

Ogled Michela Foucaulta o prosvjetiteljstvu objavljen je prvi put na engleskom jeziku u knjizi: P. Rabinow (ur.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984. Ovdje donosimo prijevod s francuskoga, prema sljedećem izdanju: Michel Foucault, *Dits et écrits*, sv. 4 (1978-1984), Gallimard, Pariz, 1995., str. 562-578.

Michel Foucault

Što je prosvjetiteljstvo?

Kada za naših dana kakav časopis postavi pitanje svojim čitateljima, to je stoga kako bi ih upitao za njihovo nahođenje u predmetu o kojemu svatko već ima svoje mišljenje: nema opasnosti da bi se mnogo toga saznalo. U devetnaestome stoljeću, pak, bilo se sklono ispitivati javnost o problemima na koje se, naprotiv, još nije imalo odgovora. Ne znam je li to bilo učinkovitije; bilo je zanimljivije.

Bilo kako bilo, shodno tome običaju jedan je njemački mjesečnik, *Berlinische Monatschrift*, u prosincu 1784., objavio odgovor na pitanje: *Was ist Aufklärung*¹? A odgovor je bio Kantov.

Omanji tekst, možda. No, čini mi se kako njime u povijest mišljenja neprimjetno ulazi pitanje na koje moderna filozofija nije bila kadra odgovoriti, ali kojega se nikada nije ni uspjela riješiti. I evo dva su već stoljeća kako ga, u različitim oblicima, ponavlja. Od Hegela do Horkheimera ili Habermasa, preko Nietzschea ili Maxa Webera, gotovo da nema filozofije koja se, posredno ili neposredno, nije suočila s tim istim pitanjem: koji je dakle to događaj koji se naziva *Aufklärung*, a koji je, u većoj ili manjoj mjeri, odredio ono što mi danas jesmo, što mislimo i što činimo? Zamislimo da *Berlinische Monatschrift* posoji još za naših dana te da svojim čitateljima postavi pitanje: »Što je moderna filozofija?«; moglo bi joj se možda odgovoriti odjekom: moderna filozofija jest ona koja pokušava odgovoriti na pitanje nabačeno, dva stoljeća su tome, s toliko lakomislenosti: *Was ist Aufklärung?*

¹ U *Berlinische Monatschrift*, prosinac 1784., br. IV., str. 481-491.

*

Zaustavimo se na nekoliko trenutaka na tome Kantovom tekstu. S više razloga zavrđuje da mu se pokloni pozornost.

1) Na isto to pitanje odgovorio je u istome časopisu također i Moses Mendelssohn, dva mjeseca ranije. Kantu taj tekst nije bio poznat dok je sastavljao svoj. Dakako, susret njemačkoga filozofijskog kretanja s novim razvojem židovske kulture ne datira od toga trenutka. Bilo je tridesetak godina tome otkako se Mendelssohn već zatekao na tome raskrižju, u društvu s Lessingom. Ali sve do tada radilo se o tome da se židovskoj kulturi dade pravo građanstva u njemačkoj misli – ono što je Lessing pokušao učiniti u *Die Juden*² – ili pak da se izdvoje zajednički problemi židovske misli i njemačke filozofije: ono što je Mendelssohn učinio u *Raspravama o besmrtnosti duše*³. S ta dva teksta koja su se pojavila u *Berlinische Monatschrift*, njemački *Aufklärung* i židovska *Haskala* dolaze do spoznaje kako pripadaju istoj povijesti; pokušavaju odrediti od kojega zajedničkoga procesa potječu. A možda je to bio način da se najavi prihvaćanje zajedničkoga usuda, za koji je poznato do koje će drame dovesti.

2) Ali više je toga tome. U samome sebi, a i unutar kršćanske tradicije, taj tekst postavlja novi problem.

Svakako to nije prvi put da filozofska misao pokušava promišljati svoju vlastitu sadašnjost. No, shematski, može se kazati kako je to promišljanje dotada uzelo tri načelna oblika:

– sadašnjost se može predočiti kao pripadna nekome određenom dobu svijeta, različita od drugih po nekoliko svojstvenih značajki, ili odijeljena od ostalih nekim dramatičnim događajem. Tako u Platonovoj državi sugovornici spoznaju da pripadaju jednome od onih preobrata u svijetu u kojima on okreće svoje naličje, sa svim negativnim posljedicama koje to može imati;

– može se također propitivati sadašnjost kako bi se pokušalo u njoj razabrati predznake bliska događaja. Tu se susreće svojevrсна povijesna hermeneutika kojoj bi primjer mogao biti Augustin;

– može se isto tako analizirati sadašnjost kao prelaz k osvitu nova svijeta. To je ono što Vico opisuje u posljednjem poglavlju *Principa filozofije povijest*⁴; ono što »danas« vidi to je da se »najcjelovitija civilizacija širi u naroda

2 G. Lessing, *Die Juden*, 1749.

3 M. Mendelssohn, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, Berlin, 1767.

4 G. Vico, *Principii di una scienza nuova d'interno alla comune natura delle nazioni*, 1725.

podvrgnutih većinom nekolicini velikih monarha»; to je također »blistava Europa neprispodobive civiliziranosti«, koja naposljetku obiluje »svim dobrima koja sačinjavaju radost ljudskoga života«.

