenar.

Unul dintre exercițiile importante pe care le-am învățat în cadrul unui atelier de dezvoltare spirituală a fost curățarea energetică a banilor. Aceste practici sunt des întâlnite în aceste spații și sunt discutate mult și în literatura autohtonă. Banii în esența lor sunt buni, însă, din cauza faptului că circulă prin multe mâini, prin multe contexte biografice și sociale, ei trebuie curățați. Ei au înscrișii în ei potențiale câmpuri energetice negative, din cauza modului în care au fost utilizați, atitudinilor distructive sau problemelor persoanelor care i-au deținut la un moment dat. Acest lucru este valabil și cu privire la banii digitali, nu doar cu privire la bancnotele și monede care circulă prin mâinile noastre. Curățirea spirituală a acestor bani fizici și digitali și resemnificarea lor este foarte importantă în acest câmp. Acest lucru se realizează prin mici ritualuri variate de la un facilitator la altul, însă esența este aceeași: pentru a putea da o folosință bună acestor bani în viețile noastre, ei trebuie resetați și încărcați cu energie pozitivă, pentru a nu aduce cu sine diverse disfuncționalități și pentru ca banii să nu se piardă cu ușurință. Această practică este o metaforă bună pentru modul în care banii sunt dematerializați de munca care i-a produs și pentru felul în care sunt gândite relațiile de muncă și de schimb. Dacă am urmări acești bani până să ajungă la noi, cum sunt ei efectiv realizați, cine pierde și cine câștigă pe piața capitalistă și cum este separată plus-valoarea de salarizare, ar trebui să dăm seama de inegalitățile economice structurale care fac ca unii să atragă constant bani și altora să nu le ajungă pentru minimul de trai. Spiritualizarea banilor și ancorarea abundenței și prosperității într-o logică a manifestării exterioare

a unei puteri spirituale maschează dinamicile economice reale și relațiile de producție de unde banii emerg.

Concluzii

O linie de argumentare critică la adresa acestor transformări ale sinelui pe care industria de dezvoltare personală și spirituală le mediază este că ele suprasolicită subiectul și transferă asupra lui probleme care nu se pot rezolva decât la nivel sistemic (Trifan, 2016; Houghton, Chandler și Reid, 2016). Analiza mea subscrie la această critică și evidențiază modul în care se produc forme de responsabilizare radicală și modalități de încurajare a subiectului și un imaginar neoliberal în care subiecții înșiși sunt responsabil de aproape tot ce se întâmplă în propria viață. Majoritatea problemelor cu care se confruntă acest subiect sunt recodate ca programe limitative interioare care trebuie rescrise printr-o recursivitate la propriul sine. Diferența dintre sărăcie și abundență, dintre privațiune și prosperitate este dată de modul în care subiectul își adresează aceste convingeri limitative și intervine asupra sa pentru a-și transforma viața. Dezvoltarea spirituală aduce un nivel de complexitate suplimentară în acest sens datorită faptului că are loc o ontologizare a puterii interioare prin faptul că postulează existența în cadrul acestei interiorități a unei Divinități care pune la dispoziția sinelui resursele necesare pentru a demara această antreprenorializare a sinelui. A fi o persoană rezilientă, proactivă și a avea o atitudine antreprenorială în raport cu propria viață este în linie cu modul în care Divinitatea organizează universul social din care facem parte și, de fapt, întreaga creație. Discutăm așadar de o hiper-responsabilizare spirituală a individului și de asumarea unei perspective de sine care poate să medieze exercitarea legitimă a unei presiuni mai mari a sistemului capitalist asupra individului.

Argumentul meu este însă că trebuie să vedem în aceste proiecte de auto-transformare a sinelui ceva mai mult decât o conștiință falsă pe care capitalismul o generează pentru a produce o mai mare productivitate și exploatare. Aceste modalități de imaginare a sinelui se aliniază cu cerințele capitalismului contemporan, însă un regim de guvernamentalitate care pune în mișcare o tehnologie politică ce exercită presiune și control asupra

indivizilor nu poate să explice complexitatea și reflexivitatea care este articulată în aceste spații și modul în care subiecții își problematizează întreaga viață. Există, de asemenea, așa cum am punctat și în introducerea la acest volum, un spectru foarte larg de spiritualități care sunt cvasi-anti-capitaliste sau cel puțin nu își asumă vectorial un proiect neoliberal, în sensul că critică formele prevalente de consumerism, regimul corporatist de muncă și formele de individualism radical[6]. În opoziție cu acestea, miza este construirea unor comunități alternative în care spiritualitatea joacă un rol important în articularea unui mod de viață centrat pe solidaritate și respect față de natură.

Atunci când discutăm despre programele de dezvoltare personală și spirituală cred că trebuie să luăm în calcul două alte dimensiuni importante decât cele strict legate de modul în care ele mediază cerințele capitalismului privind rescalarea subiectivității muncitorilor. Una ține de modul în care aceste practici mediază o înțelegere de sine mai bună în raport cu structurile capitaliste și permite o mai bună orientare în câmpurile personale și profesionale în care subiecții sunt angrenați. În acest sens, programele de dezvoltare personală și spirituală clarifică, conceptualizează și ritualizează o poziționare în viață și ajută subiectul să își producă pentru sine hărțile mentale necesare pentru a crea sens în raport cu procesele economice și sociale în schimbare care îl înconjoară. Un motiv pentru care unele persoane se adecvează atât de bine la programele de dezvoltare personală și spirituală este pentru că au deja seturile de abilități și de deprinderi, iar aceste spații furnizează motivație pentru o mai bună articulare a lor, pentru exersare și pentru amplificare. Întocmai cum unii elevi performează mai bine în spațiile educaționale datorită capitalului cultural pre-existent și datorită faptului că mecanismele de evaluare sunt pre-codate în termeni de apartenență de clasă a profesorilor și exprimă astfel afinitatea un tip de capital cultural produs în familiile elevilor (Bourdieu și Passeron, 1979, 1990), tot așa și aceste spații de dezvoltare personală pot materializa o pre-adecvare existentă. Este, de

---

[6] Rezistența la mediul corporatist poate apărea și în cadrul programelor de dezvoltare personală și spirituală care, de altfel, generează o vectorizare neoliberală în modul în care socializează subiectul: „[...] oamenii deștepți [...] înțeleg lucrurile, se dezvoltă, evoluează și nu numai ascultă, știi? Nu mai ascultă ce spune preotul, nu mai ascultă ce spune corporația, zice eu pot, dar eu vreau să fac lucrurile în felul meu, sunt unic, sunt diferit și vreau să fie autentic, știi?" (Coach autorizat cu deschidere spre dezvoltare spirituală, studii economice și juridice, 40+).

asemenea, posibil ca limbajul și practicile sinelui, care sunt dezvoltate în acest câmp, să îi ajute pe participanți să descopere ceva ce ei sunt în devenire, datorită unor mobilități precedente care duc la o re-ordonare a poziției lor în cadrul claselor sociale. Aceste spații de dezvoltare personală și spirituală pot fi atunci gândite ca un proces de aculturație în desfășurare în raport cu aceste poziționări noi în structura socială mai largă. Ele fac posibile forme de discurisivizare a cum poate fi adecvat habitus-ul propriu la noile câmpuri profesionale din care subiecții fac parte. De exemplu, ele ajută o persoană ce provine dintr-un mediu proletar, care a făcut studii universitare și s-a angajat într-o corporație unde are un câștig peste salariul mediu pe economie, să își înțeleagă mai bine câmpul de posibilități în care sinele este acum înscris. Această funcție a unei hermeneutici de sine, implicând cartografierea parcursurilor personale și profesionale posibile, nu trebuie neglijată și tot așa nici spiritualizarea acestei practici care poate furniza sens și motivație în articularea unui proiect de viață.

Dar putem să ne gândim și la efecte reale pe care aceste practici le au, fără să presupunem doar o funcție hermeneutică de a produce sens în raport cu propria poziție de clasă, existentă sau dezirabilă. Boltanski și Chiapello (2018) scot în evidență modul în care transformările contemporane din cadrul organizațiilor capitaliste generează o nevoie mai mare de a produce conexiuni. O trăsătură importantă a acestui tip de capitalism-conexionist este că valorizează un set foarte specific de trăsături ale angajaților: implicarea entuziastă, flexibilitatea, autonomia, capacitatea de tolerare a celorlalți (Boltanski și Chiapello, 2018: 112). Devine tot mai importantă abilitatea de a fi mobil, nu atât în sens spațial, ci în termeni de adaptare constantă la contexte noi de muncă, generate de proiectele în schimbare pe care firma le derulează și de capacitatea de a accepta fluiditatea. Sistemul de rețele pe care se bazează acest tip de capitalism depinde foarte mult de experiența personală și de capacitatea angajatului de a amplifica această experiență. Pentru că proiectele au nevoie de muncă creativă și de implicare colaborativă, experiența personală bogată și capitalul social sunt esențiale pentru modul în care funcționează registrul muncii. Pentru Boltanski și Chiapello aici apare o nouă formă de exploatare, care e foarte diferită de modul în care munca era exploatată în secolul al XIX-lea. Ei disting etic între un tip de actor valorizat de câmp, care este capabil să extindă conexiunile în interes general (capitalist), și un tip de

actor egoist, care o face pentru a-și maximiza propriile interese. Exploatarea se produce prin modul în care o capacitate mare de rețelizare, de mobilitate și de experiență reușește să conecteze asimetric persoane care sunt imobile, dar contribuie la producerea valorii în cadrul lanțului de producție (Boltanski și Chiapello, 2018: 361). Însă, indiferent dacă atitudinea este egoistă sau altruistă în acest câmp, ceea ce devine un avantaj competitiv față de alți angajați, în termeni de parcurs profesional, este modul în care este cultivată o atitudine proactivă, creativă și antreprenorială în vederea medierii și mobilizării celorlalți. Boltanski și Chiapello observă și ei că exact în acest context de volatilitate a rețelelor, dezvoltarea sinelui și antreprenorializarea lui devine unul dintre cel mai importante active, care poate să explice cum se configurează noile strategii de acumulare și de exploatare (Boltanski și Chiapello, 2018: 359).

În acest registru, tipul de subiectivitate dezvoltat în cadrul programelor de dezvoltare personală generează acele tipuri de abilități și practici de sine care poate să îi ajute să se poziționeze mai bine în cadrul acestor rețele și să faciliteze o logică de acumulare personală și profesională. Persoanele care au sinele „dezvoltat" personal și spiritual pun vectorial în mișcare modalități noi de configurare a relațiilor sociale, unde medierea o face persoana care are inițiativa, are curaj, este rezilientă și pozitivă, și care poate să îi motiveze pe ceilalți. Dacă societatea capitalistă se bazează pe un spirit antreprenorial, în sensul larg al cuvântului, ce implică valorificarea relațiilor umane (capitalizarea rețelelor familiale cele mai intime pentru mulți-level marketing), asigurarea unui management al muncii dinamic în vederea extragerii plus-valorii și expansiunea unor noi piețe și stabilizare a nevoii de anumite valori de întrebuințare, atunci dezvoltarea personală și spirituală furnizează o parte din subiectivarea necesară de a juca mai bine acest joc antreprenorial. În acest context, faptul că dezvoltarea personală și spirituală duce la reușita profesională și la amplificarea abundenței și prosperității nu ar trebui să constituie o surpriză.

Acest lucru îmi permite să problematizez o a doua dimensiune a programelor de dezvoltare personală și spirituală, pe care o consider mult mai importantă. Aceasta ține de ceva mai profund și este legată de dezvoltarea efectivă și de cultivarea unui mod de viață care are în centru un adevăr pe care subiectul îl consideră constitutiv pentru cum se imaginează ca ființă umană. Cred că ar fi greșit să înțelegem această dimensiune strict

într-o logică pragmatică, în sensul orientării spre succes, având în vedere cerințele tot mai specifice generate de transformările capitaliste. E vorba și de articularea unei credințe privind cum ar trebui să arate o societate justă și funcțională, cum „ne facem bine" ca țară, cum trebuie aceasta dezvoltată social și economic în raport cu acele tipuri de țări (occidentale) ce sunt apreciate ca societăți prospere, mai ales cum ar trebui subiecții să își schimbe viața pentru ca acest tip de societate să poată fi realizată. Capitalismul, în acest caz, poate să fie subiectivat ca practică alethurgică și nu ca o adaptare interioară la o presiune hegemonică exercitată asupra subiectului. Capitalismul devine o asceză, o muncă făcută asupra propriului sine pentru a realiza un nou tip de ontologie socială. Ceea ce este problematizat aici nu este doar o structură cognitivă, o raționalizare a modului în care înțelegem și ne orientăm în lume (felul în care economia politică capitalistă schimbă cadrul de funcționare a societății românești), ci mai degrabă o etică, un mod de a gândi și transforma subiectul. O sarcină importantă a antropologiei în România ar trebui să fie analiza modului în care capitalismul începe să fie indigenizat la o scară tot mai largă – de la elitele economice care au legitimat reformele neoliberale brutale, la clasa de mijloc pentru care capitalismul a început să devină un mod de a-și ordona propria viață. Cultura de dezvoltare personală și spirituală este doar o componentă a felului în care clasa de mijloc își apropriază adevărul capitalismului; o sarcină importantă a producției locale de cunoaștere antropologică ar trebui să fie circumscrierea acestei ontologii capitaliste și etnografierea practicilor alethurgice prin care capitalismului îi este conferit sens și plauzibilitate la nivel personal. Următorul capitol explorează problematica creativității și modul în care aceasta a devenit o practică de subiectivare în tranziția de la o societate socialistă, care era preocupată de a realiza bunăstare pentru toți, la o societate capitalistă interesată de stimularea competitivității și de dezvoltarea pieței forței de muncă.

CAPITOLUL 6

Creativitatea: De la inovarea producției la transformarea subiectului

Cultivarea creativității prin intermediul programelor de dezvoltare personală și spirituală corespunde unor schimbări mai largi ce au avut loc în cadrul culturii organizaționale din sectoarele economice terțiare și mai ales expansiunii industriilor creative în marile centre urbane din România. Creativitatea a devenit treptat, în ultimele două decenii, un deziderat important al modului în care anumite segmente profesionale s-au configurat în termeni de idealuri de viață. Intraprenorialitatea, abilitatea angajaților de a lua inițiative și a fi creativi la locul de muncă, flexibilitatea și adaptabilitatea sunt tot mai des considerate trăsături importante ale modului în care trebuie configurată forța de muncă de către departamentele de resurse umane.

A devenit deja un loc comun în cadrul multor companii din România să sublinieze nevoia de a amplifica creativitatea angajaților. Numeroase acceleratoare de business sau programe de educație financiară antreprenorială abordează frontal tematica creativității și a rolului fundamental pe care aceasta îl are în a supraviețui și a genera profitabilitate într-un mediu economic tot mai competitiv. Una dintre băncile din România, de exemplu, este un promotor activ al creativității în mediul de afaceri românesc. Pentru reprezentanții acestei bănci mediul în care creativitatea se dezvoltă în primul rând este zona artistică și desigur industriile creative, însă există o veritabilă nevoie de creativitate și în mediul de afaceri: „Noi considerăm că în spatele oricărui demers de acest gen stă o minte creativă care a încercat să provoace contextul de piață, să provoace regulile jocului și să facă lucrurile altfel, astfel încât să obțină maximum de rezultat" (Ungureanu, 2016).

Dacă creativitatea a reprezentat pentru multă vreme o modalitate prin care boema artistică se diferenția de burghezie (Bourdieu, 1998), această trăsătură a început să devină tot mai mult o componentă importantă a modului în care este gândită munca în general în interiorul societății capitaliste (Roberts, 2012; Larsen, 2014; Samuel și Kanji, 2020). În cadrul aceluiași interviu, reprezentanta băncii menționează poveștile de succes privind antreprenoriatul creativ din aproape toate marile orașe ale țării și punctează modul în care creativitatea se suprapune de fapt peste un spirit antreprenorial care vrea să își depășească propriile limite:

> „[...] cuvintele cheie care definesc antreprenoriatul creativ și mințile creative: este despre nebunie, despre curaj, despre a face lucrurile altfel, despre a provoca mediul în care trăiești și, mai mult decât atât, este despre a provoca acest «nu, la noi nu se poate, nu funcționează, nu merge și nu o să iasă niciodată»" (Ungureanu, 2016).

Această viziune despre antreprenoriatul creativ este prezentă și în multe dintre programele, ateliere, festivaluri și platforme de creativitate ce sunt oferite pe piață. *Summit-ul de business creativ*, de exemplu, a ajuns la a treia ediție și încearcă să organizeze un „ecosistem" de afaceri și activități profesionale în cadrul industriilor creative din țară. Brandminds, care funcționează ca o platformă de conferințe pentru afaceri din Europa Centrală și de Est, organizează în România festivalurile *Entrepreneurs* și *Romanian Creative Week*, la care participă numeroși antreprenori autohtoni, evenimentele lor având un public numeros. *Barometrul Minților Creative* este o cercetare sociologică a dificultăților cu care antreprenorii se confruntă, *Miercurea Minților Creative*, un festival dedicat persoanelor care sunt angrenate în antreprenoriat creativ, iar în mass-media există diverse publicații care promovează povești de succes ale persoanelor care au pus bazele unor întreprinderi creative profitabile[1].

[1] De exemplu, „24/7 – Un ghid de viață și muncă pentru antreprenorul creativ", o serie editată de *Decât o Revistă*.

A apărut, de asemenea, pe piață un număr tot mai mare de firme specializate în servicii de dezvoltare personală și wellbeing în mediul corporatist. Cursurile de business creativ, de exemplu, încearcă să pună la dispoziția cursanților o serie de instrumente și de ateliere care să îi ajute să fie mai creativi în proiectele lor antreprenoriale. Unele dintre aceste programe sunt finanțate de Uniunea Europeană și sunt menite să stimuleze dezvoltarea industriilor creative și să contribuie la un sector economic în dezvoltare, cel al serviciilor pentru amplificarea creativității angajaților. Fundația Friends for Friends, de exemplu, organizează pentru corporații ateliere de stimulare a creativității. Unul dintre aceste programe este *Creative Fitness Studio*, al cărui rol este să genereze inovații și soluții noi pentru business printr-o pregătire adecvată a angajaților companiei. Aici creativitatea are valențe explicite de amplificare a eficienței muncii: „Dezvoltarea metodică a creativității aplicate sporește atât abilitatea de a identifica și prevedea un număr sporit de riscuri, cât și abilitatea de a dezvolta un număr mai mare de strategii inovatoare de gestionare a acestora”[2]. Scopul declarat este acela de a ajuta companiile să sporească productivitatea angajaților, atât pe plan personal, cât și în cadrul echipei de lucru[3]. În aceeași cheie, Institutul de Studii Financiare organizează cursuri despre *Tehnici de dezvoltare a creativității în business* și este important de observat că activitățile desfășurate în cadrul acestor cursuri nu se referă la *hard-skills*, ci mai degrabă la *soft-skills* privind cum funcționează și cum poate fi modelată gândirea pentru afaceri, tipurile de atitudini proactive ce trebuie dezvoltate și, mai ales, blocajele care previn afirmarea deplină a potențialului creativ al unei persoane[4].

Aceste transformări nu au loc doar la nivelul mediului privat, ci și în sectorul public și guvernamental. Structurile statale și strategiile de dezvoltare pe care care acestea le generează subliniază importanța pe care creativitatea o are în noua economie. Un exemplu în acest sens este „Strategia

---

[2] Pentru mai multe informații depre *Creative Firness Studio* v. https://www.ffff.ro/creative-fitness-studio/pentru-companii/. Accesat în 21 aprilie 2025.

[3] „Clarificând obiectivele individuale/de echipă și folosind procesul creativ structurat, participanții își dezvoltă propriile mecanisme de prioritizare și creștere a eficienței pentru a se adapta eficient la presiunea timpului și la contextele de multitasking. Încurajăm membrii echipei să se sprijine unii pe alții în îmbunătățirea stilului de lucru.”https://www.ffff.ro/creative-fitness-studio/pentru-companii/ Accesat în 21 aprilie 2025.

[4] V. informații suplimentare despre cursurile Institutului de Studii Financiare: https://www.isf.ro/ro/tehnici-de-dezvoltare-creativitatii-business. Accesat în 21 aprilie 2025.

