

BIBLIOTEKA SLOVENSKE AKADEMIJE
ZNANOSTI IN UMETNOSTI V LJUBLJANI

97837/8:1

X

EMILIA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU
Inštitut za marksistične študije

VESTNIK IMŠ
1 1987

VESTNIK

1987/1

KAJ JE RAZSVETLJENSTVO?



Ljubljana 1987

YU ISSN 0351-6881
Vestnik IMŠ
Letnik VIII, številka 1/1987
UDK 3

Vestnik Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU

Glavni urednik: akad. prof. dr. Boris Majer

Vestnik ima 2 številki letno

Uredništvo: Inštitut za marksistične študije ZRC SAZU, Novi trg 5/III, YU —
61000 Ljubljana, tel. (061) 331-021

Naročila: Cankarjeva založba — Knjigarna v Slovenski Matici — Trg osvoboditve 7,
YU — 61000 Ljubljana

Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana

Naklada: 700 izvodov

Vestnik sofinancira Raziskovalna skupnost Slovenije

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

Inštitut za marksistične študije

VESTNIK

1987

Sprejeto na seji razreda za zgodovinske in družbene vede SAZU dne 22. 9. 1987.



VSEBINA

KAJ JE RAZSVETLJENSTVO?

Immanuel Kant: Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenje?	9
Immanuel Kant: Spor fakultet (Predgovor, Razdelitev fakultet nasploh, Spor filozofske fakultete s pravno)	37
Michel Foucault: Kaj je razsvetljenje?	38
Michel Foucault: Kant, <i>Was ist Aufklärung?</i>	50
Jürgen Habermas: S puščico v srce sedanjosti	57
Eva D. Bahovec: Aufklärung ali »epistemologija je brez zgodovine znanosti prazna«	61
Bojan Baskar: Za razsvetljenje	68
Mladen Dolar: Kant in konec razsvetljenstva	71
Tine Hribar: Paradoksnost razsvetljenstva	79
Tomaž Mastnak: Vprašanje o razsvetljenstvu	94
Neda Pagon: Razsvetljenje in sociologija	103
Rado Riha: Kantov koncept zgodovine	110
Jelica Šumič-Riha: Razsvetljenje in ljudstvo	128
Andrej Ule: Je razum še možen?	134
Pavle Zgaga: Odgovor na vprašanje: <i>se pravi, kaj pomeni razsvetljenje nam?</i>	141
Slavoj Žižek: Die Aufklärung in Laibach	144
Sinopsisi	153

KAJ JE RAZSVETLJENSTVO?

Inštitut za marksistične študije ZRC SAZU je v marcu 1987 naslovil na več slovenskih teoretskih delavcev naslednje vabilo:

pred kratkim je skupina državljanov nasloвила na slovensko in jugoslovansko politično javnost Klic k razumu. S tem pozivom se, kot se zdi, razumevanje družbenega dogajanja pri nas vpisuje v tok reaktualizacije vprašanja razsvetljenstva v zahodni misli, kakor ga je, denimo, začelo Foucaultovo predavanje o Kantovem spisu Kaj je razsvetljenje.

Inštitut za marksistične študije ZRC SAZU bo zato objavil v posebni številki Vestnika dve Kantovi besedili, Kaj je razsvetljenje in Spor fakultet (Spor med filozofsko in pravno fakulteto), izvleček iz Foucaultovega predavanja, ki obravnava ti Kantovi besedili, poleg tega pa še kratek Habermasov članek Puščica v srce sedanjosti, ki komentira Foucaulta. Navedena besedila razumemo kot vsebinsko iztočnico za obravnavo tehle vprašanj:

— Kaj je razsvetljenje, se pravi, kaj pomeni razsvetljenje nam?

— Kaj pomeni tako za problem razsvetljenstva kakor za Foucaultovo in Habermasovo teorijo, da vidi Foucault v vprašanju razsvetljenstva kraj možnega srečanja tako različnih teorij, kakršni sta kritična teorija družbe in njegova lastna teorija?

Prosimo Vas, da nam posredujete svoje razmišljanje oz. odgovor na eno ali obe od postavljenih vprašanj (ali da ju dopolnite, kritizirate itn.).

Na vabilo so se odzvali Eva Bahovec, Bojan Baskar, Mladen Dolar, Tine Hribar, Tomaž Mastnak, Neda Pagon, Rado Riha, Jelica Šumič-Riha, Andrej Ule, Pavle Zgaga in Slavoj Žižek. Njihove prispevke objavljamo, skupaj s prevodi Kantovih, Foucaultovih in Habermasovih besedil, v pričujoči številki Vestnika IMS.

Tematski sklop Kaj je razsvetljenje? je pripravil Rado Riha.

ODGOVOR NA VPRAŠANJE: KAJ JE RAZSVETLJENSTVO?

(5. december 1783, str. 516)¹

Razsvetljenje je človekov izhod iz nedoletnosti, ki je je kriv sam. Nedoletnost je nezmožnost posluževati se svojega razuma brez vodstva po kom drugem. Krivda za to nedoletnost pa je lastna, če vzrok zanjo ne zadeva pomanjkanja razuma, temveč odločnosti in poguma, da bi se ga človek posluževal brez tujega vodstva. Sapere aude! Bodi pogumen, poslužuj se svojega lastnega razuma, je torej geslo razsvetljenstva.

Lenoba in strahopetnost sta vzroka, zaradi katerih ostaja velik del ljudi svoj živ dan najraje nedoleten tudi še potem, ko je narava te ljudi že zdavnaj oprostila tujega vodstva (naturaliter maiorennnes); in zaradi katerih je drugim tako lahko prisvojiti si varušvo nad njimi. Biti nedoleten je prav udobno. Če imam knjigo, ki ima zame razum, dušebrižnika, ki ima zame vest, zdravnika, ki zame presoja dieto itn.: potem se mi vendar ni treba samemu truditi. Treba mi ni misliti, če le lahko plačam: zoprna opravila bodo že drugi opravili zame. In da gleda zdaleč največji del ljudi (med njimi ves lepi spol) na korak k polnoletnosti ne le kot na nekaj zelo težavnega, temveč tudi zelo nevarnega, zato že poskrbijo tisti varuhi, ki so najdobrotljiveje prevzeli nase skrbno nadzorstvo nad njimi. Potem ko so svojo domačo živad poneumili in skrbno preprečili, da se te mirne stvarce ja ne bi upale tvegati koraka zunaj hojce, v katero so jih vtaknili, jim nato še prikazujejo nevarnost, ki jim grozi, če bi poskusile hoditi same. Seveda pa nevarnost ni ravno tako velika, saj bi potem, ko bi nekajkrat padle, končno le shodile. A primer te vrste le preplaši in navadno odvrne od vseh nadaljnjih poskusov.

Za posameznika je potemtakem težko, da bi se sam izkopal iz nedoletnosti, ki mu je postala skoraj njegova natura. Celu priljubila se mu je in zaenkrat je res nesposoben poslužiti se lastnega razuma, ker mu pač nikoli niso dali prilike, da to poizkusi. Predpisi in obrazci, ta mehanska orodja umne

¹ Navedba strani se nanaša na decembrsko številko časnika Berlinische Monatsschrift iz 1. 1783, v kateri je objavil berlinski župnik Johann Friedrich Zöllner (1753–1804) članek »Ali je priporočljivo zakonsko zvezo še nadalje posvečevati z verskim obredom« proti civilni poroki, za katero se je zavzemal anonimni avtor v septembrski številki istega leta. Zöllner je s stališča državnih interesov zagovarjal cerkveno poroko in polemiziral proti zmedi, ki jo v glavah in srcih ljudi povzroča »ime razsvetljenstvo«. Potem je postavil tole provokativno vprašanje: »Kaj je razsvetljenje? A na to vprašanje, ki je skoraj tako važno kot vprašanje: kaj je resnica, bi bilo vendar treba odgovoriti, preden začnemo razsvetljevati! In vendar odgovora nanj nisem našel nikjer!«
[Vse opombe, ki so označene z dvignjeno arabsko številko, so redakcijske.]

rabe ali bolje zlorabe njegovih naravnih darov so nožni okovi za neprestano trajajočo nedoletnost. Tudi kdor bi jih odvrigel, bi kljub temu še najožji jarek le nesigurno preskočil, saj bi bil nevajen takega prostega gibanja. Od tod to, da je le malo takih, ki se jim je posrečilo, da so se z lastnim obdelovanjem duha izmotali iz svoje nedoletnosti in kljub vsemu trdno zakorakali.

Da pa bi se kaka množica ljudi² sama od sebe razsvetlila, je vsekakor bolj možno, da, to je skoraj neogibno, če ji je le puščena svoboda. Kajti tedaj se bo vselej našlo nekaj samostojno mislečih ljudi, da, celo med vzpostavljenimi varuhi te nevedne raje³, ki bodo potem, ko so sami odvrgli jarem nedoletnosti, širili okrog sebe duha pametne ocene lastne vrednosti in poklicanosti vsakega človeka, da misli sam. Posebnost pa je pri tem taka: da se ljud,⁴ ki so ga poprej uklenili v jarem, nato sam prisiljuje ostati v njem, če so ga nekateri od njegovih skrbnikov, ki so sami vsakršnega razsvetljevanja nesposobni, k temu nahujskali. Tako kvarno je sejati predsodke, ker se le-ti na koncu maščujejo prav nad tistimi (ali njihovimi predhodniki), ki so bili njihovi povzročitelji. Zato utegne ljudstvo⁴ le počasi doseči razsvetljenstvo. Z revolucijo bi morda prišlo do odpada od osebne despotizma ter od dobička in gospodstva željnega zatiranja, nikoli pa ne do resnične reforme načina mišljenja. Novi predsodki bi tako kot so oni prejšnji služili kot povodci za to veliko brezpravno množico.

Za razsvetljenstvo pa ni treba drugega kot *svobode* in to najbolj neškodljive od vsega, kar se lahko imenuje svoboda, namreč tole: uveljavitev vsestranske *javne uporabe* lastnega uma. Zdaj pa slišim z vseh strani klice: ne *rezonirajte!*⁵ Častnik pravi: »Ne rezonirajte, eksercirajte!« Finančni svetnik: »Ne rezonirajte, plačajte!« Duhovnik: »Ne rezonirajte, verujte!« (Samo en sam gospodar na svetu pravi: »*Rezonirajte* kolikor vas je volja in o čemer hočete, toda *bodite poslušni!*«) Vseposod je tu omejitev svobode. Katera omejitev pa je razsvetljenstvu v oviro in katera to ni, temveč ji je le v pomoč? — Odgovarjam: *javna uporaba* lastnega uma mora biti vsekakor svobodna in samo ona lahko pripelje do razsvetljenosti med ljudmi. Njegova *privatna uporaba* je lahko pogosto tudi zelo omejena, ne da bi bil zato napredek v razsvetljevanju huje prizadet. Z javno uporabo lastnega uma razumem tisto, ki jo kdo kot *učenjak* izvaja pred celotnim *svetom bralnega občinstva*. Privatno rabo uma pa imenujem tisto, ki si jo sme dovoliti na določenem zaupanem mu javnem *položaju* ali kaki uradni službi. Je pa pri nekaterih poslih, ki potekajo v občem interesu,⁶ potreben neki določen mehanizem, s pomočjo katerega se doseže, da morajo nekateri člani občestva ostati pasivni zato, da bi jih vlada ob umetno ustvarjeni enotnosti usmerila k javnim smotrom ali vsaj odvrnila od razdiralnega delovanja proti njim. Tu pa seveda ni dovoljeno rezonirati, tu je treba ubogati. Kolikor pa ta del stroja šteje za člen celega občestva⁷ ali celo za člen celega svetovljanskega občestva,⁸ torej v vlogi učenjaka, ki se s spisi prav v smislu razuma obrača na občinstvo, toliko pa lahko vsekakor rezonira brez škode za opravila, za katera je bil kot delno pasiven člen postavljen. Tako bi bilo zelo kvarno, če bi kak častnik, ki je od predstojnikov

² ein Publikum

³ des grossen Haufens

⁴ ein Publikum

⁴ ein Publikum

⁵ rasonniert nicht

⁶ im Interesse des gemeinen Wesens

⁷ des gemeinen Wesens

⁸ Weltbürgergesellschaft

dobil povelje, menil, da mora v službi o smotrnosti ali koristnosti tega povelja glasno modrijaniti. Ubogati mora. Upravičeno pa mu ni mogoče braniti, da ne bi, kot učenjak, k napakam, ki se delajo v vojaški službi, dal svojih pripomb ter jih svojemu občinstvu predložil v presojo. Državljan⁹ si ne sme dovoliti, da ne bi plačal naloženih mu dajatev. Da, pregnana graja takih nalogov, ki jih mora poravnati, se lahko kot škandal (ki bi utegnil zbuditi splošno uporabnost) tudi kaznuje. A tudi on ne ravna v nasprotju s svojo civilno dolžnostjo,¹⁰ če kot učenjak javno izrazi svoje pomisleke o neustreznosti ali tudi neupravičenosti tovrstnih predpisov. Prav tako je tudi duhovnik obvezan, da predava svojim šolarjem in svoji srenji katekizem po simbolu cerkve, kateri služi, saj je bil pod temi pogoji sprejet. Toda kot učenjak ima vso prostost, da, poklic mu je celo, da svoji publiki posreduje svoje skrbno pretehtane in dobronamerne misli glede zgrešenega v tistem simbolu in glede boljše ureditve verske in cerkvene organizacije. Tudi na tem ni ničesar, kar bi moglo vesti biti v očitek. Kajti kar po svojem poklicu kot služabnik cerkve uči, tega ne prikazuje kot nekaj, za kar ima proste roke učiti po svojem najboljšem prepričanju, temveč kot nekaj, za kar je postavljen, da uči po predpisih in v imenu nekoga drugega. Rekel bo: »Naša cerkev uči to ali ono in to so dokazani razlogi, ki se jih poslužuje.« Potem pa svoji srenji navaja vso praktično korist iz postavk, ki bi jih sam ne podpisal povsem prepričan, za katere pa pristane na obvezna predavanja, ker le ni povsem nemogoče, da se v njih ne skriva resnica, vsekakor pa ni v njih ničesar takega, kar bi nasprotovalo notranjemu verovanju. Ker če bi se zdelo, da vsebujejo kaj takega, bi svoje službe po vesti ne mogel opravljati. Moral bi jo odpovedati. Raba lastnega uma, kot jo izvaja nameščeni učitelj pred svojimi poslušalci, je zgolj *privatna raba*, kajti tu gre samo za pohošni, pa če še tako velik zbor. In glede na to ni svoboden in tak niti ne sme biti, saj opravlja tuje naročilo. Kot učenjak, ki govori prek svojih spisov občinstvu v pravem pomenu, tj. svetu, torej kot duhovnik *ob javni rabi* svojega uma pa uživa, nasprotno, neomejeno svobodo rabe svojega uma in govora v lastnem imenu. Kajti da bi morali varuhi ljudstva (v duhovnih zadevah) biti sami spet nedoletni, je nekaj povsem nesmiselnega, nekaj, kar bi pomenilo ovekovečevati nesmisel.

Vendar, ali ne bi morda določena družba duhovnikov, denimo, cerkveni zbor ali častitljiva *classis* (kakor sebe imenujejo med Holandci), bila upravičena medsebojno se zavezati za kak določen, nespremenljiv simbol in tako prevzeti trajno nadvaruštvo nad vsakterim njenih članov in preko njih nad vsem ljudstvom, in to za vse večne čase? Pravim: to je povsem nemogoče. Tak kontrakt, ki bi sklenil za večne čase onemogočiti vsakršnje razsvetljevanje človeškega rodu, je ničevost ničevosti, pa če bi ga sklejala najvišja oblast preko državnih zborov in najbolj svečanih mirovnih pogodb. Nobeno obdobje se ne more zediniti in se zarotiti, da bo naslednje spravilo v stanje, v katerem mu mora postati nemogoče, da bi svoja (predvsem ta, zelo ga prizadevajoča) spoznanja razširilo, očistilo zmot ter sploh napredovalo v razsvetljenstvu. Bil bi to zločin proti človeški naravi, katere izvorni namen je prav ta napredek. Nasledniki so torej povsem upravičeni, da zavrnejo določila, ki so jim bila tako neopravičljivo odvzeta. Poskusni kamen za vse tisto, o čemer se da kot o ljudstvu naloženem zakonu sklepati, je zapopaden v vprašanju: ali bi si moglo ljudstvo samo naložiti tak zakon? Bilo bi to po vsej

⁹ der Bürger

¹⁰ der Pflicht eines Bürgers

priliki tako rekoč v pričakovanju nečesa boljšega za krajši čas mogoče, toliko da bi se uvedla neka posebna ureditev, po kateri bi se vsakemu državljanu, zlasti še duhovniku prepustilo, da v vlogi učenjaka svobodno in javno, tj. preko svojih spisov poda svoje pripombe k vsemu zgrešenemu v takratnih uredbah; medtem pa bi uvedena ureditev trajala še kar naprej, dokler sprevid o kakovosti teh stvari javno ne bi že tako daleč napredoval in se obnesel, da bi se dalo z združenjem njenih glasov (čeprav ne vseh) predati prestolu predlog za zaščito vseh tistih občestev,¹¹ ki bi se bila, recimo, po njihovih pojmih na boljšem sprevidu zedinila za spremenjene verske usmeritve, to pa tako, da ne bi hkrati zavračala tistih, ki bi hotela, da ostanejo stvari po starem. Toda zediniti se o neki, četudi samo za dobo enega človeškega življenja trajajoči in za nikogar javno dvomu podvrženi verski ustavi in tako rekoč zničiti in ojaloviti časovni, napredku v izboljšavi človeštva določen odsek, ter s tem pač tudi prizadeti potomstvo, to pa kratko malo ni dovoljeno. Za svojo osebo — a tudi samo za krajši čas — lahko človek odloži razsvetljevanje v tistem, o čemer bi se moral poučiti. Odpovedati se temu, bodisi za svojo osebo ali, še bolj, za potomstvo, to pa se pravi kršiti in teptati svete človečanske pravice. Česar pa ljudstvo ne sme skleniti zase, to je še manj dovoljeno monarhu skleniti zanj. Kajti njegov zakonodajni ugled sloni prav na tem, da v svoji volji združuje voljo vsega ljudstva. Sicer pa, če gleda zgolj na to, da se vse resnično ali domnevno izboljšanje ljudstva sklada s civilno ureditvijo,¹² tedaj lahko sploh dopusti, da se podložniki ravnajo po svoje, kakor se jim zdi za njihov dušni blagor najprimerneje. Vse to se ga ne tiče, pač pa mora preprečevati, da bi drug drugega nasilno ne zavirali, ko po svojih močeh uresničujejo in pospešujejo ta blagor. Le škodo dela ugledu svojega veličanstva, če se v to delo vmešava, če blagovoli podvreči spise, s katerimi bi si podložniki hoteli razčistiti svoje vpogledе, svojemu vladnemu nadzoru, pa bodisi da to stori po lastnem najvišjem sprevidu in se s tem izpostavi očitku: Caesar non est supra grammaticos,¹³ bodisi, in še bolj, če svojo najvišjo oblast tako poniža, da jo v svoji državi uporabi v podporo duhovnega despotizma nekaterih tiranov zoper druge svoje podložnike.

No, in če se zdaj zastavi vprašanje: ali živimo danes ta dan v nekem razsvetljenem obdobju? tedaj se odgovor glasi ne, pač pa v obdobju *razsvetljenstva*. Da bi bili ljudje, kot zdaj stvari stoje, mišljeno v celoti, že sposobni ali vsaj uporabni za to, da bi se v verskih zadevah dobro in z gotovostjo posluževali lastnega razuma, brez tuje pomoči, od tega smo še daleč. Da pa se to področje njihovim svobodnim prizadevanjem v tej smeri zdaj le odpira in da se ovire občega razsvetljenstva ali izhoda iz njihove samozagrešene nedoletnosti počasi manjšajo, o tem imamo vendar očitne znake. V tem pogledu je ta era čas razsvetljenstva, stoletja *Friderika*.

Knez, kateremu se ne zdi pod častjo izjaviti, da smatra za *dolžnost* v verskih zadevah ljudem ničesar ne predpisovati, temveč jim v tem pogledu pustiti vso svobodo; ki torej zase odklanja celo ošabno ime *tolerantnosti*: ta knez je sam razsvetljen in zasluži, da ga hvaležni sedanji in prihodnji svet slavi kot prvega, ki je, vsaj s strani vlade, človeški rod iztrgal nedoletnosti in vsakomur prepustil, da se glede vsega, kar se tiče zadev vesti, poslužuje lastnega uma. Pod njim smejo častitljivi duhovniki v vlogi učenjakov brez škode za

¹¹ diejenigen Gemeinden

¹² bürgerliche Ordnung

¹³ Cesar ni nad gramatikom

službeno dolžnost prosto in odprto predložiti svetu v presojo sodbe ali sprevide, ki sem ter tja odstopajo od privzetega simbola. Še bolj vsakdo drug, ki ga ne veže službena dolžnost. Ta duh svobode se širi tudi zunaj, celo tam, kjer se mora boriti z zunanji ovirami kake vlade, ki samo sebe napačno razume. Saj se pred njo vendarle svita neki svetel primer, da zaradi svobode ni treba imeti prav nobene skrbi za javni mir in za enotnost občestva. Ljudje se počasi sami izkopavajo iz surovosti, če se le namerno ne umetniči, da bi se jih v njej umetno zadržalo.

Glavno točko razsvetljenstva, izhoda ljudi iz njihove samozagrešene nedoletnosti, sem oprl na *verske zadeve*, saj naših gospodovalcev prav nič ne zanima, da bi glede na znanost in umetnost igrali skrbniško vlogo nad svojimi podložniki; razen tega je óna nedoletnost od vseh najbolj škodljiva in tudi najbolj onečašujoča od vseh. Toda miselnost nekega državnega poglavarja, ki prvo podpira, gre še dlje, ko uvideva, da je glede njegove zakonodaje brez nevarnosti, če svojim podložnikom dovoli *javno rabo* njihovega uma in to, da svoje misli k njeni izboljšani priredbi, pa celó prostodušno kritiko k že dani, javno predložijo svetu, o čemer imajo svetel primer, zaradi katerega ni monarha, ki bi prednjačil pred tistim, ki ga častimo mi.

A tudi le samo tisti, ke se, sam razsvetljen, ne boji senc, pa ima hkrati številno, zelo disciplinirano vojsko za poroka javnega miru, lahko izreče to, česar kaka republika ne sme tvegati: *rezonirajte, kolikor vas je volja in o čemer hočete, toda bodite poslušni!* Pa se tu pojavi čuden, nepričakovan potek človeških stvari, da je, tako kakor tudi sicer, če gledamo v velikem nanj, tudi tu vse paradokсно. Večja mera državljsanske svobode se zdi svobodi ljudskega *duha* v prid, a ji vendar postavlja nepremostljive pregrade. Za stopinjo manjša od one pa preskrbi temu prostor, da se razširi v vseh svojih zmožnostih. Če je natura tedaj pod to trdo ovojnico razvila klico, za katero najnežneje skrbi, namreč nagnjenje in poklic k *svobodnemu mišljenju*, tedaj ta zlagoma vpliva nazaj na miselnost ljudstva, (po čemer postaja le-to vse bolj in bolj sposobno *svobodno delovati*) in končno celo na načela vlade, ki ji začne kar sami prijati, da lahko s človekom, ki poslej *ni več samo stroj*, ravna njegovemu dostojanstvu primerno.*

Königsberg v Prusiji, 30. septemb. 1784

I. Kant

Prevedel M. H.

Naslov izvirnika: Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung (5. Dezemb. 1783, S. 516), v: I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1, Werksausgabe Bd. XI, Hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt/M 1974.

* V Büschingovih tedenskih poročilih z dne 13. septembra sem danes 30. istega meseca prebral napoved za Berlinische Montasschrift tega meseca, v kateri je govor o odgovoru g. *Mendelssohna* na isto vprašanje. Nisem ga še dobil, sicer bi zadržal pričujoči, ki lahko rabi zdaj za poskus, koliko lahko naključje pripelje do soglasnosti misli.

PREDGOVOR

Pričujoči listi, ki jim zdaj dovoljuje izid razsvetljena vlada, ki razbija spone človeškemu duhu in ki je ravno zaradi svojega svobodnega mišljenja primerna, da spodbudi kar največjo poslušnost — naj hkrati tudi opravičijo svobodo, ki si jo jemlje pisec, da o tem, kar zadeva pri tej spremembi njega samega, najprej navede kratko zgodovino.

Kralj Friderik Viljem II., pogumen, pošten, človekoljuben in — če izvzamemo nekatere lastnosti njegove narave — skoz in skoz imeniten gospod, ki me je tudi osebno poznal in mi je od časa do časa naklonil izraze svoje milosti, je na pobudo nekega duhovnika, pozneje povzdignjenega v ministra duhovnega departmana, za katerega zato ni vzroka, da bi o njem ne mislil, da ima dobre namene, temelječe na njegovem notranjem prepričanju — leta 1788 izdal verski edikt, zatem pa neki za pisanje sploh zelo omejevalen cenzurni edikt, ki je s tem še poostril prvega. Ne moremo tajiti: da so znamenja pred eksplozijo, ki je nato sledila, morala prepričati vlado o potrebi po reformi v tej stroki; kar je bilo mogoče doseči po tihi poti akademskega pouka bodočih javnih ljudskošolskih učiteljev: kajti ti so kot mladi duhovniki svoje pridige uglasili na ta način, da se tisti, ki razume šalo, takšnim učiteljem ne bo pustil spreobrniti.

In ker je torej ta verski edikt zbudil tako živahen odmev pri domačih in tudi pri tujih piscih, je izšla moja razprava pod naslovom »Religija v mejah golega uma«,* in ker vsem svojim spisom, da mi ne bi kdo očital skritih namer, pridenem svoje ime, mi je bil v letu 1794 izročen naslednji kraljevi reskript; pri njem je omembe vredno to, da je postal javno znan šele zdaj, ker sem o tem, da ta reskript obstaja, obvestil le svojega najbližjega prijatelja.

Po milosti božji Friderik Viljem
kralj Prusije etc. etc.

* Ta naslov sem namenoma tako postavil; zato, da bi se ta razprava ne razumela v tem smislu: da naj bi bila religija obravnavana zgolj z umom (brez razodetja). To pa bi bilo preveč predrzno; saj so njeni nauki nemara izdajali iz nadnaravno navdihnenih mož: marveč sem hotel v neki povezanosti prikazati le tisto, kar je mogoče v tekstu razodete religije, biblije, spoznati tudi z *golim umom*.

Sprejmite najprej moj milostni pozdrav. Častitljivi in zvesti podanik! Moja najvišja oseba že precej časa z velikim negotovanjem opaža, kako Vi svojo filozofijo zlorabljate za potvarjanje in onečaščenje nekaterih glavnih in bistvenih nauk svetega pisma in krščanstva; kakor ste to storili zlasti v svoji knjigi: »Religija v mejah golega uma«, pa tudi v drugih svojih manjših razpravah. Mi smo se od Vas česa boljšega nadejali, kajti morate uvideti, kako neodgovorno ravnate glede na svojo dolžnost učitelja mladine in glede na Naše Vam zelo dobro znane domoljubne¹ namene. Zahtevamo od Vas, da po svoji najboljši vesti kar najhitreje navedete svoj zagovor, in pričakujemo od Vas, da zato, da bi pri nas ne padli v nemilost, v prihodnje ne boste več nič takšnega zakrivili, marveč boste svoj ugled in svoje talente uporabili za to, da bo Naš domoljubni namen kar najbolj dosežen; v nasprotnem primeru, če boste še naprej trdovratno vztrajali pri svojem, pa Vam je neizbežno pričakovati neprijetnih ukrepov.

Vam milostno naklonjen.

Berlin, 1. oktobra 1794
Najmilostnejši posebni ukaz
Njegovega kraljevega veličanstva
Wölnher.

ab extra — Častivrednemu in veleučnemu Našemu profesorju tudi ljubljenemu zvestemu Kantu

v
Königsbergu
v Prusiji
praesentat. 12. okt. 1794

Nakar je bil odposlan z moje strani moj najpokornejši odgovor.

Najmilostljivejši etc. etc.

Vašega kraljevega veličanstva najvzvišenejši 1. oktobra meni izdani in 12. istega meseca meni poslani ukaz mi nalaga najvdanejšo dolžnost:

Prvič, da »zaradi zlorabe svoje filozofije, potvarjanja in onečaščenja nekaterih glavnih in bistvenih nauk svetega pisma in krščanstva, zlasti v svoji knjigi ‚Religija v mejah golega uma‘, pa tudi v drugih manjših razpravah in zaradi tega naloživši si krivdo zanemarjanja svoje dolžnosti učitelja mladine in ravnanja proti najvišji meni dobro znani domoljubni nameri po svoji najboljši vesti navedem svoj zagovor.«

Drugič tudi, »da v prihodnje ne bom nič takega več zakrivil«. — Ob pogledu na to dvoje naj ne manjka dokaz o moji najvdanejši poslušnosti Vašemu kraljevemu veličanstvu, položivši Vam k nogam naslednjo pojasnilo:

kar zadeva *prvo*, namreč proti meni izrečeno obtožbo, je moj po najboljši vesti izrečeni zagovor naslednji:

Da se kot *učitelj mladine*, se pravi, kot jaz to razumem, v akademskih predavanjih nikoli nisem vmešaval v ocenjevanje svetega pisma in krščanstva, niti se nisem mogel vmešavati, saj bi že sami *Baumgartenovi* priročniki,

¹ landesväterlich [Vse opombe, oštevilčene z arabsko številko, so uredniške. Prav tako so uredniški vsi oglati oklepaji.]

ki so mi bili za podlago in bi utegnili imeti neki vpliv na takšno predavanje, lahko rabili v dokaz; ker ni v njih niti enega samega odstavka o bibliji in krščanstvu in ga v goli filozofiji tudi ne more biti; napake pa, da sem segel prek meje neke ustaljene znanosti ali da dopuščam, da se te meje stapljajo, je mogoče meni, ki sem to zmeraj grajal in pred tem svaril, še najmanj očitati.

Da se tudi nisem, recimo kot *ljudski učitelj*, v svojih spisih, zlasti ne v knjigi »Religija v mejah itn. itn.«, pregrešil zoper meni znane najvišje domoljubne namere, tj. da nisem prizadel škode javni *deželni religiji*; kar izhaja že iz tega, da knjiga za kaj takega sploh ni primerna, marveč je za občinstvo nerazumljiva, zaprta knjiga, in predstavlja zgolj razpravljanje med fakultetnimi učenjaki, za kar se ljudstvo ne meni; da pa imajo fakultete same svobodo po svojem najboljšem znanju in vesti o tem javno soditi in da so samo postavljeni ljudski učitelji (v šolah in na prižnicah) vezani na tisti rezultat teh razpravljanj, ki ga deželna oblast sankcionira za javno predavanje; in sicer zato, ker si tudi deželna oblast ni *sama* izmislila svojega lastnega religioznega verovanja, marveč ga je mogla prevzeti po isti poti, namreč na podlagi presoje in popravkov za to usposobljenih fakultet (teološke in filozofske); potemtakem je deželna oblast upravičena, da to religiozno verovanje ne le dovoli, marveč da od njiju tudi zahteva, da s svojimi spisi obvestita vlado o vsem, za kar menita, da koristi deželni religiji.

Da v omenjeni knjigi, ki ne vsebuje nikakršnega *vrednotenja* krščanstva, tudi nisem zakrivil njegovega *razvrednotenja*: saj vrednoti pravzaprav le naravno religijo. To napačno razumevanje je utegnili povzročiti edino navedba nekaterih mest iz biblije v potrditev določenih čistih umskih nauk religije. A rajni *Michaelis*, ki je v svoji filozofski morali enako ravnal, je to pojasnil takole:

da s tem ni mislil vnesti kaj bibličnega v filozofijo, niti izpeljati kaj filozofskega iz biblije, marveč da svoje umske postavke osvetljuje in potrjuje z resnično ali domnevno soglasnostjo drugih sodb (nemara pesnikov ali govornikov). — Če pa govori um pri tem tako, kot da zadostuje sam sebi, nauk o razodetju pa naj bi bil odvečen (kar bi morali, če naj bi to objektivno tako razumeli, res imeti za *razvrednotenje* krščanstva), je to zgolj izraz tega, da um ceni sam sebe; ne zaradi svoje [teoretične] zmožnosti, [marveč] zaradi tistega, kar predpisuje, da je treba storiti, kolikor zgolj iz uma izhajajo *splošnost*, *enotnost* in *nujnost* verskih nauk. Ti so sploh bistvo religije, ki obstaja v moralno-praktičnem (v tem, kaj *naj* storimo), nasprotno pa velja to, v kar z vso upravičenostjo verujemo zaradi historičnih dokazil (kajti tu ne velja *najstvo*), tj. razodetje, za sam na sebi naključen verski nauk, za izvenbistveno, zato pa nikakor ne za nepotrebno in odvečno; ker rabi kot dopolnilo *teoretični* pomanjkljivosti čistega umskega verovanja, ki je ta ne zanika, npr. v vprašanjih o izvoru zla, prehoda zla v dobro, človekove gotovosti, da je v zadnjem stanju ipd., in več ali manj prispeva k zadovoljitvi potrebe po tem, pač glede na okoliščine in osebe.

Da sem dalje svoje veliko spoštovanje do biblijskega verskega nauka v krščanstvu v isti že omenjeni knjigi dokazal med drugim tudi s pojasnilom, da je biblija najboljše obstoječe in za nedogledne čase primerno vodilo javnega verskega pouka za osnovanje in ohranitev resnično blagodatne deželne religije, in sem zatorej tudi grajal neskromnost in razglasil za nesramnost, da se v šolah ali na prižnicah ali v ljudskem pisanju (kajti na fakultetah mora biti

to dovoljeno) ugovarja njenim teoretskim in skrivnost vsebujočim naukom in da se dvomi o njih; kar pa še ni največje izkazovanje spoštovanja krščanstvu. Kajti njegovo tukaj navedeno ujemanje z najčistejšim umskim verovanjem je najboljša in najtrajnejša hvalnica krščanstva, ker je bilo to že tolikokrat izrojeno krščanstvo zmeraj znova vzpostavljeno prav zaradi tega, ne pa s historično učenostjo, in ga bo mogoče ob podobnih usodah, ki tudi v prihodnje ne bodo izostale, le tako spet vzpostaviti.

Da sem si nazadnje — tako kot sem drugim izpovedovalcem vere nenehno priporočal, naj vselej in predvsem z iskreno poštenostjo pri teh rečeh nikdar ne trdijo več, kot so sami prepričani, in tega drugim ne vsiljujejo kot verske člene — tudi sam pri sestavljanju svojih spisov predstavljal v sebi tega sodnika, stoječega mi ob strani, zato da sem se varoval ne samo vsake, duši škodljive zmote, marveč vsake nepazljivosti v izražanju, ki bi utegnila zbuditi pohujšanje; zaradi česar tudi lahko zdaj v svojem enainsemdesetem letu, ko se zlahka porodi misel, da bom moral vse to v kratkem kot dušni oznanjevalec zagovarjati pred nekim svetovnim sodnikom, odkritosrčno vložim z vso poštenostjo odgovor, ki ga od mene terjajo zaradi mojega sedanjega nauka.

Kar zadeva drugo točko: da naj v prihodnje ne zakrivim več takih (meni očitanih) potvarjanj in oneščaščenj krščanstva: zato da vnaprej odvrnem tudi najmanjši sum o tem, da menim, da bo najvarneje, če kot *Vašega kraljevega veličanstva najzvestejši podanik** slovesno izjavim: da se bom odslej povsem vzdržal vseh javnih predavanj, tičočih se religije, bodi naravne ali razodete, tako v fakultetnih predavanjih kot v spisih.

Z najglobljo vdanostjo itn.

Znana je nadaljnja zgodovina prizadevanj, da se vera vse bolj oddalji od uma.

Preizkušnja kandidatov za duhovniške službe je bila poslej poverjena neki *verski komisiji*, ki ji je bila za podlago neka schema examinationis po pietističnem vzorcu, ki je poštene kandidate oplašila, tako da so se trumoma odvrčali od duhovniških služb in je bila zato pravna fakulteta prenapolnjena; neke vrste izseljevanje, ki pa je nehote utegnilo biti tudi koristno. — Če naj vsaj do neke meje razumemo duha te komisije, povejmo tole: tako so za pripustitev, še pred prvo zahtevo po skrušenosti, zahtevali globoko žalost (maeror animi) in so o tej spraševali: ali si jo more človek sam povzročiti? Quod negandum ac pernegandum se je glasil odgovor; skesani grešnik si mora ta kes izprositi posebej od neba. — Očitno pa je: da se tisti, ki mora za kes (za svoj prestop) še prositi, v resnici ne kesa svojega dejanja, kar se zdi ravno tako protislovno, kot če o molitvi rečemo: da mora biti, če naj bo uslišana, izrečena v veri. Kajti če ima molilec vero, mu ni treba prositi zanjo; če pa je nima, torej ne more z mislijo na uslišanje prositi.

To noro početje je zdaj obrzdano. Kajti ne samo za meščanski blagor navadnega življa² nasploh, ki mu je vera zelo pomembna državna potreba, ampak posebno v korist znanostim, ki naj bi jih pospeševali višji kolegij — je pred nedavnim prišlo do srečnega dogodka, da je deželna vlada izbrala razsvetljenega državnika, ki je ne zaradi enostranske ljubezni do ene same

* Tudi ta izraz sem previdno izbral, da bi se za *zmeraj* ne odrekel svobodi svoje sodbe v tej verski razpravi, marveč samo za tako dolgo, dokler je Njegovo veličanstvo še med živimi.

² das gemeinen Wesens

znanosti (teologije), marveč glede na široko zanimanje vsega učečega stanu, za usposabljanje le-tega poklican, nadarjen in voljan, tako da bo zagotovil napredovanje kulture na področju znanosti zoper vse nove posege mračnjakov.

* * *

Pod splošnim naslovom: »Spor fakultet« objavljam tu tri razprave, sestavljene z različno namero in tudi ob različnih časih, ki pa so vseeno zaradi sistematske enotnosti svoje povezanosti prikladne za eno delo; ob njih sem se šele pozneje, ko se je razvnel spor *spodnjih* s tremi *zgorjnimi*, zavedel, da se te tri razprave (da se ognem razdrobljenosti) lahko dostojno znajdejo skupaj v eni knjigi.

PRVI ODDELEK

SPOR FILOZOFSE FAKULTETE S TEOLOŠKO

Uvod

Ni se napačno spomnil tisti, ki se je prvi domislil in je svojo misel tudi predlagal za javno izvedbo, da naj bi ves skupek učenosti (pravzaprav njej posvečene glave) obravnavali tako rekoč po fabriško, z razdelitvijo opravil, tako da bi glede na to, koliko je strok znanosti, namestili prav toliko javnih učiteljev, profesorjev, kot hranilcev teh znanosti, ti profesorji pa bi skupaj sestavljali neke vrste učeno občestvo, imenovano *univerza* (tudi visoka šola), ki bi imela svojo avtonomijo (kajti o učenjakih kot takih morejo soditi le učenjaki); ta bi imela s svojimi fakultetami* (majhnimi družbami, ki se razlikujejo glede na različnost glavnih vej učenosti, na katere se delijo univerzitetni učenjaki) pravico sprejemati deloma učence iz nižjih šol, stremečih k njej, in deloma tudi proste učitelje (ki bi ne bili njeni člani), imenovane *doktorji*, in jih po vnaprejšnji preizkušnji na svojo roko opremiti z od vsakogar priznanim položajem (jim podeliti akademsko stopnjo), se pravi, jih *kreirati*.

Poleg *cehovskih*¹ učenjakov je lahko tudi več *necehovskih*,² ki ne sodijo k *univerzi*; ti obdelujejo le en del velike celote učenosti in se združujejo ali v določene svobodne korporacije (imenovane *akademije* ali znanstvena *društva*³), ali v delavnice; ali pa živijo tako rekoč v naravnem stanju učenosti in se vsak zase brez javnih predpisov in pravil kot *ljubitelji* ukvarjajo z njenim razvijanjem in razširjanjem.

Od pravih učenjakov je treba ločiti še *literate* (študirane ljudi), ki jim vlada kot svojemu orodju in v svoj namen (ne ravno v prid znanosti) podeli kako službo; ti so se res morali izšolati na univerzi, a so marsikaj tega (kar zadeva teorijo) nemara že pozabili; da so si le zapomnili vsaj toliko, kolikor

* Ki ima zdaj vsaka svojega *dekana* kot regenta fakultete. Ta naslov je izposojen iz astronomije in je spocetka pomenil enega od treh astralnih duhov, ki predsedujejo znamenju živalskega kroga (od 30°). Naslov je najprej z ozvezdij prešel na poljske tabore (ab astris ad castra) in nazadnje celo na univerze, ne da bi se pri tem ozirali na število 10 (profesorjev). Ne bomo zamerili učenjakom, ki so si prvi izmislili skoraj vse častne naslove, s katerimi se zdaj kitijo državniki, da tudi nase niso pozabili.

¹ zünftigen

² zunftfreien

³ Sozietäten der Wissenschaften

je potrebno za opravljanje civilne službe, ki more glede na osnovne nauke prihajati le od znanstvenikov, namreč empirično poznavanje statuten njihove službe (kar zadeva prakso). Imenujemo jih lahko torej *opravnike* ali strokovnjake učenosti.⁴ Kot orodje vlade (duhovniki, sodni uradniki in zdravniki) imajo zakonit vpliv na publiko in so poseben sloj literatov, ki nimajo svobode, da bi se po lastni pameti javno posluževali učenosti, marveč jim je to mogoče le pod cenzuro fakultet. Obračajo se (tako kot se duhovščina na laike) naravnost na ljudstvo, ki sestoji iz omejenežev⁵, zato v svoji stroki sicer nimajo zakonodajne oblasti, imajo pa vsaj deloma izvršilno oblast. Vlada zelo pazi nanje, da se ne bi povzdignili čez sodstveno oblast, ki pritiče samo fakultetam.

RAZDELITEV FAKULTET NASPLOH

Po ustaljeni rabi so razdeljene na dva razreda, na *tri zgornje fakultete* in na eno *spodnjo*. Vidi se pač, da pri razdelitvi in poimenovanju niso vprašali učenjaškega stanu, marveč je bila vprašana vlada. Kajti k zgornjim štejejo le tiste fakultete, katerih nauki sodijo glede na svojo tako ali drugačno ustrojenost — in glede na javnost svoje obravnave — na interesno področje same vlade. Tista fakulteta pa, ki skrbi le za interes znanosti, se imenuje spodnja, ker svoje ugotovitve lahko postavlja tako, kot se ji zdi prav. Vlado pa najbolj zanima to, kar ji daje najmočnejši in najtrajnejši vpliv na ljudstvo, in to so predmeti zgornjih fakultet. Zato si pridržuje pravico, da nauke zgornjih fakultet sama *sankcionira*, nauke spodnje pa prepušča lastni pameti učenih ljudi. — A čeprav nauke sankcionira, vendar sama ne *uči*; hoče le, da te tri fakultete sprejemajo določene nauke za *javno predavanje* in da so njim nasprotni nauki iz predavanj izključeni. Kajti vlada ne *uči*, marveč samo ukazuje tistim, ki učijo (kako je z resnico, ni pomembno), kakor so se pri nastopu svoje službe* v pogodbi z vlado sporazumeli. — Vlada, ki bi se ukvarjala z nauki, torej tudi z razširitvijo ali z izboljšanjem znanosti, ki bi se torej hotela kar sama iti znanstvenika, bi si zaradi takšne pretiranosti napravila spoštovanje, ki ji ga dolgujemo. Prav tako je tudi pod njeno častjo, če se enači z ljudstvom (z njegovim učenim stanom), ki ne razume šale in ravna z vsemi, ki se pečajo z znanostjo, po istem kopitu.

Učeno občestvo vsekakor terja, da je na univerzi še ena fakulteta, ki je glede svojih naukov neodvisna* od vladnih ukazov, fakulteta, ki mora imeti svobodo, ne da ukazuje, da pa vendar sodi o vseh ukazih, fakulteta, ki ima

⁴ Geschäftsleute oder Werkkundige

⁵ aus Idioten

* Priznati moramo, da je naslednje načelo britanskega parlamenta: prestolni govor njihovega kralja mora veljati za izdelek njegovega ministra (kajti nasprotovalo bi časti vladarja, če bi se mu očitala zmeta, nevednost ali neresnica, čeravno mora imeti zbornica pravico, da sodi o vsebini govora, da ga oceni in mu ugovarja), da je torej to načelo zelo dobro in pravilno izmišljeno. Ravno tako mora biti tudi izbor določenih naukov, ki jih vlada izključno odobri za javno predavanje, predložen znanstvenikom. Ta izbor namreč ne more veljati za izdelek vladarja, ampak za izdelek za to postavljenega državnega uradnika, o katerem lahko domnevamo, da pač misli svojega gospodarja ali ni dobro razumel ali pa je tudi kaj napak zasakal.

* Neki francoski minister je poklical k sebi nekatere od najuglednejših trgovcev in zahteval od njih predloge, kako naj bi se pomagalo trgovini: tako kot da bi hotel izbrati najboljšega. Potem ko je prvi predlagal to, drugi to, je neki star trgovec, ki je dotlej molčal, dejal: zgradite dobre ceste, kujte dober denar, dajte natančen menični zakon, ipd., sicer pa »nam pustite, da sami delamo«. Tak naj bi približno bil odgovor, ki bi ga morala dati filozofska fakulteta, če bi jo vlada vprašala za nauke, ki naj bi jih sploh predpisala učenjakom: da le ne bo ovirala napredovanja mišljenja in znanosti.

opraviti z znanstvenim interesom, tj. z interesom za resnico, pri kateri mora imeti um pravico, da govori javno. Brez takšne fakultete bi namreč resnica (vladi v škodo) ne prišla na dan, um pa je po svoji naravi svoboden in ne sprejema nobenih ukazov, da mora imeti kaj za resnično (ne crede, ampak samo svoboden credo). — Vzrok za to, da se ta fakulteta, ne oziraje se na veliko prednost (svobode) navzlic temu imenuje spodnja, pa je v naravi človeka: da se namreč tisti, ki lahko ukazuje, dasiravno je ponižni služabnik nekoga drugega, ima vendar za imenitnejše kot nekdo drug, ki je resda svoboden, a nima nikogar, ki bi mu lahko ukazoval.

I. O RAZMERJU FAKULTET

PRVI ODDELEK: POJEM IN RAZDELITEV ZGORNJIH FAKULTET

Lahko rečemo, da so skušali uvesti vse umetne ustanove, ki temeljijo na umni ideji (kakršna je ideja o vladi), ki se mora praktično dokazati na nekem predmetu izkustva (enako célo sedanje področje učenosti), ne samo z naključnim nakopičenjem in samovoljnim sestavljanjem danih primerov, marveč po nekem načelu, ki ga, čeprav le nejasno, vsebuje um in na katerem je utemeljen načrt, ki zahteva neko določeno razdelitev.

Zato lahko domnevamo, da organizacija univerze po njenih razredih in fakultetah ni bila povsem naključna, marveč se je lahko vlada, ne da bi ji pripisovali vnaprejšnjo modrost in učenost, že zaradi lastne potrebe, ki jo je čutila, (da bi z določenimi nauki delovala na ljudstvo), a priori domislila nekoga načela razdelitve, o katerem se sicer zdi, da je po izvoru empiričen, a se srečno ujema z načelom, ki velja zdaj. A zaradi tega vlade še ne bom zagovarjal kot nezmotljivo.

Glede na um (tj. objektivno) bi bili nagibi, ki jih more vlada uporabiti za svoj namen (vplivati na ljudstvo), razvrščeni takole: najprej *večni* blagor vsakogar, nato *civilni* blagor za člana družbe in nazadnje *telesni* blagor (dolgo živeti in ostati zdrav). Kar zadeva *prvega*, lahko vlada z javnimi nauki kar najbolj vpliva celo na skrite misli in na najbolj zakopane izraze volje podanikov, zato da bi prve odkrivala in druge usmerjala; kar zadeva *druge*, lahko njihovo zunanje življenje drži na vajetih javnih zakonov, s *tretjim* pa si lahko zagotovi obstoj močnega in številnega prebivalstva, uporabnega za njene namene. — Glede na *um* bi torej prišlo verjetno do običajnega vrstnega reda zgornjih fakultet. To se pravi, najprej *teološka*, nato *pravna* in *nazadnje* medicinska fakulteta. Glede na *naravni instinkt* pa bi bil za človeka najvažnejši zdravnik, ker mu ohranja življenje, šele nato bi sledil pravni izvedenec, ki obljublja, da mu bo ohranil to, kar je naključno *njegovo*, in šele nazadnje (skoraj le, ko se bliža smrt), ko gre pač za zveličanje, duhovnik, saj si tudi duhovnik, pa naj še tako povečuje blaženosti onega sveta, srčno želi, ker ne vidi nič iz tega sveta pred seboj, da bi mu zdravnik vendar pomagal še nekaj časa ostati v tej solzni dolini.

* * *

Vse tri zgornje fakultete utemeljujejo nauke, ki jim jih je zaupala vlada, na *pisanju*¹, kar pri ljudstvu, ki ga vodijo s pomočjo učenosti, drugače tudi biti ne more, kajti brez takega pisanja bi ne bilo nobene trajne, vsakemu

¹ Schrift

dosegljive norme, po kateri bi se lahko ravnal. Da mora tako pisanje (ali knjiga) vsebovati *statute*, tj. iz samovolje nekoga višjega izhajajoče nauke, (ki sami ne izvirajo iz uma), se razume samo po sebi. Drugače bi namreč to pisanje, kolikor ga vlada sankcionira, ne moglo zahtevati splošne poslušnosti. To velja tudi za zakonik, celo za tiste javnosti namenjene nauke, ki bi se jih dalo izpeljati tudi iz *uma*, za katerega pa se zakonik ne meni, marveč se utemeljuje na ukazu nekega zunanjega zakonodajalca. — Od zakonika kot kanona pa se povsem razlikujejo tiste knjige, denimo, *simbolične knjige*, ki jih fakultete sestavijo kot (dozdevno) popoln izvleček duha zakonika, da bi ga občestvo (učenih in neučenih) lažje razumelo in bolj priročno uporabilo. Te knjige lahko veljajo le kot *organon* za lažji dostop do zakonika in nimajo nobene avtoritete. Celotako ne, ko so se najodličnejši učenjaki določene stroke zedinili, da naj velja taka knjiga kot norma za njihovo fakulteto, za kar sploh nimajo pravice. Pravico imajo le, da jo začasno vpeljejo kot učno metodo, ki pa ostaja s časom spremenljiva in lahko zadeva sploh le formalno stran predavanja, za materialno stran zakonodaje pa kratkomalo ne zaleže.

Zato biblijski teolog (ki sodi k zgornji fakulteti) svojih naukov ne črpa iz uma, marveč iz *biblije*, učitelj prava ne črpa iz naravnega prava, marveč iz *deželnega prava*,² učenjak zdravilstva *svoje občinstvo zadevajoče zdravilne metode* ne črpa iz fizike človeškega telesa, marveč iz *medicinalne postave*.³ — Brž ko si katera od teh fakultet upa primešati kaj, kar si sposoja od uma, žali avtoriteto vlade, ki prek nje ukazuje, in zaide tako tja, kjer ima pravico v zakupu filozofska fakulteta, ki ji brez usmiljenja izpuli vse bleščeče in od uma izposojeno perje in z njo ravna po načelu enakosti in svobode. — Zato morajo zgornje fakultete skrbno paziti, da ne privolijo v kako zgrešeno poroko s spodnjo in da jo držijo v spoštljivi razdalji, da bi ugleda njihovih statotov ne okrnilo svobodno modrijanjenje spodnje fakultete.

A. POSEBNOST TEOLOŠKE FAKULTETE

Da obstaja bog, dokaže teolog takole: da je govoril v bibliji, ki v njej govori tudi o svoji naravi (vse do tja, kamor um biblije ne more slediti, npr. glede nedosegljive skrivnosti njegove troedinosti). Da pa je bog sam govoril skozi biblijo, biblijski teolog kot tak ne more in ne sme dokazati, ker je to zgodovinska stvar in sodi k filozofski fakulteti. Zato bo to celo za učenjaka utemeljil kot stvar vere na neki določeni (seveda nedokazljivi ali nerazložljivi) *občutek* njene božanskosti, vprašanja o izvoru te božanskosti (v dobesednem pomenu) pa mu v javnem predavanju za ljudstvo sploh ne bo treba načeti. Ljudstvo se namreč na to kot na stvar učenosti ne spozna in bi se tako le zapletlo v radovedno tuhtanje in dvome. Nasprotno lahko tu veliko zanesljiveje računamo na zaupanje, ki ga ima ljudstvo v svoje učitelje. — Prav tako teolog nima pravice podtakniti izrekom svetega pisma neki smisel, ki se ujema natančno z izraženim, ampak ima, recimo, moralni smisel. Ker pa ni nobenega človeškega razlagalca svetega pisma, ki bi ga avtoriziral bog, mora biblijski teolog prej računati na to, da se bo razumevanje začelo na nadnaraven način s pomočjo nekega duha, ki vodi k vsaki resnici, kot pa dovoliti, da se vmešava in da uveljavi svojo razlago (ki ji manjka vsaka

² Landrecht

³ Medizinalordnung

višja avtoriteta). — In končno, kar glede izpolnjevanja božjih zapovedi, ki izvira iz naše volje, biblijski teolog nikakor ne sme računati na naravo, tj. na lastno moralno zmožnost človeka (na krepost), marveč na milost (nadnaraven, vendar hkrati moralen vpliv). Milosti pa je človek deležen spet le s pomočjo vere, ki kar najgloblje preobrazi srce, samo to vero pa more pričakovati spet po milosti. — Če biblijski teolog pri preučevanju katerekoli teh postavk vmešava um, tudi če ta z največjo poštenostjo in največjo resnobo stremi k istemu cilju, preskoči (kakor Romulov brat) zid edino zveličavnega cerkvenega verovanja in zaide na odprto polje lastne presoje in filozofije, kjer je izpostavljen, ker se je izmuznil duhovniški vladavini, vsem nevarnostim anarhije. — Treba pa je razumeti, da tu govorim o *čistem* (purus, putus) biblijskem teologu, ki še ni okužen z razvpito svobodomiselnostjo uma in filozofije. Kakor hitro namreč pomešamo dve različni opravili in pustimo, da se stalita, si ne moremo ustvariti določenega pojma ne o eni ne o drugi.

B. POSEBNOST PRAVNE FAKULTETE

Pismouki *pravnik* ne išče zakonov za zavarovanje tega, kar je *moje* in *tvoje*, (če ravna tako kakor mora, kot uradnik vlade) v svojem umu, marveč v javno obstoječem in z najvišjega mesta sankcioniranem zakoniku. Od pravnika seveda ne moremo terjati ne dokaza za resnico in za njeno zakonitost, ne obrambe pred ugovori, ki jih ji postavlja nasproti um. Kajti šele odredbe naredijo, da je nekaj prav, vnovično vprašanje, ali utegnejo biti tudi same odredbe prave, pa morajo pravniki kratkomalo odkloniti kot nesmiselno. Bilo bi smešno, ko ne bi hoteli poslušati zunanje in najvišje volje, češ, da se ta ne ujema z umom. Ugled vlade je namreč prav v tem, da podložnikom ne dovoljuje, da svobodno sodijo o pravičnem in krivičnem po lastnih pojmih, marveč po predpisih zakonodajne oblasti.

V nečem pa je praksa pravne fakultete le na boljšem kot praksa teološke. Pravna fakulteta ima namreč vidnega pojasnjevalca zakonov, namreč sodnika ali, kot nadsodnijo, pravno komisijo in (na najvišjem mestu zakonodajalca samega. Tega teološka fakulteta za razlago izrekov kake svete knjige nima v taki meri. Na drugi strani pa to prednost odtehta neka nevšečnost, ki ni nič manjša, da so namreč posvetni zakoniki podvrženi spremembam, potem ko omogoči izkustvo, da se spoznanja povečajo in izboljšajo. Nasprotno pa sveta knjiga ne dovoljuje nikakršne spremembe (ne zmanjšanja ne povečanja) in zatrjuje, da je za zmerom zaprta. Tudi se biblijskim teologom ne primeri, da bi se tako kot juristi pritoževali nad tem, da skoro zaman upajo na natančno določeno normo pravosodja (*ius certum*). Kajti biblijski teolog noče priznati, da njegova dogmatika ne vsebuje tako jasne in za vse primere določene norme. Če vrh tega juristični praktiki (advokati in pravosodni komisarji), ki so stranki slabo svetovali in so ji s tem povzročili škodo, za to nočejo biti odgovorni (*ob consilium nemo tenetur*), pa vzamejo to teološki opravniki⁴ (pridigarji in dušni pastirji) brez pomisleka nase in dajo s svojim govorjenjem vedeti, da se bo o vsem sodilo tudi na onem svetu tako, kot so oni na tem svetu določili. Čeprav bi se po vsej verjetnosti izmaknili, če bi jih pozvali, naj formalno izjavijo, ali si upajo zastaviti svojo dušo za resničnost

⁴ Geschäftsmänner

vsega, v kar hočejo, da ljudje verujejo zaradi biblijske avtoritete. Kljub temu pa je v naravi načel teh ljudskih učiteljev, da ne dopuščajo nikakršnih dvomov o pravilnosti svojih zatrjevanj, kar seveda lahko počno toliko bolj brez nevarnosti, saj se jim ni bati, da bo ta načela na tem svetu ovrglo kako izkustvo.