Međutim, način na koji Kant postavlja pitanje o *Aufklärungu* posvema je drugačiji: niti doba svijeta kojemu se pripada, niti događaj kojemu se opažaju predznaci, niti osvit kakva dovršetka. Kant *Aufklärung* definira na posvema negativan način, kao *Ausgang*, »izlazak«, »ishod«. U drugim njegovim tekstovima o povijesti događa se da Kant postavlja pitanja o porijeklu ili da definira svršnost nekog povijesnog zbivanja. U tekstu o *Aufklärungu* pitanje se tiče čistoga aktualiteta. Ne pokušava shvatiti sadašnjost polazeći od nekoga totaliteta ili buduća ozbiljenja. On traži razliku: kakvu razliku donosi danas spram jučer?

3) Neću zalaziti u pojedinosti unutar teksta koji usprkos svoje sažetosti nije uvijek jasan. Naprosto bih htio iz njega izvući tri ili četiri značajke koje mi se čine važne za shvatiti kako je Kant postavio filozofsko pitanje o sadašnjosti.

Kant odmah naznačuje da je taj »izlazak« koji karakterizira *Aufklärung* proces koji nas riješava stanja »maloljetnosti«. A pod »maloljetnošću« shvaća određeno stanje naše volje koje nas nuka prihvatiti autoritet nekoga drugoga kako bi nas uveo u područja gdje treba upotrijebiti um. Kant daje tri primjera: u stanju smo maloljetnosti kad nam knjiga drži mjesto razuma, kad nam duhovni vođa drži mjesto savjesti, kad liječnik odlučuje mjesto nas o našoj prehrani (zamjetimo uzgred kako se lako prepoznaje registar triju kritika, premda to tekst ne kazuje izrijekom). U svakome slučaju *Aufklärung* se određuje promjenom već opstojećega odnosa između volje, autoriteta i upotrebe uma.

Potrebno je također napomenuti kako taj izlazak Kant predstavlja na poprilično dvoznačan način. Karakterizira ga kao činjenicu, proces koji se odvija; ali ga također i predstavlja kao zadatak i obavezu. Već od prvoga odjeljka naznačuje kako je čovjek sam odgovoran za svoju maloljetnost. Treba dakle pojmiti kako će on iz nje izaći jedino promjenom koju će izazvati sam nad sobom. Znakovito, Kant kaže da ta *Aufklärung* ima »slogan« (*Wahlspruch*): tako je taj slogan znamen razlikovanja po kojemu se prepoznaje; to je također i nalog koji se zadaje samome sebi i predlaže drugima. Ta koja je to krilatica? *Aude sapere*, »imaj hrabrosti, odvaži se znati«. Potrebno je dakle imati u vidu da je *Aufklärung* istovremeno proces u kojemu ljudi imaju udjela kolektivno i čin hrabrosti koji treba poduzeti osobno. Oni su istovremeno dijelovi i čimbenici istoga procesa. Mogu biti njegovi akteri utoliko ukoliko u njemu imaju udijela; a on se zbiva utoliko ukoliko ljudi odluče biti dobrovoljni akteri.

Tu se javlja treći problem u Kantovome tekstu. On počiva u porabi riječi *Menschheit*. Znana je važnost te riječi u Kantovoj koncepciji povijesti. Treba li

pod time razumjeti kako je cjelokupnost ljudske vrste zahvaćena procesom *Aufklärunga*? A u tome slučaju onda treba zamisliti da je *Aufklärung* povijesna mijena koja se kosi političke i društvene opstojnosti svih ljudi na Zemljinoj površini. Ili, treba li pod time razumjeti da se radi o mijeni koja pogađa ono što sačinjava čovječnost ljudskoga bića? A onda se postavlja pitanje što bi ta mijena bila. Tu iznova Kantov odgovor nije lišen dvoznačnosti. U svakome slučaju, ispod jednostavnog oblička, podosta je složen.

Kant određuje dva bitna uvjeta za čovjekov izlazak iz maloljetnosti. I ta dva uvjeta su istovremeno duhovna i institucionalna, etička i politička.

Prvi od ta dva uvjeta je da se dobro razlikuje ono što potječe od poslušnosti od onoga što potječe od upotrebe uma. Kant, kako bi ukratko karakterizirao stanje maloljetnosti, citira rasprostranjeni izričak: »Slušajte, ne mislite«: to je, po njemu, oblik pod kojim se upražnjava vojni zapt, politička moć, religijski autoritet. Čovječanstvo će postati punoljetno ne kada više neće trebati slušati, nego kad će mu se kazati: »Slušajte, pa misliti možete koliko god želite«. Treba primijetiti da je ovdje rabljena njemačka riječ *räzonieren*; ta se riječ, koju se može naći u uporabi također u *Kritikama*, ne odnosi na bilo koju upotrebu uma, već na upotrebu uma u kojoj on nema druge svrhe doli sebe samoga; *räzonieren*, to je mišljenje poradi mišljenja. Pa Kant daje primjere, također naizgled posvema trivijalne: plaćati svoje porezne obaveze, ali moći razmišljati koliko god se želi o poreznom sustavu, to je ono što karakterizira stanje punoljetnosti; ili pak, ako se jest svećenikom, osigurati bogoslužje u pastvi, sukladno načelima crkve kojoj se pripada, ali razmišljati kako god se želi s obzirom na religijske dogme.

Moglo bi se pomisliti kako tu nema ničega odista drugačijeg od onoga što se, od šesneastoga stoljeća, razumije pod slobodom svijesti: pravo da se misli kako se želi, pod uvjetom da se sluša kako se treba. Međutim, upravo tu Kant uvodi jedno drugo razlikovanje i uvodi ga na poprilično iznenađujući način. Radi se o razlici između privatne i javne upotrebe uma. No, odmah dodaje kako um treba biti slobodan u svojoj javnoj upotrebi a podčinjen u svojoj privatnoj upotrebi. Što je, skroz na skroz, oprečno onome što se uobičajeno naziva slobodom svijesti.

