

Michel Foucault

## KAJ JE RAZSVETLJENSTVO?

(Was ist Aufklärung?)

### I.

Kadar danes periodični tisk postavlja vprašanje svojim bralcem, to naredi z namenom, da zbere mnenja o neki temi, o kateri ima vsakdo že svoje mnenje; tu ni veliko podobnosti z učenjem česarkoli novega. V 18. stoletju pa so založniki publiko raje spraševali o problemih, ki še niso imeli rešitev. Ne vem, ali je bila ta praksa bolj učinkovita ali ne; nedvomno je bila zabavnejša.

Kakorkoli že, novembra 1. 1784 je nemški periodični list *Berlinische Monatschrift* v skladu s to navado objavil odgovor na vprašanje: *Was ist Aufklärung?* In avtor odgovora je bil Kant.

Verjetno manj pomemben tekst. Toda zdi se mi, da z njim opazno vstopa v zgodovino razmišljanja neko vprašanje, ki nanj moderna filozofija še ni bila zmožna odgovoriti, vendar se ga nikoli tudi ni uspela znebiti. In sicer vprašanje, ki se v raznih oblikah sedaj pojavlja že dve stoletji. Od Hegla prek Nietzscheja ali Maxa Weberja do Horkheimerja ali Habermasa, se je komaj kaki filozofiji posrečilo, da se ni neposredno ali posredno soočila prav s tem vprašanjem. Kaj je potemtakem ta dogodek, ki ga imenujemo *Aufklärung* in ki je vsaj deloma določil to, kar smo, kar mislimo in kar danes delamo? Zamislimo si, da *Berlinische Monatschrift* še vedno obstaja in da zastavlja svojim bralcem vprašanje: Kaj je moderna filozofija? Morda bi lahko odvrnili z odmevom: moderna filozofija je filozofija, ki skuša odgovoriti na vprašanje, sproženo tako neprevidno pred dvemi stoletji: *Was ist Aufklärung?*

\* \* \*

Pomudimo se nekaj trenutkov ob Kantovem tekstu. Pozornost zasluži iz številnih razlogov.

1. Na isto vprašanje je v istem časopisu odgovoril tudi Moses Mendelssohn, le dva meseca prej. Toda Kant ni videl Mendelssohnovega teksta, ko je pisal svojega. Srečanje nemškega filozofskega gibanja z novim razvojem židovske kulture zagotovo ne izhaja iz tega določenega trenutka. Mendelssohn se je gibal na teh križiščih skupaj z Lessingom kakih trideset let. Toda vse do te točke je šlo za odmerjanje prostora židovski kulturi znotraj nemške

misli — kar je poskušal narediti Lessing v *Die Juden* — ali pa za identifikacijo problemov, ki so skupni židovski misli in nemški filozofiji; kar je naredil Mendelssohn v *Phädon; oder, Über die Unsterblichkeit der Seele*. Z obema tekstoma, objavljenima v *Berlinische Monatschrift*, nemška *Aufklärung* in židovska *Haskala priznata*, da pripadata isti zgodovini; prizadevata si identificirati skupne tokove, iz katerih izhajata. In to je morda način napovedi, da sprejemata skupno usodo — sedaj vemo, v kakšno dramo je moralo to pripeljati.

2. Toda ne gre samo za to. Na sebi in znotraj krščanske tradicije postavlja Kantov tekst nov problem.

Gotovo ni bilo prvič, da je poskušala filozofska misel reflektirati svojo lastno sedanost. Toda če poenostavimo, lahko rečemo, da je ta refleksija do tedaj privzela tri glavne oblike.

— Sedanost si je moč predstavljati kot nekaj, kar pripada določeni dobi sveta, ki je prek nekaterih inherentnih značilnosti ločena od drugih dob, ali pa jo od drugih loči kak dramatični dogodek. Tako v Platonovem *Politiku* sogovorniki priznavajo, da pripadajo eni tistih revolucij sveta, v katerih se svet vrti nazaj, z vsemi negativnimi posledicami, ki lahko slede.

— Sedanost je mogoče preiskovati tudi tako, da v njej poskušamo razbrati napovedujoče znake prihodnjih dogodkov. Tu imamo princip neke vrste zgodovinske hermenevtike, zgled zanjo bi lahko bil Avguštin.

— Sedanost je mogoče analizirati tudi kot točko prehoda k porajanju novega sveta. Prav to opisuje Vico v zadnjem poglavju *La Scienza Nuova*; kar on vidi »danes«, to je »popolna človeškost... razširjena povsod v vseh narodih, saj nekaj velikih monarhov vlada temu svetu ljudstev«; to je tudi »Evropa...«, ki žari s tako človeškostjo, da ta prekipava v vseh dobrih stvareh, ki prispevajo k sreči človeškega življenja.<sup>1</sup>

A način, kako Kant postavlja vprašanje *Aufklärung*, je popolnoma drugačen: to ni ne svetovna doba, ki ji pripadamo, niti dogodek, čigar znake opažamo, niti porajanje neke dovršitve. Kant definira *Aufklärung* na skoraj popolnoma negativen način kot *Ausgang*, »izhod«, »pot ven«. V drugih tekstih o zgodovini se Kant občasno vprašuje o izvoru ali definira notranjo teleologijo zgodovinskega procesa. V tekstu o *Aufklärung* pa se vprašuje o sodobni realnosti sami. Sedanosti ne poskuša razumeti na podlagi totalnosti ali prihodnje dopolnitve. Išče razliko: kakšno razliko uvaja danes glede na včeraj?

