

Michel Foucault

KANT, WAS IST AUFKLÄRUNG?

Odlomek iz neobjavljenega predavanja

Zdi se mi, da prinaša to besedilo nov tip vprašanja v polje filozofske refleksije. Seveda to zagotovo ni ne prvo besedilo v zgodovini filozofije niti ne prvo Kantovo besedilo, ki tematizira vprašanje, ki se nanaša na zgodovino. Pri Kantu najdemo besedila, ki postavljajo zgodovini vprašanje o izvoru: besedilo o začetkih same zgodovine, besedilo o definiciji pojma rase; druga besedila pa zastavljajo zgodovini vprašanje o obliki njenega dovrševanja (*accomplissement*): na primer *Ideja obče zgodovine s svetovljanskega vidika*, nastala istega leta 1784. Spet druga, končno, se sprašujejo o notranji smotnosti, ki organizira zgodovinske procese, denimo besedilo, ki je posvečeno uporabi teleoloških načel. Vsa ta vprašanja, ki so tudi sicer tesno povezana, prepregajo Kantove analize, ki se nanašajo na zgodovino. Zdi se mi, da je besedilo o *razsvetljenstvu* precej drugačno; neposredno namreč ne postavlja nobenega od teh vprašanj, ne vprašanja o izvoru in ne, kljub videzu, vprašanja o dokončanju (*achèvement*), vprašanje o teologiji, ki je imanentna samemu procesu zgodovine, pa si zastavlja na razmeroma diskreten, skoraj postranski način.

Vprašanje, za katero se mi zdi, da se prvokrat pojavi v tem Kantovem besedilu, je vprašanje o sedanjosti, vprašanje o aktualnosti: kaj se dogaja danes? Kaj se dogaja zdaj? Kaj je ta »zdaj«, znotraj katerega smo eni in drugi; in kdo določa (*définir*) trenutek, v katerem pišem? Ni prvič, da najdemo v filozofskem razmišljanju reference na sedanjost, vsaj kot na določeno zgodovinsko situacijo, ki ima lahko vrednost tudi za filozofsko razmišljanje. Navsezadnje se Descartes, ko na začetku *Razprave o metodi* razlaga svojo pot in vse svoje filozofske odločitve, ki jih je sprejel obenem zase in za filozofijo, povsem eksplicitno sklicuje na nekaj, kar lahko imamo za zgodovinsko situacijo na področju znanja in na področju znanosti v njegovi lastni dobi. Toda pri tovrstnih referencah gre vedno za to, da se v konfiguraciji, ki je označena kot sedanja, najde motiv za neko filozofsko odločitev. Pri Descartesu ne boste našli enega vprašanja takele vrste: »Kaj pravzaprav natančno je sedanjost, ki ji pripadam?« Zdi pa se mi, da je vprašanje, na katero odgovarja Kant, in na katero je bil vrh tega napeljan odgovoriti, ker mu je bilo postavljeno, da je to vprašanje drugačno. Ne gre preprosto za vprašanje: kaj lahko v aktualni situaciji determinira to ali ono odločitev filozofskega značaja?

Vprašanje se nanaša na to, kaj ta sedanjost je, najprej se nanaša na določitev nekega elementa sedanjosti, ki ga je treba spoznati, razložiti, dešifrirati med vsemi drugimi. Kaj ima v sedanjosti zdaj smisel za filozofsko razmišljanje?

V odgovoru, ki ga poskuša dati na to spraševanje, si Kant prizadeva pokazati, v čem naj bi bil ta element nosilec in znak procesa, ki zadeva mišljenje, spoznavanje, filozofijo; gre namreč za to, da pokaže v čem in kako je tisti, ki govori kot mislec, kot učenjak, kot filozof sam del tega procesa, in (še več) kako mora igrati določeno vlogo v tem procesu, v katerem je torej element in akter obenem.