C. POSEBNOST MEDICINSKE FAKULTETE

Zdravnik je umetnik⁵, ki je pač, ker je njegova umetnost izposojena od narave in mora biti zato izpeljana iz znanosti o naravi, kot znanstvenik podrejen neki fakulteti, na kateri se je moral izučiti in katere presoji je podvržen. — Ker se vlada nujno zelo zanima za to, kako se ukvarja z zdravjem ljudstva, je tudi upravičena, da s skupino izbranih opravnikov⁴ te fakultete (praktičnih zdravnikov), nadzoruje javno delovanje zdravnikov z *vrhovnim sanitetnim kolegijem* in medicinalnimi odredbami. Zaradi posebnega ustroja medicinske fakultete, ki ji za razliko od prvih dveh zgornjih fakultet pravil za njeno ravnanje ni treba jemati iz ukazov nekoga višjega, marveč iz same narave stvari — zaradi česar bi moralo njeno poučevanje, na splošno vzeto, izvorno pripadati filozofski fakulteti — pa te medicinalne odredbe ne govorijo toliko o tem, kaj morajo zdravniki delati, marveč o tem, kaj naj opustijo. In sicer, prvič, da naj publikum sploh ima zdravnike, drugič, da naj ne bo zdravnikov mazačev (noben ius impune occidendi, po načelu: fiat experimentum in corpore vili). Ker torej vlada po prvem načelu skrbi za *javno udobnost*, po drugem za *javno varnost* (glede na ljudsko zdravje), to dvoje pa je nekakšna *policija*, bo vsa medicinalna postava⁶ zadevala pravzaprav le *medicinsko policijo*.

Ta fakulteta je torej veliko bolj svobodna kakor obe prvi med zgornjimi in precēj sorodna filozofski. Da, glede na svoje nauke, po katerih se *izobražujejo* zdravniki, je popolnoma svobodna, ker zanjo ne veljajo knjige, ki bi jih sankcionirala najvišja avtoriteta, marveč so le knjige, ki črpajo iz narave. Zanj tudi ni pravnih zakonov (če razumemo s tem nespremenljivo voljo zakonodajalca), marveč obstajajo le uredbe (*edikti*), za poznavanje teh zakonov pa ni potrebna učenost, za katero je potreben sistematičen skupek naukov, ki ga fakulteta sicer ima, ki pa ga (ker ni v nobenem zakoniku) vlada nima pravice sankcionirati, marveč ga mora prepustiti fakulteti. Vlada skrbi s pomočjo lekarskih knjig in lazaretskih zavodov za to, da opravniki lažje opravljajo svojo prakso v javni rabi. — Ti opravniki (zdravniki) pa so v primerih, ki zanimajo vlado, kolikor zadevajo medicinsko policijo, podvrženi sodbi fakultete.

DRUGI ODDELEK

POJEM IN RAZDELITEV SPODNJE FAKULTETE

Spodnjo fakulteto lahko imenujemo tisti razred univerze, ki se ukvarja ali kolikor se ukvarja zgolj z nauki, ki niso sprejeti kot vodilo na ukaz nekoga višjega. Možno je sicer, da se ravnamo po kakem praktičnem nauku iz poslušnosti, da bi ga pa imeli za resničnega zato, ker je bilo tako ukazano (de

⁵ Künstler

⁶ Medizinalordnung

par le roi), je kratkomalo nemogoče ne samo objektivno (kot sodba, ki bi ne *smela* biti), marveč tudi subjektivno (kot sodba, ki je noben človek ne *more* izreči). Kajti tisti, ki se, kot pravi, hoče motiti, se v resnici ne moti in napačne sodbe v resnici ne jemlje za resnično, marveč se samo dela, kot da jo ima za resnično, medtem ko v njem te prepričanosti ni. — Če je torej govor o resnici določenih nauk, ki naj bodo predmet javnega predavanja, se učitelj zato ne more sklicevati na najvišji ukaz niti se ne more učenec izgovarjati, da jim je verjel na ukaz. To je mogoče le, če gre za *delovanje*. A tedaj mora s *svobodno* presojo spoznati, da je bil tak ukaz resnično dan in da se mu je dolžan ali vsaj upravičen podrediti v nasprotnem primeru je njegov pristanek prazen umislek in laž. — Zmožnost, da presojamo avtonomno, tj. svobodno (skladno z načeli mišljenja nasploh), pa imenujemo um. In tako moramo imeti filozofsko fakulteto — zato ker mora odgovarjati za *resnico* nauk, ki jih mora sprejeti ali pa le dopustiti — za svobodno, kolikor je podrejena le zakonodaji uma, ne pa zakonodaji vlade.

Na univerzi pa mora biti ustanovljen tudi tak oddelek, se pravi, obstajati mora tudi filozofska fakulteta. Glede na tri zgornje fakultete je njena naloga, da jih nadzoruje in da jim koristi, in sicer ravno zato, ker je vse odvisno od *resnice* (bistvenega in prvega pogoja učenosti sploh). *Koristnost*, ki jo zgornje fakultete obetajo za potrebe vlade, pa je le drugoten moment. — Vsekakor lahko teološki fakulteti dopustimo njeno ponosno zahtevo, da je filozofska fakulteta njena dekla (še zmeraj pa ostane vprašanje, ali nosi baklo pred milostljivo gospo ali pa vlečko za njo); če je le ne zapodijo ali ji ne zavežejo usta. Zakaj prav ta brezzahtevnost biti zgolj svobodna, a tudi pustiti svobodo, iskati zgolj resnico v prid vsaki znanosti in jo za poljubno rabo ponuditi zgornjim fakultetam, jo mora sami vladi priporočiti kot nesumljivo in nepogrešljivo.

Filozofska fakulteta ima dva oddelka. Prvi je oddelek *historičnega spoznanja* (sem sodijo zgodovina, opis zemlje, učenostno poznavanje jezika, humanistika z vsem empiričnim spoznanjem, ki ga nudi naravoznanstveno). Drugi je oddelek čistega umskega spoznanja (čiste matematike in čiste filozofije, metafizike narave in nravi) in obeh delov učenosti v njunem medsebojnem odnosu drugega do drugega. Prav zato obsega filozofska fakulteta vse dele človeške vednosti (in tako historično tudi presega zgornje fakultete), le da ne jemlje vseh (namreč posebnih nauk ali zapovedi zgornjih) za vsebino, marveč so zanjo predmet presoje in kritike, in to z namenom koristiti znanostim.

Filozofska fakulteta torej lahko zahteva, da preizkusi vse nauke glede na njihovo resnico. Vlada ne more, ne da bi ravnala proti svojemu pravemu, bistvenemu namenu, tega filozofski fakulteti prepovedati in zgornje fakultete se morajo hočeš nočeš sprijazniti z njenimi javnimi ugovori in dvomi. To jim utegne biti seveda v nadlego, ker bi lahko brez takih kritikov na področju, ki so si ga prilastile, kakršenkoli je že naslov te posesti, mirno počivale, pri tem pa bi lahko po despotovsko ukazovale. — Le opravnikom teh zgornjih fakultet (duhovnom, pravnikom in zdravnikom) je mogoče prepovedati, da pri opravljanju svojega posla javno ne ugovarjajo naukom, katerih predavanje jim je zaupala vlada, in da se ne predrznejo igrati filozofa. To je lahko dovoljeno le fakultetam, ne pa uradnikom, ki jih je postavila vlada, saj se imajo ti za svoje znanje zahvaliti le fakulteti. Ko bi se ti uradniki, npr. pridigarji in pravni uradniki, hoteli privoščiti, da razglasijo ljudstvu

svoje ugovore duhovni ali posvetni zakonodaji in dvome o njej, bi s tem nahujskali ljudstvo zoper vlado. Nasprotno pa naslavlja fakultete ugovore in dvome le druga proti drugi, kot učenjaki, česar ljudstvu ni mar, celo če o tem kaj izve, ker se sámo vda v to, da modrovanje ni njegova stvar, in se čuti primorano držati se zgolj tega, kar mu za to postavljeni uradniki vlade razglašajo. — Posledica te svobode, za katero spodnja fakulteta ne sme biti prikrajšana, pa je, da usmerjajo zgornje fakultete (sáme bolj poučene) uradnike vse bolj na tir resnice. Ti uradniki pa se, ker so bili sami bolje poučeni o svoji dolžnosti, ne spotikajo nad spremembami predavanja. Pri tej posledici gre le za boljše razumevanje sredstev za isti namen, kar se lahko zgodi brez polemičnih in nemir zbujajočih napadov na ustaljene načine pouka in ob popolni ohranitvi materialne plati.

TRETJI ODDELEK

O NEZAKONITEM SPORU ZGORNJIH FAKULTET S SPODNJO

Nezakonit je javni spor mnenj, torej učeni spor, denimo, zaradi *materije*. To pa takrat, ko se zaradi neke javno izrečene trditve sploh ne bi bilo dovoljeno *prepirati*, ker sploh ni dovoljeno o njej in njenem nasprotju soditi. Ali pa je tak spor nezakonit zgolj glede na *formo*. In to takrat, ko način, kako poteka spor, ne temelji ne na objektivnih razlogih, ki se obračajo na nasprotnikov razum, marveč na subjektivnih gibalih, ki vplivajo na njegovo sodbo s pomočjo *nagnjenja*, da bi ga tako z zvijačo (sem sodi tudi podkupovanje) ali s silo (pretnjo) pripravili do privolitve.

V sporu fakultet pa gre za vpliv na ljudstvo in ta vpliv si morejo fakultete pridobiti samo, kolikor vsaka od njih uspe prepričati ljudstvo, da najbolje pospešuje njegovo blaginjo. Glede tega, kako mislijo fakultete to uresničiti, pa so si povsem nasprotne.

Za ljudstvo pa njegova najvišja blaginja ni v svobodi, marveč v njegovih naravnih smotrih, torej v naslednjih treh: po smrti biti *zveličan*, za živih dni imeti med soljudmi z javnimi zakoni zavarovalno *svojino* in nazadnje imeti možnost fizičnega užitja *življenja* (tj. biti zdrav in dolgo živeti).

Filozofska fakulteta pa, ki se lahko ukvarja s temi željami le na podlagi predpisov, sposojenih od uma, in je torej naklonjena načelu svobode, se drži zgolj tega, da more in mora človek sam prispevati k temu: *pošteno* živeti, nikomur delati *krivice*, biti *zmeren* v užitku in potrpežljiv v boleznih in se pri tem zlasti opirati na samopomoč narave. Za vse to seveda ni potrebna ne vem kako velika učenost, pri čemer se ji je večinoma moč odreči, ko bi človek le znal krotiti svoja nagnjenja in zaupal vladanje svojemu umu. To pa ljudstvu, ker zahteva njegov lastni trud, ni po okusu.

Ljudstvo pa (ki najde v gornjih naukih za svoje nagnjenje k *uživanju* in zaradi svojega odpora, da bi se za to *potrudilo*, le slab nadomestek), zahteva od zgornjih fakultet bolj sprejemljive postavke. Zahteve učenjakom pa se glasijo: kar vi *filozofi* tu blebetate, sem že zdavnaj vedel že sam, jaz pa bi rad zvedel od vas učenjakov, kako bi si navzlic pregrešnemu življenju pred koncem mogel preskrbeti vstopnico za nebeško kraljestvo, kako bi, čeravno nimam *prav*, mogel svojo pravdo dobiti, in kako bi, čeravno sem svoje telesne

moči, kolikor mi je srce pozelelo, trošil in *izrabljal*, vseeno ostal zdrav in mogel dolgo živeti. Saj zato ste študirali, da morate vedeti več kakor kateri od nas (imenujete nas idioti), ki se opira edinole na zdravo pamet. — A tu je tako, kot da bi ljudstvo hodilo k učenjaku kakor k vedeževalcu in čarovniku, ki se spoznata na nadnaravne reči, kajti neizobražen človek si od učenjaka, od katerega nekaj pričakuje, vse preveč obeta. Zato lahko utemeljeno predvidevamo, da se bo ljudstvo, če je kdo zadosti predrzen, da se razglaša za takega čudežnika, zateklo k njemu in bo s prezirom zapustilo filozofsko fakulteto.

Opravniki treh zgornjih fakultet pa nastopajo zmerom kot taki čudežniki, če filozofski fakulteti ni dovoljeno javno delovati proti njim, ne zato, da bi spodbijala njihove nauke, marveč samo zato, da bi ugovarjala magični moči, ki jo občinstvo vraževerno pripisuje njim in ustaljenim navadam, ki so s tem povezane; tako, kakor da bo s pasivnim predajanjem takim umetnjarskim vodnikom odrešeno sleherne lastne dejavnosti in ga bodo ti vodniki zlagoma pripeljali do zasnovanih smotrov.

Če sprejmejo zgornje fakultete taka načela (kar se seveda ne sklada z njihovo namembnostjo), so v večnem sporu s spodnjo fakulteto in bodo v tem sporu ostale. Ta spor pa je *nezakonit* tudi zato, ker prestopanje zakonov zanje ne samo da ni ovira, marveč jim je celo zaželeno pobuda, da pokažejo svojo veliko umetelnost in spretnost, da vse zopet uredijo, da, nemara naredijo še bolje, kakor bi se to zgodilo brez tega.

Ljudstvo hoče, da ga *vodijo*, tj. (v jeziku demagogov), hoče, da ga *varajo*. Noče pa, da ga vodijo fakultetni učenjaki (njihova učenost jim je namreč previsoka), marveč opravniki fakultet, ki vedo, kako se stvarjem streže (*savoir faire*), to se pravi, duhovni, pravniki, zdravniki, od katerih se kot od praktikov največ pričakuje. To pa zopet zapelje vlado, ki lahko le prek njih vpliva na ljudstvo, da fakultetam vsili teorijo, ki ne izhaja iz čiste presoje fakultetnih učenjakov. Vse prej je preračunana na vpliv, ki ga imajo lahko njeni opravniki na ljudstvo, ker se to, kakor je naravno, najraje oklepa tistega, pri čemer se mu je treba najmanj potruditi in rabiti lastni um in kjer se dajo dolžnosti najlažje uskladiti z nagnjenji. V teološki stroki gre npr. za to, da je »verovanje«, ne da bi bilo treba raziskati (niti ne prav razumeti), kaj je treba verjeti, že samo na sebi odrešilno, in da je mogoče že z izvajanjem nekaterih predpisanih formalnosti neposredno izbrisati zločine. V pravni stroki pa npr. za to, da slepo sledenje črki zakona odreši človeka, da bi raziskal pomen zakonodajalca.

Tu gre torej za neki bistven nezakonit spor med zgornjimi in spodnjo fakulteto, ki ga ni mogoče poravnati, ker bi bil za zgornjo fakulteto princip zakonodaje, ki ga podtikajo vladi, neka nezakonitost, ki ga vlada avtorizira. — Ker *nagnjenost* in sploh to, kar nekdo misli, da je v prid njegovemu privatnemu namenu, ne more veljati kot zakon, zato tega tudi zgornje fakultete ne morejo predstaviti kot tako, zato bi vlada, ki bi kaj takega sankcionirala, in s tem kršila zoper sam um, zanetila spor med zgornjimi fakultetami in spodnjo fakulteto. Do tega spora pa ne sme priti, ker bi popolnoma uničil spodnjo fakulteto, kar je seveda najkrajše, pa tudi (kakor pravijo zdravniki) smrt prinašajoče *herojsko* sredstvo, da se spor konča.

ČETRTI ODDELEK

O ZAKONITEM SPORU ZGORNJIH FAKULTET S SPODNJO

Kakršnakoli je že vsebina naukov, ki jih je vlada upravičena s svojimi sankcijami naložiti zgornjim fakultetam, da jih predavajo, a sprejeti in spoštovani so lahko le kot statuti, izhajajoči iz njene samovolje, in kot človeška modrost, ki ni nezmotljiva. Resnica teh naukov pa za vlado nikakor ne sme biti nepomembna, zato morajo biti podvrženi umu (za kar mora skrbeti filozofska fakulteta), to pa je mogoče le, če je javni presoji teh naukov dana popolna svoboda. Ker pa se samovoljne postavke, čeprav sankcionirane z najvišjega mesta, ne ujemajo vedno kar že same od sebe z nauki, ki jih kot nujne zatrjuje um, bo spor med zgornjimi fakultetami in spodnjo, prvič, neizbežen, drugič pa tudi *zakonit*. In to ne samo kot pravica spodnje fakultete, marveč tudi kot njena dolžnost, ki ni v tem, da javno izreče *uso resnico*, pač pa v tem, da je vse, kar je izrečeno, postavljeno kot načelo, tudi resnično.

Če je izvor določenih sankcioniranih naukov *historičen*, lahko še tako priporočajo, da se jim človek kot svetnik brez pomisleka podredi in veruje vanje. Filozofska fakulteta je vendarle upravičena, celo dolžna, da s kritičnimi pomisleki preišče ta izvor. Če je izvor *racionalen*, pa čeprav je bil postavljen na način historičnega spoznanja (kot razodetje), ne more filozofski fakulteti nihče braniti, da ne bi poiskala v historičnem prikazu razumske razloge zakonodaje in vrh tega presodila, ali so ti razlogi tehnično-praktični ali moralno-praktični. In tudi če bi bil naposled izvor tega nauka, ki se naznanja kot zakon, utemeljen nemara zgolj *estetsko*, tj. na čustvu, povezanem z nekim naukom (kar bi, ker ne gre za načelo, veljalo le subjektivno, ne bi pa bilo primerno za splošen zakon; bilo bi, recimo, pobožno čustvo nekega nadnaravnega vpliva), mora imeti filozofska fakulteta svobodo, da s hladnim umom javno preišče in pretehta izvor in vsebino takega domnevnega vzroka pouka, brez bojzani pred svetostjo predmeta, o kateri nekateri trdijo, da jo čutijo, in z odločnostjo, da ga spremeni v pojem. — Formalna načela, kako naj poteka tak spor in kakšne so njegove posledice, pa so takšna:

1. ta spor se ne more in ne sme končati z miroljubnim sporazumom (*amicabilis compositio*), marveč je potrebna (kot proces) neka *sentenca*, tj. pravomočna sodba nekega sodnika (*uma*). Sâmo zaradi nepoštenosti, utajitve vzrokov za spor in preprečevanja bi lahko namreč prišlo do poravnave spora, takšna maksima pa popolnoma nasprotuje duhu filozofske fakultete, ki ji gre za javno prikazovanje resnice.

2. Spor se ne more nikdar končati in filozofska fakulteta mora biti nanj venomer pripravljena. Vedno bodo namreč morali obstajati vladni statutarni predpisi o naukih, ki jih je treba javno predavati, saj bi neomejena svoboda seznanjati občinstvo z vsemi svojimi mnenji bila nevarna tako za vlado kakor tudi za samo občinstvo. Vsi vladni predpisi pa so, ker so jih naredili ljudje, ali pa jih ti vsaj sankcionirajo, vselej izpostavljeni nevarnosti zmote ali neustreznemu namenu; torej so takšni tudi za sankcije vlade, ki jih ta nalaga zgornjim fakultetam. Zato ne sme filozofska fakulteta nikoli odložiti svojega oklepa pred nevarnostjo, ki ogroža resnico, ki jo mora varovati, ker se zgornje fakultete nikoli ne bodo odrekle svojemu pohlepu po vladanju.

3. Ta spor ne more nikdar škoditi ugledu vlade. To namreč ni spor med fakultetami in vlado, marveč spor ene fakultete z drugo, ki ga vlada lahko mirno

opazuje. Čeprav je vlada sicer posebej varovala nekatere postavke zgornje fakultete, kolikor fakulteti predpisuje, da jih javno predavajo njeni opravniki, pa vendar fakultete kot učene ustanove ni varovala zato, ker bi bili njihovi nauki, mnenja in trditve, namenjeni javnemu predavanju, resnični, marveč zgolj zaradi svoje lastne (vladine) koristi. Ne bi bilo namreč v skladu z njeno častjo, da bi odločala o njihovi notranji resničnostni vsebini in se tako sama šla učenjaka. — Zgornje fakultete so vladi odgovorne samo za napotila in poduk, ki jih dajejo svojim *opravnikom* za javno predavanje, saj gredo ti med občinstvo kot *civilno* občestvo in so zato, ker bi utegnili škodovati vplivu vlade na občestvo, podvrženi tej sankciji vlade. Je pa še neko drugo občinstvo, in sicer učeno občestvo, ki se ukvarja z znanostmi. Njemu so namenjeni nauki in mnenja, ki jih med seboj obravnavajo fakultete kot teoretiki. Ljudstvo pa glede tega samo prizna, da se ne spozna na to, vlada pa meni, da ji ne pristoji ukvarjati se z učenimi disputi.*

Razred zgornjih fakultet (kot desna stran parlamenta učenosti) 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, ker brez njene stroge presoje in njenih ugovorov vlada ne bi bila zadovoljivo poučena, kaj bi moglo biti zanjo samo koristno ali neugodno. — Če pa bi hoteli opravniki fakultet po svoji glavi tako ali drugače spremeniti uredbe, ki veljajo za javna predavanja, jih ima lahko vladni nadzor za *novatorje*, ki bi utegnili vladi škoditi. Kljub temu pa o njih ne sme razsojati neposredno, marveč samo glede na najvdanejšee mnenje zgornje fakultete, za katerega je zaprosila. Vlada je lahko namreč le *prek fakultete* pooblastila opravnike za predavanja določenih nauk.

4. Ta spor lahko obstaja hkrati z enotnostjo maksim učenega in civilnega občestva. Ravnanje po teh maksimah mora priversti oba razreda fakultet do nenehnega napredovanja k večji popolnosti in končno pripraviti tla za odpravo vseh omejitev svobode v javnem presojanju, ki jih povzroča samovolja vlade.

Na ta način bi prav lahko nekoč prišlo do tega, da bodo zadnji prvi (da bo spodnja fakulteta zgornja), sicer ne v opravljanju oblasti, a vendar v svetovanju oblastniku (vladi), ki bi sredstva za doseganje svojih smotrov našel prej v svobodi filozofske fakultete in v spoznanjih, ki jih lahko pridobi na tej osnovi, kakor pa v lastni absolutni avtoriteti.

REZULTAT

Ta antagonizem, tj. *spor* dve strank, ki sta za neki skupni končni smoter združeni (*concordia discors, discordia concors*), torej ni *vojna*, tj. ni razpor zaradi zoperstavljenosti končnih namenov glede na učeno *moje* in *tvoje*, ki obstaja,

* Če pa bi spor, nasprotno, potekal pred civilnim občestvom (javno, npr. na prižnicah) kot to radi počnejo opravniki (ki jim pravijo praktiki), bo neupravičeno prišel pred sodni stol ljudstva (ki mu ne pritiče soditi o učenih rečeh) in preneha biti učen spor. Iz tega se potem izcimi tista oblika nezakonitega spora, ki smo jo omenili zgoraj, ko podajajo nauke v skladu z ljudskim nagnjenjem, ter sejejo seme nemira in uporov in s tem spravljajo vlado v nevarnost. Ti ljudski tribuni, ki samovoljno podeljujejo sami sebi takšno vlogo, v toliko izstopajo iz učenjaškega stanu, posegajo v pravice civilne ustave (prepiri med narodi)⁷ in so pravzaprav *neologi*. To po pravici osovraženo ime pa bomo napak razumeli, če bomo z njim merili na vsakega iznajditelja kake novosti v naukih in oblikah pouka. Zakaj neki bi bilo staro zmerom boljše? Zato pa bi bilo treba s tem imenom ožigosati tiste, ki hočejo vpeljati čisto drugačno obliko vladavine ali, bolje rečeno, brezdelje (anarhijo), vtem ko dajo ljudskemu glasu, da odloča o tem, kar je stvar učenosti. Sodbo tega ljudstva pa usmerjajo, kot jih je volja, tako, da vplivajo na njegove navade, čustva in nagnjenja, na tak način pa lahko zakoniti vladi spodkopljejo vpliv.

⁷ Weithändel

tako kot politično, iz *svobode* in *lastništva*, kjer mora prva kot pogoj nujno predhoditi drugi. Zato zgornje fakultete ne morejo imeti nobene pravice, če ni spodnji dovoljeno, da seznanjeni učeni svet s svojimi pomisleki glede te pravice. [...]

DRUGI ODDELEK

SPOR FILOZOFSKE FAKULTETE S PRAVNO

PONOVNO VPRAŠANJE: ALI ČLOVEŠKI ROD NENEHNO NAPREDUJE K BOLJŠEMU?

1. Kaj hočemo tu vedeti?

Potreben nam je del človeške zgodovine, in sicer ne del preteklega časa, marveč prihodnjega; to pomeni *napovedujoče*¹, ki jo imenujemo, če ni izpeljana iz znanih naravnih zakonov (kot so sončni in lunini mrki), *prerokovalna*,² pa vseeno naravna, če pa ne more biti pridobljena drugače kakor z nadnaravnim sporočilom in razširitvijo pogleda v prihodnji čas, jo imenujemo *preroška*³ (profetična).* — Sicer pa, če sprašujemo: ali človeški rod (nasploš) nenehno napreduje k boljšemu, tu nimamo opraviti z naravno zgodovino človeka (ali se utegnejo v prihodnje razviti nove rase), marveč s *celoto* (universorum) ljudi, ki so na zemlji združeni družbeno in razdeljeni na ljudstva⁴, marveč z *zgodovino* pravi, in sicer ne po *rodovnem pojmu* (singularum).

2. Kako moremo to vedeti?

Kot prerokovalno zgodovinopisje tega, kar nas čaka v prihodnjem času torej kot a priori možen prikaz dogajanj, ki bodo prišla. — Kako pa je možna zgodovina a priori? — Odgovor: če prerokovalec sam *naredi* in *priredi* dogajanja, ki jih že vnaprej oznani.

Judovski preroki so upravičeno prerokovali, da grozi njihovi državi v kratkem ne samo propad, ampak popolno razsulo; saj so sami povzročili to njeno usodo. — Kot voditelji ljudstva so svojo ustavo preobložili s toliko cerkvenimi in iz njih izhajajočimi civilnimi bremenami, da njihova država ni bila več sposobna obstajati ne sama zase, ne skupaj s sosednjimi ljudstvi. Zato je moralo tarnanje njihovih duhovnov seveda brez haska izzveneti v zraku; ker so trdovratno vztrajali pri ohranitvi nevzdržne ustave, ki so jo naredili sami, so lahko tako sami nezmotljivo predvideli, kakšen bo izid.

Naši politiki ravnaajo, kolikor daleč pač seže njihov vpliv, enako, in imajo tudi enako srečo s prerokovanjem. — Pravijo, da je treba jemati ljudi takšne, kakršni so, ne pa takšnih, kakršni bi morali biti v sanjah svet nepoznavajočih pedantov in dobrodušnih fantastov. *Kakršni so*, pa pomeni: takšni, kakršne

¹ vorhersagend

² wahrsagend

³ weissagend

* Kdor v prerokovanju šušmari (to počenja brez znanja ali poštenosti), o tem rečemo, da vedežuje: od Pitije do ciganke.

⁴ Völkerschaften

smo jih *naredili* z nepravilno prisilo, z izdajalskimi razglasi, ki so šli vladi na roko, namreč trmaste in nagnjene k upor. Zato prihaja seveda, kadar nato vlada nekoliko popusti vajeti, do žalostnih posledic, ki uresničujejo prerokovanje tistih dozdevno modrih državnikov.

Tudi duhovni včasih prerokujejo popoln propad religije in skorajšnji prihod antikrista. Pri tem počnejo prav tisto, kar je potrebno, da ga pripeljejo, ker jim ne gre za to, da bi svojim vernikom položili na srce npravstvena načela, ki vodijo naravnost k boljšemu, marveč jim nalagajo kot bistveno dolžnost ohranitev starih običajev in historično verovanje, ki naj posredno povzroči izboljšavo. Na tej podlagi lahko sicer pride do mehanične soglasnosti, tako kot v civilni upravi, ne pride pa do soglasnosti v moralnem mišljenju. Tako se potem pritožujejo nad nevero, ki so jo sami povzročili; ki so jo torej lahko tudi brez kakega posebnega prerokovalnega daru že vnaprej naznanili.

3. Razdelitev pojma o tem, kaj hočemo o prihodnosti vedeti že vnaprej

Primerov, ki lahko vsebujejo napoved, je troje. Človeški rod ali nenehno *nazaduje* k hujšemu, ali nenehno *napreduje* k boljšemu glede na svojo moralno določenost, ali pa večno *miruje* na sedanji stopnji svoje npravstvene vrednosti med členi stvarstva (temu mirovanju je enako večno gibanje okrog ene točke).

Prvo trditev lahko imenujemo moralni terorizem, *drugo* eudaimonizem, (ki ga enako imenujemo, če gledamo cilj napredovanja iz daljne perspektive, tudi *hiliazem*). *Tretjemu* lahko rečemo *abderitizem*; saj nenehno menjajoče se dviganje in prav tako pogosto in globoko padanje nazaj (tako rekoč neko večno nihanje), ker pravo mirovanje v moralnem ni mogoče, ne prinese nič več, kot če bi subjekt ostal na istem mestu.

a) O terorističnem predstavnem načinu človeške zgodovine

Propadanje v hujše se v človeškem rodu ne more stalno nadaljevati, saj bi se na določeni stopnji propadanja sam uničil. Zato pravijo, kadar narastejo velika grozodejstva, ki se grmadijo kot gore, in kadar se poveča hudo, ki izhaja iz njih: no, zdaj ne more biti več huje: sodni dan je pred vrati, in pobožni zanesenjak že sanja o povratku vseh stvari in o obnovljenem svetu, potem ko se je bil ta pogreznil v ognju.

b) O eudaimonističnem načinu podajanja človeške zgodovine

Vselej je mogoče priznati, da je množina v zasnovi naše narave ležečega dobrega in slabega zmerom ista in se v istem posamezniku ne more ne povečati ne zmanjšati. — Kako naj bi se ta količina dobrega v zasnovi tudi povečala, saj bi se to moralo zgoditi s svobodo subjekta, za kar bi ta zopet rabil večjo zalogo dobrega, kot jo ima? — Učinki ne morejo preseči zmožnosti učinkovitega vzroka. Količina v človeku s slabim pomešanega dobrega tako ne more preseči določene mere le-tega, prek katere bi se človek mogel vzpenjati više in tako tudi kar naprej napredovati k še boljšemu. Videti je torej, da eudaimonizem s svojimi sangviničnimi upanji ne drži in da glede na nenehno napredovanje na poti dobrega bolj malo obeta za prerokovalno zgodovino človeštva.

c) O hipotezi abderitizma človeškega rodu za vnaprejšnjo določitev njegove zgodovine

To mnenje bi utegnilo imeti na svoji strani večino glasov. Prizadevna neumnost je značilna za naš rod. Brž stopiti na pot dobrega, ne pa na njej tudi vztrajati, biti pripravljen samo zato, da bi ne bili vezani na en sam smoter, obrniti načrt napredka, četudi samo zaradi spremembe; graditi, da bi lahko potem rušili, naprtiti samemu sebi brezupno prizadevanje in valiti navkreber Sizifov kamen, da bi se potem spet zvalil navzdol. — Zdi se, da je tu načelo zlega, zasnovanega v naravi človeškega rodu, ne le amalgamirano (zlito) z načelom dobrega, marveč se to dvoje med seboj nevtralizira. Posledica tega bi bila nedejavnost⁵ (ki jo tukaj imenujemo mirovanje): prazno prizadevanje s pomočjo napredovanja in nazadovanja tako izmenjevati dobro in zlo, da bi morali imeti vso to igro odnosa našega rodu do samega sebe⁶ na tej zemeljski krogli za golo burko. To pa ji v očeh uma ne more dati večje vrednosti, kot jo imajo druge živalske vrste, ki izvajajo to igro z manj stroški in brez razumskega napora.

4. Naloga napredovanja ni mogoče rešiti neposredno z izkušnjo

Tudi če bi menili, da človeški rod v celoti že ne vem kako dolgo hodi naprej in napreduje, bi nihče ne mogel zagotovo trditi, da ne bo ravno zdaj zaradi fizične zasnove našega rodu nastopila doba njegovega nazadovanja. In narobe, če človeški rod pospešeno nazaduje k hujšemu, ne smemo obupati, da ne bi bilo mogoče prav tu doseči točke preobrata (*punctum flexus contrarii*), ko se zaradi moralne zasnove v našem rodu njegova pot spet obrne k boljšemu. Kajti opraviti imamo s svobodno delujočimi bitji, ki se jim sicer lahko zapove, kaj morajo storiti, ni pa mogoče *napovedati*, kaj *bodo* storila, in ki zaradi občutka zla, ki so ga sama prizadejala, znajo, če je zelo hudo, zbuditi v sebi okrepljen nagib, da ravnajo bolje kot poprej. — A »ubogi smrtniki (pravi opat *Coyer*), v vas ni nič stanovitnega razen nestanovitnosti!«

Nemara pa je tudi zavoljo naše napačne izbire stališča, s katerega gledamo potek človeških stvari, videti ta potek tako nesmiseln. Planeti, če jih gledamo z zemlje, se premikajo zdaj nazaj, zdaj mirujejo, zdaj se premikajo naprej. Če pa zavzamemo stališče po soncu, kar more storiti le znanost, se po Kopernikovi hipotezi planeti stalno in pravilno premikajo naprej. Nekaterim, drugače ne nevednim, pa prija, če trmasto vztrajajo pri svojem načinu razlage in svojem stališču, ki so ga nekoč zavzeli: pa naj se pri tem do nesmiselnosti zapletejo v tihonske cikle in epicikle. — Nesreča pa je ravno v tem, da se, kadar gre za napovedovanje svobodnih dejanj, nismo zmožni postaviti na to stališče. To bi bilo namreč stališče božje *previdnosti*, ki je onstran vse človeške modrosti in se nanaša tudi na svobodna dejanja človeka, ki jih ta sicer lahko *vidi*, ne more pa jih z gotovostjo *predvideti* (za božje oko ni tu nobene razlike), ker mu rabi za predvidevanje povezanost po naravnih zakonih, glede na prihodnja svobodna dejanja pa mora pogrešati to vodstvo in napotke.

Če bi smeli človeku pripisati prirojeno in nespremenljivo dobro, čeprav omejeno voljo, bi lahko z gotovostjo napovedal, da njegov rod napreduje k

⁵ Tatlosigkeit

⁶ des Verkehrs unserer Gattung mit sich selbst

boljšemu. Šlo bi namreč za neki dogodek, ki ga lahko ustvari sam. Ker pa sta zlo in dobro pomešana v zasnovi tako, da ne pozna njunega razmerja, tudi ne ve, kakšen učinek lahko pričakuje.

5. *Na neko izkušnjo pa je prerokovalno zgodovino človeškega rodu vendar treba opreti*

V človeškem rodu mora biti kakršnakoli izkušnja, ki kot dogodek kaže na neko njegovo lastnost in zmožnost, da je *vzrok* za svoje napredovanje k boljšemu in da je (ker naj gre za dejanje svobodnega bitja) *povzročitelj* le-tega. Iz danega vzroka pa lahko napovemo neki dogodek kot učinek, če pride do okoliščin, ki pri tem součinkujejo. Da pa morajo te okoliščine, kadarkoli že, nastopati, se da kakor pri verjetnostnemu računu pri igri pač napovedati na splošno, ne da se pa določiti, ali bodo nastopile še za mojega življenja in bom imel o tem izkušnjo, ki bo to napovedovanje potrdila. — Torej je treba poiskati neki dogodek, ki bi kazal na obstoj takšnega vzroka in tudi na od časa neodvisen nastop njegove vzročnosti v človeškem rodu. Ta dogodek bi dovolil sklepati o napredovanju k boljšemu kot o neogibni posledici, to sklepanje pa bi lahko nato razširili na zgodovino preteklega časa, da je človeški rod zmerom napredoval, vendar tako, da bi tega dogodka ne imeli za vzrok napredovanja, marveč le za kažočega nanj,⁷ za *zgodovinski znak* (signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon). Tako bi bilo mogoče dokazati *težnjo* človeškega rodu v *celoti*, tj. ne z ozirom na posameznike (kajti to bi pomenilo naštevanje in preračunavanje brez konca), marveč glede na ljudstva in države, razdeljene po zemlji.

6. *O nekem dogodku našega časa, ki dokazuje to moralno tendenco človeškega rodu*

Ta dogodek 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 takega. Gre zgolj za način mišljenja gledalcev, ki se *javno* razkriva pri tej igri velikih sprememb in ki glasno opozarja na neko zelo splošno in hkrati nesebično udeleženo z igralci na eni strani nasproti tistim na drugi, kljub nevarnosti, da bi jim ta pripadnost lahko bila v škodo, s tem pa izpričuje (zaradi občosti) neko naravo človeškega rodu v celoti, pa tudi (zaradi nesebičnosti), vsaj v zametku neko njegovo moralno naravo, ki ne samo da daje upanje na napredovanje k boljšemu, marveč že sama je takšno napredovanje, kolikor njegova zmožnost za zdaj zadošča.

Revolucija duhovitega naroda, ki smo ji v naših dneh priča, se lahko ponesreči ali ponesreči; je lahko tako polna gorja in grozodejstev, da bi se naklonjen človek, če bi lahko upal, da jo bo vdrugeič srečno izpeljal, kljub temu nikoli ne odločil opraviti ta eksperiment za takšno ceno — trdim pa, da je ta revolucija prisotna v čudeh⁸ vseh gledalcev, (ki sami niso vpleteni v to igro) kot želja po *soudeležbi*, ki meji skoraj na navdušenje in pri katerem je bilo že njeno izražanje povezano z nevarnostjo, tako da ne more biti njen vzrok nič drugega kakor moralna zasnova v človeškem rodu.

⁷ hindeutend
⁸ Gemüth

Ta moralni vzrok je dvojen: prvič, vzrok za *pravico*, da nobena druga sila ne more braniti ljudstvu, da si da civilno ustavo, kakršna se njemu samemu zdi dobra; drugič vzrok za *smoter* (ki je hkrati dolžnost), da je zgolj tista ustava nekega ljudstva že sama na sebi *pravno* in moralno dobra, ki je po svoji naravi taka, da načelno zavrača napadalno vojno. To pa ne more biti nobena druga kakor republikanska ustava, vsaj po svoji ideji,* ki s tem priznava kot pogoj preprečevati vojno (kot izvor vsega hudega in sprijenja nravi). S tem pa je človeškemu rodu (ne glede na vso njegovo šibkost) negativno zagotovljen napredek k boljšemu, da ga namreč pri napredovanju vsaj nič ne moti.

Vse to in soudeležba v dobrem z afektom — *navdušenje*, ki zasluži sicer kot táko, tako kakor afekt, grajo, in ga ne moremo povsem odobravati, daje antropologiji spričo tega dogajanja⁹ povod za važno pripombo: da je pravno navdušenje zmerom usmerjeno samo k *idealnemu*, in sicer k čisto moralnemu, kakršen je pravni pojem, in ga zato ni mogoče povezovati s sebičnostjo. Z denarnimi nagradami ni bilo mogoče pripraviti nasprotnikov revolucionirajočih do takšne vneme in takšne veličine duha, kakršni je v njih zbudil goli pravni pojem. Celó pojem časti starega vojaškega plemstva (analogon navdušenju) je izginil pred orožjem tistih, ki jim je bila pred očmi *pravica* ljudstva, kateremu so pripadali* in so se imeli za njegove zaščitnike. Temu navdušenju je potem veljala simpatija zunanjih gledalcev v občinstvu, ki niso imeli niti najmanjšega namena sodelovati.

7. Prerokovalna zgodovina človeštva

Nekaj *moralnega* mora biti v načelu, ki kaže um kot čist, hkrati pa tudi zaradi njegovega velikega in epohalnega vpliva kot nekaj, kar pokaže dolž-

* S tem pa ni mišljeno, da ima zato táko ljudstvo, ki ima monarhistično ustavo, pravico ali zgolj skrito željo, da bi jo spremenilo; kajti njegov položaj, ki je v Evropi mogoče zelo razširjen, mu priporoča edino tisto ustavo, s katero se more med svojimi mogočnimi sosedi obdržati. Tudi tu ni godrnjanje podložnikov, ne zaradi obnašanja vlade doma, marveč zaradi njenegega obnašanja do tujih držav, če bi te recimo ovirala pri republikanizaciji, nikakršen dokaz za nezadovoljstvo ljudstva z njegovo lastno ustavo, marveč dokaz za ljubezen do nje, ker je zoper lastno nevarnost toliko bolj zavarovano, kolikor bolj se druga ljudstva republikanizirajo. — Kljub temu pa so opravljeni priliznjenci zaradi samoveličanja razglasili to nedolžno politično modrovanje za novatorstvo, jakobinstvo in puntarijo, ki ogroža državo; saj za to početje ni bilo niti najmanjšega povoda, zlasti ne v deželi, ki je bila več kot sto milij oddaljena od prizorišča revolucije.

⁹ dieser Geschichte

* O takem navdušenju za potrditev pravice človeškega rodu lahko rečemo: postquam ad arma Vulcania ventum est, — mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit.¹⁰ Zakaj si še noben vladar nikdar ni upal naravnost izjaviti, da ne priznava nikakršne proti njemu naperjene *pravice* ljudstva; da se mora ljudstvo zahvaliti za svoj blagor le *dobrodelnosti* vlade, ki mu jo ta izkazuje, in je vsakršna domišljavost podložnika, češ da ima pravico postaviti se zoper njo (ker je v tem vsebovan pojem dovoljenega upora), nesmiselna, da, celo kazniva? — Vzrok je ta: ker bi taka izjava pri vseh podanihkih zbudila ogorčenje proti njemu; ne glede na to, ali bi se sicer kakor ubogljive ovce, ki jih dobro nahranjene in krepko zavarovane, vodi dober in umen gospodar, ne mogli pritoževati, da jim karkoli krati blaginjo. — Kajti bitju, obdarjenemu s čutom za svobodo, ne zadostuje uživanje življenjskih ugodnosti, ki mu jih lahko podeljuje tudi kdo drug (tu neka vlada). Gre, za *načelo*, kako si te ugodnosti pridobi. A blaginja nima načela, ne za tega, ki jo sprejema, ne za onega, ki jo podeljuje (prvi jo vidi v tem, drugi v onem). Pri njej gre namreč za to, kar je v volji *materialno* in zato empirično in nezmožno splošnosti kakega pravila. Bitje, obdarjeno s čutom svobode more in mora torej, zavedajoč se te svoje prednosti, v nasprotju z nerazumno življajo, po *formalnem* principu svoje samovolje terjati zgolj tako vlado za ljudstvo, ki mu pripada, v kateri je ljudstvo soudeleženo pri zakonodaji: to pomeni, da mora pravica ljudi, ki naj bodo poslušni, nujno biti prvo, še preden se je ozirati na blaginjo, in ta pravica je svetinja, ki je zvišena nad vsako ceno (koristnosti), in ki se je ne sme dotakniti nobena vlada, naj bo še tako dobrodela. — A ta pravica je vendar vselej le ideja, ki jo glede njene uresničitve omejuje pogoj, da morejo njena *sredstva* soglašati z moralnostjo, ki je ljudstvo ne sme prekoračiti; in do te uresničitve ne sme priti z revolucijo, ki je zmerom nepravilna. — To, kar naredi ljudstvo zadovoljno z njegovo ustavo, je avtokratsko *gospodovati* in pri tem vendarle republikansko *vladati*,¹¹ tj. vladati v republikanskem duhu in analogno z njim.

¹⁰ Ko je človeški meč pri udarcu trčil ob vulkansko skalo, se je raztreščil kakor krhki led.

¹¹ autokratisches herrschen ... republikanisch regieren

nost človeške duše, v načelu torej, ki zadeva človeški rod v vsej njegovi združenosti (non singulorum sed universorum) in ki mu z upanjem na uspelost in poskuse zanjo vzklikajo s tako splošnim in nesebičnim sodoživljanjem. — Ta dogodek ni fenomen kake revolucije, marveč (kakor je to izrazil g. Erhard) evolucije neke *naravnopravne* ustave, ki sicer še ni priborjena samo z divjimi bitkami — saj vojna znotraj in zunaj uniči vse dotlej obstoječe *statutarne* ustave —, ki pa vendar vodi k stremljenju po ustavi, ki ne more hlepeti po vojskovanju, torej po republikanski ustavi. Ustava pa je republikanska ali že po *državni obliki* ali pa le po *načinu vladanja*, tako da je ob enotnosti poglavarja (monarha) analogna zakonom, ki bi si jih dalo ljudstvo samo po splošnih pravnih načelih, kako upravljati državo.

Trdim torej, da morem po vidikih in predznakih naših dni tudi brez prerodskega 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 bi 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 si ga ljudstva, kadarkoli že nastopijo ugodne okoliščine, ne priklicala v spomin in ga obudila s ponovitvijo novih takih 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.

Postavimo lahko torej naslednjo trditev, ki ni le dobronamerna in priporočljiva za praktičen namen, ampak velja, vsem nevernim navkljub, tudi v najstrožji teoriji: da je človeški rod zmerom napredoval k boljšemu in da bo to počel še naprej. In če ne upoštevamo zgolj tega, kar se utegne zgoditi v tem ali onem ljudstvu, marveč tudi razširitev na vsa ljudstva na zemlji, ki se utegnejo tega napredovanja postopoma udeležiti, lahko pričakujemo, da se bo to dogajalo še v nedogled. Če seveda prvemu razdobju naravne revolucije, ki je (po *Camperju* in *Blumenbachu*) pokopala živalstvo in rastlinstvo, še preden je bil človek, ne sledi še drugo, ki je enako usodo namenila človeškemu rodu, da bi omogočila, da se na tem odru pojavijo druga bitja itn. Kajti za vsemoč narave ali bolje rečeno za njen nam nedosegljivi najvišji vzrok je človek spet le malenkost. Da ga pa imajo za takšnega tudi gospodovalci njegovega lastnega rodu in da ravnajo z njim kot z malenkostjo, vtem ko delajo z njim ali kakor z živaljo, kakor z golim orodjem za svoje namene, ali pa zaradi lastnih sporov naženejo ljudi druge proti drugim, da se pokoljejo — to ni malenkost, marveč preobrnitev *končnega smotra* samega stvarstva.

8. O težavi maksim, ki skrbijo za napredovanje k temu, kar je za svet najboljše, glede na njihovo publiciteto¹²

Razsvetljevanje ljudstva pomeni javni poduk ljudstva o njegovih dolžnostih in pravicah glede na državo, ki ji pripada. Pri tem gre le za naravne in iz preproste človeške pameti izhajajoče pravice, zato njihovi naravni razlagatelji in oznanjevalci ljudstvu niso od države naročeni uradni, marveč svobodni učitelji prava, to pomeni, filozofi. Prav zaradi te svobode, ki si jo jemljejo, so ti za državno oblast, ki bi rada zmerom le vladala, pohujšljivci, zato jih pod imenom *razsvetljenci* očrniijo kot državi nevarne ljudi. Čeravno se njihov glas ne obrača *zaupno* na *ljudstvo* (ki mu je tega ali njihovih spisov malo ali komaj kaj mar), marveč se *spoštljivo* obrača na državo in jo ponižno prosi, naj upošteva to pravno potrebo ljudstvu. Tega pa, če hoče vse ljudstvo predložiti svojo pritožbo (gravamen), ni mogoče doseči drugače kakor s publiciteto. Tako prepreči prepoved publicitete napredovanje ljudstva k boljšemu celo v tem, kar zadeva njegovo najmanjšo zahtevo, namreč zgolj njegovo naravno pravico.

Neka druga utajitev, ki jo je sicer mogoče zlahka spoznati, a jo ljudstvu vendar zaukaže zakon, pa je utajitev pravega ustroja njegove ustave. Žalili bi veličanstvo britanskega ljudstva, če bi trdili, da je *neomejena monarhija*: njihovo ustavo naj bi namreč razumeli kot takšno, ki z dvema zbornicama parlamenta kot reprezentatoma ljudstva *omejuje* voljo monarha. Vendar pa vsakdo dobro ve, da je vpliv monarha na te predstavnike tako močan in tako neizbežen, da skleneta zbornici samo to, kar On hoče in kar po svojih ministrih predlaga. Seveda predlaga On potem včasih sklepe, za katere ve in tudi sam *povzroči*, da mu bodo ugovarjali (npr. zavoljo trgovine s črci), zato da ustvari navidezen dokaz o svobodi parlamenta. — Ta predstava o ustroju stvari je tako varljiva, da resnične po pravici trajne ustave sploh več ne terjajo. Menijo namreč, da so jo že našli v nekem že danem primeru, lažna publiciteta pa vara ljudstvo s slepilom *monarhije*, ki jo *omejuje** iz ljudstva izhajajoči zakon.

* * *

Ideja ustave, skladne s človeškim naravnim pravom: da naj bodo tisti, ki so pokorni zakonu, združeni hkrati tudi zakonodajalci, je podlaga vseh državnih tvorb, občestvo, ki je v skladu z njo in je mišljeno s pomočjo čisto umskih pojmov, pa se imenuje platonski *ideal* (respublica noumenon) in ni prazni umislek, ampak večna norma za vsako civilno ustanovo sploh, in preprečuje vsako vojno. Civilna družba,¹³ ki je organizirana v skladu z njo, je prikaz te večne norme glede na zakone svobode s pomočjo primera v izkustvu (respublica phaenomenon) in jo je trudoma mogoče pridobiti le po številnih spopadih in vojnah. Njena ustava pa je, brž ko je enkrat v splošnem dosežena, bolj kot vse druge primerna za preprečitev vojne, uničevalke vsega

¹² Publizität

* Vzrok, katerega ustroja neposredno ne uvidimo kot takega, se nam odkrije skoz učinek, ki mu neizogibno sledi. — Kaj je *absolutni* monarh. To je tisti, ki s svojim ukazom, ki pravi: bodi vojna, takoj sproži vojno. Kaj pa je, nasprotno, monarh z omejeno močjo? Tisti, ki mora prej vprašati ljudstvo, ali naj bo vojna ali ne, in če reče ljudstvo, naj vojne ne bo, tedaj vojne ni. — Zakaj vojna je stanje, ko morajo biti državnemu poglavarju na voljo vse državne sile. Britanski monarh pa se je veliko vojskoval, ne da bi iskal privolitve ljudstva. Torej je ta kralj absolutni monarh, kar po ustavi ne bi smel biti. Vendar pa jo lahko zmerom zaobide, saj mu ravno tiste državne sile, da ima namreč moč podeljevati vse službe, in časti, jamčijo za prikimovanje ljudskih reprezentantov. Ta podkupovalni sistem seveda ne rabi publicitete, da bi uspel. Zato je pod zelo prozorno tančico skrivnosti.

¹³ bürgerliche Gesellschaft

dobrega. Zato je vstop vanjo dolžnost, do tedaj pa je (ker tega ni mogoče tako hitro uresničiti) dolžnost vladarjev, čeprav gospodujejo *avtokratsko*, da *vladajo republikansko* (ne demokratsko), tj. da ravnajo z ljudstvom po načelih, ki so v skladu z duhom zakonov svobode (kakršne bi si ljudstvo z zrelim umom samo predpisalo), čeprav po črki ne išče privolitve ljudstva.

9. Kakšen bo donesek napredovanja k boljšemu za človeški rod

Donesek (rezultat) navajanja¹⁴ človeškega rodu k boljšemu bo mogoče postaviti edino kot fenomene npravstvenega ustroja človeškega rodu: ne pa kot večanje *moralnosti* v miselnosti, marveč kot povečanje produktov *legalnosti* dejanj iz dolžnosti, ne glede na napake, ki so jih povzročili; tj. dobrih del ljudi, ki bodo vse številnejša in vse boljša. — To napovedovanje lahko namreč opremo le na empirične podatke (izkušnje): namreč na fizični vzrok naših dejanj, kolikor pride do njih, ki so torej sama pojavi, ne na moralni vzrok, ki vsebuje pojem dolžnosti o tem, kaj bi se moralo zgoditi, in ki ga je edinega mogoče postaviti čisto, a priori.

Sčasoma bo nasilja mogočnežev vse manj, spoštovanja zakonov vse več. Več bo, recimo, dobrotelnosti, manj pravdanj, ljudje bodo bolj zanesljivo držali besedo itn., deloma zaradi častiljubnosti, deloma zaradi spoznanja o lastni koristi v občestvu. To se bo končno razširilo tudi na zunanje medsebojne odnose narodov vse do kozmopolitske družbe. Pri tem pa se moralni temelj v človeškem rodu ne bo niti najmanj povečal, saj bi za to bila potrebna neka vrsta novega stvarjenja (neki nadnaraven vpliv). — Ne smemo si pa od ljudi pri njihovem napredovanju k boljšemu obetati preveč, da nas ne bi upravičeno zasmehoval politik, za katerega je to upanje vse prej sanjarija prena-peteža.*

* * *

10. Kako je edino lahko urejen napredek k boljšemu?

Odgovor se glasi: ne s potekom stvari od *spodaj navzgor*, marveč od *zgoraj navzdol*. — Pričakovati, da bo z izobraževanjem mladine v duhovni in moralni, z verskim poukom okrepljeni kulturi, v domačem pouku in dalje v šolah, od najnižjih do najvišjih, končno prišlo do tega, da ne bomo vzgojili samo dobrih državljanov,¹⁵ marveč da bomo vzgajali k dobremu, ki je sposobno vse večjega napredka in lastne ohranitve, je načrt, ki le stežka obeta uspeh. Ne samo, da ljudstvo meni, da naj plačevanje stroškov za vzgojo njegove mladine ne gre v njegovo breme, marveč v breme države, ta pa za plače marljivih učiteljev, ki z veseljem opravljajo svoje delo, nima denarja (kakor toži Büsching), ker vsega potrebuje za vojsko. Ampak tudi ves ustroj te omike nima nobene povezanosti, če ni uveden po premišljenem načrtu najvišje državne oblasti in osnovan po tej njeni zamisli, in če ni v tej obliki tudi

¹⁴ Bearbeitung

* Lepo je izmisлити si državne ustave, ki ustrezajo zahtevam uma (zlasti v pravnem pogledu); a *predrzo* jih predlagati in *kaznivo* naščuvati ljudstvo, naj obstoječo odpravi.

Platonova *Atlantida*, Morusova *Utopia*, Harringtonova *Oceania* in *Allaisova Severambia* so polagoma prihajale na oder, a jih niso nikdar niti poskusili [uresničiti] (če izvzamemo *Cromwellovo* ponesrečeno nakazo despotske republike). — S temi državnimi stvaritvami je bilo tako kakor s stvaritvijo sveta: pri njej ni bilo zraven nobenega človeka, saj prisoten tudi ni mogel biti, ker bi sicer moral biti svoj lastni stvarnik. Državni izdelek, kot smo ga zarisali tu, v upanju, da se bo nekoč, pa naj bo še tako pozno, uresničil, so lepe sanje. To pa, da se mu vse bolj bližamo, ni samo *zamišljivo*, marveč je, kolikor lahko obstaja hkrati z zakonom morale, *dolžnost*, in to ne državljanov, ampak državnega poglavarja.

¹⁵ Staatsbürger

vseskozi ohranjen. K temu pa verjetno sodi, da se država od časa do časa tudi sama reformira in da, vtem ko se ukvarja namesto z revolucijo z evolucijo, nenehoma napreduje k boljšemu. A tisti, ki naj uresničijo tako vzgojo, so vendar tudi *ljudje*, se pravi, takšni, ki so morali za to biti sami vzgajani. Zaradi šibkosti človeške narave in naključnosti okoliščin, ki omogočajo tak učinek, lahko zato upanje na napredovanje ljudi položimo kot v pozitivni pogoj le v neko modrost od zgoraj navzdol (ta modrost se imenuje, če je za nas nevidna, božja previdnost). Za to pa lahko, kar lahko glede tega pričakujemo in terjamo od *ljudi*, postavimo zgolj negativno modrost, ki naj uresniči ta namen. Ta pa je v tem, da bodo morali ljudje največjo oviro za moralnost, tj. *vojno*, ki moralnost zmerom spet zatre, najprej narediti vse bolj človeško, nato vse bolj poredko, da bi jo naposled kot napadalno vojno povsem odpravili — zato, da bi se lotili ustave, ki bi lahko po svoji naravi, brez kakršnekoli slabitve in utemeljena na pravih pravnih načelih, vztrajno napredovala k boljšemu.

SKLEP

Zdravnika, ki je svoje paciente iz dneva v dan tolažil s skorajšnjo ozdravitvijo: enega, da njegova žila bolje utripa, drugega, da njegov izpljunek, tretjega, da njegovo potenje obeta poboljšanje itn., je obiskal njegov prijatelj. Kako je, prijatelj, z vašo boleznijo? je bilo prvo vprašanje, *Umiram od samega poboljšanja!* — Ne zamerim nikomur, če začne ob pogledu na vse zlo v državi obupavati nad blaginjo človeškega rodu in njegovim napredovanjem k boljšemu. Sam pa se zanesem na herojski lek, ki ga navaja *Hume* in ki utegne povzročiti naglo ozdravitev. — »Če vidim zdaj (pravi *Hume*) narode, kako se drug proti drugemu vojskujejo, mi je, kot da vidim dva pijana robavsa, ki se z gorjačo pretepata v trgovini s porcelanom. Ne bosta se morala le dolgo zdraviti zaradi bul, ki sta si jih prizadejala, ampak bosta morala potem plačati še škodo, ki sta jo napravila.« Sero sapiunt *Phryges*.¹⁶ Posledice sedanje vojne pa lahko političnemu prerokovalcu izsilijo priznanje o bližajočem se preobratu človeškega rodu k boljšemu, ki ga je že zdaj pričakovati.

Prevedla Maila Golob

Naslov izvirnika: Immanuel Kant, Streit der Fakultäten, v: I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Werkausgabe Bd XI, Hrsg von W. Weischelde, Frankfurt/M 1974.

¹⁶ »Pozno se Frigijci spametujejo.«

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 *Phädonu*; 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 sedanjost. Toda če poenostavimo, lahko rečemo, da je ta refleksija do tedaj privzela tri glavne oblike.

— Sedanjest 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 vrtil nazaj, z vsemi negativnimi posledicami, ki lahko slede.

— Sedanjest 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.

— Sedanjest 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.¹

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. Sedanjesti 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 razsvetljenje, 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-

¹ 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 »držniti 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 obćim 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 čas 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 védenjem, 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 vedênja, 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 Baudelaire; 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, kontingento«.² 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,

* 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 sedanjost; modernost je volja do »heroiziranja« sedanjosti.

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.«³ Da bi označil to držo modernosti, Baudelaire včasih uporablja litoto, ki je izjemno pomenljiva, ker se kaže v obliki napotka: »Nimaš pravice zaničevati sedanjost.«

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*«. ⁴

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«. ⁵ Kajti drža modernosti, visoka vrednost sedanjosti 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. Baudelairska 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 sedanjosti; modernost je tudi način razmerja, ki ga moramo vzpostaviti s seboj.

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

⁴ Baudelaire, *Le peintre...*, str. 1163, 1162.