Națională de Competitivitate (SNC)", un document operațional elaborat de Ministerul Economiei, Antreprenoriatului și Turismului, care vizează implementarea pentru perioada 2021-2027 a unor serii de politici publice în vederea creșterii competitivității și transformării economiei românești. Această strategie o continuă pe cea din 2014-2020 și acordă economiei creative un rol important în dezvoltarea mediului de afaceri românești. Liniile de forță ale acestor strategii sunt constituite în jurul amplificării creativității, inovării și antreprenoriatului în vederea diminuării decalajelor cu economiile de vârf din cadrul Uniunii Europene (Strategia Națională de Competitivitate, 122). Industriile creative au fost în decada trecută un sector în expansiune, ajungând la o cifră de afaceri de aproape 7 miliarde de euro pentru perioada 2015-2018, fiind un sector strategic vital pentru economia României (Strategia Națională de Competitivitate, 158). Guvernul Cioloș lansa în 2016 Carta Albă a Industriilor Creative și anunța o linie de finanțare europeană importantă dedicată acestui sector, care continuă să funcționeze și astăzi, „Europa Creativă". Carta făcea o analiză comprehensivă a situației industriilor creative din România, argumenta în favoarea dezvoltării unui cadru sistematic și coerent care să permită dezvoltarea economică a acestor industrii, dar mai ales stabilea obiective importante privind modul în care tranziția la o astfel de economie complexă trebuie să se realizeze. Stimularea creativității în rândul populației nu putea să lipsească drept obiectiv într-o astfel de analiză:

> „Dezvoltarea competențelor pentru creativitate prin programe educative și de formare profesională pe tot parcursul vieții, ca răspuns la provocarea formării resurselor umane specializate pentru meseriile specifice sectoarelor culturale și creative." (Cartea Albă, 2016: 63)

Datorită prevalenței creativității atât în sectorul privat, cât și în cel public, nu ar trebui să ne mire că aceasta apare foarte des tematizată și în cadrul programelor de dezvoltare personală și spirituală din România. Creativitatea constituie – alături de antreprenorializarea sinelui și de instituirea propriului sine ca resursă interioară în vederea amplificării rezilienței – una dintre liniile de forță ale modului în care subiectul

neoliberal se înțelege pe sine. În procesul de etnografiere a acestor spații am observat faptul că programele de dezvoltare personală și spirituală tematizează foarte des nevoia de creativitate și o conectează cu curajul de a-ți schimba propria viață. Creativitatea este, de fapt, ceea ce ajută subiecții să iasă din tiparele obișnuinței și să trăiască un alt fel de viață. Tocmai pentru faptul că creativitatea are implicații majore asupra dezideratului de trăi în plenitudine spirituală și socială, apare foarte des aici o critică la adresa sistemului educațional românesc care încorsetează și blochează cultivarea acestei creativități. În opoziție cu aceste spații care au inhibat de-a lungul deceniilor autonomia și creativitatea sinelui, programele de dezvoltare personală și spirituală își propun explicit să o cultive în vederea realizării unei emancipări a sinelui.

Creativitate și neoliberalism

Relația dintre creativitate și neoliberalism este deja o parte integrantă a studiilor critice privind dinamicile contemporane ale sectorului cultural și economic din cadrul societăților capitaliste (Gormley, 2020; Mould, 2018; Hollands, 2023; Virani, 2024). Studii foarte relevante pe această temă au fost elaborate și cu privire la „orașele creative" din România și a modului în care transformările capitaliste locale au început să valorizeze și să valorifice creativitatea. Miki Branișteа a deschis un câmp important de cercetare privind felul în care „creativitatea-marfă" structurează practicile culturale și strategiile de dezvoltare urbană (Branișteа, 2021; 2021b; 2021c). Pornind de la o analiză a scenei culturale independnete din România și a strategiilor de guvernanță existente în sectorul cultural, Branișteа arată modul în care politicile culturale creative sunt tot mai mult înscrise într-o logică a profitabilității. Etnografia și studiile realizate de Oana Mateescu cu privire la economia creativă din Cluj evidențiază modul în care creativitatea este utilizată în mediul corporatist ca un paravan pentru recrutarea forței de muncă și pentru reconfigurarea lanțurilor globale de producție în procesul de outsourcing al activităților mai puțin complexe spre Europa de Est (Mateescu, 2022; Mateescu și Kalb, 2024). Creativitatea este o cerință recurentă adresată forței de muncă ce trebuie recalibrată și respecializată

pentru a se adapta la cerințele volatile ale fluctuațiilor din cadrul dinamicilor de producție (Mateescu și Kalb, 2024: 222).

Nevoia de creativitate este înțeleasă în literatura de specialitate ca o consecință a transformărilor care au loc în interiorul sistemului capitalist și a trecerii de la un mod de producție fordist la unul post-fordist (Garrett, 2020: 4). În timp ce relațiile de producție fordiste presupuneau mecanisme standardizate și predictibile de organizare a muncii, cele post-fordiste necesită stimularea capacității angajaților de a fi inovativi, creativi și de a se adapta cu ușurință la noile contexte (Garrett, 2020; Mould, 2018; Cudny et. al, 2020; Evans, 2017; Florida, 2014). Din perspectiva managementului resurselor umane formatarea unor noi tipuri de subiectivități devine un imperativ fundamental pentru stimularea productivității angajaților. Aceasta se realizează fie direct, prin diverse training-uri și ateliere de specializare profesională în cadrul cărora angajații asimilează alături de hard-skills și anumite soft-skills-uri, fie indirect prin promovarea unei noi culturi organizaționale (Cruz, 2016; Fleming, 2014; Bromley și Meyer, 2021; Strzelecka, 2022). Tematizarea acesteia a devenit treptat și în cadrul managementului din România o ramură esențială pentru organizarea companiilor și vizează definirea principiilor și a valorilor în baza cărora funcționează o firmă. Aceste preocupări pentru socializarea unei culturi organizaționale sunt direct legate de înscrierea în structura motivațională a angajaților a unor tipuri de deprinderi, abilități sociale, structuri cognitive și moduri de coordonare a echipelor, care să genereze performanță și productivitate mai ridicată. Creativitatea joacă un rol important în această strategie. Adaptarea la noile condiții de producție necesită noi mecanisme manageriale și, odată cu acestea, noi strategii de subiectivare a angajaților pentru a fi mai creativi.

Aceste transformări nu sunt desigur specifice României, ele reprezintă o componentă importantă a modului în care munca a fost reimaginată în cadrul capitalismului global. Yoon et al. (2019) arată modul în care criza financiară de la finalul anilor ’90 a generat o recalibrare majoră a formelor de socializare a muncitorilor din Coreea de Sud, creativitatea jucând un rol esențial în procesul de flexibilizare a pieței muncii în contextul unor ample restructurări economice și politici de austeritate. Autorii argumentează că antreprenorializarea sinelui și instituționalizarea unei paradigme

a managementului creativ (Yoon et. al, 2019: 8) au fost componente ale unui amplu proiect național de reformare, nu doar a muncii, ci și a întregii societăți. Subiectul neoliberal și formele de auto-guvernamentalizare prin creativitate sunt înțelese ca o consecință a acestor mecanisme coercitive pe care reformele structurale economice le impun. Procese similare au început să fie reperate peste tot unde capitalismul a intrat în faze noi de acumulare, din America Latină până în Australia (Gibson și Klocker, 2005; De Jesus et al., 2020; Abildgaard și Jørgensen, 2021).

O abordare similară o întâlnim și în studiul lui Jakub Barszczewski intitulat „Creativitatea ca auto-guvernare neoliberală" (2021), în care analizează literatura de dezvoltare personală și spirituală și modul în care este angajată aici creativitatea într-un registru non-profesional (Barszczewski, 2021: 594). Practicile sinelui cultivate în această literatură sunt structurate în jurul autonomiei, disciplinei de sine și a creativității, care, în ciuda criticii pe care o dezvoltă la adresa societăților occidentale, reproduc o logică neoliberală cu privire la modul în care subiectul apropriază o atitudine antreprenorială și managerială cu privire la sine. Relația existentă între dezvoltarea personală și subiectivarea neoliberală joacă un rol tot mai important în modul în care este analizată înscrierea capitalismului în registrul emoțiilor profunde ale sinelui (Binkley, 2014, 2018; Adams et al., 2019; Türken et al., 2016; Houghton, 2019; Lee, 2019).

Problema cu analizele desfășurate de Barszczewski și Yoon et al. privind creativitatea în cadrul societății capitaliste este că asumă un registru al guvernamentalizării subiectului și constrângerii acestuia prin mecanisme organizaționale sau culturale de a fi mai creativ. Meritul lui Luc Boltanski și Eve Chiapello (2018) este de a fi arătat în studiul lor, *Noul spirit al capitalismului*, că relația poate fi gândită și invers, respectiv că o parte din transformările din cadrul companiilor capitaliste și modul în care este imaginată munca creativă se datorează și solicitărilor critice și revendicărilor pe care angajații le au cu privire la felul în care organizațiile ar trebui să funcționeze. Capitalismul nu poate fi gândit ca fiind inert, în ciuda permanentei logicii de acumulare de plus-valoare; structura organizatorică, relațiile de producție, legitimările în baza cărora funcționează sunt în continuă schimbare pentru a se adapta atât la noile ecosisteme de producție globală, cât și la revendicările pe care le au muncitorii.

Boltanski și Chiapello identifică două tipuri de critici diferite care au jucat un rol contestator esențial la adresa capitalismului. Este vorba de o critică socială centrată pe inegalitate, pe abolirea formelor de suferință socială și pe solidaritate, respectiv de o critică artistică axată pe eliberare, pe respingerea inautenticității și a comodificării. Analiza lor scoate în evidență modul în care, în ultimele decenii, a avut loc o disoluție treptată a criticii sociale la adresa capitalismului și o amplificare a celei artistice (Boltanski și Chiapello, 2018: 167, 178). Din punct de vedere istoric s-a putut observa o revendicare tot mai puternică din partea muncitorilor pentru locuri de muncă creative și autonome și o critică la adresa modului în care exploatarea rațională și planificată a forței de muncă generează forme de dezumanizare și inautenticitate. În câmpul muncii acestea se traduc printr-o critică a ierarhiilor, a modelului fordist și taylorist de organizare a producției și a structurilor birocratice (Boltanski și Chiapello, 2018: 170).

Critica artistică a capitalismului a subliniat, în primul rând, nevoia de autonomie și creativitate care să genereze sens și satisfacție la locul de muncă (Boltanski și Chiapello, 2018: 170). Internalizarea acestei critici de către sistemul capitalist a dus la geneza unei noi configurații a capitalismului, centrată pe moblitate, pe creativitate și pe muncă în baza unui proiect (în detrimentul securității și carierei, care sunt apanajul spiritului capitalismului precedent). Noul model de organizare a capitalismului generează un grad mai mare de libertate pentru angajați și încorporează dorința de dispunere cvasi-artistică asupra propriei vieți prin oferirea posibilității mobilității și schimbării traiectoriilor profesionale. În această lume a muncii extrem de fluide, una dintre resursele cele mai importante pentru angajații angrenați în gestionarea proiectelor este autonomia și responsabilitatea față de propriul sine (Boltanski și Chiapello, 2018: 90, 154). Investiția în sine, în abilitățile și în capacitățile pe care acesta le dezvoltă este înscrisă într-un deziderat al realizării potențialului personal și profesional; a avea în posesie acest sine, a-i dezvolta creativitatea devine esențial pentru modul de funcționare a capitalismului târziu (Boltanski și Chiapello, 2018: 76, 94). Din perspectiva angajatorului, aceasta este o condiție importantă pentru dezvoltarea resursei umane, din perspectiva angajatului, creativitatea apare ca fiind eliberatoare în raport cu un tip de management constrângător, dar mai ales ca având sens, pentru că este o investiție în propriul sine și, deci, în formarea pe

termen lung a angajabilității (Chertkovskaya, 2013). Autorii identifică aici industria de coaching ca jucând un rol tot mai important alături de cea de dezvoltare personală, dar și de industriile de wellness (Boltanski și Chiapello, 2018: 154).

Un alt aspect esențial este modul în care se reconfigurează viața privată în cadrul acestor formațiuni capitaliste. O trăsătură specifică a primelor forme de capitalism a constituit-o separarea dintre sfera domestică și cea profesională (Boltanski și Chiapello, 2018: 155). În cadrul configurațiilor actuale ale capitalismului, această distincție este tot mai mult dislocată, viața profesională din anumite sectoare terțiare și post-terțiare depinzând foarte mult de aptitudinile personale și de capacitățile creative ale persoanei. Sinele și viața privată sunt absorbite de viața profesională și nu doar în sensul în care dedicăm tot mai mult timp muncii în detrimentul timpului de losir. Activitățile de loisir sunt ele însele înscrise într-o logică a dezvoltării profesionale (Tobias, 2016; 2020; 2020b), iar orizonturile de autenticitate ale sinelui sunt făcute să fie relevante pentru dezvoltarea profesională. Rolul programelor de dezvoltare personală este tocmai acela de a crea etica necesară pentru o auto-tematizare și configurare a sinelui care să echipeze subiectul pentru a face față acestor transformări capitaliste, atât în viața profesională, cât și în cea personală.

Problema unui spirit al capitalismului care să co-opteze muncitorii se pune în mod tot mai acut în cadrul formelor de muncă în care creativitatea, inovarea și autonomia sunt esențiale pentru modul de desfășurare a procesului de producție (Boltanski și Chiapello, 2018: 486). Miza aici nu este doar un control panoptic al mișcărilor muncitorilor și măsurarea scientometrică a productivității fiecărei etape a liniei de asamblare, ci producerea unor forme de motivare directă a angajaților în vederea valorizării propriei dezvoltări profesionale și co-interesarea lor în succesul companiei. Putem vedea aceste procese în industria de IT în România, de exemplu, unde, în perioade de criză de personal, forța de muncă este atrasă nu doar prin salarii mai mari, ci și prin cum este re-scalată munca. Co-optarea angajaților este făcută prin șansele pe care compania le oferă acestora în a se dezvolta din punct de vedere profesional (tipurile de limbaje de programare în care pot lucra), proiectele specifice la care se lucrează (și astfel posibilitatea de a lua parte la dezvoltarea unor produse care le dau un

sentiment de împlinire), mobilitatea (atât în interiorul firmei, cât și în cadrul companiilor-mamă din străinătate) sau diversele posibilități de participare la team-buildinguri (și astfel la personalizarea unei relații profesionale în vederea realizării unei „familii" corporate). Această co-optare și co-interesare a angajaților necesită în viziunea lui Boltanski și Chiapello (2018: 488) tematizarea unui spirit al capitalismului care integrează structuri morale privind modul în care organizațiile capitaliste ar trebui să funcționeze. Creativitatea a devenit astfel, în cadrul capitalismului contemporan, o componentă importantă prin care este imaginată munca atât de angajați, cât și de angajatori.

Creativitatea în perioada comunistă

Având în vedere proliferarea contemporană a expertizelor privind necesitatea tranziției la o economie creativă, am fi tentați să credem că creativitatea este o problematizare specifică societății capitaliste. În această secțiune doresc să evidențiez faptul că discursul privind nevoia de a fi creativi are o istorie mai îndelungată în cadrul societății românești și că nu reprezintă în sine un registru de tematizare neoliberală a sinelui. Chiar dacă această temă cunoaște o amploare mai mare în ultima decadă și devine un laitmotiv al practicilor de guvernanță și al politicilor publice pentru stimularea industriilor creative, putem să observăm că și în perioada comunistă creativitatea a constituit o temă ce structura discursurile cu privire la organizarea muncii și a întreprinderilor. De asemenea, diversele congrese ale Partidului Comunist făceau referiri dese la „geniul" și „creativitatea" poporului român și a forțelor proletare, iar managerii de producție încercau să motiveze inginerii și muncitorii pentru a genera inovații tehnice care să eficientizeze producția. Merită să ne oprim puțin asupra registrului semantic în care discursurile motivațional-ideologice cu privire la creativitate funcționează în perioada socialistă pentru a înțelege, prin contrast, mai bine modulările ideologice în care regimurile capitaliste au inserat problema creativității. Studiile de antropologie socială și de istorie a muncii în perioada comunistă (Grama, 2018, 2020; Cucu, 2019; Pop, 2017) au tematizat diversele strategii de

organizare a întreprinderilor și procesele de configurare a relațiilor de muncă. În raport cu aceste dinamici e important să analizăm producția de cunoaștere și modul în care se articulează o expertiză psiho-sociologică în spațiile industriale din România și cum este problematizată productivitatea muncii în raport cu proiectele de emancipare a muncitorilor într-un regim non-capitalist (Blagojević și Hîncu, 2024; Cucu, 2014, 2022). În continuarea acestor cercetări, doresc să analizez în acest capitol producția de cunoaștere privind creativitatea și registrul tehnic în care aceasta este articulată în perioada socialistă.

Dacă ne limităm analiza în mod superficial la textele oficiale de partid și la propoganda comunistă, ratăm constituirea de-a lungul anilor '60 și '70 a unui câmp important de expertiză științifică având ca obiect de analiză programe de dezvoltare a creativității. Este vorba de emergența unor ramuri și direcții de studii în psihologia, sociologia, economia politică și, mai ales, în ceea ce se numea la acea vreme conducerea întreprinderilor – varianta socialistă a ceea ce numim astăzi managementul muncii și al resurselor umane. Este de asemenea o expertiză pe care o vedem amplificată în laboratoarele uzinale, adică în acele câmpuri de producție de cunoaștere practică orientate spre investigarea cu atenție a spațiilor industriale din România. Acest câmp de expertiză a generat în aceste decenii numeroase analize, experimente, a elaborat teste și a subliniat importanța unor proiecte de inginerie socială care să intervină la nivelul colectivelor de muncă în vederea stimulării potențialului lor creativ.

În România, inițiatorii acestui tip de psihologie a creativității sunt Alexandru Roșca (1967; 1972; 1972b; 1981), Marian Bejat (1971; 1981), Mihaela Roco (1979; 1985), Mielu și Camelia Zlate (1982), Ion Moraru (1980; 1981; 1986), care consacră studii și cărți tematice substanțiale, însă există și numeroși alți psihologi care integrează analiza creativității în temele lor de cercetare. Chiar dacă epicentrul acestor expertize în România este psiho-pedagogia (Titu, 1977; Golu, 1980; Gîrboveanu et al., 1981; Stoica, 1983), se poate observa o deschidere în psihologia socială (Chelcea și Chelcea, 1977; 1981), în sociologie (Cernea et al., 1967; Zamfir, 1981), în managementul întreprinderii (Manolescu, 1974; Mihuț, 1989) și, nu în ultimul rând, în filozofie (Roth, 1978; Mare, 1981), în care este tematizată într-o manieră sistematică antropologia omului creativ. În termeni de paradigme

epistemologice utilizate putem observa cum se încearcă o sinteză între un tip de psihologie (americană) bazată pe o analiză a abilităților individuale cu o psihologie marxistă dezvoltată în mediile academice sovietice, care evidențiază modul în care individul este un produs al mediul socio-cultural și economic din care face parte (Kudryavtsev, 1981). Ambele tipuri de psihologii au rolul de a produce o delimitare de formele de psihologie care înțelegeau diferențele dintre indivizi în termeni de ereditate biologică (Roșca, 1972: 13; Roth, 1978: 40-41). Dar, în același timp, această sinteză produce și o delimitare de toate formele de psihologie idealistă, precum intuiționismul lui Bergson (Roco, 1979: 13), care vede creativitatea ca o trăsătură **cvasi-spirituală** a elanului vital al omenirii.

Problematica creativității se pune foarte articulat în psihologia românească încă din anii ’60, când se interoghează modalitățile prin care creativitatea poate fi stimulată în rândul populației, în special în cadrul sistemelor educaționale (Roșca et al., 1967; Bejat et al., 1981; Mînzat, 1981; Turcu, 1981; Stoica, 1983). Autorii români continuă teme de cercetare care erau bine fundamentate în psihologia americană în anii ’50, dezvoltările în cadrul acestui câmp de expertiză fiind utilizate pentru a elabora modalități concrete și pragmatice de amplificare a productivității economiei americane. Ceea ce îi fascinează pe psihologii români nu este doar natura experimentală a psihologiei dezvoltate de cercetătorii americani, ci și modul în care științele sociale contribuie la dezvoltarea unor tehnici elaborate de intervenție și de socializare a creativității. Testele experimentale arătau aici că persoanele care urmau cursuri de creativitate generau un număr semnificativ mai mare de invenții creative (Roco, 1985: 16) și, deci, că tehnicile psihologice de intervenție asupra câmpului profesional și social dau rezultate. Fascinația este în principal dată de modul în care psihologia capitalistă dezvoltă „programe de elaborare plenară a potențialului creativ individual” (Roco, 1985: 14). În condițiile unui proces amplu de industrializare pe care societatea românească îl parcurgea în anii ’50 și ’60 și în contextul proiectelor de planificare socială implementate de statul comunist (Constantinescu, 1997; Murgescu 2010; Voinea 2019; Mărginean 2015), mulți psihologi români întrezăreau aici o nișă în care studiul și standardizarea tehnicilor de stimulare a creativității puteau fi de folos noilor planificatori de stat.

În ciuda faptului că există un import masiv de teorii, de concepte și de experimente din psihologia americană, psihologia românească nu le preia necritic, ci se străduiește să le adapteze contextului social din România și continuă, în funcție de o agendă proprie, cercetările experimentale pe această temă. Ceea ce se poate observa însă ușor este că multe din aceste concepte fundamentale ale psihologiei vin la pachet cu o ontologie capitalistă de care psihologia autohtonă nu se poate debarasa complet. Tehnicile și protocoalele de stimulare a creativității, de exemplu, sunt preluate și ele direct din psihologia americană și devin un standard general acceptat de intervenție. În primul rând, brainstorming-ul prin care se înțelege producerea colectivă de idei în lanț, într-un timp determinat, în cadrul căruia se suspendă funcția critică și evaluativă a idelor enunțate pentru a dizloca factorii constrângători care blochează efervescența ideilor noi (Bejat, 1971; Roșca, 1972). Sinectica este de asemenea foarte des menționată în literatură de specialitate (Roco, 1979, 1981; Moraru, 1980), iar prin aceasta se înțelege constituirea unor grupuri pluri-disciplinare care experimentează ludic, cu serii de analogii și idei practice, prin intermediul cărora se permite articularea unor intuiții de cercetare care nu sunt poate vizibile din interiorul unui câmp disciplinar închis în demersul și paradigmele științifice proprii.

