

## KANT IN KONEC RAZSVETLJENSTVA

»Sapere aude!« vzklika Kant geslo razsvetljenstva in ne pozabi par strani pozneje dodati: »Rezonirajte, kolikor vas je volja in o čemer hočete, toda bodite poslušni!«<sup>1</sup> Resnica »Sapere aude« je: Rezoniraj, toda ubogaj.« Če je videti, da je v prehodu od enega k drugemu vsebovan paradoks, pa je ta konstitutiven za pojma uma in svobode (teh dveh razsvetljenskih opornikov), kakor ju opredeli Kant na vrhuncu (in koncu) razsvetljenstva.

Navidezno protislovje med univerzalno in svobodno rabo uma na eni strani ter pokoravanjem na drugi razrešuje Kant najprej z razporeditvijo obeh členov na dve različni sferi: svobodna raba uma je javna, pokoravanje pa je privatno, a s tem, da to sfero privatnosti tvorijo institucije, ki jih bo kasneje Althusser poimenoval ideološki in represivni državni aparati (Kant daje nenehno za zgled vojsko in cerkev, tako kot kasneje Freud). Razmerje obojega je glede na tradicijo obrnjeno: privatnost je sfera oblasti in državnih institucij, javnost sfera uma in kraj svobode; javno si lahko mislim, kar si hočem, rezoniram brez vsake omejitve zgolj na podlagi umnih argumentov, le da privatno ubogam. Kantova poanta je seveda, da oboje spada skupaj in tvori vzorec, temeljni dispozitiv razsvetljenstva, kakor ga razume sam: privatno pokoravanje je pogoj javni rabi uma, omejenost notranji pogoj univerzalnosti. Razcep med sfero oblasti in sfero vednosti tako teče znotraj obeh členov: oblast mora priznati svojo mejo in se odreči svoji jurisdikciji v zadevah uma, a tudi um je lahko univerzalen šele na podlagi lastne meje, se pravi, kolikor priznava omejeno suverenost zakona, ki ni utemeljen v umu.

Razcep med privatnim in javnim, med oblastjo in umom, je s tem poglobljen v notranjost vsakega subjekta. Oficir se mora kot državni uslužbenec pokoravati ukazom (ki so v zadnji instanci arbitrarni, utemeljeni le v črki »statuta«), kot umni individuum pa lahko postavi pod vprašaj celotno vojaško ureditev (recimo s predlogom o »civilnem služenju« vojaščine). Umni predlog sicer lahko sčasoma dobi splošno podporo javnosti in nazadnje postane zakon (kar je tudi eden izmed namenov tega dispozitiva), a s tem se še ne ukine konstitutivni razcep. Svobodni subjekt sem lahko šele in ravno kot razcep-ljeni subjekt; razcep je mesto moje svobode, ne pa nekaj, kar bi bilo treba odpraviti. Toliko tudi ni zadostna splošna kritika razsvetljenstva, češ da se za

<sup>1</sup> Kant: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, v Kant, izdaja Inselverlag, Leipzig 1912, zv. 1, str. 161 ff.

njegovimi univerzalnimi zahtevami po umu in svobodi skriva dejanski razcep (recimo razredna razcepljenost družbe itd.). Razsvetljenstvo v svoji kantovski upodobi, ne le, da priznava razkol med sfero uma in ne-umno dejanskostjo, temveč ga celo jemlje za svoje izhodišče in matrico. Razcep ne nastopa kot nekaj negativnega, temveč prav kot pozitivni »pogoj možnosti«, ki šele odpira sfero univerzalnosti uma, hkrati pa je vnaprejšnje priznanje ireduktibilnega razcepa ravno pot, po kateri je mogoče ne-umno dejanskost izboljšati. Če kritika ne zadene *de iure* pa ji seveda ni težko zadeti *de facto*: zlahka pokaže, da Kantovo avtonomno javnost sestavljajo privatni lastniki, *artifices*, ne pa *operarii*<sup>2</sup> — prav tu teče neujemljiva meja med brivcem in lasuljarjem (primer je Kantov), ki ob empirično »na las« enakem početju odloča o avtonomiji njegovega statusa. A tudi če pokažemo, da Kantova sfera uma ne temelji le na zgolj umnih predpostavkah, da tudi Kant govori jezik nacionalne ekonomije, čeprav nevede, s tem še ne ovržemo racionalnega jedra, načela njegovega dispozitiva.