Skratka, zdi se mi, da vidimo, kako se v Kantovem besedilu prikaže vprašanje o sedanjosti kot filozofski dogodek, kateremu pripada filozof, ki o njem govori. Če smo v filozofiji pripravljeni videti obliko diskurzivne prakse, ki ima svojo lastno zgodovino, se mi zdi, da s tem besedilom o *razsvetljenstvu* vidimo filozofijo, in mislim, da ne pretiram preveč, če rečem, da prvikrat, kako problematizira svojo lastno diskurzivno aktualnost: aktualnost, ki jo preučuje (interroge) kot dogodek, katerega smisel, vrednost in filozofsko posebnost (singularité) mora izraziti (dire) in v kateri mora hkrati najti svoj lastni *raison d'être* in temelj za tisto, kar izrazi. Že s tem pa vidimo, da za filozofa postaviti vprašanje o njegovi pripadnosti tej sedanjosti sploh ne bo več vprašanje o njegovi pripadnosti kakemu nauku ali kaki tradiciji; ne bo več preprosto vprašanje o njegovi pripadnosti človeškemu občestvu nasploh, temveč vprašanje o njegovi pripadnosti nekemu »mi«, nekemu mi, ki se nanaša na neko kulturno celoto, ki je značilna za njegovo lastno aktualnost.

Ravno ta mi postaja za filozofijo predmet njene lastne refleksije, s tem pa se potrjuje tudi, nemožnost, da bi si filozof prihranil spraševanje o njegovi posebni pripadnosti temu mi. Zaradi vsega tega — filozofije kot problematizacije aktualnosti in filozofovega spraševanja o tej aktualnosti, katere del je in v razmerju do katere mora zavzeti svoj položaj — bi filozofijo prav lahko označili kot diskurz modernosti in kot diskurz o modernosti (*discours de la modernité et sur la modernité*).

Vprašanje o modernosti, če govorimo zelo shematično, je bilo v klasični kulturi postavljeno vzdolž osi z dvema poloma, polom antičnosti in polom modernosti. Formulirano je bilo bodisi z ozirom na neko avtoriteto, ki jo je treba ali sprejeti ali zavreči (katero avtoriteto sprejeti? kateremu modelu slediti? itd.), bodisi v obliki (ki je bila sicer oni korelativna) primerjalnega vrednotenja: ali so Stari boljši od Modernih? Ali smo v obdobju dekadence, itd.? Vidimo, kako izstopi nov način postavljanja vprašanja o modernosti, ki ni več v longitudinalnem odnosu do Starih, marveč je v odnosu, ki bi ga lahko imenovali »sagitalen« (puščičast) odnos do lastne aktualnosti. Diskurz mora znova upoštevati svojo aktualnost, po eni strani zato, da bi v njej znova našel svoje lastno mesto, po drugi strani zato, da bi izrekel njen smisel, in končno zato, da bi natančno opredelil način delovanja, ki ga je zmožen vršiti znotraj te aktualnosti.

Kakšna je moja aktualnost? Kakšen je smisel te aktualnosti? In kaj počnem, ko govorim o tej aktualnosti? Zdi se mi, da je v tem srž novega spraševanja o modernosti.

To pa ni nič več kot sled, ki bi jo bilo primerno nekoliko поблиže raziskati. Treba bi bilo poskusiti izdelati genealogijo ne toliko pojma modernosti kolikor modernosti kot vprašanja. Vsekakor pa je, tudi če štejemo Kantovo besedilo

za pojavno točko tega vprašanja, povsem razumljivo, da je on sam del širšega zgodovinskega procesa, katerega razsežnost bi bilo treba izmeriti. Nedvomno bi bila ena od zanimivih osi študija XVIII. stoletja nasploh in še posebej *razsvetljenstva*, če bi se vprašali o temle dejstvu: *razsvetljenstvo* se je samo poimenovalo *razsvetljenstvo*; je nedvomno zelo nenavaden kulturni proces, ki se je zavedel samega sebe s tem, da se je poimenoval, ko se je situiral glede na svojo preteklost in glede na svojo prihodnost, in ko je označil operacije, ki jih je moral vršiti znotraj svoje lastne sedanjosti.

Ali ni konec koncev *razsvetljenstvo* prva doba, ki poimenuje samo sebe in ki se, namesto da bi se preprosto označila po stari navadi kot razdobje dekadence ali prosperitete, sijaja ali bede, poimenuje skozi neki dogodek, ki izhaja iz obče zgodovine mišljenja, uma in vedenja, v kateri mora samo igrati svojo vlogo?