De asemenea, modul în care psihologia americană funcționa ca o disciplină auxiliară a managementului taylorist, vizând o mai bună și eficientă inserție a muncitorilor în asamblajele benzilor rulante, reverberează semnificativ și în modul de operare a psihologiei românești (Moraru și Iosif, 1976; Nestor, 1974). Ce se observă în literatura de management și de conducere a întreprinderii din perioada comunistă este aceeași preocupare tayloristă cu ergonomia muncii, cu calculul exact al fiecărei mișcări pe care o execută muncitorul, cu serializarea producției și calcularea eficienței și productivității muncitorilor (Dumitrescu, 1969; Burloiu, 1971; Burloiu și Frujină, 1974; Paraschiv și Roman, 1977; Barbu, 1988). Acest câmp de cunoaștere ajunge să problematizeze inclusiv libido-ul sexual al agajaților și se întreabă cu privire la impactul acestei variabile asupra locului de muncă (Nestor, 1974: 219). Se observă foarte clar modul în care psihologia românească, dar și celelalte discipline socio-umane preiau multe din aceste teme din științele sociale americane. Și tocmai de aceea nu ar trebui să ne

surpindă aserțiuni din partea unor autori autohtoni ce revendicau o poziție marxistă și care văd în esență foarte multe similitudini între socialism și capitalism:

> „Condițiile muncii nu diferă în principiu, între capitalism și socialism; elementele revoluției tehnico-științifice sînt, în principiu aceleași în cele două sisteme sociale; diferă însă condițiile sociale ale muncii, dată de natura distinctă a relațiilor economice și politice în care se desfășoară procesele de producție. **Banda rulantă funcționează după aceleași principii tehnice** în țări cu sisteme sociale diferite, legile automaticii și electronicii sunt peste tot aceleași" (Roth, 1978: 93, sublinierile mele).

Expertiza produsă de psihologia muncii în cadrul laboratoarelor uzinale (Bogáthy, 1975; Nestor, 1974; Herseni, 1969, 1974) din această perioadă acoperă un spectru extraordinar de comprehensiv și de minuțios de aspecte legate de munca în întreprinderi[5]. Creativitatea joacă un rol important aici și este introdusă într-un registru al unei științei pozitive, o știință experimentală care este interesată de studierea mecanismelor psiho-sociale ce pot să controleze condițiile de producere a acesteia. Intervenția și planificarea socială este gândită astfel în termeni de tehnologie de guvernamentalizare a populației și de management al muncii ce are ca scop direct amplificarea productivității. Chiar dacă multe dintre aceste proiecte asociate cu laboratoarele uzinale nu au reușit să fie efectiv implementate în

[5] E vorba de un câmp absolut imens de vast de producție de cunoaștere și de planuri de cercetare cu privire la toate aspectele ce țin de muncă și de muncitori. Aspecte ce țin de psihologia medicală și de analiza metabolismului în relație cu procesele industriale, neurocibernetica și psihofarmologie; antropometrie și condiționările psihosomatice ale producției; psihologie socială și dinamica relațiilor în câmpul muncii și în timpul liber; analiza competențelor psiho-profesionale și evaluarea adecvării muncitorilor la diversitatea ramurilor producției; anchete de psihosociologie industrială și organizarea rațională a relațiilor de muncă; psiho-pedagogie și gestionarea câmpurilor de formare profesională în funcție de aptitudinile și personalitatea muncitorilor; psihologia inginerească înțeleasă ca știință ce studiază adaptarea oamenilor la mașinile industriale; sexualitatea muncitorilor și impactul fluctuațiilor prea mici sau prea mari ale libido-ului asupra proceselor de producție; etnopsihologia și studiul interferenței dintre tradițiile rurale și procesele de migrație a muncitorilor spre urban în contextul industrializării (Nestor, 1974: 231-237).

întreprinderi, există o vastă activitate științifică în jurul acestor spații și se conturează o veritabilă preocupare biopolitică legată de viața muncitorului. „Biotipologia", „bioprofesiogramele", „biopsihocriminologia" erau, de altfel, ramuri de cercetare în acest câmp încă de la începutul anilor '40 (Nestor, 1974: 180). Poate că nu e întâmplător că o personalitate marcantă a laboratoarelor uzinale și a activității acestora a fost Traian Herseni, care a jucat un rol important în producția de cunoaștere rasializată și eugenică din perioada interbelică și a fost un fervent simpatizant al legionarismului.

Ar fi însă o greșeală să considerăm că toată producția de cunoaștere generată în aceste laboratoare uzinale a fost înscrisă într-un registru biopolitic. Majoritatea dintre ele erau preocupate de umanizarea spațiilor de muncă și de generarea unor relații de muncă non-capitaliste (Cazacu, 1970; Cornescu, 1977). Ce rol joacă problema creativității aici? La ce anume reacționează proiectele de stimulare a creativității în cadrul acestor asamblaje de producție de cunoaștere? Obiectivul lor este aproape întotdeauna cum să adecveze personalitatea muncitorului la procesele de producție în așa fel încât să permită procese de învățare și evitare a unei montonii a muncii (Nestor, 1974: 169, 174). Dacă există o adecvare profesională, atunci posibilitatea de inovare și de creativitate a procesului de producție este mai probabil; e vorba de o competență oarecum transversală care conectează câmpul educațional cu cel al muncii (Nestor, 1974: 170). În cadrul psiho-pedagogiei creativitatea este înțeleasă ca flexibilitate a gândirii și capacitate de a rezolva o problemă în mod inovator. Opusul creativității este considerat a fi un tip de gândire standardizat și conformist care e legat de formele tradiționale de predare-învățare, unde elevii sunt solicitați să memoreze ceea ce se predă și să reproducă cunoștințe, nu să înțeleagă conținuturile predării și să le asimileze critic. În acest sens sunt realizate diferite experimente pedagogice care să evidențieze rolul nefast pe care formele tradiționale de învățământ îl au asupra rezolvării creative a problemelor matematice sau a dezvoltării gândirii tehnice (Roco, 1981; Turcu, 1981; Stoica, 1983; Negucioiu, 1989). Creativitatea este înțeleasă ca polul opus al rutinizării muncii și complacerii în modul în care se obișnuiește a se face lucrurile la locul de muncă: „Creativitatea nu înseamnă altceva decât schimbare, excluderea inerției, a rutinei, a staticii în general." (Gheorghiu, 1976: 34).

Un aspect recurent al discursurilor privind creativitatea este insistența asupra progresului tehnologic și al inovării mijloacelor de producție.

Conexiunea dintre creativitate și productivitate nu este ceva specific perioadei capitaliste, e o temă ce apare explicit și în perioada comunistă. Ceea ce se înțelege aici prin productivitate este depășirea normelor de producție stabilite de către planificatori, și nu o productivitate care să genereze mai multă plus-valoare în sensul de sold contabil. Finalitatea creativității este productivitatea ce poate contribui la creșterea bunăstării întregii societăți. În ciuda acestor deosebiri, relaționarea creativității cu productivitatea nu este un registru semantic produs de transformările neoliberale, este prezent și în literatura despre muncă în perioada comunistă.

Există însă totuși câteva diferențe importante. Prima dintre ele este legată de ariile de aplicabilitate a creativității. Creativitatea este înțeleasă ca o trăsătură importantă a muncii, însă la ce forme de muncă se asociază ea în mod special? În perioada socialistă creativitatea este necesară pentru buna funcționare a proceselor industriale și a colaborării dintre ingineri, muncitori și directorii întreprinderilor, respectiv dintre aceste unități industriale și diversele centre de cercetare științifică. De aceea, creativitatea este de cele mai multe ori legată de **inventivitate**, adică de capacitatea de a genera inovații tehnologice și științifice care permit o consolidare a forțelor de producție și o eficientizare a timpului necesar pentru crearea produselor industriale. Este legată și de inițiative colective, adică proiecte venite din partea unor muncitori, care generează o organizarea mai bună a muncii. Pentru că întreaga societate este deopotrivă proprietară și producătoare a bunurilor industriale, toți se pot implica (creativ) în procesul de producție. Numeroasele medalii internaționale obținute, brevetele cu invenții, care generează inovații tehnologice ce economisesc milioane de lei, și premiile de stat acordate sunt date recurent ca exemple încurajatoare care să stimuleze implicarea creativă a muncitorilor în munca pe care o realizează.

Inovarea tehnologiilor de producție și creativitatea manifestată în activitatea industrială duc, desigur, la eliberarea unor muncitori din ciclul de producție. Însă acest lucru nu ar trebui să constituie o problemă pentru masele de proletari. Demersurile jurnalistice notează, cu caracter exemplar, situația unor ingineri care produc la locul de muncă inovații tehnologice ce eficientizează producția și au drept consecință directă o diminuare a forței de muncă necesare pentru un anumit proces industrial. Acest lucru nu

generează un conflict între muncitori și management, pentru că acestea nu duc la disponibilizări, ci la o realocare a lor în alte compartimente industriale (Gheorghiu, 1976: 38). Aceste inovații ar produce șomaj într-un regim capitalist, notează jurnalistul, dar mai ales ar genera o ură față de noile mașini și dorința de a le distruge. Aici literatura face implicit referire la începuturile mișcărilor muncitorești, unde, adeseori, noile inovații tehnologice automatizau munca și o dezumanizau, lăsând numeroși angajați fără locuri de muncă. Dar tocmai pentru că muncitorii sunt proprietarii muncii lor și mijloacele de producție le aparțin, în acest context orice inovație nu este înscrisă într-un registru al pierderii, ci în unul al câștigului social generalizat. Politica angajării întregii forțe de muncă în ciclurile de producție socialistă înseamnă, reliefează acest discurs, faptul că desfășurarea potențialului creativ și implementarea inovațiilor generate de aceasta este în folosul tuturor și nu doar al unei clase restrânse de proprietari, cum se întâmplă în perioada capitalistă anterioară.

Dacă urmărim cum anume este dezvoltată creativitatea în cadrul psihologiei românești, se pot observa mutații în raport cu modul în care este tematizată aceasta în literatura de management socialist și în economia politică a vremii. Ne apropiem mult mai tare de o relaționare a creativității la dinamica sinelui și la structurile de personalitate care facilitează apariția creativității. Însă, în ciuda acestui lucru, creativitatea rămâne și în cadrul psihologiei preponderent într-un registru tehnico-științific care are rolul de a circumscrie un anumit tip de abilitate mentală, o euristică având capacitatea de a fi difuzată în cadrul colectivelor de cercetare industrială și de inovație tehnologică. Creativitatea este un mod de gândire, nu unul de viață. Matematica, rezolvarea de probleme matematice este cea care materializează cel mai bine acest tip de gândire. Creativitatea rezultă din formatarea minții, nu a stilului de viață. Acest tip de competență era instrumentală în perioada comunistă pentru producerea unor noi tipuri de experți, ingineri, care să permită o și mai amplă industrializare a României.

Pe la sfârșitul anilor ’70 psihologii români vorbesc deja despre o știință a **creatologiei** și despre o ramură a psihologiei, psihologia creativă, care studiază în mod științific condițiile de generare a creativității, ce începe tot mai mult să fie înțeleasă în câmpul psihologiei drept capacitate de generare a noutății și ca un anumit tip de atitudine capabilă de asumare a riscurilor,

ce poate fi aplicată contextului socialist și dezvoltării tehno-științifice (Roco, 1979: 8). Urmând exemplul școlii americane, psihologii români din perioada comunistă realizează diverse experimente pentru a observa condițiile cele mai prielnice pentru dezvoltarea și amplificarea creativității. Se dezvoltă teste psihologice elaborate, metode sofisticate de colectare a datelor, analize statistice ale unor micro-eșantioane și se investighează în condiții cvasi-experimentale circumstanțele necesare pentru stimularea creativității în diverse sectoare economice, dar mai ales în cercetare și în învățământ. În psihologia românească se instituționalizează treptat perspectiva conform căreia abordările idealiste care echivalează creativitatea cu geniul și talentul sunt extrem de limitate și de inadecvate. Deși creativitatea poate fi înțeleasă pornind de la coordonate artistice, ea nu nu trebuie să fie considerată apanajul personalităților excepționale. Scopul acestor considerații este de a genera mai degrabă o formă de educare a societății și de cuplare a creativității la structurile tehnico-științifice responsabile de industrializarea societății.

O altă temă dezvoltată în psihologia românească este importanța **colectivităților** în stimularea creativității. Rezultatele experimentale realizate de psihologii români evidențiază faptul că gândirea și rezolvarea problemelor în manieră colectivă generează mai multă creativitate decât un demers strict individual. Desigur, și individul este capabil de creativitate, însă studiile converg spre ideea că creativitatea apare mai ușor în cadrul unor grupuri și este în esență un efort colectiv: „sistemul creativității de grup este superior celei individuale deoarece, prin stimulații și comunicări inter-individuale, potențează și dezvoltă într-un ansamblu cooperativ posibilitățile membrilor grupului" (Roco, 1979: 32). Tocmai de aceea, psihologia creativității își focalizează atenția asupra dinamicii grupului și a modului în care acesta este constituit, în special asupra acelor colective de muncă și echipe de cercetare care înregistrează un număr mare de inovații și invenții. Reconstituirea acestor condiții devine un deziderat al psihologiei și are rolul de a permite elaborarea și dezvoltarea unor tehnici de muncă în echipă care să stimuleze și să amplifice creativitatea.

Spre deosebire de rezultatele obținute în domeniu de către cercetătorii internaționali, psihologii români evidențiază faptul că apariția creativității este stimulată nu atât de gândirea contra-factuală și nonconformistă, ci mai mult de angajamentul profesional și de măsura în care acesta constituie o sursă

de satisfacție personală (Roco, 1979: 189). Această abordare permite legarea creativității în primul rând de dinamica interioară a colectivelor de muncă și nu atât de mult de trăsături individuale. Dimensiunea colectivă a creativității este atât de pregnantă în psihologia din perioada comunistă, încât se realizează serii de teste și experimente privind constituirea unor astfel de grupuri și elaborarea unor protocoale specifice pentru crearea unor astfel de colective (Roco, 1979: 149-178). Sunt testate diverse tipuri de modele de organizare a grupurilor în care sunt controlate experimental elemente foarte exacte precum fluxul discuțiilor, durata ședințelor, dinamicile constituirii liderilor informali, verificarea progresului, dimensiunea optimă a grupului, numărul de sub-grupe, dinamica relațională, numărul de intervenții, non-implicarea și abandonul de la ședințele creative etc. Analiza factorilor socio-psihologici de constituire a acestor grupe creative este atât de detaliată, încât este testat inclusiv rolul pe care folosirea unor fraze stimulative îl are pentru amplificarea potențialului creativ al grupului. Exemple de astfel de fraze stimulative pentru creativitate sunt: „Gândiți-vă azi la cea mai îndrăzneață idee – mâine ea nu va mai fi cea mai nouă"; „Fiți mai îngăduitori cu ideile altora, s-ar putea să aibă dreptate"; „Nu vă limitați la o singură cale de rezolvare a unei probleme, există multe altele" (Roco, 1979: 156). Reglementarea ideal-tipică a comunicării evidențiază cât de detaliat era gândită dimensiunea colectivă a creativității în analizele psihologice românești din perioada comunistă.

Un element important al discursului cu privire la creativitate în perioada socialistă este preocuparea pentru democratizarea acestei trăsături de personalitate. Dacă creativitatea era gândită anterior că apanajul persoanelor înzestrate cu aptitudini speciale sau ca o trăsătură distinctivă a artiștilor, scopul începe să devină acum cum să motivezi pe toți muncitorii să devină creativi, să fie implicați în procesul de producție și mai ales să fie dornici de inițiative care să ducă la o amplificare a producției și la o raționalizare a materiilor prime: „[c]ercetarea științifică a devenit un bun al maselor, creativitate pentru toți, cu dreptul de afirmare al tuturora, indiferent de categorie socială și de posibilități materiale" (Gheorghiu, 1976: 85). Aceasta constituie în esență „setea de creație a socialismului" (Gheorghiu, 1976: 38) și este făcută posibilă de faptul că mijloacele de producție au fost socializate. Promovarea creativității are în acest context sensul de a genera conștientizarea socială a faptului că

generarea unei producții mai mari sporește proprietatea colectivă și astfel duce la îmbunătățirea condițiilor de viață și de muncă ale tuturor. Aceasta este o marcă importantă a discursului despre creativitate în perioada socialistă. Creativitatea este tematizată ca o trăsătură ce izvorăște dintr-un bun comun (pentru că există proprietatea colectivă asupra mijloacelor de producție și, deci, muncă în folos propriu) și produce un bine comun (bunăstarea generată de creativitate nu este apropriată de capitaliști).

Miza principală în cadrul unui regim socialist este extinderea creativității și la nivelul muncitorilor care lucrează în câmpul producției. Argumentul este că, în interiorul unei societăți capitaliste, creativitatea este limitată doar la personalul de conducere și la specialiști și mai puțin la nivelul „producătorilor nemijlociți"(Roth, 1978: 92). La nivel discursiv însă, se conștientizează că acest lucru generează în principal o direcție vectorială de dezvoltare și că efectiv nu e posibil un proces de industrializare fără muncă rutinizată. Însă, în același timp, e evident în aceste texte idealul de intelectualizare și de profesionalizare a muncitorilor și mai ales de conștientizare a lor că proprietatea asupra mijloacelor de producție și controlul politic al statului le oferă pre-condițiile necesare să fie inovatori și creativi pentru că acest lucru se răsfrânge asupra propriei lor bunăstări. Una dintre cele mai relevante tematizări ale modului în care creativitatea este înțeleasă este dezvoltată în scrierile lui Andrei Roth, profesor de sociologie în perioada socialistă la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj. Cartea *Omul creativ*, publicată în 1978, este o încercare de antropologie filozofică privind condiția creativității în această perioadă și este ilustrativă pentru modul în care se dorea transformarea înțelegerii privind creativitatea dintr-o trăsătură restrânsă a unor genii artistice într-o potențialite pentru un segment cât mai larg din societate. De asemenea, Roth argumentează că creativitatea se poate manifesta și în domeniul social, nu doar în cel tehnico-științific, scopul fiind aici producerea unor noi configurații organizaționale și a noi modalități de coordonare socială:

> „Societatea nu trebuie apriori împărțită în oameni creativi și necreativi, ci trebuie stimulată la nivel maxim posibil creativitatea tuturor membrilor societății, în acest fel mărindu-se șansele valorificării maximale a potențialului total de creativitate" (Roth, 1978: 36).

Caracterul social al creativității este atât de pregnant, încât se încearcă reperarea nu doar a condițiilor psiho-pedagogice, a mediilor familiale, a structurile educaționale, ci și a factorilor culturali și sociali care contribuie la apariția acestora. În acest sens, un demers sociologic de analiză a creativității pune în discuție arhitectura sistemelor sociale și modul în care acestea inhibă sau amplifică apariția creativității. Diviziunea socială a muncii este un astfel de factor identificat (Roth, 1978: 46). În societățile în care se operează o diviziune categorică între munca manuală și cea intelectuală, adică în societățile antagonice (i.e. capitaliste), acest lucru face ca creativitatea să fie limitată la o categorie socială foarte restrânsă, la o elită. De aceea, sociologia creativității problematizează impactul socio-structural al inegalităților și elaborează un argument pentru egalizarea șanselor de viață. Pentru Roth este important să pună în discuție relația existentă între creativitate și economia politică în care aceasta este înscrisă. În cadrul unei societăți capitaliste, unde munca este apropriată sub forma profitului, muncitorii nu simt o motivație pentru a îmbunătăți creativ procesele de producție; teoretic, acest lucru ar trebui să se schimbe dacă bunurile producției și ale economiei le aparțin. Socialismul era înțeles în epocă și ca o modalitate de dislocare a acestor inegalității sociale și de realizare a potențialului unui segment cât mai larg din cadrul societății (Roth, 1978: 23, 49).

Ceea ce este important de punctat este că, în cadrul acestui demers de articulare a unei antropologii marxiste a creativității, putem să observăm o tendință de a înțelege creativitatea nu atât ca o anumită abilitate cognitivă, cât prin echivalarea ei cu o expresie a personalității și a motivației pe care oamenii o au (Roth, 1978: 52-53). Avem de-a face, astfel, cu o îndepărtare de o înțelegere psihologică a acesteia. În acest caz, literatura din perioada socialistă se apropie cel mai tare de a gândi creativitatea în registrul unei subiectivități creatoare, cum este tematizată aceasta astăzi. Însă ceea ceea este interesant de observat este faptul că rezultatul acestei reflecții nu este o teoretizare a unei modalități în care trebuie să aibă loc o subiectivare a muncitorilor sau a unui stil de viață specific pe care ei trebuie să îl adopte. Scopul acestor considerații este mai degrabă circumscrierea condițiilor materiale și sociale care stabilesc registrul posibil de manifestare a unei trăsături antropologice esențiale. Care sunt mijloacele materiale, mecanismele instituționale și structurile sociale ce facilitează manifestarea

unui asemenea „om creator”? Dacă există o asociere între acestea, atunci, teoretic, creativitatea ar putea fi generalizată. Acesta este scopul circumscrierii personalității creatoare.

Pentru că creativitatea este dependentă tocmai de aceste condiții socio-materiale, se amintește despre progresul social înregistrat prin trecerea de la un regim capitalist la unul socialist și despre modul în care acesta contribuie la ameliorarea acestor condiții: investițiile masive în expansiunea educației, a școlilor profesionale, a aplatizării diferențelor dintre sat și oraș, a unui regim politic progresiv, care dislocă structurile tradiționale (Roth, 1978: 49-52). Dar mai mult decât atât, un regim socialist nu furnizează, argumentează autorul, doar condițiile materiale adecvate pentru manifestarea creativității, ci generează și un alt factor important care joacă un rol vital în tematizarea socialistă a acestei trăsături de personalitate: și anume produce o „omogenizare socială” care ar trebui să aibă un efect asupra democratizării creativității (Roth, 1978: 51). Acest lucru ne ajută să vedem cât de departe este tematizarea creativității în perioada socialistă de logica neoliberală a gândirii creativității ca sursă a avantajului competitiv în raport cu ceilalți. Scopul, cel puțin la nivel discursiv, este producerea unui spațiu social cât mai inclusiv care să permite unui număr cât mai mare „luxul” creativității și al muncii de plăcere. Creativitatea este construită de acest discurs politic-sociologic ca o democratizare a unei trăsături de personalitate care în regimul capitalist trecut era apanajul unei elite restrânse.