Razcep med vednostjo in oblastjo je eksemplarično navzoč sredi same vednosti kot problem organiziranja Univerze, se pravi institucije, v kateri se vednost družbeno materializira. Če sta v spisu o razsvetljenstvu iz leta 1784 vojska in cerkev služili kot paradigmi represivnih in ideoloških državnih aparatov, je Kant deset let pozneje v *Sporu fakultet* stopil v korak z althusserjanskimi odkritji in podal še teorijo šolskega aparata, po Althusserju prav središčnega ideološkega državnega aparata sodobnih družb. Notranja strukturanost Univerze (*Universitas*, ki po svojem pojmu meri na univerzalnost), delitev fakultet, se razgrinja kot ponotranjena ločnica med vednostjo in oblastjo. Um ni gospodar v lastni hiši, njegova zunanost je vpotegnjena v njegovo notranost. Univerza mora hkrati s skrbjo za vednost usposablјati tudi za državne službe, se pravi poskrbeti za ustrezno delovanje ideoloških državnih aparatov. Od tod delitev na zgornje in spodnje fakultete, kjer so prve (teologija, pravo, medicina) zgornje zato, ker so bližje oblasti in neposredno proizvajajo kadre za državne institucije, spodnja pa je filozofska fakulteta, ki služi le interesu vednosti in resnice in se pri tem odreka vsem drugim interesom. Zgornje fakultete temeljijo na določenem zapisu, predpisu, na »statutih«, ki so »iz samovolje nekoga višjega izhajajoči nauki (ki sami ne izvirajo iz uma)« in temeljijo »na ukazu zunanjega zakonodajalca.«<sup>3</sup> Filozofska fakulteta pa se podreja zgolj svojim lastnim zakonitostim, zakonom uma, a le za ceno tega, da je odrezana od vseh vzvodov oblasti; za resnico lahko skrbi le, kolikor je sama brez vsake moči. Njeno odločanje je lahko le teoretsko in diskurzivno.

Razdelitev fakultet tedaj temelji na predpostavki, da je vednost po naravi brez moči, moč pa po naravi neresnična. Zakon je veljaven, ni pa resničen — Kant uporabi skorajda Kafkovo dikcijo;<sup>4</sup> da bi prišli do resnice, se moramo kot filozofi odreči vsakemu neposrednemu učinkovanju in delovanju. Seveda hoče Kant s tem dispozitivom doseči ravno to, da bi se tudi oblast morala podvreči jurisdikciji uma in se izpostaviti kontroli vednosti. Njun protislovni soobstoj sloni na vzajemnem priznanju in vzajemni odpovedi: um se vnaprej

<sup>2</sup> To razvija Kant v *Metaphysik der Sitten*, cit. po Habermas: *Javno mnenje*, Beograd 1969, str. 143.

<sup>3</sup> Najslavnejša upesnitev Kantove delitve fakultet je začetek Fausta: »Joj, vso filozofijo že / in jus in medicino z njo / sem preštudiral in, gorje, / teologijo prav tako.« (prev. B. Vodušek) *Streit der Fakultäten*, op. cit., zv. 1, str. 566.

<sup>4</sup> »Ne,« je rekel duhovnik, »ne smemo imeti vsega za resnično, to moramo imeti samo za nujno.« »Zalostna misel,« je rekel K. »S tem postane laž svetovni red.« Kafka: *Proces*, Ljubljana 1962, str. 211.