No treba to malo поближе pojasniti. Koja je, prema Kantu, ta privatna upotreba uma? Koje je područje na kojemu se primjenjuje? Čovjek, kaže Kant, pribjegava privatnoj upotrebi svoga uma kad je »dio stroja«; to jest kad ima neku ulogu za igrati u društvu i neku funkciju za izvršavati: biti vojnikom, morati plaćati poreze, biti zadužen za pastvu, biti službenikom vlade, sve to čini ljudsko biće pojedinačnim segmentom unutar društva; time se nalazi stavljen u određeni položaj, u kojemu mora primjenjivati pravila i sljediti pojedinačne svrhe. Kant ne zahtjeva da se iskazuje slijep i nerazuman

posluh, već da se svoj um upotrebljava prilagođeno zadanima okolnostima; a um se onda mora podčiniti tima pojedinačnim svrhama. Tu dakle ne može biti slobodne upotrebe uma.

Zauzvrat, kada se razmišlja samo poradi upotrebe svoga uma, kada se razmišlja utoliko ukoliko se jest umnim bićem (a ne utoliko ukoliko se jest dijelom stroja), kada se razmišlja kao član umnoga čovječanstva, onda upotreba uma mora biti slobodna i javna. *Aufklärung* nije samo proces kojime bi individue vidjele da im je garantirana njihova osobna sloboda mišljenja. *Aufklärung* postoji kad postoji nadređenje univerzalne, slobodne i javne upotrebe uma.

No, sve to vodi četvrtome pitanju koje treba postaviti na taj Kantov tekst. Lako se može pojmiti da je univerzalna upotreba uma (postrani svake pojedinačne svrhe) stvar subjekta kao individue; lako se također može pojmiti da se sloboda te upotrebe može osigurati na posvema negativan način izostankom svakoga progonjenja takove upotrebe; ali kako osigurati javnu upotrebu uma? *Aufklärung*, vidljivo je, ne smije biti pojmljen jednostavno kao opći proces koji pogađa čitavo čovječanstvo; ne smije biti pojmljen kao obaveza naložena individuama: on se sad javlja kao politički problem. U svakome slučaju, postavlja se pitanje kako javna upotreba uma može uzeti javni oblik, kako se odvažnost na znanje može upražnjavati na svjetlu dana, dok su individue poslušne sa što je moguće manje odstupanja. I Kant, za kraj, predlaže Friedrichu II., gotovo neprekrivenim riječima, svojevrsan ugovor. Ono što bi se moglo nazvati ugovorom racionalnog despotizma sa slobodnim umom: javna i slobodna upotreba uma bit će najbolji jamac posluha, pod uvjetom, međutim, da političko načelo spram kojega treba iskazivati posluh mora biti sukladno univerzalnome umu.

*

Pustimo sada taj tekst. Ne kanim ga uopće smatrati uzumnošnim za primjeren opis *Aufklärunga*; a i nijedan povjesničar ne bi se mogao njime zadovoljiti kad bi analizirao društvene, političke i kulturne promjene koje su nastale krajem osamnaestoga stoljeća.

Međutim, unatoč njegovome prigodbenom karakteru, i bez želje da mu pridam prenaglašeno mjesto u Kantovome djelu, vjerujem kako treba potcrtati sponu koja opstoji između toga kratkog članka i triju *Kritika*. On zapravo opisuje *Aufklärung* kao trenutak u kojemu će čovječanstvo upotrijebiti svoj vlastiti um, bez podvrgavanja bilo kakvome autoritetu; tako je upravo u tome trenutku potrebna *Kritika*, jer njezina je uloga definirati uvjete u kojima je upotreba uma legitimna za određenje onoga što se može znati, što se treba činiti i čemu se smije nadati. Nelegitimna upotreba uma je pak

ona iz koje se, s iluzijom, rađaju dogmatizam i heteronomija; dočim se, naprotiv, legitimna upotreba uma jasno definirala u njezinim načelima kako bi se mogla osigurati njezina autonomija. Kritika je svojevrsan brodski dnevnik uma koji je postao punoljetan u *Aufklärungu*; a obratno, *Aufklärung* je doba Kritike.

Potrebno je također, vjerujem, potcrtati odnos između toga Kantova teksta i drugih tekstova posvećenih povijesti. Potonji, većinom, pokušavaju definirati unutarnju svršnost vremena i točku prema kojoj se kreće povijest čovječanstva. Tako ta analiza *Aufklärunga*, definirajući ga kao prelazak čovječanstva u njegovo stanje punoljetnosti, situira aktualitet u odnosu na to kretanje u cjelini i njegove temeljne smjernice. Ali istovremeno ona pokazuje kako se svatko, u tome aktualnom trenutku, nalazi na neki način u odgovornosti za cjelokupni proces.

Hipoteza koju bih želio postaviti je da se taj omanji tekst na neki način nalazi na prekretnici kritičkoga mišljenja i promišljanja povijesti. To je Kantovo promišljanje aktualiteta vlastitoga poduhvata. Nedvojbeno, nije to prvi put da neki filozof pruža razloge koje ima za poduzimanje svoga djela u određenome trenutku. No čini mi se kako je to prvi put kako neki filozof tako, prisno i iznutra, povezuje značenje svoga djela u odnosu na spoznaju, promišljanje povijesti i pojedinačnu analizu jedinstvenoga trenutka u kojemu piše i poradi kojega piše. Promišljanje »danas« kao razlike u povijesti i kao motiva za poseban filozofski zadatak čini mi se novinom toga teksta.

