

Studenti, pozor, nabídka

U příležitosti zahájení školního roku poskytne Filosofický časopis všem studentům vysokých a středních škol v České republice mimořádnou slevu při koupi výtisků ročníků 1992 a 1993. Cena celého 40. ročníku je Kč 60,-, jednotlivých čísel podle vlastního výběru Kč 10,-.

Časopis s touto slevou můžete koupit v redakci Filosofického časopisu, FLÚ AV ČR, Jilská 1, 110 00 Praha 1, nebo Vám ho zašleme na dobírku (můžete využít vložený objednávací listek). Akce bude probíhat od 6. září do 8. října 1993.

Těšíme se na vás.

FILOSOFICKÝ ČASOPIS

Ročník XLI, 1993, číslo 3

CO JE TO OSVÍCENSTVÍ?

MICHEL FOUCAULT

I.

Jestliže dnes nějaké periodikum uspořádá mezi svými čtenáři anketu, dělá to nejspíše proto, aby shrnulo různé názory na jev, na který už každý nějaký názor má. Není příliš pravděpodobné, že bychom se mohli o daném tématu dozvědět něco skutečně nového. V osmáctém století se editoři raději tázali veřejnosti na problémy, které dosud neměly žádná řešení. O efektivnosti takového postupu lze dnes už jen stěžít něco říci; rozhodně byl ovšem zábavnější.

V každém případě však v souladu s tímto zvykem uveřejnil v listopadu roku 1784 německý list *Berlinische Monatsschrift* odpověď na otázku: *Was ist Aufklärung?* Odpovídajícím byl Immanuel Kant.

Asi to není příliš významný text. Nicméně mám pocit, že diskrétním způsobem zpřístupňuje historii promyšlené otázky, kterou celá moderní filosofie nebyla schopna zodpovědět, ale ani se jí zbavit. Otázky, která se ve dvou posledních stoletích v různých obměnách stále vrací. Od Hegela přes Nietzscheho, či Maxe Webera, k Horkheimerovi nebo Habermasovi sotva existovala nějaká filosofie, která by nebyla s touto otázkou přímo či nepřímo konfrontována. Co je onou událostí nazývanou *Aufklärung*, která přinejmenším zčásti předurčila to, čím dnes jsme, jak myslíme i jak jednáme? Představme si, že *Berlinische Monatsschrift* stále ještě vychází a ptá se svých čtenářů: "Co je to moderní filosofie?" Možná bychom mohli odpovědět ja-

kousi ozvěnou: Moderní filosofie je ta, která hledá odpověď na otázku tak neopatrně položenou před dvěma stoletími: *Was ist Aufklärung?*

Věnujme se tedy na chvíli Kantovu textu. Zaslouží si pozornost z několika důvodů.

1. O pouhé dva měsíce dříve než Kant odpovídal na tu samou otázku a v témže časopise i Moses Mendelssohn. Kant ale v době, kdy psal svůj text, Mendelssohnův ještě neznal. Jistě, střetnutí německého filosofického hnutí s novým vývojem židovské kultury se nedatuje až od tohoto momentu. Mendelssohn, spolu s Lessingem, pobýval na tomto "rozcestí" už třicet let. Až dosud však šlo spíše o to ukázat, že židovská kultura má své oprávněné místo v rámci německého myšlení - o totéž usiloval Lessing ve svém dramatu *Die Juden* -, anebo určit problémy, které jsou židovskému myšlení i německé filosofii společné; to udělal Mendelssohn v dialogu *Phädon; oder, Über die Unsterblichkeit der Seele*. Díky těmto dvěma textům, publikovaným v *Berlinische Monatsschrift*, německé *Aufklärung* a židovské *Haskala* zjišťují, že patří k téže historii; snaží se určit, z jakých společných procesů vycházejí. Snad je to jistý způsob jak dát najevo, že přijímají společný osud - a dnes už víme, v jaké drama měl tento osud vyvrcholit.

2. To ale není všechno. Sám o sobě, a v rámci křesťanské tradice, nastoluje Kantův text nový problém.

Jistě to nebylo poprvé, co se filosofické myšlení snažilo o reflexi své vlastní přítomnosti. Ovšem, řečeno schematicky, taková reflexe dosud vždy měla jednu ze tří hlavních forem.

* Přítomnost je možné představovat jako něco, co patří k určité epoše světa, která se od ostatních buď odlišuje nějakými svými vnitřními charakteristikami, nebo je od nich oddělena nějakou dramatickou událostí. Tak v Plátónově spisu *Ústava* si jeho účastníci uvědomují, že patří k jedné z revolucí světa, které obracejí tento svět nazpět, se všemi negativními důsledky, jež mohou následovat.

* Přítomnost může být zkoumána ve snaze dešifrovat v ní znaky oznamující blízkou událost. To je princip určitého druhu historické hermeneutiky, jehož příkladem může být i Augustin.

* Přítomnost může být také analyzována jako okamžik přechodu k úsvitu nového světa. Tak Vico popisuje v poslední kapitole knihy *La Scienza Nuova* to, co vidí "dnes": "... vyspělá lidskost [je] rozprostraněna po všech národech, neboť několik málo velkých monarchů vládne tímto světem národů", a dál:

"Všude v Evropě vzkvétá taková civilizace, že je velká hojnost statků, jež mohou učinit lidský život šťastným ..." ¹

Způsob, jakým Kant klade otázku po *Aufklärung*, je však zcela rozdílný: není to ani nějaká světová éra, k níž je možné patřit, ani nějaká událost, jejíž příznaky je možné vnímat, ani nějaký úsvit dokonalosti. Kant definuje *Aufklärung* téměř zcela negativně jako *Ausgang*, jako "východ", "cestu ven". Ve svých textech věnovaných historii Kant občas vznesl otázku po počátku nebo definuje vnitřní teleologii historických pohybů. V textu o *Aufklärung* se zabývá pouze otázkou současné reality. Neusiluje o porozumění přítomnosti na základě nějaké totality nebo s ohledem na budoucí stav. Hledá diferencii: jaký rozdíl představuje dnešek oproti věčejšku?