odreka vsem mehanizmom moči, da bi si tako nazadnje vendarle pridobil besedo v zadevah oblasti; oblast zadrži neomajno moč izdajanja arbitrarnih »statutov«, a le tako, da nazadnje vendarle prisluhne umu in se odreče kosu svoje moči. Čeprav k temu ni prisiljena, prizna moč neki instanci, ki se je odpovedala vsaki moči. Eno priznanje terja drugo priznanje, odpoved drugo odpoved. Ta trgovina pa je možna le ob predpostavki radikalnega in neodpravljivega razcepa med obojimi. Čeprav Kant večkrat uporablja formulacije, ki jih je mogoče razumeti kot prizadevanje po umnem zakonu, torej po postopni premostitvi razcepa, ali točneje, po postopnem približevanju obojega tja v slabo neskončnost, pa vendar po drugi strani postavlja nezvedljivost enega na drugo. Pravi recimo, da zgornje fakultete nikoli ne bodo opustile svoje »sle po gospodovanju« in je zato med obojimi možno le naporno sožitje kot *discordia concors*. Od tod tudi skrb za razmejitev kompetenc in za parlamentarno urejanje sporov v republiki učenjakov (kjer zgornje fakultete zastopajo vlado, filozofija pa seveda prevzame vlogo »levice« in »opozicije«, v skladu s samoumevnim pogledom, da je levica pač po naravi v opoziciji).<sup>5</sup> Včasih je torej videti, da je za Kanta razkol med vednostjo in oblastjo, med resnico in zakonom, le empiričen, ne pa »transcendentalen«, in ga je torej vsaj načeloma mogoče odpraviti, a podrobnejši pogled pokaže, da je, v lacanovski terminologiji rečeno, kljub sklicevanju na stalno približevanje  $S_1$  nezvedljiv na  $S_2$ , zakon v zadnji instanci nezvedljiv na umno določitev (kar je navidez v ostrem protislovju s Heglovim vodilom: »Kar je dejansko, je umno, je dejansko.«) Nezvedljivost razlike oba člena šele notranje omogoča, z njeno odpravo pa bi oba izgubila svojo konsistenco, zato kantovska zahteva po neskončnem približevanju zavaja, saj približevanje ravno ne sme doseči svojega cilja. Po eni strani sloni kantovski dispozitiv na prepričanju, da bo um nezadržno napredoval, če se le dopusti njegova svobodna javna raba brez vseh omejitev, po drugi strani pa je temu napredovanju že vnaprej načrtovana meja — ostati mora le napredovanje.

Če je vsa moč filozofije le teoretska in diskurzivna, se na ravni same govorice razcep med vednostjo in oblastjo kaže (spet prevedeno v sodobno terminologijo) kot razcep med konstativom in performativom.<sup>6</sup> Filozofija je lahko resnična, le kolikor se omeji na golo konstativno izjavljanje in se otrese vsake performativne razsežnosti. Performativ, ki mu tu za model služi arbitrarnost ukaza, vnaša v govorico moment oblasti (ali nasploh delovanja in učinkovanja v nasprotju z zgolj teoretskim razsojanjem) in institucije. Filozofija pa mora ravno znotraj govorice opustiti delovanje in znotraj institucije opustiti oblast, njena naloga je znotraj obojega potegniti neko (nemogočo?) mejo. Implicitna teorija govorice torej prepušča performativ zgornjim fakultetam, za spodnjo, filozofsko fakulteto, pa terja le medij čistega konstativa.

Videti je, da je pglavitna odlika tega paradoksnega razsvetljskega dispozitiva v tem, da subjektu »da dihati«, da mu zagotovi prostor svobode. To lahko stori prav zaradi tega, ker se odpove pretenziji po totaliteti, po neomejeni svobodi in neomejeni vladavini uma. Aksiom te strategije bi lahko strnili takole: omejitev osvobaja. Ali: um in svoboda sta možna le tako, da si načrtata mejo; um je univerzalen, samo kolikor ni ves, utemeljen je na izjemi; kot totalna in neomejena bi se izgubila, sprevrгла bi se v ne-um in ne-svobodo. »To-

<sup>5</sup> »Razred zgornjih fakultet (kot desna stran parlamenta učenjakov) brani statute vlade, vendar pa mora po tako svobodni ustavi, kakršna mora biti, kjer gre za resnico, obstajati tudi opozicijska stranka (leva stran), in to je klop filozofske fakultete...« Kant, *ibid.*, str. 581.