Razsvetljenstvo je obdobje, ki samo formulira svoje lastno geslo, svojo lastno zapoved, in ki izreče tisto, kar mora storiti, in sicer tako glede na občo zgodovino mišljenja, kot glede na svojo sedanjost in na oblike spoznavanja, vednosti, neznanja, iluzije, v katerih zna razpoznati svojo zgodovinsko situacijo.

Zdi se mi, da v tem vprašanju o *razsvetljenstvu* vidimo eno prvih manifestacij določenega načina filozofiranja, ki je imelo potem dve stoletji dolgo zgodovino. Ena od velikih nalog tako imenovane moderne filozofije (tiste namreč, katere začetek lahko postavimo čisto na konec XVIII. stoletja) je, da se sprašuje o svoji lastni aktualnosti.

Poti tega načina filozofiranja bi lahko sledili skozi XIX. stoletje pa vse do danes. Edino kar bi rad ta trenutek poudaril je, da Kant vprašanja, ki ga je obravnaval 1784, da bi odgovoril na od zunaj postavljeno vprašanje, ni pozabil. Znova si ga bo postavil in poskušal nanj odgovoriti v zvezi z nekim drugim dogodkom, ki se tudi ni prenehal spraševati o samem sebi. Ta dogodek je seveda francoska revolucija.

Kant bo 1798 na neki način nadaljeval besedilo iz 1784. Leta 1784 je skušal odgovoriti na vprašanje, ki mu je bilo postavljeno: »Kaj je to *razsvetljenstvo*, katerega del smo?«, leta 1798 pa odgovarja na vprašanje, ki mu ga je postavil aktualni trenutek, ki pa se je v filozofski diskusiji v Nemčiji izoblikovalo že 1794. To vprašanje je bilo: »Kaj je revolucija?«

Znano vam je, da je *Spor fakultet* zbornik treh spisov o odnosih med različnimi fakultetami, ki tvorijo univerzo. Drugi spis zadeva spor med filozofsko in pravno fakulteto. Celotno območje odnosov med filozofijo in pravom pokriva vprašanje: »Ali obstaja stalen napredek človeštva?« In ravno zato, da bi odgovoril na to vprašanje, Kant v petem razdelku tega spisa sklepa takole: če hočemo odgovoriti na vprašanje, »ali človeštvo stalno napreduje?«, je treba ugotoviti, ali obstaja možen vzrok tega napredovanja, brž ko pa smo ugotovili to možnost, moramo pokazati, da ta vzrok dejansko deluje in v ta namen izpostaviti neki dogodek, ki kaže, da vzrok stvarno deluje. Skratka, določitev vzroka lahko opredeli vedno samo možne učinke, ali natančnejše možnost učinka; toda realnost nekega učinka lahko ugotovimo samo z obstojem dogodka.

Potemtakem ni dovolj, da sledimo teleološki niti, ki omogoča napredek, v zgodovini je treba izolirati dogodek, ki bo imel vrednost znaka.

Znaka česa? Znaka obstoja nekega vzroka, permanentnega vzroka, ki je skozi samo zgodovino vodil ljudi po poti napredka. Stalnega vzroka, za katerega je torej treba pokazati, da je deloval nekdanj, da deluje zdaj in da bo deloval še pozneje. Zategadelj bo tisti dogodek, ki nam bo omogočil ugotoviti, ali napredek je, znak »rememorativum, demonstrativum, prognosticon«. To mora biti znak, ki kaže, da je pravzaprav vedno bilo tako (to je rememorativni znak), znak, ki kaže, da se stvari dogajajo tudi zdaj (to je demonstrativni znak), in ki končno kaže, da se bo trajno dogajalo tako (propagnostični znak). In tako bomo lahko prepričani, da vzrok, ki omogoča napredovanje, ni deloval zgolj v danem trenutku, ampak zagotavlja občo tendenco celotnega človeškega rodu, da koraka v smeri napredka. Vprašanje se glasi: ali vemo za kak dogodek, ki bi bil rememorativen, demonstrativen in prognostičen znak trajnega napredka, ki nosi celoten človeški rod?