⁵ *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 Baudelaira 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 držje — 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 védenja, projekte racionalizacije védenja 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 zoperstavljenost 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 njunih 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, sistematzirana 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.

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 smotrnosti, 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 prvikrat 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 pogloblje 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: *razsvetljenje* se je samo poimenovalo *razsvetljenje*; 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 *razsvetljenje* 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?

Razsvetljenje 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 *razsvetljenje*, 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 natančneje 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 preobrne 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 vdrugič 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 skočno 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 *razsvetljenstvo* 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 izvirnika: Michel Foucault, Un cours inédit, v: Magazine littéraire, No. 207 (Dossier Michel Foucault), Pariz, maj 1984.

S PUŠČICO V SRCE SEDANJOSTI

K Foucaultovem predavanju o Kantovem spisu *Kaj je razsvetljenstvo*

Foucaultova smrt je bila tako nepričakovana in nenadna, da se skorajda ne moremo ubraniti misli, da sta tu življenje in nauk filozofa dokumentirana tudi še z dogodkovnostjo in surovo kontingentnostjo njegove nenadne smrti. Tudi od daleč gledano občutimo smrt moža 57-let kot dogodek ob nepravem času, skoz katerega se uveljavljata nasilje in neusmiljenost časa — moč faktičnosti, ki krši brez smisla in zmagoslavja mukoma spleten smisel slehernega človeškega življenja. Pri Foucaultu se je izkustvo končnosti spremenilo v stalno vzpodbudo za njegovo filozofijo. Moč kontingentnega, ki jo je na koncu poistovetil z oblastjo nasploh, ni razlagal toliko iz obzorja krščanske izkušnje, ampak jo je vse prej zrl iz stoičnega zornega kota. Kljub temu pa se je v njem stoična drža opazovalca, ki ohranja strogo distanco in se žene za stvarnostjo prikaza, prepletala z nasprotnim elementom strastne, samo sebe uporabljajoče udeležnosti v aktualnosti zgodovinskega trenutka.

Foucaulta sem spoznal šele lansko leto in morda ga nisem dobro razumel. Omejil se bom samo na to, kar je naredilo name vtis. V mislih imam neko napetost, ki se izmika uhojenim kategorijam, napetost med na eni strani skorajda vedro znanstveno zadržanostjo resnobnega učenjaka, ki mu gre za objektivnost, in na drugi politično živostjo intelektualca v njegovi ranljivosti, subjektivni vznemirjenosti in moralni občutljivosti. Foucault je zame nekdo, ki je brskal po arhivih z žilavo energijo detektiva, ki išče sledi. Ko se je v marcu 1983 obrnil name s predlogom, da bi se novembra 1984 srečali z nekaterimi ameriški kolegi na interni konferenci, na kateri bi razpravljali o spisu *Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo?*, nisem vedel, da je Foucault prav tedaj predaval o tej temi. Njegovo povabilo sem razumel seveda kot poziv k razpravi, v kateri naj bi obravnavali (skupaj s Hubertom Dreyfusom, Richardom Rortyjem in Charlesom Taylorjem) različne interpretacije moderne — in to na podlagi besedila, ki takorekoč začenja filozofski diskurz moderne. Vendar je bila intenca Foucaultovega predloga nekoliko drugačna, kar sem seveda opazil šele, ko je bil maja letos objavljen izvleček iz njegovega predavanja.

V njem ne bomo našli tistega Kanta, ki ga poznamo iz *Besed in stvari*, Kanta spoznavnega kritika, ki je s svojo analizo končnosti odprl vrata obdobju antropološkega mišljenja in humanističnih ved. Predavanje nam pred-

stavi nekega *drugega* Kanta — Kanta predhodnika mladoheglovcev, ki je prvi resno prelomil z metafizično dediščino, odvrnil filozofijo od resničnega in večno bivajočega ter jo osredotočil na to, kar so filozofi do tedaj šteli za brezpojmovno in ne-bivajoče, za naključno in bežno par excellence. Foucault odkrije v Kantu sodobnika, ki je ezoterično filozofijo preobrazil v kritiko sedanjosti, ki odgovarja na izziv zgodovinskega trenutka. V Kantovem odgovoru na vprašanje Kaj je razsvetljenstvo? vznikne po Foucaultu »ontologija aktualnosti«, ki vodi prek Hegla, Nietzscheja in Maxa Webra k Horkheimerju in Adornu. In v zadnjem stavku predavanja uvrsti Foucault v to tradicijo presenetljivo tudi samega sebe.

Foucault poveže ta spis, ki je izšel leta 1784, s *Sporom fakultet*, ki se štirinajst let pozneje ozira nazaj na dogodke iz francoske revolucije. V sporu med Filozofsko in Pravno fakulteto gre, kot je znano, za vprašanje, ali človeški rod nenehno napreduje k boljšemu. Cilj, glede na katerega se meri napredek, je Kant pojasnil v svoji pravni filozofiji. Republikanska ustava bi zagotovila pravno stanje tako v notranjosti kot navzven — tako avtonomijo državljanov pod zakoni, ki so si jih dali sami, kakor tudi odpravo vojne iz mednarodnih odnosov. Kant išče le še nekakšno oporo za to, da tem postulatoma čistega praktičnega uma dejansko ustreza neka »moralna težnja« človeškega rodu, ki jo je mogoče zaznati v zgodovini. Išče neki »dogodek našega časa«, v katerem se kaže dispozicija človeške narave, da se moralno boljša; kot vemo, tega »zgodovinskega znamenja« sicer ne najde v francoski revoluciji sami, zato pa v javno izraženem navdušenju, s katerim je široko občinstvo neustrašno pozdravilo te dogodke kot poskus udejanjitve načel naravnega prava. Takega fenomena, pravi Kant, ni več mogoče pozabiti — »kajti tisti dogodek je prevelik, preveč je pretkan z interesi človeštva in po svojem vplivu preveč razširjen po vseh delih sveta, da bi si ga ljudstva, kadarkoli že nastopijo ugodne okoliščine, ne priklicala v spomin in ga obudila s ponovitvijo novih takšnih poskusov.«

Foucault teh slovitih stavkov ne navaja povsem brez lastnega »afekta za soudeležbo v dobrem«. V zgodnejšem besedilu o razsvetljenstvu je Kant še poudarjal, da revolucija nikoli ne pripelje do tiste »resnične reforme v načinu mišljenja«, ki se izraža, kakor zapiše pozneje v *Sporu fakultet*, ravno v navdušenju za revolucijo, ki je medtem nastopila. Foucault strne obe besedili v sinopso. Iz tega zornega kota se vprašanje »Kaj je razsvetljenstvo?« zlije z vprašanjem »Kaj pomeni ta revolucija nam?«; hkrati s tem se filozofija zlije z mišljenjem, ki ga vzburja vsakokratna aktualnost — pogled izšolan za večne resnice, se potopi v nadrobnost trenutka, ki zahteva odločitev in ga razganja pritisk anticipiranih prihodnjih možnosti.

Tako odkriva Foucault v Kantu *prvega* filozofa, ki, tako kot lokostrelec, meri s puščico v srce sedanjosti, zgoščene v aktualnost, in s tem začenja diskurz moderne. Kant pušča za seboj klasični spor o zglednosti starih in o enakorodnosti moderne, mišljenje, spremenjeno tako, da deluje zdaj diagnostično, pa zaplete v nenehni proces samozagotavljanja, ki v obzorju nove zgodovinske zavesti vse do dneva današnjega stalno spravlja v gibanje moderno. Filozofiji, ki je obrnjena k aktualnosti, gre za odnos, ki ga ima moderna do same sebe, za »rapport ‚sagital‘ à sa propre actualité«. Hölderlin in mladi Hegel, Marx in mladoheglovci, Baudelaire in Nietzsche, Bataille in surrealisti, Lukács, Merleau-Ponty, sploh začetniki zahodnega marksizma, ne nazadnje sam Foucault — vsem gre za to, da bi izostrili tisto moderno zavest

časa, ki je stopila v filozofijo z vprašanjem »Kaj je razsvetljenje«. Filozof postane sodobnik, ki stopi iz anonimnosti neosebnega delovanja in se pokaže kot oseba z mesa in krvi, na katero se nanaša vsako klinično raziskovanje vselej lastno sedanjosti, s katero se konfrontira. Obdobja razsvetljenstva se tudi še retrospektivno drži tista deskripcija, ki si jo je dalo samo. Označuje vstop v moderno, ki je obsojena na to, da iz same sebe črpa svoje samozavedanje in svoje norme.

Doslej sem zgolj parafraziral Foucaultovo lastno razmišljanje, zdaj pa se zastavlja tole vprašanje: kako se ujema takšno afirmativno razumevanje moderne filozofiranja, usmerjenega k vselej naši aktualnosti, vpisanega v našo sedanjost, s Foucaultovo neizprosno kritiko moderne? Še več, kako je sploh mogoče uskladiti dejstvo, da Foucault samega sebe dojema kot misleca v tradiciji razsvetljenstva, z njegovo nedvoumno kritiko prav te oblike vednosti v moderni?

Ali ne bi morala Kantova filozofija zgodovine, ali ne bi moralo njegovo razglabljanje o ustroju svobode, o kozmopolitskem meščanstvu in večnem miru, ali ne bi morala njegova razlaga revolucionarnega navdušenja kot znamenja, ki priča o historičnem napredovanju k boljšemu, ali ne bi morala vsaka vrstica izzvati porog Foucaulta, teoretika oblasti? Ali se ni zgodovina pod stoičnim pogledom Foucaulta arheologa strdila v ledeno goro, prevlečeno s kristaliziranimi oblikami poljubnih diskurzivnih formacij? (Tako ga vsaj vidi njegov prijatelj Paul Veyne.) Ali se ne začne pod ciničnim pogledom Foucaulta genealoga ledena gora premikati vse drugače, kakor bi to želelo aktualizirajoče mišljenje moderne — zgolj kot nesmiselno valovanje anonimnih procesov gospostva, v katerih nastopa oblast in nič drugega kot oblast pod vselej novimi maskami? Ali ni Foucault v *Besedah in stvarih* ob Kantu zgledno razkril svojevrstno dinamiko tiste volje do resnice, za katero je vsaka frustracija zgolj vzpodbuda za večjo produkcijo vednosti, ki ji znova spodleti? Obliko vednosti, ki je značilna za moderno, opredeljuje aporija: spoznavajoči in samonanašajoči se subjekt se dviga iz metafizičnih ruševin, da bi se, zavedajoč se svojih končnih sil, zapisal projektu, ki zahteva neskočne sile. Foucault je pokazal, da spreminja Kant to aporijo tako rekoč v konstrukcijsko načelo lastne spoznavne teorije, in to tako, da preinterpretira omejitve končne spoznavne zmožnosti v transcendentalni pogoj spoznanja, ki napreduje v neskončnost. Subjekt, od katerega se strukturno zahteva preveč, se ujame v antropocentrično obliko vednosti, to področje pa nato zasedejo humanistične vede, v katerih deluje po Foucaultu neka zahrbtna moč discipliniranja. S svojimi prenapetimi zahtevami, ki jih nikoli ne uresničijo, postavljajo namreč nevarno fasado splošno veljavne vednosti, za katero se skriva faktičnost čiste volje do vedoče polastitve samega sebe. In šele v vrtincu te breztalne volje do vednosti nastaneta subjektivnost in samozavedanje, iz katerih izhaja Kant.

Če se po tej obnovi nekaterih Foucaultovih postavk vrnemo k našemu predavanju, lahko v resnici opazimo nekaj Foucaultovih previdnostnih ukrepov, ki naj bi ga obvarovali pred vse preveč očitnimi protislovji. Razsvetljenje, ki uvaja moderno, za nas sicer ni preprosto neko poljubno obdobje duhovne zgodovine. Vendar nas Foucault svari pred preveliko pieteto tistih, ki želijo ostanke razsvetljenstva zgolj konservirati. Foucault izrecno (čeprav le v oklepaju) navezuje na zgodnje analize. Naša današnja naloga nikakor ni ohraniti razsvetljenje in revolucijo kot zgleda. Vse prej gre za vprašanje po partikularnih zgodovinskih vzgibih, ki se uveljavljajo in prikrivajo v

univerzalističnem mišljenju od poznega 18. stol. naprej. Foucault nasprotuje mislecm reda, ki navezujejo na Kantovo spoznavnoteoretsko spraševanje, saj se s tem, da še zmeraj iščejo univerzalne pogoje, pod katerimi so izjave sploh lahko resnične ali neresnične, ujamejo v »analitiko resnice«. Vendar pa občutek presenečenja ostane ne glede na te previdnostne ukrepe, prese- nečenja namreč, da nastopajo na drugi strani prav subverzivni misleci, ki skušajo dojeti aktualnost svoje sedanjosti, zdaj kot legitimni dediči Kantove kritike. V spremenjenih pogojih svoje sedanjosti ponavljajo tisto diagnostično temeljno vprašanje samozagotavljajoče se moderne, ki ga je prvi postavil Kant. V tem nizu tradicije vidi Foucault tudi samega sebe. Izziv obeh Kantovih besedil, na kateri se opira, vidi v tem, da zahtevata dešifriranje tiste volje, ki se je nekoč pokazala v navdušenju za francosko revolucijo. To je namreč tista volja do vednosti, ki si je »analitska resnica« ne more priznati. A če je Foucault doslej razkrival sledove te volje do vednosti v modernih oblastnih formacijah le zato, da bi jo denunciral, jo kaže zdaj v popolnoma drugačni luči: kot kritični impulz, ki ga je vredno ohraniti in ki ga je treba obnoviti, kot impulz, ki povezuje njegovo lastno razmišljanje z začetkom moderne.

Foucault je bil med filozofskimi diagnostiki časa moje generacije tisti, ki je najbolj učinkoval na duh časa, ne nazadnje tudi zato, ker je tako resno vztrajal v produktivnih protislovjih. Samo kompleksno mišljenje proizvaja poučna protislovja. V poučno protislovje se zaplete Kant, ko pojasnjuje revolucionarno navdušenje kot zgodovinsko znamenje, ki prikaže v svetu fenomenalnega neko inteligibilno zasnovo človeškega rodu. Enako poučno je protislovje, v katerega se zaplete Foucault, ko vzpostavi med svojo kritiko oblasti, ki ravno tako ni varna pred aktualnostjo, in analitiko resničnega takšno nasprotje, da uidejo prvi tista normativna merila, ki bi si jih morala izposoditi pri drugi. Nemara je prav moč tega protislovja Foucaulta v tem njegovem zadnjem filozofskem besedilu zopet potegnila v začarani krog filozofskega diskurza moderne, ki ga je želel prebiti.

Prevedel Rado Riha

Naslov izvirnika: Jürgen Habermas, *Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart, Zu Foucaults Vorlesung über Kants Was ist Aufklärung*, v: Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M 1985.

AUFKLÄRUNG ALI »EPISTEMOLOGIJA JE BREZ ZGODOVINE ZNANOSTI PRAZNA«

Ce que la science trouve
n'est pas ce que l'idéologie
donnait à chercher.

/Georges Canguilhem/

Izhajali bomo iz naslednjega vprašanja: Če je *Aufklärung* eksplikacija Foucaultove teoretske pozicije, torej mesto, od koder govori, kakšen pomen ima lahko to za interpretacijo njegove zgodnje epistemološke, ali točneje, arheološke »faze«? Ali pomeni Foucaultovo obsesivno ukvarjanje s kratko Kantovo razpravo »*Was ist Aufklärung*« novi začetek? Ali se je odpovedal svojim prejšnjim idejam, ne da bi ponudil iztočnico za analizo razmerja med obema konceptualnima mrežama, podobno kot, denimo, ni nakazal povezave med analizo diskurzivnih praks in mikrofiziko oblasti, med arheološkim in genealoškim obdobjem (Dreyfus in Rabinow)? In naposled: Ali pomeni *Aufklärung* kot »ontologija sedanjosti« kritiko in opustitev koncepta historičnega apriorija ali pa ga je mogoče pojasniti kot eno tistih »poučnih protislovij«, o katerih govori Habermas?

Prvi poseg: Razprava v *Berlinische Monatschrift*, ki lahko »velja za simbol« *Aufklärung*, je spet aktualna. V dveh stoletjih, ki sta minili, kar se je pojavila, jo je doletela v različnih filozofskih tradicijah, v francoski, nemški, anglosaksonski, »močno različna usoda«. Kako torej pojasniti, da se je *Aufklärung*, ki jo bistveno zaznamuje ravno pretenzija po univerzalnosti, »umestila v tako različna področja in je imela tako različno kronologijo«, kje tedaj iskati stičišče?

V Franciji se je njena dediščina ohranjala v filozofiji »vednosti (savoir), racionalnosti in koncepta«,¹ namreč v tradiciji zgodovine znanosti, ki nosi v sebi filozofske zastavke. To je tradicija Koyréja, Bachelarda, Cavaillasa in Canguilhema. Predvsem pa samega Foucaulta, ki je prehodil pot — kot se je zgoščeno izrazil J. J. Salomon — »od zgodovine znanosti, neločljive od filozofije, k arheologiji, neločljivi od epistemologije« (1985, str. 62). Francoska epistemologija, »predvsem v posebni obliki, ki ji jo je dal G. Canguilhem« (Foucault, str. 7) in, lahko bi dodali, ki jo je dovršil Foucault, je lahko ravno zaradi svoje »predhodnice«, sicer manj slavne od *Kritike čistega uma*, zaradi *Aufklärung*, »dobila v sodobnih razpravah v Franciji tako osrednjo vlogo«.

Ali bi lahko tej filozofsko zastavljeni zgodovini znanosti poiskali vzporednico v angleški filozofiji znanosti, nekako od Kuhnovega »obrata« k zgodovini znanosti naprej? Takšnih poskusov povezovanja seveda ne manjka, pa naj ti

¹ Ta predstavlja alternativo filozofije »izkustva, smisla in subjekta« pri Sartru in Merleau-Pontyju (ibid.).

ostajajo na splošni ravni primerjave Kuhnove znanstvene revolucije z Bachelardovim epistemološkim rezom in na ravni zavrtnitve določenega tipa historiografije ali pa se spustijo v konkretnjšo analizo temeljnih pojmov.² Ne glede na to, ali so ti poskusi bolj ali manj uspešni ali zavajajoči, je primerjava različnih tradicij teorije znanosti že zato problematična, ker predstavlja nevtralni kriterij, metapozicijo, ki je izvzeta paradigmi ali diskurzu kot prostoru, v katerem se »konstituirajo objekti«. Zato si tudi ne morejo zastaviti vprašanja o zgodovinskem trenutku, o mestu, od koder govorijo — vprašanja o statusu lastne zgodovinskosti.

Tako lahko znani ameriški interpret Foucaulta I. Hacking pride do sklepa, da je kljub nekaterim pomembnim podrobnostim med Kuhnovimi in Foucaultovimi pojmovanji tudi bistvena razlika, ki izvira iz tega, da se prvi ukvarja predvsem z razvito, zrelo znanostjo, drugi pa z »nezrelo«. Kjer Kuhn poudarja »dosežek kot tisto, kar vzpostavlja pravila igre«, išče Foucault »neartikulirane strukture, ki uravnavajo nezrelo znanost« (1979, str. 45—46), saj »kažejo sistemi mišljenja v nezreli znanosti prav določene zakonitosti in pravilnosti« (ibid., str. 40). Zato je njuno delo komplementarno, vsak od njiju zapolnjuje tisto, kar je drugi zanemaril in nadaljuje, kjer je drugi pustil praznino. »Kjer se je Kuhn nagibal k temu, da bi dvignil roke in razglasil Baconovo naravoslovje za neurejeno ‚močvirje‘, najde Foucault organiziranost, čeprav drugačne vrste od česarkoli, kar je Kuhn iskal.« (Ibid.) Srečanje obeh teorij znanosti je torej uspešno, pripomore lahko k reševanju antinomij, ki so v središču pozornosti in razprav.³ In na tej ravni primerjave Hacking tudi ostane.

Oprelitev pogojev možnosti tega posredovanja, načelo, ki bi šele lahko pojasnilo razmerje in artikulacijo različnih tradicij, pa tudi obdobj v zgodovini znanosti, pa se mu sploh ne kaže kot problem. Res bi sicer lahko rekli, da tako Kuhn kot predstavniki francoske tradicije zavračajo določen tip pisanja zgodovine, vendar ima to predvsem status definicije *per negationem*, ki zahteva še dopolnilo v pozitivni obliki. To zavračanje, ta »historiografska revolucija« se odpoveduje viziji zgodovine iz perspektive sedanje znanosti kot njene dovršene podobe, kjer lahko prva nastopa le kot zmota ali stranpot. Postavlja se po robu kumulativni podobi razvoja znanosti, ki je takemu početju implicitna, in se zavzema za drugačno pojmovanje zgodovine, ki »razgrinja zgodovino«.

² Razpravo o primerjavi Kuhna in Foucaulta najdemo npr. v člankih Hackinga (1979), Wienerta (1982), precej prostora pa ji je posvečeno tudi v daljših razpravah o Foucaultu (gl. npr. Dreyfus in Rabinow, 1982). Včasih naletimo na bolj nenavadne, predvsem pa manj konceptualno zastavljene povezave, kakršne se je lotil Bhaskar v *New Left Review* (Bhaskar, R., »Feyerabend and Bachelard: Two Philosophies of Science«, *New Left Review*, 1975, 94). Hacking v omenjeni razpravi ne vzporeja le Bachelardovega epistemološkega preloma s Kuhnovo znanstveno revolucijo, temveč primerja dva pojmovna para, na eni strani epistemološki prelom in epistemološki blok, na drugi znanstveno revolucijo in normalno znanost. Weinart pa se loteva analize v treh stopnjah. Najprej izpostavi analogne vidike opredelitve episteme in normalne znanosti oz. paradigme, nato povezuje prelom in revolucijo, nazadnje pa primerja Foucaultov in Kuhnov »relativizem«, ki je po Weinartovem mnenju nekaj plodnega in ga je treba ločiti od takšnega tipa relativizma, kakršen je Feyerabendov.

³ Hacking predlaga naslednjo rešitev diskusije o inkomenzurabilnosti paradigem: inkomenzurabilnost ni lastnost samih paradigem, temveč »globinske vednosti« (depth knowledge), zgodovinskega apriorija, iz katerega naj bi te izhajale (prim. op. cit., str. 48). Weinert Hackin-govo interpretacijo »uspelega srečanja« med Foucaultom in Kuhnom zavrača, saj naj bi razlika med paradigmo in episteme ne sovpadala z razliko med zrelo in nezrelo znanostjo, temveč gre po njegovem mnenju tu prej za razliko med ožjim in širšim pojmom. Normalna znanost naj ne bi bila diskurz v smislu »skupka izjav, ki izhajajo iz istega formacijskega sistema«. Bolj zanimiva, čeprav še vedno predteoretsko zastavljena, pa je njegova ugotovitev, da se oba ukvarjata z razvojem znanosti pred prelomom oz. revolucijo in po njej, ne pa s samim vzrokom sprememb. Zato ostaja vprašanje subjekta netematizirano — čeprav ne pri obeh v enaki meri. Širše o konceptualizaciji subjekta v okviru francoske epistemologije prim. R. Riha, *Filozofija v znanosti*, DDU, Ljubljana 1982, in pa članek »Die epistemologische Belehrung«, *Wo es war* 2, 1986, str. 97—109.

vinsko integriteto te znanosti v njenem lastnem času« (Kuhn) in ki je »zgodovina vednosti... izhajajoča iz tistega, kar ji je bilo sodobno...« (Foucault) (nav. po Weinert, 1982, str. 337—338). Seveda pa si takšnih izhodišč ne delita le Kuhn in Foucault, temveč tudi mnogi drugi.

V tej perspektivi negativne definicije je tudi razumeti zavzemanje za diskontinuirano pojmovanje zgodovine, za znanstveno revolucijo in za epistemološki prelom, ki je bilo v obeh primerih deležno tolikerkritik. Metodično gledano diskontinuiranost ne pomeni nič drugega kot opozicijo, diametralno nasprotje tega »linearnega nalaganja resnic« (Foucault, 1969, str. 245). Kot se je poskusil heglovski izraziti F. Weinert, je rezultat »dela zgodovine«. Zato mora Foucault vztrajati, da se episteme vedno »pojavi naenkrat«, kot »presenetljiva usklajenost«, da je zamenjava nenadna in dramatična. Če je, kot pravi sam Foucault, »v svojem načelu enigmatična«, je to že zaradi tega, ker ni lahko ugotoviti, kako ta spoj deluje, ker nam klasično mišljenje ni »neposredno dostopno«, ne pa zato, ker bi bil historični apriori, kateremu pripada, vnaprej določen in konstituiran — ker bi bil torej v jedru zastavljen ahistorično.

Diskontinuiranost zgodovine je koncept, ki »pomeni škandal«. Kritiki ga zavračajo kot »manifest subverzije zgodovinskega toka«. Subverziven in škandalozen je za neko določeno historiografijo, za zgodovino, ki verjame v progresistično vizijo razvoja. Tako je diskontinuiranost prvi metodični korak v opredelitvi statusa zgodovine znanosti: »Kakorkoli že, zakaj bi za zdaj oporekali lastnost zgodovine diskurzu, ki govori o grobem, nededuktibilnem, nepredvidljivem zaporedju pojmovnih konfiguracij sistemov mišljenja?« (Canguilhem, 1967, str. 604). Koncept historičnega apriorija pa v tem kontekstu drži mesto protipola »ideološkemu«: »... zgodovina je danes nekakšno magično področje, na katerem mnogi filozofi enačijo obstoj in diskurz, akterje zgodovine in avtorje zgodb, ki so tako eni kot drugi natrpani z ideološkim apriorijem« (ibid., str. 608).

Iz teh izhodišč lahko Canguilhem zagovarja Foucaultovo arheologijo pred kritikami, ki vidijo v njej prej nekakšno geologijo. Termin arheologija »dobro pove, kar hoče reči« (ibid., str. 607). Če je objekt zgodovine znanosti znanost, pa episteme, paradokсно, ne more biti objekt epistemologije. Arheologija je »pogoj neke druge zgodovine, v kateri je koncept dogodka ohranjen, toda kjer dogodki učinkujejo na koncepte, ne pa na ljudi...« (ibid., pogoj podč. E. B.).

Katera je tedaj ta druga zgodovina? Kateri so njeni praktični pogoji možnosti?

Drugi poseg: »... epistemologija je bila vedno zgodovinska«, bi lahko s Canguilhemom rekli proti bolj ali manj naključnim in nereflektiranim obratom k zgodovini znanosti, aktualnim v angleški analitični filozofiji znanosti. Zgodovina znanosti je lahko nastala v trenutku, ko se je spoznavna teorija odlepila od ontologije, »ki ni bila zmožna upoštevati novih kozmoloških sistemov«, in se je usmerila v samo spoznavno dejavnost, v način nastajanja in dostopa do spoznanja. Zato Canguilhem ugotavlja, da Kantovi interpreti, vtem ko podarjajo kopernikanski obrat, zanemarjajo inovatorski pomen izrazov iz drugega predgovora h *Kritiki*. Ti ne zadevajo toliko *raison d'être* spoznanja, temveč Kant z njimi opredeljuje gibalno, sprožilni moment »revolucije v načinu mišljenja (*Denkart*)«: matematika mora *hervorbringen* svoje objekte demonstracije, fizika mora *hervorbringen* objekte izkustva. Proizvesti jih morata »kot učinek poteka v glavi« (1976, str. 20).

Drugo vprašanje pa je, če je poskušal Kant produkte takratnih znanosti abstrahirati v splošno veljavna načela spoznavne teorije, v univerzalni in zaključni seznam kategorij. Vendar je tudi to »kulturno dejstvo takratnega obdobja«: »Ko mislimo zgodovino znanosti v okviru kategorije razsvetljeskega napredka, je težko zaslutiti možnost zgodovine kategorij znanstvenega mišljenja.« (Ibid.)

Če bi ta Canguilhemov sklep morda še lahko dopuščal interpretacijo v smislu zgodovinskega relativizma, pa nam Foucaultova eksplikacija statusa zgodovine znanosti kot *Aufklärung* ponuja iztočnico za drugačno rešitev. *Aufklärung* je trenutek, ko se mišljenje prvič vpraša po svoji »geografiji in zgodovini«, ko je filozofija »naša možnost, da se konstituira kot opredeljujoča podoba nekega obdobja, in ko je to obdobje postalo oblika dovršitve te filozofije« (Foucault, 1985, str. 5). Toda *Aufklärung* je za zgodovino znanosti bistveno več od tega dopolnjevanja, od uspelega srečanja med filozofijo in časom, ki ga ta zajema v mislih: je tudi moment sovpadanja posebnega zgodovinskega obdobja, kontingentnega dogodka s splošnim zakonom. Pozicija *Aufklärung* je v svojem jedru asimetrična: kot specifični, na določeno obdobje vezani zgodovinski prelom pomeni tudi »načelo za razvozlanje vsakega zgodovinskega zaporedja«, ki opredeljuje njeno notranjo artikulacijo in »za vsako obdobje določi podobo, ki bi jo moralo imeti« (ibid.).

Aufklärung, bi lahko rekli, je načelo historične specifikacije zgodovine znanosti. Sprevid sovpadanja produkta s pogoji možnosti je mogoč zgolj iz perspektive konkretnega, historično naddoločnega mesta. Zato lahko pripravi teren za tisto pozitivno opredelitev statusa zgodovine znanosti, ki ji je prej *per negationem* utrl pot tolikernih kritik deležni pojem diskontinuiranosti.

Iz te razsežnosti Foucaultove samoumestitve lahko ugledamo v novi luči polemiko zaradi »aporij« njegovega arheološkega obdobja in »protislovnosti« njegovega koncepta historičnega apriorija. Odtod bi lahko zavrnilo ugotovitve, da gre za »paradokso zблиžanje teh dveh besed«,⁴ ali kot se je celo nedavno izrazil Foucaultov ameriški interpret I. Hacking, tega izraza, sprejetega na hitro, »morda kot norčevanje iz samega sebe«.⁵ Tu je iskati izhodišče za zavrnitev Putnamovih očitkov »logično nerazumljivega relativizma«, v katerem naj bi prevladovala iracionalnost in v katerem se končno vse razblinja v »norem obnašanju« — očitke, ki v določeni meri še vedno veljajo za upravičene.⁶

Foucaultova *Aufklärung* priskrbi tisti manjkajoči člen, iz katerega je mogoče historični apriori prej interpretirati kot koncept, ki se, prav nasprotno, postavlja takšnim poenostavitvam po robu, pa naj gre za zavzemanje za apriorizem ali za zgodovinski relativizem. Seveda to v nič manjši meri ne velja za iskanje prave mere obojega, ki gre v smeri sicer dobronamernih razlag historičnega apriorija kot sinteze nasprotnih polov, kot vzajemnega učinkovanja, po katerem naj bi bil ta pojem »na pol poti med apriori in aposteriori«.⁷ Začasno se moramo zadovoljiti s postavko, da lahko kategoriji historičnega apriorija pripišemo podobno vlogo, kot smo jo prej namenili pojmu diskontinuiranosti razvoja, namreč vlogo definicije *per negationem*. Če je težišče pojma diskon-

⁴ Le Bon, S., »Un positiviste désespéré: Michel Foucault«, *Les Temps Modernes*, 1967, 243 str. 1299–1319, cit. str. 1301.

⁵ Hacking, I., »The Archeology of Foucault«, v: D. C. Hoy (Ed.), *Foucault. A Critical Reader*, Basil Blackwell, London, 1986, str. 33.

⁶ »... Foucault se v svoji arheološki fazi giblje v nevarni bližini tega paradoksa...« (D. C. Hoy, op. cit., str. 21.) O očitkih relativizma gl. npr. tudi M. Amiot, »Le relativisme culturel de Michel Foucault«, *Les temps modernes*, 1967, 248, str. 1271–1298.

⁷ Dagognet F., »Archéologie ou histoire de la médecine«, *Critique*, 1967, 216, str. 436–447, cit. str. 437.

tinuiranosti iskati v reakciji na določen tip pisanja zgodovine, lahko pojem historičnega apriorija razumemo kot opozicijo omenjenemu poenostavljanju in shematiziranju v konceptualizaciji posredovanja med različnimi pozicijami, med različnimi filozofskimi tradicijami ali med usodami *Aufklärung* v različnih deželah.

Tako *Aufklärung* kot refleksija zgodovinske vpetosti, kot specifično zgodovinsko mesto, ki je hkrati »načelo za razvozlanje vsakršnega zgodovinskega zaporedja«, omogoča nadaljnjo problematiko pojma historičnega apriorija, ali bolje, tistega, čemur ta pojem drži prostor. Ta problematizacija bi se glasila nekako takole: kar se kaže kot univerzalna zakonitost, je rezultat zgodovinskega procesa, »dela zgodovine«. Toda ker se um izkazuje »istočasno kot despotizem in kot razsvetljenstvo« (Foucault, 1985, str. 7), zaradi — pogojno rečeno — prepletenosti vednosti in oblasti, se pojavlja v univerzalni, naturalizirani, »reificirani« obliki. V tem smislu bi bilo mogoče po svojem samorazumevanju marksistično kritiko Foucaulta, po kateri je »nastop in izginjanje zgodovinskih apriorijev... nenaden, dramatičen, nedojemljiv — kot *biološka mutacija*«,⁸ obrniti proti njej sami.

Pravi naslovnik takšnih očitkov biologiziranja Kantovega apriorija bi bil prej Comte, ki »se je pogosto imel za pravega Kanta« (Canguilhem, 1967, str. 615), kot pa Foucault. Pri Comtu lahko naletimo na Gallovo cerebralno filozofijo in seznam psihičnih funkcij, ki je lahko prevzel vlogo spiska kategorij, pa na Condorcetovo teorijo napredovanja človeškega duha. Fiziološki in zgodovinski apriori sovpadata, kolikor »je človeštvo tisto, ki misli skozi človeka«. In tako je pri Comtu biološki apriori lahko postal »apriori za zgodovinski apriori« (ibid.), narava pa čista narava pred zgodovino in zunaj nje.⁹

Tretji poseg: Če torej Foucault ugotavlja, da je imela *Aufklärung* »tako različni usodo v različnih filozofskih tradicijah«, je treba to vzeti z določenim pridržkom, ali bolje, z določenim dopolnilom. Odgovor, ki ga je na vprašanje »zakaj« teh različnih usod naposled podal, ni »zato, ker«; namesto tega je nakazal nastavek za historično utemeljeno izhodišče za analizo njihove posredovanosti, ki je omenjenim poskusom dopolnjevanja in povezovanja različnih tradicij v filozofiji znanosti popolnoma tuja. »Tako v francoski zgodovini znanosti kakor v nemški kritični teoriji gre konec koncev za raziskovanje uma, kjer avtonomnost strukture prinaša s seboj zgodovino dogmatizma in despotizma — torej uma, ki ima osvobajajoč učinek le, če se mu uspe otresti samega sebe« (Foucault, 1985, str. 7). V perspektivi te prepletenosti razsvetljenstva in dominacije, univerzalnosti in kontingence, suverenosti in podjarmljanja je mogoče šele uzreti, kako si francoska epistemologija in kritična teorija družbe »pravzaprav zastavljata vprašanje iste vrste« (ibid., str. 6). V to tradicijo »kritičnega mišljenja, ki privzema obliko ontologije nas samih, ontologijo sedanjosti« (Foucault, 1984, str. 39), se seveda vključuje tudi sam Foucault: »... prav ta oblika filozofije je, od Hegla do frankfurtske šole prek Nietzscheja in Maxa

⁸ Le Bon, op. cit., str. 1310, podč. E. B.

⁹ O povezanosti Comta s tradicijo razsvetljenstva pravi Foucault takole: »V Franciji je predvsem zgodovina znanosti služila kot opora filozofskemu vprašanju o tem, kaj je bila *Aufklärung*; v določenem smislu predstavljajo Saint-Simonove kritike, Comtov pozitivizem in njegovi nasledniki način, kako se ponovno lotiti Mendelssohnovega in Kantovega vprašanja o razponu splošne zgodovine družbe. Vednost in verovanje, znanstvena oblika spoznanja in religiozne vsebine reprezentacije ali prehod od predznanstvenega k znanstvenemu, konstitucija racionalne moči na ozadju tradicionalnega izkustva, pojavljanje — sredi zgodovine idej in verovanj — določenega tipa zgodovine, ki je lasten znanstvenemu spoznanju, izvor in prag racionalnosti: v tej obliki se je preko pozitivizma in tistih, ki so se mu postavili po robu, preko hrupnih razprav o scientizmu in diskusij o srednjeveški znanosti v Franciji razširjalo vprašanje *Aufklärung*.« (Foucault, 1985, str. 6.)

Webra utemeljila obliko refleksije, v okviru katere sem poskušal delovati« (Foucault, 1984, str. 39). In kot smo nakazali, lahko iz perspektive *Aufklärung* legitimno zastavimo izhodišče za odgovor na vprašanje o statusu Foucaultove arheologije.

Videti je torej, da usode *Aufklärung* v različnih deželah, o katerih govori Foucault, vendarle niso tako zelo različne. Pa tudi njegovi namigi o sovisnosti francoske tradicije s kritično teorijo družbe v tem kontekstu ne pomenijo zgolj površne analogije, čeprav niso izpeljani.

Vprašali smo se, ali pomeni *Aufklärung* za Foucaulta nov začetek in kakšne posledice bi lahko to imelo za njegov pojem historičnega apriorija. Lahko bi odgovorili, da je *Aukklärung* moment, s katerim Foucault zavrne ugovore, da ni ekspliciral svoje pozicije in pustil možnosti za objektivistično zrenje na zgodovino, da je torej koncept, ki ga v arheološki »fazi« ne moremo zaslediti. Vendar pa je to hkrati tudi koncept, ki zadeva sam modus historičnosti in ki ga lahko razumemo kot specifikacijo arheoloških zastavkov, kolikor pomenijo njihovo »pozitivno« dopolnitev, ki ji je utrla pot definicija zgodovine znanosti *per negationem*, s pojmom diskontinuiranosti.

Canguilhem je v času Foucaultovih *Les mots et les choses* nasproti kritiki zapisal, da »izraz arheologija dobro pove, kar hoče reči« (op. cit.). Zato je konec koncev tudi lahko zastavil tole vprašanje: »... ker nastop zgodovine... velja za znamenje preloma, nas to navaja k sklepu, da bo kakšen drugi — morda že delujoči — prelom povzročil, da nam bo način zgodovinskega mišljenja postal tuj, nezamišljivi (impensable) — kdo ve?« (1967, str. 603). Vprašanje, ki je hkrati napačno in pravilno. Napačno, ker pozablja, da nam zgodovina znanosti kot *Aufklärungi*, kot ta *drugi prelom*, vtem ko način zgodovinskega mišljenja odtuji in potisne v sfero nemišljenega, hkrati tudi razkriva, ponuja, prinaša pred oči — ker je hkrati tudi *praktični* pogoj možnosti tega razkrievanja. Pravilno, ker ta drugi prelom res zadeva sam modus historičnosti, razberljiv iz konkretnega, historično naddoločenega mesta, od koder se razsežnost zgodovine šele odpre, za nazaj in naknadno. Pravilno pa konec koncev tudi zato, ker načinja vprašanje *nezamišljivega*, nezvedljivo ahistoričnega, izključenega¹⁰ momenta, ki tvori samo jedro modusa zgodovinskosti.

LITERATURA:

- Canguilhem, G., »Mort de l'homme ou épuisement du Cogito«, *Critique*, 1967, 242, str. 599—618.
- Canguilhem, G., »Le role de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine« (1976), v: *Idéologie et rationalité*, Vrin, Pariz 1977, str. 11—29.
- Canguilhem, G., »Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique« (1969), *ibid.*, str. 33—45.
- Dreyfus, H. L. and Rabinow, R., *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Harvester Press, Brighton, 1982.
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Pariz 1966.
- Foucault, M., *Archéologie du savoir*, Gallimard, Pariz 1969.
- Foucault, M., »Un cours inédit de Michel Foucault«, *Magazine Littéraire*, 1984, 207, str. 35—39.
- Foucault, M., »What is Enlightenment?« v: *Foucault Reader*, Penguin, Harmondsworth 1985, str. 32—50.
- Foucault, M., »La vie: l'expérience et la science«, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1985, 90 (1), str. 3—14.

¹⁰ Temu problemu se je Canguilhem približal v razpravi o razmerju med znanostjo in znanstveno ideologijo v analizi zgodovine znanosti, in sicer v »Qu'est-ce que une idéologie scientifique?« (1969).

- Hoy, D. C. (ed.), *Foucault. A Critical Reader*, Basil Blackwell, London 1986.
- Habermas, J., »Taking Aim at the Heart of the Present«, v: D. C. Hoy (ed.), op. cit., str. 103—108.
- Hacking, I., »Michel Foucault's Immature Science«, *Noûs*, 1979, str. 39—51.
- Riha, R., *Filozofija v znanosti*, DDU, Ljubljana 1982.
- Salomon, J. J., »Georges Canguilhem ou la modernité«, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1985, 90 (1), str. 52—62.
- Weinert, F., »Die Arbeit der Geschichte: Ein Vergleich der Analysemodelle von Kuhn und Foucault«, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 1982, 13/2, str. 336—358.

Opomba: Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega dela na Pedagoškem inštitutu pri Univerzi E. K. v Ljubljani.

ZA RAZSVETLJENSTVO

Tri leta po dvestoti obletnici Kantovega spisa *Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenje?* in dve leti pred dvestoto obletnico Francoske revolucije znova počnemo isto kot Kant: odgovarjamo na vprašanje, kaj je razsvetljenje. Odločitev Inštituta za marksistične študije pri SAZU, da ponovi izbranim osebam vprašanje, s katerim je neki člankar, naddiakon Zöllner, uspel izzvati Kanta in Mendelssohna, ni artificialna. Obletnica Kantovega odgovora je sicer zamujena, toda povabilo Inštituta k razmišljanju navaja sveže razloge. Navesti bi se jih dalo še več, vendar ni treba, saj je vprašanje o razsvetljenstvu navzoče v zraku.

Pri razsvetljenstvu je najbolj privlačna njegova dvoumnost. Brez nje ne bi bilo vseh teh diskusij, ki zadnja leta dokaj intenzivno potekajo. Ko jih prebiramo, dobivamo večkrat vtis, da je Bog namenil razsvetljenstvu natančno dve stoletji življenja. Če začetek razsvetljenstva arbitrarno določimo s Kantovim odgovorom, torej z letom 1784 (jasno, da se je začelo že prej), se mu zadnja ura izteče v slavnem letu 1984, kar ima morda za koga globok pomen. Toda leta 1983 je Foucault — razvpit kot »nietzschejanec«, ki ga glede resnice zanima le genealogija diskurza o njej, ne pa tudi ona sama — počastil prihajajočo obletnico razsvetljenstva s predavanjem, ki je lahko upravičeno marsikoga osupnilo. Čisto drugače je leto prej ravnal Lyotard v svojem spisu *Odgovor na vprašanje: Kaj je postmoderna?* Po njegovi podmeni, ki jo koketno nakazuje naslov, je razsvetljenje (oziroma modernizem) umrlo ob koncu svojega drugega veka in odstopilo življenjski prostor postmodernizmu. Filozofska kritika postmodernizma je opozorila, kako se samoutemeljevanje postmodernizma zateka k čisto modernistični, celo ultramodernistični kretnji iskanja temeljev. Zares, kateri modernizem je bil toliko kolikor postmodernizem obseden s temi tipičnimi razsvetljenskimi domislicami kot so »Zeitgeist«, »epohalnost« ipd.? Kako si razložiti okoliščino, da je rojstni kraj teh domislic — nemška klasična filozofija s pripadajočo ji humboldtovsko univerzo — obenem tisto, kar je Lyotardu od vsega na svetu najbolj antipatično?

Kant je napisal svoj spis o razsvetljenstvu pet let pred Francosko revolucijo. Šifra sodobnosti, ki jo že v tem spisu hoče razbrati, se mu uobliči kot vprašanje, ali živimo v razsvetljeni dobi ali v dobi razsvetljenstva. Ko odgovarja na to vprašanje, se sklicuje na indice, na »znamenja časa« (»... davon

haben wir doch deutliche Anzeigen«). V *Sporu fakultet*, torej devet let po začetku revolucije onstran Rena, je razbiral znamenja moralnega napredka človeškega rodu v navdušenju, s katerim je ljudstvo sprejelo revolucijo. Leta 1795 je celo napisal osnutek *O večnem miru*, v katerem je razčlenil pogoje, ki jamčijo za njegov nastop. Pred revolucijo, v polni krizi ancien régimea, so francoski razsvetljenci, denimo Voltaire, optimistično verjeli, da je z razsvetljenstvom za zmerom nastopil konec vojn; komaj se je najhujši revolucionarni teror malo unesel, se Kant usede za mizo in napiše svoje misli o vzrokih vojn in pogojih večnega miru. Ko je pisal članek o razsvetljenstvu, še ni vedel, da bo onstran široke reke že v kratkem izbruhnila revolucija njegovih sanj in da bo vsako jutro hitel poštarju naproti, da bi čimprej dobil v roke svoj časnik. Ko pa je pisal razpravo o večnem miru, je na ne-mir revolucije že pozabil. Kako tudi ne bi, ko pa je revolucija izbojevala jamstvo tistega, kar je ljubi cesar Friderik dopuščal le po svoji razsvetljeni muhi, njegov potomec pa ignorantsko ukini: jamstvo *javne besede* kot nujnega pogoja večnega miru. Kant je namreč verjel, da vse zlo izvira iz tajnih postopkov. Od vseh razsvetlencev je to najbolj verjel prav on, saj je obstoj demokracije tesneje kot ostali povezoval z javno besedo, javno besedo pa izrecno in ekskluzivno opredelil kot *tiskano* — ne govornjeno — *besedo*. Temu prepričanju je podvrgel celo svoje privatno ravnanje povsod tam, kjer je povezano z javnim delovanjem. Znano je, da se je izogibal ne le prostozidarskih lož, marveč tudi »javnejših« diskusijskih klubov, v katerih se je zbirala in umno rezonirala siceršnja razsvetljenska javnost, *Lesewelt*. Znano je tudi, da je svoje članke oddajal na časopis izključno po pošti. Kant je bil asket tiskane besede. Kar ni mrtva črka, zapisana v zbrani tišini delovnega kabineta in nato natisnjena v vsaj tisoč identičnih izvodih, za Kanta ni javna beseda. *Berlinische Monatschrift*, to je časopis, v katerem je priobčil svoj članek o razsvetljenstvu (pa tudi druge), je imel izjemno naklado 5000 izvodov. Kant je objavljval v visokotiražnem časopisu, z govornjenimi besedami, ki so spremljale njegovo izhajanje (tj. z diskusijami v *Mittwochsgesellschaft*, ki so bile izhodišča člankov ostalih publicistov, in vsemi ostalimi), pa ni želel imeti nobenega opravka.

Povabilo s strani Inštituta za marksistične študije k *pisnemu* razmišljanju o razsvetljenstvu je potemtakem »kantovska«, se pravi pristna razsvetljenska gesta, čeprav je naklada njegovih publikacij skromna. To gesto mu je treba šteti v dobro, saj spodbuja k temu, naj se povabljeni odločijo glede *Aufklärung* v tišini in samoti delovne sobe. Da bi potem lahko z radovednostjo pričakovali, kaj so o istem napisali drugi.

Mi smo na istem kot Kant. Ne vemo, ali nas ne čaka v bodoče kakšen *bellum civile*, hkrati pa živimo v evforiji »nunca mas« in v razpoloženju bližnjikov iščemo širše napredka. Smo pismeni in verjamemo v javnost.

Če nas pestijo podobne nadloge kot so pestile razsvetlence in če se mučimo s sodobnimi problemi kot oni, ni čudno, če se tudi počutimo kot razsvetljenci — ne glede na to, da je despotizem, ki nas tlači, del tradicije razsvetljenstva oziroma, bolj patetično, njegov legitimni dedič. Če »razsvetljena država« blodi v temi in njena birokracija lunatično evocira razsvetljenske rituale, s tem ko v javnih obćilih denuncira »tajne zarote« in ščuva k »javnemu obračunu« z njimi, to ni noben razlog, da se ne bi mogli pri vsem tem in po vsem tem počutiti (in obnašati) baš kot razsvetljenci. Zakaj je to konservativno ugodje identifikacije z razsvetljenstvom manj podvrženo pogubni iluziji o »Razumu, ki dokončno zavlada svetu« kakor radikalna teorija, ki se ponaša s tem, da

se ne zadržuje več v polju razsvetljenstva? Zato, ker manj naseda (spet pristno razsvetljenski) iluziji o napredku in ker od vsega skupaj manj pričakuje.

V tradiciji razsvetljenstva je dovolj elementov, ki ostajajo zunaj tistih tokov, ki napajajo totalitarizme 20. stoletja. Razsvetljenstvo si ne zasluži branja (največkrat zelo nategnjena), ki ekskluzivno stremi k temu, da bi že v izvorih razbralo totalitarne zasnove, marveč je vredno branja, ki predvsem reciklira njegove odpadke. Ne gre ga zvajati na nestrpnost do predsodkov in praznoverja, saj je po drugi strani vedelo kaj povedati tudi o vrednosti predsodkov (niso bil vsi razsvetljenci »jakobinci« in poleg »francoskega« razsvetljenstva je obstajalo tudi »angleško« ...).

Nekega dne bomo morda rekli in potem govorili, da so nova družbena gibanja, ki jih inspirirajo pluralistični ideali, legitimni dediči razsvetljenstva. Če bomo to želeli tudi dokazati, dokaz ne bo ravno najtežji od vseh.

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!«¹ 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 odredi 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

¹ 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 upodobitvi, 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*² — 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 strukturiranost 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.«³ 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;⁴ 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 sobstoj sloni na vzajemnem priznanju in vzajemni odpovedi: um se vnaprej

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

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

⁴ »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).⁵ 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 začrtana 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.⁶ 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 začrtata 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-

⁵ »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.⁷

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 prepušča »bogu, kar je božjega in cesarju, kar je cesarjevega«, a le če sta tako religiozna kot posvetna oblast pripravljena prepustiti filozofu, kar je filozofovega.⁸ 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«,⁹ 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

⁷ 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.

⁸ »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.

⁹ 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,«¹⁰ 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.¹¹

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

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

¹¹ »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 se 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 nemožeče 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 označevalca¹² — 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),¹³ 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-

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

¹³ 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 nasedli »razsvetljenskemu izsiljevanju«, ¹⁴ 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 nasedli razsvetljenskem 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: ¹⁵ 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 subjektnem 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-

¹⁴ *The Foucault Reader*, Penguin 1985, str. 42–43.

¹⁵ 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«, »enkratea«, »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.

Čeprav 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*.«¹⁶ 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 oživitev etične države »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.

¹⁶ *The Foucault Reader*, str. 39.

PARADOKSNOST RAZSVETLJENSTVA

Na provokativno vprašanje, *kaj je razsvetljenje*, ki ga je v *Berlinskem mesečniku* (Berlinische Monatsschrift, 1783) postavil župnik J. F. Zöllner, je najprej odgovoril Moses Mendelssohn (1729—1786). V zapisu *O vprašanju: kaj pomeni razsvetliti?* izhaja iz treh besed, za katere pravi, da so novejšega izvora in zato še neutečene, zgolj književniške; te besede so: *razsvetljenje* (Aufklärung), *kultura* (Kultur) in *izobrazba* (Bildung). Prav izobrazba, v smislu omike, se po Mendelssohnu deli na kulturo, ki je praktične, in razsvetljenje, ki je teoretske narave.

Razsvetljenje je v takšnem razmerju do kulture, v kakršnem je teorija do prakse, spoznavanje do npravnega vedanja, kritika do virtuočnosti oziroma umetnosti. Kultura obkroža človeka kot družbeno bitje, vanjo je zajet prek dolžnosti in pravic, človek kot človek pa prestopa meje družbenosti. »Človek kot človek ne potrebuje kulture, potrebuje pa razsvetljenje.«¹ Namreč umni razmislek o zadevah človekovega življenja. Slovenska beseda *razsvetljenje* ne pomeni čisto istega kot nemška beseda *Aufklärung*, ki smo jo prvotno prevajali s *prosvetljenje* oziroma *prosveta*; dejansko gre za vmesni pomen med prosvetljenostjo in razsvetljenostjo, ob čemer je poudarek na pedagoškosti, saj sta prosveta in prosvetljenost pogoj razsvetljenstva kot njunega učinka.² Človek ni razsvetljen, če ne misli z lastno glavo, toda misliti z lastno glavo se je moral naučiti. Sam. Naučiti se ni isto kot biti naučen. Naučen in celo učen si lahko tudi z dresuro.

Na to dejstvo opozori Kant že v predavanjih *O pedagogiki*, ki jih je imel prvič leta 1776, izšla pa so leta 1803. »Človek je lahko zgolj zdresiran, izurjen, mehansko naučen ali pa dejansko prosvetljen (aufgeklärt).«³ Po Kantu prava vzgoja vsebuje tele stopnje: *discipliniranje* (ukrotitev divjosti), *kultiviranje* (priučitev spretnosti), *civiliziranje* (udružbljenje) in *moraliziranje* (v tranzitivnem smislu: vzgajanje k izbiri pravih smotrov). Zaradi medsebojne povezanosti

¹ Moses Mendelssohn: *Ueber die Frage: was heisst aufklären?*, v zborniku *Was ist Aufklärung?*, izdal Ehrhard Bahr, Reclam, Stuttgart 1984, str. 5.

² F. Schalk pod geslom »Aufklärung« v *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1 (Schwabe & Co, Stuttgart 1971, stolpec 619) navaja Gogoljevo misel iz članka *O razsvetljenstvu*, da pravi pomen besede »aufklären« obstaja le v ruščini, v kateri ta beseda ne pomeni le poučiti ali prosvetliti, marveč človeka presvetliti (razsvetliti) do najgloblje notranjosti, v vseh njegovih silah in zmožnostih.

³ Immanuel Kant: *Ueber Pädagogik*, v *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2, Werke XII, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1968, str. 707.

med temi stopnjami vzgoja ne more biti predvsem igra, marveč je delo. Delo ni prijetno smo na sebi, kakor je igra, temveč ima končni smoter zunaj sebe. Če je v delu kaka svoboda, potem je to lahko le svoboda v okviru določenih pravil, z zakoni omejena svoboda. To velja za vzgojno delo v celoti; tako na strani subjekta kot objekta vzgoje.

* * *

Temeljno vprašanje razsvetljske pedagogike je zato: »Kako naj kultiviram svobodo ob prisili?«⁴ Kako znotraj vzgoje s pravili združiti podreditev zakoniti prisili s sposobnostjo za svobodno ravnanje? Kako prek prisile doseči človekovo neodvisnost, samostojnost? Vzgoja mora biti trda, toda telesni kazni se mora izogibati. Kazen naj ne bo fizična, marveč moralna. »Moralno kaznujemo, če nagnjenje k spoštovanju in ljubezni, ki sta pomožni sredstvi moralnosti, zavrujemo, če npr. otroka okaramo, ravnamo z njim prezirljivo in hladno. Ti nagnjenji je treba kar se da ohranjati. Zato je ta način kaznovanja najboljši; ker je v pomoč moralnosti; če se npr. otrok zlaže, zadošča prezirljiv pogled in to je najbolj smotrna kazen.«⁵ Višje stopnje vzgoje, najvišja pa je prav moralna vzgoja, torej ne smejo več temeljiti na discipliniranju. Natančneje, discipliniranje se mora sublimirati, prerasti v disciplino duha. Pravila naj bodo ponotranjena oziroma subjektivirana. Zakone naj vzgojeni, se pravi prosvetljeni človek začne uveljavljati kot lastne maksime.

Med zakoni in maksimami ni vsebinske razlike. Zato lahko vsak zakon postane osebna maksima in vsaka maksima nadosebni, obči zakon. Paradoks osebnosti kot moralne instance je v tem, da naj bi človekov značaj izhajal iz subjektivnih maksim, te naj bi izvirale iz človekovega lastnega razuma, obenem pa naj bi človek od otroških let dalje imel ne samo spoštljiv odnos do (občih, intersubjektivih, družbenih) zakonov, ampak naj jim bi bil tudi pokoren. Pokorščina (Gehorsam: poslušnost) je temelj vzgoje.

Tako na isti strani Kantovega teksta o pedagogiki najdemo tile izjavi:

1. »Prva izmed vseh stvari, ki spada v značaj otroka, posebno učenca, je pokorščina.«

2. »Značaj je zmožnost ravnati po maksimah. Na začetku so šolske maksime, potem maksime človeštva. Na začetku je otrok pokoren zakonom. Maksime so tudi zakoni, toda subjektivni; izvirajo iz človekovega lastnega razuma.«⁶

Človek naj bi ravnal po lastni glavi, razmišljal z lastno glavo, toda v tej glavi ali srcu naj bi že tičal zakon, namreč kot vest: »Zakon v nas se imenuje vest.«⁷ Upredmetena vest je maksima. Povnanjena maksima, oblikovana po modelu kategoričnega imperativa, je zakon. Krog je sklenjen.

Brez tega kroga, brez gibanja v njem, na izviri katerega stoji Pedagog, ni razsvetljenstva v Kantovem pomenu. Pedagoška strast je gonilna sila razsvetljenstva. Navzoča je tudi v sklepnem delu Kantovega odgovora na vprašanje: *Kaj je razsvetljenstvo?* Na ravni državne organizacije družbe zastopa Pedagoga Monarh kot državni poglavar, ki skrbi za javni red in mir. Kant mu sporoča, da ni nikakršne nevarnosti zanj, za njegovo vladanje, če bo razumnikom dopuščal javno uporabo njihovega razuma. Vladarjev ukaz naj bi se glasil: *Razmišljajte (in razpravljajte), o čemerkoli in kolikor hočete, a bodite (mi) pokorni!* Praktična pokornost oziroma poslušnost je pogoj teoretične

⁴ Prav tam, str. 711.

⁵ Prav tam, str. 742.

⁶ Prav tam, str. 741.

⁷ Prav tam, str. 756.

glasnosti in neodvisnosti. To je paradoks, toda, vzdihne Kant, kaj v svetu človeka ni paradokсно. Če se na tok človekove zgodovine ozremo s pravišnje višine, če si človekove stvari ogledamo s primerne razdalje, je paradokсно skoraj vse.

