

КРИТИКА РОЗУМУ ЯК СПОСІБ ЗВІЛЬНИТИСЯ ВІД МЕЖ (Передмова до публікації перекладу “Що таке Просвітництво?” Мішеля Фуко)

Ігор Карівець

Національний університет “Львівська політехніка”

(стаття надійшла до редколегії 2.09.2015 р., прийнята до друку – 9.10.2015 р.)

© Карівець І., 2015

Українському читачеві пропонується переклад невеликого есе Мішеля Фуко “Що таке Просвітництво?” (1984 р.). У ньому французький критик, історик, соціолог та філософ намагається уточнити значення доби Просвітництва для Європи та європейців. Він відштовхується від Кантового есею “Відповідь на питання: що таке Просвітництво” (1784 р.)^{*}, в якому відомий кенігсберзький мислитель розглядає Просвітництво, як “вихід людини зі стану неповноліття”.

Але, що парадоксально, в часи Канта ще не було точно відомо, що таке Просвітництво. Річ у тім, що “вихід людини зі стану неповноліття” – це ще не Просвітництво, а лише його початок. Цей вихід Кант пов’язує із здатністю людини публічно користуватися власним розумом. Це користування власним розумом полягає у вільних розмірковуваннях про справи суспільні, політичні, релігійні, наукові тощо і винесені їх на суд слухачів. Людина вважається вільною, коли вона, не боячись, публічно висловлюється про державний лад у країні, вільно критикує його недоліки, причому доти, доки ці недоліки не будуть в належний спосіб усвідомлені та усунені [1, с. 137]. Людина, як істота розумна, зобов’язана розмірковувати (використовувати розум); якщо вона не розмірковує, якщо вона не використовує розум у публічній сфері, тоді вона неповнолітня і нерозумна.

Загалом Фуко погоджується з таким визначенням Просвітництва, але він також наголошує на тому, що Просвітництво – це доба, коли людина усвідомила свої межі. Фуко вважає, що невелике есе Канта про Просвітництво безпосередньо пов’язане з його трьома “Критиками”. Критика встановлює “законне використання розуму”, яке дає змогу відповісти на три світоглядні питання, сформульовані Кантом, а саме: “що я можу знати?”, “що мені робити?”, “на що я можу сподіватися?”. Жодна традиція, жодна релігія, жоден авторитет не здатні

відповісти на ці питання. Людина розумна покладається на власний розум і сама шукає відповіді на ці питання. Критика стає засобом розуму, який відкриває межі людини, виводячи її зі стану неповноліття. Тому, зазначає Фуко, “Просвітництво – це доба Критики”. Якщо ж Кант встановив межі людського пізнання (знання), людської діяльності та надії, то Фуко, навпаки, вважає, що люди можуть подолати свої межі завдяки праці над собою, завдяки тому, що ми будемо мислити та діяти по-іншому.

Це завдання також стоїть і перед українцями, які стали на шлях змін. Євромайдан та Революція Гідності засвідчили, що українці готові змінюватися й готові захищати свою свободу та незалежність, що є свідченням процесу виходу зі стану неповноліття, про яке писав Кант. Думки Фуко щодо Кантового розуміння Просвітництва вводять нас у контекст соціально-політичних революцій у європейських країнах 1960-х – 1970-х років, активним учасником яких був Фуко. Тому цей переклад есею французького мислителя нам буде цікаво прочитати, аби зрозуміти сучасні соціально-політичні процеси в Україні.

ЩО ТАКЕ ПРОСВІТНИЦТВО?

МІШЕЛЬ ФУКО

Сьогодні переважно журнали ставлять своїм читачам питання лише для того, аби дізнатися про їхній погляд на дещо таке, про що кожен з них вже має свою думку; причому немає жодного ризику дізнатися про щось видатне (варте уваги). У XVIII ст., навпаки, воліли ставити публіці такі питання, на які не було відповіді. Я не знаю, чи це було дівіше, але, принаймні, цікавіше.