Creativitatea, așadar, nu este văzută ca o tehnică de subiectivare și, mai ales, nu este percepută ca un imperativ de cultivare a unei forme de viață în vederea reușitei personale și profesionale, carierismul fiind aspru criticat (Roth, 1978: 62). Analizele antropologice privind personalitatea creatoare sunt preocupate mai degrabă de înțelegerea condițiilor de manifestare a creativității. Atunci când etica este relaționată la creativitate (Roth, 1978: 61-69), ceea ce se înțelege prin aceasta este un anumit tip de sârguință, responsabilitate, dar mai ales dorința de a angaja creativitatea în interes public, iar nu personal. Ceea ce se urmărește este realizarea unei deontologii după care creatorul trebuie să se ghideze, nu o subiectivare a creativității ca praxis etic:

> „Concentrarea intensivă a creativului **nu trebuie înțeleasă drept întoarcere excesivă asupra sa însăși**. Dimpotrivă, creativitatea

> implică o anumită **detașare de propria subiectivitate**, de „cufundare" în **obiectul** asupra căruia se exercită facultățile creative, și aceasta atât în sens intelectual, cât și în sens moral" (Roth, 1978: 62, sublinierile mele).

Înțelegerea creativității că fiind orientată spre obiect nu este un accident. Ea reprezintă o articulare foarte clară a unei perspective generale privind creativitatea în această perioadă. În cadrul psihologiilor și sociologiilor de ramură ce vizau direct munca industrială se discută intens despre diversele tipuri de creativitate și despre etape ale creativității inginerești. Cea mai importantă etapă este ceea ce în literatura de specialitate de la aceea vreme se numea „obiectualizarea imaginilor", adică înscrierea unor idei și procese imaginiative în obiectele tehnice propriu-zise (Moraru și Iosif, 1976:260). Analitica proceselor psihice angajate în actul creativ le identifică pe cele care au terminație obiectuală ca fiind cele mai importante. De asemenea, critica la adresa concentrării excesive pe sine nu este o observație marginală. Alexandru Roșca, de exemplu, explorează relația dintre creativitate și motivație, însă concluziile converg înspre faptul că „o motivație prea intensă poate să frâneze rezolvarea problemei" (Roșca et al., 1967: 34). În acest registru antropologic, a fi creativ nu înseamnă a cultiva o anumită dispoziție interioară, ci cultivarea unui tip de personalitate orientată spre a rezolva probleme ale realității materiale și sociale: „[…] cel orientat spre subiectual face totul pentru a se evidenția pe sine, spre a se face văzut și auzit, spre a culege lauri, spre a face carieră (Roth, 1978: 62)" Ceea ce este codat ca indezirabil este tocmai cuplarea creativității la un tip de atitudine pro-activă centrată pe sine. Și tocmai de aceea preocupările antropologiei filozofice privind creativitatea nu sunt legate de circumscrierea unei tehnici de subiectivare, cât de determinarea factorilor socio-instituționali care permit manifestarea acesteia.

Această orientare spre obiect apare foarte clar precizată și în cadrul unor studii sociologice ale vremii. Septimiu și Adina Chelcea (1977), de exemplu, concluzionau în cartea *Elemente de psihosociologie a muncii eficiente* câteva directive legate de modul în care pot fi dezvoltate abilitățile creative. Capitolul este intitulat sugestiv „Educația creativității tinerilor

prin muncă și pentru muncă" și tematizează modul de funcționare a programelor de dezvoltare a creativității din perioada socialistă și felul în care acestea generează o productivitate mai mare. Capitolul concluziv al cărții face câteva recomandări legate de modul în care programele educaționale de stimulare a creativității ar trebui implementate în școlile gimnaziale. Proiectul care se conturează aici este orientat practic, care își găsește expresia nu într-o abordare teoretică a creativității, ci în una foarte aplicativă. Spațiul de formare și de socializare a creativității trebuie să fie atelierul. Maistrul ar trebui să colaboreze cu psihologul școlar și să producă forme sistemice de stimulare și de antrenare a creativității. Tinerii au un potențial de creativitate care e prea puțin valorificat (Chelcea și Chelcea, 1977: 121), și acest tip de expertiză psiho-sociologică privind creativitatea înglobează treptat și proiectele de socializare a tinerilor. Însă și în acest caz miza nu este formatarea subiectivității lor cât stimularea unei creativități îndreptate spre obiect: „[…] considerăm că o direcție fructuoasă a investigării și dezvoltării creativității ar putea fi dată de luarea în considerație a producerii nu de idei noi, ci de lucruri noi (produse, aparate etc.), nu în procesul instructiv, ci în procesul muncii, nu în cadrul instituțional școlar, ci în cadrul organizației de tineret" (Chelcea și Chelcea, 1977: 120). Acest tip de pregătire are capacitatea de a învăța subiectul că creativitatea ține de dezvoltarea unor aptitudini practice, testele cele mai adecvate de identificare a creativității sunt, de aceea, testele non-verbale (Chelcea și Chelcea, 1977: 121).

În anii '80 creativitatea devine o temă standard în cadrul **manualelor de psihologie și sociologie industrială**, scrise în special pentru studenții politehniști care urmau să activeze ca ingineri în diverse sectoare industriale naționale. Aceste manuale erau elaborate de centrele de sociologie de la universitățile cu profil industrial din țară. De exemplu, manualul elaborat de Universitatea din Brașov problematizează modul în care se poate trece de la o creativitate individuală la una socială (Deniforescu, 1982). Un element esențial în realizarea acestui lucru îl constituie ceea ce autorii numesc procesul de obiectivare a creativității. Creativitatea individuală este legată de personalitatea și de originalitatea creatorului, ce contează însă cu adevărat este modul în care această creativitate deservește o utilitate socială. De aceea, se pune foarte serios problema valorizării sociale a creativității,

respectiv cum anume gândim legătura creativității cu sistemul social luat în ansamblul lui. Acest lucru generează în științele sociale românești un loc comun de analiză: respectiv diferența dintre stimularea creativității într-un regim socialist față de un regim capitalist. Discutarea acestei diferențe nu se face în mod dogmatic, ci în maniera reflexivă și încearcă să evidențieze câteva probleme importante legate de organizarea producției capitaliste și socialiste.

E interesant, de asemenea, de urmărit modul în care, la finalul anilor '80, creativitatea este inserată în discuțiile despre transformările societății informaționale și despre impactul estimat al automatizării și inteligenței artificiale asupra muncii. Informatica și apariția unui sector economic global care lua tot mai mare amploare îi făcea conștienți pe mulți experți din România de faptul că acestea vor duce la un impact major asupra societății și economiei românești (Nicolau, 1989: 77-79). Speranța autorilor era că datorită acestor inovări tehnologice și informatice societatea românească va parcurge o nouă perioada care „va face munca mai creativă, viața mai frumoasă și plină de sens" (Rulea, 1989: 9). De exemplu, un colectiv de profesori de la Facultatea de Electronică și Telecomunicații din cadrul Politehnicii din București problematizează modul în care aceste noi revoluții industriale vor genera mutații semnificative asupra economiei și societății românești în contextul în care aceste transformări erau percepute ca fiind mult mai avansate în țările occidentale.

Activitatea din cadrul acestui centru universitar era, pe bună dreptate, înțeleasă ca aflându-se în avangarda dezvoltărilor tehnologice și a formării personalului pentru acest sector terțiar al economiei românești. În acest context este problematizat modul în care poate fi cultivat un spirit de creație pentru studenții înscriși la aceste specializări. Creativitatea este gândită într-o logică eminamente tehnocratică și este făcută posibilă de o specializare atentă a viitorilor absolvenți (Silard, 1989: 123). Ceea ce este problematizat prin intermediul creativității este cum sunt rezolvate probleme tehnice, cum să fie încurajați studenții să dezvolte o imaginație tehnică și inovare în nișa lor profesională. Există o critică explicită acum la adresa „psihologizării etice" (Silard, 1989: 126) și se încearcă stimularea deontologică a studenților să își asume nevoia de a inova în cadrul acestui câmp extrem de vital.

Deși termenul „proactiv" nu este folosit în acest câmp de socializare profesională, se vorbește tot mai mult acum despre stimularea inițiativei prin recurs la afirmarea individualității – „succesele și eșecurile sunt strict individuale" (Silard, 1989: 123) – și despre modul în care creativitatea trebuie pusă și în relație cu o logică competițională a concursurilor din cadrul simpozioanelor și cercurilor studențești. Ceea ce vizau educatorii era modul în care viitorii profesioniști în câmpul electrotehnicii, informatizării și robotizării să fie scoși dintr-o letargie profesională și ghidați spre o cuplare cât mai puternică la dinamicile unui câmp ce solicită permanent inovare[6]. Înscrierea creativității într-o logică tehnocratică și încurajarea de a participa la simpozioane științifice care să amplifice profesionalizarea vine pe fondul conștientizării tot mai mari a decalajelor societății românești în acest sector economic în raport cu țările occidentale și din nevoia de a motiva cadrele inginerești la a cultiva un spirit mai competițional. În ciuda acestor modificări pe care le vedem la finalul anilor '80, registrul de tematizare a creativității rămâne tehnic și îndreptat spre obiect.

Ceea ce reușește să stabilească o astfel de analiză este modalitatea de funcționare a unui discurs politic și a producției de cunoaștere în științele socio-umane cu privire la creativitate, și mai puțin modul în care creativitatea este apropriată efectiv în contextul muncii industriale sau în spațiile educaționale și de cercetare din România. Pentru acest lucru este nevoie o antropologie socială a muncii și de o analiză a tehnicilor manageriale prin care acest tip de expertiză era implementată în România. Ce putem însă contura aici este formarea și consolidarea unui amplu câmp de expertiză cu privire la creativitate, care a jucat un rol important în amplul proces de industrializare pe care România l-a traversat. Tematizarea creativității este departe de a fi apanajul societății capitaliste contemporane, managementul întreprinderii, diversele ramuri ale psiho-pedagogiei și ale sociologiei muncii au generat un câmp discursiv inter-disciplinar care era profund preocupat de creativitate în vederea îmbunătățirii proceselor de producție.

---

[6] „[...] subminând sentimentul de automulțumire bazat pe autarhie spirituală spiritul competițional stimulează creativitatea îndreptată spre nevoile sociale reale" (Silard, 1989: 127).

Creativitatea ca practică de constituire a subiectivității

Această înțelegere a creativității ca intervenție asupra obiectului a continuat în linii mari și în anii '90, inclusiv în câmpul psihologiei (Cristea, 1992; Moraru, 1997; Cosmovici, 1996). Poate că mici modificări au început să fie înregistrate în acele tipuri de abordări care erau tot mai mult interesate să exploreze influența inconștientului asupra creativității. Dezvoltarea și în România a psihologiei integrative și asumarea unui eclectism paradigmatic și metodologic în termeni de abordări psihoterapeutice (Dafinoiu, 2001; Dafinoiu și Vargha, 2003) a deschis un câmp important de analiză a inconștientului și a resurselor psihoterapeutice disponibile pentru pacient la acest nivel. Psihoterapia freudiană, jungiană și eriksoniană a popularizat o linie de expertiză în România care încuraja subiectul să își analizeze interioritatea profundă și să găsească acolo resurse pentru realizarea unei schimbări și vindecări terapeutice (Dafinoiu, 2001: 75-88; Dafinoiu și Vargha, 2003: 123). Societatea Psihanalitică Română s-a constituit încă din 1990 (vezi Brătescu, 1994 pentru primii 5 ani post-decembriști) și a produs în România un amplu câmp de expertiză științifică reverberat și în câmpul psihoterapiei (Zamfirescu, 2001, 2003, 2009; Enăchescu, 1999; Papadima, 2002; Sandor V., 2005, 2024; Sandor V. et al., 2010). În acest registru tematizarea creativității a însemnat articularea unei dinamici a interiorității și latenței subiectivității și circumscrierea inconștientului ca depozitar al unor pulsiuni energetice creative (Moraru, 1997: 103-115).

Similar, și psihologia umanistă, care a cunoscut o deschidere și în România, argumenta în favoarea unei abordări holistice care să ia în considerare totalitatea persoanei, împreună cu motivațiile și cu sensurile interioare în nevoia personală de auto-realizare (Dafinoiu, 2001: 77), iar în acest context a încercat să problematizeze inclusiv deschiderile transpersonale și spirituale pe care subiectul le are. De exemplu, Institutul de Psihoterapie Experiențială Focalizată pe Emoții sau Asociația Română de Psihoterapie Centrată pe Persoană vectorizează în România o abordare centrată pe o psihologie umanistă. Dar există, de asemenea" și numeroase centre de producție științifică precum Conferința Națională de Psihologie Umanistă și Transpersonală, care a cunoscut câteva ediții în România și care a contribuit la instituționalizarea în psihoterapie a unei viziuni

holistice despre persoana umană, cu scopul conștientizării rolului pe care spiritualitatea îl are în înțelegerea dinamicilor psihologice și a faptului că oamenii au în interioritatea lor resursele necesare pentru vindecare emoțională.

E interesant în acest context să revenim asupra activității științifice și publicistice pe care Mihaela Roco o are după 1989, având în vedere că în perioada comunistă a fost una dintre cele mai importante cercetătoare privind creativitatea. Ce putem observa în studiile ei post-decembriste este aceeași rigoare și același profesionalism în analiza creativității, însă există acum încorporat un registru nou de teorii psihologice asupra creativității, majoritatea de origine americană. De exemplu, analizele pe care Amabile le face asupra creativității și antreprenorialității în organizații, abordările holistice ale lui Howard Gardner, contribuțiile importante ale lui Mihaly Csikszentmihalyi (2007, 2015, 2021, 2023) privind fluxul interior și importanța stării de bine în manifestările creativității, teorii psihologice centrate pe insight și motivație intrinsecă și, desigur, o revalorificare a psihanalizei freudiene și jungiene în teoriile despre creativitate (Roco, 2004: 21-39). De asemenea, începem să observăm o deschidere către programarea neuro-lingvisitică și către ideea rescrierii programelor înscrise în minte și care determină pattern-urile de gândire conștiente și inconștiente, dar mai ales trăirile emoționale pe care le experimentăm (Roco, 2004: 73, 76). Așa cum am văzut în capitolul 5, aceasta este una dintre tezele majore și ale câmpului de dezvoltare personală și spirituală: conștientizarea propriilor modele de gândire și de comportament și rescrierea lor prin diverse tehnici de intervenție asupra propriului subiect.

Însă, poate ce marchează cel mai mult această nouă producție de cunoaștere este o focalizare pe blocajele interioare pe care subiectul le are în generarea de creativitate și o atenție tot mai mare acordată inteligenței emoționale în cadrul dinamicilor psihologice și relaționale. Roco conectează interogarea creativității la o întreagă literatură despre nevoia de auto-reglaj emoțional și gestionarea fluxului de trăiri pe care subiectul le experimentează. În contextul desfășurării muncii într-un mediu organizațional capitalist care traversează restructurări și transformări recurente, nevoia de adaptabilitate emoțională este esențială. Se vorbește în acest context despre asertivitate și despre „management emoțional" (Roco,

2004: 180) dar mai ales despre „abilitatea de a folosi emoțiile ca sursă de energie productivă" (Roco, 2004: 182), creativitatea fiind direct legată de **gestionarea acestui flux emoțional intern**.

Una dintre cele mai importante contribuții la popularizarea expertizei privind inteligența emoțională, pe care și Mihaela Roco își fundamentează cercetarea, este Daniel Goleman. Studiile lui traduse în limba română (Goleman, 2007; 2016; 2017; 2020) au avut un impact major asupra întregii industrii locale de self-help, dezvoltare personală și dezvoltare spirituală. Nu este o particularitate a spațiului românesc, psihologul american având o reputație mondială, studiile și cercetările lui fiind traduse în zeci de limbi internaționale. Dincolo de deschiderea explicită pe care abordarea lui Goleman o are față de spiritualitatea budistă, față de meditație și față tehnicile de modificare a conștiinței (Goleman, 2015: 2021), ce este relevant de observat este mutația importantă pe care acest tip de psihologie o produce în modul în care interioritatea subiectului este înțeleasă. Aceasta este tematizată efectiv ca un capital uman aflat la îndemână subiectului, care trebuie să învețe să valorizeze aceste resurse interioare emoționale în realizarea succesului personal sau profesional din cadrul organizațiilor capitaliste. Tematica inteligenței emoționale este un loc comun important în întreaga industrie de dezvoltare personală și spirituală din România și joacă un rol important în modul în care creativitatea personală este apropriată. Goleman este pentru câmpul autohton un autor cel puțin la fel de important ca Eckhart Tolle și conceptele dezvoltate de el sunt la fel de răspândite precum cel de „putere a prezentului" în termenii modului în care autorii și experții români generează cunoaștere și servicii locale.

Argumentul acestei secțiuni nu este faptul că psihologia, psihopedagogia și științele sociale din România dezvoltă o mutație paradigmatică totală a modului în care creativitatea este înțeleasă. Acest lucru ar însemna o esențializare facilă a câmpului și ar pierde din vedere faptul că expertiza produsă în România privind creativitatea ca orientare spre obiect, rezolvare de probleme și inventivitate joacă în continuare un rol important. Ceea ce doresc să evidențiez este faptul că, alături de această perspectivă, începe să se instituționalizeze o masă critică de producție de cunoaștere academică, de servicii de psihoterapie și consiliere care văd mai degrabă creativitatea ca o resursă interioară a subiectului. Întâlnim tot mai multe cursuri universitare

de psihologie interesate de „Activarea resurselor și competențelor creative”[7] sau ONG-uri de sănătate mintală coordonate de echipe de psihologi care furnizează ateliere de dezvoltare personală precum „Creează o viață creativă”[8] sau „Creativitatea din noi”[9].

Aceste modalități de tematizare a creativității ca resursă interioară apar tot mai des și în cadrul câmpului de psihoterapie spirituală din România. De exemplu, jurnalul *Psihologie Transpersonală*, nr. 15/2011, editat de Asociația de Psihologie Transpersonală din România, se deschide cu un editorial semnat de Mariana Caluschi intitulat „Izvoare transpersonale ale creației”. Mariana Caluschi a fost un reputat profesor universitar de psihologie din cadrul Universității „AI.I. Cuza”, unde s-a remarcat pentru contribuțiile semnificative aduse la instituționalizarea și consolidarea expertizei psihologului de familie, dar mai ales prin cercetările ei privind psiho-pedagogia creativității (Mureșan și Mânzat, 2023: 89-90). A obținut numeroase premii și distincții științifice care atestă profesionalismul și amplele ei cercetări realizate în câmpul psihologiei, ce au fost materializate în câteva zeci de cărți și studii științifice. Printre aceste premii se numără și medalia de aur acordată de Academia Română și de Institutul Național de Inventică pentru explorările din domeniul psihoterapiei bazate pe o abordare „creativ-curativă” (Psihologie 1-2, 2016: 94-95). Dar poate cel mai semnificativ pentru argumentul acestei secțiuni este seria de conferințe și simpozioane „Kreatikon: Creativitate - Formare – Performanță”, pe care a fondat-o, ajunsă între timp la ediția a XIX-a.

În studiile ei, Caluschi tematizează problematica creativității în continuarea tradiției psihologiei sinergice fondată de Ion Mânzat, un binecunoscut psiholog profesor universitar, bursier Fulbright, care a instituționalizat în România psihologia transpersonală (Mureșan și Mânzat, 2023: 238-245). În centrul acestei analize stă conceptul de „personanță”, care este înțeles că reprezentând o resursă inconștientă de creativitate aflată în

---

[7] Pentru informații suplimentare, v. http://www.upa.ro/wp-content/uploads/2022/06/Activarea-resurselor_si_competentelor_creative.pdf. Accesat în 21 aprilie 2025.

[8] https://minteforte.ro/atelier-de-dezvoltare-personala-creeaza-o-viata-creativa/

[9] V. https://minteforte.ro/atelier-de-dezvoltare-personala-creativitatea-din-noi/. Accesat în 21 aprilie 2025.

interioritatea subiectului și la dispoziția acestuia, oricând gata să furnizeze „răspunsuri, informații și oportunități... numai să le accesezi" (Caluschi, 2011: 6). Această relaționare cu propriul sine este gândită în termenii unui flux interior și miza importantă a acestei expertize este să genereze tehnici de intrare în „starea de flux" (Caluschi, 2011: 9), care să faciliteze valorificarea acestor resurse interioare. Textul prezintă o metodă de intrare pe astfel de flux, numită „ADAM" și dezvoltată la Iași în cadrul laboratorului de creativitate. Descrierea ei merită citată în întregime:

> „Numele de metodă Adam vine de la faptul că etapele și fazele ei apar lângă o imagine ce reprezintă figura unui bărbat pe care sunt localizate principalele vortexuri energetice/chakre denumite de noi ochiul: instinctelor (muldahara), trebuinței (swadistana), dorinței (manipura), inimii (anahata), moralei (vishudda), minții (ajna), revelației (sahasrara). Această metodă stimulează accesarea fluxului informațional al personanței prin crearea climatului de activare a acțiunii sinergice a muzicii, imaginilor și cuvintelor, limbajelor creierului în delimitarea de idei noi soluții pentru practica creativă, terapeutică." (Caluschi, 2011: 9-10)

Ceea ce este important de notat aici nu este atât faptul că tehnicile și protocoalele de psihoterapie cu aplicabilitate în cadrul psihologiei cuplului utilizează un limbaj spiritual sau că folosește concepte centrale ale tradiții budiste și ale medicinii indiene tradiționale, ci faptul că creativitatea este gândită esențialmente ca o practică de subiectivare. Aceasta e produsul unei experiențe a propriului sine, e o tehnică de sine care vizează în principal trăirile interioare ca resursă ce trebuie cultivată și amplificată (Caluschi, 2011: 12). Inconștientul creativ, puterea creativă a sinelui, câmpul energetic interior sunt liniile de forță în jurul cărora începe să fie gândită aici creativitatea.