* * *

Kant je vlogo državnega poglavarja glede na razsvetljenstvo, se pravi v prehodu iz *dobe razsvetljenstva* v *razsvetljensko dobo*, podrobneje ekspliciral v zapisu *Ideja obče zgodovine s kozmopolitskega vidika (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, november 1784)*, ki ga je v *Berlin-skem mesečniku* objavil mesec dni pred tekstom o razsvetljenstvu. Po Kantu gre za problem, ki je izmed vseh najtežji in ga bo človeški rod razrešil nazadnje, namreč za problem samodiscipliniranja:

Težava, ki se nam postavlja pred oči že ob sami ideji te naloge, je namreč v tem: človek je žival, ki *nujno potrebuje*, kolikor živi med drugimi svojega rodu, *gospodarja*. Kajti glede na druge sebi enake bo svobodo zagotovo zlorabil; in četudi si kot umno bitje želi zakon, ki vsem postavlja meje svobode, ga bo vendarle zapeljalo egoistično živalsko nagnjenje, da se bo izvzel, kjer se bo le smel. Potrebuje torej *gospodarja*, ki bo zlomil njegovo samovoljo in ga prisilil, da bo pokoren obče-veljavni volji, ob kateri je lahko vsakdo svoboden. A od kod naj dobi tega gospodarja? Od nikoder drugod kot iz človeškega rodu. Toda ta je prav tako žival, ki potrebuje gospodarja. Naj torej začne, kakor hoče: ni mogoče presoditi, kako si bo ustvaril poglavarstvo javne pravičnosti, ki bo tudi samo pravično; pa naj ga poišče v eni sami osebi ali v družbi več za to izbranih oseb. Kajti vsakdo izmed njih bo zlorabil svojo svobodo, če ne bo imel nikogar nad seboj, ki bo nad njim izvajal oblast po zakonih. Najvišje poglavarstvo pa naj bi bilo pravično *samo po sebi*, a vendarle neki *človek*. Zato je ta naloga med vsemi najtežja; da, njena popolna rešitev je nemogoča: iz tako skrivenčenega lesa, iz kakršnega je narejen človek, ni mogoče stesati ničesar povsem ravnega. Po naravi nam je naloženo le približevanje k tej ideji.⁸

Človek kot žival, kot patološko bitje, ki egoistično sledi svojim nagonom, potrebuje gospodarja, kolikor je obenem rodovno oziroma družbeno bitje; na intersubjektivni ravni se torej razdeli na gospodarja in podložnike. Gospodar kot politični poglavar, kot monarh vzgaja podložnike na ta način, da njihovo samovoljno (divjo, nezakonito, predružbeno) svobodo omejuje z obče-veljavno voljo, se pravi z zakoni. Zakonita svoboda je podložnikova svoboda. Če se podložnik ne pokorava gospodarjevim zakonitim ukazom, ga ta lahko k poslušnosti prisili. Umanjkanje moralne samopokornosti nadomesti fizično nasilje.

Oblast brez nasilja ni mogoča, družba brez oblasti pa ne eksistira. Pameten človek, človek kot umno bitje, bo zunanje nasilje zato raje sam prehitel in se oblasti podredil prostovoljno. Zakon si bo navsezadnje upodobil kot lastno željo. Bistvo kantovske želje, na katero se je oprl kategorični imperativ, je želja po samodisciplini oziroma samodisciplinirana želja.

Kantovo razmišljanje se giblje znotraj — po njem — neločljive trojice, ki z notranjo kombinacijo, kakor je razvidno iz *Antropologije* (*Antropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798*), izoblikuje tele štiri sestave:

- *barbarstvo*: nasilje, brez svobode in zakona;
- *anarhija*: zakon in svoboda, brez nasilja;
- *despotizem*: zakon in nasilje, brez svobode;
- *republika*: nasilje, s svobodo in zakonom.

⁸ Immanuel Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, v Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werke XI, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1968, str. 40.*

Nasilje, za katero tu gre, je vselej *oblastniško nasilje* (nemška beseda »Gewalt« pomeni oboje hkrati), nasilje nad drugimi. Zanimivo je, da je to nasilje na prvem mestu tako v barbarstvu kot v republiki. To dejstvo dobi pravi pomen šele, če vemo, kaj Kantu pomeni republika. O tem nas pouči njegov tekst *O večnem miru* (Zum ewigen Frieden, 1795), v katerem natančno razmeji tri oblike oblasti in dve obliki vladanja. Oblike oblasti so — glede na to, ali ima oblast *en sam, skupina* ali *vsi* — tele:

- *avtokracija*,
- *aristokracija*,
- *demokracija*.

Obliki vladanja — oblike vladanja (forma regiminis) za razliko od oblike oblasti (forma imperii) ne določa število oseb, marveč struktura ustave — sta *despotizem* in *republika*; ustava (konstitucija) kot akt obče volje, ki množico transformira v ljudstvo-narod, razloči med zakonodajno in izvršno oblastjo, s čimer nastane republika, ali pa med njima ne postavi meje, tako da je v enih in istih rokah združena despotska moč.

Demokracija in republika se torej izključujeta. Ljudska republika kot neposredna demokracija je *contradictio in adjecto*. Kajti republika obstaja samo tam, kjer vlada kot izvršna oblast ne nastopa zakonodajno, marveč reprezentativno. »Med oblikami države je *demokracija*, v običajnem pomenu besede, nujno *despotizem*, saj postavlja tako eksekutivno oblast, ko vsi odločajo o in vsekakor tudi proti vsakemu posamezniku (ki ne soglaša), ko torej odločajo vsi, četudi niso vsi; to je protislovje obče volje s samo seboj in s svobodo.«⁹ Nemogoče je, da bi bili vsi gospodarji, se pravi, da bi bili gospodarji brez podložnikov. Da bi bili gospodarji, si morajo določiti vsaj enega podložnika, to je, izobčiti ga iz svojega občestva ali pa mu, kolikor občestvo razumemo kot skupnost gospodarjev in podložnikov, zagroziti, da ga bodo izločili kot sovražnika, če jim ne bo pokoren.

Potemtakem bi države po obliki oblasti lahko klasificirali tudi glede na število podložnikov: na države z enim podložnikom, države s skupino (manjšo ali večjo) podložnikov in države, kjer so vsi podložniki. V zadnjem primeru se seveda spet srečamo z demokracijo, le da zdaj ne gledamo od zgoraj navzdol, marveč od spodaj navzgor. Od spodaj navzgor se neposredna demokracija kaže kot univerzalno podložništvo, kot stanje univerzalne nesvobode.

Če se torej demokracija in republika izključujeta, če v neposredni (popolni) demokraciji vsakdo vse druge občuti kot despotsko nadoblast in se vsi skupaj počutijo kot podložniki brezosebnega despotizma, potem je najboljša državna ureditev tista, ki izhaja iz čim širše zakonodajne in čim ožje izvršne oblasti, tako da nastopa kot kombinacija republikanske vlade in avtokracije kot oblike oblasti. To pa je monarhija, v kateri eden (monarh kot zgolj najvišji služabnik države) na prosvetljen način vlada v imenu oblasti vseh. Kot reprezentant obče volje in s tem Zakona.

Končni rezultat je tale: »Čim manjši je personal državne oblasti (število vladarjev), čim večja je torej njena reprezentativnost, tem bolj se ustroj države ujema z možnostjo republikanizma in lahko upamo, da se bo prek splošnih reform končno dvignil do tega. Iz teh razlogov je v aristokraciji že težje kot

⁹ Immanuel Kant: *Zum ewigen Frieden*, prav tam, str. 206–207.

v monarhiji, v demokraciji pa sploh nemogoče priti do te edino popolne pravne ustave drugače kot z nasilno revolucijo.«¹⁰ Z revolucijo kot aktom, ki se ga držijo despotske poteze demokracije.

* * *

Ker je *Spor fakultet* (Der Streit der Fakultäten, 1798) izšel istega leta kot *Antropologija*, nekateri deli iz te tridelne razprave pa so nastali že v času spisa *O večnem miru*, takoj po opozorilu monarha Friedricha Wilhelma II. leta 1794 Kantu kot »učitelju mladine«, izjav o revoluciji iz *Spora fakultet* ne moremo obravnavati ločeno od Kantovega razmerja do nasilne revolucije iz teksta *O večnem miru*. Hkrati pa moramo Kantovo stališče do (nasilne) revolucije razumeti v kontekstu njegove eksplikacije pojma republike.

V *Sporu fakultet* je odločilno razlikovanje med fenomenalno (respublica phaenomenon) in noumenalno (respublica noumenon) republiko, ki ima status »platoničnega ideala«,¹¹ večne norme vseh ustav, ki naj bi zagotovile red in mir, izključile tako zunanje kot notranje (državljanske) vojne, tako spopade med državami kot revolucije. Vsi ti spopadi so destruktivni. Iz republike kot paradigme ustav izhaja »dolžnost monarhov, četudi imajo avtokratično oblast, da vladajo republikansko (ne demokratično), t.j., da ravnaajo z ljudstvom po principih, ki ustrezajo duhu svobodnih zakonov (kakor da bi jih neko ljudstvo z zrelim umom predpisalo samemu sebi), čeprav po črki glede svoje privolitve ni bilo povprašano.«¹² Svobodni zakoni so zakoni v duhu ljudstva, toda ljudstva z zrelim, se pravi razsvetljenim umom, s katerim pa še ne razpolaga in v popolnosti tudi nikdar ne bo. Vsekakor ne na pojavnih ravni, ki pa je seveda raven vseh konkretno, empirično obstoječih ljudstev in njihove družbenosti oziroma državnosti.

Od kod tedaj lahko pričakujemo napredek? Ne od spodaj, iz ljudstva, marveč od zgoraj, od monarha. Od prosvetljenega absolutizma. Natančneje: od razsvetljenega in prosvetljujočega absolutizma. »Nasploh se bo nasilnost mogočnikov zmanjševala, povečala pa se bo poslušnost zakonom. Več bo blagohotnosti, manj preprirov na procesih, več držanja besede itn. Delno izvira vse to iz častiljubnosti, delno iz pravilno razumljenih lastnih koristi v občestvu in se končno širi tudi na medsebojna zunanja razmerja med ljudstvi, vse do kozmopolitske družbe (zur weltbürgerlichen Gesellschaft: do družbe na svetovnodržavljanski ravni), pri tem pa se moralni temelj človeškega rodu ne more niti malo povečati; za kaj takega bi bil potreben nadnaravni vpliv, nekakšna nova stvaritev.«¹³ Napredek k boljšemu — Kant v sintagmah rad podvaja vsebino pojmov, zahaja torej v pleonazme, saj *napredka k dobremu* ni, marveč je *razvoj k dobremu* napredek — se dogaja na fenomenalni, ne na noumenalni ravni. Bistvo človeka kot noumenona, kot stvari na sebi je vpisano vnaprej (s prvo in doslej edino stvaritvijo) in zato nespremenljivo, hkrati pa velja kot paradigma spreminjanja na fenomenalni ravni, na ravni empiričnih, t.j. zgodovinskih pojavov. Zgodovina je razvoj k »platonističnemu idealu« človeka in v tem smislu napredek. Pravzaprav neskončno napredovanje, saj do spojitve med stvarjo na sebi in pojavnostjo ne more priti. Približevanje človeka kot naravno-družbenega bitja svojemu metaempiričnemu (metafizičnemu) vzoru je aproksimativno, naravnano v absolutno prihodnost.

¹⁰ Prav tam, str. 208.

¹¹ Immanuel Kant: *Der Streit der Fakultäten*, prav tam, str. 368.

¹² Prav tam, str. 364.

¹³ Prav tam, str. 365.

Enako je razmerje med fenomenalno in noumenalno republiko, med republiko kot stvarjo na sebi in pojavnimi, dejansko obstoječimi republikami. Nenavadno je, da nam Kant v tem razmerju stvar na sebi predstavlja kot ideal. Kantovska Stvar tu ni nekaj misterioznega, ni Skrivnost, marveč je razsvetljuječa, transparentna transcendenca. V njeni luči se lahko izvaja prosvetljevanje ljudi in ljudstev, vse dokler ne bo dosežena globalna, svetovna republika, skrajni pojavni približek republiko kot idealni stvari na sebi.

Revolucija pomeni korak k zblizanju med fenomenalnim in noumenalnim človekom, korak v približanju obstoječe družbeno-politične ureditve idealni, noumenalni republiko. Je dogodek na pojavnih ravni, historično znamenje transhistorične tendence. Kot stvar na sebi je vsak človek svobodno bitje, zato tudi na pojavnih ravni, v družbenih odnosih teži k temu, da bi bil avto-nomen. Da bi se vzpostavil kot samo-zakonodajalec oziroma samo-upravljaec. To je njegova »sveta pravica«. Bistvo republike je prav v tem, da v tej obliki države ljudje niso samo izvrševalci zakonov, marveč najpoprej zakonodajalci; vendar na takšen način, da se nihče ne more despotsko dvigniti nad druge, kar predpostavlja reprezentativno (zastopniško) izvršno oblast, najbolje v eni osebi. Revolucija kot »zgodovinski znak (signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon)«¹⁴ ni vzrok, marveč učinek moči, ki jo ima republika kot nadzgodovinski ideal svobodne države, kot korelat človeka, dojetega kot svobodno, moralno bitje.

Izhodišče razsvetljenstva je, da začne človek misliti s svojo glavo. Da se zave samega sebe kot moralnega, svobodnega bitja in da začne v skladu s tem samozavedanjem tudi delovati. V revoluciji se to delovanje začne sproščati tako rekoč na nezaveden način. In na takšen način začne revolucija učinkovati tudi na tiste, ki v njej ne sodelujejo neposredno, marveč jo spremljajo, opazujejo od zunaj. Toda z notranjo naklonjenostjo in zavzetostjo. Kant govori o želji po *udeleženiosti*, ki meji skoraj na entuziazem,«¹⁵ torej o entuziastični želji. V zvezi z njo se Foucault vpraša, »kaj je treba storiti s to voljo do revolucije,«¹⁶ s tem navdušenjem za revolucijo, ki je nekaj drugega od revolucije same oziroma revolucionarnih dejanj, navdušenjem, ki je znak moralne zasnove v človeku.

* * *

Kant ima revolucijo kot nenadni dogodek za izbruh, za prodor noumenona v fenomen. Kot zgodovinski znak revolucija ni le znamenje časov, marveč predvsem časovno znamenje, znamenje v času. Uspeh je že v samem prodoru, zato je vprašanje njenega uspeha ali neuspeha tostran, v pojavnem svetu irelevantno. Učinki revolucije, ne revolucije kot učinka, so celo nezaželeni. Kantov predlog je, da je treba entuziastično željo disciplinirati in revolucijo preusmeriti v reformo, kanalizirati jo v funkcionalno evolucijo nenehnih izboljšav od zgoraj navzdol. V tem smislu je razsvetljenstvo po svoji lastni intenci nedokončan projekt. Hoče biti in tudi ostati tak projekt.

S tega vidika je Habermasova formulacija razsvetljenstva, njegova razlaga nedokončanega projekta moderne, protirazsvetljenska. Habermas vidi namreč uveljavljanje razsvetljenstva v nadaljni demokratizaciji, v oblikovanju demokratičnega konsenza — prek diskurzivne teorije resnice — na svetovni ravni,

¹⁴ Prav tam, str. 358.

¹⁵ Michael Foucault: *Kant, Was ist Aufklärung?*

¹⁶ Prav tam.

v postavitvi planetarne komunikativne racionalnosti. V Habermasovi povezavi »radikalne demokracije in razsvetljenstva«,^{16a} v kateri naj bi prišlo do spojitve inteligibilnega in fenomenalnega, republikanskega in demokratičnega, v kateri naj bi bil projekt modernega razsvetljenstva torej realiziran, bi Kant prepoznal — čeprav se skriva za anarhizmom (zakon in svoboda brez nasilja) — implikacije despotizma (zakona in nasilja brez svobode). Radikalna demokracija pomeni despotizem radikalnosti, totalnega spoja zakonodajne, izvršne in sodne oblasti. Vsi so sodniki, vsak posebej pa hkrati permanentni obtoženec, ujet v proces, v katerem si mora tožilca sam poiskati, saj je tožilec obenem tudi zagovornik.

Najkrajša pot do despotizma je nasilna revolucija. Če je revolucija v lastni nasilnosti na izhodišču svojega izbruha nekaj barbarskega, se pravi nasilje brez svobode in zakona, pomeni njena uzakonitev, torej spojitev revolucionarnega nasilja z zakonom, prehod v despotizem. Tedaj gre za demokratično revolucijo, za prestop v ljudsko demokracijo kot najpopolnejšo obliko radikalne demokracije. Pred prestopom in po njem ostaja svoboda zunaj revolucionarnega konteksta.

In vendar je po Kantu revolucija prav dogodek svobode, spominski, pričujoči in napovedovalni znak človekove temeljne svobodnosti. Svobodnosti, ki je istovetna z brezpogojno spontanostjo, vendar ne s spontanostjo v psihološkem pomenu. Za Kanta temeljni pojem svobode ni niti psihološki niti sociološki, marveč kozmološki pojem svobode.¹⁷ Svobodo znotraj *Kritike čistega uma* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781) obravnava v sistemu kozmoloških idej, kot konstituens tretje antinomije čistega (spekulativnega) uma. Spontanost pomeni zmožnost začeti nekaj iz nič, izvorno možnost proizvajanja kavzalnih vrst dogodkov v naravi (družbi), z vidika pojavnega sveta *creatio ex nihilo*, proizvodnost, ki je popolnoma neodvisna od narave in njenih zakonov. Od zakonov sploh. »Kajti ni mogoče reči, da vstopajo v kavzalnost svetovnega toka namesto zakonov narave zakoni svobode, saj bi ta, če bi bila določena z zakoni, ne bila svoboda, temveč bi sama spet ne bila nič drugega kot narava. Narava in transcendentalna svoboda se torej razlikujeta kot zakonitost in brezakonje...«¹⁸ Transcendentalna svoboda je absolutna samodejavnost, dejavnost brez omejitvenih pravil. Drugače rečeno: spontana svoboda je svoboda dejanj brez vzrokov.

Tisto, zaradi česar je Kanta ob izbruhu francoske revolucije prevzela entuziastična želja po soudeleženi, je bila na prvem mestu prav njena spontanost, absolutna svobodnost revolucionarnih dejanj. Na svojem izviru je *revolucija čista svoboda, svoboda brez zakona in nasilja*. Nekaj, kar ne spada v

^{16a} Jürgen Habermas: *Dialektik der Rationalisierung*, v *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1985, št. 181.

¹⁷ »Svobodo poznamo kot temeljni pogoj in značaj pravno delujoče osebe, torej pristnega subjekta v subjektiviteti in jazstvu človeka. ‚Mislečega subjekta‘ v smislu njegove idejne predstavitve obravnava racionalna psihologija. Svoboda je izvirno svoboda volje kot zmožnosti duše. Svoboda je ‚psihološki pojem‘. Torej mora psihologija racionalis zaobjeti tudi idejo svobode. Toda tu bi jo iskali zaman. Svoboda ni psihološka ideja. To bi nas lahko privedlo do misli, da je človek navsezadnje *le pogojno, ne pa zares svoboden*, in da je navsezadnje svoboda *značilnost najvišjega bitja vseh bitij, Boga*. Potemtakem gre za *teološko idejo*, ki jo zaobjema theologia rationalis. Toda tudi tu bi jo iskali zaman. Pač pa je svoboda tam, kjer bi jo iskali najmanj in nazadnje: svoboda je *kozmoška ideja*. Vznika iz *problema sveta*, ob čemer razume Kant s ‚svetom‘ zapopadek ‚vseh pojavov‘ (naravo in kozmos), torej zapopadek pričujočega bivajočega, kolikor je to dostopno končnemu človeškemu spoznanju.« (Martin Heidegger: *Von Wesen der menschlichen Freiheit*, Gesamtausgabe II, 31, Klostermann, Frankfurt 1982, str. 208–209.) Poleg svobode obstajata samo še dve kozmološki ideji, Bog in nesmrtnost.

¹⁸ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (A 447, B 475), Werke IV, Suhrkamp, Frankfurt 1968, str. 429.

četverno kombinacijo oblik države oziroma oblasti v državi. Vendar je revolucija takšna le kot stvar na sebi, kot noumenalna revolucija. Ob izbruhu v pojavnem svetu, ko se svoboda začne uresničevati kot *creatio ex nihilo*, kot vzniknjenje povsem novega kavzalnega niza, kot dejavni vzrok nove vrste pojavov, tj. učinkov, pa revolucija začne delovati kot čisto nasilje, kot nasilje brez svobode in zakona, torej kot barbarstvo. Tu pa navdušenje opazovalcev uplahne, revolucije sami za nobeno ceno ne bi ponovili, saj njena cena presega vse človeške meje. Dar je večji od protidaru, žrtev večja od koristi. Glavno pa je to, da zavlada brezpravje.

Če se želja pretvori v voljo do moči, postane ubijalska. Če se začne čisti (spekulativni) um vesti kot praktični um, se svoboda pretvori v nasilje. Zato na področju prakse, na ravni intersubjektivnosti, ko lahko človek svojo svobodo uveljavlja le v razmerju do drugega, vodi absolutna svoboda popolne spontanosti v boj vseh proti vsem, v stanje, ki ga lahko preseže le kategorični imperativ kot vrhovni zakon praktičnega, tj. moralnega uma. Z vidika praktičnega uma je čisti um s svojo svobodo amoralen; tako kakor je amoralna in nelegitimna tudi revolucija.

V razmerju do pojavnega (čutnega, telesnega) sveta je čisti um z vidika svoje absolutne svobode povsem brezobziren. Vse pojavno spreminja v svoje sredstvo, razpolaga z njim kot predmetom svoje samovolje.

V praksi se čisti spekulativni um vede kot vseobsegajoči instrumentalni um. Absolutna svoboda je lahko svoboda Frančiška Asiškega ali pa markiza de Sada. S tega gledišča Sade ni resnica ali druga stran Kanta, marveč le ena izmed postav transcendentalne svobode. Z večjo upravičenostjo govorimo o Sadu kot Kantovem naličju na ravni kategoričnega imperativa. Tudi ta v svoji čistosti, se pravi, v svojem brezpogojnem formalizmu Sada zagotovo ne izključuje. Povzema ga vase. Tudi po Sadu naj bi maksima, izraz subjektive volje, veljala kot princip obče zakonodaje, kot Zakon. Razlika pa je v tem, da Kant šele vzvratno, z vidika občosti potrjuje maksimo za zakon (moralnega) delovanja, medtem ko Sade terja vsakokratno poobčitev individualne maksime v zakon za vse. Kant bi Sadu sicer očital, da si v tem primeru »volja ne daje sama zakona, marveč si daje le predpis o umnem sledenju nekemu patološkemu zakonu«,¹⁹ da to ni avtonomna (čista, obča) volja, marveč heteronomna samovolja. Vendar ta očitek lahko obvelja šele na ravni izvedbe sadovskega principa, v razmerju do sadističnih konkretizacij občega načela, da naj vsakdo sledi le svoji želji.

* * *

V drugem ekskurzu znotraj *Dialektike razsvetljenstva* (Dialektik der Aufklärung, 1947; tekst je bil končan že leta 1944), ki sta jo Adorno in Horkheimer naslovlila *Juliette ali razsvetljenje in morala*, je negativna plat razsvetljenstva prikazana in poudarjena prav prek ekvivalentnosti kantovskega in sadovskega uma. Oba uma zahtevata subsumacijo, sta v svoji načelnosti oziroma formalnosti avtoritarna in instrumentalna. Z vsem kalkulirata kot s predmetno snovjo razpolagalnega načrtovanja. V svoji instrumentalnosti sta nevtralna do ciljev, apatična do čustev, na primer do individualnega trpljenja. »Posebna arhitektonska struktura kantovskega sistema izpričuje, tako kakor to izpričujejo telovadne piramide sadovskih orgij in načela prvih meščanskih lož — njihovo cinično zrcalno podobo najdemo v strogih pravilih libertinske družbe iz 120 dni

¹⁹ Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (A 59), Werke VII, Suhrkamp, Frankfurt 1968, str. 144.

— organizacijo življenja, ki je zdaj v celoti brez vsebinskih ciljev.«²⁰ Zavladala je smotrnost brez smotrov (die zwecklose Zweckmässigkeit), iracionalna racionalnost. Princip avtonomnosti, antiavtoritarnosti se tako sprevrže v lastno nasprotje. Um se obrne proti umu. Da bi Kant rešil um, ki v samem sebi nima nobenega argumenta proti umoru ali samomoru, torej um sam ne more zaščititi samega sebe, v svoji moralni filozofiji brezobzirnost razsvetljenske kritike na neki točki preseka. »Nasprotno pa nastopa Sadovo delo, tudi Nietzschejevo, kot intransigentna kritika praktičnega uma, v razmerju do katere se kritika vserušilcev sama pojavlja kot revokacija lastnega mišljenja. Sciencistični princip stopnjuje do uničevalnosti.«²¹ S pretvorbo prepovedi (incesta, očetomora itn.) v zapovedi in zapovedi (spoštuj očeta in mater itn.) v prepovedi. Edino, kar preostane, je monistična radikalnost: Veruj v enega samega Boga (v en sam Princip)!

Podobno kot Adorno in Horkheimer se je čez dve desetletji zadeve lotil Lacan v spisu *Kant s Sadom* (Kant avec Sade, 1963; kot uvod v Sadovo *Filozofijo v budoarju* je bil spis končan septembra 1962); Sade je resnica Kanta, *Filozofija v budoarju* (1795) resnica *Kritike praktičnega uma* (1788): »Lahko rečemo, da je srž polemičnega spisa v maksimi, ki uživanju postavlja svoje pravilo, nenavadno, saj se njeno upravičenje zgodi na kantovski način, da se namreč postavlja kot obče pravilo.«²² Gre za pravico, da vsakdo lahko uživa telo (ob telesu, s telesom) drugega. Za pravico, ki je vzratna (recipročna), medsebojna in zato obča. Vsakdo lahko uživa, a mora hkrati pristati na to, da je uživan, se pravi tudi mučen. Maksimala kot zakon je nad posameznikovimi občutki oziroma ugovori. Seveda se na faktični ravni obče pravilo sprevača v svoje nasprotje; obstaja vzratno razmerje med učiteljem in žrtvijo, toda recipročnosti v tem — enem in istem — razmerju ni, je izključena. Glede na obče pravilo, glede na voluntarizem zakona kot zakona pa instrument kajpada ni samo žrtev, kot instrument mučitelja, marveč je instrument tudi mučitelj; a ne instrument žrtve, pač pa zakona.

Lacanova misel je, da zaradi triade, v kateri (kantovski) Zakon vlada tako nad žrtvijo (recimo adornovsko) kot nad (sadoxskim) rabljem, vlogi subjekta in objekta nista enoznačno porazdeljeni. Žrtev ni čisti objekt in rabelj, izvrševalec Zakona, ne absolutni subjekt. Funkcionar se ne le ima za funkcijo, ampak tudi je funkcija Zakona. V želji po želji Drugega se ima za objekt te želje in kolikor ga drugi sprejmejo kot funkcionarja Zakona (volje Boga, razsvetljenega Uma, zakonov Zgodovine), postane tudi njihov Objekt želje, zastopnik Stvari (stvari na sebi kot naše stvari). V tem primeru se dejansko pokaže, da sta »zakon in potlačena želja eno in isto«,²³ »da je želja naličje zakona«;²⁴ odslej med željo in potlačeno željo ni več razlike, zakon se blešči kot obličje želje, sreča

²⁰ Max Horkheimer — Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt/M. 1971, str. 80.

²¹ Prav tam, str. 85.

²² Jacques Lacan: *Kant avec Sade*, v *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, str. 768; interpretacijo in aplikacijo Lacanovega teksta nam daje Slavoj Žižek v *Filozofiji skozi psihoanalizo* glej IV. poglavje *Kant s Sadom*: »medtem ko je za Adorna in Horkheimerja pri Sadu žrtev v položaju objekta, človek, zveden na goli objekt razpolaganja subjekta-rablja, pa je pri Lacanu nasprotno — kot smo že videli — sam rabelj, mučitelj, tisti, ki je v položaju objekta, ki se radikalno odpove svoji subjektivnosti in zavzame povsem 'objektivirani' položaj instrumenta volje Drugega, žrtev pa nikakor ni zvedena na goli objekt razpolaganja subjekta-rablja, marveč je nasprotno obravnavana kot subjekt, je skoz ravnanje rablja v nekem pomenu celo vzpostavljena kot subjekt, in sicer subjekt želje v strogem lacanovskem pomenu, razcepljeni subjekt (DDU Univerzum, Ljubljana 1984, str. 86)«.

²³ Jacques Lacan: *Kant avec Sade*, prav tam, str. 782.

²⁴ Prav tam, str. 787.

je splošna in tako rekoč popolna. A kaj je z revolucijo, ki se je začela kot »boj za svobodo želje«²⁵ in naj bi torej prinesla osvoboditev želje?

Ni želja po svobodi že sama na sebi osvobojena želja? Ne. Želja ni svobodna, dokler niso svobodni tudi zakoni. Dokler človek ni avto-nomen, svoj lastni zakonodajalec, se pravi: samo-omejevalec. Namreč po Kantu, za katerega kategorični imperativ ni — z vidika absolutne spontanosti transcendentalne svobode — nič drugega kot vrhovni zakon samoomejevanja. Kategorični imperativ pravzaprav ni *moralni zakon*, temveč *zakon moralnosti*; konkretni moralni zakon, na primer prepoved ubijanja, postane to, kar je, šele, ko smo se zanj odločili na način, kakor ga določa zakon moralnosti, kategorični imperativ. Zato v tem, da je bil Kant proti ubijanju, a za smrtno kazen, medtem ko je bil Sade proti smrtni kazni, a za ubijanje, ni nikakršnega paradoksa. Ubijanje je anarhično, kazen monarhična oziroma republikanska. Razsvetlenski paradoks izhaja iz protislovja med obliko in vsebino. To protislovje ponazarja protislovje med Kantom (želja dolžnosti) in Sadom (dolžnost želje), kar seveda pomeni, da Sade kot Kantovo naličje ne izreka in ne more izreči resnice o Kantu. Resnica razsvetljenstva je paradokсна resnica *kategoričnega imperativa*, torej resnica Kanta in Sada.

Predvsebina kategoričnega imperativa je geslo, ki ga Kant navaja na koncu prvega odstavka *Odgovora na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo?* »Sapere aude! Imej pogum za uporabo tvojega lastnega razuma! je torej geslo razsvetljenstva.«²⁶ Le tako boš spoznal samega sebe, se pravi svojo inteligibilnost, umskost. Kritika čistega uma je avtokritika, prva postavka avtokritike čistega praktičnega uma kategorični imperativ. Z njim um omeji samega sebe, si kot gospodar samo-volje sam postavi mejo, zakon moralnosti.

Uporaba lastnega uma ne sme biti niti manj niti več od lastne uporabe Uma. Brez vodstva kakega drugega, brez napotil ali predpisov od zunaj, toda pod vodstvom, vladarstvom Uma kot Drugega. Značilna je velelniška oblika razsvetlenskega gesla. Uporablaj le lastni razum! In bodi pogumen. Pogum, ki je na prvem mestu med značajskimi lastnostmi razsvetljenstva, stoji pod kličajem, ki človeku ukazuje: Bodi svoboden! In uživaj! V izvrševanju dolžnosti.

Na isti ravni kot predvsebina kategoričnega imperativa je Sadovo uživaško geslo: Uporablaj telo drugega! A razlika je v tem, da se Sade že vnaprej obrača na drugega, čeprav kot na sredstvo, medtem ko se Kant od drugega odvrača. Najprej se zapre vase, da bi se šele pozneje prek zakona moralnosti odprl k drugemu. K drugim kot kriteriju občosti, tj. zakonitosti lastnih maksim.

* * *

Kategorični imperativ je filter, skozi katerega se njegova predvsebina, izražena z razsvetlenskimi geslom, preliže v vsebino moralnega vedenja oziroma delovanja, ki pa po Kantu seveda ne dopušča pogajanj v smislu Habermasove komunikativne etike. Notranje protislovje kategoričnega imperativa med vsebino in obliko, protislovje med predvsebinskim temeljem maksime in obliko zakona, ki jo maksimi narekuje prav imperativ kot zakon moralnosti, se izraža v zunanjem protislovju med javno in privatno uporabo uma.

Tudi v tem Kantovem razlikovanju naletimo, z današnjega vidika, na paradoks. Privatna uporaba uma ni, kakor bi si mislili, osebna oziroma zasebna,

²⁵ Prav tam, str. 785.

²⁶ Immanuel Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, prav tam, str. 53.

marveč poklicna uporaba uma. Uporaba uma po naročilu in zato nareku drugega: v šoli, cerkvi ali vojašnici. Tu ne smeš misliti z lastno glavo, temveč moraš ubogati. Ubogljivo izvrševati povelje, ponavljati katekizem in učiti po učnem načrtu. Kant besedo »privatno« razume v njenem etimološkem pomenu; *privatus* pomeni ločen, izločen (iz javnosti), celo oropan oblasti (nisi več gospodar). V Kantovem pojmu razsvetljenstva zato na primer ni mesta za avtonomijo univerze, namreč univerze kot vzgojne ustanove. Hkrati pa Kant zahteva popolno svobodo za akademske razprave, pravico do objavljajanja kakršnihkoli razmišljanj. Javna uporaba uma se nanaša predvsem na publiciranje. Tega ne sme ovirati nikakršna cenzura. Privatna uporaba uma velja za človeka kot državljana (v rousseaujevskem smislu), za podložnika neke države in njenih ustanov. Javno uporabo uma pa si sme privoščiti in jo terjati človek kot človek (v Mendelssohnovem smislu), človek kot državljan sveta, kozmopolit.

Razsvetljenski človek je torej tipičen *homo duplex*. Razločevanje med človekom kot človekom in človekom kot državljanom, med človekom kot zakonodajalcem in človekom kot izvrševalcem zakonov je pogoj avtonomije, se pravi razsvetljenske svobode. Vsakršno ukinjanje tega razločka pomeni padec na predrazsvetljensko raven. Faktično se to kaže v izrivanju svobodne uporabe uma tako iz javnosti kot iz privatnosti v Kantovem pomenu. V potiskanju avtonomnosti najprej v sfero čiste zasebnosti, nazadnje pa v območje molčeče zavesti. Poenotenje človeka dejansko pomeni splošno privatizacijo, ne pa podružbljenje. Pomeni takšno poobčenje, v katerem so eni absolutno privilegirani, drugi pa izobčeni. Nihče pa ni zares avtonomen ali svoboden. Na nobeni ravni.

Kantovo razločevanje med javno in privatno uporabo uma, med svobodnim in pokornim umom je razsvetljenski izraz razlike med subjektom izjavljanja in subjektom izjave. Njun izbris, ki je sicer načrtovan v razsvetljenskem projektu samem, vodi v totalitarizem, rečeno v kantovskem jeziku: v despotizem demokracije. Kant se je tega zavedal in zato zavestno terjaja nadomestitev revolucije z reformo. Medtem ko revolucije neogibno porajajo Vodje, ki se imajo za poznavalce Zakona (objektivnih zakonov zgodovinskega razvoja in podobno) in zato svoje maksime (ali maksime svoje partije) dvigajo na raven zakonov, namreč z dekreti, reformator, četudi kot avtokrat, združuje zakonodajno in izvršno oblast, deluje *po analogiji* razločenosti oblasti, tako da se ne vmešava v sfero javnosti. Omejuje se na privatno sfero. Ostaja v območju države kot države in ne posega v območje civilne družbe, v pravice človeka kot kozmopolita.

Civilna družba je torej kozmopolitska družba javnosti. Zato se načeloma ne ozira na privatne meje, ki jih postavlja država.

Prvi predmet razsvetljenske kritike so bile po Kantu cerkveno-teološke dogme. Te danes lahko zamenjamo s partijsko-ideološkimi dogmami. Vendar je velika razlika med predrevolucijskimi in porevolucijskimi razsvetljenskimi nalogami. Medtem ko je bilo treba v predrevolucijskem obdobju, če naj bi nasilno revolucijo nadomestila mirna reforma, ločiti cerkev od države, je v porevolucijskem obdobju treba ločiti državo od partije, osvoboditi jo izpod Partije. Kajti šele tako osamosvojena država omogoča vzpostavitev civilne družbe, družbe, v kateri Partija znova postane to, kar naj bi bila v svojem dobesednem pomenu, partija med partijami. Del civilne družbe. Družba brez partij je negativ enopartijskega sistema. Monarh v porevolucijskem obdobju

seveda ni več mogoč. Najboljša rešitev je, če ga nadomesti predsednik, izbran na svobodnih volitvah v pogojih indirektno, reprezentativno demokracije.

Ta rešitev je kajpada meščanska (»buržoazna«). Ali to pomeni, da gre — z vidika komunistične revolucije — za retrogardistični obrat?

Odgovor je odvisen od razmerja med buržoazno in komunistično revolucijo. A tudi od razmerja obeh revolucij do razsvetljenske reforme. Komunistična revolucija je radikalizirana buržoazna revolucija; radikalizirana v tem smislu, da zajame tudi delavski razred in da konflikt med buržoazijo in fevdalci prenese na konflikt med proletariatom in buržoazijo, ga preoblikuje v razredni boj *pod vodstvom* komunistične partije, ki jo vodi centralni komite, *na čelu* katerega je *generalni* sekretar (običajno tudi *komandant* revolucije). Tudi po tej organizacijski strukturi predstavlja komunistična, npr. Oktobrska revolucija, samo radikalizacijo form Francoske revolucije. Razsvetljenska reforma na buržoaznih temeljih, ki »revolucionarno« težnjo po svobodi oziroma avtonomiji uveljavlja na postopen in miren (nenasilen) način, postavlja na mesto obrata notranji razvoj. Namesto permanentne revolucije vpeljuje lastno razširjeno reprodukcijo. V tem razvoju se je kaj kmalu oddaljila od izhodiščnih Kantovskih postavk in jih potisnila med zastarele, presežene. Kant je med nosilce »prave reforme« štel le razsvetljene ljudi, ljudi, ki znajo misliti z lastno glavo in imajo za svobodno misel tudi dovolj poguma. Samo ti so resnični razsvetljenci, se pravi svobodno-misleci. In lahko sodelujejo na svobodnih volitvah. Zato so izključeni vsi nesvobodni, vsi, ki so odvisni od drugih: otroci (odvisni od staršev), ženske (odvisne od mož, očetov oziroma poglavarjev družine) in delavci (odvisni od delodajalca). Mešata se kriterija starostne in družbene odvisnosti, mladoletnosti oziroma nedozorelosti. Od tega se je do danes kot izključujoči dejavnik uspelo obdržati le merilo mladoletnosti, a tudi ob njem volilna dozorelost prehaja na čedalje mlajše. Buržoazni reformizem je tako uspel integrirati ne le ženske in delavske sloje, ampak tudi velik del mladine. Delež razsvetljenstva v smislu prosvete, vzgojno-izobraževalnega dela pri tem ni bil majhen.

Komunistična revolucija ta razsvetljenski proces na eni strani pospeši, na drugi pa ga blokira. Ker forme ne spoštuje kot forme, ker forme ne vzame zares, je volilno svobodo spremenila v nekaj formalističnega, avtonomijo pa vsebinsko opredelila, se pravi deavtonomizirala uporabo uma, jo »privatizirala« z revolucionarnimi cilji. Komunistična revolucija se ima za materialistično revolucijo, za realizatorko *zakonov* historičnega materializma, s katerimi historizira in materializira buržoazne vrednote svobode, bratstva in enakosti. Zanj torej velja IV. aksiom iz analitike *Kritike praktičnega uma*:

Avtonomija volje je edini princip vseh moralnih zakonov in njim ustrezajočih dolžnosti; vsakršna *heteronomija* samovolje pa je v nasprotju s principom obveznosti in nravnosti volje, ju torej ne utemeljuje. Edini princip nravnosti obstaja namreč v neodvisnosti od vsakršne materije zakona (namreč od želenega objekta), obenem pa mora vendarle biti sposoben določiti samovoljo z golo občo zakonodajno formo, torej maksimo. Prva *neodvisnost* je svoboda v *negativnem*, ta *lastna zakonodajnost* čistega in kot takega praktičnega uma pa je svoboda v *pozitivnem* pomenu. Torej moralni zakon ne izraža ničesar drugega kot *avtonomijo* čistega praktičnega uma, tj. svobode, in ta sama je formalni pogoj vseh maksim, ob katerem edino lahko soglaša z vrhovnim praktičnim zakonom. Če pa se z zakonom poveže, če vstopi v praktični zakon kot *pogoj* njegove možnosti materija volje, ki ne more biti nič drugega kot objekt želje, nastopi heteronomija samovolje, namreč odvisnost od naravnih zakonov, sledenje nekemu nagonu ali nagnjenju, volja pa si ne daje več zakona, marveč le predpis umnega sledenja patološkimi zakonom; maksima pa, ki na ta način ne more

nikdar dobiti obče-zakonodajne forme, tako ne samo da ne more utemeljiti nikakršne obveznosti, ampak je v nasprotju tudi s samim principom čistega praktičnega uma, torej tudi z nravno mislijo, četudi je dejanje, ki izvira iz nje, lahko zakonito.²⁷

Materializiran praktični zakon ni zakon svobode, marveč predpis sledenja patološkemu zakonu. Uzakonitev objekta želje (materije volje) pomeni objektivizacijo, se pravi deforma(liza)cijo zakona moralnosti. S komunistično revolucijo se izločeni objekt želje vrne, toda na pozitiviran način in prek partijsko deformiranega Zakona. Revolucionarne maksime svojo nezakonitost in/ali brezpravnost skušajo zato nadomestiti s svojo številčnostjo, iz česar nastane hipertrofija »zakonov«, tj. predpisov. Objekt želje pa se razcepi na obstoječo komunistično oblast in komunizem kot cilj prihodnosti. Protirazsvetljenska uzakonitev objekta želje, pozitivizacija želje v potrebo («vsakdo po svojih potrebah») in generalizacija posebnih potreb Enega razreda, pomeni, kolikor objekt kot razlog želje ni nič drugega kot fantazma, fantazmagorični poskus realizacije fantazme. Fantazme o totalnem človeku, ki združuje željo z užitek, užitek pa z ugodjem. Protirazsvetljenska komponenta komunističnih revolucij je komunistične dežele, vsaj kar zadeva človekove svoboščine, potisnila oziroma zadržala na predrazsvetljenski ravni. V prestop iz revolucije v reformne spremembe jih sili dvoje vzrokov, zunanji in notranji. Komunisti so zmagali, ker so vedeli, kaj hočejo. Toda po zmagi so videli, da si tistega, kar so hoteli, ne želijo (več). To je notranje željo, ki revolucijo spreminja v reformo. Četudi si Partija sprva nikakor noče priznati, da ni vsevedna oziroma nezmotljiva, razlika med voljo (do moči) in željo (po nečem drugem) nezadržno načenja ideološko za-vednost. Zunanji razlog je zaostajanje komunističnih dežel »realnega socializma«, v katerih ljudje ne smejo misliti z lastno glavo in so v svojem razmišljanju odvisni od heteronomne (ideološke) zavesti, za deželami »svobodnega sveta«, v katerih velja načelo o avtonomnosti uma.

* * *

Hipertenzičnost revolucionarnega patosa je mogoče znižati le na homeopatičen način. Z injekcijami razsvetljenstva. Apatičnost bo navsezadnje sicer še večja od tiste v avtonomnih subjektih. Drugače rečeno: v »realnem socializmu« je treba avtonomijo subjekta sprostiti, v »svobodnem svetu« omejiti. Namreč avtonomijo subjekta (čistega praktičnega) uma, upoštevajoč pri tem razliko med človekom kot človekom in človekom kot subjektom. Upoštevanje te razlike zahteva rehabilitacijo človeka kot patološkega bitja. Patološkega ne v razsvetljensko pejorativnem pomenu, marveč v porazsvetljenskem afirmativnem. Četudi je človek kot patološko bitje želeče bitje, bitje strasti in bolečine, ni sado-mazohist. Mazohizem in sadizem, kantovska in sadovska plat razsvetljenstva sama nista nič drugega kot razsvetljenski proizvod.

Tako kakor je tudi psihoanaliza razsvetljenski proizvod, le da se je postavila na stran človeka kot patološkega bitja. Sprejela je razsvetljenski pejorativni pomen patološkosti, pomen, kakršen se je izoblikoval pod pogledom avtonomnega subjekta razsvetljenske subjektivitete. Šele naknadno, prek negacije («jaz ni gospodar v svoji hiši») in artikulacije celotne psihične osebnosti, v kateri se pokaže, da je »ubogi jaz« služabnik treh gospodarjev hkrati, z normiranjem in nevtraliziranjem patoloških skrajnosti, kot sta mazohizem in sadizem ali nevroza in psihoza, normalizira »patološkost« človeka. Izjema je

²⁷ Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (A 59), prav tam, str. 144.

Lacan, a tudi on se je prek razsvetljske subjektivitetnostne terminologije, recimo prek konceptov odtujenosti in razcepa sub-jekta, le s težavo približeval razliki med človekom kot človekom in človekom kot subjektom. Zaradi ontološke konstitucije človeka je ta razlika neodpravljiva. Odpraviti je ne more nikakršna historična upostavitve človeka.

Četudi postane *duplicarius*, bo človek ostal *homo duplex*, razcepljeno, bolje, samo v sebi razločeno bitje. Paradoksi razsvetljenstva so posledica njegovih egocentričnih apetitov in vnaprejšnje načetosti antropocentrizma, začrtane z antropološko dupliciteto, ki vznikata iz ontološke diference, razlike med človekom kot nečim bivajočim in njegovo bitjo. Želja kot poželjenje izvira sicer iz spolne razlike, toda kot hrepenenje, kot deseksualizirani eros, kakor hrepenenju v vzratnem ogledalu seksualizirane želje pravi Freud, je želja zakoreninjena v razliki med bitjo in bivajočim. Objekt želje je zato vselej dvojen, dvoplasten: objekt *poželjenja* kot *podlage* želje in objekt *hrepenenja* kot *žela* želje. Odtod njegova ambivalentnost, ki se oglašata skozi sopričujočnost želje po življenju in želje po smrti, ti pa sta predstavljeni običajno kot obliki *samo-volje*, kot nagon po *samo-ohranitvi* in nagon po *samo-uničenju*. Človek se res lahko odloči za *samo-mor*, toda to ne pomeni, da razpolaga s smrtjo in da je njegova subjektivna avtonomija, četudi se lahko postavi nad življenje, več od avtohtonosti življenja.

Zamejitev razsvetljske avtonomnosti ne pomeni samo omejitve subjektive samovolje, kar že napravi kategorični imperativ, ampak tudi omejitve samega zakonodajnega uma. Kant je avtonomijo zakonodajnega uma kot bistva razsvetljskega subjekta absolutiziral, sakraliziral in celo diviniziral. Voljo čistega praktičnega uma ima za sveto voljo, avtonomijo subjekta za tisto najsvetejše in kategorični imperativ kot zakon moralnosti za edino pravo vsebino, razsvetljsko smiselni pojem Boga, se pravi za njegov imanentni zakon svetosti. Bog nastopa torej kot personifikacija (moralnega) Zakona, narava, vključno s človekovim telesom in njegovimi patološkimi značilnostmi, pa je reducirana na golo funkcijo. Vse avtohtono velja za heteronomno. Arhinomičnost narave in avtohtonost, svetost življenja kot takega sta eliminirani.²⁸

Porazsvetljsko (postmoderno) razumevanje arhinomičnosti narave, obračanje k svetosti življenja pa, narobe, ne izključuje avtonomnosti človeka kot subjekta. Ne eliminira racionalizacije in formalizacije. Racionalizacija in formalizacija nista zavrženi, se pravi matematizacija ostaja osrednja sila tehnič-

²⁸ Značilen je Kantov dokaz proti samomoru: »Nekdo, ki se je zaradi vrste nesreč, segajoče do brezupja, naveličal življenja, ima še vedno toliko uma, da se lahko vpraša, ali ni to, da si vzame življenje, v nasprotju z njegovo dolžnostjo do samega sebe. Zdjaj preizkusi, ali maksima njegovega dejanja lahko postane obči naravni zakon. Njegova maksima pa je: iz ljubezni do sebe si bom postavil načelo, da si bom življenje skrajšal, če bi mi zaradi njegove dolžine grozilo več nesreč kakor prijetnosti. Zdjaj naj se še vpraša, ali ta princip ljubezni do sebe lahko postane obči naravni zakon. Kmalu se bo pokazalo, da bi bila narava, katere zakon bi bil, da z istim občutkom, katerega določilo je krepitev življenja, samo življenje ruši, v protislovju sama s seboj in da torej ne bi mogla obstajati kot narava; potemtakem navedena maksima nikakor ni mogoča kot obči naravni zakon in je zato povsem v nasprotju z vrhovnim principom vseh dolžnosti.« (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, prav tam, str. 52.) Dokaz je »logičen«, drži se zakona izključnega protislovja, ki je hkrati prenesen v naravo, »ontologiziran«. Vendar ta »umni« postopek sam na sebi ne bi zadoščal, če ne bi bila hkrati implicirana postavka, da je biti boljše kot ne biti, da je bit boljša od niča. Faktično to pomeni, da je maksima o samoohranitvi postavljena pred maksimo o samomoru. Torej gre spet za ljubezen do samega sebe, do življenja, do biti. In samo ta človeka lahko odvrne od samomora. Kant sicer ljubezen do sebe, *Selbstliebe*, povezuje s samoljubjem, toda to, da imaš rad svoje življenje in da želiš biti ljubljen, pomeni več od samoljubja. Vsekakor ni čisto logičnega dokaza, da maksima o samomoru ne bi mogla postati obči zakon, se pravi moralni zakon, oblikovan v skladu s kategoričnim imperativom. Torej niti sama morala niti kategorični imperativ kot zakon moralnosti človeka sama po sebi ne moreta obvarovati pred samomorom, in ga formalno tudi nista upravičena obsojati.

nega sveta. Toda tehnični svet, svet druge narave mora ohranjati prvobitno naravo, jo varovati, obvarovati tudi pred samim seboj, pred svojo ekspanzijo. Pred zakonom moralnosti, pred pravicami človeka kot moralnega bitja je svetost življenja, je »pravica« živih bitij do življenja. Prav to načelo je dedič klasičnega, francoskega racionalizma Lévi-Strauss v *Razmišljanju o svobodi* (*Réflexions sur la liberté*, 1976) postavil na prvo mesto morebitne nove, recimo postmoderne → glede na tisto iz leta 1789 — deklaracije o pravicah, ne samo človeka in državljana, marveč vseh živih bitij.

Paradoksnost razsvetljenstva s tem ni odpravljena, toda postala je razvidnejša. Svoboda avtonomnosti, postavljena na domnevno racionalne temelje, spodkoplje, ugotavlja Lévi-Strauss, svoje lastne temelje; svoboščine so trdne samo tedaj, če se pravice, ki naj bi jih varovale, »opirajo na kos iracionalnega«,²⁹ se pravi na realno.

²⁹ Claude Lévi-Strauss: *Razmišljanja o svobodi*; v *Oddaljeni pogled*, SKUC, Ljubljana 1985 (1987), str. 348.

VPRAŠANJE O RAZSVETLJENSTVU

I.

Rado Riha je v vabilu k razmišljanju o razsvetljenstvu, ki ga je, ne nazadnje, spodbudil tudi *Klic k razumu*,¹ zastavil dve vprašanji, ki sta seveda povezani: o aktualnosti razsvetljenstva zdaj in tu bi težko razmišljali brez vsaj približnega poznavanja ne le razsvetljenske misli, se pravi, če prejudiciram: tradicije razsvetljenstva, tradicionalne moderne, ampak tudi — vsaj dela — dosedanjih razmišljanj o razsvetljenstvu; še posebej težko bi se bilo skušati vključiti v zadnje čase precej razgibano razpravo o razsvetljenstvu mimo avtorjev, ki ju omenja to vabilo, Foucaulta in Habermasa. Če pa naj razmišljamo o sugeriranih morebitnih skupnih točkah kritične teorije in Foucaulta, ko gre za obravnavo razsvetljenstva, velja začrtati koordinate, v katerih se bo gibal ta zapis.

»Pojem« kritičnoteoretskega obravnavanja razsvetljenstva je *Dialektika razsvetljenstva* Horkheimerja in Adorna. Glede na ta tekst je Habermas 80. let — če smem tako reči — pokritičnoteoretski avtor. Foucaultov teoretski nastavek, menim, nima preveč skupnega s kritiko, kakor sta jo zastavila Horkheimer in Adorno. Res je sicer, da se je Foucault, malo pred smrtjo, sam prišel v tradicijo, v katero je šel tudi frankfurtsko šolo;² toda pri tem gre za zelo splošno oznako določene »forme filozofije«, oprto na zelo določeno interpretacijo »filozofskega etosa«, »odnosa« (attitude) do »aktualnosti«:³ ta Foucaultova samouvrstitev sproža vsaj toliko vprašanj, kolikor jih rešuje. Veliko lažje bi bilo najti »skupne točke« med Foucaultom in Habermasom. Sta pač sodobnika. Drug drugega sta poznala in cenila, in prvo, po čemer lahko posežemo, so izjave, v katerih referirata drug na drugega. Tako pravi Foucault: »Zelo se zanimam za to, kar dela Habermas,« in dodaja: »vem, da se sploh ne strinja s tem, kar pripovedujem (sam se nekoliko bolj strinjam s tem, kar govori on).«⁴ Habermas ga demantira, ko, najprej, omenja njuno spodletelo srečanje, potem

¹ »Klic k razumu«, *Mladina*, št. 10, 13. marec 1987. Objavljeno še v nekaterih drugih mladinskih glasilih.

² Michel Foucault, »Un cours inédit«, *Magazine littéraire*, št. 207, maj 1984, str. 39.

³ Michel Foucault, »What Is Enlightenment?«, v: *Foucault Reader*, Basil Blackwell, London 1985, str. 39.

⁴ Michel Foucault, *Freiheit und Selbstsorge*, Materialis Verlag, Frankfurt/M 1985, str. 25. — Gre za intervju s Foucaultom, posnet januarja 1984.

pa zapiše, da je bil Foucault med »filozofskimi diagnostiki časa« njegove generacije tisti, ki je »najtrajneje aficiral duh časa«. ⁵

Pomembnejše od teh izjav se mi zdi trivialno dejstvo, da sta Foucault in Habermas sodobnika. Če je duh njunega razmišljanja o razsvetljenstvu podoben, je temu tako, ker gre za duh časa. Foucault in Habermas sta tudi naša sodobnika: v tem duhu časa in ta duh časa živimo skupaj z njima. Zato je tudi, konkretno, njuno razmišljanje o razsvetljenstvu relevantna opora našemu.

Vendar, zakaj sploh razmišljati o razsvetljenstvu? Odgovor je preprost: ker je bilo zastavljeno vprašanje. Zdi se, da sodi že v pojem razsvetljenstva, da je treba vprašanje *Was ist Aufklärung?* zastaviti. Vprašanja, ki se s tem sprožajo, samo beležimo: kakšna je avtonomija mišljenja, ki jo vzpostavlja razsvetljenje — s Kantovo »zmožnostjo posluževati se lastnega razuma brez vodstva koga drugega« ⁶ — če, tako se dozdeva, mora biti pobuda za samorefleksijo heteronomna; zakaj je treba razsvetljenje kot »v najširšem pomenu mišljenje, ki napreduje«, ⁷ zaustavljati pod pritiskom ekscenčnih razmer, da bi bilo mogoče razmisлити tudi o tem, če je samoumevno tega napredovanja v kakšni zvezi z nedoumljivostjo takih ekscenov; od kod je mogoče zastavljati vprašanja, ki naj bi razsvetlila razsvetljenje, in čemu jih še vedno naslavljati nanj, če se zdi, da se razsvetlenski projekt sprevača v svoje nasprotje? Naj, tu, zadostuje ugotovitev, da je razsvetljenje zmožno samorefleksije in da je refleksija o razsvetljenstvu aktualna. Četudi bi bilo razsvetljenje res že mrtvo, bi ga bila morala energija, vložena v nekrolog, obuditi v življenje.

II.

Petito principii — tako pravita Horkheimer in Adorno sama — *Dialektike razsvetljenstva* je, da je »svoboda v družbi neločljiva od razsvetljujočega mišljenja«; ⁸ samouničenje razsvetljenstva — njegovo sprevrženje v mitologijo novega barbarstva — naj bi preprečila kritična refleksija regresivnih teženj uma samega (in regresija je »prekletstvo nezadržnega napredka« ⁹), samokritika uma: kritika, ki se zdaj obrne tudi »proti umu kot temelju lastne veljavnosti« ¹⁰ in postane totalna. Takšna radikalna in totalna kritika izpelje na »procesu razsvetljenstva« tisto, kar je razsvetljenje opravilo na mitu. To kritično razsvetljevanje razsvetljenstva zajame vso zahodno misel, vse do Odiseje in »prvih poglavij Geneze«: ¹¹ *Dialektika razsvetljenstva* je »metazgodovina« mišljenja, ¹²

⁵ Jürgen Habermas, »Mit dem Pfeil ins Herze der Gegenwart. Zu Foucaults Vorlesung über Kants *Was ist Aufklärung*«, v: Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1985, str., 126, 131. — Za »začrtanje koordinat« je zanimivo, da Habermas tu, str. 127, prevede Foucaultovo »frankfurtsko šolo« (»Cours . . .«, str. 39) s »Horkheimer in Adorno«. — O Foucaultu sicer obsežno v dveh predavanjih v: Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1985 (dalje citirano: *DM*).

⁶ Immanuel Kant, »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, v: *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1977, zv. XI, str. 53.

⁷ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam 1947/Verlag de Munter, Amsterdam 1968, str. str. 13. — Dalje citirano: *DA*.

⁸ *DA*, str. 7.

⁹ *DA*, str. 50.

¹⁰ *DM*, str. 144.