Sagledavajući ga tako, čini mi se da se u njemu može razaznati polazište: oris onoga što bi se moglo nazvati stavom moderniteta.

Poznato mi je da se o modernosti počesto govori kao o epohi ili u svakome slučaju kao sveukupnosti značajki svojstvenih jednoj epohi; smješta je se u kalendar u kojemu bi joj prethodila predmoderna, više ili manje naivna ili arhaična, a sljedila zagonetna i onespokojujuća »postmoderna«. I pitanje se onda postavlja čini li moderna nastavak *Aufklärunga* i njegov razvoj, ili treba li pak tu vidjeti prekid ili zastranu u odnosu na temeljna načela osamnaestoga stoljeća.

Osvrćući se na Kantov tekst, pitam se može li se modernitet sagledati prije kao stav nego kao razdoblje povijesti. Pod stavom hoću reći modus odnošenja s obzirom na aktualitet; hotimični izbor koji neki čine; naposljetku, način mišljenja i osjećanja, također način djelovanja i ponašanja koji, istovremeno, obilježava pripadnost i predstavlja se kao zadatak. Pomalo, bez sumnje, poput onoga što su Grci nazivali *ethos*. Uslijed toga, radije no da se želi razlikovati »moderno razdoblje« od »predmoderne« i »postmoderne« epohe, vjerujem da bi bolje bilo istražiti kako se stav moderniteta, nakon što se oblikovao, našao u srazu sa stavovima »protomoderniteta«.

Kako bih ukratko okarakterizirao taj stav moderniteta, posegnut ću za primjerom koji je gotovo nužan: radi se o Baudelaireu, jer upravo je on taj kod kojega se općenito prepoznaje jedna od najzaoštrenijih svijesti o modernitetu u devetnaestome stoljeću.

Često se pokušava modernitet okarakterizirati sviješću o diskontinuitetu vremena: raskid s tradicijom, osjećaj novine, vrtoglavica od onoga što se zbiva. A to je odista ono što se čini da Baudelaire kazuje kada modernitet definira »onim prolaznim, izmičućim, kontingentnim«⁵. Međutim, za njega, biti modernim, ne znači prepoznati i prihvatiti to neprestano kretanje, to naprotiv znači zauzeti određeni stav s obzirom na to kretanje; a taj voljni, težak stav sastoji se u tome da se uhvati nešto od vječnoga što nije onkraj sadašnjega trenutka, niti iza njega, već u njemu. Modernitet se razlikuje od mode koja samo slijedi tijek vremena; to je stav koji omogućuje da se uhvati ono čega ima »herojskoga« u sadašnjemu trenutku. Modernitet nije čin osjetljivosti za izmičuću sadašnjost; to je htijenje za »heroiziranjem« sadašnjosti.

Zadovoljit ću se citiranjem onoga što Baudelaire kaže o slikarstvu suvremenikâ. Baudelaire se izruguje onim slikarima koji, smatrajući odjeću ljudi devetnaestg stoljeća preružnom, žele samo prikazivati antičke toge. No modernitet slikarstva za njega se neće sastojati u uvođenju crnih odora na platna. Moderno će slikarstvo biti ono koje će taj tamni redingot pokazati kao »nužnu odoru našega doba«. To je ono koje će omogućiti da se, u toj modi dana, uvidi bitni, stalni, opsjedajući odnos koji naša epoha održava sa smrću. »Crna odora i redingot nemaju tek svoju poetsku ljepotu, koja je izraz sveopće jednakosti, već ujedno svoju poetiku koja je izraz javne duše; beskrajna prohodnja pogrebnika, poltičara, ljubavnika, građana. Svi mi ispraćujemo kakav pogreb.«⁶ Kako bi ocrtao taj stav moderniteta, Baudelaire katkada koristi litotu koja je izuzetno znakovita, jer javlja se u obliku zapovijesti: »Nemate prava prezirati sadašnjost.«

2) Ta heroizacija je ironična, dakako. Uopće se ne radi, u tome stavu moderniteta, o tome da bi se sakralizirao trenutak koji prolazi kako bi ga se zadržalo ili produžilo. Napose se ne radi o tome da bi ga se pokupilo kao izmičuću i zanimljivu rijetkost: to bi tu bilo ono što Baudelaire naziva stavom »flanerije«. Flanerijska se zadovoljava s time da otvori oči, načuli pozornost i sabire u pamćenju. Čovjeku flanerijske Baudelaire suprotstavlja čovjeka

5 C. Baudelaire, *Le Peintre de la vie moderne (Slikar modernoga života)*, u *Oevres completes, Paris, Gallimard, niz »Bibliothèque de la Pléiade«*. 1976, sv. II., str. 695.

