

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 sprevrača 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.

Petitio 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 »šele 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 nuče,« 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 razsvetljenska kritika razsvetljenstva začena 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 pojmuemo 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 razsvetljenski 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 predrazsvetljenski, 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.