Acest tip de perspectivă nu este o anomalie în cadrul câmpului psihologiei și nu vorbim în niciun caz de o singularitate exotică în praxisul psihoterapeutic. De exemplu, psihologul George Niță argumentează nevoia de a îmbina perspective orientale și occidentale în „valorificarea potențialului creativ" (Niță, 2011: 35). Pornind de la psihanaliza jungiană care are în centru teza unui Sine interior, vast, de origine divină, autorul

argumentează modul în care putem să explorăm resursele interioare ale creativității (Niță, 2011: 40). Rolul operațional pe care conceptul de „inconștient colectiv" îl are în aceste analize ale creativității este acela de a atrage atenția asupra nevoii de refacere a unității conexiunii dintre Eul conștient și acest Sine accesibil interior, de care Eul a fost separat. Obiectivul acestui tip de psihologie este tocmai realizarea unei „sincronicități" cu vastele resurse de energie psihică disponibile în fiecare ființă umană, fapt ce constituie un imens potențial pentru viața conștientă (Niță, 2011: 35-37).

Dacă creativitatea este înțeleasă ca o formă de intuiție și intuiția ca o formă de conexiune între Eu și Sine (Niță, 2011: 37), atunci recursul la interioritatea subiectului pe care o dezvoltă această școală de psihologie nu ar trebui să constituie o surpriză. Discuțiile despre „trans-personal" și „trans-conștiință" nu trebuie înțelese, din nou, într-un registru ezoteric, ci ca o modalitate de tematizare a interiorității subiectului ca sursă a creativității. Tocmai de aceea, acest tip de literatură se poate uita la șamani cu titlu de exemplu pentru cum funcționează aceste procese de valorificare a câmpurilor interioare de energie psihică:

> „Este cunoscut faptul că șamanii prin vechile tradiții șamanice recomandă o pregătire prealabilă în cazul așteptării unui răspuns. Prima dată se cere a face o meditație pentru a intra într-o stare de pregătire laolaltă cu celelalte simțuri și afecte, Eul află răspunsul transmis de Sinele altei persoane evitând un haos în interiorul structurilor proprii formate pe cale educativă, mai ales dacă răspunsul nu are pentru moment o logică" (Niță, 2011: 39).

În cadrul terenului etnografic realizat am întâlnit des în discuțiile cu psihoterapeuți această viziune spirituală despre creativitate. Puterea interioară a sinelui, trăirea în prezent, conștientizarea și depășirea credințelor limitative sunt deseori conectate cu încurajarea de a trăi creativ. Una dintre cele mai serioase și reflexive discuții am purtat-o pe această temă cu un psihoterapeut, cu studii doctorale în psihologie și care este un important formator în câmpul constelațiilor familiale din România. În capitolul 4 am făcut referire la modul în care persoana intervievată tematizează mutația paradigmatică dezvoltată în câmpul psihologiei din România și faptul că

argumentul interlocutorului este că, pentru a înțelege ce se întâmplă în câmpul psihoterapiei românești, trebuie să pornim de la tezele dezvoltate de Thomas Kuhn în *Structura revoluțiilor științifice*. Explorarea resurselor spirituale interioare pentru creativitate este ceva ce ar trebui înțeles într-un registru științific, chiar dacă știința „normală" nu recunoaște acest lucru, pentru că nu reușește încă să integreze mutațiile paradigmatice ce au loc în cadrul câmpului.

> „Viața e prosperă. Deci ideea... mintea noastră e bazată pe deprivare, pe diferență și pe strădanie. Deci fii atent, când depășești mintea, e o experiență... nu știu cât poți tu s-o percepi conceptual, dar eu ți-o explic. Când îți depășești propria ta minte, atunci începi să percepi că nu mai ai niciun blocaj în calea prosperității tale. Tu ai o intenție și creezi, ești un creator, ești un – dacă vrei – co-creator, dacă vrei, poți să spui: un nivel înalt spiritual. Cum poate un preot sau un călugăr sfânt, prin rugăciune să îndeplinească anumite lucruri? Deci lucrurile ăstea de fapt țin de normalitate, dar pentru oamenii care nu au ajuns acolo e ceva fantastic, e ceva magie, mistică; [...], ai grijă cu ăia, că sunt vrăjitori sau nu știu ce! Nu. [...] Deci starea de unitate interioară corespunde din punct de vedere energetic cu bunăstarea din toate punctele de vedere: perfect sănătos, corpul perfect, mintea perfectă, clară și limpede, emoțional perfect sănătos și echilibrat, **din punctul de vedere al creației: foarte creativ, și tocmai pentru că sunt foarte creativ, nu scremut creativ**. Pentru mine există creativitatea scremută [imită o atitudine scremută] Trebuie să creez ceva acuma! [Creativitatea este] ceva care vine organic." (Psiholog, studii doctorale, constelații familiale, 50+, sublinierile mele)

Unitatea interioară este în această discuție un sinonim tehnic pentru prezență, despre care am vorbit în capitolele precedente. Argumentul dezvoltat de interlocutor este că prezentificarea spirituală și psiho-reflexivă a sinelui face posibilă creativitatea care este înțeleasă aici ca atingerea de către subiect a unui nivel spiritual superior. A-ți depăși limitele minții înseamnă o luare în posesie a propriul sine și a deveni astfel creator al propriei vieți.

Capacitatea de a crea nu este însă doar o exuberanță artistică debordantă, înseamnă și asumarea responsabilă a propriei persoane. Acest lucru face ca aceste practici psihoterapeutice să genereze o puternică credibilitate în rândul practicanților. Creativitatea nu este o formă de inspirație și genialitate care este invocată magic de către terapeut asupra subiecților practicanți. Ea este înrădăcinată într-o conștientizare a sinelui, a limitelor acestuia și a potențialului pe care îl au în ei înșiși. Metafora co-creării este des întâlnită în programele de dezvoltare spirituală și trimite la capacitatea pe care subiecții o au de a imita Creatorul și de a reproduce la o scală mai mică puterea spirituală pe care Acesta o are asupra Realității. Spațiul principal de intervenție al acestei creativități spiritualizate este însă realitatea noastră interioară. Obiectivul ulterior este, desigur, modificarea realității din jurul subiectului, însă această tehnică nu este înțeleasă atât de mult ca o abilitate supra-naturală, ci ca abilitatea de a genera reflexivitate și transformare personală.

Un alt psiholog care este foarte prezent în mass-media și în spațiul virtual, însă numeroase alte exemplele ar putea fi date, leagă stimularea creativității explicit de productivitatea angajaților și de dezvoltarea atenției sau de focalizarea subiectului. Într-un video-clip cu sfaturi legate de capacitatea de a dezvolta „creativitatea și unicitatea și originalitatea", psihologul, totodată terapeut și sociolog, având 75.000 de abonați pe youtube, explică modul în care aceste trăsături sunt importante pentru succesul profesional. Creativitatea este aici strâns legată de de-rutinizarea activităților profesionale și de gândirea „out-of-the-box" pe care trebuie să o acordăm activităților în care suntem angrenați. Și aici creativitatea funcționează ca o tehnică de subiectivare și ca modalitatea de a crea realitatea din jur pornind de la interioritatea personală, dar are terminații foarte practice:

> „Muncește mai atent față de toți de lângă tine. În orice instituție, corporație, firmă, free-lancer sau orice faci, caută să fii tu acel mai atent, acela mai cu moț, acela mai șmecher. A fi mai șmecher înseamnă să nu mai uiți, înseamnă să știi ce ai de făcut, să îndeplinești... că ai tot felul de sarcini, tot ce trebuie și încă una în plus, sau încă cinci în plus, încă zece în plus pe lângă tot ceea ce ai făcut, fără să mai uiți. Atunci când suntem neatenți,

> suntem de fapt cu mintea în altă parte, și suntem atrași, fascinați, hipnotizați de o idee pe care o avem în cap, încât uităm unde am pus cheile. Așa e și la muncă, uităm să trimitem un e-mail, sau să facem un calcul corect, pentru că mintea noastră era preocupată cu ceva din trecut sau din viitor. Dacă vrei să muncești mai atent, atunci pune-te pe tine într-o situație în care vezi randamentul altora, vezi unde greșesc ei, vezi de ce greșesc alții, vezi cum sunt alții plecați cu mintea în altă parte și greșesc și vezi cum tu poți învăța de la alții așa încât să nu mai faci tu, și să fii atent tu."[10]

Observăm aici aceeași temă a trăirii în prezent care generează o detașare de trecut și de viitor și care permite o focalizare conștientă pe ceea ce se desfășoară aici și acum. Prezentul este în mod esențial unul productiv, nu este o fugă religioasă din această lume. Ceea ce este important aici de observat este faptul că creativitatea devine în acest registru nu doar o competiție cu ceilalți, ci și o competiție cu tine însuți. Creativitatea este, de fapt, un element central pe care se bazează antreprenorializarea propriului sine.

Însă nu doar în câmpul psihologiei și psihoterapiei se poate observa acest tip de discurs privind cultivarea creativității ca practică de subiectivare. Există o întreagă industrie de dezvoltare personală și spirituală care articulează o perspectivă similară. De asemenea, a apărut o zonă tot mai mare de servicii îndreptate spre sectorul corporat legat de cum să stimulezi creativitatea în rândul angajaților și, nu în ultimul rând, poate cel mai important, întâlnim azi în România o imensă producție de expertiză populară diseminată prin intermediul cărților, podcasturilor, blogurilor și emisiunilor TV, în care creativitatea este tematizată în acest registru nou. În ultimele două decenii interesul non-academic pentru creativitate a crescut considerabil și a cunoscut o imensă proliferare în cadrul consumului cultural al claselor de mijloc. Etnografic am observat modul în care facilitatorii, trainerii și experții în formare îi încurajează constant pe participanți în diverse ateliere să fie pro-activi și creativi. Acest lucru se întâmplă atât în cadrul programelor de dezvoltare personală, cât și în cele de dezvoltare spirituală.

---

[10] Pentru discursul complet, v. https://www.youtube.com/watch?v=e0sU8lCpueo. Accesat în 23 aprilie 2025.

Dezvoltarea personală înseamnă printre altele și cultivarea acelor abilități ale sinelui care îl fac capabil de gândire inovativă și de inițiativă personală[11]. Subiectul care se dezvoltă personal este o persoană care își trăiește viața, nu se lasă trăit de viață, creativitatea este cea care facilitează realizarea unui astfel de subiect și îl ajută să genereze structuri noi de oportunități prin intermediul cărora să experimenteze bucuria vieții și succes personal și profesional. Atunci când este articulată într-un registru spiritual, creativitatea este intrinsec legată de tema puterii interioare și de cea a manifestării și abundenței. Spiritualizarea creativității conferă acesteia o pretenție de legitimitate foarte puternică și le furnizează participanților un argument în favoarea existenței unor resurse divine în vederea dezvoltării acestei trăsături în viața personală. Să luăm un exemplu din cartea uneia dintre cele mai influente facilitatoare de antreprenoriat spiritual din România, cu amplă experiență managerială, absolventă a unei facultăți de științe economice:

> „O infinită creativitate este la dispoziția noastră în fiecare clipă, nouă ne rămâne doar să ne deschidem minunatei Minți Divine în care toate există, și cele cunoscute, și cele necunoscute. Imaginația este momentul în care persona, eul mic, se duce la culcare, mintea conștientă face o pauză, și ne contopim cu spiritul, redevenim ceea ce suntem în esență. Atenția acordată la ceea ce apare în experiența noastră atunci este Lumina conștienței noastre care strălucește asupra unor aspecte ale nemanifestului. Suntem atunci cocreatori, manifestatori ai unui potențial care abia așteptă să se experimenteze pe sine, prin noi și tot ceea ce este." (Filip, 2015: 164)

Această „infinită creativitate" este menită să genereze potențiale în viața de zi cu zi care pot produce deschideri pentru subiectul spiritual în a manifesta noi realități personale și profesionale. Ceea ce aduc nou programele de dezvoltare spirituală în termeni de gândire a creativității este că stabilesc originea acestei trăsături în Creatorul Divin. Așa cum am văzut în capitolul

[11] „Și e cred că și un test pentru ei, pentru că, într-adevăr nu poți să faci pariu că programatorii pot să improvizeze pentru că sunt acolo așa, toată ziua, știi? Și ce facem noi este că scormonim puțin în toată creativitatea lor [...]?" (Facilitatoare dezvoltare personală, studii superioare, 30).

4, această divinitate nu este o transcendență în raport cu subiectul, ci este o divinitate imanentă sinelui. Întocmai cum Divinitatea a creat acest Univers vast și complex din nimic, în mod super-creativ, tot așa și oamenii sunt chemați să fie co-creatori. Manifestarea ca abilitate spirituală joacă și aici un rol important (Filip, 2015: 164). Creativitate înseamnă a te dezvolta și a evolua și este marca oamenilor care nu doar „supraviețuiesc", ci învață să acționeze proactiv în confruntările cu viața zilnică. Puterea interioară, la care avem cu toții acces, este și o putere creativă. Meditația, liniștea interioară și trăirea în prezent nu sunt înțelese în această literatură ca o retragere din lume și o scurtcircuitare a vieții, ci ca o bucurie perpetuă și o resursă importantă pentru a deborda de creativitate. Programele și tehnicile spirituale au ca scop stimularea acestei creativități care este esențială pentru o transformare a întregii existențe:

> „Pentru că omul spiritual știe că el este creatorul propriei vieți și propriei realități. Și atunci, un alt motiv pentru care el se întoarce către sine și lucrează cu sine este pentru că realitatea în care trăim este construită de către noi și în măsura în care eu devin mai integru și mă armonizez și revin la spectrul iubirii dacă vrei, reale, pure, atunci realitatea din jurul meu se schimbă." (Facilitatoare dezvoltare spirituală, fost manager în diferite multinaționale, 40+)

Tema manifestării și înscrierii în lumea prezentă a unei realități interioare prin intermediul afirmațiilor, despre care am vorbit în capitolul precedent, apare și în relație cu creativitatea în cadrul unor programe de dezvoltare spirituală. Spre deosebire de programele de dezvoltare personală unde totul este în general înscris într-o paradigmă care se dorește științifică și bazată pe experimente și studii psihologice, aici există adițional și o dimensiune ancorată în puterea spirituală a Sinelui și a Divinității din care acesta face parte. Tocmai pentru că subiecții au o esență similară cu cea a Creatorului, aceștia au o capacitate intrinsecă de a manifesta creativitate în propria viață. Să luăm ca exemplu un exercițiu de astfel de afirmări, propus de un life-coach atestat într-una din țările occidentale, dar care oferă servicii și în România și care se prezintă ca specialist în neuropsihologie clinică și hipnoterapeut. Canalul ei de youtube are peste 32.000 de abonați. Legitimarea unor astfel de afirmări este tematizată astfel: „Aceste afirmații creative te vor

reconecta cu acea scânteie specială de energie creativă care este în tine, astfel încât să îți exprimi creativitatea unică din plin și cu success”[12].

Creativitatea este înțeleasă aici drept ceva fluid, ca o energie care are o localizare precisă: interioritatea subiectului. Exercițiile sunt menite să activeze o condiție pre-existentă și să încurajeze subiecții să manifeste o potențialitate pe care o au ca subiecți spirituali. Acestea sunt câteva exemple de afirmații ce apar în acest tip de exerciții: „Sunt energie creativă manifestată!”; „Permit energiei creative să curgă prin mine!”; „Creativitatea este a doua natură a mea!”[13]. Întâlnim și aici aceeași dublă condiționare a afirmațiilor pe care am analizat-o în secțiunea precedentă: pe de o parte, ele trimit la mecanisme de reflexivitate ale sinelui și de conștientizare a ceea ce suntem. Corelativul acestui exercițiu este îndepărtarea unor convingeri greșite despre cine suntem noi pe care le reproducem conștient și inconștient în viața de zi cu zi. Pe de altă parte, există un element spiritual: afirmațiile creează realitatea, produc manifestări ale unei realități mult mai profunde în viața de zi cu zi. Așa cum am evidențiat deja, obiectul acestor intervenții nu este reconfigurarea realităților exterioare, nu se intervine magic asupra altor persoane sau asupra unor realități naturale, cum se întâmplă în cadrul magiei tradiționale și al practicilor contemporane de vrăjitorie, obiectul intervenției aici este în primul rând propriul subiect.

Nevoia de exersare a creativității se deschide însă, în același timp, către comodificarea acesteia prin intermediul unui spectru larg de servicii care promit nu doar tehnici concrete, ci și modalități de prezentificare a sinelui prin intermediul cărora persoanele participante pot să își dezvolte creativitatea. Conștientizarea propriilor limite și a propriilor resurse sunt obiectul predominant al acestor ateliere spirituale centrate pe amplificarea potențialului creator. Ele pornesc de la conștientizarea realistă a ceea ce subiecții sunt, a limitărilor și a neputințelor lor și instituie tehnici la nivelul sinelui prin intermediul cărora fac conexiuni între starea prezentă și cea de abundență creativă pe care și-o doresc să o realizeze. Atelierele de dezvoltare spirituală a creativității sunt preponderent spații de socializare generică

[12] V. https://www.youtube.com/watch?v=91BugocEddI. Accesat în 21 aprilie 2025.

[13] V. https://www.youtube.com/watch?v=91BugocEddI. Accesat în 21 aprilie 2025.

a sinelui, dar tot mai mult și hub-uri de transmitere pedagogică a unor deprinderi și abilități care să îi ajute pe participanți să fie mai creativi:

> „Am auzit povești fascinante despre cum se deschid drumurile când mergi ghidată din interior. [...] O facem cu orice femeie care vrea să primească asistența noastră. Și de fapt acest sprijin este o cunoaștere despre cum să fi de partea feminității tale când blocajele sunt evidente, și să navigăm printre blocaje astfel încât să permiți feminității tale să se nască. Este **un antrenament despre cum să creezi, pe care îl puteți aplica peste tot în viața voastră**." (Mentor în dezvoltare personală și spirituală, zona de business, femeie, 30+, sublinierile mele)

Manifestarea creativității în viața personală și profesională nu trebuie gândită, așadar, ca o practică ezoterică, ci ca o formă foarte serioasă de reflexivitate cu privire la propriului parcurs biografic și la manifestarea unei gândiri pozitive cu privire la faptul că subiectul poate realiza mai mult dacă se conectează pe propriul sine. Există o componentă mistică și spirituală, desigur, însă este aproape tot timpul o formă de o spiritualitate care este înscrisă într-un anumit tip de subiectivare, o muncă pe care sinele o face asupra propriului sine și care recurge la un vocabular și la tehnici psihologice de tip self-help. Energia despre care vorbește aici acest mentor de dezvoltare personală și spirituală este înțeleasă ca o energie imanentă propriului subiect:

> „Această energie pe care noi am inventat-o cu denumirea extaz pentru ea, această energie a mamei pământ, când noi ne vindecăm corpurile, ne realiniem cu ea, atunci începem să o experimentăm și noi, pentru că este starea noastră de zi cu zi. Dar **pentru că felul în care noi creăm este complet deconectat de la această energie**, avem apatie, depresie, singurătate. Și învățăm să repornim acest circuit." (Mentor în dezvoltare personală și spirituală, zona de business, femeie, 30+, sublinierile mele)

Așa cum am evidențiat în capitolul 4, persoanele care participă la astfel de evenimente sunt preponderent din clasa de mijloc sau persoane cu studii

superioare. Acest lucru nu se întâmplă doar din cauza faptului că multe din aceste ateliere sunt monetizate, ci și datorită unei afinități tematice. Chiar și când aceste ateliere sunt gratuite, ele sunt interesante pentru un segment populațional care are timp pentru astfel de activități și le înțelege utilitatea. Poziționarea de clasă a participanților, dar și a facilitatorilor, e conștientizată foarte bine în câmp:

> „Dacă tu erai un țăran în Evul Mediu, aveai o speranță de viață foarte scurtă și 90% din timpul tău personal erau dedicate acțiunilor prin care tu te susțineai ca bio-thing. Înțelegi ce zic? Și tehnologia asta ne lasă timp pentru noi. Foarte comod ce ni se întâmplă. Și avem timp să gândim, și avem timp și să muncim. Asta e foarte interesant. Și ne mai rămâne și niște timp în care să fim creative, să mergem la workshopuri. Cum să mă supăr eu că am tehnologie? Chiar mă ajută. Îmi dă timp să meditez. Nu mă mai duc la poștă să ridic corespondență să văd ce mi-a zis domn director de la București, că am email." (Facilitatoare dezvoltare spirituală și maestru reiki, studii superioare, 40+)

Modul în care este gândită creativitatea în industria de dezvoltare personală și spirituală constituie o veritabilă componentă a practicilor de subiectivare neoliberală. Așa cum am văzut, sinele neoliberal se înțelege pe sine ca rezilient, adică are capacitatea de a absorbi șocurile impredictibile și situațiile neprevăzute și își găsește linia de plutire în ciuda acestor destabilizări și incertitudini. Însă scopul nu este un joc cu sumă nulă, doar de a supraviețui acestor provocări. Obiectivul este de a câștiga în raport cu jocul vieții, de a transforma orice oportunitate în posibilitatea de dezvoltare personală și în succes. Și pentru acest lucru este nevoie de ingeniozitate și de creativitate. Rolul acestei creativități este să furnizeze sinelui un avantaj competitiv în raport cu celălalt generic și să faciliteze succesul, iar acest lucru nu se poate realiza decât printr-o transformare interioară a vieții. Bunătatea și grija față de ceilalți rămâne, desigur, un deziderat, însă logica în care acest tip de creativitate spirituală este înscrisă este cea a antreprenorializării propriului sine. Acesta este creativ în primul rând în raport cu propriile resurse, cu propria persoană.