3. Nechtěl bych dopodrobna rozebírat text, který mnohde není, přes svou stručnost, zcela jasný. Rád bych pouze zdůraznil tři nebo čtyři body, které se mi zdají být důležité, jestliže máme pochopit, jakým způsobem se Kant zabýval filosofickou otázkou dneška.

Na samém počátku Kant uvádí, že tato "cesta ven", charakterizující osvícenství, je procesem vysvobozujícím nás ze stavu "nesvéprávnosti". ² A "nesvéprávnosti" míní určitý stav vůle, který způsobuje, že se v oblastech, v nichž je třeba použít vlastního rozumu, necháváme vést nějakou cizí autoritou. Kant uvádí tři příklady takového stavu: když kniha zastupuje vlastní rozvažování, když duchovní vůdce nahrazuje naše svědomí a když lékař určí, jaká má být naše dieta. (Mimochodem, registr těchto tří kritik se dá snadno identifikovat, i když text jej výslovně nezmiňuje.) V každém případě je tu osvícenství definováno změnou dosavadního vztahu mezi vůlí, autoritou a použitím rozumu.

Poznamenejme rovněž, že Kant tuto "cestu ven" prezentuje spíše dvojnásobným způsobem: charakterizuje ji jako fenomén, jako probíhající proces, ale také jako jistý úkol a závazek. Již na samém počátku upozorňuje, že člověk sám je za svou "nesvéprávnost" zodpovědný. Musíme tedy předpokládat, že uniknout z ní je možné pouze změnou sebe sama, kterou člověk sám

¹ Vico, G., *The New Science of Giambattista Vico*. 3rd ed., (1744). Abridged trans. T. G. Bergin and M. H. Fisch. Ithaca/London. Cornell University Press 1970, s. 370, 372. Český - Vico, G., *Základy nové vědy o společně přirozenosti národů*. Praha. Academia 1992, s. 434, 435.

² V anglickém textu je toto Kantovo *Unmündigkeit* přeloženo jako *immaturity*, v textu francouzském (viz poznámka na konci) jako *minorité*. Obojí tedy svědčí pro český ekvivalent *nedospělost*, který ale neodpovídá kontextu českých překladů Kantových děl. Držel jsem se spíše tohoto kontextu, a proto jsem použil pojem *nesvéprávnost*; (pozn. překl.).

v sobě uskuteční. Kant příznačně praví, že osvícenství má svůj vlastní *Wahlspruch* (volební heslo): *Wahlspruch* je rozlišujícím rysem, podle kterého lze někoho rozpoznat, a zároveň je to motto, instrukce, kterou někdo dává sám sobě a nabízí ostatním. A co je tedy touto instrukcí? *Aude sapere*: "odvaha vědět", "mít odvahu, smělost k vědění". Proto musí být osvícenství myšleno jednak jako proces, jehož se lidé účastní kolektivně, a zároveň jako akt odvahy, který je třeba uskutečnit osobním nasazením. Lidé jsou současně prvky i činiteli jednoho procesu. Mohou se stát jeho aktéry v té míře, v jaké se tohoto procesu účastní, a proces sám se uskutečňuje do té míry, do jaké se rozhodnou stát se jeho dobrovolnými aktéry.

A tady se objevuje třetí problém Kantova textu, spočívající v tom, jak používá slova "lidstvo", *Menschheit*. Důležitost tohoto slova v Kantově koncepci historie je dobře známa. Máme mu rozumět tak, že do procesu osvícenství je zapojen celý lidský rod? V tom případě si musíme osvícenství představit jako historickou změnu, která postihuje politickou i sociální existenci všech lidí na povrchu zemském. Nebo máme pojem "lidstvo" chápat takovým způsobem, z něhož by vyplynulo, že proces osvícenství zahrnuje změnu toho, čím je ustaveno samo lidství lidských bytostí? Pak ale vyvstává otázka poznání, o jakou změnu jde. Ani v tomto ohledu není Kantova odpověď bez určité dvojznačnosti. V každém případě je přes své zdání jednoduchostí spíše komplikovaná.

Kant definuje dvě základní podmínky, za nichž se může lidstvo zbavit své nesvéprávnosti, a obě tyto podmínky jsou zároveň duchovní i institucionální, etické i politické.

První z těchto podmínek je jasné oddělení sféry poslušnosti od sféry používání rozumu. Když Kant stručně charakterizuje stav nesvéprávnosti, připomíná známé heslo: "Nerozumujte, a poslouchajte", což je podle něj forma, kterou se obvykle uplatňuje vojenská disciplína, politická moc a církevní autorita. Lidstvo nedosáhne svéprávnosti tehdy, když od něj nebude nadále vyžadována poslušnost, nýbrž tehdy, když mu bude řečeno: "Rozumujte si jak chcete a kolik chcete, ale poslouchajte." Musíme poznamenat, že slovo *Räsonieren*, jehož tu Kant používá a které použil i v *Kritikách*, neodkazuje k jakémukoliv použití rozumu, nýbrž konkrétně k tomu, v němž rozum nemá žádný jiný účel kromě sebe sama. *Räsonieren* znamená myslet pro myšlení samo. Kant tu znovu podává zdánlivě velmi triviální příklady: pro stav svéprávnosti je charakteristické kupříkladu platit daně, a přitom být schopen se kriticky vyjadřovat k daňovému systému, nebo být duchovním, tedy někým, kdo je zodpovědný za fungování farnosti, dostát své odpovědnosti, a zároveň být schopen svobodně posuzovat náboženská dogmata.