¹¹ »Ukrepi, kakršni so izpeljani na Odisejevi ladji, ko se sreča s sireni, so alegorija, ki daje slutiti dialektiko razsvetljenstva« (*DA*, str. 48); o *Genezi*: Max Horkheimer, *Pomračenje uma*, Veselin Masleša, Sarajevo 1963, str. 94; o tem, da zajema kritika razsvetljenstva »meščansko misel, pravzaprav misel sploh«, piše Horkheimer Lowenthalu, cit. v: Martin Jay, *Dialektična imaginacija*, Svjetlost, Sarajevo/Globus, Zagreb, brez letnice, str. 407. Jay, *ibid.*, komentira, da se »ideja razsvetljenstva v 40. letih temeljito spremeni [govori seveda o frankfurt-

filozofija evropske oziroma zahodne kulture (civilizacije), in sicer negativna filozofija.

Možna filozofska kritika Horkheimerjeve in Adornove kritike razsvetljenškega — objektivirajočega, totalizirajočega, instrumentalnega — uma, diskurzivne racionalnosti in identitetnega mišljenja, opozarja, da »premišljanje narave v subjektu«, ki ga je zahtevala *Dialektika razsvetljenstva*,¹³ ne zadošča za demitologiziranje idealistične filozofije subjekta,« in nakazuje, da »še premišljanje jezika v subjektu prelomi urok filozofije subjekta.«¹⁴ Ta — nakazani — premik h »komunikativni praksi, ki je v temelju življenja jezikovnega pomena«,¹⁵ pa ni pomemben samo zaradi filozofskih konsekvenc, ki lahko pokažejo na nekatere meje Horkheimerjeve in Adornove filozofije, ampak tudi zato, ker — kot razumem — omogoča, da se ponovno odpre tisto polje razmišljanja, ki ga *Dialektika razsvetljenstva* opušča in zapira.

Dialektika razsvetljenstva je — kot bi rekli danes, z modno opisno oznako, ki, če nič drugega, sporoča, da »čas hiti« — nakazala prehod kritične teorije v postmarksizem: opustila je marksovska eksplikativni model družbene oziroma zgodovinske dinamike in kritiko ideologije¹⁶ ter se odpovedala »marksističnim intencam«, ki so bile ostale še potem, ko že s »prognozami« ni bilo nič,¹⁷ oziroma, drugače rečeno, »ambicioznemu projektu: končni enotnosti teorije in revolucionarne prakse«, ki ga je bilo nekoč še mogoče emancipirati od »ortodoksnega marksizma.«¹⁸ Ključnega pomena pri vsem tem je, da se je Horkheimerjevo in Adornovo prepričanje, da je »Marxova kritika ideologije [. . .] iztrošena«, ujemalo z izgubo vere, da je mogoče »obetano kritično teorijo družbe doseči s sredstvi družbenih znanosti«:¹⁹ kompliment, ki si ga marksizem v tem pogledu ni zaslužil. Projekt raziskovanja družbe, Sozialforschung, je nadomestilo »radikaliziranje in samopreseganje«: totaliziranje kritike ideologije.

Radikalizacija kritike razsvetljenškega uma kot simbioze formalne in instrumentalne racionalnosti — zastavljena je tako globoko, da Sozialforschung izgubi temelje — pripelje do »presenetljive izravnave podobe moderne.«²⁰ Poenostavljena podoba uma — podobna naj bi bila tisti, ki jo je »zarisalo scientistično zoženo razsvetljenje«²¹ — se ujema s poenostavljeno podobo »kulturne moderne«: »nivelizirajoči prikaz ne upošteva [njenih] bistvenih potez.«²²

Kar radikalnost totalne kritike uma »izravna«, zabriše, so procesi diferenciacije — in učinki teh procesov — ki jih je sprožala oziroma vsiljevala prav racionalizacija »podob sveta in svetov življenja«. Ko Habermas opozarja na to diferenciranje, evocira Maxa Webera;²³ in ko govori o tistih »umnih vsebnostih kulturne moderne«, do katerih, kot pravi, *Dialektika razsvetljenstva* ni bila »pravična«, ima v mislih »teoretsko lastno dinamiko, ki znanosti, tudi samorefleksijo znanosti, vedno znova žene preko prisvajanja znanj, ki jih je

ski šolij. Ni več kulturni korelat vzpenjajočega se meščanstva, ampak vključuje ves spekter zahodne misli«.

¹² Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1985, str. 137.

¹³ Gl.: DA, str. 55.

¹⁴ Wellmer, op. cit., str. 88.

¹⁵ Ibid., prim. tudi str. 77.

¹⁶ Prim.: DM, str. 138, 143, 156; Jay, op. cit., str. 404, 407, 435.

¹⁷ Gl.: DM, str. 141.

¹⁸ Jay, op. cit., str. 400, 435.

¹⁹ Habermas, DM, str. 143, se pri tem sklicuje na delo Helmuta Dubiela, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt/M 1978.

²⁰ DM, str. 137.

²¹ Wellmer, op. cit., str. 96.

²² DM, str. 138.

²³ DM, str. 137.

mogoče tehnično uporabljati; [...] nadalje univerzalistične temelje prava in morale, ki so se (kakorkoli že izkrivljeno in nepopolno) utelesili *tudi* v institucijah ustavnih držav, v formah demokratičnega oblikovanja volje, v individualističnih vzorcih oblikovanja identitete; [...] naposled produktivnost in razstrelilno silo estetskih temeljnih izkušenj [...].²⁴

* * *

»Načelo protislovja je sistem in nuca,« pravita Horkheimer in Adorno;²⁵ kritiko izpeljujeta na Kantu, začenši z njegovim *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Totalizirajoči um logičnega reda se »uteleša« tudi v »osebah in institucijah«, v »dejanskem gibanju meščanske [bürgerlichen] družbe«: gre torej tudi za lik »umne zavesti« v »dejanskosti.«²⁶ Ne gre za nereflektiranje različnih ravni, »duhovnozgodovinske« in »realne« — že pomisliti na to je tu neokusno —, pač pa za prepričanje, da je kritika totalizirajočega uma ključ za kritiko razsvetljenstva. Logika razsvetljenskih institucij in oseb je — privzemimo — homologna sistemu logičnih zakonov, redu, ki ga spostavlja identitetno mišljenje, vendar pa so potrebni različni tipi analize, da bi se dokopali do te logike, rekonstruirali različne razsvetljenske rede. Z drugimi besedami: vednost, da se um »uteleša« v »realnem«, še ni vednost o tem, kako se »uteleša«, in logika »umne zavesti« ni identična z logiko »umnih« »oseb in institucij«.

Kritika totalizirajočega uma qua razsvetljenstva je totalizirajoča kritika. Totalna kritika je tista, ki »izravna« razsvetljenje v gibanje (napredovanje) totalizirajočega uma; dialektika razsvetljenstva je tista, ki vzpostavlja »totalitarizem« uma.²⁷ Horkheimerjev in Adornov poskus, da bi s totalno kritiko uma zaustavila njegovo progresivno regresijo v totalno brezumje, je dvakrat paradoksen: um, ki kritizira um, naj bi ohranil umnost; totalna kritika, ki kritizira totalitarnost, naj bi zavrnila logiko totali(tari)zacije. Absolutno, se pravi neproblematizirano, pa ostane eno: kritika kot lik mišljenja: temeljna figura razsvetljenske misli. Dialektika razsvetljenstva je absolutizem kritike. Negativna filozofija je pojem, do pojma prignana negativnost razsvetljenske vednosti.

Specifičnost razsvetljenske kritike — ujema se s tistim praktičnim motivom razsvetljenske vednosti, na katerega Horkheimer in Adorno opozarjata takoj na začetku *Dialektike razsvetljenstva*, soglasna je z instrumentalnostjo uma — je njena neposredna politična potencia. Razsvetljenje je »politiziralo moment negativnosti novoveške vednosti«, negativno vednost je povzdignilo v političen program.²⁸ Če ni mogoče načelno zavrniti vprašanja, ali ni ta logika kritike sproducirala tistega samouničenja razsvetljenstva, ki se je Horkheimerju in Adornu empirično kazalo ne toliko kot stalinistično, kolikor kot nacionalnosocialistično »novo barbarstvo«, ali ni to barbarstvo z vso svojo mitologijo praktična totalizacija tega lika razsvetljenske kritike — in ne vidim razlogov, zakaj bi bilo to mogoče —, se najdemo še pred enim paradoksom *Dialektike razsvetljenstva*: kritika razsvetljenstva naj bi zaustavila samodestrukcijo razsvetljenstva, ki je, domnevamo, povezana z razsvetljensko kritiko (razsvetljenstva).

²⁴ DM, str. 138.

²⁵ DA, str. 100.

²⁶ DA, str. 8.

²⁷ Prim.: Wellmer, op. cit., str. 74.

²⁸ Gl.: Zoran Djindjić, »Ovoj zemlji je potreban ustav« (intervju), *Student*, št. 10/11, 1986.

Ta paradoks je vsaj ublažen, če že ne rešen, z depolitizacijo oziroma dezaktiviranjem kritike. Kar razločuje Horkheimerjevo in Adornovo kritiko razsvetljenstva od razsvetljske kritike in kar preprečuje (ali vsaj ovira), da bi totalna kritika prešla v totalitarno, je zasekanje med kritično teorijo (filozofijo) in politiko.²⁹ Poleg te odpovedi aktivizmu — ki je pri Horkheimerju in Adornu motivirana z izmikanjem možnosti, da bi politika instrumentalizirala (kritično) filozofijo,³⁰ ki pa bi jo lahko zagovarjali tudi proti instrumentalizaciji politike, kakršno zna uganjati vampirska filozofija — je tisto, kar je na *Dialektiki razsvetljenstva* še danes aktualno, njen obup in pa globoka črna barva, s katero riše podobo sveta: kot da bi pozna kritična teorija vzela nase Benjaminovo stavo na tiste, ki so brez upanja.

Dialektika razsvetljenstva je, s svojo totalno kritiko razsvetljenstva, rešila razsvetljenje pred zgodovino, ki je triumfirala — in še triumfira, v istem rodu — kot mitologija.³¹ Ključni vprašanji, ki se ob tem delu zastavljata danes, pa sta, menim, tile: Ali je mogoče iti korak dalje od depolitizacije razsvetljske kritike in razsvetljenje razkritizirati? In ali je mogoče razsvetljenje razdialektizirati?

* * *

Kritiko kot politizacijo negativne vednosti — ta razsvetljski tip kritike je socializem, tudi v svojem najvišjem teoretskem dosegu, razvil do »radikalne neodgovornosti«,³² ki je začela destruirati umne institucije, še preden je razsvetljenje, kot pravi Habermas, postalo (*z Dialektiko razsvetljenstva*) »drugič reflektivno«³³ — označuje pomanjkanje družbene imaginacije; v njeni osnovi je vera v pozitivnost družbenega: v danost t. i. družbene celote, ki jo je treba negirati; kritični negativizem je v temelju pozitivističen. Protirazsvetljenje je protisociološko.³⁴

Protisociološki in protidružbeni sadizem kritike razsvetljenstva je eliminiral tisto, kar se mi zdi danes na razsvetljenstvu najaktualnejše — ali pa tega ni bil zmožen rekonstruirati — namreč logiko tvorbe institucij. Če si dovolim vzporednico s Horkheimerjevim in Adornovim sklepom iz ekskurza o Juliette, ki pravi, da sta Sade in Nietzsche priklicala nase sovraštvo naprednjakov, ker ne le nista zamolčala, ampak sta zavpila v svet, da iz uma ni mogoče izpeljati temeljnega argumenta proti umoru:³⁵ um ni mogel postaviti načelnih argumentov proti moritvi družbenih in političnih institucij, ki jih je proizvedlo razsvetljenje — pravic človeka in državljana, mehanizmov demokratičnega odločanja, ustavne oziroma pravne države, formalnega prava in njegovih univerzalnih zakonov, javnosti, birokracije, trga... — še več, dajal ji je argumente. Temeljni argument, ki ga um vendar lahko postavi proti uničevanju razsvetljskih institucij, je ideja in logika njihovega oblikovanja. To je pozitivno razsvetljenje, separirano od kritike; in logika separacije je razsvetljenstvu imanentna.

²⁹ Ta vidik večkrat poudari Jay, op. cit., str. 400, 419, 436.

³⁰ Ibid., str. 418/419.

³¹ »Njihov pojem zgodovine je zveden na spoštovanje spomenikov [...] Fašizem je protizgodovinski prav zaradi tega svojega povečevanja preteklosti [...]. Ko rečejo zgodovina, mislijo na njeno nasprotje: mitologijo.« Horkheimerjevo pismo Lowenthalu, cit. v: Jay, op. cit., str. 435.

³² Djindjić, op. cit.

³³ DM, str. 141.

³⁴ Habermas, DM, str. 145, pripominja, da se je že Nietzsche sam ponašal, da je »antisociolog«, in da se dandanes s tem hvalisajo njegovi »novokonservativni nasledniki«. — O »protisociologiji« nasprotovanja evropskemu razsvetljenstvu prim. tudi: Alain Touraine, *Le retour de l'acteur*, Fayard, Paris 1984, str. 26.

³⁵ DA, str. 142.

Foucault je, morda bolj ko kdo drug, pokazal, kako se je formiral razsvetljenski »red stvari«, kako so se formirale nekatere centralne razsvetljenske institucije. Seveda, vzeto neposredno, lahko, opiraje se na *Dialektiko razsvetljenstva*, rečemo: »Razsvetljenstvo, ki si je prizadevalo osvoboditi človeka, je, ironično, pripeljalo do njegovega zaslužnjevanja z veliko učinkovitejšimi sredstvi kot kdajkoli prej.«³⁶ Vendar je razlika, prav tu je razlika: ko je še bila »družba prihodnosti«, je bila razpeta med barbarstvo in civilizirano barbarstvo. Dialektika razsvetljenstva je pripeljala v barbarstvo; formiranje razsvetljenskih institucij je proizvedlo civilizirano barbarstvo. Foucault je analitik in rekonstruktor civiliziranega barbarstva.

Če bi civilizacija ne bila nič drugega kot rafiniranje suženjstva: če bi razsvetljenstvo ne storilo ničesar drugega, kot da je civiliziralo barbarstvo, bi že to obvezovalo k resnemu razmišljanju o njegovi aktualnosti. Še več, iz novodobne rude society, ki je povzdignila geslo »Čim slabše, tem bolje!« in znala to tudi filozofsko utemeljiti: ki je prav s tem udejanjila filozofijo znanstvenega utopizma, filozofijo, ki je družbeno kritiko utemeljevala s prepričanjem v svoj prav,³⁷ iz rude society, v katero je dialektika razsvetljenstva »vrnila« civil society,³⁸ je celo odtis civilizacije v barbarstvu želen. Vendar to ni tisto, na kar mislim, ko pravim, da je aktualnost razsvetljenstva v tvorbi institucij.

Aktualna je, najprej, sama ideja tvorbe, produkcije institucij; logika institucionalizacije in logika delovanja institucij — in to se mi zdi še aktualnejše — pa je logika diferenciacije: razlikovanja in razločevanja, pluralizacije, avtonomizacije... Četudi bi bile edini rezultat te produkcijske logike institucije dela, nadzorovanja in kaznovanja — vojska, bolnišnice, zapori, šole, tovarne... — bi bila logika, ki jih je sproducirala, še vedno poučna, in to ne le za sodobne in bodoče nadzorovalce in kaznovalce; seveda produkcija institucij ni le formiranje gospostva: véliko vprašanje novoveškega in posebej razsvetljenskega proustitucionalnega uma je razmerje med *might in right, power in law*,³⁹ se pravi tudi vprašanje normiranja, omejevanja, nadzorovanja, obvladovanja gospostva. Logika institucionalizacije — se pravi tudi diferenciacije, pluralizacije, avtonomizacije... — je torej kompleksna.

Zanemarimo to kompleksnost in pogledimo t. i. temno plat zadeve: institucionalizacija: diferenciacija, pluralizacija, avtonomizacija... se pokažejo kot strategije moči, tehnike vladanja, nove oblike gospostva; um (resnica) povezan z močjo. Če smo vzgojeni v ideološki tradiciji, ki je postulirala harmonično, transparentno skupnost, v kateri je svoboda enačena z odsotnostjo moči in oblasti, je mogoče na to »produktivistično« tradicijo moderne⁴⁰ odgovarjati samo z znamenito in še nedolgo tega nadvse popularno neizprosno kritiko vsega obstoječega. S foucaultovske perspektive se pokaže, da brez moči in vladanja ni družbe. Diferenciranje, pluraliziranje, avtonomiziranje... so družbotvorni prav zato, ker so neločljivi od moči in vladanja (in aktualni, ker so družbotvorni). In dejansko — če še izigravamo modele drugega proti drugemu — se

³⁶ Jay, op. cit., str. 432.

³⁷ O prepričanju v svoj prav prim.: Zoran Djindjić, *Jesen dijalektike*, Mladost, Beograd 1987, 1. pogl.

³⁸ O razmerju med »rude society« in »civil society« gl.: Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, več izdaj, npr. University Press, Edinburgh 1966.

³⁹ Prim.: Franz Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State. Essays in Political and Legal Theory*, The Free Press, Glencoe 1957.

⁴⁰ Gl.: Klaus Eder, »Soziale Bewegung und kulturelle Evolution. Ueberlegungen zur Rolle der neuen sozialen Bewegungen in der kulturellen Evolution der Moderne«, *Soziale Welt*, št. 4, 1986, str. 336–337.

je neusmiljena kritika vsega obstoječega inavgurirala prav z idejno destrukcijo družbenih integrativnih in regulativnih mehanizmov in deklariranih pravic človeka in državljana,⁴¹ seveda v imenu obče emancipacije z vsemi atributi, na katere smo bili kondicionirani. Radikalna razsvetljenška kritika razsvetljenstva začenja s to brezobzirno kritiko, ki je prepričana, da je vse, kar obstaja, vredno, da propade. Mit, ki ga ustoličuje to racionalno protirazsvetljenstvo,⁴² je, kot rečeno, mit harmonične, transparentne družbe, v kateri so odpravljena vsa razmerja moči in zato vlada svoboda.

Ta mitologija se oglašča celo še pri »postmarksističnem« Habermasu, ko — ob *Dialektiki razsvetljenstva* — govori o fuziji moči in veljavnosti (Geltung) kot o zaustavitvi procesa razsvetljenstva,⁴³ in morda tudi v njegovem pojmu komunikacije — vsaj če pritegnemo Foucaultovi kritiki. »Zdi se mi,« pravi Foucault, »da sodi predstava, da je možno takšno komunikacijsko stanje, v katerem bi lahko igre resnice krožile brez ovir, omejitev in prisilnih učinkov, v red utopije. V tem primeru namreč ne vidimo prav tega, da odnosi moči niso nekaj na sebi slabega, česar bi se morali otresti; menim, da ne more biti družbe brez odnosov moči, kolikor s tem pojmujeemo strategije, s katerimi skušajo posamezniki usmerjati ali določati druge. Stvar torej ni v tem, da bi jih skušali razvezati v utopijo popolnoma transparentne komunikacije, temveč v tem, da bi si postavili pravna pravila, vodstvene tehnike in tudi moralo, etos, prakso sebstva, ki bi dovoljevali, da bi igre moči igrali z najmanjšo uporabo gospostva.«⁴⁴

Gospostvo je, za Foucaulta, grobo rečeno, stanje, ki nastopi, ko so strategije moči, igre moči zablokirane, zaustavljene, okamnjene: »Če posamezniku ali družbeni skupini uspe blokirati kako polje odnosov moči, ga zaustaviti v gibanju in strditi ter — s sredstvi, ki so lahko tako ekonomska kot tudi politična ali vojaška — preprečiti, da bi se moglo gibanje obrniti, tedaj imamo pred sabo stanje, ki mu lahko rečemo stanje gospostva.«⁴⁵

V taki pojmovni konstelaciji je moč pozitivno povezana s svobodo — svoboda je pogoj odnosov moči: strategije moči so prakse svobode — in usmerjena proti gospostvu; povezana je tudi z resnico. Kakšne so te povezave, je prav tisto vprašanje, ki Foucaulta zanima — ker pa se, kot pravi, vsa zahodna kultura suče okoli zadolženosti resnici, si je seveda težko zamišljati, da bi se lahko od časa do časa tako ali drugače otesli učinkov gospostva, ki utegnejo biti povezani s strukturami resnice ali z institucijami, ki imajo opraviti z resnico, drugje kot prav v tem polju zavezanosti resnici.⁴⁶

Skozi to optiko lahko opredelimo aktualnost razsvetljenstva kot afirmacijo družbotvornih strategij moči in reglementiranja njihovih iger: institucije so pravno izražena razmerja moči;⁴⁷ ter racionalizacijo tehnik vladanja. Razsvetljenstvo »napreduje«, ker je resnica povezana (tudi) z močjo. Napredovanje resnice v igri strategij moči — um, ki se »uteleša« v »dejanskem gibanju oseb

⁴¹ Malenkost več o tem v: Tomaž Mastnak, »H kritiki ‚Židovskega vprašanja‘«, *Problemi*, št. 1/1985.

⁴² To je seveda tudi razsvetljenški mit, znan vsaj po Rousseauju. Obenem je ta mit oziroma diskurz gojilo tudi sinhrono protirazsvetljenstvo (prim. npr.: Eder, op. cit., str. 338), razsvetljenstvo pa je poznalo tudi druge diskurze, na nasprotnem polu diskurz, deloma že predrazsvetljenški, ki ga je Foucault imenoval diskurz vojne (predavanji iz januarja 1976, objavljeni v nemškem prevodu kot: Michel Foucault, *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte*, Merve Verlag, Berlin 1986).

⁴³ *DM*, str. 137 sq.

⁴⁴ Foucault, *Freiheit und Selbstsorge*, str. 25.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 11.

⁴⁶ *Gl. ibid.*, str. 22–25.

⁴⁷ Takšno pojmovanje zastopa npr. Touraine.

in institucij« — je kontingentno.⁴⁸ Razsvetljenstvo kot tvorba institucij ni ne negativno ne dialektično: s tega vidika je mogoče razsvetljenstvo razdialektizirati in namesto politizirani negativni vednosti slediti produkciji družbenih form; diskurzivni um se razveže v pluralizem diskurzov.

V tako razdialektizirani in denegativizirani situaciji pluralnih diskurzov in diferenciranih institucij/avtonomnih družbenih form, ki jih proizvajajo socialni akterji, se poudarek premesti z osvoboditve (emancipacije, »obče emancipacije«) na uporabo svobode (različne prakse svobode); s Svobode na svoboščine; z zgodovine (ali Zgodovine) na zgodovinskost. Kantova razlaga francoske revolucije — na katero opozarja in jo interpretira Foucault⁴⁹ — ki postavi na ključno mesto »željo po soudeležbi, ki meji že skoraj na entuziazem«, in ne državnega prevrata,⁵⁰ odpira tisto problemsko polje, ki ga je sociologija mnogo pozneje imenovala zgodovinskost, historicité,⁵¹ se pravi polje družbenih aktivnosti in družbenih bojov. Kar je Foucault filozofsko imenoval »ontologija aktualnosti«, je mogoče sociološko zajeti z idejo (samo)produkcije družbe.⁵² Če rečemo s Kantom, »čarovnij«⁵³ ni več: v tem je razsvetljenstvo sociološko, pa tudi sociologija razsvetljenska.

III.

Duh časa, iz katerega Foucault in Habermas razmišljata o razsvetljenstvu — in iz katerega govorimo tudi sami — je t. i. postmoderna. Njeno negativno določilo je dramatično in resolutno razglašena »smrt moderne«; v bolj umirjenem tonu se govori o izteku moderne oziroma projekta evropskega razsvetljenstva; s kompromisnostjo, ki je profetom novih dob tuja, o »procesu ,levitve‘«, ki naj ponazori »prehod moderne v nov lik«:⁵⁴ pozitivna določila postmoderne so nejasna.

Nejasnost postmoderne je obenem nejasnost moderne. To nejasnost, menim, bi bilo treba obraniti pred tistimi, ki refleksijo zamenjujejo s patetiko prepričanja, da smo prekorčili »prag med epohama«, in tistimi, ki jim je vse jasno — najsi z agresivnostjo, ki običajno odlikuje polizobražene, vsiljujejo Resnico Novega, ali pa se z rigidnostjo, ki je vse bolj usmiljenja vredna, oklepajo nekakšnih »izročil«, ki jih, pravijo, ni mogoče spreminjati. Ta nejasnost zahteva in omogoča razmišljanje: je medij »ontologije aktualnosti« in polje produkcije družbenih form. Filozofska in sociološka aktualnost razsvetljenstva sta komplementarni in neločljivi.⁵⁵

Zagovarjati aktualnost razsvetljenstva/moderne je konservativizem — in v tem pogledu sta Foucault in Habermas konservativca, četudi bi se te oznake verjetno otepala. Konservativizem ni pieteta: to Foucault, kot nekaj ganljivega,

⁴⁸ Tako npr. Klaus Japp, ki razločuje dve verziji sociološke razlage moderne — prva povezuje moderno s konceptom socialne systemske evolucije, druga s spreminjivalnimi možnostmi kolektivnih akterjev — ugotavlja, da obe »pojmujeta kontingenco kot stičišče modernih družb«. K. Japp, »Neue soziale Bewegungen und die Kontinuität der Moderne«, *Soziale Welt*, cit. št. Foucault, »Cours...«, str. 38.

⁴⁹ Kant, »Der Streit der Fakultäten«, v: *Werkausgabe*, zv. XI, str. 357–358.

⁵¹ Gl. zlasti: Alain Touraine, *Sociologija društvenih pokreta*, Radnička štampa, Beograd 1983.

⁵² »Sociološki pogled vidi ,moderno' kot tip družbe, ki temelji na ideji, da socialni akterji producirajo družbo.« K. Eder, op. cit., str. 336.

⁵³ Kant, »Der Streit...«, str. 357.

⁵⁴ Wellmer, op. cit., str. 100.

⁵⁵ Eder, op. cit., str. 336, opozarja, da je ideji, da socialni akterji producirajo družbo, strukturno imanentna diskurzivna razsežnost, ki omogoča oblikovanje konsenza — spostavlja nov mehanizem reševanja konfliktov.

prepušča izdajalcem razsvetljenstva;⁵⁶ pietetni so reakcionarji in revolucionarji, tisti, ki se klanjajo starim oltarjem, in tisti, ki jih skrunijo ali rušijo (da bi iz ikonoklastov spet postali ikonoduli), konservativci pa so se otrsli revolucionarstva in se iztrgali reakcionarstvu.⁵⁷ Konservatizem je protitotalitaran.

Na eni strani nasprotuje totalitarističnim grožnjam protirazsvetljenstva. »Križarski pohod proti instrumentalnemu umu, napihnjenemu do totalnosti,« pripominja Habermas, »dobiva sam totalitarne poteze.⁵⁸ Predpostavka napadov na »totalizirajoči um« je, praviloma, simplificiranje podobe uma: absolutiziranje enih in zabrisovanje drugih njegovih potez.⁵⁹ Na drugi strani je mogoče pokazati in dokazovati, da razsvetljenstvo ni bilo ne totalno ne totalitarno, da ni bilo ne total(itar)no gospostvo uma ne gospostvo total(itar)nega uma: da razsvetljenski um ni bil total(itar)en. Na njegovo kompleksnost kažeta (če ostanemo pri besedilih, ki so ponujena v razmišljanje), denimo, dva Foucaultova Kanta, ki fascinirata Habermasa.⁶⁰ Na njegovo strukturno omejenost pa Foucaultov »drugi« Kant, ki v reprezentativnem besedilu razsvetljenstva, v tekstu, ki — po Foucaultu — uvaja in utemeljuje filozofski diskurz moderne, restriktivno določa kompetence avtonomne uporabe razuma, področje dejavnosti uma. Razsvetljenski um ve za svoje meje, totalitarizem je brezmejen. — Sposodimo si samo en Kantov primer: če se razsvetljenski um odpoveduje »rezoniranju« v vojski,⁶¹ pač ne moremo govoriti o totalnem oziroma totalizirajočem umu; totalitarizem grozi, ko začnejo oficirji razsojati o (javni) uporabi uma.

Konservatizem je protitotalitaran, ker ohranja — se pravi: vedno znova aktualizira — protitotalitarno tendenco razsvetljenstva/moderne: nikdar zaključeno in definitivno »ontologijo aktualnosti« in kontingentno odprtost »produkcije družbe«. Duh časa samo navidez ponuja dilemo: moderna ali postmoderna; ta dilema je lažna in nevarna. Nasprotje razsvetljenstva je protirazsvetljenstvo,⁶² nasprotje moderne protimoderna,⁶³ nasprotje modernizma primitivizem⁶⁴ — in tu smo.

⁵⁶ Foucault, »Cours...«, str. 39.

⁵⁷ V specifičnem kontekstu je Jože Vogrinc med drugim zapisal: »Čas je, da socialistična mladina pojem konzervativnosti iztrga reakcionarjem.« (J. Vogrinc, »Za konzervativnost mladih«, *Mladina*, št. 34, 24. oktober 1986.

⁵⁸ Jürgen Habermas, »Untiefen der Rationalitätskritik«, v: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, str. 134.

⁵⁹ Gl.: Wellmer, op. cit., str. 62, 97, 99 in drugje; Habermas, »Untiefen...«, str. 136 in drugje.

⁶⁰ Habermas, »Mit dem Pfeil...«, str. 127.

⁶¹ Kant, »Beantwortung...«, str. 55–56.

⁶² Temu vprašanju je posvečen *DM*.

⁶³ Foucault, »What Is Enlightenment?«, str. 39.

⁶⁴ Gl. Eder, op. cit., str. 338.

RAZSVETLJENSTVO IN SOCIOLOGIJA

Znano je, da je razsvetljenje v splošnem, zdi se pa da na Slovenskem¹ še posebej, poudarjeno, privilegirano področje zgodovine in literarne zgodovine, ki sta ga spoznali za obdobje, torej za čas od — do; manj ali nič pa sta se ukvarjali z, recimo tako, novo racionalnostjo kot z iznajdbo svobode 1700 do 1789 (Starobinski), kar so pglavitne značilnosti tega »obdobja«, ki še kako vplivajo na razvoj teh ved. Velja, da je to eminentna filozofska tema; je pa vprašanje, kako sta jo lahko prezrli politologija in sociologija, če gre za iznajdbo svobode in če se je prehod od subjekta k citoyenu zgodil že pred letom 1789.² V podkrepitev tezi o vseobsežnosti nove racionalnosti navajam najprej nekatere poudarke in nato sintezo, ki jo je Chatelet napisal v uvodu v znamenito serijo »Histoire de la philosophie, idées, doctrine«:³

Poudarki iz tega dela, ki ne opravičujejo doslejšnje rabe razsvetljenstva v teh prostorih in omenjenih dveh vedah: mojstri — Descartes, Gassendi, Hobbes, Spinoza — so zastavili vprašanja, ki so poslej obča:

¹ Uporaba (oz. uporabe) termina na Slovenskem je vredna večje pozornosti, kot ji jo lahko tu namenimo. Zato samo v izziv in spodbudo za drugič ali za druge: v raznih *Zgodovinah slovenskega slovstva* se pojavljata oba izraza, vedno vezana zgolj na obdobje — prosvetljenje in razsvetljenje. I. Grafenauer (1917) uporablja izraz »prosvetljena doba« (1765—1810), Slodnjak l. 1934 še piše prosvetljenje tam, kjer l. 1975 stoji razsvetljenje, M. Borštnikova (1949) piše o prosvetljenstvu, vendar je v knjigi iz Biblioteke SAZU pripisano na robu: »raz — glej slovenski prevod Volterja« (pripis je verjetno Kidričev). Se prej se poimenovanju dobe zvito izognejo: dr. Karol Glaser, *Zgodovina slovenskega slovstva*, založila Slovenska Matica 1894 v Ljubljani piše samo o »prosvetljenem absolutizmu«, Julij pl. Kleinmayr pa l. 1881 v *Zgodovini slovenskega slovstva* (Tiskarnica družbe sv. Mohora v Celju) brez označbe goreče verjame: »Daniti se je pričelo, zarja je napačila. Prav je imel pater Marko pisaje: „V novejši dobi bode uže svetla jasnejša luč.“ (str. 70). O tem piše več in dobro J. Kos, *Literarni leksikon*, zv. 28, *Razsvetljenje*, DZS 1986, kjer med drugim ugotavlja, da se je izraz razsvetljenje zares ukoreninil šele v petdesetih letih: »Razlog za zamenjavo je bil občutek, da je ta oblika prvotnejša in pristnejše slovenska (podčrtala N. P.) v primerjavi z drugo, ki je srbohrvatizem ali slavizem. Oblika »razsvetljenje«... se je razširila kot prevladujoča, kljub ugovorom, da je izraz »prosvetljenje« v nekaterih pogledih ustrežnejši, ker ohranja zvezo s pojmi prosveta, prosvetljevanje ali prosvetitelj, ki so še zmeraj v rabi. V tem smislu dajejo izrazu »prosvetljenje« prednost posamezni predstavniki *zgodovinske vede* (podčrtala N. P.). Tu je še veliko dela za sociologijo kulture in za mojstre semantike. Drzno bi bilo kar tako, brez pravih argumentov, izvesti sklep, da je denimo Zois razsvetljenec, Slomšek pa samo prosvetljenec; še drzneje, nemara nedopustno, namigniti na možnost, da je kakšna zveza med razsvetljenstvom in civilno družbo, da pa prosvetljenje sil v pomislek o totalitarizmu? (Glej tudi *Obdobja razsvetljenstva v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*, Obdobja 1, Univerza E. K. v Ljubljani, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1979.)

² Redka in sijajna izjema je N. Luhmann, zato se bomo z njegovim delom *Sociološko razsvetljenje* podrobneje ukvarjali; žal pa se, zaradi boljšega obvladovanja jezika, sklicujem na italijanski prevod tega dela. (N. Luhmann, *Illuminismo sociologico*, Il Saggiatore, Milano 1983).

³ F. Chatelet, *Les LUMIERES*, Hachete, Pariz 1972, str. 15—17.

— »zagotavljajo obrambo pred težko preteklostjo srednjeveškega diskurza;
 — uvedejo, kar je poslej vprašanje mišljenja: *znanstveno delovanje, politična realnost*« (podčrtala N. P.);

— spoznali so, »da je kartezijanski sen o *mathesis universalis* obsojen na propad, da ni mogoče nikakršno univerzalno védenje, da *sile realnega z vseh strani prebijajo okvire zaprtih sistemov*« (ta poduk za občo sociologijo, vključno z marksistično, podčrtala N. P.);

— Šli pa so še dalje: »to, kar so postavili pod vprašaj, je metafizika kot diskurz, ki navsezadnje in ne glede na to, kaj počne, *izraža in opravičuje stanje stvari, se pravi Državo* (ta poduk za politologijo in širše, podčrtala N. P.);

— so producenti idej, ki jih danes pripisujemo naši modernosti: zakaj razum, ki se z njim dičijo, je kritična moč, ki se ne obotavlja pred nobenim socialnim, političnim, kulturnim dejanjem, ki »prav tako nastopi *zoper slab proces, kot obsodi zastarelo doktrino...*« (ta poudarek pa je zaradi »klica k razumu« in drugih aktualnih zadev podčrtala N. P.).

In še sinteza: »Skratka, nova racionalnost v svojem boju za razum, vstopa v boj zoper kartezijanstvo v imenu kartezijanstva samega. Ideološko delo »Lumières« ukinja načela, na katerih se utemeljuje. Zato je le preveč poenostavljeno uvajati na začetku tretje tretjine 18. stoletja »predromantično« gibanje, ki da naj bi bilo nekakšna domnevno normalna reakcija moči čustva na ekscese intelekta [...]. Zahteva po jasnih in razločnih idejah, po »suhoti« kartezijanske vrste ontičnega, pelje k teoretično in praktično drznim, protestnim in strastnim podjetjem, ker je tako močan pritisk, ki ga izvajajo znanosti in dana realnost na družbeno prihodnost.

Naj je že Hegel mislil karkoli — mislec klasične modernosti ni bil Descartes, ampak je to bil Jean-Jacques Rousseau. (...) V njem odkrivajo logiko, da bi bolje pokazali, da ta logika ne izhaja ne iz nove metafizike ne iz sanjarjenj kritičnega racionalizma. Tokrat je na delu zgodovinski dejavnik: subjekt, ki sanja, citoyen, ki se bori, pisec, ki se sprašuje in presoja.

Robespierre je že tu.«

Ta daljši navedek je bil potreben zato, da nas prepriča o nujnosti socio-loškega teoretskega razmisleka o razsvetljenjskih zadevah, zakaj oživljeno zanimanje za razsvetljenstvo nemara ne izhaja samo iz akademskih razlogov, saj je ena bistvenih značilnosti razsvetljenjskega mišljenja, da je tesno povezano z ideologijami reform. Zato je pravzaprav nedopustno, da je tako pozno prišlo do revalorizacije razsvetljenstva v etično-politični perspektivi, prav zanikrno pa je z njim ravnala sociologija, pri čemer je pravzaprav paradokсно, da se je z razsvetljenstvom najbolj resno, dosledno in koherentno ukvarjala sistemska teorija oziroma neofunkcionalizem; očitno nista podlegla stari publici o spekulativni revnosti razsvetljenstva (iz te revnosti so seveda izvzete eksaktne vede, ki je prav posledica premalo poglobljenega proučevanja in je močno zakoreninjena, kar kot obče mesto, v politični in literarni zgodovini, pa tudi v tistem delu zgodovine filozofskih in znanstvenih idej, ki mu ni bilo do tega, da bi prodril do izvira tega predsodka in se mu posvetil kot razsodku. Zgledni primer, ki ga je vsekakor vselej treba izvzeti, je seveda Ernst Cassirer, katerega pristop k razsvetljenstvu označuje na eni strani (ali bolje na prvi stopnji) postopek notranje členitve epistemoloških formul, oziroma proučevanje razvoja enega samega »problema védenja«, ki je bilo skozi vse 18. stoletje usmerjeno k vrhovni instanci, Kantovi filozofiji. Znotraj te perspektive, ki jo v bistvu

določa idealistična shema, pa je Cassirer močno poudaril vpliv znanstvene refleksije: Kant kot vrh te parabole pri Cassirerju ni figura abstraktnega intelekta, temveč je restavrator znanstvenega razuma.⁴ Po drugi strani (ali bolje, na drugi stopnji, v *Philosophie der Aufklärung* 1932) pa naredi Cassirer še korak naprej, ko čisto programatsko reagira na protiznanstvene Heglove predsodke; v splošnem smislu, glede na *raison* in na intelektualizem razsvetljenskega mišljenja pa pravi: »Dejansko produktivni pomen razsvetljenske misli ni toliko v neki posebni vsebini misli, ampak je bolj v načinu, kako razsvetljenje uporablja filozofsko misel ... Ko se 18. stoletje ponosno opredeljuje kot »filozofsko stoletje« to počne čisto po pravici, saj v tem obdobju filozofija ponovno pridobi svoje stare pravice in je razumljena v svojem resnično »klasičnem« pomenu.« Cassirer je potemtakem na razsvetljenje gledal z novimi očmi, čeprav je to gledanje zaznamovano z letnico nastanka in z marsikatero nevdržno poenostavitvijo; to gledanje je vsekakor odprlo pot za uveljavitev novega razmišljanja o razsvetljenstvu, vendar pa ni spodbudilo socioloških teoretizacij — veliko bolj razširjen in uveljavljen je bil dopadljivi, pripovedni Paul Hazard (*Križa evropske zavesti, Evropska misel 18. stoletja*).

Pri pregledu socioloških teorij, ki se ukvarjajo (tudi) z razsvetljenstvom, se tako izkaže, da se še najbolj velja ukvarjati z Niklasom Luhmannom, ne glede na siceršnjo naklonjenost ali odpor do sistemskih teorij. Z Luhmannom se sociološka misel najbolj resno spoprijema z vprašanjem razmerja med razsvetljenstvom in sociologijo; v svojem najpomembnejšem teoretskem delu, *Sociološkem razsvetljenstvu*⁵ nadaljuje, trideset let po izidu *Dialetik der Aufklärung* in po delih Mannheima, Gehlena in Schelskega (na katere se obilno sklicuje) raziskovanje razvoja razsvetljenstva kot teoretičnega in praktičnega poslanstva vse zahodnoevropske misli, od začetkov v okviru grške civilizacije do sistemskega neofunkcionalizma, ki je po Luhmannovem mnenju posodobljeno nadaljevanje razsvetljenstva samega. Če odmislimo to kar zoprno domišljavo samoproglasitev, moramo priznati Luhmannu zelo plodno misel: da namreč kategorije razsvetljenstva ni mogoče omejiti samo na eno določeno fazo zgodovine misli, ker označuje *funkcijo* (podčrtala N. P.) in imanentni cilj znanosti v razvoju zahodne civilizacije: »razsvetljenje pomeni razširitev človekovih sposobnosti, da zajame in reducira kompleksnost sveta.« »Kraj možnega srečanja« med frankfurtsko šolo in Luhmannom je samo začetek: v obeh primerih se pojasnjevalna in pragmatična vloga razsvetljenstva manifestira pri Grkih; od tu dalje se obe interpretaciji razhajata, postaneta antinomični, vendar komplementarni verziji istega, odločilnega pojava. Toda, v popolnoma nasprotnem smislu, je razsvetljenje tako za Adorna in Horkheimerja kot za Luhmanna *usoda znanosti*.

Luhmannova sistemska interpretacija zgodovine razsvetljenstva daje pomembna in dovolj izvirna izhodišča za nadaljnje proučevanje. V slogu sistemske teorije bi jih lahko takole shematizirali/sistematizirali:

— neofunkcionalizem se samopredstavlja kot razsvetljenski; zase meni, da se nahaja na koncu razvojne poti razsvetljenstva, ker ohranja (v sicer zgodovinsko-družbeno radikalno spremenjenih okvirih) njegov izvirni praktični interes;

⁴ Cassirer, E., *La filosofia dell'illuminismo*, Firenze, LA NUOVA ITALIA, 1936.

⁵ Luhmann, nav. delo.

— kritičnost razsvetljenstva omogoča, da se razjasni v kolikšni meri se sistemski neofunkcionalizem razlikuje od temeljnih epistemoloških paradig znanosti in zgodovine razsvetljenskega védenja;

— iztek (in rezultat) zgodovine razsvetljenstva prinaša dokončno ločitev med sociologijo (ki jo, zvest sebi, opredeljuje Luhmann seveda kot znanost o družbenih sistemih) in med tistimi znanstvenimi »disciplinami«, iz katerih je družbena veda navsezadnje nastala, kot na primer etika in filozofska antropologija. Tukaj torej ni tako rekoč obvezne metodične reference družbenih ved na človeka, ki je sicer bil referent vseh razmišljanj o družbi, zgodovini in politiki, v vsem njihovem dosedanjem razvoju. Ta obvezni referent so sicer različno pojmovali (in Luhmann jih našteje kar lepo število); tu izpostavljamo tista pojmovanja, ki zadevajo našo temo; v zgodnjem modernem razsvetljenstvu kot oblikovanje svobodne in racionalne volje, ali pa, kot ga imenuje Luhmann, v kritičnem razsvetljenstvu, kjer je ta referent emancipacija, zagotovljena z enotnostjo med teorijo in prakso. Za eminentne predstavnike tega kritičnega razsvetljenstva veljajo tu Marx, Nietzsche in Freud. Naslednji referent je integralna osvoboditev, ki jo zagovarja radikalno kritično razsvetljenje (torej frankfurtska šola). Tako bi lahko rekli, da je različnim oblikam strukturalizma skupno to, da pojmujejo »človeka« kot »razvojno nujnost«, kot »spomenik«, ki je značilen za neko epizodo zgodovine diskurzivnih struktur in razvoja sistema znanosti. M. Foucault na primer piše: »Vsem, ki hočejo še govoriti o človeku, o njegovem kraljestvu in svobodi, vsem, ki še postavljajo vprašanje o tem, kaj je človek po svojem bistvu, vsem, ki jim je človek izhodišče v iskanju resnice, vsem, ki vzajemno napeljujejo vsa spoznanja na resnico o človeku samem ... vsem tem načinom razmišljanja se lahko samo filozofsko, se pravi molče, nasmehnemo.«⁶

Luhmann spremlja razvoj sociologije po klasičnem vzorcu osvobajanja iz filozofskega in znanstvenega okrilja od Aristotela do razsvetljenstva 18. stoletja. Do tega obdobja je razmišljanje o družbi in zgodovini tesno povezano in pogojeno z drugimi oblikami védenja, zlasti ga obvladujejo metafizike, ki so od Grkov sèm vedno določale epistemološki in kategorialni okvir skoraj vsemu polju znanja.

Vendar pa »moderno« vse bolj stabilizira in uveljavlja svoje razvojne težnje in v družbeni in politični misli 17. in 18. stoletja se ta proces kaže v prehajanju med pojmi *societas civilis* in *bürgerliche Gessellschaft*.

Družbeni sistem se izkaže kot strukturiran okrog premoči ekonomskega podsistema, ki temelji na kupoprodaji delovne sile, na podjetju, ki je ločeno od družinskega gospodarstva, in na zakonih svobodnega trga. Pisci 18. stoletja »naddeterminirajo« to zgodovinsko povezavo z metazgodovinsko kategorijo »naturalnosti« in terjajo, da politični podsistem dobi legitimiteto izključno na podlagi svoje vloge protektorja in s tem, da prizna koristnost (utilitarnost) in bogastvo; to pa sta kategoriji, s katerima politične in družbene vede konceptualizirajo temeljna pravila ekonomskih procesov. V takšnem zgodovinskem vzdušju in znotraj podsistema znanosti, se, po Luhmannu, vzpostavi sociologija: nova struktura védenja, ki ima težko nalogo, da najde lastno avtonomijo, tako da se »razveže« od tradicionalnih ved. »Postopek, da so človeško sožitje opredeljevali ali kot politično družbo ali kot ekonomsko družbo ni bil

⁶ Foucault, M.: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966, str. 368.

napačen, čeprav je bila zanj značilna omejena stopnja abstrakcije; za svoj čas je pokazal zadostno konceptualno kompleksnost.«⁷

Spet v skladu s svojo shematsko in sistematizirajočo strastjo, Luhmann tudi razmerja med modernim razsvetljenstvom in sociologijo razdeli glede na tri velike faze ali zgodovinsko kulturna obdobja. Prvo opredeli kot racionalistično; njegova glavna značilnost je sinteza med teorijo družbe in praktično filozofijo.

V razsvetljenstvu te vrste začne prevladovati prepričanje, da je družba človekovo »naravno« okolje, v katerem uresniči svojo človečnost kot racionalnost ciljev in sredstev in sicer ne več na podlagi metafizičnega jamstva o nekem objektivnem in nesprejemljivem ontološkem redu, temveč na podlagi resničnih in pravičnih načel, ki so imanentna občemu umu, bistvu človeške vrste. Ljudje so enako soudeleženi v nekem skupnem razumu, zaupajo v možnost uresničenja pravičnosti kot enakega uživanja dobrin civilizacije, svobodo razumejo kot izvajanje izvirnih in neodtujljivih pravic — to so načela, ki jih to razsvetljenje postavlja družbi, osvobojeni predsodkov in privilegijev. Vendar pa socialna in politična filozofija, po Luhmannovem mnenju, ne zmoreta izdelati pojmovanja družbe, ki bi se izognilo sklicevanju na en poseben podsistem, ki mu je naloženo, da predstavlja vso celoto družbenega sistema; tudi se ne izogneta referenci na kategorijo »narave«, ki v dolgotrajni rabi postane bolj parola politično-praktične vrste kot pa temeljni element predstavljanja družbe, ki bi ustrezalo ravni kompleksnosti modernih družbenih sistemov. In tako se zgodi, da kategorija narava-družba »rabi zgolj za oporno točko, od koder se opravičuje ali kritizira politično ureditev. Sociologija, ki se je rodila pre-zgodaj in v jeku krize, ne uspe najti ustreznega koncepta družbe, s katerim bi nadomestila staro evropsko tradicijo.«⁸

Drugo stopnjo zgodovine modernega razsvetljenstva razširja Luhmann čez vse 19. stoletje in jo predstavlja kot radikalni odmik od racionalizma in hkrati kot ponovno utemeljevanje univerzalističnih postavk prejšnjega razsvetljenstva. Tokrat razsvetljenje prvič sprašuje o samem sebi kot o ideologiji: v 19. stoletju je surovo prekinjena razsvetljenska etika, na mesto poučevanja in opominjanja, na mesto razširjanja čednosti in razuma stopi zdaj razkrinkanje in razvrednotenje vladajoče morale in odkrito izraženih osebnih prepričanj. K demistifikaciji razsvetljenstva so, po Luhmannu, odločilno pripomogli Marx, Nietzsche in Freud, kar je v njegovi sistematiki predstavljeno skozi naslednje postopke: najprej se je samokritika razsvetljenstva samoopredelila kot kritika ideologije. V jedru te analize je prepričanje, da se v temelju vseh velikih kategorij racionalizma skrivajo »latentne funkcije«, ki — če jih razkrijemo — pokažejo nereduktibilno zvezo med razumom in gospostvom, oziroma represivno poslanstvo razsvetljenstva. Drugič pa gre za to, da poskuša kritično razsvetljenje opraviti rekonstrukcijo svojega razvoja s stališča konfliktne dialektike med velikimi zgodovinskimi silami (tu je na delu historični materializem), izdelati rodoslovje volje po moči (Nietzsche) in tudi pojasniti protislovno formiranje »človeškega« in sicer z ontogenetskega stališča (Freud). S tem poskuša kritično razsvetljenje razkriti tisto dinamiko, ki povzroči, da se vsak cilj razsvetljenstva materialno sprevrže v svoje nasprotje: svoboda in pravičnost zakrinskavata strukturo razredno razdeljene družbe, ki poraja nove privilegije, univerzalistična morala in mit progressa sta med glavnimi krivci za patologijo

⁷ Luhmann, nav. delo, str. 163.

⁸ Prav tam, str. 161

epohalnih razsežnosti in se izkažeta za poroka tistemu razumu, ki ga zanima zgolj oblast; racionalno oblikovanje človeka z »udomačitvijo« in potlačitvijo strasti se sprevrže v represijo in trpljenje. Torej zopet Marx, Nietzsche, Freud. In v tem okviru se dogaja protislovni razvoj sociologije v 19. stoletju, ko sistem znanosti in znotraj njega tudi sociologijo določa konfliktno razmerje med znanostjo in kritiko ideologije. »Sociologija se kot znanost vzpostavi z načinom, kako hoče biti protiutež demistificirajočemu razsvetljenstvu, ki drsi v neko občo razsežnost, v končni posledici se vzpostavi potemtakem z načinom, kako nasprotuje nedojemljivi kompleksnosti socialno naključnega sveta.«⁹ Uresničitev človekove človečnosti je bila programatski cilj, ki si ga je razsvetljenstvo najprej postavilo, potem pa se mu odreklo. Marksovska kritika ideologije, Nietzschejevo rodoslovje in psihoanaliza znova predlagajo, po Luhmannu, reaktualizacijo teh občih vrednot in vsebin, v imenu katerih je racionalizem bil svoje bitke. Toda, dolgoročno gledano, se tudi kritično razsvetljenstvo ne more izmuzniti razsvetljenstvu: tu je druga, spregledana analogija med Luhmannovo rekonstrukcijo in dialektiko razsvetljenstva v luči Adorna in Horkheimerja, čeprav je presoja samega pojava v obeh primerih povsem nasprotna; v *Dialektiki razsvetljenstva* piše: »Konceptom se pred razsvetljenstvom godi tako kot *rentierjem* pred industrijskimi *trusti*: nobeden od njih se ne more počutiti miren.«¹⁰ In na tej stopnji kritične obravnave razsvetljenstva se sociologiji posreči, da se osvobodi svojih posploševalnih predsodkov in se vzpostavi kot disciplina z visoko stopnjo teoretske avtonomnosti. Kar zadeva zgodovino razsvetljenstva pa se tu začena njena tretja faza, ko sodobno razsvetljenstvo opravlja drugo, odločilno samorefleksijo. To je zdaj obdobje izgubljanja zupanja v zmoglosti razuma, da bi mogel utemeljiti splošne vrednote in opredeliti zgodovinske procese, dejavnike in sploh jasnejši kontekst; o tem govori tudi Habermas, ko ugotavlja, »da se drama razsvetljenstva začena tedaj, ko zasumimo, da kritika ideologije več ne producira resnic ... proces razsvetljenstva, ki je drugič postal refleksiven, izgubi nedvoumnost podjetja, ki je bilo usmerjeno v osvobajanje.«¹¹

V Luhmannovi zastavitvi oziroma v njegovem poskusu, da bi na novo vzpostavil občo sociološko teorijo, je zelo pomembna, sicer pa v sociologiji precej zanemarjena, uvedba kategorije možnega: Luhmann govori, da bi se to, kar se godi, lahko godilo tudi drugače. Ne upoštevati kategorije možnega pomeni reducirati kompleksnost sveta — in prav to Luhmann očita tako družbeni/sociološki in politični misli, ki se utemeljuje na objektivističnih postavkah, kot racionalizmu.

Prav kriza kritičnega razsvetljenstva, po Luhmannu, omogoča, da opravimo »sociološki« obračun samorazlage razsvetljenstva, ki pokaže, da sociologija dolguje zgodovini razsvetljenstva nekaj temeljnih epistemoloških doneskov: opustitev objektivistične metafizike, ki je posledica epistemološkega prevrata v racionalizmu, popolno sprejetje funkcionalnega pojmovanja in tudi pojem družbe, ki je na mnogo višji stopnji abstrakcije, kar mu omogoča, da v celoti zapopade vso prejšnjo zgodovino tega pojma in da se bolj prilagodi visoki stopnji kompleksnosti sodobnih družbenih sistemov. Tako Luhmann v očitnem strahu pred vsakršnimi redukcionizmi socioloških teorij pripisuje funkcionalistični perspektivi več kot zmore v resnici dati in prav zaradi (domnevnega)

⁹ Prav tam, str. 177.

¹⁰ Adorno — Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Philosophische Fragmente, Querido Verlag, Amsterdam 1947 / Verlag de Minter, Amsterdam 1968.

¹¹ Povzeto po AV, *Dialektica della razionalizzazione*, UNICOPLI, Milano 1983, str. 289.

»vsezajetja« družbene kompleksnosti razglasi neofunkcionalizem za sodobni trenutek zgodovine razsvetljenstva. Vendar pa Luhmann kot »razsvetljenec« vnaprej omogoči, celo terja pripombe: »Pretenzija po univerzalnosti teorije pomeni samo, da teorija poskuša upoštevati enotnost discipline in je zato pravzaprav predlog za enoten znanstveni pristop v sociologiji v njeni celoti. Vse kaj drugega je pretenzija po izključnosti, po absolutni resnici, česar pa v naši zastavitvi ni ... *Možnost, da je vselej predmet kritike, je in ostane bistvena prvina sleherne znanstvene teorije*«¹² (podčrtala N. P.). Enotnost discipline in »enotni znanstveni pristop« pa zagotavlja osrednjost teme kompleksnosti, na katero stavi celotna neofunkcionalistična »šola« in je tudi tisto mesto, na katerem se hoče razločevati od zgodovine epistemologije razsvetljenstva.

¹² Luhmann, nav. delo, str. 129.

KANTOV KONCEPT ZGODOVINE

Foucaultova interpretacija razsvetljenstva in Kantovega kriticizma kot njegove podlage¹ deluje presenetljivo, celo moteče vsaj v okviru dveh teoretskih zastavitev. Ena izmed njih je sama Foucaultova teorija, druga pa tradicionalna marksistična razlaga razsvetljenstva.

V nadaljevanju bomo ta moment neumestljivosti še poudarili. Skušali bomo nakazati tisto, kar je po našem mnenju pri Foucaultovi interpretaciji res presenetljivo: da namreč utira pot lacanovski analizi Kantove filozofije zgodovine. To pa je analiza, ki je zmožna realizirati Kantovo zahtevo, da zgodovinski proces ni le »skriti načrt narave«, ki uveljavlja svoje smotre preko glav individuov, ampak je tudi po meri (moralnega) subjekta, ker in kolikor je njegov konstitutivni del neko ireduktibilno a-historično jedro.

Produktivni nastavek Foucaultove interpretacije² vidimo v tem, da poveže dva Kantova spisa. »Kaj je razsvetljenstvo« (iz l. 1784) in »Spor fakultet« (iz l. 1798). Pri prvem besedilu, ki ga interpretira Foucault, nas bosta zanimali dve vprašanji: kakšen je »novi tip« refleksije o zgodovini, ki ga po Foucaultu uvaja Kantov spis »Was ist Aufklärung?«; kaj je v tej obliki zgodovinske refleksije, ki se odslej v sodobni filozofiji ni nehala zapisovati, specifično kantovskega? Obe vprašanji sta zastavljeni tako, da nas bosta pripeljali k problematiki spisa »Spor fakultet«.

Kar nas pri Foucaultovi analizi razsvetljenstva takoj zbode v oči, je njegova »vera v razsvetljenstvo« (Foucault, 1985, 50), njegovo afirmativno navezovanje na tip filozofske refleksije, v kateri bi moral Foucault na podlagi lastne teoretske zastavitve prepoznati ravno ključno sestavino neke specifične oblike oblastnega razmerja — »režima vednosti«. Ali ni Kantov kriticizem bistveno prispeval h konstituciji novoveške subjektivnosti, neke, foucaultovsko rečeno, oblike oblasti, ki podvrže individua tako lastni istovetnosti kakor tudi delovanju drugih, ki individua hkrati individualizira in popolnoma totalizira, podredi skupku specifičnih udružbljujočih mehanizmov? Res je sicer, da Foucault tega momenta pri Kantu na začetku še ne poudarja, da obravnava v *Besedah in rečeh* Kantovo definicijo človeka, ki rabi za podlago

¹ »Kritika je v določenem smislu priročnik razuma, ki je zrasel v razsvetljenstvu, in obratno, razsvetljenstvo je doba kritike« (Foucault 1985, 38).

² V nadaljnjem se opiramo predvsem na dve Foucaultovi besedili, na »What is Enlightenment« (Foucault 1985) in na »Kant, Was ist Aufklärung« (Foucault 1984).

diskurzivnim praksam humanističnih znanosti, »zgolj kot zamotano in negotovo, ne pa kot nevarno« (Dreyfus/Rabinow 1984, 354), toda že v *Nadzorovanju in kaznovanju* so humanistične znanosti dojete kot nekaj ogrožajočega, kot izraz za gospostvo, notranje avtonomni strukturi razsvetljenega uma.