3. Tu se ne bom spuščal v podrobnosti tega teksta, ki kljub svoji jedrnatosti ni vedno zelo jasen. Želel bi samo opozoriti na tri ali štiri poteze, ki se mi zde pomembne, če naj razumemo, kako je Kant sprožil filozofsko vprašanje današnjega dne.

Kant takoj nakaže, da je »pot ven«, ki označuje razsvetljenstvo, proces, ki nas odvezuje statusa »nezrelosti«. In z »nezrelostjo« misli določeno stanje naše volje, ki povzroči, da sprejmemo avtoriteto nekoga drugega, da bi nas vodila na področjih, ki zahtevajo rabo uma. Kant daje tri primere: v stanju »nezrelosti« smo, kadar knjiga zavzame mesto našega razumevanja, kadar duhovni voditelj zavzame mesto naše vesti, kadar zdravnik za nas določa, kakšna naj bo naša dieta. (Povejmo mimogrede, da registra teh treh kritik ni težko prepoznati, čeprav ga tekst ne eksplicira.) Kakorkoli že, raz-

<sup>1</sup> Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, 3rd ed., (1744) skrajšan prevod T. G. Bergina in M. H. Fisch (Ithaca/London: Cornell University Press, 1970), str. 370, 372.

svetljenstvo je definirano kot sprememba predhodnega razmerja, ki povezuje voljo, avtoriteto in rabo uma.

Prav tako moramo opozoriti, da Kant to pot ven predstavlja na precej dvoumen način. Označuje jo kot fenomenon, kot proces, ki poteka, toda hkrati jo predstavlja kot nalogo in obveznost. Že od prvega paragrafa naprej opozarja, da je človek sam odgovoren za nezreli status. Se pravi, treba je predpostaviti, da mu bo lahko ubežal le s spremembo, ki jo bo on sam povzročil v sebi. Kant značilno pravi, da ima to razsvetljenstvo neki *Wahlspruch* /geslo/: *Wahlspruch* je torej sredstvo, ki naznanja, to je, razločujoča poteza, po kateri lahko nekoga prepoznamo, in je tudi moto, navodilo, ki ga nekdo daje sebi in priporoča drugim. Kakšno je potemtakem to navodilo? *Aude sapere*: »drzni si vedeti«, »imej pogum, smelost, da veš«. Razsvetljenstvo bi torej morali razumeti tako kot proces, v katerem ljudje kolektivno sodelujejo, kakor tudi kot dejanje poguma, ki ga je mogoče osebno izvršiti. Ljudje so hkrati elementi in dejavniki enega samega procesa. Lahko so igralci v procesu, kolikor v njem sodelujejo, in proces nastopi le, kolikor se ljudje odločajo, da bodo njegovi prostovoljni igralci.

Tu se pokaže še tretja težava v Kantovem tekstu, namreč v njegovi rabi besede »človeštvo«, *Menschheit*. Znano je, kako pomembna je ta beseda za Kantovo koncepcijo zgodovine. Ali naj razumemo, da je celotni človeški rod zajet v proces razsvetljenstva? V tem primeru si moramo razsvetljenstvo zamisljati kot zgodovinsko spremembo, ki zadeva politični in socialni obstoj vseh ljudi na zemeljski površini. Ali pa naj razumemo, da razsvetljenstvo vključuje spremembo, ki zadeva tisto, kar konstituira človeškost človeških bitij? Toda to bi pomenilo, da bi se morali vprašati, kakšna je ta sprememba. Kantov odgovor tudi tu ni brez določene dvoumnosti. Vsekakor je pod svojim videzom enostavnosti precej kompleksen.

Kant definira dva bistvena pogoja, pod katerima lahko človeštvo ubeži svoji nezrelosti. In ta dva pogoja sta hkrati duhovna in institucionalna, etična in politična.

Prvi od teh pogojev je, da sta domena pokornosti in domena rabe uma jasno razločeni. Ko Kant na kratko opisuje nezreli status, omenja udomačeni izraz: »Ne misli, samo ubogaj ukaze«; v tej obliki se po njem običajno izvršuje vojaška disciplina, politična moč in religiozna avtoriteta. Človeštvo bo doseglo zrelost, ko se od njega ne bo več zahtevalo, naj uboga, ampak se bo ljudem reklo: »Ubogajte in lahko boste razmišljali, kolikor boste hoteli.« Upoštevati moramo, da je na tem mestu uporabljena nemška beseda *räsonieren*; ta beseda, ki je uporabljena tudi v *Kritikah*, se ne nanaša na katerokoli rabo uma, ampak na rabo uma, kjer um razen samega sebe nima drugega cilja: *räsonieren* pomeni razmišljati zaradi razmišljanja samega. In Kant navaja primere, ki so na videz ravno tako dovršeno trivialni: značilno za zrelo stanje bi bilo plačevati davke, in hkrati razpravljati o davčnem sistemu, kolikor si le želimo; ali pa pastor, ki sprejema odgovornost za župnijsko službo in hkrati svobodno razmišlja o verskih dogmah.

Lahko bi si mislili, da se to ne razlikuje dosti od tistega, kar od 16. stoletja naprej razumemo s svobodo vesti: pravica misliti, kakor kdo želi, dokler se pokorava, kot je treba. Vendar Kant pri tem uvede še eno razločevanje, in sicer na dokaj presenetljiv način. Razločevanje, ki ga uvede, je razločevanje med zasebno in javno rabo uma. Toda takoj dodaja, da mora biti um v svoji

javni rabi svoboden in v svoji zasebni rabi podrejen. Kar je dobesedno nasprotje tega, čemur običajno pravimo svoboda vesti.