Concluzie

Această incursiune etnografică în modul de funcționare a creativității în psihoterapia spirituală și în diversele programe de dezvoltare personală și spirituală ne permite acum să facem o comparație mai amplă între cele două registre de tematizare a creativității în perioada comunistă și post-comunistă. Așa cum am văzut, promovarea nevoii de creativitate nu constituie în sine o trăsătură a perioadei capitaliste, aceasta era o temă foarte recurentă și în perioada comunistă. Desigur, în prezent există o explozie de servicii ce sunt comercializate și care au ca obiect amplificarea creativității personale, însă emergența unei economii de schimb capitaliste este o trăsătură generică în cadrul societății românești.

Să comparăm afirmațiile spirituale privind manifestarea creativității cu protocoalele menționate în secțiunea anterioară, propuse de psihologi în perioada comunistă. Dincolo de faptul că unele utilizează un limbaj religios-spiritual și celelalte nu, există diferențe mult mai profunde. Primele sunt puternic ancorate în ideea stimulării subiecților în a conștientiza faptul că creativitatea este o trăsătură interioară și o esență a modului lor de a fi. Afirmațiile privind creativitatea sunt apropriate ca o tehnică a sinelui și mediază un mod de subiectivare. În perioada comunistă, protocoalele de creativitate studiate sunt doar modalități de stimulare a atenției în vederea soluționării unor probleme. Ele sunt forme de încurajare a unei agilități a minții și are preponderent funcții euristice. Ca atare, miza este aici cum ne poziționăm față de o realitate exterioară și cum adoptăm metode non-tradiționale și non-habituale pentru rezolvarea unor probleme ce sunt o componentă intrinsecă a acestei lumi exterioare. În perioada capitalistă, creativitatea are ca miză intervenția într-o lume interioară a subiectului și este văzută ca o resursă imanentă în vederea articulării unui mod de a fi. O altă deosebire importantă este legată de temporalitatea în care creativitatea este înscrisă. În societatea capitalistă contemporană, creativitatea este postulată ca o a doua natură și manifestarea acesteia se realizează cu ușurință de către subiect dacă acesta își aproprie tehnicile corespunzătoare de intervenție asupra propriului sine. Creativitatea este gândită ca o energie ce curge permanent prin subiect și, în mod spiritual, ea se găsește în abundență în interioritatea Sinelui: „Permit puterii mele creatoare să fie complet liberă!";

„Pot intra într-o stare de spirit creativ când doresc!"; „Am abundență de energie creativă!"[14]. În perioada comunistă, creativitatea era înțeleasă drept ceva intermitent și presupunea un efort susținut. Creativitatea nu era o condiție permanentă a subiectului, ci era mai mult văzută ca o abilitate activată în momentul confruntării cu probleme punctuale.

O altă diferență importantă este faptul că, în practica discursivă din perioada comunistă, creativitatea nu era utilizată pentru a realiza o conexiune între viața profesională și viața privată, cum se întâmplă în perioada capitalistă. Scopul final nu era acela de a produce un stil de viață sau un mod de gândire creativ care să reverbereze în ceea ce suntem în întregime ca persoane. Creativitatea nu era un dispozitiv de auto-subiectivare, ci mai degrabă o modalitate de intervenție externă asupra mijloacelor de producție. Expertiza produsă în această perioadă vizează mai ales modul în care se poate realiza la nivelul muncii o recalibrare a utilizării mijloacelor de producție. Întrebarea care se pune este cum pot fi acestea îmbunătățite, cum pot fi făcute să fie performante, cum pot să dea un randament productiv mai bun? Stimularea creativității colectivității este răspunsul la aceste probleme și, de aceea, sinonimele cele mai des utilizate sunt „inventivitate" și „inovare".

În perioada capitalistă, creativitatea nu este atât de mult o condiție a modului de funcționare a producției, cât a modului de a fi al angajaților și mai ales al angajatorilor. Piața mediază o competiție generalizată la nivel global și problema principală este cum supraviețuiește o companie în această ecologie care poate oricând să destabilizeze și să falimenteze pe oricine. Răspunsul la această problemă este creativitatea și intraprenorialitatea muncitorilor și încurajarea acestora de a avea o atitudine pro-activă și creativă la locul de muncă. În cadrul programelor de dezvoltare personală și spirituală, sinele este înțeles ca fiind în esență creativ și subiecții sunt încurajați să manifeste în viața lor personală și profesională în mod recurent această creativitate. Obiectivul devine gândirea interiorității ca o sursă de creație permanentă pentru manifestarea unei realități noi care vizează nu atât obiectul muncii, cât propriul subiect. Atunci când tehnicile și ontologia creativității sunt spiritualizate, logica

[14] V. https://www.youtube.com/watch?v=91BugocEddI. Accesat în 21 aprilie 2025.

devine cea a realizării unei plenitudini interioare în care sinele celebrează alinierea cu Creatorul întregii existente.

Diferența dintre perioada comunistă și cea capitalistă în modul în care este tematizată creativitatea nu este atât de mult legată de trecerea de la accentuarea importanței creativității în echipă la una de tip individual. Transformările capitaliste din România au generat, desigur, mai multă competitivitate și individualism și au dus la o erodare a solidarității muncitorești care își găsea expresia în relațiile dense din cadrul locului de muncă și în activitățile colective organizate pe filiera sindicală. Însă ar fi eronat să înțelegem capitalismul ca o formă radicală de individualism. În cadrul locurilor de muncă, deși a existat în ultimele decenii o explozie de mecanisme de monitorizare a productivității individuale, există în continuare un accent pus pe munca în echipă, pe colaborare și pe comunicare colectivă. Ceea ce diferențiază cele două regimuri discursive de utilizare a creativității ține mai degrabă de utilitatea socială colectivă pe care o vizează una și competitivitatea între angajați pe care o vizează cealaltă. În studiul său despre creativitate, Oli Mould (2018) articulează foarte clar modul în care formele colaborative și munca de echipă în cadrul societății capitaliste sunt un paravan pentru stimularea productivității individuale și că ele nu trebuie înțelese într-o logică a solidarității. Antreprenorii capitaliști au nevoie de crearea și de reproducerea unor astfel de spații pentru că ele devin incubatoare în care diverse tipuri de expertize sunt puse împreună și generează idei și soluții noi care pot fi capitalizate. De aceea, creativitatea echipei este indusă în vederea creșterii competiției între angajați și a stimulării originalității prin diferențiere în raport cu ceilalți (Mould, 2018). Nu trebuie să subestimăm capacitatea capitalismului de a extrage valoarea adăugată pe care munca în colectiv și colaborativă o creează. În multe cazuri companiile preferă să stabilească targeturi la nivel de echipă și să delege echipei decizia de a auto-organiza mecanismele de monitorizare ale performanțelor individuale.

Diferența trebuie în principal văzută în termeni de ce utilitate efectivă are creativitatea. În perioada comunistă scopul era o implicare activă în procesele de producție care să genereze o bunăstare generalizată. Motivul pentru care muncitorii sunt încurajați să fie creativi este faptul că ei sunt proprietari asupra mijloacelor de producție și miza era cum

să le îmbunătățească pentru a genera o și mai mare bunăstare socială. Deschiderea spre creativitate și inovare nu înseamnă să sporești profitul unui segment restrâns, ci îmbunătățirea condițiilor de viață și de muncă ale tuturor. În capitalism creativitatea nu mai este un efort colectiv și nu mai vizează bunăstarea acestui colectiv, ci este, în esență, o dimensiune a puterii interioare și un capital uman important, care trebuie valorificat pentru a reuși în viață. Sintetic, cea mai semnificativă diferență pe care o observăm între perioada socialistă și cea capitalistă este trecerea de la o înțelegere a creativității în termeni de intervenție asupra obiectului la o intervenție asupra subiectului. Adică de la o creativitate înțeleasă ca inventivitate și euristică, având capacitatea de a rezolva cu ingeniozitate probleme tehnice, la o înțelegere a creativității ca dispoziție interioară a sinelui și ca structurare deopotrivă a vieții personale și profesionale. În capitalism creativitatea a încetat să mai vizeze amplificarea bunăstării colective, rolul ei devine tot mai mult să medieze formarea unor subiectivități tot mai prezente și mai productive în această lume.

Abildgaard, A., & Jørgensen, K. M. (2021). Enacting the entrepreneurial self: Public-private innovation as an actualization of a neoliberal market dispositive. *Scandinavian Journal of Management*, 37(4), 101-179.

Adams, G., Estrada-Villalta, S., Sullivan, D., & Markus, H. R. (2019). The psychology of neoliberalism and the neoliberalism of psychology. *Journal of social issues*, 75(1), 189-216.

Adăscăliței, D. (2012). Welfare state development in Central and Eastern Europe: A state of the art literature review. *Studies of Transition States and Societies*, 4(2).

Adăscăliței, D. (2017). From austerity to austerity: The political economy of public pension reforms in Romania and Bulgaria. *Social Policy & Administration*, 51(3), 464-487.

Adăscăliței, D. & Muntean, A. (2019). Trade union strategies in the age of austerity: The Romanian public sector in comparative perspective. *European Journal of Industrial Relations*, 25(2), 113-128.

Adăscăliței, D. & Pignatti Morano, C. (2016). Drivers and effects of labour market reforms: Evidence from a novel policy compendium. IZA *Journal of Labor Policy*, 5, 1-32.

Adorno, T. (2002). *Adorno: The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture* (S. Crook, Ed.) (1st ed.). Routledge.

Agamben, Giorgio (2009). Timpul care ramane. Un comentariu al Epistolei catre Romani, Editura Tact.

Andreescu, G. (2013). *MISA: radiografia unei represiuni*. Polirom.

Apeldoorn, B. (2003). *Transnational capitalism and the struggle over European integration*. London: Routledge.

Apeldoorn, B. (2018). Transnational class agency and European governance: The case of the European Round Table of Industrialists (2000). In Jessop, B. & Overbeek, H. (eds.) *Transnational Capital and Class Fractions The Amsterdam School Perspective Reconsidered*. London: Routledge. pp. 119-144.

Apeldoorn, B., Drahokoupil, J., & Horn, L. (2008*). Contradictions and limits of neoliberal European governance: from Lisbon to Lisbon*. Palgrave Macmillan.

Bădescu, G., Gog, S., & Tufiș, C. (2022). *Atitudini și valori de tip progresist în România.* Friedrich Ebert Stiftung: Bucharest, Hungary.

Badiou, Alain (2008) *Sfântul Pavel. Întemeierea universalismului*, Editura Tact.

Bădulescu, A. (2006). Șomajul în România. O analiză retrospectivă (1991-2005). *Revista Economie teoretică și aplicată*, (2), 71.

Bălan T. (2022). *Sufletul tău s-a născut să fie liber,* București: Editura Bookzone.

Bălan T. (2022b). *Metoda vizualizării*. București: Editura Bookzone.

Bălan T. (2022c). *Secretele relațiilor divine*. București: Editura Bookzone.

Ban, C. (2014). *Dependență și dezvoltare. Economia politică a capitalismului românesc*. Cluj-Napoca: Editura Tact.

Ban, C. (2015). Beyond anticommunism: The fragility of class analysis in Romania. *East European Politics and Societies*, 29(3), 640-650.

Ban, C. (2016). *Ruling ideas: How global neoliberalism goes local*. Oxford University Press.

Barszczewski, J. (2021). Creativity as neoliberal self-governance. *Creativity Studies*, 14(2), 593-603.

Beckford, J. A. (1984). Holistic imagery and ethics in new religious and healing movements. *Social Compass*, 31(2-3), 259-272.

Beckford, J. A. (1985). *Cult controversies: The societal response to new religious movements* (Vol. 285). CUP Archive.

Bejat, M. (1971). *Talent, inteligență, creativitate....* București: Editura Științifică.

Bejat, M. (cordonator) (1981). *Creativitatea: în știință, tehnică și învățămînt: cercetări.* București: Editura Didactică și Pedagogică

Bell, E. (2008). Towards a critical spirituality of organization. *Culture and Organization*, 14(3), 293-307.

Bell, E., Gog, S., Simionca, A., & Taylor, S. (Eds.). (2020). *Spirituality, organization and neoliberalism: understanding lived experiences*. Edward Elgar Publishing.

Besecke, K. (2005). Seeing invisible religion: Religion as a societal conversation about transcendent meaning. *Sociological Theory*, 23(2), 179-196.

Binkley, S. (2011). Psychological life as enterprise: social practice and the government of neo-liberal interiority. *History of the human sciences*, 24(3), 83-102.

Binkley, S. (2011b). Happiness, positive psychology and the program of neoliberal governmentality. *Subjectivity*, 4, 371-394.

Binkley, S. (2014). *Happiness as enterprise: An essay on neoliberal life*. Suny Press.

Binkley, S. (2018). Biopolitical metaphor: Habitualized embodiment between discourse and affect. *Body & Society*, 24(3), 95-124.

Blagojević, U. & Hîncu, A. (2024). Productivity, the humanization of work, and the future of labor: insights from industrial psychology in late socialist Yugoslavia and Romania. *Labor History*, 1-20.

Blyth, M. (2013). *Austerity: The history of a dangerous idea.* Oxford University Press.

Bogdan, C. (2015). *7 Pași pentru Schimbare*. CreateSpace Independent Publishing. ISBN: 1511988908.

Bohle, D. (2017). Varieties of capitalism in Eastern Europe. In in Fagan, A. & Kopecký, P. (eds.) *The Routledge Handbook of East European Politics*. London: Routledge, pp. 267-280.

Bohle, D. (2018). European integration, capitalist diversity and crises trajectories on Europe's Eastern periphery. *New political economy*, 23(2), 239-253.

Bohle, D., & Greskovits, B. (2012). *Capitalist Diversity on Europe's Periphery*. London: Cornell University Press.

Boltanski, L. & Chiapello, E. (2018). *The New Spirit of Capitalism*. Verso

Bourdieu, P. & Passeron, J. C. (1979). *The inheritors: French students and their relation to culture*. University of Chicago Press

Bourdieu, P. & Passeron, J. C. (1990). *Reproduction in education, society and culture* (Vol. 4). Sage

Bowler, K. (2018). *Blessed: A history of the American prosperity gospel*. New York: Oxford University Press.

Braniște, M. (2021). *Creativitatea-marfă: o perspectivă din interiorul scenei culturale independente clujene: 2009-2019*. Cluj-Napoca, România: Idea Design et Print.

Braniște, M. (2021b). The creativity turn in European cultural policies. Structural changes in the sector. *Studia Universitatis Babes-Bolyai-Sociologia*, 66(1), 51-73.

Braniște, M. (2021c). The Offensive of the Creative City. The Case of Cluj-Napoca in Romania. *Studies in Visual Arts and Communication*, 8(2), 3-13.

Brătescu, G. (1994). *Freud și psihanaliza în România*. București: Humanitas

Bromley, P. & Meyer, J. W. (2021). Hyper-management: Neoliberal expansions of purpose and leadership. *Organization Theory*, 2(3), 26317877211020327.

Brown, W. (2015). *Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution*. Zone Books.

Bruce, S. (2017). *Secular beats spiritual: The westernization of the easternization of the west*. Oxford University Press.

Bruce, Steve. *Secularization: In defence of an unfashionable theory*. Oxford university press, 2011.

Burawoy, M., & Seidman, G. (Eds.). (2024). *Engaging Erik Olin Wright: Between Class Analysis and Real Utopias.* Verso Books.

Burlacu, I. C. (2018). *Cursurile de formare și dezvoltare profesională: o analiză sociologică a programelor de training din multinaționale clujene*. Lucrare de licență susținută în cadrul Facultății de Sociologie și Asistență Socială, Universitatea „Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca

Caluschi, M. (2011). Izvoare transpersonale ale creației, *Jurnalul de Psihologie Transpersonală*, Nr. 15, 4 - 17

Carette, J., & King, R. (2004). *Selling spirituality: The silent takeover of religion*. Routledge

Casanova, J. (2007). Rethinking secularization: A global comparative perspective. In *Religion, globalization, and culture* (pp. 101-120). Brill.

Casanova, J. (2011). *The secular, secularizations, secularisms*. Oxford University Press.

Case, P., & Gosling, J. (2010). The spiritual organization: Critical reflections on the instrumentality of workplace spirituality. *Journal of Management, Spirituality & Religion*, 7(4), 257-282.

Cederström, C., & Spicer, A. (2015). *The wellness syndrome*. John Wiley & Sons.

Cernea, M. M., Micu, M. & Dumitrescu, V. (1967). *Mișcarea inovatorilor:studiu sociologic*. București: Editura Politică.

Chandler, D., & Reid, J. (2016). *The neoliberal subject: Resilience, adaptation and vulnerability*. London: Rowman & Littlefield International.

Chelcea S. & Chelcea, A. (1977). *Elemente de psihosociologie a muncii eficiente*. București: Editura Politică.

Chelcea, S. (1981). Socialismul, deblocarea și stimularea creativității. *Revista de filozofie*, vol. 28, nr. 2, 177-179.

Chiriac, C. (2016). *Marea privatizare. Restructurarea proprietății*. București: Editura Paideia

Chivu, L., Ciutacu, C., & Georgescu, G. (2017). *Deindustrialization and reindustrialization in Romania*. Palgrave Macmillan.

Cistelecan, A. (2019). *De la stânga la stânga: lecturi critice în câmpul progresist*. Cluj-Napoca: Editura Tact.

Clark TR și DWW Clanton Jr. (2012). *Understanding religion and popular culture*. New York: Routledge.

Coleman, S. (2017). Morality, Markets, and the Gospel of Prosperity. *Religion and the Morality of the Market*, 50-71.

Constantinescu, N. N. (2000). *Scrieri alese, volumul I și II.* București : Editura Economică.

Cornelio, J., & Medina, E. (2020). The prosperity ethic: The rise of the new prosperity gospel. In in Cornelio, J., Gauthier, F., Martikainen, T. & Woodhead, L. (eds.) *Routledge International Handbook of Religion in Global Society*. London: Routledge. pp. 65-76.

Cosmovici, A. (1996). *Psihologie generală*, Iași: Polirom.

Cristea, D. (1992). *Psihologie industrială:compendiu și lucrări aplicative*. București: Editura Didactică și Pedagogică.

Cruz, T. (2016). *Creative Management: Disciplining the Neoliberal Worker* (Doctoral dissertation, The University of Western Ontario (Canada)

Csíkszentmihályi, M. (2007). *Afaceri bune: leadership, flux și gândire pozitivă*. București: Curtea Veche.

Csíkszentmihályi, M. (2015). *Flux: psihologia fericirii*. București: Publica.

Csíkszentmihályi, M. (2021). *Evoluția sinelui: o psihologie a noului mileniu*. București: Curtea Veche.

Csíkszentmihályi, M. (2023) *Creativitate: Rolul fluxului in psihologia descoperirii si a inventarii*. București: Curtea Veche.

Cucu, A. S. (2014). Producing knowledge in productive spaces: ethnography and planning in early socialist Romania. *Economy and Society*, 43(2), 211-232.

Cucu, A. S. (2019). *Planning labour: Time and the foundations of industrial socialism in Romania.* New York, Oxford: Berghahn Books.

Cucu, A. S. (2022). Socialist accumulation and its "Primitives" in Romania. *International Review of Social History*, 67(2), 251-274.

Cudny, W., Comunian, R., & Wolaniuk, A. (2020). Arts and creativity: A business and branding strategy for Lodz as a neoliberal city. *Cities*, 100, 102659.

Culic, I. (2019). Neoliberalism Meets Minority Nationalism. The Politics of Hungarian Higher Education in Romania. *East European Politics and Societies*, 33(02), 357-377.

Dafinoiu, I, Vargha, J.-L. (2003). *Hipnoza clinică: tehnici de inducție: strategii terapeutice*. Iași: Polirom.

Dafinoiu, I. (2001). *Elemente de psihoterapie integrativă*. București: Polirom.

Dardot, P., & Laval, C. (2014). *The new way of the world: On neoliberal society*. Verso books.

Dardot, P., & Laval, C. (2019). *Never ending nightmare: The neoliberal assault on democracy*. Verso Books.

Davidson, A. I. (1994). Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought. In In Gary Gutting (ed.) *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 2, 123-48.

Davies, W. (2015). *The happiness industry: How the government and big business sold us well-being*. Verso books.

De Jesus, D. S. V., Kamlot, D. & Dubeux, V. J. C. (2020). A critique of the creative economy, creative city and creative class from the Global South. *International Journal of Business Administration* 11.4: 1-12.

De Vogli, R. (2014). The financial crisis, health and health inequities in Europe: the need for regulations, redistribution and social protection. *International Journal for Equity in Health*, 13, 1-7.

Dean, M. M. (2009). *Governmentality: Power and rule in modern society*. Sage Publications.

Dobbelaere, K. (2002). *Secularization: An analysis at three levels* (Vol. 1). Peter Lang.

Duccio Trombadori. New York: Semiotexte, pp. 43 – 82.

Elden, S. (2017). *Foucault's last decade*. John Wiley & Sons.

Elden, S. (2018). Michel Foucault, Histoire de la sexualité 4: Les aveux de la chair. *Theory, Culture & Society*, 35(7-8), 293-311.