Саме завдяки цьому звичаю німецький журнал *Berlinische Monatschrift* у 1784 році опублікував відповідь Канта на питання: *Was ist Aufklärung?* [1].

Можливо, що це незначний текст. Але мені здається, що разом із ним в історію думки непомітно входить питання, на яке сучасна філософія не здатна

^{*} І. Кант. Відповідь на питання: Що таке Просвітництво? / І. Кант / пер. з нім. Магдаліни Ласло-Куцок // Всесвіт. – 1989. – № 4. – С. 135–138.

відповісти, хоча їй ніколи не вдавалося і позбутися його. Вона повторює це питання у різних формах вже два століття. Починаючи з Гегеля і аж до Горкгаймера або Габермаса – через Ніцше і Макса Вебера – філософія завжди прямо або опосередковано стикалася з цим питанням: що ж це за подія *Aufklärung*, яка визначила, принаймні частково те, що ми сьогодні становимо собою, наші думки та наші дії. Уявімо собі, що *Berlinische Monatschrift* існує й сьогодні, і що цей журнал ставить питання своїм читачам: “Що таке сучасна філософія?” Можливо, відповідь була б схожою на відлуння: сучасна філософія – це спроба знайти відповідь на питання, яке було необережно порушене два століття тому: *Was ist Aufklärung?*

*

Зупинімось на цьому тексті Канта. Він заслуговує на увагу з багатьох причин:

1. Цей же журнал двома місяцями раніше опублікував відповідь на те саме питання, яке належало Мойсею Мендельсону. Однак Кант, готуючи відповідь, не був ознайомлений із цим текстом. Безумовно, що цим моментом не можна датувати зустріч німецької філософії з новими віяннями у єврейській культурі. Мендельсон разом з Лессінгом вже тридцять років знаходилися на цьому перехресті. Але до цього часу йшлося або про те, щоб надати єврейській думці права громадянства у німецькій думці – саме це прагнув зробити Лессінг в *Die Juden* [2], – або про те, щоб виділити проблеми, спільні для єврейської думки та німецької філософії: це зробив Мендельсон в “*Розмовах про безсмертя душі*” [3]. У двох текстах, опублікованих в *Berlinische Monatschrift*, німецьке *Aufklärung* і єврейське *Haskala* дізнаються, що вони належать одній історії; вони намагаються визначити той спільний процес, від якого залежать. Можливо, це є своєрідна заява про прийняття спільної історичної долі, – відомо до якої драми вона зрештою привела.

2. Більше того. Цей текст ставить проблему, нову саму по собі і щодо християнської традиції. Звісно, це не перший текст, в якому філософська думка звертається до свого теперішнього. Але схематично ми можемо сказати, що досі існували три основні форми такої рефлексії:

– теперішнє може бути подане як таке, що належить певній історичній епосі, яка відрізняється від інших якимись особливими ознаками, або відокремленої від них якоюсь драматичною подією. Наприклад, в діалозі Платона *Політик* співрозмовники з’ясовують, що вони живуть у часи однієї із таких світових революцій, коли світ повертає назад з усіма негативними наслідками, які випливають з цього;

– ми також можемо запитувати про теперішнє, намагаючись розшифрувати його знаки, які знаменують якусь майбутню подію. У цьому полягає

принцип такої собі історичної герменевтики, прикладом якої є праці Августина;

– можна також аналізувати теперішнє як точку переходу до зорі нового світу. Саме це описує Віко в останньому розділі “*Принципів філософії історії*” [4]; у теперішньому він вбачає “найдосконалішу цивілізацію, яка поширюється серед народів, підпорядкованих здебільшого кільком великим монархам”, або “Європу, яка красується незрівнянною цивілізацією”, або “наявність усіх благ, які становлять щастя людського життя”.