Vendar moramo biti še nekoliko bolj natančni. Kaj je za Kanta ta zasebna raba uma? Na katerem področju se udejanja? Človek, pravi Kant, zasebno uporablja um, kadar je »zobnik v stroju«; to je, kadar mora v družbi opravljati neko vlogo in opravila: da je vojak, da plačuje davke, da skrbi za župnijo, da je uradnik, vse to oblikuje človeško bitje kot poseben segment družbe; s tem je človek postavljen v položaj, ki je predpisan in v katerem mora upoštevati določena pravila in si prizadevati za določene smotre. Kant ne zahteva od ljudi slepe in neumne pokorščine, ampak da rabo svojega uma prilagodijo tem določenim okoliščinah; um mora biti torej podvržen predvidenim posebnim ciljem. Tu torej ne more biti nikakršne svobodne rabe uma.

Po drugi strani, ko nekdo razmišlja le z namenom, da uporabi svoj um, ko razmišlja kot umno bitje (in ne kot zobnik v stroju), ko razmišlja kot član umnega človeštva, tedaj mora biti raba uma svobodna in javna. Razsvetljenje zato ni zgolj proces, v katerem bi individui videli garanta za svojo lastno svobodo mišljenja. Za razsvetljenje gre tam, kjer so obča, svobodna in javna raba uma postavljene ena na drugo.

To nas sedaj pelje k četrtemu vprašanju, ki ga moramo postaviti Kantovemu tekstu. Brez težav lahko vidimo, kako je obča raba uma (ločeno od vsakršnih zasebnih ciljev) zadeva samega subjekta kot individua; brez težav tudi vidimo, kako je mogoče na čisto negativen način zagotoviti svobodo te rabe, namreč tako, da je nič ne izziva; a kako naj bo zagotovljena javna raba tega uma? Razsvetljenstva, kot vidimo, si ne gre zamišljati enostavno kot splošen proces, ki zadeva vse človeštvo; ne gre si ga zamišljati le kot obveznost, ki je predpisana individuom: razsvetljenje se sedaj pojavi kot politični problem. Vprašanje je namreč, kako lahko raba uma prevzame javno obliko, ki jo zahteva, kako se lahko »drzniti si vedeti« udejanja pri belem dnevu, medtem ko se individui pokoravajo tako natančno, kot je to le mogoče. In Kant v zaključku s komaj prikritimi besedami predlaga Friedrichu II. nekakšno pogodbo — kar bi lahko imenovali pogodba med racionalnim despotizmom in svobodnim umom: javna in svobodna raba avtonomnega uma bo najboljše jamstvo pokorščine, s pogojem seveda, da je sam politični princip, ki se mu pokoravamo, v skladu z občim umom.

Zapustimo tu Kantov tekst. Nikakor ne mislim, da bi ga morali razumeti kot ustrezen opis razsvetljenstva; in mnenja sem, da se noben zgodovinar pri analizi socialnih, političnih in kulturnih transformacij, ki so se pojavile ob koncu 18. stoletja, ne more zadovoljiti z njim.

Vseeno pa —, navkljub njegovi priložnostni naravi in ne da bi mu hotel dati pretirano mesto v Kantovem delu, mislim, da je treba poudariti zvezo med tem kratkim člankom in tremi *Kritikami*. Kant dejansko opisuje razsvetljenje kot trenutek, ko bo človeštvo uporabilo svoj um, ne da bi se podvrglo katerikoli avtoriteti; in natanko v tem trenutku je potrebna kritika, saj je njena naloga, da definira pogoje, pod katerimi bo legitimna raba uma, če naj določi, kaj moremo spoznati, kaj moramo delati in kaj smemo upati. Dogmatizem, heteronomnost in iluzijo porajajo nelegitimne rabe uma; po drugi strani je avtonomija uma zagotovljena šele, ko so jasno definirani principi legitimne rabe uma. Kritika je v nekem smislu priročnik uma, ki je odrasel v razsvetljenstvu; in narobe, razsvetljenje je doba kritike.

Mislím, da je potrebno poudariti tudi razmerje med tem Kantovim tekstom in drugimi teksti, ki jih je posvetil zgodovini. Ti teksti skušajo vsaj v veliki večini definirati času notranjo teleologijo in točko, proti kateri se giblje zgodovina človeštva. Analiza razsvetljenstva, ki definira to zgodovino kot prehod človeštva v status odraslosti, umešča sodobno realnost glede na celotno gibanje in njegove temeljne smeri. Toda istočasno kaže, kako je prav v tem trenutku vsak individuum na določen način odgovoren za ta celotni proces.

Hipoteza, ki bi jo želel predlagati, je, da je ta mali tekst v nekem smislu postavljen na križišče kritične refleksije in refleksije o zgodovini. Je Kantova refleksija o sočasnem statusu njegovega lastnega podjetja. Nedvomno ni prvič, da je neki filozof navedel razloge, zaradi katerih se je v določenem trenutku lotil svojega dela. Toda zdi se mi, da je tokrat prvič neki filozof na ta način tesno in od znotraj povezal pomen svojega dela z vedenjem, refleksijo o zgodovini in partikularno analizo specifičnega trenutka, v katerem piše in zaradi katerega piše. Zdi se mi, da novost tega teksta tiči v refleksiji o »danes« kot razliki v zgodovini in kot motivu za posebno filozofsko nalogo.

In zdi se mi, če ga opazujem na ta način, da lahko prepoznamo izhodišče: obris tega, kar bi lahko imenovali drža modernosti (*attitude of modernity*).