6 *Ibid.*, »De l'héroïsme de la vie moderne« (»O heroizmu u modernome životu«), *op.cit.*, str. 494.

moderniteta: »On ide, trči, išće. Sasvim sigurno, taj čovjek, taj samotnik obdaren živom maštom, vazda putujući kroz veliku pustinju ljudi, ima uzvišeniji cilj od čistoga flanera, općenitiji cilj, drugačiji od izmičućega užitka okolnosti. Išće ono nešto što će nam se dopustiti da nazovemo modernitetom. Njemu se radi o izdvajanju u modi onoga što ona može sadržavati od poetskoga u povijesnome.« A kao primjer moderniteta Baudelaire navodi crtača Constantina Guysa. Naizgled flaner, sakupljač rijetkosti; »on ostaje posljednji posvuda gdje svjetlo može blješiti, odzvanjati poezija, vrvjeti život, titrati glazba, posvuda gdje strast može baciti svoje oko, posvuda gdje se prirodni čovjek i čovjek konvencije pokazuju u bizarnoj ljepoti, posvuda gdje sunce obasjava kratke radosti izopačene životinje.«⁷

No ne treba se tu zavaravati. Constantin Guys nije flaner; ono što ga, u Baudelaireovim očima, čini modernime slikarom to je što u času kada čitav svijet uranja u san on se daje na posao, te ga preobražava. Preobrazba koja nije ništenje zbiljskoga, već igra između istine zbiljskoga i korištenja slobode; »prirodne« stvari bivaju tu »više nego prirodne«, »lijepe« stvari bivaju tu »više nego lijepe«, a jedinstvenosti se pokazuju »obdarene nadahnutim životom kao duša autorova«⁸. Za stav moderniteta visoka je vrijednost sadašnjosti nerazdvojiva od pregnuća da je se zamisli, da je se zamisli drukčije no što ona jest i da je se preobražava ne uništavajući je, već je zadržavajući u onome što ona jest. Baudelaireovski modernitet je vježba u kojoj je krajnja pozornost za zbiljsko sučeljena praksi slobode koja istovremeno to zbiljsko poštiva i narušava.

3) Međutim, Baudelaireu modernitet nije tek naprosto oblik odnošenja prema sadašnjosti; to je također i način odnošenja koje treba uspostaviti prema samome sebi. Voljni je stav moderniteta vezan uz neizostavan asketizam. Biti modernim, to ne znači prihvatiti sebe sama onakvim kakvim se jest u protijeku trenutaka koji prolaze; to znači uzeti samoga sebe kao predmet složene i teške razrade: ono što Baudelaire naziva, shodno rječniku epohe, »dendizmom«. Neću podsjećati na i više nego poznate stranice: one o »surovoj, zemnoj, prljavoj« prirodi; one o neizbježnoj čovjekovoj pobuni u odnosu prema samome sebi; one o »doktrini elegancije« koja »svojim ambicioznim i poniznim pristašama« nalaže samosilničkiju disciplinu nego i najstrašnije od religija; naposljetku, stranice o asketizmu dendija koji iz svoga tijela, svojega ponašanja, svojih osjećaja i strasti, svojeg opstojanja čini umjetničko djelo. Moderni čovjek, za Baudelairea, nije onaj koji ide prema otkriću samoga sebe, svojih tajni i svoje skrivene istine; on je onaj koji

⁷ C. Baudelaire, *Le Peintre de la vie moderne (Slikar modernoga života)*, op. cit., str. 693-694.

⁸ *Ibid.*, str. 694.

pokušava sam sebe izmisliti. Taj modernitet ne oslobađa čovjeka u njegovome odistinskom bitku; on ga prisiljava na zadatak razrade samoga sebe.

4) Na kraju, dodat ću još jednu riječ. Za tu ironičku heroizaciju sadašnjosti, tu igru slobode sa zbiljskime poradi njegove preobrazbe, tu asketsku razradu samoga sebe Baudelaire ne misli da bi mogle imati mjesta u samome društvu ili političkome tijelu. Mogu se zbiti samo na mjestu koje Baudelaire naziva umjetnošću.

*

Nije mi nakana u tih nekoliko crta iscrpiti ni složeni povijesni događaj koji je *Aufklärung* bio s kraja osamnaestoga stoljeća kao ništa više ni stav modeniteta pod različitim oblicima koje je mogao uzeti u posljednja dva stoljeća.

Želio sam, s jedne strane, potcrtati ukorijenjenost u *Aufklärungu* jednoga tipa filozofskoga propitivanja koji istovremeno problematizira odnos spram sadašnjosti, modus historijskoga bivanja i sazdanje sebe samoga kao autonomna subjekta; s druge strane, želio sam potcrtati kako nit koja nas na taj način može vezati za *Aufklärung* nije vjernost elementima doktrine, već stalno ponovno buđenje određena stava; to jest filozofska *ethosa* koji bi se mogao okarakterizirati kao stalna kritika našega povijesnog bitka. I taj je *ethos* ono čija bih obilježja ukratko pružio.

A. *Negativno.*1) Taj *ethos* najprije za sobom povlači da se odbija ono što ću uobičajeno nazivati »ucjenom« *Aufklärungu*. Mišljenja sam da *Aufklärung*, kao sveukupnost političkih, ekonomskih, društvenih, institucionalnih, kulturnih događaja, o kojima još i danas uvelike ovisimo, čini povlašteno područje analize. Mišljenja sam također da je on, kao poduhvat da se sponom izravna odnosa poveže napredovanje istine i povijest slobode, formulirao filozofsko pitanje koje nam ostaje postavljeno. Mišljenja sam naposljetku – pokušao sam to pokazati s obzirom na Kantov tekst – da je on odredio stanoviti način filozofiranja.

Međutim, to neće reći kako treba biti za ili protiv *Aufklärunga*. Već hoće reći upravo kako treba odbaciti sve ono što se javlja u obliku pojednostavljene i autoritarne alternative: vi ili prihvaćate *Aufklärung*, i ostajete u tradiciji njegovoga racionalizma (ono što neki smatraju pozitivnim, a drugi prigovorom); ili kritizirate *Aufklärung* i pokušavate izmaći načelima racionaliteta (što se opet može uzeti za dobro ili zlo). I nije za izbjeći toj ucjeni bez uvođenja »dijalektičkih« nijansi u pokušaju da se odredi što bi moglo biti dobro a što loše u *Aufklärungu*.