Однак Кант ставить питання про *Aufklärung* зовсім по-іншому: це не світова епоха, якій ми належимо, не подія, знаки якої ми помічаємо, не зародження якогось майбутнього звершення. Кант визначає *Aufklärung* майже цілком негативно, як *Ausgang*, як “вихід”. У своїх інших текстах, присвячених історії, він інколи ставить питання про виникнення або визначає внутрішню кінцеву мету історичного процесу. Але у тексті про *Aufklärung* йдеться про чисту актуальність. Кант не прагне зрозуміти теперішнє, виходячи з деякої тотальності або з майбутнього звершення. Він шукає відмінності: що нового приніс день сьогоднішній порівняно зі вчорашнім?

3. Я не заглиблюватимусь у деталі цього тексту, який, як на мене, попри свою лаконічність, є цілком зрозумілим. Я би хотів лише виділити у ньому три–чотири особливості, які видаються мені важливими для того, аби зрозуміти, як саме Кант ставить філософське запитання про теперішнє.

Кант одразу вказує на те, що цей “вихід”, характерний для *Aufklärung*, є процесом, який звільняє нас від стану “неповноліття”. Під “неповноліттям” він розуміє певний стан нашої волі, який змушує нас підкорятися авторитету когось іншого і дозволяє йому вести нас у тих сферах, у яких необхідно користуватися розумом. Кант наводить три приклади: ми перебуваємо у стані “неповноліття”, коли книга заміняє нам розум, коли духовний наставник заміняє нам совість, коли лікар замість нас приписує нам режим (відзначимо, що тут не важко впізнати спрямування трьох кантівських критик, хоча текст не говорить про це прямо). У будь-якому разі, *Aufklärung* визначається зміною наявного досі відношення між волею, авторитетом та використанням розуму.

Також потрібно зазначити, що Кант подає цей вихід неоднозначно. Він характеризує його, як факт, як актуальний процес, але також і як завдання або обов’язок. Починаючи з першого абзацу, він зазначає, що людина є відповідальною за свій стан неповноліття. Звідси випливає, що вона може вийти з нього лише тоді, коли сама себе змінить. Кант чітко формулює гасло (*Wahlspruch*) Просвітництва; гасло як відмінну ознаку, яка дає змогу впізнати себе, і водночас, як наказ, даний самій собі та іншим. Що ж це за наказ? *Aude*

saper, тобто май мужність, май рішучість знати. Отже, треба враховувати, що *Aufklärung* – це одночасно процес, в який люди включені колективно, і акт мужності, який здійснює кожен окремо. Люди одночасно виявляються елементами та агентами того самого процесу. Вони можуть бути дійовими особами, оскільки є його частинами, але сам він триває лише тією мірою, якою люди добровільно вирішують бути його дійовими особами.

Тут у тексті Канта виникає ще одна складність. Вона пов'язана з вживанням слова *Menschheit*. Відомо важливість цього слова у кантівській концепції історії. Чи треба це розуміти так, що процес *Aufklärung* охоплює увесь людський рід? У цьому випадку треба вважати, що *Aufklärung* – це історична зміна, яка стосується політичного та соціального існування усіх людей на землі. Чи мається на увазі зміна, яка стосується того, що конститує власне людське в людському бутті? І питання, отже, полягає у тому, що ж це за зміна. І тут відповідь Канта містить деяку двозначність. У будь-якому разі, попри простий стиль викладу, вона доволі складна.

Кант визначає дві істотні умови, необхідні для виходу людини зі стану неповноліття. Обидві ці умови є одночасно духовними та інституційними, етичними та політичними.