## II.

Vem, da se o modernosti često govori kot o epohi, ali vsaj kot o nizu potez, značilnih za epoho; z vidika koledarja bi ji predhodila neka bolj ali manj naivna ali arhaična predmodernost in sledila neka enigmatična in problematična »postmodernost«. In nato se moramo vprašati, ali je modernost nadaljevanje razsvetljenstva in njegovega razvoja, ali pa naj jo glede na temeljne principe 18. stoletja razumemo kot prelom ali odklon.

Ko pomislim znova na Kantov tekst, se sprašujem, ali ne bi mogli modernosti dojeti prej kot držo (*attitude*) kot pa zgodovinsko obdobje. In z »držo« mislim način navezovanja na sočasno realnost; prostovoljno izbiro, ki jo naredijo določeni ljudje; in nazadnje, način mišljenja in občutenja; tudi način delovanja in vedenja, ki istočasno označuje razmerje pripadnosti in se predstavlja kot naloga. Do neke mere nedvomno podobno tistemu, kar so Grki imenovali *etos*. In zatorej mislim, da bi bilo bolj koristno kot poskusi razlikovanja »moderne dobe« od »predmoderne« ali »postmoderne«, če si prizadevamo ugotoviti, kako se drža modernosti od svojega formiranja naprej spopada z držami »protimodernosti«.

Da bi na kratko označil to držo modernosti, bom vzel skorajda nepogrešljiv primer, namreč Baudelaira; kajti njegova zavest o modernosti je široko priznana kot ena najbolj izostrenih v 19. stoletju.

1. Modernost so pogosto opredeljevali kot zavest o diskontinuiteti časa: prelom s tradicijo, občutek novosti, vrtoglavice pred bežečim trenutkom. In res se zdi, da prav to pove Baudelaire, ko definira modernost kot »prehodno, bežno, kontingentno«.<sup>2</sup> Toda biti moderen zanj ne pomeni pripoznavanja in sprejemanja tega neprestanega gibanja; nasprotno, pomeni privzetje določene drže do tega gibanja; in ta hotena, težavna drža ni drugo kot ponovno zajetje nečesa večnega, ki ni onstran sedanjega trenutka, niti za njim, ampak v njem. Modernost je različnost od mode, ki zgolj postavi pod vprašaj tok časa; modernost je drža,

<sup>2</sup> Charles Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, Bibliothèque de la Pléiade, str. 1163.

ki omogoča, da dojamemo »heroični« vidik sedanjega trenutka. Modernost ni fenomen občutljivosti za bežečo sedanost; modernost je volja do »heroiziranja« sedanosti.

Omejil se bom na tisto, kar pove Baudelaire o slikarstvu svojih sodobnikov. Baudelaire se norčuje iz tistih slikarjev, ki želijo upodabljati le antične toge, ker se jim zde obleke 19. stoletja pretirano grde. Toda za Baudelaira modernost v slikarstvu ne sestoji iz uvajanja črnih oblačil na platno. Moderni slikar je tisti, ki zna pokazati temno salonsko suktnjo kot »nujno obleko našega časa«, tisti, ki ve, kako v vsakodnevni modi narediti vidno bistveno, stalno, obsesivno razmerje, ki ga ima naša doba s smrtjo. »Frak in salonska suktnja imata ne le svojo politično lepoto, ki je izraz obče enakosti, ampak tudi svojo poetično lepoto, ki je izraz javne duše — neznanska povorka pogrebnikov (političnih pogrebnikov, zaljubljenih pogrebnikov, meščanskih pogrebnikov). Vsakdo izmed nas praznuje kakšen pogreb.«<sup>3</sup> Da bi označil to držo modernosti, Baudelaire včasih uporablja litoto, ki je izjemno pomenljiva, ker se kaže v obliki napotka: »Nimaš pravice zaničevati sedanost.«

2. Odveč je reči, da je ta heroizacija ironična. Drža modernosti bežečega trenutka ne obravnava kot svetega, zato da bi ga poskusila ohraniti ali ovekovečiti. Prav gotovo ne pomeni zbirati ga, kot zbiramo minljive in zanimive redkosti. To bi bilo tisto, kar bi Baudelaire imenoval gledalčeva poza. *Flâneur*, brezdelni, pohajkujoči gledalec se zadovolji s tem, da drži svoje oči odprte, da je pozoren in da gradi neko skladišče spominov. V nasprotju do *flâneurja* Baudelaire opisuje človeka modernosti: »Tako gre, teče, išče... Ta človek... — ta samotnež obdarjen z živo domišljijo, neprestano na poti skozi veliko človeško puščavo, ima zagotovo bolj vzvišen cilj, kot je *flâneurjev*, bolj splošen cilj, drugačen od bežnega priložnostnega užitka. On išče tisto nekaj, kar mi morate dovoliti, da imenujem modernost... Pri tem mu gre za to, da iz mode izlušči tisto, kar lahko ta vsebuje poetičnega v zgodovini.« Kot primer modernosti Baudelaire navaja artista Constantina Guysa. Na videz gledalec, zbiratelj redkosti, a vseeno »se bo najdlje pomudil povsod, kjerkoli se zablešči svetloba, odzveni poezija, mrgoli življenje, trepeta glasba; kjerkoli lahko strast *pozira* njegovemu očesu, kjerkoli se naravni človek in vsakdanji človek kažeta v čudni lepoti, kjerkoli sonce osvetli nagle radosti *izprijene živali*«. <sup>4</sup>