Odgovor, ki ga da Kant, ste že uganili, vendar bi vam rad prebral odlomek, s katerim bo vpeljal revolucijo, kot tisti dogodek, ki ima vrednost znaka. »Ta dogodek,« piše Kant na začetku šestega razdelka, »ne sestoji nemara iz pomembnih del ali hudodelstev, ki bi jih naredili ljudje, zaradi katerih postane, kar je bilo veliko, za ljudi majhno, ali, kar je bilo majhno, veliko, in kakor s čarovnijo izginejo stare imenitne državne zgradbe in se na njihovem mestu kakor iz globine zemlje prikažejo druge. Ne: nič takšnega.«

V tem besedilu Kant očitno aludira na tradicionalna razmišljanja, ki iščejo dokaz napredka ali nenapredka človeškemu rodu v propadu imperijev, v velikih katastrofah, v katerih izginjajo najtrdnejše države, v obratih usode, ki ponižajo uveljavljene oblastnike in povzdignejo nove. Pazite, pravi Kant svojim bralcem, rememorativnega, demonstrativnega, prognostičnega znaka ne smemo iskati v velikih dogodkih, iskati ga moramo v dosti manj veličastnih, dosti manj opaznih dogodkih. Analize naše sedanjosti ne moremo napraviti s pomočjo teh predznakov, ne da bi se prepustili nekemu šifriranju, ki bo omogočilo, da bomo pridali tistemu, kar je navidez brez pomena in vrednosti, tisti važni pomen in vrednost, ki ga iščemo. Kaj pa je ta dogodek, ki torej ni »velik« dogodek? Očiten paradoks je, če rečemo, da revolucija ni hrupen dogodek. Mar ni celo zgled dogodka, ki sprevrača, ki povzroči, da postane tisto, kar je bilo veliko, majhno, tisto, kar je bilo majhno, veliko, in ki pogoltne na videz najtrdnejše strukture družbe in držav? Toda za Kanta to ni tisti vidik revolucije, ki ima pomen. Tisto, kar predstavlja dogodek z rememorativno, demonstrativno in prognostično vrednostjo, ni sama revolucionarna drama, niso revolucionarna dejanja, ne gestikulacija, ki jih spremlja. Pomemben je način, kako se revolucija prikazuje, način, kako jo vse-naokrog sprejemajo gledalci, ki v njej ne sodelujejo, temveč jo ogledujejo, ki ji prisostvujejo in ki, v najboljšem ali najslabšem primeru, pustijo, da jih potegne za sabo. Revolucionarni prevrat ni dokaz napredka, v prvi vrsti nedvomno zato, ker zgolj preobrbe stvari, pa tudi zato, ker če bi morali ponoviti to revolucijo, je ne bi ponovili. Tu imamo izredno zanimivo besedilo: »Revolucija duhovitega naroda, ki smo ji v naših dneh priča (gre torej za francosko revolucijo, op. M. F.), se lahko posreči ali ponesreči; je lahko tako polna gorja in grozodejstev, da bi se naklonjen človek, če bi lahko upal, da jo bo vdruči srečno izpeljal, kljub temu nikoli ne odločil opraviti ta eksperiment za takšno ceno.« Potemtakem revolucionarni proces ni pomemben, ni važno, ali uspe ali se izjalovi, to nima nič opraviti z napredkom,

ali vsaj z znakom napredka, ki ga iščemo. Neuspeh ali uspeh revolucije nista znak napredka ali znak, da napredka ni. Pa tudi če bi kdo imel možnost razumeti revolucijo, vedeti, kako poteka in jo hkrati uspešno izpeljati, je pameten človek, ki bi izračunal obvezno ceno te revolucije, ne bi delal. Torej revolucija sama na sebi, kot »obrat«, kot podjetje, ki lahko uspe ali spodleti, kot previsoka cena, ki jo je treba plačati, ne more biti znak, da obstaja vzrok, ki zmore skozi zgodovino vzdrževati stalen napredek človeštva.