Foucaultovo navezovanje na razsvetljenje izgubi seveda videz nereflektiranega sprejemanja, če upoštevamo, da je zanj razsvetljenska pozicija v osnovi *dvoumna*. O tej dvoumnosti razsvetljenstva govori Foucault na več ravneh. Najprej na ravni splošne določitve razsvetljenstva kot vznika racionalnosti, ki se sklicuje na svojo univerzalnost, a se dejansko razvija kontingentno, ki razglša svojo utemeljenost v sami sebi, a je ni mogoče ločiti od njene zgodovine, zunanjih zagat in prisil, katerih objekt je (cf. Foucault, 1985a, 7), skratka, racionalnosti, ki je hkrati despotizem in luč« (ibid.). Dvoumno pa je tudi samo Kantovo besedilo »Kaj je razsvetljenje?«, natančneje, »izhod iz nedoletnosti«, ki ga razume Kant kot specifično obeležje razsvetljenstva. Na eni strani je ta »izhod« opredeljen kot samorasli kolektivni proces, na drugi kot etično najstvo, oprto na posameznikov »pogum«: ljudje so hkrati »elementi in dejavniki enega in istega procesa« (Foucault 1985, 35), potek zgodovinskega procesa, ki je izoblikoval človeka kot razumno naravno bitje, je navsezadnje odvisen od svobodne odločitve individuov, da se prepoznajo v njem kot njegovi akterji. »Izhod iz nedoletnosti« je, skratka, paradokсна, nemogoča točka ujemanja med fenomenalnim zgodovinskim tokom in noumenalnim redom svobode, spis »Kaj je razsvetljenje?« je, kot pravi Foucault, *križišče*, kjer se stikata Kantova kritična refleksija in njegova razmišljanja o zgodovini. Nič manj dvoumno ni tudi Kantovo razlikovanje med svobodno, javno rabo uma in njegovo privatno rabo, podrejeno institucionalnim pravilom. To razlikovanje, ki je pogoj in izraz za »izhod iz nedoletnosti«, priča namreč o neki nenavadni povezanosti svobode in pokorščine: obča, svobodna in javna raba uma, utemeljena le v sami sebi, je dosežena šele s popolno pokorščino subjekta, v trenutku, ko subjekt prevzame svojo vlogo »dela v stroju«, ko raba uma podredi svoji družbeni vlogi.

Dvoumnost razsvetljenstva, o kateri govori Foucault, je nedvomno treba navezati na težave, ki spremljajo Kantov poskus misliti v okviru transcendentne zastavitve vprašanje zgodovine in zgodovinskosti mišljenja. Vendar pa pomeni pri Foucaultu več kot zgolj problemsko zarisan vstop v kantovsko eksegezo. Dvoumnost v pomenu konstitutivne nedoločljivosti, pomenske odprtosti je za Foucaulta ravno tisto edino *trdno, pozitivno* določilo razsvetljenstva kot sklopa »političnih, ekonomskih, družbenih, institucionalnih in kulturnih dogodkov, ki zgodovinsko določajo nas same« (Foucault 1985, 42). Razsvetljenje tako po Foucaultu ni nauk, skupek doktrinalnih elementov, v njem je treba vse prej prepoznati specifično, *moderno* »filozofsko držo«, etos, se pravi, specifičen način *navezovanja* na vsakokratno zgodovinsko realnost (ibid., 39). Ker razsvetljenje ni nauk,³ se zanj tudi ni mogoče opredeljevati na podlagi odločitve »za« ali »proti«: edina možna zvestoba razsvetljenstvu je v nenehnem obnavljanju te filozofske drže. Treba je izoblikovati nekakšno historično zavest o lastnem položaju, s pomočjo nenehne historične analize in refleksije mej, ki so nam bile vsiljene, je treba ugotoviti, ali so historični dogodki, konstitutivni za naše subjektiviranje, še vedno nepogrešljivi za nas kot »avtonomne subjekte« (ibid., 43).

³ Pri tem Foucaultovem zagovoru razsvetljenstva se naravnost vsiljuje primerjava z načinom, kako Lukács zavrača branje Marxove teorije kot enkrat za vselej danega nauka.

Na kratko lahko Foucaultovo prevzemanje razsvetljenske dediščine opredelimo takole: razsvetljenstvo je zanj brezpomensko, prazno mesto nenehnega procesa kritične analize »sodobnih mej nujnega«, ki mora s prikazom kontingentnosti nujnega zarisati možnost za drugačnost, za transgresijo teh mej. Tudi tisti »mi«, ki postane z razsvetljskim nastavkom »kritične ontologije nas samih« osrednji predmet filozofske refleksije, ni drugega kot prazno mesto vselej novih oblik subjektiviranja, ki rastejo iz nenehnega zavračanja tega, kar smo in kar mislimo. Drugače rečeno, pozitivno pri razsvetljenstvu je po Foucaultu zastavitev Kantovega kriticizma, filozofska drža nenehne analize in kritike mej subjekta. Legitimno prevzemanje in nadaljevanje te razsvetljenske dediščine pa zahteva njeno preoblikovanje. Kantov *negativni kriticizem*, ki zarisuje subjektu meje, ki jih ta ne sme in ne more prekoračiti, je treba preoblikovati v *pozitivni kriticizem*. Ta se razlikuje od Kantovega po tem, da opušča transcendentalni okvir občosti in nujnosti, da ne išče več splošneveljavnih formalnih struktur, ampak se obrača k posebnemu in kontingentnemu, k temu, kar je »produkt arbitrarnih prisil« (ibid., 45). Po Foucaultovem mnenju takšno zarisovanje mej nujnega ne deluje več kot omejevanje subjekta, ravno narobe, subjekt se skozi nenehno transgresijo mej ravno vzpostavlja.

Foucault lahko tako »vero v razsvetljenstvo« razume kot integralni del svoje temeljne teoretske zastavitve. Vprašanje razsvetljenstva, ki ga obravnava kot vprašanje »zgodovinskosti mišljenja o občem« (Foucault 1984, 39), oz., če uporabimo Habermasove besede, kot »vprašanje po partikularnih zgodovinskih vzgibih, ki se uveljavljajo in prikrivajo v univerzalističnem mišljenju od poznega 18. stol. naprej« (Habermas 1985, 130), je dejansko mogoče navezati na intenco Foucaultovih »genealoških« del. Kljub tej možnosti pa deluje Foucault v vlogi nadaljevalca tradicije Kantove zastavitve, Foucault kot zagovornik »konstitucije sebe kot avtonomnega subjekta« (Foucault 1985, 42) kot presenečenje, ki zahteva premislek notranjih mej Foucaultove borbe proti različnim oblikam gospostva, predvsem proti različnim oblikam subjektiviranja/podreditve.

Druga teoretska tradicija, za katero je Foucaultova interpretacija razsvetljenstva nesprejemljiva, je tradicionalno marksistično dojetje razsvetljenstva. Nasprotuje mu že Foucaultova osnovna teza,⁴ da vstopa s Kantovim spisom o razsvetljenstvu v moderno filozofijo problem zgodovinskosti mišljenja. »Kaj je razsvetljenstvo?« zaznamuje po Foucaultu trenutek, ko je postala »zgodovina eden izmed največjih problemov filozofije« (Foucault, 1985a, 5), s tem »drobnim tekstom se je prvič zgodilo, da je neki filozof tako imanentno, od znotraj povezal pomen svojega dela z refleksijo zgodovine in s posebno analizo specifičnega trenutka, v katerem piše in zaradi katerega piše« (Foucault 1984, 38). Ob tej Foucaultovi tezi se seveda takoj spomnimo na Engelsa, za katerega je razsvetljenstvo sicer zgodovinsko napredno, kolikor priznava kot edino avtoriteto misleči razum in njegovo kritiko, ki so ji podvržene obstoječe družbene in državne oblike ter tradicionalne predstave. Druga plat razsvetljenstva pa je po Engelsovem prepričanju globoka nezgodovinskost, postavljanje večnih, enkrat za vselej danih norm, ki ne upošteva družbenozgodovinske umeščenosti

⁴ S to tezo nasprotuje Foucault seveda tudi prevladujoči nemarksistični interpretaciji Kanta: kot je pokazal A. Philonenko v razpravi *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris 1986, velja tudi tu Kantova zastavitev transcendentalne filozofije zgodovine za notranjo protislovno, ker naj bi razdelitev na inteligibilni svet in čutni svet zničala možnost zgodovine. Ob strani puščamo vprašanje, koliko Philonenkovo lastno prizadevanje utemeljiti transcendentalno filozofijo zgodovine ne daje prav tistim, ki zagovarjajo nezdržljivosti transcendentalizma in zgodovine.

»carstva razuma«, njegovega specifično meščanskega, ne pa občečloveškega značaja.

V nasprotju s to podobo razsvetljenstva obravnava Foucault spis »Kaj je razsvetljenstvo?« kot naravnost paradigmatski primer za filozofsko refleksijo, ki je usmerjena na opredelitev svoje umeščenosti v lastno zgodovinsko dobo. S tem Kantovim tekstom je vprašanje zgodovine prvič zastavljeno kot vprašanje o smislu sedanjega, aktualnega dogajanja. Tekst ne sprašuje po tem, kako je filozofska refleksija *pogojena* z aktualno situacijo, v sedanjosti ne išče »motiva za neko filozofsko odločitev« (Foucault 1984, 35), pač pa hoče v sedanjosti razpoznati in osmisлити tisti njen element, ki hkrati sam določa in osmišlja filozofsko razmišljanje, element, ki je »nosilec in znak« procesa, v katerega je vpet sam filozof kot njegov »element in akter«. Vprašanje o sedanjosti ima, kot pravi Foucault, status »filozofskega dogodka, kateremu pripada sam filozof, ki o njem govori« — filozofska refleksija postavlja torej šele s svojim vključevanjem v lastno sedanjost to sedanjost kot realni dogodek, ki mu sploh lahko pripada. »Mi«, kot označuje Foucault na kratko specifično razsvetljensko skupnost, se konstituira šele takrat, ko filozof-rzsvetljenec nanjo pristane, se v njej prepozna. Rečeno na splošnejši ravni: s Kantovo utemeljivijo razsvetljenstva se odpre možnost, da se filozofija po eni strani umesti v splošni zgodovinski proces in da se po drugi vzpostavi kot načelo, ki sploh šele omogoča obravnavo zgodovine kot smiselnega procesa, kot »točka«, v kateri se mora zgodovina dešifrirati v svojih pogojih« (Foucault, 1985a, 5).

»Kaj je razsvetljenstvo?« se loči po Foucaultu od drugih Kantovih zgodovinskih spisov, ki razmišljajo bodisi o izvoru zgodovine bodisi o njenem teleološkem razvoju, o njenem »zadnjem« in njenem »končnem« smotru, po tem, da postavlja filozofijo v posredovano, »refleksijsko razmerje do sedanjosti«. V tem spisu se torej že naznačuje negotova vloga moderne filozofije, ki je del svoje aktualnosti in hkrati v razmerju do nje, hkrati zunaj in znotraj, »diskurz modernosti« in »diskurz o modernosti« (Foucault 1984, 36). Če nekoliko priredimo Foucaultove formulacije, lahko rečemo, da uvaja Kant »moderno« filozofsko držo, prav kolikor ne razmišlja neposredno o »modernosti«, jedro »novega vprašanja o modernosti« (ibid.) je vpeljava »modernosti kot vprašanja« (ibid.). Kot bi rekel Habermas: Kant je začetnik »diskurza moderne«, katerega strukturna značilnost je nenehno prizadevanje, dognati svoje lastne temelje, pridobiti iz samega sebe svoje samozavedanje in svoje norme.

Na koncu svoje interpretacije spisa »Kaj je razsvetljenstvo?« navede Foucault še eno značilnost razsvetljenstva: razsvetljenstvo je prva doba, ki se je »zavedla sama sebe« s tem, da se je poimenovala — razsvetljenstvo. Ta Foucaultova pripomba bi zahtevala seveda obširnejšo analizo, ki bi izhajala iz Kripkejevega koncepta »rigidnega designatorja«. Tu se bomo omejili na kratko pripombo, ki zadeva »moderno kot vprašanje«. Akt, s katerim se je razsvetljenstvo poimenovalo razsvetljenstvo, je seveda avtoreferenčen, tавтоloški: ime razsvetljenstvo, strogo vzeto, ne pomeni nič, razsvetljenstvo je tisto, kar je bilo imenovano razsvetljenstvo. Vendar pa nespremenjeno vztrajanje imena vse do dneva današnjega priča tudi o tem, da so razsvetljenci poimenovali svojo dobo tako, kot ji je »res ime«: z imenom je torej »zadeta« neka istost, neki nespremenljivi X, okoli katerega krožijo vselej novi poskusi odgovora na vprašanje razsvetljenstva, ki muči in poganja »filozofsko mišljenje od Kanta pa vse do danes« (Foucault 198, 38). Če smo prej rekli, da je »diskurz moderne«, ki ga začenja razsvetljenstvo, v tem, da je zastavljena »mo-

dernost kot vprašanje«, moramo sedaj še dodati: predpostavka neskončnega procesa (samo)spraševanja, nenehnega odlaganja pomena je vsaj ena fiksna, nespremenljiva točka. Notranji pogoj moderne — hermenevitično rečeno — »prednosti vprašanja pred odgovorom« je neki odgovor, ki je dan *enkrat za vselej*, neki nesmiselni odgovor, predhoden vprašanju. V nenehnem procesu spraševanja o razsvetljenstvu se tako nenehno zapisuje tudi neuspeh simbolnega, da bi našlo referent, tisto realno oporo, ki ji ustreza ime razsvetljenstvo, realno oporo, o kateri ravno vztrajanje imena priča, da je že vselej prisotna.

* * *

Foucault sam se s problematiko poimenovanja v razsvetljenstvu ne ukvarja podrobneje, zato bomo nadaljevali s tistima določiloma razsvetljenstva, ki ju postavlja v ospredje tudi njegova interpretacija teksta »Kaj je razsvetljenstvo?«. Prvič, zastavek kantovsko utemeljenega razsvetljenstva ni izoblikovanje večnih in univerzalnih resnic, prav narobe, razsvetljenstvo je poskus notranje povezati kritični um in zgodovino, gre za obrat kritične refleksije k lastni historični konjunkturi, obrat, s katerim spozna um sebe v zgodovini in zgodovino v sebi. In drugič, specifično kantovska poteza razsvetljenske filozofske drže je nekakšen »negativni criticizem«: Kant skuša določiti meje spoznanja, ki jih razum ne sme — ker jih tudi ne more — prekoračiti, da bi tako zamejeno spoznavno zmožnost vzpostavil v njeni avtonomnosti in univerzalnosti.

K tej interpretaciji lahko pripomnemo dvoje. Prvič, tradicija »zgodovinske ontologije nas samih«, ki jo začenja po Foucaultu Kantov spis »Kaj je razsvetljenstvo?«, je presenetljivo podobna strukturi filozofske refleksije, ki jo je zahodni marksizem opredelil kot *heglovska*. Ali ne bi mogli Foucaultovih formulacij, da mora moderni filozofski diskurz upoštevati svojo aktualnost, in to tako, da v njej najde lastno mesto in da hkrati izreče njen smisel, na kratko povzeti s praktično-kritično zahtevo kritične teorije po vselejšnji refleksiji družbenozgodovinskih predpostavk same kritične refleksije? V tem pomenu razume Foucaulta očitno tudi Habermas, ki pravi, da je odkril Foucault v Kantu »predhodnika mladoheglovcev«, da je s Foucaultovim Kantom »filozof postal sodobnik«, za katerega je filozofija kritika sedanjosti, ki odgovarja na izziv zgodovinskega trenutka: filozof »stopi iz anonimnosti neosebnega delovanja in se pokaže kot oseba iz mesa in krvi, na katero se nanaša vsako klinično raziskovanje vselej lastne sedanjosti, s katero se konfrontira« (Habermas 1985, 129).

Iz tega citata ni težko razbrati Habermasove osti: Foucault pride s tem, ko prikazuje Kanta kot »filozofa-sodobnika«, v protislovje s svojo lastno držo »srečnega pozitivista«, s »klinično«, tj. arheološko »sistematično deskripcijo diskurza-objekta«, ki zahteva izvzetost arheološke analize iz objekta raziskovanja (cf. Foucault 1969, 183). To Habermasovo argumentacijo pa spodbije po našem mnenju dejstvo, da Foucault v svoji interpretaciji razsvetljenstva povezuje dva Kantova spisa. Rečeno na kratko: spis »Kaj je razsvetljenstvo?« oz. »kritična ontologija nas samih«, v kateri vidi Foucault temeljni sestavek tega spisa, še *ne* prebije ravni »objektivne«, vnanje-deskriptivne analize zgodovinskega dogajanja, spis »Spor fakultet« pa vprašanje razsvetljenstva konceptualno dopolni tako, da vpelje neki ireduktibilni presežek, neko realno, objektno razsežnost kritično-zgodovinske refleksije »nas samih« — to pa je

razsežnost, ki Habermasovemu idealu objektivistično nepopačenega, popolnoma transparentnega komunikativnega delovanja *ni več* dosegljiva.

Kar onemogoča »kritični ontologijo nas samih« prebiti »objektivistično« deskripcijo lastne aktualnosti je prav tista značilnost, ki jo družbi s kritično-teoretsko zastavitvijo refleksije lastnih družbenozgodovinskih predpostavk. Obe teoretski zastavitvi imata namreč dvojen status, sta del historične dejanskosti in hkrati v distanci do nje, za obe je pogoj možnosti za njuno umestitev v lastno družbenozgodovinsko dejanskost neka izvzetost iz te dejanskosti, vsaj minimalna meta-pozicija glede nanjo, s tem pa tudi neki »objektiv(istični)« pogled nanjo. Poudarjanje notranje povezanosti kritičnega uma in njegove vselejšnje sedanosti ostaja samo tako dolgo na ravni diskripcije nekega »objektivnega stanja stvari«, dokler ta zunanost kritike ni konceptualizirana kot nujen in ireduktibilen konstituens njene pripadnosti sedanosti — prav tega pa Foucault v svoji analizi razsvetljenstva ne stori. Status tistih, ki prevzemajo tradicijo »ontologije sedanosti« in jo nadaljujejo z nenehno analizo in kritiko »sodobnih mej nujnega« je enak tistemu statusu, ki ga je *Arheologija vednosti* opredelila kot »cet espace blanc d'ou je parle« (Foucault 1969, 27) — mesto izjavljanja »ontologije nas samih« ostaja neeksplicirano.⁵

Naša druga pripomba k Foucaultovi interpretaciji Kanta-razsvetljenca zadeva specifično kantovsko potezo teoretske utemeljitve razsvetljenstva. Foucault jo išče v Kantovem negativnem kriticizmu, sami bi jo najprej poiskali v tem, čemur pravi Foucault *dvoumnost* Kantove opredelitve razsvetljenstva. V tej dvoumnosti se izraža po našem mnenju neka bistvena značilnost celotne Kantove filozofije zgodovine. Ta je po svoji osnovni zastavitvi povezava dveh »metod« filozofiranja: transcendentalne kritike in empirično-antropološke zgodovinske refleksije. V tej povezavi pa se realizira eden ključnih problemov Kantove filozofije: ta temelji sicer na strogi ločitvi inteligibilnega in čutnega, noumenalnega in fenomenalnega reda, hkrati pa se neprestano zapleta v problem prisotnosti neke nemogoče točke križanja, neposrednega ujemanja obeh redov.

V sistemu treh *Kritik* sodi filozofija zgodovine v območje *Kritike presodnosti*, ni torej nauk, ampak ima le vlogo regulativnega načela za obravnavo zgodovine. Kritika historične presodnosti, ki se ukvarja s teleološkim procesom človeškega rodu, se umešča tako v okvir *naravne teleologije* (vprašanje »zadnjega smotra« narave kot sistema organiziranih živih bitij) kakor v okvir moralne teleologije (vprašanje »končnega«, v samem sebi utemeljenega brez-pogojnega smotra stvarstva). Filozofija zgodovine je navezana tako na teoretično filozofijo kakor na praktično — njen *dejanski problem* pa je v tem, da je hkrati s to dvojno določenostjo (metodološko gledano) tudi sam *prehod* teoretične filozofije v praktično, naravne teleologije v moralno. Človeška zgodovina je znak podrejenosti naravnih zakonov moralnim, mesto sprevrnitve patološko motivirane naravnonujne pravne zakonitosti v brez-pogojno etično najstvo. Tekst »Was ist Aufklärung?« tako ne uvaja v Kantovo obravnavo zgodovine neki nov tip vprašanja, največ, kar lahko rečemo, je, da prihaja v njem splošni problem kantovske filozofije zgodovine — določiti neki empi-

⁵ Kritična teorija skuša to izvzetost subjekta iz objekta raziskovanja konceptualizirati kot izraz notranje protislovnosti objekta, znamenja za njegovo implicitno že-drugost. S tem ponovnim vpisom kritične distance v objekt pa samo zamegli, da nima razdelanega koncepta kritičnega subjekta, da je tudi zanjo subjekt v bistvu »prazno mesto«. V tem pogledu bi lahko Foucaulta opredelili kot resnico kritične teorije — nemara je tudi v tem iskati vzrok za širok odmev tega avtorja v Zahodni Nemčiji.

rični moment kot mesto »prehoda«, kot neposredno utelešenje transcendentnega — zelo jasno do izraza.

Filozofija zgodovine⁶ je, kot smo že dejali, po eni strani vpisana v naravno teleologijo, človeška dejanja, te »pojave svobodne volje« (Idee, 33) obravnava tako kot »vsako drugo naravno danost« z vidika njihove določenosti z običnimi naravnimi zakoni. Narava ima tu vlogo načela smotnosti, ki omogoča, da se nepovezana in naključna dejanja posamičnih subjektov umestijo v teleološki sistem naravne antropologije. Skratka, prek tega načela lahko mislimo razvoj človekovih »prvotnih zasnov, ki merijo na uporabo uma« (ibid., 35). Ta razvoj poteka v skladu s skritim načrtom narave — zgodovina človeštva je proces, v katerem narava prisili človeka, da tudi hoče to, kar je tako ali tako moralno nujno. Človeška nagnjenja in strasti imajo v tem načrtu vlogo sredstva, ki ga uporablja narava za izoblikovanje umskih zmožnosti človeškega rodu. Zgodovino poganja antagonizem človeških strasti, človekova »nedružabna družabnost« (ibid., 37) — lastnost človeškega bitja, da se »podružblja«, povezuje z drugimi tako, da se jim upira, da ga na druge priklepajo egoistične zahteve, »častihlepje, gospodovalnost ali pohlep« (ibid., 38). Narava je položila z »nevoščljivo tekmovalno samovšečnostjo« v človeka, ki sicer stremi k topi arkadijski srečnosti, kal nesoglasja, ki sili človeka, da razvije vse svoje zmožnosti:

»Vsa kultura in umetnost, ki krasita človeštvo, najlepša družbena ureditev, so sadovi nedružabnosti, ki mora samo sebe disciplinirati in s tem tudi... popolnoma razviti kali narave« (ibid., 40).

Skratka, uporaba umskih zmožnosti, ki je za individua golo sredstvo za realizacijo njegovih patoloških interesov, je v resnici pravi smoter razvoja človeškega rodu v okviru naravne teleologije. Resnični smoter je izoblikovanje *kulture*, se pravi, »sposobnosti« (Tauglichkeit) človeka, da samemu sebi postavlja smotre in da uporablja naravo kot sredstvo v skladu z maksimami svojih svobodnih smotrov (cf. KUK, 389). Kolikor je človek edino bitje na zemlji, ki je zmožno oblikovati pojem smotrov in zgraditi s pomočjo svojega uma »sistem smotrov«, ni zgolj eden od »smotrov narave«, ampak je njen »zadnji smoter«. Najvišji med človeškimi smotri pa je postopni razvoj pravne prisile in končna vzpostavitev pravne kulture:

»Največji problem, ki ga mora rešiti človeški rod, kolikor ga k temu sili narava, je vzpostavitev civilne družbe (bürgerliche Gesellschaft), ki na splošen način uveljavlja pravo« (Idee, 39).

Nalogo filozofije zgodovine v okviru naravne teleologije lahko tako na kratko opredelimo takole: na podlagi regulativne ideje skritega načrta narave mora teoretsko pojasniti naravno nujnost za genezo prava v razvoju človeštva.

Vendar pa filozofija zgodovine ni omejena le na načela »teoretske rabe uma«. Zgolj teoretsko gledišče ni zmožno pokazati, da lahko razvoj pravne kulture vsebuje to, kar je »dobro nasploh«, ne pove nam nič določenega o »končnem smotru stvarstva«. Naravna teleologija sicer pokaže, da človeku kot edinemu bitju na zemlji, ki ima »razum, torej zmožnost, da samemu sebi poljubno postavlja smotre, sicer pripada naslov gospodarja narave, tako kot je, če obravnavamo naravo kot teleološki sistem, po svoji določitvi zadnji smoter narave« (KUK, 389).

⁶ V našem prikazu Kantove filozofije zgodovine se opiramo na delo André Stanguenaca, *Hegel critique de Kant*, Paris 1985.

Toda »gospodar narave« človek ni že s tem, da za svoje namene izkorišča vse druge naravne smotre, vključno z lastnimi patološkimi gibali. Golo instrumentalno razmerje do narave ga še ne postavlja za njenega »gospodarja«. »Gospodar« je le pod pogojem, »da zna in da je voljan postaviti med naravo in samim seboj takšen smotrni odnos, ki je neodvisen od narave in zadošča samemu sebi, ki je torej končni smoter in ga v naravi sploh ni treba iskati« (ibid., 389).

Drugače rečeno, človek je »zadnji smoter« narave le pod pogojem, da je vselej že od narave radikalno ločeni, v samem sebi utemeljeni končni smoter. Teoretski pogled na zgodovino kot realizacijo skritega načrta narave zahteva kot svojo *dopolnitev* stališče praktične filozofije, pravna zakonodaja, ki je kot zadnji smoter človekovega naravnega razvoja vselej določena s patološkimi, heterogenimi nagibi, zahteva podgraditev z brezpogojnim moralnim zakonom in s postulati moralne teologije.⁷ Moralna teleologija mora dopolniti pomanjkljivosti fizikalne (se pravi dejstva, da ta ne more določiti »pojma razumskega vzroka sveta« ne s teoretičnega ne s praktičnega vidika« /cf. KUK 397/), filozofija zgodovine mora upoštevati tudi praktično rabo uma, človeka kot subjekta moralnosti, kot noumenon.

Zdi se, da je vloga filozofije zgodovine v tem pogledu enaka vlogi filozofije prava. Tudi pravo je na eni strani, v *Metafiziki npravnosti*, predmet moralne filozofije, na drugi strani pa ga s teoretskega vidika naravne teleologije obravnava filozofija zgodovine. Vendar pa je razmerje med pravno zakonodajo in etično, med moralnostjo in legalnostjo zgolj razmerje vnanjega ustrežanja, v samem pravu nikoli ne pride do neposrednega ujemanja dveh drug na drugega ireduktibilnih izvorov prava. Prav glede tega pa se filozofija zgodovine razlikuje od pravne filozofije — zgodovina ni le, če smemo tako reči, »dvostrano« določena, ne gre le za to, da pripada tako področju teoretskega izkustva kakor tudi področju praktičnega, ampak je hkrati mesto njunega »prehoda«, mesto sprejnitve patološkega gibala pravnega zakona v brezpogojno etično najstvo.

Tu bomo pustili ob strani problem, da je »prehod« v okviru Kantove filozofije zgolj »metodološki«, da je zanjo razlika med naravo in svobodo ontološko nepremostljiva. Zanima nas le dejstvo, da je zgodovina področje, kjer se oba reda, obe področji spoznavne zmožnosti za hip neposredno ujmeta in da je filozofija zgodovine odvisna ravno od *določitve* te točke križanja. Na to dejstvo opozarja tudi Lyotardova analiza *L'enthousiasme, La critique kantienne de l'histoire*: pri presojanju zgodovine ni dovolj, da kritični presojevalec »v poravnavi, ki zadovolji tako zagovor determinizma kakor zagovor svobode, ne da prav ne eni ne drugi strani, pač pa ju mora prisiliti, da skupaj in pozitivno uveljavljata kondominat« nad zgodovinskim dogodkom (Lyotard 1986, 56).

Tako obravnava Kant v »Ideji obče zgodovine s svetovljanskega vidika« zgodovino z vidika teleološkega procesa narave, ki mimo individualnih samovolj pripelje do vzpostavitve civilne družbe — a čeprav je ta vzpostavitev »največji problem« (Idee, 39) človeškega rodu, izvira njegov »najtežji problem« (ibid., 40) iz tega, da mora vsaj en člen v verigi empirično-antropološkega zgodovinskega procesa utelešati brezpogojni moralni zakon. Ta problem rešuje Kant s konceptom gospodarja, ki ga potrebuje človek, da bi lahko živel v zvezi z drugimi:

⁷ Tu puščamo ob strani funkcijo »prvega vzroka«, stvarnika sveta.

»Kajti svojo svobodo gotovo zlorablja na račun sebi enakih in čeprav želi kot umno bitje zakon, ki postavlja pregrade svobodi vseh, ga samoljubni živalski nagon vendarle pripravi do tega, da, kjer le more, izvzame samega sebe. Potrebuje torej gospodarja, ki zlomi njegovo voljo in ga prisili, da se pokori splošnoveljavni volji, ob kateri je vsak svoboden« (ibid.).

Seveda pa je gospodar, ker je sam človeško bitje, le nezanesljivo jamstvo za zakonito skupnost, tudi sam rabi gospodarja... Takšen neskončen regres pa razveljavlja samo možnost smiselne obravnave zgodovine, zato konstruira Kant gospodarja kot nekoga, ki je sicer človek, a je hkrati »pravičen sam sebi« (ibid., 41). Resnični gospodar bi bil torej tisti, v katerem se področje čutnega, pojem narave, neposredno ujema s področjem nadčutnega, pojmom svobode — to pa je zahteva, ki je ni mogoče popolnoma uresničiti, narava, kot dodaja Kant, »nam nalaga le približevanje tej ideji« (ibid., 41).

Naša trditev, da je za filozofijo zgodovine bistvena določitev »prehoda« kot točke neposrednega ujemanja inteligibilnega in čutnega, transcendentalnega in empiričnega, s tem zadnjim Kantovim stavkom — v katerem ima koncept »gospodarja« kot takšen »prehod« očitno funkcijo transcendentne ideje, ki se ji lahko z našo omejeno spoznavno zmoglostjo zgolj nenehno približujemo — nikakor ni ovržena. Upoštevati moramo namreč, da je »gospodar« nekdo, za katerega velja sodba, da je »velik nasploh (absolute non comparativum magnum)« (KUK, 169) — je torej zgledni primer estetskega presojanja velikosti, torej sodbe o sublimnem. Sublimno pa je, kot bomo videli, ravno način, kako se — če že ni možen čutni prikaz idej — sama ta nemožnost čutnega prikaza, se pravi, intelegibilna ideja uma, vseeno čutno prikaže.

Koncept »gospodarja« ima zato po našem mnenju v Kantovi filozofiji zgodovine vrednost *zgodovinskega znaka*. S tem pojmom poimenuje Kant neki fenomenalni moment antropološke zgodovine, ki deluje kot neposredno utelešenje noumenalnega reda. Tako kot je čisto fizikalno-teleološka obravnava zgodovine v »Ideji...« predpostavljala kot svoj pogoj možnosti neko točko zgodovine, ki jo je mogoče misliti kot »prehod«, kot mesto neposredne sprejnitve zunanje pravne zakonodaje v notranji etični zakon, tako velja nasploh, da lahko o zgodovini — to pa je za Kanta lahko le zgodovina kot »napredek k boljšemu« — govorimo le na podlagi takšnih »prehodov«, *zgodovinskih znakov*:

»Napredek občestva proti boljšemu se ne presoja glede na empirične zore, ampak glede na znake« (Lyotard 1986, 48).

Fenomenalna človeška dejanja se lahko sklenejo v niz zgodovinskega procesa le pod pogojem, da lahko vsako od teh fenomenalnih danosti mislimo kot neposredno utelešenje brezpogojnega moralnega zakona, čistega praktičnega uma. Zgodovinski znak je moment, v katerem je sama brezpogojnost etičnega najstva navezana na nekaj radikalno kontingentnega, na neko brezpomensko fakticiteto.

Razmerja med zgodovino kot utelešenjem zakona svobode in zgodovino kot naravnoujnim teleološkim procesom seveda ne smemo zreducirati na običajno predstavo o formalno-občem transcendentalnem okviru, ki empiričnim dejstvom sploh šele omogoča, da vzniknejo v svoji objektivnosti. Zgodovina kot »sistem človeških dejanj« tudi ni nekakšen površinski znak, ki bi kazal na neko večno, nespremenljivo bistvo človeka kot moralnega subjekta — s takšnim razumevanjem bi vzpostavljali med obema neko zunanje razmerje,

medtem ko gre pri »prehodu« med pojmom narave in pojmom svobode, ki ga opravi reflektirajoča sodba filozofije zgodovine, pri zgodovini kot »prehodu« za neposredno prehajanje enega področja v drugega. V to smer kaže tudi Lyotardova formulacija, da gre »... za kar najbolj nekonsistenten ‚prehod‘, za zagato kot ‚prehod‘« (Lyotard 1986, 62). To »zagato« je treba razumeti kot neko nemožnost prehoda, da bi se vzpostavil kot prehajanje med dvema *danostima*, nemožnost, ki je njegovo pozitivno določilo: prehod nedvomno je neko razmerje — natančno razmerje kot ne-razmerje. »Prehod« poveže torej svobodo in naravo tako, da vnese vanju neki absolutni nesklad, neko nezasegljivo razliko — drugače rečeno, »prehod« je tista točka Kantove filozofije zgodovine, kjer se naravnonujni proces človeške zgodovine *subjektivira*. Subjekt kantovske zgodovine razumemo tu kot lacanovski subjekt označevalca: je tisti absolutni nesklad med pojmom narave in pojmom svobode, ki se odpre s tem, da je v nekem zgodovinskem momentu eden neposredno prehaja v drugega, neposredno je drugi: subjekt zgodovine je sama nemožnost, zagata »prehoda«, ki je njegova edina pozitivna značilnost. Zgodovinski znak je v tem pogledu tisti moment, ki zastopa prehod kot ne-razmerje, ta bistveni pogoj zgodovine, zastopa pa ga za tok zgodovinskega procesa kot napredek k boljšemu.

Racionalno jedro pojma »dvoumnosti«, s katerim Foucault opredeljuje »nov tip vprašanja«, vsebovan v spisu »Kaj je razsvetljenstvo?« je po našem mnenju prav to Kantovo subjektiviranje »naravnega« razvojnega procesa človeške zgodovine, vpeljava subjekta kot praznega mesta zgodovine, subjekta, ki eksistira le kot svoja lastna nemožnost. Koncept zgodovinskega znaka pa priča o tem, da se Kantova filozofija ne omejuje le na razsežnost subjekta kot notranje nemožnosti, praznine zgodovine, da je njen resnični problem vse prej, če naj uporabimo za naš namen Millerjevo formulacijo, določitev »tistega deleža biti, ki ga /subjektu/ podeli označevalec« (Miller 1984, 3). Koncept zgodovinskega znaka kaže na to, da velja resnični interes Kantove filozofije zgodovine problemu vselejšnje materializacije subjekta kot praznega mesta, nekemu »koščku realnosti«, ki kot pozitivacija praznine zagotavlja subjektu njegovo konsistenco.

Preden si ogleđamo, kako je koncept zgodovinskega znaka določen v »Spору fakultet«, bi radi opozorili še na neki nesporazum, ki lahko nastane zaradi dejstva, da pripada v Kantovi filozofiji področju svobode, moralne teologije itn. prednost. Moralna teleologija tako ni le, kot smo dejali prej, *dopolnitev* naravne teleologije, ampak ima tudi neki *samostojni*, »samozadostni« (für sich hinreichend, KUK, 406) pomen. Ta samozadostnost se izraža v tem, da se moralna teleologija — predvsem s svojim teološkim postulatом moralnega avtorja stvarstva, ki harmonizira nadčutni temelj sveta in naše spoznavne zmožnosti — vzpostavlja kot nekakšna naravi in zgodovini izvzeta, trdna opora za presojanje narave kot smotrno povezane celote. S stališča moralnih načel in postulatov se teleološko presojanje narave ne kaže kot *vzpostavljanje* »prehoda« med naravo in svobodo, ampak kot *iskanje znakov*, ki *potrjujejo* podrejenost naravnih zakonov moralnim, narave svobodi, in pričajo o vladavini nekega transcendentnega področja brezpogojnih smotrov. Skratka, s stališča praktične filozofije deluje reflektirajoča sodba filozofije zgodovine pravzaprav tako, da »usmerja pozornost na smotre narave in raziskuje nepojmljivo veliko umetnost, ki se skriva za njenimi oblikami, da bi priložnostno potrdila /beiläufige Bestätigung geben/ ideje uma, ki jih priskrbi čisti praktični um« (KUK, 406).

Takšna »priložnostna potrditev« prednosti inteligibilnega reda in podreditve narave idejam uma pa je tudi zgodovinski znak. Bistveno pri tem je, da podreditve čutnega pod inteligibilno, o kateri priča zgodovinski znak, ne skušamo — sledeč toposu o Kantovi filozofiji kot utemeljitvi in upravičenju instrumentalno-tehnične naravoslovne paradigme — razumeti kot instrumentalno razmerje subjekta do narave, kot redukcijo vseh »naravnih smotrov« na golo materijo razpolaganja. Nastavek za bistveno drugačno razlago podreditve narave nam nudi Kantova teorija sublimnega.⁸

* * *

Sublimno, ki ga obravnava Kant v okviru kritike estetske presodnosti, je tako rekoč zgledni primer »refleksijske sodbe«: pri njem namreč »ugajanje« (Wohlgefallen) ni vezano na občutek (npr. prijetnega) ali na kak *določni* pojem (npr. na pojem dobrega), ampak zgolj na »pojme, čeprav ni določeno katera« (KUK, 164). Edina *vsebina* občutka sublimnega je sama *forma* prikaza, »goli prikaz« oz. »moč domišljije kot zmožnost prikaza« (ibid.). Temu obratu presojanja v notranjost subjekta, »zgolj v nas in v način mišljenja« (ibid., 167) ustreza na ravni predmeta, da sublimno ni vezano na njegovo obliko (tako kot npr. sodba o lepem narave), ampak ga povzroča prav »brezoblični /formlos/ predmet«, »narava v svojem najbolj divjem in najbolj neurejenem kaosu in opustošenju; samo da sta v tem vidna velikost in moč« (ibid., 165, 167). Zaradi izrecne usmerjenosti sublimne sodbe k »zmožnosti prikaza« za naravni predmet pravzaprav sploh ne moremo reči, da je sublimen. Predmet je lahko le *primeren* za prikaz sublimnega, je zgolj povod za obrat v »čud« (Gemüt), kjer je edino mogoče srečati sublimno: »pravega sublimnega ne more vsebovati nobena čutna oblika, ampak zadeva le ideje uma: te ideje so, čeprav ni možen prikaz, ki bi jim ustrezal, ravno zaradi te neustreznosti, *ki jo je mogoče čutno prikazati*, oživiljene in priklicane v čud« (KUK, 166, podčrtal RR).

Pri sodbi o sublimnem je, kakor izhaja že iz zgornjega citata o kaotični naravi, odločilen moment kvantitete. »Sublimno imenujemo to, kar je veliko nasploh« (ibid., 169). Sublimna sodba sodi pri tem v estetsko, ne pa v logično-matematično presojo (Schätzung) velikosti, ne uporablja torej objektivnega merila, ampak subjektivno. Pri estetski presoji velikosti lahko za nekoga ali zgolj »enostavno (simpliciter)« (ibid., 169) postavimo, da je velik — npr. v sodbi »ta človek je velik mož« — pri čemer ravnamo, kot da bi bilo merilo objektivno, kot da bi lahko z našim merilom merili »slehernika kot ravno takšnega« (ibid., 170). Ali pa z nekoga postavimo, da je »velik nasploh (absolute non comparativum magnum)« in merimo predmet z merilom, ki v nobenem pogledu ni več zunaj predmeta, velikost, o kateri govorimo, je »zgolj sama sebi enaka velikost« (ibid., 171), torej absolutno merilo. Stavek, da je sublimno to, kar je veliko nasploh, lahko zapišemo zato tudi takole: sublimno je to, v primerjavi s čemer je vse drugo majhno (cf. ibid.). To pa seveda znova potrjuje, da sublimnega ne moremo iskati v predmetih narave, saj v naravi ni ničesar, pa naj bo še tako veliko, kar se v nekem drugem razmerju ne bi moglo pokazati kot majhno (kar dokazujejo po Kantu teleskopi), prav tako kot ni nič tako majhnega, da se ne bi moglo ob nekem še manjšem merilu neskončno povečati (kar dokazujejo mikroskopi). Oba primera pa ne dokazujeta le, da ne more biti noben predmet čutnosti sublimen, ampak tudi, prvič, težnjo naše

⁸ Na tesno zvezo med Kantovo teorijo sublimnega in njegovim konceptom »historično-političnega« prepričljivo opozarja Lyotardova študija.

domišljije, da napreduje v neskončnost, in drugič, zahtevo našega uma po absolutni totalnosti. Če beremo težnjo domišljije in zahtevo uma skupaj, pridemo do tega, kar je za občutek sublimnega bistveno: naša zmožnost za estetsko presojo velikosti se pokaže kot konstitutivno »neprimerna«, »neustrezna« (unangemessen), ta neprimernost naše zmožnosti za presojo čutnih predmetov pa zbudi v nas »občutek neke nadčutne zmožnosti v nas« (ibid., 172).

Kako je treba razumeti to neprimernost? Estetska presoja je tista presoja, pri kateri je ocena velikosti dana v golem zrenju, glede na »Augenmass«, kot pravi Kant. Sleherna presoja velikosti, tudi matematično-logična, se opira tako v zadnji instanci na estetsko: edino ona je primerna, da ponudi neko prvo, temeljno ali absolutno mero. Presoja velikosti v zrenju pa temelji na povzemanju (Zusammenfassung). »Dojemanje« je v bistvu neskončen proces, pri katerem pomeni pridobitev vsakokratnega zadnjega člena tudi zgubo vsakokratnega prvega. Šele »povzemanje« lahko to neskončno pridobivanje in izgubljanje ustavi tako, da ponudi neko celoto delnih predstav, nekaj »največjega, česar domišljija ne more preseči« (ibid., 174). Prav to »povzemanje« pa pri sublimni sodbi odpove, prizadevanje po povzemanju presega moč domišljije, ki ni zmožna napredujočega »dojemanja« zapopasti v »celoto zrenja« (ibid., 178). Ideja povzemanja slehernega pojava v celoto zrenja je zakon, ki ga nalaga um — zanj obstaja ena sama, za vsakogar veljavna in nespremenljiva mera, »absolutna celota« (ibid., 180), Kant jo imenuje tudi »povzeta neskončnost« oz. »dana neskončnost« (ibid., 178, 177). Vsa moč domišljije pa se pokaže kot neprimerna, da bi predstavila to idejo uma, zato pa nastopi neki obrat — izkustvo o lastni neprimernosti je skrajna stopnja domišljije, »njen maksimum, in če se domišljija prizadeva ta maksimum prekoračiti, se sesede nazaj vase« (ibid., 174). Edina možnost napredovanja, ki domišljiji še ostane, je torej obrat vase, obrat, ki sproži občutek sublimnega in s katerim se nenadoma pokaže, da je neprimernost domišljije njena edina primerna oblika: sólo dejstvo, da lahko mislimo neprimernost domišljije za prikaz pojma kake velikosti, je potrditev tega, da je v nas tako rekoč »še nekaj več«, neprimernost je zgolj negativni izraz za obstoj idej uma, ki prekašajo vso čutnost — »sublimno je tisto, kar že samo s tem, da to lahko mislimo, dokazuje zmožnost čudi, ki prekaša sleherni merilo čutov« (ibid., 172). Nesmotrnost naše zmožnosti prikaza — ali pa, kar je bolj neposredna pot, nesmotrnost in brezobličnost divjanja narave — se skozi sublimno sodbo izkaže kot smotrna za obuditev idej uma, neugodje, ki ga povzroča brezuspešno prizadevanje po povzetju kakega pojava v celoto, je osnova za ugodje sublimnega občutka — za neko »negativno ugodje«, ki nastane iz občutka blokiranosti življenjskih moči, ki se hip nato spremeni v izliv teh moči (cf. ibid., 165). Skratka, naša domišljija v svojem prizadevanju, da bi povzela neki dani predmet v »celoto zrenja, (da bi torej prikazala idejo uma)«, ne dokazuje le svojih pregrad in svoje neprimernosti, ampak hkrati tudi »svojo določenost, da povzroči ustreznost« z idejo uma kot zakonom (ibid., 180). Občutek sublimnega »nam tako rekoč *ponazori* (anschaulich macht) *premoč* umnih določil naše spoznavne zmožnosti nad največjo zmožnostjo čutnosti« (180), »... *premoč nad naravo* celo v njeni neizmernosti« (185), »sublimno ni vsebovano v kaki naravni reči, ampak v našem občutju, kolikor se lahko zavemo, da smo *močnejši od narave* v sebi in s tem od narave zunaj nas« (189) (vsa podčrtovanja RR).

Kantovo teorijo sublimnega lahko seveda, sklicujoč se pri tem tudi na Kantove lastne izjave — denimo, da ideje svobode ni mogoče nikoli dognati, da tu odpove sleherni pozitivni prikaz (cf. KUK, 202) — beremo kot zastavitev, ki dojema ideje uma kot slehernemu prikazu nedosegljivo transcendenco: moč domišljije vselej zgreši v svojem prizadevanju predstaviti celoto zrenja, s tem pa se potrjujejo ideje uma kot nekaj, kar vztraja onstran »zmožnosti prikaza«.

Vendar pa najdemo pri Kantu tudi izpeljave, ki um in domišljijo, čutno in nadčutno zmožnost med seboj »posredujejo«. Sem sodi npr. ena izmed ključnih opredelitev sublimnega: »sublimno lahko opišemo takole: je predmet (narave), katerega predstava pripravi čud, da misli nedosegljivost narave kot prikaz idej« (KUK, 193).

Tu nimamo več opraviti z golo naprotipostavljenostjo domišljije in idej uma, ampak je vselej zgrešeni prikaz »celote zrenja«, se pravi, ideje uma, prav način, kako je ideja uma, ki je, kot pravi Kant, »dobesedno vzeto in logično gledano« čutno neprikazljiva, vseeno »čutno prikazana« (ibid., 166). Občutek sublimnega je torej nekakšen »prikaz nemožnosti prikaza«, način, kako je ideja v svoji nepredstavljenosti in nedokazljivosti vseeno predstavljena in dokazana, kako transcendenca ideje koincidira s svojo lastno nemožnostjo. To, da ideja v svoji neprikazljivosti stopi v prikazovanje, pa je prav ideja kot subjekt, in sicer subjekt kot (tubivajoča) nemožnost lastne označevalne reprezentacije. Presenetljivo je, da nas na ta moment subjektiviranja ideje uma opozarja prav analiza Lyotarda, avtorja torej, ki mu je Lacanov koncept subjekta popolnoma tuj:⁹ v nemožnosti prikaza idej se ne razkriva le neskončna razsežnost idej, pač pa tudi funkcija, »usoda subjekta, naša usoda, ki je v tem, da izoblikuje prikaz za to, kar ni prikazljivo« (Lyotard 1986, 61).

Podreditev narave, premoč nad zunanjo in notranjo naravo, ki je rezultat sublimnega občutka, je tako kar se da daleč od subjektovega instrumentalnega razmerja do narave. Skozi to »podreditev« se namreč subjekt — na ravni ideje uma, torej v funkciji »prikaza nemožnosti prikaza«, paradoksné utelesitve praznega mesta — sploh šele konstituira. Prav tako se skozi to »podreditev« konstituira tudi naravni red stvari, kolikor je po meri subjekta. Podlaga sublimnega je izkustvo, da je vse v naravi, najsi se kaže še tako veliko, vselej majhno v primerjavi z idejami uma, sublimno nam, kot pravi Kant, predstavi naravo glede na ideje uma kot »izginjajočo« (KUK, 180). Podreditev naravnega, čutnega inteligibilnim idejam uma, o kateri priča sublimno, ni predelava nekega že *dana* naravnega materiala, ampak je izkustvo, da v primerjavi z idejami vsa narava *ne šteje nič, izkustvo*, da je pogoj možnosti za eksistenco narave-za-človeka neko radikalno »izginjanje« narave. Podreditev narave v sublimnem temelji na vzpostavitvi zakona uma kot simbolnega zakona, zaznamuje vposeg označevalca — »uboj stvari«, s katerim vznikne »naravna stvar« le na podlagi lastne odsotnosti in je »izginulost«, nemožnost narave tisto najbolj realno jedro njenega obstoja.

Najbolj izrazit primer sublimnega v funkciji »prikaza nemožnosti prikaza« pa je nedvomno Kantov pojem *entuziazma*. Entuziazem, »ideja dobrega z afektom« — in sicer z afektom »korenjaške vrste«, ki vzbudi v nas moč, da premagamo vse zunanje ovire: takšen je, denimo, »srd, celo obup (in to ogorčeni, ne resignirani obup)« (KUK, 199) — je tako rekoč do pojma privedeni

⁹ Komentar k Lyotardovi interpretaciji s stališča Lacanove teorije je najti v članku Erica Lauerenta. »Die Pässe: Enthusiasmus und Glückseligkeit«, *Wo es War* 3, Ljubljana 1987 (v tisku).

občutek sublimnega. Neustreznost prikaza idej v domišljiji se v entuziazmu reflektira vase, nemožnost predstavitve idej je namreč njegova pozitivna opredelitev: gre za, s Kantovimi besedami, »zgolj negativni prikaz« (ibid., 201), torej za prikaz, ki ne prikazuje ničesar, ki prikazuje prav ničnost na mestu svoje vsebine in je s tem »prikaz neskončnosti« (ibid.).

Tu seveda ne moremo prezreti, da Kantova opredelitev entuziazma kot »ločitve«, »abstrakcije« (Absonderung) od čutnega pravzaprav navaja tisto značilnost, ki velja z temeljno potezo razumske dejavnosti. Glede na to, da je sublimna sodba pri Kantu povezana z umom (za razliko od presojanja lepega, kjer je domišljija povezana z razumom), da je sublimno nekakšno ovedenje »temeljev« za »način mišljenja« v skladu z idejami uma (cf. ibid., 208), bi tvegali tu tale sklep: entuziazem je sam *trenutek prehoda razuma k umu*. Ključni moment tega prehoda pa je izkustvo, da je »abstrakcija« od čutnosti, to, kar se kaže najprej kot »mrzla, brezživljenjska«, gibalne sile oropana dejavnost, pravzaprav trenutek skrajnega in brezmejnega poleta domišljije, to, kar je tako rekoč bolj živo od vseh podob čutnega:

»Če nas skrbi, da /predstavo moralnega zakona/, če jo oropamo vsega tega, za kar se ima zahvaliti čutom, spremlja zgolj mrzla, brezživljenjska pri-volitev, je to popolnoma napak. Prav nasprotno: tam, kjer čuti ne vidijo ničesar več pred seboj, kljub temu pa ostane nezgrešljiva in neizbrisna ideja nravnosti, bi morali pravzaprav zagon brezmejnega domišljije obrzdati, da ne bi narasla do entuziazma...« (ibid., 202).

Ideja uma, ki jo afirmira sublimni entuziazem kot »prikaz neskončnosti« tako pravzaprav ni drugega kot moč domišljije, ki se je, kot pravi Kant, »sama oropala svoje svobode« (ibid., 195) — seveda svobode, ki sledi »empirični rabi«. Ta raba pa je v zmožnosti domišljije, da neskončno napreduje v »dojemanju«, da vedno znova prekoračuje meje, ki jih nalaga čutni predmet. Zato gre pri tem »oropanju svobode« v resnici za dejanje osvoboditve: moč domišljije se z njim izogne nevarnosti »sanjarjenja« (Schwärmerei), neke »blodnje« (Wahn), ki jo razume Kant sicer kot zunanjo grožnjo, ki pa je vse prej notranji moment domišljije, njen resnični gibalni moment. »Sanjarjenje« je za Kanta namreč »blodnja, ki hoče videti nekaj čez vse meje čutnega, se pravi, ki hoče sanjati, sledeč načelom (hoče divjati z umom)« (ibid., 202). In kaj drugega bi lahko gnalo neskončno napredovanje domišljijskega »dojemanja«, če ne prav iluzija, nekakšno »umno sanjarjenje«, da obstaja to, za kar gre, onstran vsakokratne meje čutnega — zato jih domišljija tudi nenehno prekoračuje: da bi končno zagledala in dojela tisto, kar je onstran. In šele, ko se domišljija upre tej blodnji, je dana možnost, da se ove svoje poklicanosti za prikaz brezmejnih idej uma. Nekoliko pregnano rečeno: um vznikne s tem, ko se racionalna abstrakcija od čutnega, brezinteresno reflektirajoče presojanje prepozna kot najmočnejši življenjski čut — kot entuziazem, ki je neke vrste »blodni čut« (Wahnsinn) (ibid.), čut torej, ki je, osvobojen vseh pregrad čutnega, utelešenje samega inteligibilnega.

* * *

Problem entuziazma nas je seveda pripeljal k »Sporu fakultet«, drugemu Kantovemu besedilu, s katerim konstruira Foucault svoj koncept razsvetljenstva. Entuziazem je, kot je znano, temeljni koncept razdelka o sporu med Filozofsko in Pravno fakulteto: v njem ima vlogo zgodovinskega znaka, ki do-

voljuje pritrdilni odgovor na vprašanje, ali je mogoče s stališča moralne do- ločenosti človeštva govoriti o njegovem nenehnem napredovanju k boljšemu.

V grobih obrisih lahko osnovni tok Kantovega razmišljanja o možnem napredku povzamemo takole: trditev, da človeštvo nenehno napreduje k bolj- šemu, je mogoče dokazati le, če nam uspe določiti v historičnem izkustvu člo- veštva neki dogodek, ki kot zgodovinski znak kaže na zmožnost človeštva, da je »vzrok in povzročitelj« (Ursache und Urheber) lastnega napredka. Takšen dogodek tiči v nečem, kar je tesno povezano s francosko revolucijo: to je »na- čin mišljenja«, s katerim izražajo priče revolucije, »gledalci«, splošno in ne- sebično pristranost za revolucionarje. Skratka, iskani zgodovinski znak je »želja po soudeležbi, ki meji na entuziazem« (Spor, 358) in ki jo povzroča revolucija pri tistih, ki niso njeni akterji. Splošnost in nesebičnost entuziazma kažeta na neko moralno zasnovo v človeštvu, ki ne samo da zbuja upanje na napredek, ampak že sama je ta napredek, izraža pa se v idejah republikanske ustave in večnega miru.

V »vzroku«, ki naj bi uravnaval napredek človeštva, seveda ni težko pre- poznati Kantov pojem svobodne kavzalnosti: »akt njegove kavzalnosti« je, kot pravi Kant, »nedoločen glede na čas« (Spor, 357), vzrok lahko intervenira kadarkoli in v nekem »poljubnem dogodku« (ibid., 361), »priložnostno«. A tako kot je *zunaj časa* moralna zasnova človeštva, tako tudi entuziazem, ki kaže nanjo, čeprav je sam moment fenomenalnega reda — entuziazem je prostorsko- časovno umeščen, razen tega pa je kot afekt tako ali tako nekaj patološkega, kar »nikakor ne zasluži naklonjenosti uma« (KUK, 199) — kot dogodek-znak izpade iz fenomenalnega časovno-prostorskega reda in iz njegove bodisi spo- znavne bodisi teleološke obravnave, je nekakšen ničelni moment tega reda. Natančneje, entuziazem je tisto, kar preostane kot nerazumljiv presežek ne le po spoznavni predelavi zgodovine — določujoča sodba lahko tako ali tako spozna s pomočjo tabel in statistike zgolj določene sheme v nekositentnem množstvu človeških akcij, ne more pa spoznati zgodovine kot smotrnega pro- cesa, saj se ne more opreti na ustrezna čutna dejstva — ampak kar proizvede kot svoj »notranji« neuspeh tudi teleološko presojanje zgodovine.

Entuziazem je namreč, kot smo videli prej, tisti prikaz, kjer se nenehna neuspešnost predstavitve idej uma zapiše v sam prikaz: je »zgolj negativni prikaz«, njegova edina opredeljenost je to, da ničesar ne opredeljuje, kar pri- kazuje, je v resnici, kot pravi Lyotard, neki »nič«:

»Entuziazem kot tak ne vidi nič, ali bolje, vidi nič in ga povezuje z ne- predstavlјivim« (Lyotard 1986, 63).

Zato ni naključno, da je entuziazem povezan s francosko revolucijo. Fran- coska revolucija je namreč tako rekoč zgledni primer za »velike spremembe« v zgodovini, za »pomembna dela ali hudodelstva«, zaradi katerih postaja to, kar je bilo veliko, za ljudi majhno, to, kar je majhno veliko itn. — v svojem kaotičnem neredu, podiranju starega, grajenju novega je primerljiva z divja- njem naravnih sil, ki s svojo nesmotrnostjo in brezobličnostjo zbuja v gle- dalcih občutek sublimnega. Revolucija je za Kanta, kot ugotavlja Lyotard tisto, kar je v historični naravi človeka neizmerno, brezoblično in nesmotrno, v svoji neprikazljivosti, radikalni brezpomenskosti pa ravno odpira prostor za prikaz idej.

Kakšno je torej razmerje med entuziazmom-zgodovinskim znakom in svo- bodno kavzalnostjo, na katero kaže? Odgovor je v grobi obliki vsebovan že v

zgorjni Lyotardovi opredelitvi entuziazma kot »povezave nič z nepredstavljenim«, se pravi, z idejo uma, utemeljeno v sami sebi. To razmerje med »ničem« in idejo uma kot S_1 , čistim samonanašajočim se označevalcem-brez-označenja, je natanko elementarna oblika vselej neuspelega, spodletelega označevalnega zastopanja subjekta, neuspelega zastopanja, ki proizvede subjekt-prazno mesto kot svoj retroaktivni učinek. K tej »klični fomi« označevalnega zastopanja pa je treba dodati še nekaj: neki »košček realnega«, samo radikalno kontingentno materialnost ovznačevalca S_1 , v našem primeru torej dogodkovno danost entuziazma, »načina mišljenja«, s katerim se gledalci »brez najmanjše namere po sodelovanju« (Spor 360) zavzemajo za revolucijo.