Enăchescu, C. (1999). *Tratat de psihanaliză și psihoterapie*. București: Editura Didactică și Pedagogică.

Evans, G. (2017). Creative cities–An international perspective. In Hannigan, J. and Richards, G. (ed.) *The SAGE Handbook of New Urban Studies.* London: Sage. pp. 311-329.

Filip, A. (2015). *Regăsește-ți strălucirea. 77 Practici alese pentru o viață frumoasă, împlinire profesională și evoluție spirituală*. București.

Fleming, P. (2014). When 'life itself'goes to work: Reviewing shifts in organizational life through the lens of biopower. *Human Relations*. 67(7), 875-901.

Florida, R. (2014). *The rise of the creative class--revisited: Revised and expanded*. Basic books.

Foucault, M. (1983). Afterword. The subject and power in Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (eds.) *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 208 – 226.

Foucault, M. (1983b). On the genealogy of ethics: and overview of work in progress. In H. L., & Rabinow, P. (eds). *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics.* University of Chicago press, pp. 229-252

Foucault, M. (1981) *The history of sexuality: Volume 1: the will to knowledge*. Penguine Books

Foucault, M. (1984). Polemics, Politics, and Problemizat ions: An Interview with Michel Foucault. In Rabinow, P. (1984). *The Foucault Reader.* New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1984b). Truth and Power. In Rabinow, P. (1984). *The Foucault Reader.* New York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1990). *Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings, 1977-1984.* Routledge.

Foucault, M. (1990b). *An Aesthetics of Existence in Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings, 1977-1984*. Routledge.

Foucault, M. (1990c). *The Return of Morality in Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings, 1977-1984*. Routledge.

Foucault, M. (1990d). *The history of sexuality, Volume 3: The care of the self.* Penguine Books.

Foucault, M. (1990e). *The minimalist self in Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings, 1977-1984.* Routledge.

Foucault, M. (1990f). *Critical Theory / Intellectual History in Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings, 1977-1984*. Routledge.

Foucault, M. (1990g). *Practising criticism in Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings, 1977-1984.* Routledge, pp. 152-156

Foucault, M. (1990h). *The masked Philosopher in Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings, 1977-1984.* Routledge.

Foucault, M. (1990i). *The Concern for Truth in Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings, 1977-1984.* Routledge, pp.255-267

Foucault, M. (1990j). *The art of telling the Truth in Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings, 1977-1984.* Routledge, pp. 86-95

Foucault, M. (1991a). The Subject, Knowledge, and the 'History of Truth'. In Foucault, M., Trombadori, D., Goldstein, R. J., & Cascaito, J. (1991). *Remarks on Marx. Conversations with*

Foucault, M. (1995a). *Voința de a cunoaște, vol I din Istoria sexualității*. Timișoara: Editura de Vest.

Foucault, M. (1995b). *Practicarea placerilor,* vol II din Istoria sexualitatii Timișoara: Editura de Vest.

Foucault, M. (1995c). *Preocuparea de sine*, vol III din Istoria sexualitatii. Timișoara: Editura de Vest.

Foucault, M. (1996). *Foucault live: Collected interviews,* 1961-1984. Sylvère Lotringer (ed). New York: Semiotext(e).

Foucault, M. (1996a). *Truth is in the Future. In Sylvère Lotringer (ed.) Foucault live: Collected interviews, 1961-1984*. New York: Semiotext(e), pp. 298-301.

Foucault, M. (1996b). Passion according to Werner Schroeter. In Sylvère Lotringer (ed.) *Foucault live: Collected interviews*, 1961-1984. New York: Semiotext(e), pp. 313-321.

Foucault, M. (1996c). *Space, Knowledge and Power. In Sylvère Lotringer (ed.) Foucault live: Collected interviews, 1961-1984*. New York: Semiotext(e), pp. 335-347.

Foucault, M. (1996d) *History and Homosexuality. In In Sylvère Lotringer (ed.) Foucault live: Collected interviews, 1961-1984*. New York: Semiotext(e), pp. 363 -370.

Foucault, M. (1996e). *How Much Does it Cost to Tell the Truth. In In Sylvère Lotringer (ed.) Foucault live: Collected interviews, 1961-1984*. New York: Semiotext(e), pp. 348-361.

Foucault, M. (1996f). *An Ethics of Pleasure. In In Sylvère Lotringer (ed.) Foucault live: Collected interviews, 1961-1984*. New York: Semiotext(e), pp. 371-381.

Foucault, M. (1996g). What our present is. In In Sylvère Lotringer (ed.) *Foucault live: Collected interviews, 1961-1984*, pp. 407- 415.

Foucault, M. (1996h). Problematics. In Sylvère Lotringer (ed.) *Foucault live: Collected interviews, 1961-1984*, pp. 416- 422.

Foucault, M. (1997) *A supraveghea și a pedepsi*. Humanitas

Foucault, M. (1997a) The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom. In Foucault, M., & Rabinow, P. (eds). *Essential works of Foucault. Ethics, Subjectivity and Truth 1954-1988*, New York: The New Press, pp.281-301.

Foucault, M. (1997b). Preface to the History of Sexuality, Volume Two. In Foucault, M., & Rabinow, P. (eds.) *Essential works of Foucault. Ethics, Subjectivity and Truth 1954-1988*. New York: The New Press, pp. 199-205.

Foucault, M. (1997c). Friendship as a Way of Life, Volume Two. In Foucault, M., & Rabinow, P. (eds.) *Essential works of Foucault. Ethics, Subjectivity and Truth 1954-1988*. New York: The New Press, pp. 135-140.

Foucault, M. (1997d). Polemics, Politics and Problematization, in Foucault, M., & Rabinow, P. (eds.) *Essential works of Foucault. Ethics, Subjectivity and Truth 1954-1988*. New York: The New Press, pp. 111-119.

Foucault, M. (1997e). Self-writing, Volume Two. In Foucault, M., & Rabinow, P. (eds.) *Essential works of Foucault. Ethics, Subjectivity and Truth 1954-1988*. New York: The New Press, pp. 207-222.

Foucault, M. (1997f). Michel Foucault: An interview by Stephen Riggins, in Foucault, M., & Rabinow, P. (eds.) *Essential works of Foucault. Ethics, Subjectivity and Truth 1954-1988*. New York: The New Press, pp. 121 -132.

Foucault, M. (1997g). The Battle for Chastity in Foucault, M., & Rabinow, P. (eds). *Essential works of Foucault. Ethics, Subjectivity and Truth 1954-1988*, New York: The New Press, pp. 185-197.

Foucault, M. (2001a). Despre genealogia eticii: o privire asupra unei lucrari in curs. In *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri 1963-1984*, Cluj-Napoca: Editura Casa Cartii de Stiinta, pp. 531 – 551.

Foucault, M. (2001b). Despre prietenie ca mod de viata. In *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri 1963-1984*, Cluj-Napoca: Editura Casa Cartii de Stiinta, pp. 484 – 488.

Foucault, M. (2001c). Sexualitate si singuratate. In *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri 1963-1984*, Cluj-Napoca: Editura Casa Cartii de Stiinta, pp. 489 – 498.

Foucault, M. (2001d). Nietzsche, genealogia, istoria. In *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri 1963-1984*, Cluj-Napoca: Editura Casa Cartii de Stiinta, pp. 183 – 205.

Foucault, M. (2001e). Politica si etica. In *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri 1963-1984*, Cluj-Napoca: Editura Casa Cartii de Stiinta, pp. 443-449.

Foucault, M. (2001f). Intelectualul si puterile. *In Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri 1963-1984*, Cluj-Napoca: Editura Casa Cartii de Stiinta, pp. 450-454.

Foucault, M. (2001g). Filosoful mascat. In *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri 1963-1984*, Cluj-Napoca: Editura Casa Cartii de Stiinta, pp.341-348.

Foucault, Michel (2001h) - Structuralism si poststructuralism. In *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri 1963-1984*, Cluj-Napoca: Editura Casa Cartii de Stiinta, pp.349-375.

Foucault, M. (2001i) - Alegere sexuală, act sexual. In *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri 1963-1984*, Cluj-Napoca: Editura Casa Cartii de Stiinta, pp. 515-530.

Foucault, M. (2001j) - Sex, putere și politica identității. In *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri 1963-1984*, Cluj-Napoca: Editura Casa Cartii de Stiinta, pp. 551 – 562.

Foucault, M. (2001k) – Foucault. In *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri 1963-1984*, Cluj-Napoca: Editura Casa Cartii de Stiinta, pp. 246 – 250.

Foucault, M. (2001l) – Monosexualitate. In Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri 1963-1984, Editura Casa Cartii de Stiinta, Cluj-Napoca, p. 499-508.

Foucault, M. (2001m) - Triumful social al plăcerii sexuale. In *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri 1963-1984*, Cluj-Napoca: Editura Casa Cartii de Stiinta, pp. 509-514.

Foucault M. (2003). *Deviațiile religioase și cunoașterea medicală în Biopolitică și medicină socială*. Cluj-Napoca: Editura Idea, pp. 23- 32.

Foucault M. (2003a). *Viața: experiența și știința în Biopolitică și medicină socială*. Cluj-Napoca: Editura Idea, pp. 119 - 129.

Foucault M. (2004). *Hermeneutica subiectului*. Editura Polirom, Iasi.

Foucault M. (2004a). *Ce sunt luminile? În 'Ce este un autor? Studii și conferințe*. Cluj-Napoca: Editura Idea, pp. 65-78.

Foucault M. (2004b). *Ce sunt luminile? În 'Ce este un autor? Studii și conferințe*. Cluj-Napoca: Editura Idea, pp. 79-88.

Foucault, M. (2005a). *Societatea punitivă. In Lumea e un mare azil. Studii despre putere*. Cluj-Napoca: Editura Idea.

Foucault, M. (2005b). *Sexualitate și putere In Lumea e un mare azil. Studii despre putere*. Cluj-Napoca: Editura Idea.

Foucault, M. (2005c). Omnes et singulatem. Spre o critică a rațiunii politice. În *Lumea e un mare azil. Studii despre putere*. Cluj-Napoca: Editura Idea.

Foucault, M. (2005d). Sexualitate si putere. În *Lumea e un mare azil. Studii despre putere*. Cluj-Napoca: Editura Idea.

Foucault, M. (2005e). Filosofia analitică a puterii. In *Lumea e un mare azil. Studii despre putere*. Cluj-Napoca: Editura Idea, pp. 25-38.

Foucault, M. (2005f) - Tehnicile de sine. In *Lumea e un mare azil. Studii despre putere.* Cluj-Napoca: Editura Idea, pp. 113-137.

Foucault, M. (2005g) - Tehnologia politica a indivizilor. In *Lumea e un mare azil. Studii despre putere*. Cluj-Napoca: Editura Idea, pp. 139-150.

Foucault, M. (2006). *Puterea psihiatrică*. Cluj-Napoca: Editura Idea.

Foucault, M. (2007). *Nașterea biopoliticii*. Cluj-Napoca: Editura Idea.

Foucault, M. (2007b). For an ethics of disconfort. In Foucault, M., Lotringer, S., & Hochroth, L. (eds.). *The politics of truth*. New York: Semiotext(e), pp. 121-127.

Foucault, M. (2007c). What our present is. In Foucault, M., Lotringer, S., & Hochroth, L. (eds.) *The politics of truth*. New York: Semiotext(e), pp. 129-143.

Foucault, M. (2007d). What is Critique? In Foucault, M., Lotringer, S., & Hochroth, L. (eds.) *The politics of truth*, New York: Semiotext(e), pp. 41 – 81.

Foucault, M. (2009). *Securitate, teritoriu și populație*. Cluj-Napoca: Editura Idea.

Foucault, M. (2013). *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți*. Cluj-Napoca: Editura Idea.

Foucault, M. (2014). *Wrong-doing, truth-telling: The function of avowal in justice*. Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, M. (2014b). *On the government of the living: lectures at the Collège de France (1979-1980).* Palgrave Macmillan

Foucault, M. (2014c). Interview with André Berte. In Brion, F., Harcours, B. E. & S.W. Sawyer (eds.) *Wrong-doing, truth-telling: The function of avowal in justice*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 235-246.

Foucault, M. (2014d). Interview with Christian Panier and Pierre Watté In Brion, F., Harcours, B. E. & S.W. Sawyer (eds.) Wrong-doing, truth-telling: The function of avowal in justice. Chicago: University of Chicago Press, pp. 247-252.

Foucault, M. (2014e). Interview with Jean François and John De Wit. In Brion, F., Harcours, B. E. & S.W. Sawyer (eds.) Wrong-doing, truth-telling: The function of avowal in justice. Chicago: University of Chicago Press, pp. 253-269.

Foucault, M. (2016). *About the beginning of the hermeneutics of the self: Two lectures at Dartmouth,* Chicago: The University of Chicago Press.

Foucault, M. (2016a). *Subjectivity and Truth in About the beginning of the hermeneutics of the self: Two lectures at Dartmouth*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 19 -52.

Foucault, M. (2016b). Christianity and confession in *About the beginning of the hermeneutics of the self: Two lectures at Dartmouth*, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 53 -92.

Foucault, M. (2016c). Disscusion of Truth and Subjectivity. *In About the beginning of the hermeneutics of the self: Two lectures at Dartmouth*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 93 -126.

Foucault, M. (2016d). Interview with Michel Foucault. In *About the beginning of the hermeneutics of the self: Two lectures at Dartmouth*, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 127 -137.

Foucault, M. (2017). *Subjectivity and truth: lectures at the College de France, 1980-1981*. Palgrave.

Foucault, M. (2017a). *Curajul adevărului. Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți II*. Cluj-Napoca: Editura Idea.

Foucault, M. (2019). *Discourse and Truth and Parresia*. Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, M. (2020a). *The History of Sexuality, Volume 1: The Will of Knowledge.* Penguine Books

Foucault, M. (2020b). *The History of Sexuality, Volume 2: The Use of Pleasure.* Penguine Books

Foucault, M. (2020c). *The History of Sexuality, Volume 3: The Care of the Self* Penguine Books

Foucault, M. (2021). *The History of Sexuality, Volume 4: Confessions of the Flesh*. Penguine Classics.

Foucault, M. (2021b). *Speaking the truth about oneself: Lectures at Victoria University, Toronto.* University of Chicago Press.

Foucault, M. (2024). *What Is Critique? and The Culture of the Self.* University of Chicago Press.

Foucault, M. (2024a). Discussion with the Department of Philosophy *in What Is Critique? And the Culture of the Self.* University of Chicago Press, pp. 83-94.

Foucault, M. (2024b). Discussion with the Department of History in *What Is Critique? And he Culture of the Self.* University of Chicago Press., p. 95-116.

Foucault, M. (2024c). Discussion with the Department of French in *What Is Critique? And he Culture of the Self.* University of Chicago Press., p. 117-147.

Foucault, M. (2024d). Utopii reale sau Locuri și alte locuri in Foucault (2024) *Utopii reale. Corpul utopic*. Cluj-Napoca: Editura Tact.

Foucault, M. (2024e). Corpul utopic in Foucault (2024) *Utopii reale. Corpul utopic*. Cluj-Napoca: Editura Tact.

Foucault, M. (2024f). Altfel de spații in Foucault (2024) *Utopii reale. Corpul utopic*. Cluj-Napoca: Editura Tact.

Fraser, N. (2019). *The old is dying and the new cannot be born: From progressive neoliberalism to Trump and beyond*. Verso Books.

Fraser, N. (2020). *Fortunes of feminism: From state-managed capitalism to neoliberal crisis.* Verso Books,

Gabor, D. (2010). *Central banking and financialization: A Romanian account of how Eastern Europe became subprime*. Palgrave Macmillan.

Garcia-Zamor, J. C. (2003). Workplace spirituality and organizational performance. *Public administration review*, 63(3), 355-363.

Geigle, D. (2012). Workplace spirituality empirical research: A literature review. *Business and Management Review*, 2(10), 14-27.

Georgescu, F. (2018). *Capitalul în România postcomunistă*. București: Editura Academiei Române

Georgescu, F. (2021). *Capitalism și capitaliști fără capital în România*. București: Editura Academiei Române

Gheorghiță, N. (2012). *Regăsirea puterii interioare*. București: Editura Hamangiu.

Gheorghiță, N. (2013*). Bucuria de a trăi fără mască. Ghid practic de psihologie cuantic*. Iași: Editura Studis.

Gheorghiță, N. (2014). Ways of developing spiritual intelligence. *Journal of Experiential Psychotherapy*, 17(3), 31-36.

Gheorghiță, N. (2014b). *Din vorbele de duh ale străbunilor și fluxurile de conștiință cuantică.* Iași: Editura Studis

Gheorghiță, N. (2014c). A*utovindecarea începe din creier prin forța minții*. Iași: Editura Studis.

Gheorghiță, N. (2014d). *Cuvintele deschid fluxurile de conștiință cuantică*. Iași: Editura Studis.

Gheorghiu, T. Ș. (1976). *Creativitatea în muncă*. București: Editura Politică.

Gibson, C., & Klocker, N. (2005). The 'cultural turn'in Australian regional economic development discourse: neoliberalising creativity? *Geographical Research*, 43(1), 93-102.

Gîrboveanu, M., Negoescu, V. & Grigore, N. (1981) *Stimularea creativității elevilor în procesul de învățămînt*. București: Editura Didactica si Pedagogica.

Gog, S. (2015). Competitiveness and research-oriented teaching in Romanian universities: the neo-liberal transformation of the higher education system. *Studia Universitatis Babes-Bolyai-Sociologia*, 60(1), 23-61.

Gog, S. (2016). Alternative forms of spirituality and the socialization of a self-enhancing subjectivity: Features of the post-secular religious space in contemporary Romania. *Studia Universitatis Babes-Bolyai-Sociologia*, 61(2), 97-124.

Gog, S. (2019). Book Review. The Neoliberal Subject: Resilience, Adaptation and Vulnerability by David Chandler and Julian Reid, London: Rowman & Littlefield International. *Studia Universitatis Babes-Bolyai Sociologia*, 64(2), 2019. 167-171. https://doi.org/10.2478/subbs-2019-0014

Gog, S. (2020). Neo-liberal subjectivities and the emergence of spiritual entrepreneurship: An analysis of spiritual development programs in contemporary Romania. *Social Compass*, 67(1), 103-119.

Gog, S (2020b). Subiectivități neoliberale în câmpul spiritualităților din România. în Gog, S., & Simionca, A. (Eds.). *Noile subiectivități ale capitalismului global: spiritualitate, dezvoltare personală și transformări neoliberale în România*, Cluj Napoca: Tact, 35-70.

Gog, S. (2020c) Programele de dezvoltare spirituală: creativitate și antreprenorializare a sinelui http://antropedia.com/sfertulacademic/sorin-gog/

Gog, S. (2024). Legitimation crisis of capitalism in Romania: social dynamics and ideologized knowledge production. *Studia Universitatis Babes-Bolyai Sociologia* 69.1

Gog, S. & Simionca, A. (Eds.). (2020). *Noile subiectivități ale capitalismului global: spiritualitate, dezvoltare personală și transformări neoliberale în România*. Cluj-Napoca: Editura Tact.

Gog, S., & Simionca, A. (Eds.). (2020). *Noile subiectivități ale capitalismului global: spiritualitate, dezvoltare personală și transformări neoliberale în România*. Cluj-Napoca: Editura Tact.

Goleman D. (2020). *Focus: motivația ascunsă a performanței*. București: Curtea Veche.

Goleman, D. (2007). *Inteligența emoțională*. București: Curtea Veche.

Goleman, D. (2015). *Forța binelui:viziunea lui Dalai Lama pentru lumea de azi*. București: Curtea Veche.

Goleman, D. (2016). *Creierul și inteligența emoțională: noi perspective*. București: Curtea Veche.

Goleman, D. (2017). *Ce înseamnă să fii un lider bun:de ce este importantă inteligența emoțională*. București: Curtea Veche.

Goleman, D. (2021). *Emoții vindecătoare:dialoguri cu Dalai Lama despre rațiune, emoții și sănătate.* București: Curtea Veche Publishing.

Golu, M. (1980). Creativitatea - problemă fundamentală a psihopedagogiei contemporane. In: Analele Universității "C.I.Parhon" București. *Seria științelor sociale. Filozofie*, vol. 29, nr. 1, 157-164.

Gormley, K. (2020). Neoliberalism and the discursive construction of 'creativity'. *Critical Studies in Education* 61.3. 313-328.

Grama, A. (2018). *Laboring along: industrial workers and the making of postwar Romania* (Vol. 4). Walter de Gruyter GmbH & Co KG.

Grama, A. (2020). The Antinomy of Workers' Control in Socialist Eastern Europe. In *Worlds of Labour Turned Upside Down* (pp. 169-198). Brill.

Greenfield, S. M., & Droogers, A. (2003). Syncretic processes and the definition of new religions. Journal of Contemporary Religion, 18(1), 25-36.

Greskovits, B. (2008). Leading sectors and the variety of capitalism. In Pickles, J. (ed.) *State and Society in Post-Socialist Economies. Studies in Central and Eastern Europe*. London: Palgrave Macmillan. pp. 19-46.

Gros, F. (2004). Situarea cursului în Foucault M., *Hermeneutica subiectului*. Iași: Editura Polirom

Gros, F. (2013). Situația cursului în Foucault, M. *Guvernarea de sine și guvernarea celorlalți*. Cluj-Napoca: Editura Idea, pp. 371-385.

Guga, Ș. (2016). *Munca atipică în România de la izbucnirea crizei. O perspectivă de ansamblu*. București: Next Publishing.

Guga, Ș. & Constantin, C. (2017). *Analiza impactului legislației dialogului social adoptate în 2011*. Ediția a II-a.