Mohlo by se zdát, že se tato koncepce příliš neliší od toho, čím se od šestnáctého století mýnila svoboda svědomí: právo myslet si, co člověk chce, pokud poslechne, když poslechnout musí. Právě tady však Kant přichází s jinou distinkcí - a to poněkud překvapivým způsobem. Rozlišuje mezi soukromým a veřejným používáním rozumu, ale současně dodává, že rozum musí být na veřejnosti svobodný, a naopak podřízený v soukromí. Což je v podstatě pravý opak všeobecně uznávaného významu pojmu svoboda svědomí.

Buďme ale přesnější. Na čem se podle Kanta zakládá toto soukromé používání rozumu? Kde všude se vyskytuje? Člověk, tvrdí Kant, užívá soukromě rozumu tam, kde je "součástí nějakého mechanismu" - tam, kde má ve společnosti hrát nějakou roli a vykonávat nějakou práci. Voják, daňový poplatník, farář, státní zaměstnanec - ve všech těchto rolích je člověk jedním článkem společnosti, nachází se tak ve vymezeném postavení, kde musí aplikovat jistá pravidla a sledovat určité cíle. Kant nepožaduje, abychom byli slepě a bez rozmyslu poslušní, nýbrž abychom způsob, kterým používáme rozum, přizpůsobovali těmto daným okolnostem; rozum tedy musí být podřízen jednotlivým cílům. Jakékoliv svobodné užívání rozumu je tu tedy vyloučeno.

Pokud však na druhé straně člověk myslí pouze proto, aby užíval svého rozumu, pokud jej používá jako myslící bytost (a ne jako součást mechanismu) a jako příslušník rozumem nadaného lidstva, pak takové používání rozumu musí být svobodné a veřejné. Osvícenství tak není pouhý proces, kterým by byla zajištěna osobní svoboda myšlení. Je to spojení univerzálního, svobodného a veřejného užívání rozumu vjedno.

Nyní jsme u čtvrté otázky, kterou je třeba položit Kantovu textu. Snadno pochopíme, že univerzální použití rozumu (odděleně od jakéhokoliv soukromého cíle) je věcí subjektu samého jako individua; stejně tak snadno pochopíme, že svoboda myšlení může být zajištěna zcela negativním způsobem - absencí jakéhokoliv postihu. Ale jak může být zajištěno veřejné použití takového rozumu? Osvícenství, jak jsme viděli, nemůže být pojato zjednodušeně jako všeobecný proces, zasahující celé lidstvo, ani jako povinnost, předepsaná jednotlivcům: ukazuje se nyní jako politický problém. V každém případě zůstává otázkou, jakým způsobem může užívání rozumu nabyt požadované veřejné formy, jak v plném světle uskutečňovat tuto odvahu k vědění, mají-li jednotlivci co možná nejméně zachovávat svou poslušnost. V závěru Kant nabízí Friedrichu II. téměř otevřeně jakýsi druh smlouvy - mohli bychom ji nazvat paktem racionálního despotismu a svobodného myšlení: veřejné a svobodné používání autonomního rozumu bude nejlepším

garantem poslušnosti, pokud ovšem politický princip, jemuž se musíme podřídít, bude sám v souladu s univerzálním rozumem.

Opusťme na tomto místě Kantův text. Nijak nezamýšlím posuzovat jej co do jeho schopnosti podat odpovídající popis osvícenství; a myslím si, že žádný historik, provádějící analýzy sociálních, kulturních a politických změn, které se udály na konci osmnáctého století, by se s takovým textem pravděpodobně nespokojil.

Nicméně i bez ohledu na jeho příležitostnou povahu, a aniž bych měl v úmyslu připisovat mu nějaké přehnaně důležité místo v Kantově díle, přece jen se domnívám, že je nutné zdůraznit souvislost existující mezi tímto krátkým článkem a třemi *Kritikami*. Kant v podstatě popisuje osvícenství jako okamžik, v němž se lidstvo, nepodřízené nějaké autoritě, hodlá vzhopit k užívání vlastního rozumu; právě v tomto momentě je kritika nezbytná, protože její rolí je definovat podmínky, za nichž je myšlení legitimní k určení toho, co můžeme poznat, jak máme jednat a v co můžeme doufat. Nelegitimní používání rozumu je to, které spolu s iluzí rodí dogmatismus či heteronomii; na druhé straně, autonomie legitimního používání rozumu může být zaručena jen tehdy, jestliže je jasně definováno ve svých principech. Kritika je tak v jistém smyslu učebnicí rozumu, jenž dosáhl v osvícenství svéprávnosti; a naopak, osvícenství je věkem kritiky.

Rozhodně nesmíme nechat stranou ani souvislost tohoto textu s ostatními, v nichž se Kant věnuje historii. Ty se většinou snaží určit vnitřní teleologii času a bod, k němuž směřují dějiny lidstva. Analýza osvícenství, definující tyto dějiny jako cestu lidstva ke své vlastní svéprávnosti, tedy lokalizuje soudobou skutečnost se zřetelem k tomuto obecnému pohybu a jeho základním směrům. Současně ale ukazuje, proč je každý jednotlivec právě v tomto okamžiku za onen obecný pohyb jistým způsobem odpovědný.

Podle mé hypotézy stojí tento text v jistém smyslu na křižovatce kritické reflexe a reflexe historické. Jde tu o Kantovu reflexi aktuálního stavu jeho počinání. Bezpochyby to není poprvé, kdy nějaký filosof odůvodňuje to, co v určité chvíli dělá. Ale zdá se mi, že je to poprvé, kdy nějaký filosof takovým způsobem, tak důkladně a zevnitř, spojil význam své práce ve vztahu k vědění, reflexi historie a konkrétní analýzu právě toho okamžiku, v němž píše a kvůli kterému píše. Novost tohoto textu tkví podle mne v tom, že reflektuje "dnešek" jako diferencii v historii a zároveň jako motiv určitého filosofického úkolu.