Toda naj ne bo pomote. Constantin Guys ni *flâneur*; kar ga v Baudelairovih očeh dela za modernega slikarja *par excellence*, je to, da začenja z delom, ravno ko ves svet zaspi, in da ta svet preoblikuje. Njegovo preoblikovanje ne sproži izničenja realnosti, ampak naporno prepletanje med resnico realnega in udejanjenjem svobode; »naravne« stvari postanejo »več kot naravne«, »čudovite« stvari postanejo »več kot čudovite« in posamezni predmeti se pojavijo »obdarjeni s silovitim življenjem kot duša (njihovega) ustvarjalca«. <sup>5</sup> Kajti drža modernosti, visoka vrednost sedanosti je neločljiva od obupanega prizadevanja, da si jo zamišljamo, da si jo zamišljamo drugače, kot je, in da jo preoblikujemo, ne z uničenjem, ampak s tem, da jo zapopademo v tem, kar je. Baudelairška modernost je dejavnost, kjer se izjemna pozornost do realnega sooča s prakso svobode, ki to realnost spoštuje in hkrati krši.

3. Kakorkoli že, modernost za Baudelaira ni zgolj oblika razmerja do sedanosti; modernost je tudi način razmerja, ki ga moramo vzpostaviti s seboj.

<sup>3</sup> Charles Baudelaire, *De l'héroïsme de la vie moderne*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Pariz 1961, str. 950.

<sup>4</sup> Baudelaire, *Le peintre...*, str. 1163, 1162.

<sup>5</sup> *Ibid.*, str. 1163.

Premišljena drža modernosti je vezana na neizogibno askezo. Biti moderen ne pomeni sprejeti sebe, kakršen si v toku bežnih trenutkov; pomeni vzeti sebe kot predmet kompleksne in težavne izdelave: kar Baudelaire v besednjaku svojega časa imenuje *dandyjevstvo*. Na tem mestu ne bom v podrobnostih obujal dobro znanih odlomkov o »vulgarni, zemeljski, zli naravi«; o človekovem neizogibnem uporju zoper sebe; o »nauku elegance«, ki nalaga »svojim ambicioznim in ponižnim učencem« bolj despotsko disciplino od najstarejših religij; končno strani o dandyjevi askezi, ki iz svojega telesa, svojega obnašanja, svojih občutij in strasti, celo svoje eksistence oblikuje umetniško delo. Moderen človek za Baudelaire ni človek, ki beži, da bi našel sebe, svoje skrivnosti in svojo skrito resnico; marveč je človek, ki poskuša iznajti samega sebe. Ta modernost ne »osvobaja človeka v njegovem lastnem bitju«; sili ga v to, da se sooči z nalogo lastnega produciranja.

4. Naj dodam še zadnjo besedo. Ta ironična heroizacija sedanjosti, ta preoblikovalna igra svobode z resnico, ta asketska izdelava samega sebe — Baudelaire si ne domišlja, da imajo te stvari kakršnokoli mesto v sami družbi, ali v politiki telesa. Te stvari se lahko producirajo le na drugem, drugačnem mestu, ki ga Baudelaire imenuje umetnost.

Ne umišljam si, da sem v teh nekaj vrsticah povzel bodisi kompleksen zgodovinski dogodek, kakršno je bilo razsvetljenstvo ob koncu 18. stoletja, ali držo modernosti v raznolikih oblekah, ki jih je ta morda navlekla v toku zadnjih dveh stoletij.

Po eni strani sem poskušal poudariti, do katere mere je tip filozofskega spraševanja — tisti tip, ki istočasno problematizira človekovo razmerje do sedanjosti, človekov zgodovinski modus bivanja, in konstitucijo sebstva kot avtonomnega subjekta — vkoreninjen v razsvetljenstvu. Po drugi strani sem poskušal poudariti, da nas z razsvetljenstvom ne povezuje zvestoba doktrinalnim elementom, ampak prej nenehno oživljanje neke drže — to je nekega filozofskega etosa, ki bi ga lahko opisali kot nenehno kritiko naše zgodovinske dobe. Zelo na kratko bi rad označil ta etos.

#### A. *Negativno*

1. Ta etos implicira, prvič, zavrnitev tistega, kar rad imenujem »izsiljevanje« razsvetljenstva. Mislim, da je razsvetljenstvo kot niz političnih, ekonomskih, socialnih, institucionalnih in kulturnih dogodkov privilegirana domena analize. Prav tako mislim, da je razsvetljenstvo kot podvzetje, ki povezuje proces resnice in zgodovino svobode v neposrednem razmerju, formuliralo neko filozofsko vprašanje, ki ga moramo še premisliti. Končno mislim, kot sem poskušal pokazati z referenco na Kantov tekst, da je razsvetljenstvo definiralo določen način filozofiranja.

Toda to ne pomeni, da mora biti nekdo »za razsvetljenstvo« ali »proti njemu«. To celo točno pomeni, da je treba zavrniti vse, kar bi se utegnilo predstaviti v obliki poenostavljene in avtoritarne alternative: ali sprejmeš razsvetljenstvo in ostaneš znotraj tradicije njegovega racionalizma (tega nekateri štejejo za pozitiven pojem, drugi ga nasprotno, uporabljajo kot očitek); ali pa kritiziraš razsvetljenstvo in potem skušaš pobegniti njegovim principom racionalnosti (ki jo spet lahko razumemo kot dobro ali slabo). In tega

izsiljevanja se ne znebimo z uvajanjem »dialektičnih« nians, ko skušamo določiti, kateri dobri in slabi elementi so bili morda v razsvetljenstvu.