Nasprotno, kar je smiselno in kar predstavlja znak napredka, je to, da je ob revoluciji prisotna, pravi Kant, »želja po *soudeležbi*, ki meji skoraj na navdušenje«. V revoluciji ni važna revolucija sama, marveč tisto, kar se dogaja v glavah tistih, ki je ne delajo, ali ki vsekakor niso njeni glavni akterji, namreč odnos, ki ga imajo sami do revolucije, pri kateri aktivno ne sodelujejo. Navdušenje za revolucijo je, po Kantu, znak moralne zasnove človeštva; ta zasnova se trajno kaže na dva načina: najprej v pravici vseh ljudstev, da si dajo politično ustavo, ki jim ustreza in nato v načelu, ki je skladno s pravom in moralo take politične ustave, ki se zavoljo svoje lastne narave izogne sleherni napadalni vojni. Navdušenje za revolucijo pa ravno izraža tisto zasnovo, ki človeštvo vodi k takšni ustavi. Revolucija kot spektakel in ne kot gestikulacija, kot žarišče navdušenja za tiste, ki ji prisostvujejo in ne kot prevratno načelo za tiste, ki so v njej udeleženi, je »*signum rememorativum*«, ker razkriva to od vsega začetka navzočo dispozicijo, je nadalje »*signum demonstrativum*«, ker kaže zdajšnjo učinkovitost te zasnove, in je tudi »*signum prognosticon*«, kajti tudi če so rezultati revolucije, ki jih je mogoče postaviti pod vprašaj, pa ni mogoče pozabiti zasnove, ki se je skožno razkrila.

Prav tako vemo, da sta ta elementa, politična ustava, ki so si jo ljudje izbrali po svoji volji in politična ustava, ki se izogiba vojni, da je tudi to sam proces *razsvetljenstva*, to je, da je dejansko revolucija pravzaprav tisto, kar dokončuje in nadaljuje sam proces *razsvetljenstva*, in v tem pogledu tudi sta *razsvetljenje* in revolucija dogodka, ki ju ni več moč pozabiti. »Trdim torej, da morem po vidikih in predznakih naših dni tudi brez preroškega daru napovedati, da bo človeški rod dosegel ta smoter. S tem pa napovedujem hkrati, da bo od zdaj naprej napredoval k boljšemu, ne da bi bilo to mogoče povsem ustaviti. Takega fenomena v človeški zgodovini namreč *ni več mogoče pozabiti*, ker je odkril v človeški naravi takšno zasnovo in zmožnost k boljšemu, kakršne ni noben politik ne mogel izmodrovati iz dosedanjega poteka stvari, in ta fenomen je edini, ki lahko oznanja naravo in svobodo, združeni v človeškem rodu po notranjih pravnih načelih, četudi le časovno nedoločeno in kot naključen dogodek.

A tudi če bi s tem dogodkom nameravanega smotra ne dosegli zdaj, če bi se revolucija ali reforma ustave nekega ljudstva na koncu le izjalovila ali če bi se, potem ko je nekaj časa trajala, vse spet vrnilo na stari tir (kot politiki zdaj vedežujejo), bi tista filozofska napoved le držala. — Kajti tisti dogodek je prevelik, preveč je pretkan z interesi človeštva in po svojem vplivu preveč razširjen po vseh delih sveta, da bi se ga ljudstva, kadarkoli že nastopijo ugodne okoliščine, ne priklicala v spomin in ga obudila s ponovitvijo novih takšnih poskusov. — Pri zadevi, ki je za človeštvo tako pomembna, mora namreč nameravana ustava končno prej ali slej vendarle

pridobiti tisto trdnost, ki bi jo v zavesti vseh gotovo ustvaril poduk, ki ga daje večkratna izkušnja.«

Na vsak način bo pri revoluciji vedno obstajalo tveganje, da se vrne na stari tir, vendar pa kot dogodek, čigar gola vsebina je nepomembna, s svojo eksistenco izpričuje trajno virtualnost, ki je ni mogoče pozabiti: za prihodnjo zgodovino je to jamstvo nepretrgane poti k napredku.