Díváme-li se na věc tímto způsobem, můžeme, myslím, určit začátek toho, o co vlastně jde: obrys něčeho, co by bylo možné nazvat moderním postojem.

II.

Vím, že moderna je často považována za epochu nebo přinejmenším za řadu rysů charakterizujících nějakou epochu; situována do kalendáře by měla svého předchůdce ve více či méně naivní nebo archaické premoderně, následována by pak byla nevyzpytatelnou a problematickou "postmodernou". A tak se ptáme, zda je moderna následkem osvícenství a jeho vývoje, nebo zda bychom ji neměli vidět jako odtržení či úchylku od základních principů osmnáctého století.

Ohlížeje se zpět ke Kantovu textu, kladu si otázku, zda nemůžeme chápat modernu spíše jako postoj než jako historickou periodu. A "postojem" míním způsob vztahování se k přítomnosti; dobrovolnou volbu, uskutečněnou určitými lidmi; způsob myšlení a cítění; dále také jistý způsob chování a jednání, vykazující vztah příslušnosti k něčemu a zároveň se prezentující jako úkol. Bezpochyby jde o něco podobného tomu, co Řekové nazývali *ethos*. A v souvislosti s tím si myslím, že by bylo mnohem užitečnější pokusit se, místo odlišování "moderní éry" od "premoderní", či "postmoderní", sledovat, jak od počátku svého formování postoj moderny nacházel sám sebe v zápase s postojem "protimoderny".

Abych krátce charakterizoval postoj moderny, hodlám použít už téměř neodmyslitelného příkladu, totiž Baudelaira; pro své vědomí moderní doby se dnes všeobecně pokládá za jednoho z nejpronikavějších duchů devatenáctého století.

1. Moderna se často charakterizuje jako vědomí diskontinuity času: rozchod s tradicí, pocit novosti, závrat' tváří v tvář míjejícímu okamžiku. A zdá se, že totéž má na mysli Baudelaire, definující modernu jako: "pomíjivou, prchavou, nahodilou."³ Být moderní však pro něj neznamená rozeznat a přijmout tento nekonečný pohyb, ale naopak osvojit si jistý postoj k tomuto pohybu; záměrný, obtížný postoj, spočívající ve znovunalézání něčeho věčného, které není ani za, ani nad přítomným okamžikem, nýbrž v tomto okamžiku. Moderna je něco jiného než móda, která pouze následuje běh času; moderní postoj umožňuje zachytit "heroický" aspekt přítomné chvíle. Moderna není fenomén citlivosti na pomíjivou přítomnost, ale vůle "heroizovat" tuto přítomnost.

³ Baudelaire, Ch., *The Painter of Modern Life and Other Essays*. Trans. Jonathan Mayne. London. Phaidon 1964, s. 13.

Omezím se na to, co Baudelaire říká o výtvarném umění svých současníků. Malíři, kteří shledali oděv devatenáctého století nesnesitelně odporným a nechtěli malovat nic jiného než antické tógy, jsou mu k smíchu. Ale malířská moderna pro Baudelaira nespočívá ani v tom, že se na nějakém obraze začnou objevovat černě oděné postavy. Moderním malířem je ten, kdo umí ukázat černý frak jako "nezbytný kostým naší doby", kdo ví jak ukázat skrze aktuální módu podstatný, trvalý a obsesní vztah, který naše doba udržuje ke smrti. "Černé fraky a kabáty nemají pouze politický půvab, jenž je výrazem univerzální rovnosti, ale též půvab poetický, jenž je půvabem duše veřejnosti - nekonečného zástupu najatých plaček (zamilovaní truchlící, političtí truchlící, buržoazní truchlící ...). Každý z nás slaví nějaký pohřeb."⁴ Aby nějak označil tento moderní postoj, Baudelaire někdy využívá dvojho záporu (litotes), jenž je velmi příznačný, neb je prezentován ve formě příkazu: "Nemáte právo nedbat na přítomnost."

2. Je zbytečné dodávat, že tato heroizace je ironická. Moderní postoj nezachází s pomíjivým okamžikem jako s posvátným, aby jej pozdržel anebo prodloužil. Nepídí se po něm jako po prchavé a zajímavé kuriozitě. To by bylo něco, co by Baudelaire nazval - úloha diváka. *Flâneur*, líný, bloumající divák, se spokojí s tím, že má otevřené oči, že pozoruje věci kolem sebe a hromadí vzpomínky. Moderního člověka Baudelaire popisuje jako protiklad *flâneura*: "Stále v pohybu, spěchá, hledá ..., je jisto, že tento muž ... - tento samotář obdařený aktivní imaginací, ustavičně na cestě skrze velkou lidskou poušť - má vznešenější cíl než pouhý *flâneur*, cíl mnohem obecnější, něco jiného než pouhou prchavou radost náhody. Hledá kvalitu, kterou bych si dovolil nazvat 'modernou'... Sám si ukládá za povinnost extrahovat z módy jakýkoliv prvek, který by mohl být poezí v historii." Jako příklad moderny cituje Constantina Guyse. Zdánlivě divákem, sběratelem kuriozit, zůstává: "pozadu, aby se toulal všude, kde by mohl být paprsek světla, ozvěna poezie, záchvěv života nebo akord hudby; všude, kde je šance, že se mu vášeň ukáže v jedné ze svých póz, kde se přírodní i konvenční člověk ukazují ve své podivné kráse, kde svítí slunce nad pomíjivými radostmi toho *zkaženého zvířete*."⁵

Ale nemylme se. Constantin Guys není *flâneur*; v Baudelairových očích je moderním malířem *par excellence* proto, že když celý svět usíná, on začíná

⁴ Baudelaire, Ch., On the Heroism of Modern Life. In: *The Mirror of Art: Critical Studies by Charles Baudelaire*. Trans. Jonathan Mayne. London, Phaidon 1955, s. 127.