C. Derrida: »Mochlos ou le conflit des facultés«, *Philosophie* no. 2, Paris 1984, str. 37 ff.

talitarna« nevarnost tiči prav v zahtevi po spoju zakona in resnice, po vladavini umnega zakona, ki bi prežemal družbeno totaliteto. Prav takšno pa je bilo vseskozi samorazumevanje razsvetljenstva in tako so ga zvečine v najbolj splošni obliki kasneje dojeli njegovi različni nadaljevalci. Kant na vrhuncu razsvetljenstva navidez le nadaljuje in podrobneje specificira to splošno razsvetljensko idejo, vendar to stori tako, da jo dejansko postavi na glavo. Z zadržitvijo nezvedljivosti zakona na gibanje vednosti in resnice je napravil korak, ki je na svoji ravni korelativen heglovski konstrukciji monarha kot »najvišje kategorije«: tudi heglovski monarh je tisti  $S_1$ , ki je nezvedljiv na verigo  $S_2$ , na vednost in usposobljenost. Vsi drugi subjekti so le to, kar se naredijo, njihov družbeni status je odvisen od njihovega družbenega delovanja, uveljavljanja, učinkovanja; monarh pa je, kar je, po naravi, kot ireduktibilni košček narave sredi kulture. Ta moment narave sredi družbene zgradbe pa je jezikovno navzoč le kot ime — monarh ni nič drugega kot njegovo ime, njegov podpis, pravi Hegel, ki ga le doda k odločitvam, ki jih seveda sprejemajo drugi; se pravi ime kot tisti izjemni, neprimerljivi označevalec, označevalec brez označenca. Monarh — ta paradoksní spoj instance imenovanja in naravnega momenta (krvnega nasledstva), torej najbolj kulturno-arbitrarnega in naravno-biološkega — je ohranjen le kot forma, toda forma, ki ni zvedljiva na družbenost in prav skozi to izvzeto, zgolj formalno mesto družbenost šele omogoča.<sup>7</sup>

Na to posebno izvzeto mesto postavlja Kant zakon nasploh; izpostavlja tisti delež arbitrarnosti, ki je vsebovan v »statutu«, zapisu, črki, »samovolji nekega višjega« in na katerega se naposled opira sleherna oblast. A ta nezvedljivost zakona na umno opredelitev, na »zakon zadostnega razloga«, ni njegova »posvetitev«, vnaprejšnja sprijaznjenost s fakticiteto danega, temveč prav nasprotno, njegova omejitev in »degradacija«. Zakon sicer terja podrejanje, a le kot vnanjo poslušnost, ne kot notranje prepričanje; ali drugače rečeno, ta kantovski zakon ne potrebuje ideologije kot »nujno napačne zavesti« ali recimo kot »interiorizirane prisile«. Vnaprejšnje priznanje avtoritete zakona dejansko zakonu jemlje avtoriteto in vzpostavlja območje, kjer se šele lahko vzpostavi prava avtoriteta, ki sloni le na umu in resnici. Oblast postane partikularna in privatna v nasprotju z univerzalnostjo uma. Podrejanje osvobaja, ker je omejeno in ker omejuje. Kantovski subjekt vnaprej prepustiča »bogu, kar je božjega in cesarju, kar je cesarjevega«, a le če sta tako religiozna kot posvetna oblast pripravljena prepustiti filozofu, kar je filozofovega.<sup>8</sup> Prav s tem pa filozofija dobi svojo politično razsežnost: filozofija ima politične implikacije, prav kolikor se političnim implikacijam radikalno odpove. Do politične razsežnosti ne pridemo tako, da bi se filozof poleg filozofskih moral ukvarjati še s političnimi zadevami in bi zaradi praktičnega delovanja opuščal slonokoščeni stolp čiste teorije. Nasprotno, filozofija politično deluje prav kot zgolj in čisto teoretska. Čeprav niso vsi filozofi (čeprav »ljudstvo hoče, da ga vodijo« in »hoče, da ga varajo«,<sup>9</sup> kot pravi Kant v tipično razsvetljenski dikciji), pa vendar filozofija politično učinkuje že s samo svojo prisotnostjo, s svojim obstojem, kot prostor, ki je sam docela brez moči in oblasti, a vendar

<sup>7</sup> Cf. Heglova Pravna filozofija, par. 279—281 ter *Fähnenologie des Geistes*, TWA 3, str. 379; k temu Žižek: *Zgodovina in nezavedno*, Ljubljana 1982, str. 179—185.

<sup>8</sup> »Vsekakor lahko teološki fakulteti dopustimo njeno ponosno zahtevo, da je filozofska fakulteta njena dekla (še zmeraj pa ostane vprašanje, ali nosi bakljo pred milostljivo gospo ali pa vlečko za njo), če je le ne zapodijo ali ji zavežejo usta.« Kant, str. 573.

<sup>9</sup> Kant, *ibid.*, str. 577.



oblast vanj ne seže, prostor, ki vsaki oblasti začrta mejo in zato da videti njeno arbitrarnost in kontingentnost.