Poskusiti moramo z nadaljevanjem analize nas samih kot bitij, ki so do neke mere zgodovinsko določena z razsvetljenstvom. Takšna analiza implicira vrsto zgodovinskih raziskav, ki so kot je le mogoče natančne; in te raziskave ne bodo retrospektivno usmerjene k »bistvenemu jedru racionalnosti«, ki ga lahko najdemo v razsvetljenstvu in ki bi ga bilo treba v vsakem primeru ohraniti; usmerjene bodo k »sodobnim mejam nujnega«, to je k temu, kar ni ali ni več neizogibno za konstitucijo nas samih kot avtonomnih subjektov.

2. Ta nenehna kritika nas samih se mora izogniti vedno preveč površnim zamenjavam med humanizmom in razsvetljenstvom.

Nikoli ne smemo pozabiti, da je razsvetljenje dogodek ali niz dogodkov in kompleksnih zgodovinskih procesov, ki je postavljen na določeno točko v razvoju evropskih družb. Kot takšen vključuje elemente družbene transformacije, tipe politične institucionalnosti, oblike vedenja, projekte racionalizacije vedenja in praks, tehnološke spremembe, ki jih je težko povzeti v eni besedi, čeprav so mnogi od teh pojavov pomembni še danes. Tisti, na katerega sem opozoril in za katerega se mi zdi, da je bil v osnovi celotne oblike filozofske refleksije, zadeva zgolj način refleksivnega razmerja do sedanjosti.

Humanizem je nekaj povsem drugačnega. Je tema, ali bolje niz tem, ki so se od časa do časa ob številnih priložnostih ponovno pojavljale v evropskih družbah; te teme, vedno vezane na vrednostne sodbe, so se očitno močno razlikovale po vsebini, kakor tudi po vrednotah, ki so jih ohranjale. Poleg tega so rabile kot kritični princip razlikovanja. V 17. stoletju je obstajal humanizem, ki se je predstavljal kot kritika krščanstva ali religije nasploh; obstajal pa je tudi krščanski humanizem v nasprotju z asketskim in dosti bolj teocentričnim humanizmom. V 19. stoletju je obstajal sumničavi humanizem, ki je bil sovražen in kritičen do znanosti, in drugi, ki je svoj up nasprotnoлагal v to isto znanost. Marksizem je bil humanizem, tako kot sta bila tudi eksistencializem in personalizem; bili so časi, ko so ljudje podpirali humanistične vrednote, ki jih je predstavljal nacionalsocializem, in ko so sami stalinisti dejali, da so humanisti.

Iz tega ne smemo potegniti sklepa, da je treba vse, kar je bilo kdajkoli povezano s humanizmom, zavreči, ampak da je humanistična tematika v sebi preveč prožna, preveč raznolika, preveč nekonsistentna, da bi refleksiji služila kot os. In dejstvo je, da je bilo vsaj od sedemnajstega stoletja naprej to, kar se imenuje humanizem, vedno prisiljeno nasloniti se na določene koncepcije človeka, ki so bile izposojene od religije, znanosti ali politike. Humanizem rabi, da obarva in upraviči tiste koncepcije človeka, h katerim se mora navsezadnje zateči po pomoč.

V tej zvezi sem prepričan, da lahko to tematiko, ki se tako često obnavlja in je vedno odvisna od humanizma, zoperstavimo principu kritike in nenehnega ustvarjanja nas samih v naši avtonomiji: to je principu, ki je v srčiki historične zavesti, ki jo ima razsvetljenje o sebi. S tega stališča razsvetljenje in humanizem vidim prej v medsebojni napetosti kakor identična.

V vsakem primeru pa se mi zdi nevarno, če ju zamešamo; še več, zdi se, da je to tudi zgodovinsko netočno. Če je bilo vprašanje o človeku, človeški vrsti, humanistu pomembno vse 18. stoletje, pa po mojem le ni bilo pomembno zato, ker je razsvetljenje sebe razumelo kot humanizem. Omembe vredno je tudi to, da je bilo zgodovinsko o humanizmu 16. stoletja, ki je bilo v 19. stoletju



tako pomembno za ljudi, kot sta Saint-Beuve ali Burckhardt, vedno ločeno in včasih izrecno zoperstavljeno razsvetljenstvu in 18. stoletju. Devetnajsto stoletje se je nagibalo k zoperstavljanju humanizma in razsvetljenstva vsaj toliko, kolikor k njenemu mešanju.

Mislím pa, da tako kot se moramo osvoboditi intelektualnega izsiljevanja »biti za razsvetljenstvo ali proti njemu«, se moramo izogniti tudi zgodovinskemu in moralnemu konfuzionizmu, ki temo humanizma meša z vprašanjem o razsvetljenstvu. Analiza njenih kompleksnih razmerij v zadnjih dveh stoletjih bi bila omembe vreden projekt, eden pomembnejših, če naj v zavest, ki jo imamo o nas samih in naši preteklosti, vnesemo določeno mero jasnosti.

## B. Pozitivno

Šele ko upoštevamo te mere previdnosti, moramo seveda dati bolj pozitivno vsebino temu, kar bi bil lahko neki filozofski etos, ki bi bil kritika tega, kar rečemo, mislimo in delamo znotraj zgodovinske ontologije nas samih.

1. Ta filozofski etos lahko označimo kot *mejno držo (limit-attitude)*. Ne govorim o zavračanju. Postaviti se moramo onstran alternative zunaj-znotraj; biti moramo na mejah. Kriticism je dejansko analiziranje in refleksija o mejah. Toda če se je Kant spraševal, katerih meja spoznanje ne more prestopiti, se mi zdi, da mora danes kritično vprašanje spet postati pozitivno: kaj nam je dano kot obče, nujno, obvezno, kakšno mesto zavzemajo poljubno posamično, naključno in produkt arbitrarnih prisil? Na kratko, gre za to, da kritiko, ki poteka v obliki nujnih omejitev, preoblikujemo v praktično kritiko, ki prizvema obliko možnega prestopa.