Hotel sem vam zgolj predočiti mesto tega Kantovega besedila o *razsvetljenstvu*, zdaj pa ga bom poskusil brati nekoliko natančneje. Hotel sem tudi videti, kako je Kant kakih petnajst let pozneje razmišljal o tej, vse drugače dramatični aktualnosti, ki jo je predstavljala francoska revolucija. S tema besediloma smo nekako pri izvoru, pri izhodišču cele vrste filozofskih vprašanj. Ti dve vprašanji »Kaj je *razsvetljenje*?« in »Kaj je revolucija?«, sta obe obliki, v katerih je Kant postavil vprašanje o svoji lastni aktualnosti. Po mojem prepričanju sta to tudi tisti dve vprašanji, ki nista nehali mučiti če že ne vse moderne filozofije od XIX. stoletja naprej, pa vsaj precejšnjega dela te filozofije. Navsezadnje se mi pravzaprav zdi, da *razsvetljenje*, hkrati kot poseben dogodek, ki inavgurira evropsko modernost in kot trajen proces, ki se razodeva v zgodovini uma, v razvoju in vzpostavljanju oblik racionalnosti in tehnike, v avtonomiji in avtoriteti védenja, za nas ni zgolj epizoda v zgodovini idej. Razsvetljenje je filozofsko vprašanje, ki je od XVIII. stoletja naprej vpisano v naše mišljenje. Pustimo njihovi pieteti tiste, ki hočejo, da se dediščina *razsvetljenstva* ohrani živa in nedotaknjena. Ta pieteta je zagotovo najbolj ganljivo od vseh izdajstev. Ne gre za to, da bi ohranili ostanke *razsvetljenstva*; sam problem tega dogodka in njegovega smisla (problem zgodovinskosti mišljenja o občem) mora ostati navzoč in se ohraniti v duhu kot tisto, kar mora biti mišljeno.

Vprašanje o *razsvetljenstvu*, oziroma o umu kot historičnem problemu je na bolj ali manj prikrit način prežemalo celotno filozofsko mišljenje od Kanta pa vse do danes. Drugi obraz aktualnosti, s katerim se je srečal Kant, je revolucija: revolucija hkrati kot dogodek, kot prelom in preobrat v zgodovini, kot neuspeh, toda obenem kot vrednota, kot znak zasnove, ki učinkuje v zgodovini in v napredku človeškega rodu. Pri tem pa za filozofijo ni problem določiti, kateri del revolucije je tisti, ki bi ga bilo primerno ohraniti in uveljaviti kot model. Problem je dognati, kaj je treba storiti s to voljo do revolucije, s tem »navdušenjem« za revolucijo, ki je nekaj drugega kot samo revolucionarno dejanje. Obe vprašanji: »Kaj je *razsvetljenje*?« in »Kaj storiti z voljo do revolucije?« sami opredeljujeta polje filozofskega spraševanja, ki se nanaša na to, kaj smo mi v naši aktualnosti.

Zdi se mi, da je Kant utemeljil obe veliki kritični tradiciji, med kateri se je razdelila moderna filozofija. Recimo, da je Kant v svojem velikem kritičnem delu postavil, utemeljil tisto tradicijo filozofije, ki postavlja vprašanje o pogojih, pod katerimi je možno resnično spoznanje in lahko rečemo, da se je od tod velik del moderne filozofije od XIX. stoletja naprej predstavljal in razvijal kot analitika resnice.

Toda v moderni in sodobni filozofiji obstaja še druga vrsta vprašanja, še drugačen način kritičnega spraševanja: to je način, ki se porodi ravno v vprašanju o *razsvetljenstvu*, ali v besedilu o revoluciji. Ta druga kritična tradicija postavlja vprašanje: kaj je naša aktualnost? Kakšno je zdajšnje polje možnih izkustev? Tu ne gre za analitiko resnice, tu bo šlo za to, kar bi lahko

imenovali ontologija sedanjosti, ontologija nas samih in zdi se mi, da je filozofska izbira, s katero smo trenutno soočeni, tale: optiramo lahko za kritično filozofijo, ki se bo prezentirala kot analitična filozofija resnice nasploh, ali pa za kritično mišljenje, ki bo privzelo formo ontologije nas samih, ontologijo aktualnosti; prav ta forma filozofije je tista, ki je, od Hegla do frankfurtske šole, prek Nietzscheja in Maxa Webra, utemeljila obliko refleksije, v kateri sem poskušal delati.

Prevedel V. Likar

Naslov izvornika: Michel Foucault, Un cours inédit, v: Magazine littéraire, No. 207 (Dossier Michel Foucault), Pariz, maj 1984.