Radikalna odpoved vsaki moči je vir moči filozofije. Že njen goli »Daßsein« deluje, še preden povprašamo po njeni vsebini. Njen docela nemočni apel je obenem njeno najmočnejše orožje. Subjekta nagovarja z: »Nič ti ne morem,« ali nemara kar: »Ničesar nočem od tebe,«<sup>10</sup> in prav to jo napravi nepremagljivo. Njenemu apelu se ni mogoče zoperstaviti, prav kolikor se že vnaprej postavlja kot nemočan. Zakon, ki prepoveduje, zapoveduje in preti s sankcijami, ima mnogo manjšo moč od tega tihega glasu, ki brez vsakih sankcij od subjekta terja, naj stori svojo dolžnost. A šele ta nemočni poziv je pravi Zakon.

Tu šele pridemo do jedra tega kantovskega dispozitiva. Prava ločnica za Kanta ne teče med ireduktibilno danostjo zakona in oblasti na eni strani in avtonomijo in svobodo uma na drugi; nasprotno, podrejanje arbitrarnemu oblastnemu zakonu subjekta šele zares pripne na Zakon, tisti Zakon, ki ga obvladuje v notranjosti njegove avtonomije. Prava ločnica teče med zakonom in Zakonom. Kantov dispozitiv tedaj ne služi temu, da bi subjektu dal dihati in mu zagotovil margino svobode, čeprav ne neomejene, temveč prav nasprotno: šele z izhodiščno postavitvijo heteronomije, načelne ne-umnosti oblastnega zakona subjekta zares učinkovito zajame, zagrabi prav v njegovi avtonomni in umni samoopredelitvi. Kar naj bi subjektu dalo svobodo, mu jo šele zares vzame.<sup>11</sup>

Kantovo dojetje razsvetljenstva je analogno njegovemu konstituiranju kategoričnega imperativa. Tako kot se mora moralni Zakon otresti vsakega patološkega gibala (računanja na ugodje, korist, kasnejše plačilo, strahu pred posledicami, kaznijo itd.), da bi lahko obveljal kot Zakon, tako se mora patološki moment zunanje pokorščine fiksirati v arbitrarni danosti oblastnega zakona, ki se je ne da refleksivno povzeti in odpraviti, da bi lahko Zakon od znotraj zajel subjekta. Patološka vezanost zakona na oblastne institucije, na ideološke državne aparate, je tako omejena in prav ta meja odpira prostor Zakona. Prvi zakon mi nalaga religiozne rituale, plačevanje davkov, medicinske predpise — vse, kar spada v delokrog zgornjih fakultet — a šele drugi vsebuje tisto travmatično jedro Zakona, ki me konstituira kot subjekta. Odprava tujosti patološkega, tistega nujnega deleža fakticitete in heteronomne avtoritete, šele privede do »realnega« v Zakonu. V območju svobodne in avtonomne samoopredelitve subjekta je Zakon kot tujek — neizprosni, nevtralen do subjektive dobrobiti, nenasiten, subjekt mu nikakor ne more zadostiti — a prav od tega tujka je odvisna konstitucija subjekta. Subjekt je subjekt, prav kolikor ne more zaobseči, refleksivno zajeti Zakona; prav Zakon, ki si ga povsem sam in avtonomno nalaga v skladu z umom, od znotraj poruši iluzijo »avtonomnega subjekta«. Šele avtonomni subjekt je docela izgubil svojo iluzorično svobodo — v primeri s tem je podrejanje heteronomnemu, arbitrarnemu, ne-umnemu oblastnemu zakonu pravo olajšanje. Moralni Zakon je nazadnje drugo ime za to, da subjekt ni gospodar v lastni hiši. Zakon subjektu jemlje vse, zahteva žrtvovanje vsake partikularne opredeljenosti, vsakega nagiba, ugodja, objekta želje, vsakega *Wohl* kot patološkega, a prav s tem je manjem mu šele daje status subjekta. Od subjekta zahteva nemogoče, prav

<sup>10</sup> »Sodišče noče ničesar od tebe. Sprejme te, če prideš, in odpusti te, če odideš.« Kafka, *ibid.*,

<sup>11</sup> »Zakon v pomenu zakonodajne in zakonite Oblasti ni isto kot notranji, apriorni moralni Zakon. Vendar velja isti paradoks, ki ga Kant proizvede do Oblasti, še bolj radikalno za moralni Zakon.« Žižek: *Filozofija skozi psihoanalizo*, Ljubljana, Analecta 1984, str. 94 op. Pričujoči tekst je mogoče razumeti kot elaboracijo te opombe.

kolikor subjekt ni zvedljiv na subjekta moralnega Zakona — zmeraj je opredeljen kot partikularni in patološki preostanek, ali drugače rečeno: zmeraj ostane nekaj, kar bi še moral dati — a to nemogoče je subjekt.