Entuziazem-znak je torej neki konkretni zgodovinski pojav, ki ravno nima nobene konkretne vsebine, edino, kar pri njem šteje, je njegovo brezpomensko dejanstvo: čista enost njegove faktične danosti je potrebna, da bi se lahko izrazilo delovanje svobodne kavzalnosti. Drugače rečeno, čim hočemo fenomen entuziazma razložiti, nas sama njegova danost kar najbolj neposredno — se pravi, ne da bi morali poiskati, kakor to sicer zahteva raziskovanje realizacije vzroka, še stranske okoliščine — prisili k postavki o obstoju vzroka za napredek: v entuziazmu moramo prepoznati zgodovinski znak, ki kaže na to, da je (vzrok za) napredek k boljšemu vselej obstajal (signum rememorativum), da obstaja tu in zdaj (signum demonstrativum), da bo obstajal tudi v prihodnje (signum prognosticon). Tej značilnosti vzroka, da »je, je bil in bo« moramo dodati samo še: »ne glede na takšne ali drugačne okoliščine« in pridemo do zgodovinskega dogodka v funkciji znaka: gre za tisto konkretno okoliščino, ki mora obstajati, da bi lahko zavladala svobodna kavzalnost »ne glede na okoliščine«, za okoliščino torej, ki se razblini s samim trenutkom svoje vzpostavitve. Na njenem mestu vznikne svobodna kavzalnost, ki je hkrati neka inertna prezenca (ne pozna razvoja) in neki nič, prazno mesto (nima nikakršnih pozitivnih opredelitev) — edini modus, da se »adekvatno« izrazi, je zanjo zgodovinski znak v svoji brezpomenski dogodkovni faktičnosti: kot nekaj, kar nič nikomur ne pomeni.

Entuziazem tako ni drugega kakor neko razmerje, neka »skrajna napetost, ki jo gledajoče občinstvo občuti med ‚ničnostjo‘ tega, kar se mu kaže, in idejami uma« (Lyotard 1986, 66) — razmerje seveda kot označevalno razmerje, kjer sta nič, brezobličnost na mestu predmetnosti, in vznik brezpogojne ideje uma, vznik S_1 , čistega označevalca, logično vzeto strogo sočasna. Hkrati pa je entuziazem še nekaj več kot zgolj razmerje. Tega »več« se dotakne, ne da bi ga konceptualiziral, tudi Lyotard, ko pravi, da gre pri entuziazmu za napetost v Denkungsart spričo nekega objekta, ki nastopa v zgodovini kot »... neke vrste abstraktum, ki se upira sleherni funkciji ali predstavitvi, tudi analoški« (ibid.).

Kantov koncept zgodovinskega znaka bomo tako, brez pretenzije po sistematičnosti in popolnosti, povzeli v treh opredelitvah: Prvič, zgodovinski znak je najprej, se pravi, sam na sebi, S_1 , čisti označevalec-brez-označenja, tавтоloški »znak«, ki pomeni zgolj to, da nič ne pomeni — entuziazem ni znak nečesa, če že na kaj kaže, referira, potem je to on sam:¹⁰ kaže na to, da se je kultura izoblikovala do te mere, da omogoča »dovzetnost čudi za ideje«, se pravi, za entuziazem (cf. KUK, 189). Je čisti označevalec S_1 , ki pa je hkrati

¹⁰ Zato lahko Kant tudi reče, da je entuziazem kot edini *znak* za napredek že sam ta napredek. Napredek pomeni tu seveda zgolj napredek glede legalnosti, izoblikovanja pravnega stanja.

že neposredno stopljen s statično, inertno navzočnostjo svobodne kavzalnosti, utelešene v neki brezsmiselni enosti dogodkovne faktičnosti. Zgodovinski znak v tem prvem pomenu je nekakšna »strjena zgodovina«, je zgodovinski *material* v dobesednem pomenu besede: to, iz česar je mogoče zgraditi zgodovino kot smotrni razvojni proces.

Drugič, zgodovinski znak v svojem razmerju do zgodovine — in edino v tem razmerju sploh obstaja — je S_1 kot »točka prešitja«, ki omogoča »povzemanje« naključnih, nepovezanih dejanj individuov v smotrni zgodovinski niz tako, da za zgodovino reprezentira tisto ne-razmerje, tisti absolutni nesklad med pojmom narave in pojmom svobode, ki zgodovino, področje »prehoda«, ravno konstituira. Zgodovinski znak deluje torej kot »prikaz neskončnosti«, inteligibilnega reda, vendar pa prikazuje ta brezpogojni intelegibilni red v neki svojstveni sprevertitvi: kot neko trdno, naravni zgodovini izvzeto oporo za presojanje narave kot smotrno povezane celote.

Tretjič, zgodovinski znak je tisto v zgodovinski realnosti, kar ne more doseči noben poskus predstavitve, neki brezpomenski, objektni preostanek, ki ga proizvedejo poskusi idejam uma ustrezne predstavitve zgodovine — je tisti objekt, ki je »neke vrste abstraktum«, se pravi objekt, ki vznikne kot rezultat dovršene pojmovne in teleološke obdelave. Zgodovinski znak deluje tu kot *objet a*, kot ireduktibilni »košček realnega«, ki zagotavlja konsistenco zgodovinskemu napredovanju k boljšemu, saj se »zmerom vrača na isto mesto« v zgodovini, na mesto njene vrzeli, tistega (nemožnega) razmerja med naravo in svobodo, okoli katerega se strukturira zgodovina kot smotrna celota. Če je, kot pravi Kant, francoska revolucija in entuziazem, ki ga je povzročila, »dogodek, ki se ne pozablja več« (Spor, 361), tedaj je razlog za to ravno tisti vztrajajoči »objekt kot neke vrste abstraktuma«, se pravi, neka radikalno kontingentna, brezpomenska materialnost, ki ni nedostopna določujočim in refleksijskim sodbam zato, ker bi bila zakopana v zgodovini, ampak ker je na strani same »zmožnosti prikaza«, sublimne sodbe o zgodovini, ker je tako rekoč njena utelesitev.

Če lahko — s Foucaultom — postavimo, da predstavlja Kantov spis »Kaj je razsvetljenstvo?« nov tip filozofske refleksije o zgodovini, če je zgodovina v tem spisu pripoznana le kot vpisana v simbolno mrežo, kot sam proces »simbolizacije kot historizacije«, pa priča koncept zgodovinskega znaka v »Sporu fakultet« — ne da bi Foucault to videl — o tem, da je notranji pogoj tega procesa simbolizacije kot historizacije neki nanjo ireduktibilni, realni moment, neko kontingentno, a-historično jedro zgodovine. Šele s tem momentom pa postane zgodovina področje resnično človeške »ustvarjalnosti« — »ustvarjalnosti«, ki temelji na možnosti radikalne negacije konontinuuma zgodovinskega procesa, na stvaritvi iz »nič«. ¹¹

LITERATURA

- Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, Paris 1984.
 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Pariz 1969.
 Michel Foucault, *What is Enlightenment*, v: *Foucault Reader*, London 1985.

¹¹ »Kreacionistični« aspekt materialističnega pojmovanja zgodovine je v svojih tekstih širše razvil S. Žizek.

- Michel Foucault, Kant, Was ist Aufklärung, v: Un cours inédit, *Magazine littéraire*, Pariz, maj 1984.
- Michel Foucault, La vie: l'expérience et la science, v: *Revue de Métaphysique et de Morale*. No 1 (januar—marec), Pariz 1985a.
- Jürgen Habermas, Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart, v: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt 1985.
- Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, v: *Kant-Werkausgabe*, zv. X, Frankfurt/Main 1977, /KUK/.
- Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, v: *Kant-Werkausgabe*, zv. I, Frankfurt/Main 1977, /Idee/.
- Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, v: *Kant-Werkausgabe*, zv. I, Frankfurt/Main 1977; Vestnik Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU, Ljubljana 1987, št. 1 /Spor/.
- Jean-François Lyotard, *L'enthousiasme, La critique kantienne de l'histoire*, Pariz 1986.
- Jacques-Alain Miller, O nekem drugem Lacanu, v: *Problemi-Razprave*, Ljubljana 1984.
- Slavoj Žižek, *Problemi teorije fetišizma*, Ljubljana 1985.

RAZSVETLJENSTVO IN LJUDSTVO

Foucault je s spisoma »Kaj je razsvetljenje« in »Kant, Was ist Aufklärung« aktualiziral in hkrati zarisal interpretacijski okvir za dva manjša Kantova spisa, »Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenje« in »Spor fakultet«, spisa, ki bi brez te interpretacije bržkone ostala v senci »velikih« Kantovih del, zlasti treh *Kritik*. Omenjena Kantova spisa sta po Foucaultovem mnenju zanimiva in aktualna za vso moderno filozofijo zato, ker stopa z njima — na neki način diskretno in dvoumno — nov tip filozofskega spraševanja v zgodovino misli. V tem, da razume Kant vprašanje o razsvetljenstvu najprej in predvsem kot vprašanje o sedanjosti, ki ji pripada, vidi Foucault neko temeljno zarezo v zgodovini filozofske refleksije, prvič se namreč zgodi, da filozofija problematizira svojo sedanjost, svojo diskurzivno aktualnost, pravi Foucault, ne le kot dogodek, katerega smisel in filozofsko posebnost mora izreči, marveč tudi kot *filozofski* dogodek, kot dogodek, v katerem sama filozofska refleksija nastopa kot element in akter obenem, kot dogodek, »v katerem mora hkrati najti svojo lastno raison d'être in temelj za tisto, kar izreče« (Foucault, »Kant, Was ist Aufklärung«, str. 51). A če Foucault odgovori na vprašanje Kaj je moderna filozofija — vprašanje s katerim že parafrazira Kantovo vprašanje Kaj je razsvetljenje —: moderna filozofija je filozofija, ki si (zaman) prizadeva odgovoriti na vprašanje: ki je bilo tako neprevidno postavljeno pred dvesto leti (Foucault, »Kaj je razsvetljenje«, str. 38), namreč na vprašanje Kaj je razsvetljenje, potem tak odgovor ni upravičen samo zato, ker je vprašanje o razsvetljenstvu način, kako se moderna filozofija sprašuje o svoji sedanjosti, marveč tudi zato, ker mora biti v sami Kantovi opredelitvi razsvetljenstva nekaj, kar je za moderno filozofijo neznosno, »neprebavljivo« v tolikšni meri, da se mora nenehno vračati k razsvetljenstvu.

Kantova opredelitev razsvetljenstva je najprej čisto negativna: razsvetljenje je izhod iz nedoletnosti, ki jo je zakrivil človek sam. Nedoletnost pa ni nič drugega kakor strah pred tem, da bi uporabljal svoj lastni um. Zato je geslo razsvetljenstva in hkrati njegov razpoznavni znak: *Sapere aude!* Imej pogum uporabljati svoj lastni um. Razsvetljenje kot osvobajanje iz nedoletnosti pa je — kot ugotavlja vrsta avtorjev, zlasti Foucault in Habermas — nekaj dvoumnega: na eni strani ga je treba razumeti kot proces, v katerega je ujeta *človeštvo v celoti*, označuje pa objektivno težnjo razvoja človeštva,

njegovo napredovanje k »popolnoma pravičnemu redu«, na drugi strani pa ga je treba razumeti kot *subjektivno maksimo*, ki se naslavlja na posameznika in ga opozarja, da je njegova dolžnost, da se odpove avtoritetam in uporablja svojo lastno pamet. Razsvetljenje kot objektivna tendenca razvoja in kot subjektivna maksima je mogoče le, če se ti dve ravni križata v nekem elementu: ta posredovalni člen je za Kanta *javnost* (*Öffentlichkeit*).¹

Posameznik se po Kantu ne more izkoptati iz nedoletnosti, ki je postala skoraj že njegova narava, »da pa bi se kaka množica ljudi (*ein Publikum*) sama od sebe razsvetlila, je vsekakor bolj možno, da, to je skoraj neogibno, če ji je le puščena svoboda« (Kant, »Odgovor«, str. 34). Temeljni pogoj za razsvetljenje je po Kantu torej svoboda, natančneje »vsestranska uveljavitev *javne uporabe* lastnega uma« (Kant, op. cit., str. 34). Prav gotovo je Foucaultova zasluga, da je opozoril na novost, ki jo v zgodovino moderne politične misli prinaša Kantova distinkcija med privatno in javno rabo uma, ki se v zgoščeni obliki kaže v maksimi, ki jo Kant polaga na jezik Frideriku: »Rezonirajte, kolikor vas je volja in o čemer hočete, toda bodite poslušni!«. Foucault namreč opozarja, da te maksime ne bi smeli pomešati s svobodo vesti iz 16. stol., tj. s pravico, da (si) misliš, kar hočeš, s pogojem, da ubogaš. Temeljna razlika med Kantovim pojmovanjem svobodne (javne) rabe uma in svobodo vesti je Kantova vpeljava javnosti. Svoboda vesti predpostavlja strogo ločitev javne, politične sfere (države) od privatne, moralne sfere (civilne družbe). Civilna družba je s svojim moralnim rezoniranjem in vprašanji vesti potisnjena v privatno sfero in kot taka tudi politično nevtralizirana. Drugače rečeno, ker je svoboda vesti brez političnih učinkov, je lahko tudi dovoljena — svoboda vesti je prav način, kako se kaže indiferentnost politične, javne sfere do privatne. Kant pa je moralno rezoniranje utemeljeval v sami formi zakona praktičnega uma in ga s tem povzdignil v instanco, katere nadzoru je podvržena celo politična zakonodaja. Ta Kantova premestitev poudarka ima dve posledici: »privatniki« se konstituirajo v publikum, občinstvo, njihovo rezoniranje, javnost, pa dobi politično funkcijo posrednika med državo in civilno družbo. Javnost dojema Kant kot načelo pravnega reda in kot metodo razsvetljenstva obenem, kot veznik med legalnostjo in moralnostjo.

Javnost je za Kanta tisti tečaj, okrog katerega se vrti razsvetljenje kot institucionalno-politični in etični projekt. S tem, da prisodi Kant tolikšen pomen javnosti za realizacijo razsvetljenstva, ne le preinterpretira, marveč naravnost preobrne razmerje med javnim in privatnim oz. med poslušnostjo in svobodo:

»Z javno rabo lastnega uma razumem tisto, ki jo kdo kot *učenjak* izvaja pred celotnim svetom *bralnega občinstva*. Privatno rabo pa imenujem tisto, ki si jo sme dovoliti na določenem zaupanem mu javnem *položaju* ali kaki uradni službi« (Kant, op. cit., str. 34). Za razsvetljenje je vsekakor nujno, da je javna raba uma svobodna, privatna pa je lahko bolj ali manj omejena, natančneje rečeno, *privatna raba je samo drugo ime za poslušnost*. Seveda tudi privatna raba uma ni slepa pokorščina, slepo izvrševanje ukazov, marveč taka raba uma, ki je prilagojena predpisanemu položaju ali vlogi, ki je dodeljen individuu v neki družbeni instituciji.

¹ Tezo o javnosti kot konstitutivnem elementu razsvetljenstva je razvil J. Habermas v svojem zgodnjem delu: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M 1965.

Odločilno vprašanje pa je seveda tole: kako je lahko javna raba uma, ki mora biti po Kantu svobodna, sploh mogoča, ko pa morajo biti individui vendarle poslušni?

Kant vidi rešitev tega problema — kot že rečeno — v strogi razmejitvi področja, na katerem deluje človek kot *stroj*, od področja, na katerem deluje kot *avtonomen, svoboden subjekt*, a taki razmejitvi, pri kateri je privatna raba uma, submisivnost, pogoj za javno rabo, za svobodo. Kajti privatno rabo, tj. rabo, v kateri nastopa individuum kot »stroj« ali kot »del stroja«, kot pasivni element nekega mehanizma, opredeljuje in omejuje interes skupnosti (Gemeinwesen). Zato individuum, ki opravlja neko partikularno funkcijo v nekem segmentu družbenega stroja, v neki njegovi instituciji, ne more in ne sme rezonirati o smiselnosti funkcije, ki mu jo narekuje njegov položaj v instituciji. Tako rezoniranje, v katerem se subjekt postavi v nekakšno metapozicijo glede na institucijo, katere element je, v katerem torej podvomi o njeni utemeljenosti, je nevarno za samo institucijo, prek nje pa tudi za »družbeni stroj« v celoti, zato ga je treba tudi prepovedati, kršilca te prepovedi pa kaznovati, kajti po Kantu ni nikomur dovoljeno razbijati »družbeni stroj«.

Individuum, dejaven kot »del stroja«, ne more biti svoboden, saj ga že njegov položaj v »stroju« sili, da se pokori zapovedim avtoritete, ki ta »stroj« utemeljuje in v interesu katere »stroj« tudi funkcionira. Dokler individuum izvršuje »tuje naročilo« (Kant), ne more svobodno uporabljati svojega uma, marveč mora ubogati. »Kolikor pa ta del stroja šteje za člen celega občestva (Gemeinwesen) ali celo za člen celega svetovljanskega občestva, torej v vlogi učenjaka, ki se s spisi prav v smislu uma obrača na občinstvo, toliko pa lahko vsekakor rezonira brez škode za opravila, za katera je bil kot delno pasiven člen postavljen« (Kant, op. cit., str. 34). Bistveno pri tem pa je, da isti individuum nastopa v dveh popolnoma nasprotnih vlogah: kot pasivni del stroja in hkrati kot svoboden, avtonomen subjekt.

Pogoj za tako podvojitvev v individuu je, da se javnost, to je, sfera, v kateri individuum nastopa kot učenjak in se s svojimi spisi obrača na Leserwelt, na skupnost vseh umnih bitij, po Kantu lahko vzpostavi šele na podlagi dobrega funkcioniranja družbenega stroja, se pravi, vseh institucij, v katere so individui vključeni kot pasivni členi. Za to, da bi individuum lahko bil svoboden, svoboden pa je lahko le, kadar javno rabi svoj um, torej kot učenjak, je nujno, da je sam individuum zainteresiran za to, da čim bolj opravi svojo vlogo stroja. Iz tega pa izhaja, da je svoboda že zavezana pokorščini, in drugače po Kantu tudi biti ne more, kajti brezmejna svoboda sploh ne bi bila mogoča, taka svoboda bi samo sebe blokirala: »Pa se tu pojavi čuden, nepričakovan potek človeških stvari, da je, tako kakor tudi sicer, če gledamo v velikem nanj, tudi tu vse paradokсно. Večja mera državljanske svobode se zdi svobodni ljudskega *duha* v prid, a ji vendar postavlja nepremostljive pregrade. Za stopnjo manjša od one pa priskrbi temu prostor, da se razširi v vseh svojih zmožnostih« (Kant, op. cit., str. 37).

Kaj torej žene individua, da se odpove svobodni na enem področju svoje dejavnosti in deluje kot stroj? To ne more biti niti strah pred sankcijami niti pričakovanje koristi (denimo, kot da bi se individuum podredil zato, ker si kot nagrado obeta svobodo v javnosti), marveč zgolj *dolžnost*, in sicer dolžnost prav v njenem paradoksnem statusu: dolžnost kot križišče svobode in prisile, kot *svobodna podreditev* zahtevam moralne maksime. Ta svobodna podreditev individua, njegova prostovoljna degradacija v stroj, je predhodna njegovi

javni rabi uma in je zanjo celo konstitutivna. Natančneje rečeno, s svobodno podreditvijo se javna in privatna raba šele konstituirata kot dve ločeni področji, korelativna tej razločitvi javne in privatne rabe uma pa je tudi vzpostavitev subjekta-podložnika.

A Kantu vendarle ne gre za ohranjanje skupnosti zaradi nje same, marveč za razsvetljenje. Temeljni pogoj za razsvetljenje pa je svobodna, javna uporaba uma, po drugi strani pa samo razsvetljenje ni nič drugega kakor izvrševanje javne rabe uma, ki se kaže kot »javni poduk ljudstva o njegovih dolžnostih in pravicah glede na državo, ki ji pripada« (Kant, »Spor fakultet«, str. 30), skratka, poduk o mejah privatne rabe uma, o mejah državljanke pokorščine. Toda od tega razsvetljevanja ljudstva ima koristi tudi vlada, pravi Kant, saj je javna raba uma najboljše jamstvo za državljanško pokorščino, vendar le s pogojem, da so zakoni in uredbe, ki jih vlada nalažja ljudstvu, tudi sami v skladu z umom. Razsvetljenje kot javna raba uma na eni strani poduči ljudstvo, da se, kolikor je podložno neki zakonodajni in zakoniti oblasti, zakonom in uredbam te oblasti ne sme upirati, marveč se jim mora brezpogojno pokoriti, kajti zakon je zakon le, če ga podložnik brezpogojno spoštuje. A po drugi strani je razsvetljenje tudi preizkus samih teh zakonov in uredb glede na to, ali so v skladu z umom, natančneje, glede na to, »ali bi si moglo ljudstvo samo naložiti take zakone« (Kant, »Odgovor«, str. 35). Tako spraševanje, ki ga vodi »ideja ustave, skladne s človeškimi naravnimi pravicami: da naj bodo tisti, ki so pokorni, združeni tudi zakonodajalci« (Kant, »Spor fakultet«, str. 16), pa temelji na bistveni predpostavki, da se lahko načelo suverenosti ljudstva uresničuje le, če je raba uma javna in svobodna obenem.

Od tod se pokaže nov, radikalno politični pomen Kantovega vztrajanja pri tem, da javna raba uma *mora* biti svobodna, da je to »sveta človekova pravica«, izvirajoča iz njegove narave, kar seveda pomeni, da je vladi ali kateri koli avtoriteti »absolutno prepovedano« to svobodo omejevati ali celo zatirati. Lahko bi celo rekli, da je za Kanta edino javna raba uma v pravem pomenu besede, da zanj *Selbstdenken* (razmišljanje »v sebi«, na tihem) koincidira z *Lautdenken* (razmišljanjem na glas). Kant tu ugovarja tistim, ki menijo, da bi bila mogoča svoboda mišljenja, tudi če bi bila svoboda govorjenja in pisanja omejena, kajti taka svoboda mišljenja, pri kateri svojih misli ne bi mogli sporočiti drugim, drugi pa ne nam, bi bila, kot pravi Kant, v navzkrižju s samo človeško naravo, s tem, da človek o vsem, kar ga zadeva, pripoveduje drugim. Če je Kantovo pojmovanje svobode paradokсно zato, ker je svoboda zavezana poslušnosti, klicu dolžnosti, ni na drugi strani nič manj paradokсно to, da se mora ta svoboda realizirati *javno*.

Način, kako se ta svoboda javno realizira, pa so spisi učenjakov, namenjeni *Leserwelt*, svetu vseh umnih bitij. Načelno bi moral vsak individuum nastopati v vlogi učenjaka, a to za zdaj še ni mogoče, kajti dandanašnji še ni doba razsvetljenstva, pač pa le doba razsvetljevanja. Da se temu cilju, občemu razsvetljenstvu, vendarle približujemo, pravi Kant, imamo že zdaj »očitna znamenja« (Kant, »Odgovor«, str. 34), namreč njegov lastni spis o razsvetljenstvu kakor tudi spise vseh učenjakov, ki že prakticirajo javno rabo uma v svojem argumentiranju. Po eni strani se Kant obrača na vlado, na oblast, da zagotovi javno rabo uma kot temeljni pogoj za razsvetljenje ljudstva, po drugi strani pa vidi v objavljenih spisih indic ali že kar dokaz za to, da se razsvetljenje že dogaja.

Ta dozdevno vitiosni krog razsvetljevanja nam vsiljuje tole vprašanje: na kakšen način sploh poteka proces razsvetljevanja, kdo je *naslovljenec* spisov učenjakov? Kant pravi, da se učenjaki obračajo na Leserwelt, v isti sapi pa doda, da se razsvetljenci, tj. »naravni razlagalci in oznanjevalci ljudstvu« (Kant, »Spor fakultet«, str. 16) ne obračajo »*zaupno na ljudstvo*« (ki mu je do tega ali do njihovih spisov malo ali komaj kaj mar)« (ibid.). Vprašanje naslovljenca je v nekem pomenu ključno vprašanje za ves Kantov projekt razsvetljenstva prav zato, ker je status tega naslovljenca dvoumen.² Leserwelt kot publikum, na katerega se učenjak naslavlja, ni materialna, fenomenalna kategorija, marveč (zgolj) etično-formalna, Leserwelt je ideal razsvetljenega občinstva in ga kot takega v fenomenalnem redu ni mogoče odkriti. Leserwelt je v pravem pomenu konstrukt razsvetljenskega diskurza, instanca, ki zastopa samo možnost individuov, da svobodno in javno uporabljajo svoj um. Drugače rečeno, Leserwelt je ideal, v katerem se prepoznavajo tisti, ki so že razsvetljeni, ne pa ljudstvo, ki je še nedoletno in še potrebno razsvetljenja.

Kantova novost v pojmovanju razsvetljenstva — vsaj na ozadju običajnega pojmovanja razsvetljenstva — je, da razsvetljenstva ne dojema kot neposredni poduk neukega ljudstva. Kant ve, da nedoletnega ljudstva, pokornega avtoriteti v tolikšni meri, da mu je ta pokornost postala že druga narava, ni mogoče neposredno razsvetliti s spisi učenjakov, saj teh spisov ne razume in mu jih tudi mar ni, kot Kant nenehno ponavlja. Pa vendar, če se z objavo spisov učenjakov realizira razsvetljenje kot javna raba uma, se na neki način razsvetljuje tudi ljudstvo. Kako razumeti ta proces razsvetljevanja ljudstva?

Učenjak se resda obrača na Leserwelt, a Leserwelt — kot smo že videli — ni fenomenalno občestvo, predvsem pa ni ljudstvo. V nekem smislu bi lahko rekli, da je učenjakov naslovljenec, tj. bralstvo kot svet, radikalno odsoten. A ravno zato, ker pravega naslovljenca ni, ravno zato, ker se Leserwelt ne ujema z dejansko obstoječim občestvom, ravno zato, ker je med fenomenalnim in noumenalnim občestvom ireduktibilni razkorak, je toliko bolj nujno, da učenjak svobodno objavlja svoje spise. Kajti edino na ta način se fenomenalno občestvo približuje — seveda v mejah možnosti — »republiko učenjakov«, kot pravi Kant. Njegov bralec kot »svet bralnega občinstva« na fenomenalni ravni (še) ni dan, a vendar se z vsako novo objavo nenehno vzpostavlja.

Kolikor je ljudstvo del fenomenalnega občestva, se razsvetljuje s samo možnostjo objavljanja spisov učenjakov. A s tem še nismo odgovorili na vprašanje, zakaj Kant poudarja nezmožnost ljudstva za razsvetljevanje, drugače rečeno, kakšno funkcijo ima ta nemožnost razsvetljevanja za samo razsvetljenje. Ni dovolj reči, da se ideja »republika učenjakov« in ideal »Leserwelt« ne moreta neposredno realizirati v realnosti, saj pripadata noumenalnemu redu, ki je nepremostljivo ločen od fenomenalnega in ima za fenomenalni, empirični svet le regulativno funkcijo. Ljudstvo bi v tem primeru zastopalo samo nemožnost fenomenalnega sveta, da se dvigne do ideje, v ljudstvu bi se utelešal sam razkorak med fenomenalnim in noumenalnim redom. Taka argumentacija, ki je na prvi pogled zvesta klasičnim interpretacijam Kantovega razmerja med fenomenalnim in noumenalnim, prezre dva ključna momenta Kantovega pojmovanja razsvetljenstva, s katerima se Kant loči od običajnega

² Na dvoumni status naslovljenca in na njegovo konstitutivno vlogo za Kantovo pojmovanje razsvetljenstva je opozoril Lyotard v svoji izvrstni interpretaciji Kantove filozofije zgodovine, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris 1986.

pojmovanja razsvetljenstva. Prvi moment je *performativna* razsežnost samih spisov učenjakov. Objavljanje teh spisov je po Kantu pogoj za razsvetljenje, hkrati pa so že dokaz, da razsvetljenje že poteka, kar je po naše treba razumeti takole: čeprav Kant in njegov učenjak vesta, da bralstvo kot svet vseh umnih bitij (še) ne obstaja, pa ravnata, kot da že obstaja in ga prav s tem, s samim dejstvom, da se nanj naslavljata, tudi konstituirata.

Drugi prezrti moment pa je vztrajanje ljudstva v nedoletnosti, odpor do razsvetljevanja. Najprej bi morali opozoriti, da pojem ljudstva pri Kantu nikakor ni enoumen. Ljudstvo je najprej neizdiferencirana empirična danost, občestvo v najbolj ohlapnem pomenu besede. Iz tega občestva se s pomočjo opisanega procesa razsvetljevanja izoblikuje skupnost umnih bitij, kolikor je v fenomenalnem svetu sploh mogoča. A iz tega procesa razsvetljevanja zmeraj nekaj izpade, neki element, ki ga ni bilo mogoče predelati, razsvetliti, in temu elementu pravi Kant ljudstvo, torej ljudstvo v drugem pomenu: ne ljudstvo kot predhodna, realna podlaga procesa razsvetljevanja, marveč ljudstvo kot produkt, izvržek tega procesa. To ljudstvo, ki bi mu lahko rekli kar ljudstvo v pravem pomenu, se pri Kantu proizvede kot rezultat neke računske operacije:

$$R_p - S(R) = R^3$$

R_p je ljudstvo kot predhodno dana podlaga procesa razsvetljevanja, $S(R)$ je razsvetljeno ljudstvo, svet umnih bitij, R pa je ljudstvo kot ostanek, izmeček tega procesa, torej ljudstvo kot realno.

To ljudstvo kot usedlina, kot destilat razsvetljevalnega procesa, skupek vsega tistega, kar se ni moglo uveržiti v razsvetljenski diskurzivni univerzum mora na neki način biti navzoče že v predhodno dani podlagi, v občestvu kot objektu razsvetljevanja. Če se procesu razsvetljevanja ne more posrečiti, da bi empirično dano občestvo predelalo v popolnoma razsvetljeno občestvo, v »republiko učenjakov«, potem zato, ker v samem tem občestvu obstaja nekaj, kar blokira proces razsvetljevanja. To blokado identificira in fiksira Kant v ljudstvu: ljudstvo se ne more razsvetliti zato, ker se *noče* razsvetliti. Ni mu mar za razsvetljevanje, ničesar noče vedeti o polemikah učenjakov, marveč topo ždi v svoji nedoletnosti. Seveda se nam takoj vsili vprašanje, zakaj se ljudstvo noče razsvetliti, zakaj vztraja v svoji nedoletnosti? Kant ima že pripravljen odgovor: ljudstvo noče ničesar vedeti o razsvetljenstvu zato, ker v stanju nedoletnosti *uživa*. Ljudstvo kot inertna prezenca užitka, nedovzetnega za racionalno argumentiranje, je po Kantu tista točka, pred katero se mora razsvetljenje kot projekt, ki naj uveljavi vladavino uma, umakniti. Na ta umik uma pred užitkom Kant ne najde pravega odgovora.

BIBLIOGRAFIJA

1. Foucault M., »Kaj je razsvetljenje«.
2. Isti, »Kant, Was ist Aufklärung«.
3. Habermas J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M 1962.
4. Kant I., »Odgovor na vprašanje Kaj je razsvetljenje«.
5. Isti, »Spor fakultet«.
6. Lyotard J.-F., *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris 1986.

³ To formulo si sposojamo iz J. A. Millerjevega seminarja Extimité.

Zdi se, kot da je zaradi različnih kritik razsvetljenstva in njegovega gesla — razuma, neprimerno ali pa vsaj nevljudno pritrdilno govoriti o možnostih razuma v današnjih razmerah. Kritike izvirajo iz sila različnih virov in pobud, od eksistencialistične kritike poznanstvenega in tehniziranega sveta, fenomenološke kritike razumskih abstrakcij od življenjskega sveta, prek vsakršnih »iracionalizmov«, kritike pomembnih marksističnih mislecev, pa do nedavnih kritik nekaterih teoretikov znanosti (Feyerabenda idr.) itd. Kakor so te kritike različne po svojem izvoru, motivu, dosegu, vsebini in prodornosti, tako je raznolik tudi pojem razuma, ki je objekt teh kritik. Brezupno bi bilo iskati kakšno trdno jedro tega pojma, na katero bi se kritika in morebiti tudi obramba lahko opirali. Nejasno podobo bi dobili tudi, če bi skušali zbrati mnenja, ki branijo razum in racionalnost, oziroma se postavljajo zanju. Bolj kot v filozofskih in teoretskih razpravah pojem razuma niha in se lomi v vsakdanji politični, ideološki, medijski uporabi. Zato grozi nevarnost popolne vsebinske izpraznjenosti in poljubnosti, še zlasti, če ga vežemo na določen družbeni in političnih interes (tako kot na primer zdaj z razpravljanjem, ki je povezano s »Pozivom k razumu« izpred nekaj mesecev).

V svojem prispevku bom zajel le del problematike, ki je zajeta v problememskem polju razprav o razumu in nerazumu, racionalnosti in neracionalnosti. Prav tako se ne nameravam spustiti v razpravo o pomenu predloženega Foucaultovega sestavka in njegove Habermasove »recenzije«. Le prav na kratko se bom dotaknil razsvetljenstva, njegovih emancipatornih možnosti in samoodtujitev v »upravljanem svetu«. To so namreč teme, ki bi terjale daljšo in poglobljeno razpravo, za katero pa tu ni prostora. Omejil se bom torej na »racionalni okvir« procesov razumevanja, razlage, pojasnitev in napovedi možnih potekov dogajanj. Ni mi treba posebej dokazovati, da je ta okvir bistven za sleherno razpravo o racionalnosti in razumu, še posebno za pojmovanje in razlago početja in storitev znanosti. Poskusil bom le naznačiti, kje se po mojem začenju področje racionalne razprave, argumentacije, govora, še zlasti področje pojasnitve, in v čem se loči od neracionalnega početja. Tudi »razum«, namreč sposobnost za racionalne diskurze, lahko nastopa kot dispozicija ljudi. Vprašanje je, ali je ta »razum« kaj, na kar se lahko sklicujemo, obračamo, oz. kaj je in kaj ni razumno pri takšnem sklicevanju. Procesi razlage, razumevanja,

pojasnitev, napovedi so metodično in sistematsko sicer utrjeni v znanosti, vendar nikakor ne kot privilegij znanosti (in filozofij). Dejansko so podlaga za intelektualno dejavnost povsod tam, kjer se začinja ali uporablja sistematsko organizirano in zavestno nadzorovano dajanje izjav, postavljanje vprašanj, a tudi zahtev, nasvetov, skratka povsod, kjer propozicionalna vsebina govornih aktov igra važno vlogo.

K procesom razlage itd. najprej napotuje že stavek oz. položaj stavka v jeziku, kajti noben stavek ne stoji sam zase, nasprotno, na tihem predpostavlja množico drugih stavkov ali pa je izvor za nove stavke. Na prvi pogled je to dejstvo trivialno, v resnici pa ni, kajti te relacije so obenem kontingentne in logične interne povezave. Kakor hitro namreč obstaja kakšna logična zveza, npr. odnos predpostavka/konsekvenca, je »logičnost« te zveze interno, nekavzalno dejstvo, ki sodi k logičnim formam stavkov, torej k formalnemu pogoju smisla stavkov. Še več, vsaka logična forma stavka sama po sebi inticipira možnost neskončno veliko logičnih povezav oz. sklepov, v kateri je dani stavek ena od premis ali sklep. In ker ni stavka brez logične forme, to pomeni, da je vsak stavek na neki način vmeščen v »logični prostor« jezika. Logični prostor jezika (in misli) mi pomeni celoto možnih logičnih operacij s stavki. Vsak stavek je torej s svojo logično formo (pa tudi z vsebino!) vmeščen v logični prostor jezika, konkretno v kontekst razprave ali pogovora, komunikacije itd. Bistveni logični operaciji sta negacija in implikacija, bistvena pravila so pravila dedukcije (izpeljave), poleg njih pa tudi druge ekstenzionalne in intenzionalne stavčne zveze oz. operacije.

Prav logična nujnost, da vsak stavek napotuje na množico drugih stavkov, s katerimi je potencialno in aktualno logično povezan, sili govorce v jasnejšo predstavitev te množice, predvsem v iskanje generalnih stavkov, ki uživajo »trdno podporo« govorca ali jezikovne skupnosti in s katerimi bi se dalo logično izpeljati dani stavek. V takšnem primeru govorimo o »deduktivni pojasnitvi« (razlagi) stavka. Prav ta tip razlage se je trdno zasidral v znanostih, zlasti v naravoslovnih; pri tem gre seveda za pojasnitev z »nomotetičnimi zakoni«.

Kadar imamo opravka z generalnim stavkom, gre lahko pri njegovem povezovanju z drugimi stavki tudi za druge povezave epistemske vrste. Poleg izpeljave iz še splošnejših teoretičnih zakonov je pomembno »testiranje« stavka kot hipoteze, namreč raziskava, ali posledice, ki izhajajo iz hipoteze, ustrezajo dejanskosti, in induktivna »izpeljava« hipoteze iz določenih posamičnih primerov splošne trditve.

Ti postopki nikakor niso le stvar znanstvene metodologije ali »instrumentalne« pameti, kot kdaj pa kdaj neprevidno govorijo, marveč jih srečamo prav pri vseh oblikah jezikovnih in »miselnih« praksah, pa naj gre za govor ali mišljenje »primitivnih« ljudi, laikov ali strokovnjakov kakšne znanosti ali tehnike. Uporabljamo jih nezavedno in velikokrat napačno (Levy-Bruhlove ipd. ideje o drugačni logiki »divjakov« ali o »alogenosti« divje misli so se pokazale za napačne, kajti tudi pri najbolj primitivnih plemenih so antropologi ugotovili, da njihovi člani uporabljajo enako logiko, seveda v mejah izkustva, ki ga zares in vsak dan doživljajo in resnično obvladajo). (Videz »alogenosti« izhaja iz »omejene« teorije sveta, ne pa iz drugačne logike.)

Iskanje pojasnitev, razlag, boljšega razumevanja trditev ipd. je torej nujno v vsakdanjem govoru ali v teorijskem diskurzu, razlika je le v stopnji organizacije in zavestnosti ter odgovornosti tega iskanja. K iskanju nas sili že dejstvo, da smo »govorci«, da operiramo s stavki. Prav tu se začinja pomemben del

»racionalnosti« ali razuma. Prav vztrajanje pri *odgovornem in zavestno vodenem, sistematsko organiziranem govoru/mišljenju* je ena od *bistvenih komponent racionalnega vedenja*, sposobnost in obenem volja za takšno početje pa delo razuma, vsaj kakor je bil tradicionalno opredeljevan od antike do razsvetljenstva. *Odgovornost racionalnega mišljenja* pomeni poleg vsebinskih zadolžitvev tudi to, da se vseskozi držimo osnovnih logičnih načel in da ne varamo drugih in sebe s psevdorazlogi, da se ne bojimo konsekvenc tega, kar trdimo, verjamemo in mislimo in da iskanja pravih razlogov ne blokiramo s slepo vero v avtoritete, dogme, nesporne trditve, fantastične in ad hoc domneve itd. *Zavestna vodenost govora ali mišljenja* pomeni, da ne sledimo zgolj asociacijam, nezavednim povezavam misli, psevdoavtomatizmom v mislih in v govoru, marveč se tem pritiskom upiramo prav z zavestnim vztrajanjem pri odgovornem mišljenju/govoru. *Sistematska organizacija govora/mišljenja* ima lahko različne oblike in stopnje, minimalno zanjo pa je to, da skušamo »urediti« govor v argumentacijo, pri kateri se ločijo premise od konkluzij argumentov; torej se vse trditve ne stapljajo v eno samo slabo, nediferencirano gmoto, pri kateri je lahko vsak stavek premisa vseh drugih, izpeljan iz poljubne množice stavkov. Vse tri postavke so obenem minimalni pogoji diskurzivne racionalnosti in idealne norme racionalnega diskurza, kajti če ena teh predpostavk ni uresničena v diskurzu ali razmišljanju, lahko rečemo, da to ni racionalno mišljenje. Vendar pa nobena od teh postavk ne more biti povsem uresničena. Noben posameznik (ali skupina) v svojem govoru/mišljenju ni povsem zvest logičnim načelom (v načelu ne moremo obvladati vseh konsekvenc svojih trditev, prav tako ne vseh predpostavk, saj gre obakrat za potencialno neskončno množico vedno novih stavkov), ni povsem zavesten v mišljenju (nezavedne asociacije so nezaustavljiva nujnost in celo duševna podlaga sleherne misli), še manj smo sposobni popolne systemske organizacije govora/mišljenja. Znanosti so pravzaprav poskus, da bi s kolektivno organizacijo diskurzov in produkcije pojasnitev povečali človekovo racionalnost (pa ne zgolj v govoru/misli, marveč v dejanjih sploh); v tem smislu so znanosti pomenile neko »družbeno« obliko racionalnosti. Toda nikakor niso vsa racionalnost ali edini vzor racionalnosti, kot so razlagali pozitivisti. Tudi druga področja delovanja ljudi imajo sebi lastne vzorce racionalnosti (in iracionalnosti), kajti že nuja organiziranega diskurza sili udeležence različnih praks v racionalne diskurze in komunikacijske oblike. Te se sčasoma utrdijo v forme »praktičnega razmišljanja«, ki ima deloma samostojno logiko (to je uspelo deloma rekonstruirati šele pragmatikom v zadnjih dvajsetih letih).

Kot je razvidno iz povedanega, racionalnega govora/mišljenja ne omejujem na razpravo o dejstvih, opisih stanja stvari itd., torej ne izločam iz tega razprav o vrednotah, normah, zapovedih, notranjih stanjih subjekta ali o religioznih, ideoloških, filozofskih temah. Takšno omejevanje racionalnega razpravljanja je bilo namreč dokaj pogosto pri neopozitivistih in nato analitičnih filozofih. Ti so pogosto vztrajali pri ostri ločitvi racionalnih razprav o stanjih stvari od razprav o vrednotah, normah, okusih, zapovedih, filozofskih temah itd., češ da druge razprave niso intersubjektivno regulirane in da tu ne velja ekstenzijska logika (oz. sploh nobena logika). Takšna nazarjanja so dandanes precej iz mode, predvsem zato, ker se je pokazalo, da ni mogoče enkrat za vselej ločiti dejstvenih stavkov in zakonov od drugih stavkov, in ker je napredek intenzionalnih logik pokazal, kako veliko logike je skrito v »nedejstvenih« razpravah. Problem razlikovanja racionalnega od neracionalnega (in v skrajnosti

iracionalnega) govora/mišljenja ne vidim v različnih temah, področjih govora/mišljenja, marveč v *pripravljenosti ali nepripravljenosti* ljudi na odgovorno, zavestno in sistemsko organizirano razpravo oz. razmišljanje.

To je početje, ki odpira *logični prostor*, s tem pa omogoča dejansko *srečanje* različnih izjav, misli v mediju misli, jezika. Namreč, srečanje, ki ni zgolj »sobivanje« različnih izjav v jezikovni interakciji, ki ni zgolj kopičenje simbolnih dejanj, marveč njihovo povezovanje v samosvoj univerzum diskurza(ov). Ta univerzum je jezikovno kognitivna podlaga *družbene univerzalnosti* ljudi, ki so vpleteni vanj. Prav preko univerzuma diskurza se ljudje artikulirano nanašamo na druge kot »sebi enake« (vsaj rodovno enake) in dojemamo sebe kot pripadnike »človeškega rodu« (ni čudno, da se je v številnih kulturah meja »človeškosti« ujela z mejami jezikovne oziroma narodne skupnosti). Artikulirano pripadanje človeškemu rodu je po mojem mnenju ontološka, ne zgolj jezikovno kognitivna podlaga racionalnosti, kajti šele na ravni zavestnega, zavestno artikulanega diskurza, pridobi življenje in bivanje ljudi tisto specifično kakovost, ki ga postavlja nad »bivanje narave«. In v tem smislu lahko rečem, da pomeni vsako zavračanje racionalnosti, npr. izločanje iz univerzuma diskurza z avtokratskim mišljenjem, dogmatizmom, preprečevanjem razprave o problematičnih temah, v zadnji konsekvenci negacijo človeškosti, vsekakor pa zniževanje kakovosti bivanja in življenja za vse prizadete. Nedemokratično družbeno vedenje je v pomembni meri obenem vzrok in posledica neracionalnega diskurza. Vzrok zato, ker nedemokratično vedenje tako rekoč a priori zapira logični prostor jezika, preprečuje svobodno in enakopravno komuniciranje in razpravo — vse to je namreč pogoj za racionalni diskurz, učinek pa zato, ker vsako zavestno, neracionalno govorjenje/mišljenje sčasoma iztrga posameznika, ki to počne, ali skupino iz univerzuma diskurza in iz prostora dejanske družbenosti ljudi. To stanje se lahko praktično ohrani le s produkcijo in reprodukcijo nedemokratičnih, represivnih socialnih odnosov, ki se slej ali prej »utelesijo« v subjektih kot vnaprejšnja dispozicija za takšno reprodukcijo.

Uveljavljanje racionalnega vedenja je torej neposredno povezano z družbenim razvojem, zlasti s stopnjo demokratizacije vse družbe. Zlasti velja to za razprave in iz njih izhajajoče odločitve o osrednjih družbenih problemih, organizaciji oblasti, ekonomije, pomembnih dilemah, razrednih in slojnih konfliktih. Skratka tam, kjer že zaradi različnih in nasprotnih interesov lahko pričakujemo »družbene razkole«, če niso spremljani z demokratično in javno razpravo vseh prizadetih. Seveda pa ni vsaka »javna razprava« že akt te racionalnosti, dejanska upodobitev univerzuma diskurza, pa če se navzven še tako odlikuje po logičnosti, odkritosti itd. Bolj pomembno je, ali se tiste ugotovitve, do katerih so prišli udeleženci, tudi zares prenesejo v prakso, v odločitve in dejanja. To pa je že stvar nadaljnjih sestavin racionalnega vedenja, ki presegajo območje diskurza in česar v tem sestavku ne obravnavam. Pripominjam le, da tisto, kar bi lahko imenovali »razsvetljenska iluzija«, pomeni prav zamenjavanje ožjega območja (pa čeprav je bistveno) racionalnosti, namreč diskurzivne racionalnosti, s celotno racionalnostjo, npr. pričakovanje, da bi uspešno »pregovarjanje« ljudi, pogovori o perečih temah itd., že pomenili začetek racionalnega delovanja, npr. v politični ali ekonomski sferi. Prav takšna iluzija je tudi pričakovanje, da lahko nekaj »kompetentnih« ljudi (ali pa le dobro informiranih in socialno vplivnih) razpravlja in racionalno odloči o temeljnih družbenih dilemah, javnost pa le »seznanijo« s sklepi ali jo pozovejo k naknadnemu izrekanju o njih.

Med kritiki razsvetljenstva in racionalizacije družbe je zlasti razširjeno mnenje, da se je racionalizacija izčrpala z uveljavljanjem znanosti in tehnike ter birokratske organizacije družbe, s t. i. instrumentalnim razumom. Med »meščanskimi« teoretiki je podobno misel zagovarjal Max Weber, med marksisti Lukács in »kritični teoretiki«. Vendar pa območje racionalnosti, vsaj kolikor sem jo tu predstavil (čeprav v zoženem obsegu diskurzivnih praks), pokriva vse pogoje in oblike razvoja in potrjevanja resnične družbene univerzalnosti človeka. Znanost in tehnika in formalna organizacija družbenega upravljanja zagotovo so rezultat uveljavljanja racionalnosti, vendar pa gotovo *niso vsi* rezultati in še manj edini možni. Že sama naloga »odpiranja« in »podpore« logičnega prostora diskurza je povezana z vsemi oblikami realnega demokrati-ziranja družbe in emancipacije ljudi od nasilja, potiskanja konfliktov itd. Tisto, čemur npr. Habermas pravi »komunikacijsko delovanje«, je prav gotovo bistven del tako pojmovane racionalnosti, ne pa njen »neracionalni« komplement. Če se pojmovanje in še bolj uveljavljanje racionalnosti zvede le na »instrumentalno racionalnost« postopkov, potem je njen vrhunec algoritemska avtomatizacija dogajanja, katere ideal je stroj oz. danes kompjuter, ne pa človek. Vendar je to izredno omejena racionalnost, ki v svoji realizaciji prehaja v iracionalnost, kajti zunaj diskusije, tj. zunaj diskurza pušča sleherni pogovor o razlogih, normah, vrednotah in končnih ciljnih procesov, dejanj in odločitev.

Še nekaj besed o vprašanju, navedenem v naslovu. Iz do sedaj povedanega je razvidno, da razum kot sposobnost za racionalno vedenje oz. vsaj za racionalni diskurz ni naravna lastnost človeka, ki bi jo lahko le »uporabili«. Nasprotno, racionalnost je interakcijski pojav, je kvaliteta diskurza, v katerem vsaj potencialno sodeluje več ljudi. Seveda mora vsakdo od njih imeti sposobnost in predvsem voljo do odgovorne, zavestno in sistematsko vodene razprave in argumentiranja, vendar je prav tako ali še pomembnejše, da so socialni odnosi med njimi in sploh družbeno ozračje takšni, da je sploh mogoče izpeljati in javno voditi razpravo (vsako omejevanje razprave na določen krog pomeni že korak v iracionalnost). Vprašanje torej je, ali so socialne institucije, mediji itd. na ravni zahtev, ki jih postavlja logični prostor jezika. V iracionalnem socialnem položaju je sila težko racionalno diskutirati in delovati, če je sploh mogoče. V glavnem se lahko omejimo na posamezne otoke racionalnosti, npr. na ožjo sfero znanosti, tehnike, instrumentalnih praks, na ožje skupine itd. Torej zgolj pozivi k uporabi razuma tu ne pomagajo in so še manj uspešni. Razum ni isto kot sposobnost mišljenja vobče, temveč racionalnega mišljenja. Najprej je treba sploh ustvariti prostor za javno soočenje stališč, v katerem bo mogoče utemeljeno reči *ne* in terjati izvedbo tega, kar *izhaja* iz sprejetih *predpostavk* (rekel sem, da sta glavni operaciji logičnega prostora negacija in implikacija oz. izpeljava). Če v družbi ni posluha za takšno ravnanje in je racionalnost segmentirana, atomizirana, potem je treba najprej izpeljati družbene, predvsem politične spremembe, ki odpirajo vsem ljudem *možnost* racionalnega soočanja stališč, izbire odločitev in nadzora dejanj. Ne moremo imeti dolžnosti racionalnosti, ne da bi imeli možnost zanjo. Prav razsvetljenska iluzija je bila, da ta dolžnost in s tem možnost vedno obstaja, le uporabiti jo je treba. Seveda pa zaradi tega tiste družbe, ki ne poznajo te možnosti za večino ljudi, niso niti malo socialno ali politično *upravičene, legitimne*.

»Poziv k razumu« je imel svoj smisel in pomen, če se je lahko oprl na tako javnost, ki je sploh sposobna in še bolj voljna demokratično in racionalno

diskutirati, ki torej čuti potrebo po diskusiji. Zdi se, da je tu padel v tragi-komično situacijo, saj znaten del politično dejavne javnosti v Jugoslaviji (in tudi Sloveniji) »razuma« sploh (še) ne potrebuje in ga ne uporablja, kajti povsem dovolj so ji bile utečene fraze, vserezlagajoče ideološke formule in vsiljevanje ogroženosti pred notranjim in zunanjim »sovražnikom«. Mnogi so bili zadovoljni z zaprtim oziroma omejenim »logičnim prostorom« pogovora. Takšna situacija je dokazovala predvsem vladavino »nerazuma«, oz. konkretno, ideološke pameti in državnih aparatov, ki jo podpirajo. Tedaj je treba šele ustvariti pogoje za to, da je *razum sploh mogoč*, namreč kot aktualno racionalno vodenje diskurzov in dejanj na podlagi »logičnega prostora« jezika. Torej je Poziv k razumu ostal na nek način dvoumen, saj poziva k nečemu, kar dejansko (ne zgolj verbalno) nima »družbene podpore«. Ali je to bil poziv k (boljši) »uporabi« (že obstoječega) razuma ali poziv k vzpostavljanju pogojev za razumen diskurz v politiki? To je ostalo nejasno. Zato je za nekatere deloval kot »odvečen« ali vsaj »zastarel« poziv (obnavljanje davno minule »razsvetljenske faze«), saj je po njihovem razum že tako in tako vsebovan in utelešen v znanostih, tehniki, v ideoloških formulacijah (ki so vsaj po besedah dediščina razsvetljenstva) itd., za druge pa kot nekaj nemožnega v tako »iracionalnem« položaju. Torej bodisi kot premalo radikalen, bodisi kot naivno utopičen poziv.

Foucault in za njim Habermas opozarjata na tesno povezavo Kantovega spisa *Kaj je razsvetljenstvo* in sestavka *Spor med fakultetama*, zlasti v tezi, da je »odraščanje« človeka v bitje, ki je sposobno samostojne uporabe razuma in samostojnega, a etično odgovornega dejanja, tisto, kar je resnično velika stvar francoske revolucije. Ne torej sam političen in ekonomski prevrat, ki se je zgodil, ne konkretne usode ljudi in množic, marveč ta »idealni« učinek je bistven in se po Kantu ne bo več izgubil iz zgodovinske pameti človeštva. Ta revolucija je dala razumu družbeno in politično legitimnost, torej je sploh postavila takšne odnose, v katerih je »uporaba razuma« mogoča (in zahtevana!). Menim, da ima tu Kant prav, ne glede na vse idealistične osnove svojega sklepanja. Če kaka revolucija ne ustvari tako splošnih in za vse ljudi pomembnih učinkov osvobajanja, da se ne morejo več izgubiti v nepovrat (razen v popolni negaciji zgodovine), potem ni prava revolucija, temveč le »družbeni prevrat«, ali še ožje, »politični prevrat«. Zato nas nenehno ponavljanje situacij, ki so v jugoslovanski družbi globalno iracionalne, ki ne dopuščajo »uporabe razuma«, opozarja na to, da se moramo vprašati o učinkih in rezultatih tistega družbenega prevrata, ki služi za legitimnost sedanjemu družbenemu stanju. Vprašamo se lahko, ali nam je glede »razuma« uspelo vsaj to, kar je uspelo francoski revoluciji, namreč odpreti prostor za kolikor toliko racionalen diskurz in delovanje.

Tragikomična situacija, v kateri se je znašel Poziv k razumu (ko je deloval obenem kot »davno presežen« in kot »nemogoča utopija«), navaja na domnevo, da smo nemara res še v »predrazsvetljenski revolucionarni situaciji« in da je šele pred nami dvig iz dosedanjega »državnega fevdalizma«, torej da smo v situaciji, ko bi nam bila potrebna le še zavzemanje za razum in pogumna uporaba razuma. Torej kot da vladajo takšne razmere, v katerih moramo, kot je dejal Kant, zavriniti »nezrelost, ki smo jo sami zakrivali«, oz. v katerih moramo znati uporabiti svoj razum »brez vodstva nekoga drugega«. Vendar se bojim, da temu ni tako, kajti razmere, ko je potrebno le še uporabiti svoj razum, da

rešimo globalno družbeno krizo, so verjetno bile, so in bodo utopične. Tudi razsvetljenstvo je živelo od te iluzije. Bolj primerno bo naslednje: borimo se za to, da se ohranijo in razširijo otoki racionalnega diskurza, in da se preprečijo navidezne univerzalizacije in nespornost ideološkega govora in »rezoniranja« (rezoniranje kot videz racionalnosti, npr. tedaj, ko se s frazami in sklicevanjem na avtoritete zapira pot problematizacijam dejanskosti).

Zato bi se kratek odgovor na naslovno vprašanje lahko glasil: Razum ni dejstvo, ki bi obstajalo, niti ni obča potencia, ki bi jo bilo treba le uporabiti, marveč je možen le kot način bivanja ljudi v spletu zgodovinskih okoliščin, ki spodbujajo srečevanje in povezovanje dveh temeljnih potreb ljudi: potrebe po sproščanju racionalnosti diskurzov iz omejenih in enodimenzionalnih »otokov racionalnosti« ter potrebe po emancipaciji demokratskih družbenih odnosov iz prav tako omejenih in popačenih »otokov emancipacije«.

Pavle Zgaga

ODGOVOR NA VPRAŠANJE:
SE PRAVI, KAJ POMENI RAZSVETLJENSTVO NAM?

Kantu zastavljeno vprašanje se je glasilo: *Was ist Aufklärung?* Če je ta *Aufklärung* mišljen dobesedno, torej kot tisti historični minuli *actualitas*, kaj torej tedaj pomeni naše vprašanje: *se pravi, kaj pomeni razsvetljenje nam?* Pomeni imperativ poimenovanja neke doslej sicer vseskozi navzoče, a neznane, brezimne zgodovinske situacije, vzpostavitev zavesti o njej in na ta način umne kontrole nad njeno divjo naravo — ali pa le konjunktorno zgodovinsko analogijo? Vsekakor je vprašanje, ki je namenjeno *nam* in ki se primarno ter povsem neposredno navezuje na neko konkretno politično stanje in neko politično javnost. Je torej razsvetljeno vprašanje. Nanj bi bilo treba odgovarjati direktno.

Razsvetljenje je ukvarjanje s sedanostjo; je bistveno egotemporalno — torej kritika preteklosti in hkrati samo kot prihodnost.