⁵ Baudelaire, Ch., *The Painter of Modern Life and Other Essays*, c.d., s. 12, 11.

pracovat a přetvářet tento svět. Tato transfigurace nezpůsobuje zmizení reality, ale nastoluje obtížně dosažitelnou souhru mezi skutečností reálného a aktem svobody; "přirozené" se stává "více než přirozeným", "krásné" "více než krásným" a jednotlivé předměty se zdají být "vybaveny podobným impulsním životem, jakým žije duše [jejich] stvořitele".⁶ Pro postoj moderny je vysoké hodnocení přítomnosti neoddelitelně spjato s intenzivní snahou představit si ji, představit si ji jinak, než jaká je, a transformovat ji nikoliv zničením, nýbrž uchopením v tom, jaká je. Baudelairova modernost je akce, v níž se extrémní pozornost vůči tomu, co je reálné, střetává s praxí svobody, která současně tuto realitu respektuje i znásilňuje.

3. Avšak moderní doba není pro Baudelaira jednoduše formou vztahu k přítomnosti; je to také způsob, kterým se musí jednotlivec vztahovat sám k sobě. Vědomý moderní postoj je svázán s nezbytným asketismem. Být moderní neznamena dívat se na sebe jako na někoho, kdo je obestřen proudem plynoucích okamžiků, nýbrž brát sebe sama jako objekt komplexního a nesnadného zdokonalování: Baudelaire to slovníkem své doby nazývá *dandysem*. Nechtěl bych tu opakovat do detailů dobře známé pasáže o: "vulgární, přízemní, sprosté přirozenosti"; o nezbytné revoltě člověka proti sobě samému, o "doktríně elegance", která ukládá: "svým ambiciózním a pokorným žákům" disciplínu, která je více despotická než ty nejhorší církve; a nakonec stránky o askezi dandyho, tvořícího svým tělem, svým chováním, svými city a vášněmi, celou svou existencí umělecké dílo. Moderním není pro Baudelaira ten člověk, který chce odkrývat sám sebe, svá tajemství a skryté pravdy; je to naopak člověk pokoušející se sebe sama vynalézt. Taková moderna nenabízí: "osvobození člověka v samotné jeho existenci", nýbrž nutí člověka, aby se vyrovnal s úkolem vytvořit sebe sama.

4. Nakonec jednu poznámku. Ironická heroizace přítomnosti, přeměňující hra svobody s realitou, asketické sebezdokonalování - Baudelaire si nepředstavoval, že mají nějaké místo ve společnosti samé anebo v její politické organizaci. Jejich existence je možná pouze v jiném, odlišném prostoru, který Baudelaire nazval uměním.

Nepředstírám, že jsem v těchto několika řádcích mohl shrnout buď komplexní historickou událost, jakou osvícenství na konci osmnáctého století bylo, anebo snad postoj moderny v jeho rozmanitých převlecích, které na sebe mohl brát v posledních dvou stoletích.

⁶ Tamtéž, s. 12.

Mou snahou bylo na jedné straně zdůraznit rozsah, ve kterém je určitý typ filosofického tázání - ten, který současně problematizuje vztah člověka k přítomnosti, dějinný způsob jeho existence a ustavení sebe sama jako autonomního subjektu - zakořeněn v osvícenství. Na druhé straně jsem se snažil zdůraznit, že to, co nás s osvícenstvím může spojoval, není věrnost jeho doktrinárním elementům, ale spíše setrvalé znovuoobnovování jistého postoje - tj. filosofického ethosu, který by bylo možno popsat jako permanentní kritiku naší historické doby. Chtěl bych se pokusit velice stručně tento ethos charakterizovat.

A. Negativně

1. Tento ethos je především odmítnutím toho, co bych nazval "vyděračstvím" osvícenství. Myslím, že osvícenství jako soubor politických, ekonomických, sociálních, institucionálních a kulturních událostí, na nichž stále ještě do značné míry závisíme, představuje oblast privilegované analýzy. Jako pokus spojit přímou souvislostí pokrok pravdy s dějinami svobody formulovalo, podle mého názoru, osvícenství filosofickou otázku, která je trvalým námětem k uvažování. A v neposlední řadě definovalo rovněž určitý způsob filosofování, jak jsem se snažil ukázat na Kantově textu.

To ale neznamená, že musíme být "pro", nebo "proti" osvícenství. Je dokonce obzvlášť zapotřebí odmítnout cokoli, co by se mohlo prezentovat ve formě zjednodušené a autoritativní alternativy: buď osvícenství přijmete a zůstanete věrni tradici jeho racionalismu (který jedni považují za pozitivní, zatímco pro druhé je spíše výtkou), nebo jej kritizujete a zkoušíte uniknout jeho racionalistickým principům (opět viděným buď jako dobré, nebo jako špatné). Osvobodit se z tohoto vyděračství se nám nepodaří tím, že do naší snahy určit, co dobrého či špatného by mohlo osvícenství obsahovat, vneseme "dialektické" nuance.

Musíme se snažit analyzovat sami sebe jako bytosti, které jsou historicky do jisté míry osvícenstvím determinované. Taková analýza zahrnuje celou řadu co možná nejdůkladnějších historických zkoumání, která se neorientují retrospektivně na "esenciální jádro racionality", jež může být v osvícenství nalezeno a jež by mělo být v každém případě zachováno; tato zkoumání se musí zaměřit na "současné hranice nutného", tj. k tomu, co není, nebo už není, nevyhnutelně potřebné k tomu, abychom se mohli ustavit jako samostatné subjekty.