Treba pokušati sprovesti analizu nas samih kao bića, u određenoj dijelu, povijesno određenih *Aufklärungom*. Što uključuje niz što je moguće preciznijih povijesnih istraživanja; a ta istraživanja ne bi bila osvrta unatrag prema »bitnoj jezgri racionaliteta« koju se može naći u *Aufklärungu* a koju treba sačuvati u bilo kojemu slučaju; bila bi orijentirana prema »aktualnima ograničenjima nužnoga«: to jest prema onome što nije ili nije više neizostavno za sazdanje nas samih kao autonomnih subjekata.

2) Ta stalna kritika nas samih mora izbjeći uvijek lakim brkanjima humanizma i *Aufklärunga*. Nikada ne treba zaboraviti da je *Aufklärung* događaj ili skup složenih povijesnih događaja i procesa, koji su se smjestili u stanoviti trenutak razvoja europskih društava. Taj skup sadrži elemente društvenih preobrazbi, tipove političkih institucija, oblike znanja, projekte racionalizacije spoznaja i praksa, tehnološke promjene koje je vrlo teško sažeti u jednu riječ, čak iako su mnogi od tih fenomena još uvijek značajni u aktualnome času. Onaj koji sam istaknuo i za koji mi se čini da je bio utemeljujući za čitav jedan oblik filozofskoga mišljenja tiče se samo modusa refleksivnog odnosa spram sadašnjosti.

Humanizam je nešto posvema drugo: to je tema ili prije skup tema koje su se tijekom vremena u nekoliko navrata javljale u europskim društvima; te teme, uvijek vezane uz vrijednosne sudove, očito su uvijek poprilično varirale u svome sadržaju, kao i vrijednostima koje su im pridavane. K tome, one su služile kritičkome načelu razlikovanja: postojao je humanizam koji se predstavljao kao kritika kršćanstva ili religije općenito; postojao je kršćanski humanizam nasuprot asketskome i daleko više teocentričkome humanizmu (to u sedamnaestome stoljeću). U devetnaestome stoljeću postojao je spram znanosti nepovjerljiv, neprijateljski i kritički humanizam; te opet drugi koji je [naprotiv] svoje nade polagao u istu tu znanost. Marksizam je bio humanizam, egzistencijalizam, personalizam bili su to također; bilo je vrijeme kada su se podržavale humanističke vrijednosti predstavljene nacionalsocijalizmom, te kada su sami staljinisti govorili kako su humanisti.

Iz toga ne treba izvući posljedak kako sve ono što se moglo izdavati za humanizam treba odbaciti; već kako je humanistička tematika već po sebi previše podatna, previše raznovrsna, previše nekonzistentna a da bi mogla služiti kao okosnica promišljanju. I činjenica je da je barem od sedamnaestoga stoljeća ono što se naziva humanizmom svoj oslonac uvijek moralo tražiti u stanovitim koncepcijama čovjeka koja su preuzeta od religije, znanosti, politike. Humanizam služi tome davanju boje i opravdanja koncepcijama čovjeka na koja se pak mora pozivati.

No, ja upravo vjerujem da se toj tematici, koja se tako često iznova javljala i uvijek ovisila o humanizmu, može suprotstaviti načelo stalne kritike i stalnoga stvaranja nas samih u vlastitoj autonomiji: to jest načelo koje je u srži

povijesne svijesti koju *Aufklärung* ima o samom sebi. Iz tog gledišta prije bih vidio napetost između *Aufklärunga* i humanizma nego li identitet.

U svakome slučaju, čini mi se opasnim stapati ih; a uostalom i povijesno netočnim. Ako je pitanje čovjeka, ljudske vrste, humanista, bilo važno tijekom čitavoga osamnaestog stoljeća, rijetko je, vjerujem, *Aufklärung* sam sebe smatrala humanizmom. Vrijedno je truda ujedno napomenuti kako je, tijekom devetnaestoga stoljeća, historiografija humanizma u šesnaestome stoljeću, koja je bila od tolikoga značenja za ljude kao što su Sainte-Beuve ili Burckhardt, uvijek bila odvojena a katkada i jasno suprotstvljena prosvjetiteljstvu i osamnaestome stoljeću. Devetnaesto je stoljeće pokazivalo težnju njihova suprotstavljanja barem isto toliko koliko i njihova stapanja.

U svakome slučaju, vjerujem da podjednako kao što treba izbjeći intelektualnoj i političkoj ucjeni »biti za ili protiv *Aufklärunga*«, treba izbjeći historijskome i moralnome konfuzionizmu koji miješa temu humanizma s pitanjem *Aufklärunga*. Analiza njihovih složenih odnosa tijekom dva posljednja stoljeća bio bi posao koji treba poduzeti, značaj kojega bi bio u tome da bi pomalo razbistrio svijest koju imamo o nama samima i o našoj prošlosti.

B. *Pozitivno*. No, imajući na umu ta upozorenja, očito je potrebno pružiti pozitivniji sadržaj onomu što bi mogao biti filozofski *ethos* koji bi se sastojao od kritike onoga što govorimo, mislimo i činimo, kroz povijesnu ontologiju nas samih.