Kantov problem torej ni v tem, da zakon ni utemeljen v umu in resnici, temveč da sam um nazadnje sloni na nekem brezdanjem Zakonu. V nekem pomenu je notranji Zakon še veliko bolj ne-umen kot pa arbitrarnost vnanje avtoritete. Zunanji zakon pomirja, notranji terorizira, poruši mir avtonomije, spridi vsako krhko ugodje in zadovoljstvo, ki si ga je subjekt obetal doseči. Kant tako v isti gesti zatrdi avtonomijo moralne samoopredelitve in pokaže njeno nemočnost, neodpravljlivo Drugo mesto Zakona. Samoopredelitev ne more zakriti Drugosti. Po tej plati kantovski razsvetljenski subjekt nikakor ni tisti utilitarni subjekt, ki ga kot podlago razsvetljenstva izpostavi Hegel.

Analogen obrat, kot je ta sprevernitev razmerja med Zakonom in zakonom, nastopi v teoriji govornice med konstativom in performativom. Filozofija, ki je hotela dostop do resnice, se je morala omejiti le na konstativne, performativne pa prepustiti kot patološki moment »ideološkim državnim aparatom« in zgornjim fakultetam. Toda nazadnje lahko le konstativno področje filozofije subjekta »performativno« zajame, ga napravi za »moralnega subjekta«. Tako je šele konstativ pravi performativ in v tej luči bi bilo mogoče preinterpretirati Kantov sloviti »primat praktičnega uma«: teoretske izjave, čisti konstativi teoretskega razsojanja, se morajo po notranji logiki preobrniti v »ukaz« moralnega zakona, pokazati svojo radikalno performativno razsežnost. Nemara je prav v tem mogoče videti učinek kantovskega »kopernikanskega preobrata« v govornici: če je za tradicionalno ontologijo veljalo, da je bila v svojem navidez objektivnem, zgolj konstativnem diskurzu o bivajočem ves čas prikrito performativna — da je bila torej kot ontologija vseskozi »diskurz gospodarja«, kjer je prihajala na dan »imperativna« razsežnost označevalca<sup>12</sup> — potem je Kant po eni strani skušal obmejiti nujno incidenco diskurza gospodarja, razmejiti območje njegove performativnosti in s tem zagotoviti prostor »pravi« filozofiji (ki sicer ostane vselej odlagana »bodoča metafizika, ki bi lahko nastopila kot znanost«); po drugi strani pa pokazati notranjo performativno naravo vsake ontologije, jo privedi do njene inherentne »etične« razsežnosti in s tem omogočiti, da bi filozofija sestopila iz registra gospodarjevega diskurza (in zato je šele po Kantovem prelomu lahko prišel do besede »najsublimnejši histerik«, Hegel). A ta sestop od gospodarja k histeriku je privedel tudi do konca filozofije v strogem pomenu. Filozofija se je tako znašla pred dilemo, da je bodisi preživela svoj konec v obliki univerzitetnega diskurza, ali pa je morala nadaljevati svoj sestop od histerika k analitiku. Toliko le mimogrede).

Že sam Kant se je moral nenehno soočati s tem, da je njegova operacija v določeni točki spodletela ali vsaj proizvedla paradoks. Tako kot je stroga ločitev dveh rodov nenehno proizvajala problem točke križanja (in v to točko spada tako problem kantovske analize francoske revolucije kot analize sublimnega),<sup>13</sup> tako se tudi moralni Zakon ni mogel otresti tiste »patološke« plati, ki jo je Kant hotel fiksirati v oblastnem zakonu. O tem morda najbolje priča izkušnja Kafke (če smo že doslej vlekli linijo »od Kanta do Kafke«). Kafka v čisti obliki pokaže ravno to, da meščanska družba po Kantu ni mogla napra-

<sup>12</sup> Cf. Lacan: *Se, Analecta*, Ljubljana 1985, str. 29; in Žižek: »Imenovanje in naključnost«, *Razpol* 2, Ljubljana 1986, str. 121.