2. Tato stálá kritika nás samých se musí vyvarovat stále snazšího matení humanismu a osvícenství.

Nikdy nesmíme zapomenout, že osvícenství je událost, nebo spíš řada komplexních historických procesů, lokalizovaných v určitém bodu vývoje evropských společností. Jako takové zahrnuje prvky sociální změny, typy politických institucí, formy vědění, projekty racionalizace vědění a praxe, technologické přeměny, které je obtížné shrnout jedním slovem, přesto, že mnohé z těchto fenoménů zůstávají dodnes důležité. Ten, který jsem tu vyzvedl a který se mi zdá být základem celé jedné formy filosofické reflexe, není ničím jiným než způsobem reflexivního vztahu k přítomnosti.

Humanismus je něco zcela jiného. Je to téma, nebo spíš soubor témat, která se v evropských společnostech během doby opětovně zjevují při různých příležitostech; témat, která, vždy svázaná s hodnotovými soudy, doznala velikých a zřejmých změn jak co do obsahu, tak i co do hodnot, které uchovávala. Navíc sloužila i jako kritický princip rozlišování. V sedmáctém století se humanismus prezentoval jako kritika křesťanství, nebo i víry všeobecně; jiný humanismus, křesťanský, zase oponoval jistému asketickému a mnohem více theocentrickému humanismu. V devatenáctém století zase existoval nedůvěřivý humanismus, nepřátelský a kritický vůči vědě, a na druhé straně tu byl jiný, který do téže vědy vkládal své naděje. Humanismem byl i marxismus, stejně tak existencialismus a personalismus; v jisté době se dostávalo podpory i humanistickým hodnotám reprezentovaným národním socialismem; a i sami stalinisté kdysi o sobě tvrdili, že jsou humanisty.

To samozřejmě neznamená, že bychom měli vše, co bylo kdysi spojeno s humanismem, zavrhnout, mějme však na paměti, že téma humanismu je věc příliš pružná a různorodá, příliš rozporná, než aby nám mohla sloužit jako nějaká osa pro reflexi. To, co je nazýváno humanismem, je ve skutečnosti, přinejmenším od sedmáctého století, vždy založeno na jistých koncepcích člověka, převzatých z víry, vědy nebo politiky. Humanismus tak slouží k obarvení a ospravedlnění těch koncepcí člověka, v nichž je nakonec sám nucen hledat své útočiště.

V této souvislosti mám za to, že je možné oponovat této znovu a znovu se vracející a na humanismu vždy závislé tematice pomocí principu kritiky a stálého sebeutváření se ve své autonomii: tj. principu, který je v srdci historického sebeuvědomění osvícenství. Proto se přikláním k tomu vidět humanismus a osvícenství spíše ve stavu vzájemného napětí než identity.

V každém případě se mi jejich záměna zdá nebezpečná a k tomu i historicky nepřesná. Byla-li vůbec kdy otázka člověka, lidského druhu, humanisty v osmáctém století důležitá, pak to jen zřídka bylo proto, že by se osvícenství chápalo jako humanismus. Rovněž je třeba poznamenat, že po celé

devatenácté století byla historiografie humanismu šestnáctého století, tak důležitého pro lidi jako Saint-Beuve nebo Burckhardt, zcela odlišná a někdy v příkrém rozporu s osvícenstvím a osmnáctým stoletím. V devatenáctém století byla tendence postavit se proti oběma přinejmenším stejně silná jako snaha jedno s druhým zaměňovat.

Myslím si, že stejně jako se musíme osvobodit od intelektuálního a politického vyděračství teze "být pro, nebo proti osvícenství", je třeba zbavit se historického a morálního zmatku směřujícího téma humanismu s otázkou osvícenství. Analýza jejich komplexních vztahů v posledních dvou stoletích by byla zajímavým projektem, a pokud máme vnést do vědomí nás samých a naší minulosti trochu jasnosti, pak by byla i důležitá.

B. Pozitivně

I když jsme vzali výše zmíněná vymezení v potaz, vidíme že je třeba dát tomuto možnému filosofickému ethosu, spočívajícímu v kritice našeho používání řeči, našeho myšlení a jednání, v kritice skrze historickou ontologii nás samých, pozitivnější obsah.

1. Takový filosofický ethos můžeme charakterizovat jako jistý *mezí postoj*. Nemám tu na mysli nějaké odmítající gesto. Je třeba pohybovat se mimo alternativu venku-uvnitř; je třeba setrvávat na hranicích. Kriticismus vsutku sestává z analyzování a reflektování hranic. Jestliže však Kantova otázka byla otázkou po poznání toho, u kterých mezí se vědění musí vzdát jejich překročení, pak dnes, jak se mi zdá, je třeba, aby se tato kritická otázka vrátila k pozitivnímu tázání: co je nám dáno jako univerzální, nezbytné, závazné, kde se vyskytuje cokoliv jedinečného, nahodilého a cokoliv, co je výsledkem svévolného omezování? Podstatou je, krátce řečeno, změnit kritiku, vedenou ve formě nutného omezování v praktickou kritiku, která má formu možného překračování mezí.

Následky jsou zřejmé: taková kritika nebude nadále používána k hledání formálních struktur s univerzální platností, ale spíše k historickém zkoumání událostí, které nás vedly k ustavení a k pochopení nás samých jako subjektů našeho jednání, myšlení a naší řeči. V tomto smyslu nejde o kritiku transcendentální a jejím cílem není učinit metafyziku možnou: je genealogická ve svém záměru a archeologická svou metodou. Je archeologická - a nikoli transcendentální - v tom smyslu, že neusiluje o nalezení univerzálních struktur všeho vědění nebo všeho možného morálního jednání, ale snaží se

pracovat s příklady diskursu, které artikulují to, co si myslíme, jak jednáme a co říkáme, jako s historickými událostmi. A genealogická v tom smyslu, že nebude vyvozovat z formy toho, jak existujeme, to, co nemůžeme konat a vědět; nýbrž v nahodilosti, díky které jsme takoví, jací jsme, objeví možnost, že nadále nebudeme jednat, myslet a existovat tak, jak jednáme, myslíme a existujeme doposud. Není úsilím umožnit metafyziku, která se nakonec stane vědou; je snahou dát nový impuls, tak silný a tak široký, jak jen to bude možné, nedefinovatelnému dílu svobody.