Iz tega sledi očitna posledica: ta criticism se ne bo več ukvarjal z iskanjem formalnih struktur z občo veljavo, ampak prej z zgodovinskim raziskovanjem dogodkov, ki so nas pripeljali do konstitucije nas samih in do priznavanja samih sebe kot subjektov tega, kar počnemo, mislimo, govorimo. V tem smislu ta criticism ni transcendentalen in njegov namen ni narediti metafiziko možno: po zasnutku je genealoški, po metodi pa arheološki. Arheološki — in ne transcendentalen — je v tem pomenu, da ne bo poskušal identificirati obče strukture vsega spoznanja ali vsakega možnega moralnega dejanja, ampak bo poskušal obravnavati diskurzivne instance, ki artikulirajo to, kar mislimo, rečemo in delamo, kot toliko zgodovinskih dogodkov. In ta kritika bo genealoška v tem pomenu, da iz tega, kar smo, ne bo deducirala, kaj nam je moč narediti in vedeti, ampak bo iz naključnosti, ki nas je naredila to, kar smo, izluščila možnost, da prenehamo biti, delati ali misliti, kar smo, delamo ali mislimo. Ne poskuša narediti možno metafiziko, ki je končno postala znanost, marveč poskuša dati, tako daleč kot je to mogoče, nov zagon neomejenemu delu svobode.

2. Toda če na se ne zadovoljimo z zatrjevanjem ali praznim snom o svobodi, se mi zdi, da mora biti ta zgodovinsko-kritična drža tudi eksperimentalna. Sam menim, da mora to delo, potem ko je enkrat opravljeno na mejah nas samih, po eni strani odpreti področje zgodovinskih raziskav in se po drugi strani izpostaviti preizkusu realnosti, sočasne realnosti, da bi hkrati zapopadlo točke, kjer je sprememba možna in zaželena, in določilo, natančno v kateri obliki bi se morala zgoditi ta sprememba. To pomeni, da se mora zgodovinska ontologija nas samih odvrniti od vseh zastavitev, ki se izdajajo za globalne ali radikalne. Iz izkušenj dejansko vemo, da je zahteva po begu

od sistema sočasne realnosti kot tudi po produciranju počeznih programov druge družbe, drugega načina mišljenja, druge kulture, druge vizije sveta, vodila le k povratku k najnevarnejšim tradicijam.

Rajši imam specifične transformacije, ki so se v zadnjih dvajsetih letih izkazale za možne na določenem številu področij, ki zadevajo naše načine bivanja in mišljenja, razmerja do oblasti, razmerja med spoloma, način, kako zaznavamo norost ali bolezen; rajši imam celo te delne transformacije, ki so bile izvršene v medsebojnem razmerju zgodovinske analize in praktične držbe, kot pa programe za novega človeka, ki so jih najslabši politični sistemi ponavljali skozi vse dvajseto stoletje.

Na ta način bom filozofski etos, ki je lasten kritični ontologiji nas samih, označil kot zgodovinsko-praktični test meja, prek katerih lahko gremo, in na ta način kot delo, ki ga izvršujemo sami na sebi kot svobodnih bitjih.

3. Nedvomno pa bi bil še vedno popolnoma legitimen tale ugovor: če se omejimo na ta tip vedno delne in lokalne raziskave ali testa, mar s tem ne tvegamo, da bomo prepuščeni temu, da nas določajo bolj splošne strukture, ki se jih morda niti ne zavedamo in nad katerimi morda nimamo nadzora?

K temu dva odgovora. Res je, da se moramo odpovedati upanju, da bi kdajkoli dosegli stališče, ki bi nam omogočilo dostop do celovitega in dokončnega védenja o tistem, kar bi utegnilo konstituirati naše zgodovinske meje. In s tega stališča je teoretično in praktično izkustvo, ki ga imamo o svojih mejah in o možnosti njihovega prekoračenja, vedno omejeno in določeno; tako smo vedno v poziciji ponovnega začenjanja.

Toda to ne pomeni, da razen v neredu in naključnosti ni mogoče narediti ničesar. Delo, ki ga moramo opraviti, ima svojo splošnost, svojo sistematičnost, svojo homogenost in svoje zastavke.

#### a) *Njegovi zastavki*

Ti so nakazani s tem, kar bi lahko imenovali »paradoks razmerij med zmožnostjo in močjo«. Vemo, da je velika obljuba ali veliko upanje 18. stoletja ali dela 18. stoletja ležalo v istočasni in sorazmerni rasti individuov drugega glede na drugega. In še več, vidimo lahko, da sta skozi vso zgodovino zahodnih družb (morda tu tiči koren njihove enkratne zgodovinske usode — tako samo-svoje usode, po poteku tako različne od drugih in tako univerzalizirajoče, tako dominantne glede na druge) pridobivanje zmožnosti in boj za svobodo nastopala kot stalna elementa. Toda razmerja med rastjo zmožnosti in rastjo avtonomije niso tako enostavna, kot si je to morda zamišljalo 18. stoletje. In lahko smo videli, kakšne oblike razmerij moči so prinesle razne tehnologije (pa naj govorimo o produkcijah z ekonomskimi cilji, ali institucijah, katerih namen je socialna regulacija, ali o tehnikah komunikacije): so discipline, tako kolektivne kot individualne, postopki normalizacije, ki se izvršujejo v imenu države, potrebe družbe ali naseljenih območij. Za kar potemtakem gre, je tole: Kako pretrgati zvezo rasti zmožnosti s krepitvijo razmerij moči?