1) Taj se filozofski *ethos* može okarakterizirati kao *graničan stav*. Ne radi se o odnosu odbacivanja. Treba izbjeći alternativu onoga unutar i onoga izvan; treba biti na granicama. Kritika je zapravo analiza ograničenja i refleksija o njima. No, ako je Kantovo pitanje bilo koja su to ograničenja prekoračenja kojih se spoznaja mora odreći, čini mi se kako kritičko pitanje, danas, treba preokrenuti u pozitivno pitanje: u onome što nam je dato kao univerzalno, nužno, obvezatno koji je udio onoga što je jedinstveno, kontigentno i usljed proizvoljnih prinuždi. Radi se sve u svemu o preobrazbi kritike izvršene u obliku nužna ograničenja u praktičku kritiku u obliku mogućega prekoračenja.

To što, kao što je vidljivo, sa sobom kao posljedicu donosi da se kritika više neće ostvarivati u istraživanju formalnih struktura koji imaju opće važenje, već kao povijesno ispitivanje kroz događaje koji su nas doveli do toga da se tako ustrojimo kako bismo se spoznali kao subjekti onoga što činimo, mislimo, govorimo. U tom smislu ta kritika nije transcendentalna, te nema za svrhu omogućenje metafizike: ona je genealoška u svojoj svršnosti i arheološka u svojoj metodi. Arheološka, a ne transcendentalna, u smislu da neće pokušavati izlučiti univerzalne strukture svake moguće spoznaje ili svakoga mogućeg djelovanja, već baviti se diskursima koji artikuliraju ono što mislimo, govorimo i činimo kao ujedno povijesne događaje. A ta će kritika

u tome smislu biti genealoška da neće iz forme onoga što mi jesmo izvoditi ono što nam je nemoguće učiniti ili spoznati, već će iz kontigencije koja nas čini da jesmo ono što jesmo izlučiti mogućnost da više ne budemo, činimo ili mislimo ono što jesmo, činimo ili mislimo.

Ona ne pokušava omogućiti metafiziku koja bi napokon postala znanošću; ona pokušava otisnuti koliko god je dalje i šire moguće beskonačni rad slobode.

2) Ali kako se ne bi naprosto radilo o potvrđivanju ili o praznome snu o slobodi, čini mi se da bi taj povijesno-kritički stav morao biti također i eksperimentalan stav. Hoću reći da taj rad izvršen do granica nas samih mora s jedne strane otvoriti polje povijesnih ispitivanja, a s druge prionuti na istraživanje zbilje i aktualiteta, kako bi istovremeno dohvatio točke u kojima je promjena moguća i poželjna te odredio točan oblik koji treba dati toj promjeni. Što će reći da se ta povijesna ontologija nas samih mora odvratiti od svih tih projekata sa zahtjevom na globalnost i korjenitost. Zapravo, iz iskustva je znano da je zahtjev za izbjegavanjem sustava aktualiteta, kako bi se pružio cjeloviti program drukčija društva, drukčijeg načina mišljenja, drukčije kulture, drukčijeg viđenja svijeta, samo u stvari vodio k obnavljanju najopasnijih tradicija.

Prednost dajem sasvim jasnim transformacijama koje su se mogle zbiti proteklih dvadeset godina na određenoj broju područja koja se tiču modusa našega bivanja i mišljenja, relacija autoriteta, odnosa spolova, načina na koji percipiramo ludilo ili bolest, prednost dajem i tek djelomičnim transformacijama koje su načinjene u suodnosu povijesne analize i praktičkoga stava s obećanjima novoga čovjeka koja su najgori politički sustavi ponavljali tijekom dvadesetoga stoljeća.

Filozofski *ethos* svojstven kritičkoj ontologiji okarakterizirao bih, dakle, kao povijesno-praktičko ispitivanje ograničenjâ koja možemo prekoračiti, te dakle kao rad nas samih nad nama samima kao živima bićima.

3) No bilo bi neprijeporno posvema legitimno uputiti sljedeću primjedbu: ograničimo li se na tu vrst uvijek djelomičnih i mjesnih ispitivanja i istraživanja, ne postoji li opasnost da dopustimo da nas odrede općenitije strukture za koje se izlažmo mogućnosti da o njima nemamo niti svijesti niti da njima ovladamo?

Na to postoje dva odgovora. Istina je da trebamo napustiti nadu da bismo ikada mogli domoći se očišta koje bi nam moglo omogućiti pristup potpunoj i konačnoj spoznaji onoga što može sačinjavati naša povijesna ograničenja. A s toga očišta, samo teorijsko i praktičko iskustvo koje stječemo o našima ograničenjima i njihovima mogućim prekoračenjima uvijek je ograničeno, određeno i dakle za ponoviti.

No to neće reći da se čitav rad može izvršiti tek u neredu i kontigentnosti. Taj rad ima svoju općenitost, svoju sistematičnost, svoju homogenost i svoj ulog.

Ulog. On je naznačen onime što bi se moglo nazvati »paradoks (odnosa) sposobnosti i moći«. Poznato je kako je velika nada osamnaestoga stoljeća, ili dijela osamnaestoga stoljeća, polagana u istovremeni i srazmjerni porast tehničke sposobnosti djelovanja na stvari i slobode pojedinaca jednih u odnosu na druge. Uostalom, moguće je vidjeti kako su kroz čitavu povijest zapadnih društava (možda se upravo tu nalazi korijen njihovog jedinstvenoga povijesnog usuda – tako zasebnoga, tako različitoga [od drugih] u svom putu i tako univerzalizirajućega, dominantnoga u odnosu na druge) stjecanje sposobnosti i borba za slobodu bili stalni elementi. Međutim, odnosi između porasta sposobnosti i porasta autonomije nisu tako jednostavni kao što je to osamnaesto stoljeće moglo vjerovati. Moglo se vidjeti koji su se oblici odnosa moći prenosili kroz različite tehnologije (bilo da se radi o proizvodnjama u ekonomske svrhe, ustanovama u svrhu društvene regulacije, tehnikama komuniciranja): ujedno kolektivne i individualne discipline, postupci normalizacije sprovedeni u ime moći Države, zahtjevi društva i dijelova populacije primjeri su tome. Ulog je dakle: kako razdvojiti porast sposobnosti od inteziviranja odnosâ moći?