Razsvetljenje pripada nekemu stoletju in njegovi specifični historični logiki. Po drugi strani je »obče«: bilo bi moči govoriti o *razsvetljenstvih*, o specifični vsakokratni fenomenalnosti »principa razsvetljenstva«, o specifičnih historičnih, v misli zajetih pogojih prestrukturiranja legitimnih razmerij. Razsvetljenje je refleksija in je z njo pridobljeno. Zato razgrinja vso človeškost bogov, nerazumskost dosedanjega (vladajočega) uma, zgodovinskost dosedanje večnosti. Ko se dotlej zunaj vsakega dvoma nahajajoča naziranja tako rekoč hipoma znajdejo v stanju, v katerem jih je zapustil lastni čas, ko se njihovi producenti in nosilci znajdejo v stanju jutranje iztreznjenosti in ko se pri tem sama snov, iz katere so ta naziranja zgetena, nenadoma bakhantsko zavrti, se zdi, da imamo opravka z zgodovinskimi pogoji, ki označujejo prisotnost nekega razsvetljenstva.

Kakšno je tedaj razmerje med razsvetljenstvom (*Lumières*, *Aufklärung*) in razsvetljenstvi, nekim razsvetljenstvom? Zakaj se tudi neki kasnejši čas meri z enoto njegove izvirne logike in obvladuje z njegovim lastnim imenom; zakaj ju projecira celo na davno minula »razsvetljenstva«? Toda, »se pravi«, temeljni problem »za nas« ni v tem, kaj je bilo prav-to-razsvetljenje »na sebi«. Rekonstrukcija nekih stvarnih pogojev, kot so vladali nekje v preteklosti, vzpostavitev tako imenovane objektivne podobe nekega preminulega časa je sicer neizogiben predpogoj, da lahko pustimo najboljšim tradicijam človeštva učinkovati na sodobnost. Toda to je le »snovni« pogoj subjektiviranja, ni sama njegova forma, ki je metastazirana globoko v zdajšnjost; tj. subjektiviranja,

ki utegne napraviti odgovor na vprašanje, *kaj je razsvetljenje*, dejaven. V idejni zgodovini poznamo dovolj primerov, pri katerih je bil neki star miselni sistem (ali njegovi posamezni momenti) na navidezni poljubni kasnejši točki znova »aktualiziran«. V takih primerih na prvi pogled kaže, da je takšno ali drugačno renesanso povzročilo le neko bolj ali manj naključno odkritje, trčenje dveh različnih historičnih svetov, kot je možno le v zgodovinskem raziskovanju. Pri tem videzu ne gre le za tradicionalno razumljeno problematiko njegove materialistične korekcije, ki naj razgrne mrežo objektivnih pogojev takšnega srečanja svetov. K njej bistveno spada tudi vprašanje teoretske senzibilnosti neke dane historične dobe, njene subjektivne zmožnosti, ki »objektivnost« nekega minulega zgodovinskega dogodka šele lahko prikljče iz njegove minulosti, ki torej oživlja zgodovinsko delovanje, kot oživlja svež zrak plamene nekega davno zakurjenega ognja. Vprašanje po tem, kaj pomeni razsvetljenje nam, je veliko bolj spraševanje po nas samih kot po razsvetljenstvu (»na sebi«), toda sledeč tezi, ki jo je razvil Michel Foucault, je prav v tem globalno zavezano razsvetljevski paradigmi.

Zgodovinske analogije, najsi so še tako provokativne, najsi neka stara beseda še tako plastično izraža resnico novega časa, same po sebi največkrat nimajo večje vrednosti od Potemkinovih vasi, za katerimi skrivamo nesposobnost za ustvarjanje jezika, ki bi bil adekvaten sodobnosti. Naj se bijejo predniki za stvar nas samih! Vsako takšno analogijo konec koncev vzpostavljamo retrogradno: iz zdajšnjosti, subjektivno — predstavlja torej zgodovinsko montažo, katere ustvarjalnost pripada nam, ne pa njenemu upredmetenemu momentu. Naj se nam Kant razodeva še kot tak sodobnik, ko polaga svojemu oficirju, davkarju, svečeniku na usta zahtevo: *ne razmišljajte!*, ko se zoperstavlja duhovnemu despotizmu itd., se tako razodeva prav nam, »se pravi«, mi ga tako razodevamo. Zgodovinske analogije v načelu nikdar niso linearne, veliko prej so inverznega značaja; njihova dejanska vrednost se razkriva šele s samorefleksijo njihovega vzpostavljanja, z vprašanjem napredka v zgodovini (kot *Sittengeschichte*), s subjektivnim mestom v njej.

Klic k razumu je moči hkrati razumeti le še kot klic proti nerazumu. In svobodo »javne uporabe« človekovega razuma ni moči razumeti kot stanja, v katerem se zaključuje npravstvena zgodovina, kot »večne luči«, ki je za vselej pregnala temo. Ni jo moči racionalno razumeti niti v tistem zmagovitem pomenu pojma napredka kot kvantificiranega kontinuuma, kot nekakšne »slabe neskončnosti«, v kakršnem se je ne glede na avtentične teoretske interese razsvetljenstva in njim navkljub poslej uveljavljal in prevladoval vse do današnje dobe. Napredovanje te svobode je razbijanje iluzij o sebi samem in zastavljanje novih, nepričakovanih nalog, ki se prikazujejo izza vsakega novega ovinka zgodovinske odisejane. Njeno napredovanje se razkriva kot *dialektika razsvetljenstva* — moment torej, ki ga je razvila (zdaj tudi že »tradicionalna«) kritična teorija.

Moderna idejna zgodovina, idejna zgodovina zadnjih dveh stoletij, je zgodovina formiranja razsvetljene epohe — na račun razsvetljenstva samega. Foucault je pokazal (nikakor ne šele on ali samo on, vsekakor pa na dovolj svež način) na paralelnost razsvetljenstva in francoske revolucije pri Kantu. Označiti pa bi bilo mogoče še neko drugačno paralelo, ki si s prvo ne bi stala v nasprotju in ki je po svoje že spodbudila posluh v večjem delu zahodnega marksizma in njegovega specifičnega interesa po streljanju »puščic v srce sedanjosti« (Habermas). Politična dialektika meščanske revolucije konvergira z

dialektiko meščanskega Razuma, z dialektiko razsvetljenstva. Revoluciji sledi restavracija in razsvetljenstvu romantika. Pri tem se ni moči izogniti — zlasti še v okviru tukajšnje kulture — neki dodatni eksplikaciji, ki naj prepreči zmotno predstavo, da vsiljujem to vzporejanje kot *neposredovano* vezanje npr. romantične književnosti v nasprotju s klasično na sočasno politično reakcijo. Paradoksalnost dejanskega posredovanja v tej sferi odlično izražajo besede, ki jih v Balzacovih *Izgubljenih iluzijah* časnikar Lousteau pripoveduje naivnemu mladeniču Lucienu: »Čudno in nenavadno je pri vsem tem, da književni rojalisti terjajo literarno svobodo in odpravo postav, ki delajo naši književnosti naprej ustanovljene oblike, medtem ko hočejo liberalci ohraniti enotnost dejanja, časa in kraja, aleksandrinsko mero in klasičnost predmeta. Književni nazori so torej v obeh taborih nasprotni političnim.« Romantika v tistem pomenu, kot mu je moči slediti v tradiciji dialektične teorije, »romantični princip« torej je retrograden. Z njim se strast po zapopadanju zgodovine kot substance aktualnosti zaobrbe v obsedenost z zgodovino kot mrtvimi objektivnimi pogoji, ki nadrejeno sodoločajo zdajšnjost. Ni enostavna »reakcija«, kot bi hotela pragmatična pamet, temveč také razočarana obtožba »principa razsvetljenstva«, da ne zmore izpeljati samoobtožbe. Ta princip, ki se duhovno formira v romantiki, je seveda utemeljen v čisto objektivnih zgodovinskih premikih, ki bi jih bilo treba posebej prikazati. Je princip epohe, v kateri se ljudem zoperstavi v objektivirani in odtujeni obliki njihova lastna razumska dejavnost, in to v meri, ki inhibira idejo aktualnega delovanja. Na videz je konsekventno, da se v sporih o preteklosti, v spopadih o minulem (ti so toliko silovitejši, kolikor se razširjajo obzorja odtujitve), premo sorazmerno z intenzivnostjo njihovega fiksiranja na postvareli moment zgodovine zakriva in reproducira iracionalnost zdajšnjosti. Da bi razkrili to iracionalnost, je potrebna moč, ki potostrani takšne diskusije. ki pokaže, da je subjekt takšnih spopadov v svojem temelju vedno le subjekt aktualnih razmerij. V tem so tedaj tudi zgodovinske analogije produktivne in le tako je lahko sam spopad o preteklosti subjektiviran, je del aktualnosti, puščica v njeno srce.

Kant je stvarno, povsem v mejah političnega realizma ugotavljal, da je njegov čas doba razsvetljenstva, ne pa še razsvetljena doba. V tem pogledu današnji *klic k razumu* ni primeren za analogijo, tendenciozno obarvan z naklepom zbujanja optimizma: naša doba se zdi samo razsvetljena.

Slavoj Žižek

DIE AUFKLÄRUNG IN LAIBACH

S tem ko Kant kot geslo razsvetljenstva ne postavi le »Razmišljaj s svojo glavo!«, marveč k temu doda nelagodni, toda odločilni dostavek »Razmišljaj kolikor hočeš in o čemer hočeš; le ubogaj!«, se umešča v praviloma prezrto »hrbno stran« novoveške misli, ki je prvič teoretsko artikulirana pri Pascalu, v njegovi problematiki razmerja med umom in strojem v človeku (strojem, ki je seveda v zadnji instanci »črka«, označevalni avtomatizem). Prvi korak immanentne kritike razsvetljenstva bi torej bil, da se »svobodno razmišljajoči« subjekt zave svoje radikalne odvisnosti od »črke«, »navade«, »avtomatizma«, »stroja« (slednji izraz uporabljata tako Pascal kot Kant): naše verovanje je zmerom povnanjeno, njegova resnica se odloča v zunanji »navadi«, ki ji »avtomatično« sledimo.

Vprašanje, ki nas tu zanima, pa je: ali ta korak zadošča, ko smo soočeni s t. i. »totalitarnimi ideologijami? Je »skrivnost« moči teh ideologij res v tem, da v njih odkrito vdre na dan ta razsežnost »uboganja«, sledenja navadi, sicer zastrta v razsvetljenem vsakdanu? To vprašanje ima samokritično ost: pisec pričujočih vrstic je sam predložil takšno razlago mehanizma »totalitarnih« ideologij (prim. poglavje »K logiki totalitarizma« v *Zgodovina in nezavedno*, Ljubljana 1982), poleg tega pa je razvil interpretacijo fenomena *Laibach*, ki se umešča na to raven, t. j. po kateri *Laibach* »potuji« ideologijo, ki jo v svojem nastopu oponaša, tako da nam da videti njen ritual v njegovem nesmiselnem avtomatizmu (prim. *Filozofija skozi psihoanalizo*, Ljubljana 1984, str. 100—129).

V pričujočem zapisku bomo postopali v dveh korakih: najprej bomo na kratko orisali pojmovni aparat zadnje, četrte etape Lacanovega poučevanja, ki nam omogoči prebiti to raven »navade« (označevalnega avtomatizma) v smeri uživanja-v-simptomu, nato pa bomo na tej podlagi predložili novo branje fenomena *Laibach*.

Izhajmo iz Lacanove matrice štirih diskurzov (prim. J. Lacan, *Še*, Ljubljana 1985, str. 17). Njena osnova, *prvi diskurz*, je kajpada diskurz gospodarja: neki označevalec (S_1) zastopa subjekt (S) za drugi označevalec oziroma za vse ostale označevalce (S_2). Problem pa je v tem, da se operacija označevalnega zastopanja nikoli ne »izide do kraja«, da se v nji zmerom proizvede neki neugodni presežek, izmeček, ostanek (a), in ostali trije diskurzi so zgolj trije načini, kako »pritti na kraj«, kako razčistiti s tem neugodnim presežkom *objet petit a*: —

— univerzitetni diskurz si neposredno vzame za predmet, za svojega »drugega«, ta preostanek in ga skuša s svojo vednostjo predelati v subjekta. To je osnovna logika pedagoškega procesa? soočeni smo z nekim »neukročenim« objektom (še »nesocializiranim« otrokom), in s pomočjo vednosti skušamo iz njega narediti subjekta. Zastrta, potlačena resnica univerzitetnega diskurza je kajpada, da se za videzom nevtralne vednosti, s katero se lotevamo objekta—učenca, skriva gesta gospodarja.

— histerični diskurz pa poteka tako rekoč iz nasprotne strani: njegova osnova je histerikovo vprašanje gospodarju: »zakaj sem to, kar praviš, da sem?«, t. j. zakaj me zastopa prav ta označevalec. Histerik izhaja iz izkustva razcepa med označevalcem, ki ga zastopa (simbolnim mandatom, ki mu je naložen), in med neugodnim objektnim presežkom, iz razcepa med svojo simbolno in svojo realno-objektno eksistenco; proizvesti skuša vednost, ki bi mu dala odgovor na vprašanje, kako je njegova simbolna eksistenca utemeljena v objektno-realni, t. j. ki bi odpravila razkorak med dvema eksistencama, razkorak, pogojen s performativno naravo simbolnega mandata (z dejstvom, da mi drugi s samim dejanjem svojega izjavljanja podeli simbolno eksistenco). Drugače povedano, problem histerika je, da se ne more najti kot objekt, njegovo vprašanje je »kaj je v meni več kot to, kar sem (na ravni simbolne eksistence)?«.

— analitični diskurz pa je direktno nasprotje, hrbtina stran gospodarjevega: pozicijo analitika opredeljuje dejstvo, da se analitik neposredno postavi na mesto tistega, kar nastopi v gospodarjevem diskurzu kot objektni preostanek, da se neposredno izenači z izmečkom diskurzivne vezi. Analitični diskurz je zato bolj paradoksen kot pa se nemara zdi na prvi pogled: diskurz — družbeno vez — skuša splesti izhajajoč iz elementa, ki *per definitionem* uhaja diskurzu, ki je konstitutivno ostanek, izmeček diskurza.

Gre namreč — kar vse prehitro pozabljamo — za diskurz, za družbeno vez, t. j. konec koncev za strukturo *komunikacije* oziroma *pomena* z vsemi paradoksi oziroma navzlic vsem paradoksom, ki jih to implicira: Lacanova matrika štirih diskurzov je matrika štirih pozicij v komunikacijski, intersubjektivni mreži. Seveda ima komunikacija paradoksen ustroj, da prejemnik vrača oddajalcu njegovo lastno sporočilo v sprevrnjeni obliki, t. j. da je razsrediščeni drugi tisti, ki naknadno odloča o pravem pomenu izrečenega (v tem smislu je S_2 pravi označevalec-gospodar, ki vzvratno podeli pomen S_1); seveda je v simbolni komunikaciji tisto, kar kroži med subjekti, najprej sam manko, in je to kroženje manka pogoj izmenjave pozitivnega pomena itd., toda vse to so imanentni paradoksi komunikacije oziroma pomena: sam označevalni ne-smisel, označevalec-brez-označenca, je — kot pravi Lacan — pogoj možnosti pomena vseh ostalih označevalcev, t. j. nikakor ne smemo pozabiti, da gre za ne-smisel, ki je imanentnen polju pomena, ki ga »od znotraj« okrne. (Nismo zaman rekli »komunikacije oziroma pomena«, ker je to dvoje v zadnji instanci isto, se prekriva: tisto, kar se v komunikaciji komunicira, prenaša, je zmerom pomen (četrudi v negativni obliki ne-smisla, manka), hkrati pa je pomen zmerom komunikacijski, intersubjektivni, t. j. zmerom se konstituira skozi komunikacijsko kroženje, ni dan vnaprej, marveč je drugi tisti, ki oddajalcu vrne-konstituira pravi pomen njegove izjave.)

Ves napor Lacana zadnjih let, »četrte faze«, pa je prebiti samo to polje komunikacije oziroma pomena: potem ko mu je z matrico štirih diskurzov uspelo dati definitvno, logično prečiščene oblike strukturi komunikacije ozi-

roma družbene vezi, je skušal zarisati obrise nekega polja, v katerem so označevalci navzoči še v »lebbečem« stanju, pred diskurzivno artikulacijo, t. j. neko »pred-zgodovino«, preden se začne zgodba družbene vezi. Pozornemu bralcu seminarja *Še* je namig v tej smeri že neko na prvi pogled enigmatično dejstvo: reafirmacija problematike *znaka*. »Uradno« stališče velikih Lacanovih tekstov petdesetih in šestdesetih let je kajpada premik od znaka k označevalcu: v znaku imamo opraviti z metafizično podrejenostjo označevalca označencu itd., logika označevalca pa zariše avtonomni označevalni mehanizem, ki kot svoj učinek proizvede pomen — od kod potemtakem tukaj naenkrat obrat v nasprotni smeri, od označevalca k znaku? Lacanova logika je v naslednjem: označevalec je definiran s pregrado, ki ga loči od označenca, tudi kot »označevalni ne-smisel« je še vedno, četudi negativno, opredeljen z razmerjem do polja pomena, medtem ko je njegov napor usmerjen v to, da bi izoliral status označevalnega materiala še preden je ta postavljen v razmerje do polja pomena. Eno od imen, ki so mu na razpolago za ta pred-pomenski status označevalnega materiala, je pač *znak*; ostali dve imeni sta *črka* oziroma *pismo* (*lettre*) in *zapis* (*écrit*). V vseh treh primerih gre za tipanje v isti smeri: zajeti *predsimbolni*, *objektni*, *realni* status označevalnega materiala. Znak, črka, zapis, to je — če naj se izrazimo spinozistično — označevalec, zajet v modusu realnega, kot objekt.

Če je označevalec v svojem simbolnem modusu opredeljen s svojim razmerjem do pomena oziroma s svojo uverženostjo v neko družbeno vez, pa je označevalec v svojem realnem modusu, kot objekt, kajpada opredeljen s svojim razmerjem do *uživanja* — od tod se pojasni Lacanova besedna igra v *Še*, ko užitek (*jouissance*) piše kot »*jouis-sense*«, t. j. uživanje-smisla. Ves »smisel« črke oziroma zapisa je v njenem uživanju, črka je označevalni material, kolikor še ne proizvaja pomena, marveč je še neposredno prežet z uživanjem. Ta užitek pa ni intersubjektivne narave, ni posredovan z neko družbeno vezjo, marveč je izvirno in radikalno »autističen« oziroma psihotičen: v uživanju sem sam svoj partner oziroma mi je partner le moje telo. Pomen je zmerom pomen Drugega, ne pa tudi užitek. V tem bi bilo iskati zadnji Lacanov odgovor na vprašanje, zakaj »črka/pismo zmerom doseže svojega naslovnika« (zadnji stavek njegovega spisa o Poejevem *Ukradenem pismu*): pozablja se (oziroma je to do določene mere pozabil sam Lacan v svoji prvi interpretaciji v *Seminarju II*), da ima pismo v Poejevi zgodbi status črke-objekta, da ni pomembno kot nosilec nekega pomena, marveč v prvi vrsti kot nosilec nekega smrtonosnega, nevarnega užitka. In ker je užitek autističen, ne pa intersubjektivni, je jasno, zakaj »črka/pismo zmerom doseže svojega naslovnika«: ker je, radikalno vzeto, njegov edini pravi naslovnik *sam njegov odpošiljatelj*.

Od tod se nadalje pojasni še neka poteza, ki pade v oči že pri površnem prebiranju seminarja *Še*, nek premik, homologen premiku od označevalca k znaku: premik od Drugega k Enemu. Do četrte faze je bil ves Lacanov napor usmerjen v to, da bi zajel neko drugost, ki predhodi Enemu: najprej je bil v polju označevalca kot diferencialnega vsak Eden postavljen v razmerje do Drugega, vsak Eden je bil že vnaprej »eden-med-drugimi«, nato pa je bilo še v samem polju Drugega izolirano njegovo lastno *ex-timno*, nemogoče-realno središče: *objet petit a* je v nekem pomenu »drugi sredi samega Drugega«, tuji vrinek v osrčju Drugega. Naenkrat pa imamo v *Še* opraviti z nekim Enim (tistim v *Je Eden, Y a de l'Un*), ki še ni eden-med-drugimi, ki še ni vpet v arti-

kulicijo Drugega. Ta Eden je kajpada prav eden pred-pomenskega uživanja: eden označevalca, kolikor še ni vpet v verige, marveč ostaja prostolebdeč element, prežet z uživanjem. Zato je teh Enih več, zato lahko Lacan zapiše

$$S_1 (S_1 (S_1 (S_1 \rightarrow S_2)))$$

(Še, str. 117) — ti »Eni pred Drugim« so prav pred-komunikacijski Eni, pred-diskurzivni Eni, še neposredno prežeti z užitkom; njihov matem bi zato bil S_1 -a. Polje »velikega Drugega« pa se konstituira skozi »prešitje«, skozi diskurzivno artikulacijo teh Enih: neki označevalec, ki je izvirno bil S_2 , t. j. ki pride kasneje, naknadno, zaustavi njihovo prosto lebdenje, postane S_1 , v razmerju do katerega so vsi ostali totalizirani kot S_2 . S tem pa smo se že približali statusu, ki ga ima simptom pri zadnjem Lacanu: simptom bi bil ta S_1 -a, Eden, ki je še neposredno prežet z uživanjem in ki kot tak uhaja diskurzivnemu uverženju, vpetosti v polje Drugega.

Prav tukaj, ob pojmu simptoma, lahko najbolje izmerimo vso pot, ki jo je prehodil Lacan od začetkov svojega poučevanja v petdesetih letih, ko mu je bil simptom nasprotno označevalna tvorba, neposredno naslovljena na Drugega, ki naj ji podeli pravi pomen. Obnovimo na kratko glavna vozlišča te poti.

Izhodišče Lacanovega poučevanja je bilo, kot že rečeno, da simptom vznikne tam, kjer »umanjka beseda«, kjer je pretrgan krogotok simbolne komunikacije: simptom je »nadaljevanje komunikacije z drugimi sredstvi«, umanjkana oziroma zatrta beseda se artikulira v šifrirani obliki, t. j. simptom se ne le da raztolmačiti, marveč se že konstituira kot naslovljen na velikega Drugega, ki naj ga raztolmači. Ni simptoma brez naslovnika: veliki Drugi je zmerom že tu; psihoanalitična situacija, v kateri psihoanalitik uteleša velikega Drugega govornice in v kateri se simptom naslavlja na analitika, zgolj v prečiščeni obliki izrazi to stanje. Simptom se torej tako rekoč sam od sebe prehiteva k svojemu tolmačenju, k svoji razrešitvi: smoter analize je obnovev pretrgane komunikacijske verige, in ko analitik omogoči analizantu, da ta pomen simptoma ubesedi, se simptom sam od sebe razreši, izgine. Tu pa so se začele težave: zakaj se simptom kljub uspeli oziroma »pravilni« interpretaciji ne razreši, zakaj še vztraja?

Lacanov odgovor je bil kajpada užitek: simptom ni le šifrirano sporočilo, nosilec šifriranega pomena, marveč hkrati način, kako si subjekt organizira svoje uživanje — zato se mu subjekt tudi po uspeli interpretaciji ni pripravljen odpovedati, zato »svoj simptom ljubi bolj kot samega sebe«. Pri umestitvi tega uživanja pa je Lacan postopal v dveh korakih.

Najprej je skušal razsežnost uživanja v simptomu izolirati kot *fantazmo* ter zoperstaviti simptom in fantazmo skozi celo serijo diferencialnih potez: simptom je označevalna tvorba, ki se prehiteva k svoji interpretaciji, t. j. ki se jo da analizirati — fantazma je inerten, ne-analizabilen konstrukt, ki se upira interpretaciji; simptom implicira oziroma se naslavlja na ne-zaprečenega velikega Drugega, ki mu bo retroaktivno podelil pomen — fantazma implicira zaprečenega-prečrtanega Drugega (A), t. j. umešča se na mesto praznine-luknje v Drugem; simptom (spodrsrlaj itd.), ko se nam pripeti, povzroči občutek neugodja, njegove interpretacije pa smo veseli, z veseljem razlagamo drugim, kaj je pomenil tainta naš spodrsrlaj, njegovo »intersubjektivno priznanje« je vir intelektualnega zadovoljstva — fantazma nam, ko se ji preda-

jamo (npr. v dnevnem sanjarjenju), daje neizmerno zadovoljstvo, nasprotno pa občutimo skrajno nelagodje, sram, odpor do tega, da bi naše fantazmatske konstrukte odprte pripovedovali drugim; itd. itd. Na tej podlagi se tudi da artikulirati dvostopenjsko logiko samega psihoanalitičnega procesa: *interpretacija simptomov* — *prekoračitev fantazme*, t. j. najprej smo soočeni z analizantovimi simptomi, skozi njih interpretacijo moramo prodreti do fantazme kot tistega jedra uživanja, ob katerem se gibanje interpretacije zaustavi, nato pa moramo v odločilnem trenutku oziroma obratu analize prekoračiti samo fantazmo, zavzeti do nje distanco, izkusiti, kako fantazmatski konstrukt zgolj maskira praznino, manko v Drugem.

Toda tukaj je analitično izkustvo znova poskrbelo za še bolj neprijetno presenečenje: obstoj analizantov, ki so onstran vsakega dvoma »prekoračili fantazmo«, zavzeli distanco do fantazmatskega okvira svoje simbolne realnosti, pri katerih pa je kak ključen simptom še *zmerom vztrajal*. Kako obrazložiti to dejstvo? Kaj storiti s simptomom, s to patološko tvorbo, ki še vztraja ne le onstran svoje interpretacije, marveč tudi onstran prekoračitve fantazme? Lacan je na ta izziv skušal odgovoriti s pojmom *sintoma* (*sinthome*), neologizmom, ki prinaša vrsto asociacij (sintetični-umetni človek, »sinteza« simptoma in fantazme-uživanja, sveti Tomaž — saint Thomas — oziroma kar svetnik, sveti človek — ne pozabimo, da je za Lacana svetnik v poziciji objekta-izmečka itd.): sintom je simptom v svoji razsežnosti uživanja-realnega, simptom kot neinterpretabilen, kot neposredna zgotitev nekega Enega, označevalca zunaj diferencialne verige, z objektom-uživanja, S_1-a . Ključno pri tem je, da objekt a v sintomu ne nastopa več kot fantazmatski objekt: obrazec fantazme ($S \diamond a$) nas ne sme zavesti v trditev, da je edini možni status objekta a status, ki ga ima v fantazmi, oziroma da je edino možno uživanje uživanje v okvirih fantazme — ko nam objekt a izpade iz fantazme, v tem grozljivem področju onstran fantazme šele dosežemo raven pulzije-gona v »čistem stanju«, kot gona smrti, ki kroži-pulzira okoli praznine v Drugem. Sintom pa je način, kako »ne znorimo«, kako oziroma zakaj izberemo »raje nekaj (sintomsko tvorbo) kot nič (radikalnega psihoičnega autizma, kjer se zruši simbolni univerzum)«, t. j. kako se nam uživanje-onstran-fantazme veže na neko označevalno tvorbo, ki zagotavlja minimum konsistence našemu bivanju-v-svetu. Edina alternativa sintomu je »nič«: čisti autizem, takšen ali drugačen »samomor«, predaja nagonu smrti do kraja, do totalnega izničenja simbolnega univerzuma.

Vse to ima neposredne posledice za definicijo konca psihoanalize. Kaj naj namreč storimo s sintomom, s simptomom, ki vztraja po prekoračitvi fantazme, s tem »patološkim« ne-analizabilnim preostankom? Lacanov zadnji odgovor: *identifikacija s simptomom*, t. j. konec analize ni le prekoračitev fantazme, marveč hkrati identifikacija s simptomom kot ne-analizabilnim, s to »psihoično« točko, kjer se v realnem povrne, kar je bilo izključeno iz simbolnega — v tem je poudarek Lacanove teze »simptom Joyce«:

»Omemba psihoze tukaj nikakor ni pomenila aplicirane psihoanalize, marveč je nasprotno šlo za to, da s simptomom-Joyceom, opredeljenim kot ne-analizabilnim, postavimo pod vprašaj analitikov diskurz, kolikor je subjekt, identificiran s svojim simptomom, zaprt za njegovo umetelnost. In nemara ni boljšega konca neke analize...« (J.-A. Miller, »Préface«, v *Joyce avec Lacan*, Paris 1987, str. 12).

Konec analize je torej dosežen, ko analitikov diskurz trči ob svojo mejo, ob točko, na kateri je subjekt tako identificiran s svojim simptomom, da se uživanja v njem ne da ujeti v analitikovo družbeno vez. To bi bila zadnja Lacanova variacija na stari vzhodnjaški motiv »to si ti«, nemara celo zadnje branje Freudovega »*wo es war, soll ich werden*«: v realnem tvojega simptoma moraš razbrati edino oporo tvoje biti — tam, kjer je zmerom že bil tvoj simptom, s tem mestom se moraš identificirati, v tej »patološki« partikularnosti moraš prepoznati element, ki ti daje konsistenco.

Tukaj lahko vidimo, kolikšno pot je Lacan naredil celo v zadnjem desetletju svojega poučevanja: še v šestdesetih letih mu simptom pomeni »način, kako subjekt popusti glede svoje želje«, kompromisno tvorbo, ki izpričuje, da subjekt ni vztrajal pri svoji želji, zaradi česar je dostop do resnice lastne želje možen le skozi interpretativno razpustitev simptomov. Nasploh je obrazec konca analize »prekoračitev fantazme — identifikacija s simptomom« paradokсна sprevrnitev običajnega pojmovanja »avtentične eksistencialne pozicije«, ki bi se kajpak glasilo »prekoračitev-raspustitev simptoma — identifikacija s fantazmo«. Mar namreč »avtentičnosti« neke subjektivne pozicije ne definira prav to, da se osvobodimo »patoloških« tikov in se identificiramo s svojo fantazmo, s svojim temeljnim »eksistencialnim projektom«? Pri zadnjem Lacanu pa je analiza nasprotno končana, ko zavzamemo distanco do fantazme, identificiramo pa se prav s »patološko« partikularnostjo, ki daje konsistenco našemu uživanju.

* * *

Kako bi torej lahko na tej podlagi opredelili fenomen *Laibach*? Kaj naredi *Laibach* z ideološkimi sklopi, ki jih »oponaša« v svojem nastopu? Lahko bi rekli, da izvrši na njih natanko operacijo »od diskurza k simptomu«. V vsakdanu ideologija deluje diskurzivno, kot cement neke družbene vezi, njeni elementi so zmerom »eni-med-drugimi«, pomen jim daje način njihove artikulacije v ideološko polje, način, kako so »prešiti« skozi nek izjemen označevalec-gospodar, ki jih totalizira. Tu bi se kajpada lahko sklicali na danes že klasične Laclauove analize tega, kako so posamični ideološki elementi »plavajoči označevalci«, katerih pomen ni vnaprej fiksiran, marveč je učinek ideološke artikulacije, v katero so vpeti. Temeljna ideološka operacija je potemtakem artikulacija elementov v polje: skozi to artikulacijo elementi dobijo pomen, hkrati postanejo elementi diskurza, t. j. družbene vezi. Vprašanje, ki ga je treba ob tem zastaviti (se pravi, ki ga zastavi *Laibach* s svojo prakso), pa je: kaj je s temi elementi *preden* so vpeti v ideološko artikulacijo (ta predhodnost je seveda logična, ne časovna), *preden* so »eni-med-drugimi« v danem-konstituiranem polju, t. j. ko so še v stanju ne-artikuliranega »lebdenja«? V tem stanju nimajo pomena oz. smisla (*sense*), so pa nosilci neke *jouis-sense*, so ne-smiselni Eni, prežeti z uživanjem, t. j. S_1-a . In v tem bi bila operacija *Laibach*: skozi svoj spektakel razkroji ideološko polje, ideološki elementi se iztrgajo kakršnikoli artikulaciji ter se znajdejo v praznem prostoru, »lebdijo« kot ne-povezana zbirka Enih, prežetih z bebavim, ne-smiselnim uživanjem: tu kos nacizma, tam kos stalinizma, zraven kos slovenske nacionalne mitologije itd., iztrgani iz svojega konteksta, zbrkljani v ne-smiselno mrežo, kjer vsak ostaja En, brez točke prešitja, ki bi mu fiksirala pomen.

Na spektaklu *Laibach* lahko tako rekoč čutno-nazorno pokažemo enotnost dveh plati sklepnega dejanja analitičnega procesa, prekoračitve fantazme in identifikacije s simptomom. Jasno je, da *Laibach* »prekorači fantazmo«, fan-

tazmatski okvir, na katerega se opira to, čemur pravimo »družbena realnost«: ideološko polje se nam skozi operacijo *Laibach* radikalno potuji, učinek spektakla *Laibach* je radikalna dez-identifikacija — toda kako *Laibach* to doseže, če ne prav skozi »identifikacijo s simptomom«, t. j. tako, da se v nekem pomenu oni sami radikalno identificirajo z ideološkimi elementi, ki jih uprizarjajo, v njihovi nesmiselni, bebavi *jouis-sense*?

Ključno vprašanje, ki pri tem ostaja, je, v čem se ta identifikacija s simptomom razlikuje od tega, kar običajno pojmujeemo s tem nazivom, t. j. od tipičnega prehoda histerije v »norost«, ki sestoji v tem, da se nam kot edini izhod, kako se rešiti elementa, ki nas histerizira, pokaže, da se sami identificiramo s tem elementom? Da bi pojasnili, v čem je ta druga identifikacija s simptomom, navedimo dva zgleda, izvrstno zgodbo Ruth Rendell »Convolvulus clock« in neko risanko o Donaldu Ducku. V »Convolvulus clock« Trixie, starejša samska dama, med obiskom pri prijateljici na podeželju ukrade iz starinarnice lepo uro; toda ko jo enkrat ima, ji ura vzbuja zgolj nelagodje in krivdo, v vseh bežnih opazkah svojih znancev o uri vidi obtožbe oziroma namige na krajo; ko ji neka znanka direktno omeni, da so pred kratkim podobno uro ukradli iz starinarnice, jo v paniki porine pod prihajajoči vlak podzemске železnice; ura jo s svojim tiktakanjem čedalje bolj obseda, tako da ne more več vzdržati, odpravi se na deželo ter jo iz nekega mosta vrže v potok — toda potok je plitek in zdi se ji, da bo vsakdo, ki bo pogledal z mostu, jasno videl uro; zato zabrede v vodo, uro začne razbijati ob skalah ter raztresati njene kose — toda bolj ko razmetava njene ostanke, bolj se ji zdi, da je že ves potok preplavljen z uro... ko je čez čas neki sosed vso krvavo, obdrgnjeno in premočeno potegne iz vode, Trixie nenehno maha z rokama kot s kazalcema in ponavlja: »Tick-tock. Tick-tock. Convolvulus clock.« Povsem homologen je ustroj risanke, v kateri Donald Duck pride s skupino turistov na jaso sredi pragozda; vodič jih opozori na lep pogled, hkrati pa omeni, naj pazijo na nekega ptiča, ki se potika tod blizu in katerega posebnost je, da pokvari turistom posnetke: v trenutku, ko s kamero nastavimo lep posnetek, vleti v okvir slike ta ptič, ponavljajoč zmerom isti bebavi refren. Ko hoče Donald Duck narediti prvi posnetek, mu ga kajpada pokvari ta ptič, isto je z naslednjim posnetkom itd., ptič se izogne vsem Donaldovim pastem, tako da je Donald čedalje bolj obupan in razburjen, dokler se končno ne zlomi in začne obupano vpiti... zadnji prizor risanke: pride nova skupina turistov, vodič jih prav tako opozori na vsiljivega ptiča, ki kvari posnetke, in ko prvi turist nastavi kamero, mu — ko je na tem, da pritisne sprožilec — vdre v okvir sam Donald Duck, divje mahajoč in ponavljajoč isti refren kot prejšnji ptič.

Gre torej, ko govorimo o »identifikaciji s simptomom«, za to? Je torej gesta *Laibach* v tem, da se totalitarizma, ki nas vse histerizira, obseda in spravlja v obup, reši tako, da se skozi nekakšno prehitevanje sami identificiramo z njim, tako kot nesrečna gospa Trixie sama postane ura in Donald Duck sam postane moteči ptič? Na tem mestu moramo vpeljati razlikovanje med »acting out« in tem, čemur Lacan pravi »*passage à l'acte*«, prehod k dejanju: grobo rečeno, *acting out* je še zmerom simbolno dejanje, dejanje, ki se naslavlja na velikega Drugega, medtem ko zaznamuje »prehod k dejanju« trenutek, ko dejanje postane realno, ko suspendira razsežnost velikega Drugega. *Acting out* je izhod iz simbolne zagate (nemožnosti ubeseditve) z nekim dejanjem, toda to dejanje je še zmerom nosilec šifriranega sporočila, z njim skušamo — sicer v »nori« obliki — poravnati nek dolg, zabrisati neko krivdo,

utelesiti nek očitek drugemu; npr., nesrečna gospa Trixie skuša skozi svojo identifikacijo z uro zatrditi Drugemu svojo nedolžnost, se rešiti neznosnega bremena krivde. Za razliko od tega pa pomeni »prehod k dejanju« izstop iz same simbolne mreže, razpust družbene vezi: lahko bi rekli, da se v *acting out* identificiramo s simptomom v pomenu Lacana iz petdesetih let (nosilcem šifriranega sporočila, ki se naslavlja na Drugega), medtem ko se v »prehodu k dejanju« identificiramo s sintomom kot »patološkim« likom, ki strukturira realno jedro našega uživanja. In odveč je pripomniti, da se gesta *Laibach* giblje na tej drugi ravni.

Isto bi lahko razvili glede na razmerje do resnice: v *acting out* ostaja na delu razsežnost resnice, zato je *acting out* vrhunec histerične krize, medtem ko »prehod k dejanju« razsežnost resnice suspendira in se umešča na raven realnega. Izvirno histerično pozicijo bi lahko označili s paradoksom, da »govorimo resnico v obliki laži, skozi laž«: histerik na ravni dobesedne resnice (adekvacije, ustreznosti predmetu) nedvomno »laže«, toda prav skozi to dejstveno laž vdira na dan resnica njegove želje, resnica njegove subjektivne pozicije; kolikor je prisilna nevroza »dialekt histerije« (Freud), bi lahko rekli, da gre v nji za imanentno sprevrnitev tega razmerja: obsesionalc »laže v obliki resnice, skozi resnico«. Obsesionalca namreč prepoznamo po tem, da se zmerom strogo »drži dejstev«, z njimi skuša zabrisati svojo subjektivno pozicijo — histerizira se, t. j. njegova želja vdre na dan, ko se mu končno »uspe zlagati«, npr. v obliki spodrsaljaja, ki »potvori dejstva«. V nevrozi (histeriji in prisilni nevrozi kot njenem »dialektu«) smo torej zmerom že vpeti v dialektiko resnice — »prehod k dejanju« pa zaznamuje prav prehod iz razsežnosti resnice k realnemu uživanju. *Laibach* potemtakem v svojem spektaklu nikakor ne uprizarja nekakšne »zatrte resnice totalitarizma«, totalitarne logike ne sooča z njeno »resnico«, marveč jo subvertira tako, da jo razpusti kot dejavno družbeno vez in izolira mučno jedro njenega bebavega uživanja.

SINOPSIS

UDK 001.1:501 (091)

Eva D. Bahovec

AUFKLÄRUNG ALI »EPISTEMOLOGIJA JE BREZ ZGODOVINE ZNANOSTI PRAZNA«

Ob interpretaciji Kantovega pojmovanja *Aufklärung* je Foucault ekspliciral svojo teoretsko pozicijo, kar ima odločilne posledice za teorizacijo zgodovine znanosti kot tiste tradicije, ob kateri se je v Franciji ohranjala ravno njena dediščina. *Aufklärung* je koncept, ki zadeva sam modus zgodovinskosti in ga lahko razložimo kot nadaljnjo specifikacijo Foucaultove »arheološke faze«, kolikor pomeni njeno »pozitivno« dopolnitev, ki ji je utrla pot opredelitev zgodovine znanosti *per negationem*, s pojmom diskontinuiranosti in historičnega apriorija. *Aufklärung* kot paradokсна točka križanja določenega zgodovinskega obdobja z obćim načelom zgodovinskosti, kot točka, od koder se razsežnost zgodovine šele odpre in istočasno ustavi, otrdi, ponuja tudi izhodišće za nadaljnjo obdelavo Canguilhemove zgodovine znanosti v okviru razmerja med »znanstveno ideologijo« in znanostjo in vprašanja »nezamišljivega«, nezvedljivo ahistoričnega, »izključenega« momenta, ki vztraja v samem jedru modusa zgodovinskosti. V tej perspektivi ponuja Foucaultova *Aufklärung* rešitev za težave althusserjanskega pojmovanja razvoja znanosti kot nenehnega ponavljanja epistemološkega reza med znanostjo in ideologijo, ki se ne more izogniti drsenju v slabo neskončnost.

UDK 001.1:501 (091)

Eva D. Bahovec

AUFKLÄRUNG OR »WITHOUT HISTORY OF SCIENCE EPISTEMOLOGY IS EMPTY«

In his interpretation of Kant's notion of *Aufklärung* Foucault made explicit his theoretical position, and this has decisive consequences for conceptualizing the history of science as the very tradition through which its heritage had persisted in France. *Aufklärung* as a concept concerns the mode of historicity itself and could be explained as a further specification of Foucault's »archeological phase« as much as it means its »positive« accomplishment for which the definition of the history of science *per negationem*, with the notions of discontinuity and historical apriori, has paved the way. *Aufklärung* as a paradoxical crossing-point of some specific period and the general principle of historicity, as the very point from which the historical dimension opens and at the same time is brought to a standstill, petrifies, also offers a background for further elaboration of George Canguilhem's history of science in the scope of the relationship between »scientific ideology« and science itself, as well as the problem of »unthinkable«, irreducibly ahistorical, »excluded« moment which

persists in the very core of historicity. In this perspective Foucault's *Aufklärung* offers a solution to the problems included in the althusserian conception of the development of science as a perpetual repetition of the epistemological break between science and ideology which cannot avoid *regressus ad infinitum*.

UDK 32.01»17«

Bojan Baskar

ZA RAZSVETLJENSTVO

V tradiciji razsvetljenstva je dovolj elementov, ki ostajajo zunaj tistih tokov, ki napajajo totalitarizme 20. stoletja. Razsvetljenstvo si ne zasluži branja, ki ekskluzivno stremi k temu, da bi že v izvorih razbralo totalitarne zasnove, marveč je vredno branja, ki predvsem reciklira njegove odpadke.

UDK 32.01»17«

Bojan Baskar

FÜR DIE AUFKLÄRUNG

In der Tradition der Aufklärung gibt es genügend Elemente, die ausserhalb jener Strömungen bleiben, aus denen der Totalitarismus des 20. Jahrhunderts seine Kraft schöpft. Die Aufklärung verdient mehr als ein Lesen, das nur bestrebt ist, schon in den Ursprüngen die totalitären Ansätze aufzuzeigen, sie verdient ein Lesen, das vor allen ihre Abfallprodukte rezykliert.

UDK 32.01»17«

Mladen Dolar

KANT IN KONEC RAZSVETLJENSTVA

Izhajajoč iz dveh slavnih Kantovih tekstov (»Kaj je razsvetljenstvo?« in *Spor fakultet*) skuša pričujoči spis pokazati na notranjo zvezo med avtonomijo uma in subjektivno svobodo (tema dvema velikima razsvetljenskima gesloma) na eni strani ter nujnim pokoravanjem arbitrarni avtoriteti (kar bo kasneje poimenovano »represivni in ideološki državni aparat«) na drugi. V Kantovem načrtu za organizacijo Univerze se ta povezanost kaže kot delitev na zgornje in spodnje fakultete, pri čemer se morajo prve podrežati samovoljnim ukazom zunanje oblasti, druga (filozofska fakulteta) pa naj se ravna le po načelih uma. Obe plati spadata skupaj v skladu s Kantovim paradoksnim stališčem, da samo omejitev osvobaja, medtem ko bi neposredno sovpadanje obojega privedlo do nevarnosti totalitarizma. Toda ta bistvena zveza med umom in ne-umno arbitrarnostjo naposled meri drugam: subjekt, ki si v svoji radikalni avtonomiji in samoopredelitvi postavlja svoj lastni notranji Zakon, je prav v svojem jedru soočen z radikalno heteronomijo. Moralni Zakon, kategorični imperativ, subjekta šele zares oropa njegove iluzorne avtonomije, konec koncev je še manj umno utemeljen kot njegov objektivni protipol. Od subjekta zahteva nemogoče, ne da se ga zadovoljiti, a prav skozi to nemožnost, skozi to bistveno nezadovoljnost vznikne subjekt razsvetljenstva. Zadnji del skuša pokazati, kako Foucaultova reaktualizacija kantovske pozicije zatre njene radikalne konsekvence. Foucault zvaja Kantovega subjekta na pred-kantovsko etično držo in tako zgreši tisto zastavitev subjektivnosti, ki je položena v temelje psihoanalize.

UDK 32.01»17«

Mladen Dolar

KANT AND THE END OF THE ENLIGHTENMENT

On the basis of two famous texts by Kant (»What is Enlightenment?« and *Two Contest of Faculties*) the present paper endeavours to establish the inner relationship between the autonomy of reason and the subjective freedom (those two great slogans

of the Enlightenment) on one hand, and the necessary subordination to the arbitrary authority (what would later be known as »the repressive and the ideological state apparatuses«) on the other. In the kantian proposal for the organisation of University, this interconnection is apparent in the division into upper and lower faculties where the former have to obide by the arbitrary orders of outer authorities, whereas the latter (the philosophical faculty) should follow only the principle of reason. Both parts form a pattern since Kant's paradoxical contention is that only the limitation involves and entails a liberation, while an immediate convergence of both would give rise to a totalitarian danger. But this essential link between reason and an un-reasonable arbitrariness eventually aims at something else: the subjekt that in his radical autonomy and self-determination lays down his own inner Law is confronted with a radical heteronomy in his very core. The moral Law, the categorical imperative, deprives the subject of his illusory autonomy, and it is finally less founded in reason than its outer objective counterpart. It demands the impossible and cannot be appeased, but it is through this impossibility, this essential unfulfilment that the subject of Enlightenment emerges. The last part of the paper tries to show that Foucault's reactualization of kantian position blurs its radical consequences. Foucault reduces Kant's subject to a pre-kantian ethical attitude and thus falls short of the conception of subjectivity which lies in the foundation of psychoanalysis.

UDK 32.01 Kant

Tine Hribar

PARADOKSNOST RAZSVETLJENSTVA

Razsvetljenski človek je homo duplex. Razločevanje med človekom kot človekom in človekom kot državljanom, med človekom kot zakonodajalcem in človekom kot izvrševalcem zakonov je pogoj avtonomije, se pravi razsvetljenske svobode. Vsakršno ukinjanje tega razločka pomeni padec na predrazsvetljensko raven. Faktično se to kaže v izrivanju svobodne uporabe uma tako iz javnosti kot iz privatnosti v Kantovem pomenu. V potiskanju avtonomnosti najprej v sfero čiste zasebnosti, nazadnje pa v območje molčeče zavesti. Kantovo razločevanje med javno in privatno uporabo uma, med svobodnim in pokornim umom je razsvetljenski izraz razlike med subjektom izjavljanja in subjektom izjave. Njun izbris, ki je sicer načrtovan v razsvetljenskem projektu samem, vodi v totalitarizem, rečeno v kantovskem jeziku: v despotizmu demokracije. Kant se je tega zavedal in zato zavestno terja nadomestitev revolucije z reformo.

UDK 32.01 Kant

Tine Hribar

DAS PARADOXE DER AUFKLÄRUNG

Der aufklärerische Mensch ist ein homo duplex. Der Unterschied zwischen dem Mensch als Mensch und dem Mensch als Staatsbürger ist die Bedingung der Autonomie, d. h. der aufklärerischen Freiheit. Jede Abschaffung dieses Unterschiedes führt zurück auf eine Vorstufe der Aufklärung, die sich faktisch darin ausdrückt, dass der freie Gebrauch der Vernunft sowohl aus der Öffentlichkeit wie auch aus dem Privaten verdrängt wird, dass die Autonomie erst in die rein private Sphäre und schliesslich ins Gebiet des schweigenden Bewusstseins verbannt wird. Kants Unterscheidung von öffentlichem — privatem Gebrauch der Vernunft ist der aufklärerische Ausdruck für den Unterschied zwischen dem Subjekt der Aussage und dem Subjekt des Aussagens. Die Abschaffung dieses Unterschiedes, die im Projekt der Aufklärung zwar vorgesehen ist, führt zum Totalitarismus, mit Kant gesprochen, zum Despotismus der Demokratie. Kant war sich dessen bewusst und verlangt deshalb, die Revolution mit der Reform zu ersetzen.

UDK 32.01>17<

Tomaž Mastnak

VPRAŠANJE O RAZSVETLJENSTVU

Kritika totalizirajočega uma qua razsvetljenstva je totalizirajoča kritika, ki znižira podobo kulturne moderne. Zato je postavljeno vprašanje, če je mogoče razsvetljenstvo »razkritizirati« in »razdialektizirati«. Možnost preseganja protisociološke in protidružbene naravnosti kritike razsvetljenstva je videna v raziskovanju logike razsvetljenske tvorbe institucij, ki so ji imanentni tudi procesi diferenciacije, pluralizacije in avtonomizacije.

UDK 32.01>17<

Tomaž Mastnak

DIE FRAGE DER AUFKLÄRUNG

Die Kritik der totalisierenden Vernunft qua Aufklärung ist eine totalisierende, die Gestalt der kulturellen Moderne einebnende Kritik. Deshalb stellt sich die Frage, ob sich die Aufklärung »entkritisieren« und »entdialektisieren« lässt. Als Möglichkeit zur Überwindung der gegensoziologischen und gegengesellschaftlichen Einstellung der Aufklärungskritik bietet sich die Untersuchung der aufklärinschen Bildunglogik von Institutionen an, die auch pluralistischen Differenzierungs — und Autonomisierungsprozessen folgt.

UDK 316.28 : 32.01>17<

Neda Pagon

RAZSVETLJENSTVO IN SOCIOLOGIJA

Prispevek izhaja iz ugotovitve, da je sociološka teorija zanemarila proučevanje razsvetljenstva in njegove zgodovine in dopustila, da velja za eminentno filozofsko in literarnozgodovinsko kategorijo. Izkáže se, da je v sociologiji še najboljše analizo razsvetljenstva in razmerja med sociologijo in njim izdelala neofunkcionalistična oz. sistemska šola. Zato obravnava N. Luhmannovo delo *Sociološko razsvetljenje*, ki je produktivno iz več razlogov, zlasti pa zato, ker pojem razsvetljenstva osvobaja podvrženosti enemu zgodovinskemu obdobju, ker v krizi t. i. »kritičnega razsvetljenstva« vidi moment vzpostavitve sociologije kot avtonomne znanosti, ker v sociologijo uvaja kategorijo možnosti in terja, da teorija zajame kompleksnost sveta. Vprašljiva pa je samorazglasitev neofunkcionalizma za moderni trenutek zgodovine razsvetljenstva.

UDK 316.28 : 32.01>17<

Neda Pagon

AUFKLÄRUNG UND SOZIOLOGIE

Der Beitrag geht von der Feststellung aus, dass die Untersuchung der Aufklärung und ihrer Geschichte von der soziologischen Theorie vernachlässigt wurde, was dazu führte, dass die Aufklärung als eine ausgesprochen philosophische und literargeschichtliche Kategorie zu gelten begann. Innerhalb der Soziologie ist die beste Analyse der Aufklärung und ihres Verhältnisses zur Soziologie von der neofunktionalistischen bzw. systemtheoretischen Schule ausgearbeitet worden. Deshalb befasst sich der Beitrag mit N. Luhmanns *Soziologischer Aufklärung*, einem Werk, das aus mehreren Gründen produktiv ist: es befreit den Begriff der Aufklärung von seiner Gebunden-

heit an eine geschichtliche Epoche; in der Krisis der sog. »kritischen Aufklärung« sieht es ein Moment der Konstituierung der Soziologie als autonomen Wissenschaft; es führt in die Soziologie die Kategorie der Möglichkeit ein und verlangt von der Theorie, die Komplexität der Welt aufzufassen. Problematisch bleibt aber der Versuch des Neofunktionalismus, sich als modernen Augenblick der Geschichte der Aufklärung darzustellen.

UDK 930.1 Kant

Rado Riha

KANTOV KONCEPT ZGODOVINE

Prispevek izhaja iz Foucaultovih predavanj o razsvetljenstvu in njegovi kantovski utemeljitvi. Najprej oriše novost Foucaultove analize razsvetljenstva, nato pa skuša s pomočjo prikaza Kantove filozofije zgodovine in njegove teorije sublimnega pokazati, da Kantov spis *Spor fakultet* oz. njegov osrednji koncept *zgodovinskega znaka* prebija okvir Foucaultove analize in odpira pot lacanovski razlagi Kantove filozofije zgodovine.

UDK 930.1 Kant

Rado Riha

KANTS KONZEPT DER GESCHICHTE

Der Beitrag geht von Foucaults Vorlesungen zur Aufklärung und ihrer Kantischen Begründung aus. Er umreißt zunächst das Neue an Foucaults Analyse der Aufklärung, und versucht dann aufgrund einer Darstellung von Kants Geschichtsphilosophie und seiner Theorie das Sublimen aufzuzeigen, dass Kants Schrift *Streit der Fakultäten* bzw. deren Schlüsselkonzept *des Geschichtszeichens* den Rahmen von Foucaults Analyse sprengt und einer lacanschen Analyse der Kantischen Geschichtsphilosophie den Weg bahnt.

UDK 32.01»17«

Jelica Šumič-Riha

RAZSVETLJENSTVO IN LJUDSTVO

Prispevek razvija tezo, da je iz Kantovega razsvetljenstva, ki ga Kant razume kot univerzalno, svobodno in javno rabo uma, ljudstvo izključeno in da razlog za nezmožnost ljudstva za razsvetljevanje ni pomanjkanje uma, marveč uživanje v nedoletnosti.

UDK 32.01»17«

Jelica Šumič-Riha

DIE AUFKLÄRUNG UND DAS VOLK

Der Beitrag entwickelt die These, dass das Volk aus der Kantischen Aufklärung, die von Kant als universeller, freier und öffentlicher Gebrauch der Vernunft verstanden wird, ausgeschlossen ist, wobei der Grund für das Unvermögen des Volkes, sich aufzuklären, nicht in einem Mangel an Vernunft, sondern im Genießen in der Unmündigkeit zu suchen ist.

UDK 165.63

Andrej Ule

JE RAZUM ŠE MOŽEN?

Sestavek obravnava bistveni element »razuma«, tj. racionalni diskurz in pogoje za njegovo družbeno udejanjenje. Racionalni diskurz razumem kot odgovoren, zavestno voden in sistematsko organiziran sistem govora/mišljenja. Te tri postavke so obenem minimalni pogoji racionalnega diskurza in idealne norme. Racionalni diskurz poteka v t. i. logičnem prostoru jezika/misli, tj. v okviru idealnih možnosti za logično operiranje z jezikom. Odpiranje logičnega prostora je zgodovinsko in družbeno posredovan proces, ki se ujema z demokratizacijo družbe. Zato razuma ni mogoče le »uporabiti«, temveč je treba v vsaki družbi in zgodovinski situaciji ustvariti pogoje, da bo sploh mogoč kot obča zmožnost ljudi.

UDK 165.63

Andrej Ule

IST DER VERSTAND NOCH MÖGLICH?

Der Artikel behandelt das wesentliche Moment der »Vernunft« d. h. den rationellen Diskurs und die Bedingungen seiner gesellschaftlichen Verwirklichung. Der rationale Diskurs wird als ein verantwortliches, bewusst geführtes und systematisch organisiertes Sprache/Denken System verstanden. Diese drei Merkmale stellen minimalen Bedingungen des rationellen Diskurses und gleichzeitig ideale Normen dar. Der rationale Diskurs findet im sog. Sprache/Denken Raum statt, d. h. im Rahmen der idealen Möglichkeiten für logische Operationen mit der Sprache. Das Öffnen des logischen Raumes ist ein geschichtlich-gesellschaftlich vermittelter Prozess, der mit der gesellschaftlichen Demokratisierung zusammenfällt. Deshalb kann die Vernunft nicht bloss »angewendet« werden, es ist vielmehr nötig, in jeder Gesellschaft und in jeder geschichtlichen Situation erst die Bedingungen dafür zu schaffen, dass die Vernunft als allgemeines Vermögen der Menschen möglich wird.

UDK 32.01-17«

Pavle Zgaga

ODGOVOR NA VPRAŠANJE: SE PRAVI, KAJ POMENI RAZSVETLJENSTVO NAM?

Prispevek poskuša pokazati, da vprašanja, kot je bilo zastavljeno I. Kantu, ni moč več zastaviti v tej neposrednosti, in da bi bilo v taki obliki nasprotno razsvetlenskemu principu: bilo bi retrogardistično in romantično. Zato pa je kot historično posredovano in reflektirano vprašanje preizkus lastnih razsvetljenih zmožnosti.

UDK 32.01-17«

Pavle Zgaga

BEANTWORTUNG DER FRAGE: DAS HEISST, WAS BEDEUTET DIE AUFKLÄRUNG FÜR UNS?

Die Beitrag versucht zu zeigen, dass die an Kant gerichtete Frage in dieser Unmittelbarkeit nicht mehr zu stellen ist, dass sie in dieser Form dem aufklärerischen Prinzip widersprechen würde: sie wäre retrogardistisch und romantisch. Als historisch reflektierte und vermittelte Frage stellt sie aber die Überprüfung unserer aufklärerischen Vermögen dar.

UDK 159.964.2

Slavoj Žižek

DIE AUFKLÄRUNG IN LAIBACH

Članek najprej oriše ključne poteze zadnje, četrte etape Lacanovega nauka (definicija konca psihoanalize kot identifikacije s simptomom itd.), nato pa skuša s tem pojmovnim aparatom pojasniti ideološkokritični potencial glasbene skupine Laibach.

UDK 159.964.2

Slavoj Žižek

DIE AUFKLÄRUNG IN LAIBACH

Der Artikel beschreibt zunächst die Hauptmerkmale der letzten, vierten Etappe der Lehre Lacans (die Definition des Endes der Psychoanalyse als Identifikation mit dem Symptom usw); sein nächster Schritt ist, anhand dieses konzeptuellen Apparats das ideologiekritische Potential der Musikgruppe Laibach zu erklären.