#### b) *Homogenost*

To vodi k študiju tega, kar bi lahko imenovali »praktični sistemi«. Tu za homogeno referenčno domeno ne jemljemo predstav, ki jih ljudje dajejo o sebi, niti pogojev, ki jih določajo brez njihove vednosti, ampak prej to, kar

delajo, in način, kako to delajo. To je, oblike racionalnosti, ki organizirajo njihove načine produciranja stvari (kar bi lahko imenovali tehnološki vidik) in svobodo, s katero delujejo znotraj teh praktičnih sistemov, ko se odzivajo na to, kar počno drugi, in ko do neke določene mere spreminjajo pravila igre (kar bi lahko imenovali strateška plat teh praks). Homogenost teh zgodovinsko-kritičnih analiz zagotavlja tako to področje praks, njihova tehnološka plat in njihova strateška plat.

### c) *Sistematičnost*

Ti praktični sistemi izvirajo iz treh širokih področij: iz razmerij nadzora nad stvarmi, iz razmerij delovanja na druge, iz razmerij do samega sebe. To ne pomeni, da je vsako od teh treh polj popolnoma tuje drugima dvema. Dobro je znano, da je nadzor nad stvarmi posredovan z razmerji do drugih; in razmerja z drugimi po svoji strani vedno sprožijo razmerja do samega sebe in narobe. Toda mi imamo opravka s tremi osmi, katerih specifičnost in medsebojno povezanost moramo analizirati: os vedenja, os moči in os etike. Z drugimi besedami, zgodovinska ontologija nas samih mora odgovoriti na odprto serijo vprašanj, opraviti mora neomejeno število raziskav, ki so lahko poljubno pomnožene ali specificirane, toda vse se bodo naslavljale na vprašanja, sistematisirana takole: Kako smo konstituirani kot subjekti svojega lastnega vedenja? Kako smo konstituirani kot subjekti, ki izvršujejo razmerja moči ali pa se jim podrejujejo? Kako smo konstituirani kot moralni subjekti svojih lastnih dejanj?

### d) *Splošnost*

Ta zgodovinsko-kritična raziskovanja so navsezadnje povsem specifična v tem pomenu, da se vedno nanašajo na material, epoho, skup določenih praks in diskurzov. In vendar, vsaj na nivoju zahodnih družb, iz katerih izhajamo, so splošna v tem pomenu, da so se ponavljala vse do našega časa: npr. problem odnosa med normalnostjo in norostjo, ali boleznijo in zdravjem, ali zločinom in zakonom; problem vloge seksualnih razmerij in tako naprej.

Vendar s tem, ko opozarjam na to splošnost ne mislim, da bi ji morali slediti v njeni metazgodovinski kontinuiteti skozi čas, niti da bi morali zasledovati njene variacije. Doumeti moramo, do katere mere to, kar vemo o njej, oblike moči, ki se v njej sproščajo, in izkustvo, ki ga imamo o sebi znotraj nje, konstituira zgolj določene zgodovinske figure prek določene problematizacije, ki definira predmete, pravila ravnanja, načine razmerja do sebe. Študij (oblik) problematizacije (to je tega, kar ni ne antropološka konstanta niti kronološka variacija) je torej način, kako analizirati vprašanja s splošnim pomenom v njihovi zgodovinsko enkratni obliki.

Za sklep in vrnitev h Kantu, kratek povzetek.

Ne vem, ali bomo kdajkoli dosegli doraslost. Mnoge stvari v našem izkustvu nas prepričujejo, da nas zgodovinski dogodek razsvetljenstva ni naredil za dorasle in da še nismo dosegli te stopnje. Kljub temu se mi zdi, da lahko tistemu kritičnemu spraševanju o sedanjosti in o nas samih, ki ga je formuliral Kant, ko je razmišljal o razsvetljenstvu, pripišemo neki pomen. Zdi se mi, da je Kantova refleksija celo način filozofiranja, ki v zadnjih dveh stoletjih ni

ostal brez pomena ali učinkovitosti. Kritične ontologije nas samih seveda ne gre razumeti kot teorijo, doktrino, niti ne kot stalni korpus vedenja, ki se akumulira; treba si jo je predstavljati kot držo, etos, filozofsko življenje, kjer je kritika tega, kar smo, istočasno zgodovinska analiza meja, ki so nam naložene, in eksperiment glede možnosti njihove prekoračitve.

To filozofsko držo moramo prevesti v prizadevanje raznolikih raziskav. Te raziskave imajo svojo metodološko koherenco v arheološkem in hkrati genealoškem študiju praks, ki jih obravnava kot tehnološki tip racionalnosti in kot strateške igre svobode hkrati; svojo teoretsko koherenco imajo v definiranju zgodovinsko enkratnih oblik, kjer so bile problematizirane splošnosti naših razmerij do stvari, do drugih, do nas samih. Svojo praktično koherenco pa imajo v skrbi, ki jo namenjajo procesu preverjanja zgodovinsko-kritične refleksije ob konkretnih praksah. Ne vem, če je potrebno danes reči, da kritična naloga še vedno izhaja iz vere v razsvetljenje; še vedno mislim, da ta naloga zahteva delo na naših mejah; to je potrpežljivo prizadevanje, ki daje obliko naši nepotrpežljivosti za svobodo.

Prevedel Tomaž Erzar

Naslov izvirnika: Michel Foucault, *What is Enlightenment?*, v: *Foucault Reader*, London 1985, str. 35—50.