<sup>13</sup> Cf. Lyotard: *L'enthousiasme*, Gallilée, Paris 1986.



viti kantovske razsvetljenske operacije: ni mogla potegniti ločnice med zakonom in Zakonom, med znotraj in zunaj, med oblastnimi institucijami in umom, temveč je patološki moment stopil v samo notranjost, kontaminiral um. Sam notranji Zakon je nerazrešno aficiran z »ideološkimi državnimi aparati«. Patološka narava samega Zakona, ki jo je mogoče videti v Kantovi komplementarnosti s Sadeom (Lacan), se pri Kafki utelesi v birokraciji. Kaj je birokracija drugega kot izkustvo neke arbitrarne institucionalnosti, ki se je ne da obmejiti, ohraniti kot zunanje, ji odmeriti območje veljavnosti in do katere subjekt ne more zavzeti distance. Kar je hotel Kant obdržati vsaksebi, se pokaže nerazločljivo prepredeno. A tako kot lahko Kafka beremo kot resnico Kanta — kot glasnika nujne spodletelosti razsvetljenstva, razkritje razsvetljenskih iluzij — tako je nemara treba napraviti tudi obratno operacijo. Namesto splošne sodbe o tem, da je iracionalnost nujna hrbtna stran razsvetljenske racionalnosti, da um poraja ne-um itd., nam da kantovski razsvetljenski dispozitiv videti oboje: tako nujnost arbitrarne oblasti (zato njeno vnaprejšnje priznanje) kot njeno nujno spodletelost, njeno utemeljenost v neki nemožnosti.

Rdeča nit, ki se vleče skozi sedanjo reaktualizacijo razsvetljenstva, je postavka, da se razsvetljenstva ne da obravnavati *en bloc*, se bodisi preprosto postaviti v bran razsvetljenskim načelom (uma, napredka, svobode itd.) ali jih zavreči, postaviti pod vprašaj njihovo represivno jedro (kar so na različne načine storili Nietzsche, Heidegger, del Frankfurtske šole itd.). Tako bi le nasledli »razsvetljenskemu izsiljevanju«, <sup>14</sup> pravi Foucault, avtoritarni alternativni, ki nas postavlja pred zid in onemogoča analizo zavezanosti teh načel določenemu historičnemu trenutku. Tudi tisti, ki so hoteli izpostaviti »potlačeno plat« razsvetljenstva, so tako v določeni točki sami nasledli razsvetljenskemu mitu o razsvetljenstvu (pa naj gre za instrumentalni um, novoveško subjektiviteto, tehniko itd.). Tej grobi alternativni je treba zoperstaviti drugačno: ločnica za Foucaulta ne teče med razsvetljenstvom in protirazsvetljenstvom, temveč znotraj samega razsvetljenstva. Tako stoji Kant na začetku dveh različnih tradicij, ki se obe lahko sklicujeta na razsvetljenje: <sup>15</sup> tiste, ki jo opredeljujejo kot »analitiko resnice«, torej spraševanje po pogojih slehernega spoznanja, analiza »transhistoričnih« pogojev zgodovinsko spremenljivega (sem bi spadala, denimo, skoraj vsa »analitična filozofija«); in tiste, ki izhajajo iz spraševanja po »ontologiji sedanjosti« in po subjektivnem statusu nas samih, ki ji pripadamo, ter se tako izteče, v nasprotju z ono prvo, v vselejšnjo historičnost univerzalnosti (v tem drugem pomenu pa so prav navidezni »antirazsvetljenci« šele pravi razsvetljenci — Foucault se sam prišteje sem skupaj z Nietzschejem, Adornom, Horkheimerjem itd.).

Odločitev za razsvetljensko »ontologijo sedanjosti« potegne za seboj določeno »etično držo«. Pripadnost sedanjosti zahteva baudelaireovski »heroizem modernega življenja«, herojsko držo flâneurja, ki je zmožen v bežnem trenutku sedanjosti ujeti večnost. Zvestobo sedanjosti lahko izpričuje le tako, da sedanjost spreminja (re)konstruira, na novo iznajdeva, tako kot mora iznajti in konstruirati tudi samega sebe kot subjekta, denimo skozi določeno »askezo« dandyjevstva, kot pripadajočega odlikovanemu historičnemu trenutku. Oba člena, ki si sopripadata — subjekt in sedanjost — nista nekaj objektivno danega, oba sta predmet konstruiranja, oba imata le »etični status«, in prav to omogoča »avtonomnega subjekta« (sintagma, ki je bila v času struktura-

<sup>14</sup> *The Foucault Reader*, Penguin 1985, str. 42–43.