2. Pokud se ovšem nehodláme spokojit s pouhým tvrzením nebo s nějakým prázdným snem o svobodě, domnívám se, že takový historicko-kritický postoj bude nutně muset být také experimentálním. Myslím tím to, že dílo vykonané na mezích nás samých musí na jedné straně otevřít oblast historického výzkumu a na straně druhé samo podstoupit zkoušku realitou a přítomností, jednak za účelem rozeznání situací, v nichž je změna možná a žádaná, jednak pro určení přesné formy, kterou by tato změna měla mít. To znamená, že tato historická ontologie nás samých musí upustit od všech projektů prosazujících se jako globální či radikální. Ze zkušenosti víme, že snaha o únik ze systému současné reality, stejně jako snaha o vytváření obecných programů jiné společnosti, jiného způsobu myšlení, jiné kultury, jiné vize světa vedla pouze k návratu těch nejnebezpečnějších tradic.

Před těmito programy nového člověka, které ty nejhorší politické systémy opakovaly po celé dvacáté století, dávám přednost těm skutečně specifickým transformacím, které se v posledních dvaceti letech ukazují jako možné v některých oblastech zasahujících způsoby naší existence a našeho myšlení, vztahy k autoritě, vztahy mezi pohlavími, způsob, kterým vnímáme šilenství nebo chorobu; dávám přednost dokonce těm částečným změnám, které byly uskutečněny za vzájemného působení historické analýzy a praktického postoje.

Mohu tak charakterizovat filosofický ethos příslušející ke kritické ontologii nás samých jako jistý historicko-praktický test mezí, které můžeme překračovat, a tedy jako dílo námi uskutečněné na nás samých jako svobodných bytostech.

3. Ještě jedna námitka by bezpochyby mohla být oprávněná: jestliže se vždy omezíme na tento typ částečného a lokálního výzkumu či testu, neriskujeme, že se staneme podřízenými všeobecnějším struktur, kterých si nemusíme být příliš dobře vědomi a nad nimiž nemusíme mít žádnou kontrolu?

K tomu dvě odpovědi. Musíme se po pravdě řečeno vzdát naděje na to, že vůbec dosáhneme hlediska, které by nám mohlo zprostředkovat přístup k nějakému úplnému a konečnému vědění toho, co může konstituovat naše histo-

rické meze. A proto je teoretická a praktická zkušenost našich limitů a možností pohybovat se mimo ně vždy sama omezena a determinována; proto začínáme vždy znovu a znovu.

To ale neznamená, že nejsme schopni ničeho jiného než existence v chaosu a nahodilosti. Dílo zpochybňování má svoji všeobecnost, systematicčnost, homogenitu i svá východiska.

a/ Východiska

Jsou určena něčím, co bychom mohli nazvat "paradox vztahů mezi schopností a mocí". Víme, že velkou nadějí či příslibem osmnáctého století, nebo alespoň jedné jeho části, byl souběžný a vyvážený růst osobností respektujících se navzájem. A navíc se v celé historii západních společností (zde se pravděpodobně počíná jedinečný historický osud západu - podivný osud, jehož dráha se tolik odlišovala od ostatních, osud, který tolik zevšeobecňoval a tak silně ostatním dominoval) můžeme poučit o tom, že boj o svobodu a získávání nových schopností utvářely stále prvky. Dnes nejsou vztahy mezi růstem schopností a růstem autonomie tak jednoduché, jak osmnácté století mohlo doufat. Poznali jsme, jaké formy mocenských vztahů byly uplatňovány různými technologiemi (ať už mluvíme o produkci s cíli ekonomickými nebo o institucích, jejichž cílem je sociální regulace, nebo o technikách komunikace): disciplína, jak individuální, tak kolektivní, procesy normalizace, vedené jménem státní moci, požadavky společnosti či populačních zón, to jsou některé příklady. Jde tedy o to, jak může být růst schopností oddělen od intenzifikace mocenských vztahů.

b/ Homogenita

To vede ke studiu něčeho, co bychom mohli nazvat "praktické systémy". Za homogenní oblast reference tu považujeme nikoliv reprezentace, které lidé sami sobě přisuzují, nikoliv podmínky, jimiž jsou určeni, aniž by o nich sami věděli, ale spíše to, co lidé dělají a jak to dělají. Jde tedy o ty formy racionality, které organizují způsoby, jakými jsou věci dělány (což bychom mohli nazvat technologickým aspektem), a o svobodu, se kterou uvnitř takových praktických systémů lidé jednají, reagující na to, co dělají ostatní, měnící pravidla hry vzhledem k nějakému smyslu (což bychom mohli nazvat strategickou stránkou těchto praxí). Homogenita historicko-kritických analýz

je tak zajištěna skrze tuto oblast praxí, s jejich technologickou a strategickou stránkou.

c/ Systematicčnost

Praktické systémy vyrůstají ze tří širokých oblastí: ze vztahů kontroly nad věcmi, ze vztahů působení na ostatní a ze vztahů k sobě samému. To neznamená, že každá z těchto oblastí je těm ostatním zcela cizí. Dobře víme, že kontrola nad věcmi je zprostředkována našimi vztahy k ostatním; a vztahy k ostatním naopak vždy ovlivňují vztah, který člověk má k sobě samému, a tak dále. Existují ale tři osy, jejichž specifická a vzájemná souvislost musí být analyzována: osa vědění, osa moci a osa etiky. Jinak řečeno, historická ontologie nás samých musí odpovídat na otevřené série otázek; musí provést blíže neurčený počet zkoumání, která mohou být množena a specifikována tak dlouho, jak bude zapotřebí, která však budou adresovat otázky systematizované tímto způsobem: Jak jsme ustaveni jako subjekty našeho vlastního vědění? Jak jsme ustaveni jako subjekty podléhající mocenským vztahům nebo je sami uskutečňující? Jak jsme ustaveni jako morální subjekty svého jednání?

d/ Všeobecnost

Konečně, taková historicko-kritická zkoumání jsou velmi specifická v tom smyslu, že jsou vždy prováděna na nějakém materiálu, epoše, celku určitých praxí a diskursů. A přece, alespoň na úrovni západních společností, z nichž pocházíme, mají jistou všeobecnost v tom smyslu, že stále zasahují naši dobu: jako například problémy vztahu mezi šilenstvím a příčetností, nebo zdravím a nemocí, zločinem a zákonem; problém role sexuálních vztahů, a tak dále.