Guga, Ș. & Trif, A. (2023). Trade unions in Romania: Walking the thin line between politics and the market. *Trade unions in the European Union*, 911.

Hackett, R. I. (2012). The gospel of prosperity in West Africa. In in Roberts (ed.) *Religion and The Transformation of Capitalism.* London: Routledge. pp. 199-214.

Harvey, D. (2005). *Spaces of neoliberalization: towards a theory of uneven geographical development.* Franz Steiner Verlag.

Heelas, P. (1998). New age authenticity and social roles: A response to Steve Bruce. *Journal of Contemporary Religion*, 13(2), 257-264.

Heelas, P. (2008). *Spiritualities of life: New age romanticism and consumptive capitalism*. John Wiley & Sons.

Heelas, P., & Woodhead, L. (2008). *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Blackwell.

Herța, A. (2020) Revrăjirea capitalismului postindustrial magie și transformare spirituală în Romania. În Gog, S., & Simionca, A. (Eds.). *Noile subiectivități ale capitalismului global: spiritualitate, dezvoltare personală și transformări neoliberale în România*. Cluj Napoca: Tact, pp. 119-149.

Hollands, R. G. (2023). *Beyond the Neoliberal Creative City: Critique and Alternatives in the Urban Cultural Economy*. Policy Press.

Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2012). *Dialectica Iluminismului*. Iași: Polirom, p. 44.

Houghton, E. (2019). Becoming a neoliberal subject. *Ephemera*, 19(3), 615-626.

Husemann, K. C., & Eckhardt, G. M. (2019). Consumer spirituality. *Journal of Marketing Management*, 35(5-6), 391-406.

Jela, D., Strat, C., & Albu, M. (2004). *Afacerea Meditația Transcendentală*. Humanitas.

Joseph, J. (2013). Resilience as embedded neoliberalism: a governmentality approach. *Resilience*, 1(1), 38-52.

Knoblauch, H. (2003). Europe and invisible religion. *Social compass*, 50(3), 267-274.

Kuhn, T. S. (1999). Structura revoluțiilor științifice. Humanitas.

L.H. Martin, H. Gutman and P.H. Hutton (eds.) (1988). *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock Publications.

Lee, M. (2019). Decoding the neoliberal subjectivity in self-helping adult learners. In In Holford, J., Milana, M., Waller, R. & Webb, S. (eds.) *The Learning Adult*. London: Routledge. pp. 145-163.

Leopold, A. M., & Jensen, J. S. (2016). *Syncretism in religion: A reader*. Routledge.

Liiceanu, G. (2023). *Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă*. București: Editura Humanitas.

LoRusso, J. D. (2017). *Spirituality, corporate culture, and American business*. London and New York: Bloomsbury.

Luckmann, T. (1990). Shrinking transcendence, expanding religion?. *Sociological analysis*, 51(2), 127-138.

Main, R. (2008). Secularisation and the 'holistic milieu': Social and psychological perspectives. *Religion Compass*, 2(3), 365-384.

Manolescu, A. (1974). *Metode de creativitate și aplicarea lor în întreprinderi*. București: INID.

Mare, C. (1981). Creație și creativitate filozofică. *Revista de filozofie*, vol. 28, nr. 2, p. 205-210.

Mateescu, O. (2022). In the Romanian bubble of outsourced creativity. In Kasmir, S. & Gill, L. (eds.) *The Routledge Handbook of the Anthropology of Labor*. London: Routledge, 243-255.

Mateescu, O., & Kalb, D. (2024). "Scraps from the bourgeoIs Kitchen" On the Romanian Frontline of Outsourced Creativity. In In Kalb, D. (ed.) *Insidious Capital. Fronlines of Value ad the End of a Global Cycle.* New York: Berghahn Books, 211-241.

Mihuț, I. (1989). *Autoconducere și creativitate*. Cluj-Napoca: Dacia.

Miller, P., & Rose, N. (2008). *Governing the present: Administering economic, social and personal life*. Polity.

Mînzat, I. (1981). Formarea capacității de investigare și descoperire științifică la elvi (cu referire la studiul fizicii și chimiei, în Bejat, M. (cordonator) *Creativitatea: în știință, tehnică și învățămînt: cercetări*. București: Editura Didactică și Pedagogică.

Moraru, I. (1980). *Un model epistemologic-psihologic al creativității tehnice.* București: Editura Științifică și Enciclopedică.

Moraru, I. (1981). *Creativitatea sociala: introducere in socioeuristica*. București: Editura Politică.

Moraru, I. (1986). Cultura tehnică, cultura umanistă și creativitatea socială. În *Revista de filosofie*, vol. 33, nr. 4, p. 290-294.

Moraru, I. (1997). *Psihologia creativității*. București: Editura Victor.

Moraru I. și Iosif G. (1976). *Psihologia muncii industriale*. București: Editura Didactică și Pedagogică

Mould, O. (2018). *Against creativity.* Verso Books.

Mureșan, P. și Mânzat, I. (2023). *Psihologi români din secolul XX*. Editura Paideia.

Nichols, L. și Switzer, J. (2016). *Abundență acum. Amplifică-ți viața și obține prosperitatea astăzi*. Editura Niculescu

Niță, G. (2011). Reglaje psihice prin creativitate. *Jurnalul de Psihologie Transpersonală*, Nr. 15, 35 – 42.

Ong, A. (2006). *Neoliberalism as exception: Mutations in citizenship and sovereignty.* Duke University Press.

Ong, A. (2007). Neoliberalism as a mobile technology. *Transactions of the institute of British geographers,* 32(1), 3-8.

Palaga, C. (2016). The quest for the spiritual self: anti-capitalist and neo-liberal forms of spirituality in contemporary Romania. *Studia Universitatis Babes-Bolyai-Sociologia*, 61(2), 145-164.

Palaga, C. (2020). "Descoperă-ți puterea interioara" Instanțe ale guvernării de sine în retorica neoliberala a dezvoltării personale si spirituale. În Gog, S., & Simionca, A. (Eds.). *Noile subiectivități ale capitalismului global: spiritualitate, dezvoltare personală și transformări neoliberale în România*. Cluj Napoca: Tact, pp. 93 – 118.

Palaga, C. (2022). Questioning the Secularization Theleology: Zalmoxianism and the Re-Enchantment of the World. *Religions*, 13(2), 94.

Pânișoară, Georgeta (2024) *Reziliența. Calea spre succes și echilibru pentru copii și părinții lor*, Editura Polirom

Papadima, E. (2002). *Psihanaliza și psihoterapie psihanalitică.* Bucuresti: Jurnalul Literar.

Peck, J. (2010). *Constructions of neoliberal reason*. Oxford University Press.

Petrea, D. (2020) Mecansime de subiectivare neoliberale în firmele multi-level marketingȘ dezvoltare personală, wellness și cultura organizațională. În Gog, S., & Simionca, A. (Eds.). *Noile subiectivități ale capitalismului global: spiritualitate, dezvoltare personală și transformări neoliberale în România*. Cluj Napoca: Tact, pp. 185-206.

Pop, O. (2017). *Working Mothers and the Workings of Motherhood: Regimes of Social Reproduction in State Socialist Romania* (Doctoral dissertation, MA thesis, Central European University of Budapest).

Possamai, A. (2003). Alternative spiritualities and the cultural logic of late capitalism. *Culture and religion*, 4(1), 31-45.

Possamai, A. (2005). Religion and popular culture: A hyper-real testament (No. 7). Peter Lang.

Racu, A. (2017). *Apostolatul antisocial: teologie și neoliberalism în România postcomunistă.* Cluj-Napoca: Editura Tact.

Raț, C. (2013). Bare peripheries: State retrenchment and population profiling in segregated Roma settlements from Romania. *Studia Universitatis Babes-Bolyai-Sociologia*. 58.2: 155-174.

Raț, C. (2019). Social Citizenship at the Margins. In Vincze, E., Petrovici, N., Raț, C. & G. Picker (eds.) *Racialized Labour in Romania. Spaces of Marginality at the Periphery of Global Capitalism*. Palgrave McMillan, pp. 97-121.

Rathee, R., & Rajain, P. (2020). Workplace spirituality: A comparative study of various models. *Jindal Journal of Business Research*, 9(1), 27-40.

Rindfleish, J. (2005). Consuming the self: New age spirituality as "social product" in consumer society. *Consumption, Markets and Culture*, 8(4), 343-360.

Roco, M. (1979). *Creativitatea individuala si de grup: studii experimentale.* Editura Academiei, Bucuresti.

Roco, M. (1985). *Stimularea creativitatii tehnico-stiintifice.* Bucuresti: Editura Stiintifica si Enciclopedic.

Roco, M. (2004). Creativitate și inteligența emoțională. Iași: Polirom.

Roșca, A. (1972). *Creativitatea*. București:Editura Enciclopedică Română.

Roșca, A. (1972b). Detecția și formarea creativității științifice. In: *Revista de filozofie*, vol. 19, nr. 1, p. 79-82.

Roșca, A. (1981). *Creativitatea generală și specifică*. București: Editura Academiei.

Roșca, A., Munteanu, G., Radu, I., Zörgő, B. & Stoian I. (1967). *Creativitate, modele, programare: studii de psihologie a gîndirii.* București: Editura Științifică.

Rose, N. (1990). *Governing the soul: The shaping of the private self*. London: Routledge.

Rose, N. (1993). Government, authority and expertise in advanced liberalism. *Economy and society*, 22(3), 283-299.

Rose, N. (1994). Expertise and the government of conduct. *Stud. L. Pol. & Soc'y*, 14, 359.

Rose, N. (1998). *Inventing our selves: Psychology, power, and personhood*. Cambridge university press.

Rose, N. (2013). *Governing "advanced" liberal democracies. in Barry, A., Osborne, T., & Rose, N. (Eds.). Foucault And Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism And The Rationalities Of Government (1st ed.). Routledge, pp.*. 37-64.

Roth, Andrei. (1978). *Omul creativ*. București: Editura Politică.

Rux, M. & Foucault, M. (1988b). Truth, power, self, an interview with Michel Foucault. In L. H. Martin, H. Gutman and PH Hutton (eds) (1988) *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock Publications, pp. 9-15

Șandor, V. (2005). *Itinerar de psihanaliză*. București: Editura Fundației Generația.

Sandor, V. (2024). *Perspective psihanalitice/ Destine, simptome, tratament. 72 de cazuri clinice*. Editura: Fundatia Generatia.

Șandor, V., Bujor, N., Bründl, P. & Chiru, S. (2010). *Colocvii de psihanaliză: cazuri clinice și reflecții teoretice*. București: Editura Fundației Generația.

Simionca, A. (2013). Development, Underdevelopment and Impoverished Roma Communities. A Case Study of High-Level Visions and Agendas of Economic Progress in Urban Romania. *Studia Universitatis Babes-Bolyai-Sociologia*. 58(2), 55-75.

Simionca, A. & Gog, S. (2016). Sociological and anthropological perspectives on religion and economy: Emerging Spiritualities and the future of work. *Studia Universitatis Babes-Bolyai Sociologia*, 61(2), 5-9.

Sîrbu, A. T. & Polgár, A. (Eds.). (2009). *Genealogies of Post-communism*. Cluj-Napoca: Idea Design & Print

Socol, C. (2018). *Romania postcriza. Analiza macro-econonomice*. București: Editura Economica.

Standing, G. (2011). *The precariat: The new dangerous class* London: Bloomsbury academic.

Stibal, V. (2009). *Advanced ThetaHealing*. Rolling Thunder Publishing

Stiegler, B. (2023). *„Trebuie să ne adaptăm!" Despre un nou imperativ politic*. Timișoara: Editura Contrasens

Stoica, A. (1983). *Creativitatea elevilor: posibilități de cunoaștere și educare*. București: Editura Didactică și Pedagogică.

Stoiciu, V. (2012). *Austerity and structural reforms in Romania*. Freidrich Ebert Stiftung: International Policy Analysis.

Stoiciu, V. (2016). *Romania's trade unions at the crossroads. Challenged by Legislative Reforms, Economic Crises and a Power-Loss of 60 per Cent*. FES Study https://library.fes.de/pdf-files/id-moe/12924-20161123.pdf

Stoiciu, V. (2021). Consens politic, mișcări sociale și critici ale capitalismului în România postcomunistă. În Gog, S., Braniste M., Turcuș C. (eds.) *Critica socială și artistică a capitalismului românesc*. Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană. p. 49 - 98

Strzelecka, C. (2022). Time paradoxes of neoliberalism: How time management applications change the way we live. *Time & Society*, 31(2), 270-290.

Sudiu Deloitte (2024). *Global Human Capital Trends Annex* – Romania

Studiu Trend (2020a). *Sinteza studiului „Provocările liderilor din companiile românești în perioada pandemiei"*, https://trendconsult.eu/wp-content/uploads/2021/09/studiu-leadership-trend-consult.pdf

Studiu Trend (2020b). *„Provocările liderilor din companiile românești în perioada pandemiei"*, https://trendconsult.eu/wp-content/uploads/2021/09/studiu-leadership-trend-consult.pdf

Szabó TP, Dézsi-Benyovszki, A., Benedek, B., Gyorfy, L.Z. (2024). *Raport de țară 2022/2023 privind Antreprenoriatul din România*, https://www.gemconsortium.org/report/51602

Titu, B. (1977). *Dezvoltarea creativității și formarea spiritului științific, tehnic aplicativ la elevi*. Alba Iulia: [s.n.].

Tobias, A. (2016). Steps on life change and spiritual transformation: The project of the self. *Studia Universitatis Babes-Bolyai-Sociologia*, 61(2), 125-144.

Tobias, A. (2020) Spiritualitate și tehnici de dezvoltare a sinelui: noi practici de loisir în România. În Gog, S., & Simionca, A. (Eds.). *Noile subiectivități ale capitalismului global: spiritualitate, dezvoltare personală și transformări neoliberale în România*, Cluj Napoca: Tact, pp. 151-183.

Tobias, A. (2020b). The worthy employee: Serious leisure through alternative forms of spirituality. *Soc. & Soc. Work Rev.*, 4, 100.

Tobias, A. (2020c). Focus on Sociology of Leisure: from Theory to daily Life. *Revista Universitară de Sociologie*, 16(1), 225-240.

Tolle, E. (2007). *Puterea prezentului*. Editura Curtea Veche, București.

Tolle, E. (2018). *Liniștea vorbește*. Editura Curtea Veche, București.

Tolle, E. (2019). *Un pământ nou. Trezirea conștiinței umane*. Editura Curtea Veche, București.

Trif, A. (2013). Romania: collective bargaining institutions under attack. *Transfer European Review of Labour and Research*, 19(2), 227-237.

Trif, A. (2016). Surviving frontal assault on collective bargaining institutions in Romania: The case of manufacturing companies. *European Journal of Industrial Relations*, 22(3), 221-234.

Trif, A. (2016b). Social dialogue during the economic crisis: the survival of collective bargaining in the manufacturing sector in Romania. In Koukiadaki, A., Távora, I. and Martínez Lucio, M. (eds.) *Joint regulation and labour market policy in Europe during the crisis. European Trade Union Institute*. Brussels: ETUI aisbl. pp. 395-439.

Trifan, E. (2019). Cum ne guvernăm singuri: analiza instituțiilor implicate în procesul de construcție a subiecților neoliberali în România. *Sociologie Românească*, 17(1), 114-132.

Trifan, E. (2020). „Când te-ai gândit ultima oară la tine?" Dezvoltare personală și neoliberalism în România. În Gog, S., & Simionca, A. (Eds.). *Noile subiectivități ale capitalismului global: spiritualitate, dezvoltare personală și transformări neoliberale în România*, Cluj Napoca: Tact, 47-66.

Trifan, E. (2020b). Dezvoltare personală și feminism: o perspectivă sociologică asupra mișcărilor pentru drepturile femeilor în românia neoliberală. *Revista Transilvania*, no. 11-12: 51-61. https://doi.org/10.51391/trva.2020.12.06.

Trifan, E. (2023). Searching for authenticity: Critical analysis of gender roles and radical movements in personal development practices in contemporary society. *Studia Universitatis Babes-Bolyai-Sociologia*, 68(1), 75-101.

Trifan, E. (2025). From self-help to sovereignty: the rise of Călin Georgescu and Romania's far-right mysticism. *Journal of Contemporary Central and Eastern Europe*, 1-13.

Trifan, E. (2025). From self-help to sovereignty: the rise of Călin Georgescu and Romania's far-right mysticism. *Journal of Contemporary Central and Eastern Europe*, 1-13.

Trifan, E. L. (2015). Coaching and personal development: The construction of the self in a community of practice in Bucharest. *Romanian Journal of Society and Politics*, 10(2), 119-132.

Trifan, E. L. (2016). I am worthy, I want, and I can: The social implications of practicing personal development. *Studia Universitatis Babes-Bolyai-Sociologia*, 61(2), 49-70.

Troc, G. (2024). Ethnicity matters: Transnational labor migration in a Romanian postsocialist periphery. In Vincze, E., Ban, C., Gog, S., & Friberg, J.H. (Eds.). *The Political Economy of Extreme Poverty in Eastern Europe: A Comparative Historical Perspective of Romanian Roma* (1st ed.). Routledge. pp. 152-177.

Turcu, F. (1981) Cultivarea creativității tehnice la elevi, în Bejat Marian (cordonator) *Creativitatea:în știință, tehnică și învățămînt:cercetări.* București: Editura Didactică și Pedagogică, 237-258

Türken, S., Nafstad, H. E., Blakar, R. M., & Roen, K. (2016). Making sense of neoliberal subjectivity: A discourse analysis of media language on self-development. *Globalizations*, 13(1), 32-46.

Ungureanu, A. (2016). „Mințile creative provoacă contextul de piață și schimbă regulile jocului". Euractiv.ro, 29 decembrie. https://www.euractiv.ro/video/anca-ungureanu-unicredit-mintile-creative-provoaca-contextul-de-piata-si-schimba-regulile-jocului-6263. Accesat în 21 aprilie 2025.

Vincze, E., Ban, C., Gog, S., & Friberg, J. H. (2024). *The Political Economy of Extreme Poverty in Eastern Europe: A Comparative Historical Perspective of Romanian Roma* (p. 234). Taylor & Francis.

Vincze, E., Petrovici, N., Rațˌ C., & Picker, G. (Eds.). (2018). *Racialized Labour in Romania: Spaces of marginality at the periphery of global capitalism*. London: Palgrave McMillan.

Virani, T. E. (2024). An Uncomfortable Truth? Rethinking the Relationship Between Neoliberalism and The Creative and Cultural Industries. in: Bhabani, S. N. (ed.), *Intimate Capitalism: Political Economy of Labour and Culture in Creative Industries*, chapter 0, Springer. pp. 17-34.

Wacquant, L. (2012). Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 20(1), 66-79.

Wacquant, L. (2020). *Punishing the poor: The neoliberal government of social insecurity*. Duke university Press.

Wilson, B. (1983). Religion in sociological perspective. Religious Studies, 19(1).

Wilson, B., & Dobbelaere, K. (1994). A time to chant: the Sōka Gakkai Buddhists in Britain. Oxford University Press.

Woodhead, L., Partridge, C., & Kawanami, H. (2003). *Religions in the modern world: Traditions and transformations*. Routledge.

Wright, E. O. (2020). *Envisioning real utopias*. Verso Books.

Yoon, S. J., Chae, Y. J., Yang, K., & Kim, H. (2019). Governing through creativity: Discursive formation and Neoliberal subjectivity in Korean firms. *Organization*, 26(2), 175-198.

Zamfir, C. (1981). Cum poate fi măsurată creativitatea socială. În: *Revista de filozofie*, vol. 28, nr. 2, p. 173-176.

Zamfirescu, V. D. (2001) *Filosofia inconștientului*. București: Editura Trei

Zamfirescu, V. D. (2003) *Introducere în psihanaliza freudiană și postfreudiană*: curs universitar. București: Editura Trei

Zamfirescu, V. D. (2009) *Povestiri de psihoterapie românească: [19 cazuri inedite*]. București: Editura Trei.

Zamfirescu, V. D. & Dragomir, L. (2014). *De la filosofie la psihanaliză & retur: dialoguri cu Vasile Dem. Zamfirescu consemnate de Leonid Dragomir*. București: Editura Trei.

Zamora, D. (2014). Foucault's Responsibility. *Jacobin*.

Zamora, D., & Behrent, M. C. (Eds.). (2016). *Foucault and neoliberalism*. John Wiley & Sons

Zizek, S. (2001). Self-Deceptions. On being tolerant—and smug. *Die Gazette*, 27.

Zizek, S. (2003). *On belief.* Routledge.

*** Psihologie. Revistă științiico - practică, 1-2, 2016

*** Strategia Națională de Competitivitate 2021-2027, Sursa: https://fonduri-structurale-media.s3.eu-central-1.amazonaws.com/Strategia_Nationala_de_Competitivitate_2021_2027_acfea5dd56.pdf

Cultivarea creativității prin intermediul programelor de dezvoltare personală și spirituală corespunde unor schimbări mai largi ce au avut loc în cadrul culturii organizaționale din sectoarele economice terțiare și mai ales expansiunii industriilor creative în marile centre urbane din România. Creativitatea a devenit treptat, în ultimele două decenii, un deziderat important al modului în care anumite segmente profesionale s-au configurat în termeni de idealuri de viață. Intraprenorialitatea, abilitatea angajaților de a lua inițiative și a fi creativi la locul de muncă, flexibilitatea și adaptabilitatea sunt tot mai des considerate trăsături importante ale modului în care trebuie configurată forța de muncă de către departamentele de resurse umane.

UNIVERSITAS CLAUDIOPOLITANA
ROMANIA
PRESA UNIVERSITARĂ

ISBN: 978-606-37-2608-8