<sup>15</sup> Foucault: »Un cours inédit«, *Magazine littéraire*, Paris, maj 1984, str. 39.

lizma sinonim vsega slabega, za Foucaulta iz *Besed in reči* privilegirani nasprotnik). Tu Foucault ne po naključju uporabi formule iz svoje analize antične etike, ki je nastala v istem obdobju kot njegova dva teksta o razsvetljenstvu: etično poslanstvo moderne je nazadnje v tem, da na ravni svoje dobe napravi tisto, kar je antični subjekt v razmerju do svoje — se pravi sodobno različico »estetike eksistence«, »samorazmerja«, »skrbi zase«, »enkrateia«, »tehnike sebstva«, »stilistike eksistence«, »samoobvladovanja«, »samouravnavanja«, »ekonomiziranja užitka« itd. To samorazmerje za Foucaulta zaznamuje temeljni vzgib subjektivacije: znati odmeriti vsemu svoje mesto, vzpostaviti regulativni princip zmernosti, ki naj obvlada temeljni razcep človeka kot seksualnega bitja, kot subjekta seksualnosti. Ne gre torej za povratek k ravnovesju kake temeljne človeške narave, temveč je treba, nasprotno, ravnovesje etične eksistence skonstruirati prav zato, ker ni naravnega. Grčija zato ni izgubljeni raj, ki bi ga pokopala krščanska nesreča, temveč že sama gradi na predpostavki izgubljenega raja; grška etika je prav način (eden od načinov), kako obvladati to izgubo raja.

Ceprav Foucault dobro ve (in v intervjujih nekajkrat eksplicitno reče), da grška etika danes ni več možna, pa bi bilo vendarle treba napraviti neko analogno etično gesto za današnjo rabo »... nekaj takega, kar so Grki imenovali ethos.«<sup>16</sup> Naša teza pa je prav v tem: subjekt razsvetljenstva, ki vznikne v konstituciji kantovskega moralnega Zakona, Foucault znova zreducira na subjekt predkantovske etike; bere ga kot ponovno ožvitev etične držbe »estetike eksistence«, razmerja do sebe, kot nov način, kako skonstruirati »avtonomnega subjekta« — po tem, ko je Kant na vrhuncu razsvetljenstva pokazal, kako subjekt prav v avtonomnem razmerju do sebe trči na neko radikalno Drugost.

Tu si stojita nasproti dve različni dojetji subjekta. Za Foucaulta je subjekt ime za način, kako »umetno« zacetiti, uravnovesiti razcep, ki ga v človeškem izkustvu odpira odsotnost vsakega naravnega ravnovesja (lacanovsko rečeno, odsotnost spolnega razmerja). Subjekt je odgovor na razcep — stil, prava mera, ethos, heroizem, estetika eksistence, vse to so oporniki, ki gradijo subjektovo konsistenco, edino, kar mu sploh daje konsistenco. Od tod Foucaultovo natančno ukvarjanje s postopki, ki so v antiki omogočali takšno samokonstituiranje — ne zanima ga toliko skupek pravil, predpisov ali moralnih kodov (zaradi odsotnosti fiksnih in univerzalnih moralnih kodov mu je antika tudi toliko ljubša od krščanstva, saj navidezno ponuja večji prostor za konstrukcijo subjekta), temveč modus, kako in zakaj nastajajo, in kraj, od koder se postavljajo.

Kantovski subjekt pa je, nasprotno, ime za tisto nemožnost, ki jo hoče foucaultovski subjekt zapolniti, za tisti razkol sredi samokonstitucije, zaradi katerega mora vsaka estetika eksistence spodleteti; vsaka homeostaza se izjaloviti. Je ime za izkušnjo, da se razcepa ne da zaceliti; subjekt je ravno toliko, kolikor vsaka zacelitev spodleti, kolikor torej ne more najti opore in umiritve v nobeni konstrukciji lastne avtonomije. Prvi subjekt se zarisuje v uspešnosti samokonstitucije, drugi v njenem nujnem neuspehu. Tudi tu nam da kantovski subjekt videti tako nujnost, da na mesto nemožnosti stopi samokonstitucija, kot njeno nujno spodletelost.

In prav na ta subjekt navezuje psihoanaliza kot dedič razsvetljenstva.

<sup>16</sup> *The Foucault Reader*, str. 39.