Jestliže evokují tuto všeobecnost, nemám v úmyslu tvrdit, že musí být sledována ve své metahistorické kontinuitě napříč časem nebo že musí být nalezeny všechny její podoby. Co je třeba uchopit, je rozsah, v němž to, co o ní víme, formy moci, které jsou v ní vyjádřeny, a zkušenost nás samých, kterou jsme v ní zažili, nekonstituují nic než určité historické figury skrze jistou formu problematizace, která definuje objekty, pravidla jednání, způsoby vztahování se k sobě. Studium [způsobů] problematizace (to jest toho, co není ani antropologickou konstantou, ani chronologickou variací) je tedy způsobem analyzování otázek všeobecné důležitosti v jejich historicky jedinečné formě.

Krátké shrnutí, závěr a zpět ke Kantovi

Nevím, zda se vůbec někdy staneme úplně svéprávnými. Mnoho z naší zkušenosti nám napovídá, že historická událost osvícenství nás zcela svéprávnými neučinila a že ani dosud svéprávní nejsme. A přece se mi zdá, že bychom mohli kritickému tázání, kterým se zabýváme přítomností a námi samými, tomu tázání, jež bylo formulováno Kantovou reflexí osvícenství, přece jen přisoudit jistý význam. Myslím si, že tato Kantova reflexe je způsobem filosofování, který nebyl v posledních dvou stoletích zcela bez významu či efektivnosti. Kritická ontologie nás samých samozřejmě nesmí být brána jako nějaká teorie, doktrína, nebo dokonce jako nějaký celek akumulovaného vědění; je to postoj, ethos, filosofický život, v němž je kritika toho, čím jsme, současně historickou analýzou mezí, které jsou nám uloženy, a experimentem jejich možného překročení.

Tento filosofický postoj musí být vyjádřen v práci, vykonávané formou zkoumání. Tato zkoumání mají svou metodologickou koherenci v archeologickém a zároveň genealogickém studiu praxí, jež jsou chápány jako technologické typy racionality a zároveň jako strategické hry svobod; mají svou teoretickou koherenci v definici historicky jedinečných forem, v nichž byly problematizovány všeobecné rysy našich vztahů k věcem, k ostatním lidem i k nám samým. Jejich praktická koherence tkví ve snaze umožnit, aby historicko-kritická reflexe podstoupila test konkrétní praxe. Nevím, zda je dnes nutné tvrdit, že tento kritický úkol dosud obnovuje víru v osvícenství; myslím si, že takový úkol vyžaduje práci na našich omezeních, to jest trpělivou činnost, která dává formu naší netrpělivosti, s níž se dožadujeme svobody.

Přeložil Stanislav Polášek

Překlad tohoto Foucaultova textu byl pořízen dle jeho anglické verze v Foucault Reader, edited by Paul Rabinow, New York, Pantheon 1984, kde vyšel pod názvem What is Enlightenment?, s přihlédnutím k textu francouzskému, který vyšel pod názvem Qu'est-ce que les Lumières? poprvé v le Magazine Littéraire v dubnu tohoto roku. Redakce děkuje nakladatelství Gallimard a rodině Michela Foucaulta za laskavý souhlas s uveřejněním této stati.

S u m m a r y

What is Enlightenment?

Michel Foucault

In his famous reply to the question of what is enlightenment, Kant states that enlightenment is a process which frees us from a state of immaturity, freeing us for the use of our own reason. The critique of this mature reason is then the sole instance which can ensure its autonomy and it is thus indispensable. As long, however, as we are satisfied that the limits of our reason come from some formal and universally valid structures and with certain conditions which govern our knowledge a priori and limit it, we forget that these limits themselves have, to a certain extent, a historical origin. It is not therefore a case of recognising those limits to understanding we are not able to go beyond, but rather of constantly inquiring about what reveals itself to us as universal and what as singular and random. Such an inquiry into our present, inquiry into our limits, accompanied by the attempt to go beyond these limits, shows the path which must be followed if our aim is the freedom of the human spirit.

S.P.

R é s u m é

Qu'est-ce que les Lumières?

Michel Foucault

Dans sa fameuse réponse sur la question "qu'est-ce que les Lumières?" Kant constate que les Lumières sont un processus qui nous débarrasse de l'état d'immatérialité, en nous faisant capables d'utiliser notre raison. Ainsi, la critique de cette raison mûre est la seule instance qui peut assurer son autonomie et, en conséquence, elle est indispensable. Mais si nous acceptons comme fait que les limites de notre raison viennent de quelques structures formelles qui sont valides universellement et sous certaines conditions gouvernent et limitent a priori notre connaissance, nous oublions que l'origine de ces limites est à certain point historique. Pour cela, il ne s'agit pas de la connaissance de ces limites pour comprendre que nous ne sommes pas capables de les franchir, mais plutôt d'une investigation permanente sur ce qui nous apparaît comme universel ou comme singulier et accidentel. Une telle investigation concernant notre présence, nos limites, accompagnée par l'essai de franchir ces limites, nous montre la route qu'on doit suivre si notre but est la liberté de l'esprit humain.

S.P.