Homogenost. Ono što vodi proučavanju onoga što se može nazvati »praktičkim cjelinama«. Radi se o uzimanju za homogeno polje referencije ne predodžbe koje ljudi pružaju o sebi samima, ne uvjete koji ih određuju bez njihovoga znanja. Već onoga što čine i načina na koji to čine. To jest oblici racionaliteta koji organiziraju načine činjenja (ono što bi se moglo nazvati strateškom stranom tih praksi). Homogenost tih povijesno-kritičkih analiza osigurana je dakle tim poljem praksi njihovom tehnološkom i njihovom strateškom stranom.

Sistematičnost. Te praktičke cjeline pripadaju trima velikim područjima: područje odnosâ ovladavanja stvarima, područje odnosâ djelovanja na druge, područje odnosâ prema samome sebi. Neće to reći da su ta tri područja posvema odvojena jedno od drugoga. Dobro je znano da ovladavanje stvarima prolazi odnosom prema drugima, a ovaj pak uvijek povlači za sobom odnose prema sebi, a i obratno. No radi se o tri osi čiju specifičnost i preplitanje treba analizirati: os znanja, os moći, os etike. Drugim riječima, povijesna ontologija nas samih mora odgovoriti na niz otvorenih pitanja, ona ima posla s neodređenim brojem upita koja se mogu umnažati i istančivati koliko god se želi; ali sva će ona odgovarati na sljedeću sistematizaciju: kako smo se sazdali kao subjekti našega znanja, kako smo se sazdali kao subjekti koji upražnjavaju ili trpe odnose moći, kako smo se sazdali kao moralni subjekti naših djelovanja.

Općenitost. Naposljetku, ti su povijesno-kritički upiti zapravo pojedinačni u tom smislu da se uvijek odnose na jedan materijal, jednu epohu, jedan korpus određenih praksi i diskursa. Međutim, barem na ljestvici zapadnih društava iz kojih potječemo, oni imaju svoju općenitost: u tome smislu da su se sve do naših dana uvijek iznova javljali; tako primjerice odnosi između uma i ludila, ili bolesti i zdravlja, ili zločina i zakona; problem mjesta koje treba dati spolnim odnosima, itd.

No, ako spominjem tu općenitost, onda ne stoga kako bih kazao da joj treba naći slijed u njezinu metahistorijskom kontinuitetu kroz vrijeme, a ništa više ni kako je treba slijediti u njezinim varijacijama. Ono što treba dokučiti jest u kojoj mjeri ono što o njima znamo, oblici moći koji se u njima upražnjavaju i iskustvo koje u njima stječemo o nama samima sačinjavaju tek povijesne figure određene stanovitim oblikom problematiziranja koje definira predmete, pravila djelovanja, moduse odnosa prema sebi. Proučavanje (modusa) problematizacije (to jest onoga što nije ni antropološka konstanta ni kronološka varijacija) je dakle način analiziranja, u njihovu povijesno jedinstvenomu obliku, pitanja općega dosega.

*

Zaključna riječ kako bih završio sa Kantom i vratio mu se. Ne znam hoćemo li ikada postati punoljetni. Mnogoštošta u našem iskustvu nas uvjerava da nas povijesni događaj *Aufklärung* nije učinio punoljetnima, te da još uvijek mi to nismo. Ipak, čini mi se kako se tom kritičkom propitivanju sadašnjosti i nas samih, koje je Kant formulirao reflektirajući o *Aufklärungu*, može dati smisao. Čini mi se kako upravo taj način filozofiranja nije bio bez značaja, a ni bez učinka, u protekla dva stoljeća. Kritičku ontologiju nas samih svakako ne treba uzimati kao kakvu teoriju, doktrinu, niti čak kao kakav trajni korpus znanja koje se nakuplja; treba je zamisliti kao stav, ethos, filozofski život u kojemu je kritika onoga što mi jesmo istovremeno povijesna analiza ograničenjâ koja su nam postavljena kao i dokaz njihovoga moguća prekoračenja.

Taj se filozofski stav mora prevesti u rad na različitim ispitivanjima; njihova se metodološka koherentnost nalazi u istovremeno arheološkome i genealoškome proučavanju praksi koje se usporedo sagledavaju kao tehnološka vrsta racionaliteta i strateške igre sloboda; njihova se teorijska koherentnost nalazi u određivanju povijesno jedinstvenih formi u kojima su se problematizirale općenitosti našega odnosa prema stvarima, prema drugima te prema sebi samima. Njihova se praktička koherencija nalazi u brizi posvećenoj podvrgavanju povijesno-kritičke refleksije ispitu konkretnih praksi. Ne bih znao treba li danas kazati kako kritički posao još uvijek

uključuje vjeru u prosvjetiteljstvo; no on iziskuje, mišljenja sam, rad na našim ograničenjima, to jest strpljivi trud koji daje obličje nestrpljivosti slobode.

Preveo s francuskoga:

Tomislav Medak