Перша з цих умов – це розрізнення того, що залежить від послуху, і того, що залежить від використання розуму. Кант, коротко характеризуючи стан неповноліття, цитує поширений вислів: “Підкоряйтеся і не розмірковують”, – такою є, на його думку, форма, в якій переважно існує військова дисципліна, політична влада, релігійний авторитет. Людство стане повнолітнім не тоді, коли йому більше не треба буде підкорятися, а тоді, коли йому скажуть: “Підкоряйтесь, і можете розмірковувати скільки бажаєте” Треба зазначити, що німецьке слово, яке він тут вжив, – це *räsonieren*; воно також вживається у *Критиках* й означає не будь-яке використання розуму, а саме таке, коли розум не має іншої цілі, крім самого себе; *räsonieren* – це розмірковувати, щоб розмірковувати. І Кант наводить приклади, які видаються цілком банальними: сплачувати податки, але водночас мати можливість досхочу розмірковувати про податкову систему, або для священника правити службу у своїй парафії відповідно до принципів церкви, до якої належить парафія, але при цьому розмірковувати як завгодно про релігійні догми.

Можна подумати, що усе це не дуже відрізняється від того, що, починаючи з XVI ст., розумілося під свободою совісті: право розмірковувати, як забажаєш, за умови належного послуху. Однак Кант вводить тут й іншу відмінність – і вводить її в дивний спосіб.

Йдеться про відмінність між приватним і публічним використанням розуму. Кант одразу ж додає, що розум повинен бути вільним у публічному вжитку, а у приватному – обмеженим. Це, дослівно, протилежне тому, що переважно називають свободою совісті.

Але потрібно дещо уточнити. Що таке, згідно з Кантом, приватне використання розуму? У якій сфері воно здійснюється? За Кантом, людина застосовує розум приватно тоді, коли вона є “частиною механізму”, тобто, коли вона відіграє певну роль у суспільстві, виконує певні функції. Перебуваючи на військовій службі, сплачуючи податки, будучи священником парафії або державним чиновником, людина стає окремим сегментом суспільства, вона опиняється у певній позиції, в якій повинна дотримуватися правил і прагнути до певних приватних цілей. Кант не вимагає від людини сліпого та нерозумного послуху, але розум тут повинен пристосовуватися до певних обставин, підпорядковуватися певним цілям. І, отже, тут не може бути вільного застосування розуму.

Навпаки, коли застосування розуму – це єдина мета розмірковування, тобто, коли людина розмірковує, бо вона розумна істота (а не тому, що вона частина механізму), коли людина розмірковує як представник розумного людства, – тоді застосування розуму стає вільним та публічним. *Aufklärung* – це не лише процес, який гарантує індивідам особисту свободу думки. *Aufklärung* – це поєднання загального, вільного і публічного застосування розуму.

Це приводить нас до четвертого питання, яке потрібно поставити до цього тексту Канта. Зрозуміло, що загальне (тобто те, що не пов'язане з жодною приватною ціллю) застосування розуму є справою самої людини; зрозуміло також, що свобода цього застосування може бути забезпечена лише суто негативно, через відсутність якогось переслідування; але як може бути забезпечене публічне використання розуму? Очевидно, що *Aufklärung* не можна розуміти лише як процес, який охоплює усе людство, або як обов'язок, приписаний індивідам. *Aufklärung* постає ще й як політична проблема. Питання у всякому разі полягає у тому, як може застосування розуму набувати необхідної для нього публічної форми, як ця мужність знати може здійснюватися за дня, тоді як люди підкоряються якомога слухняніше. І Кант, зрештою, майже відкрито пропонує Фрідріху II своєрідну угоду. Її можна було б назвати угодою між розумним деспотизмом і вільним розумом: публічне і вільне застосування автономного розуму буде найкращою гарантією послуху, однак за умови, що політичний принцип, якому потрібно підкорятися, сам перебуватиме у згоді з загальним розумом.

*

Та полишімо тут цей текст. Я зовсім не вважаю, що він може вважатися адекватним описом *Aufklärung*; і я думаю, що жоден історик не зміг би задовольнитися ним під час аналізу соціальних, політичних та культурних змін, які відбувалися у кінці XVIII ст.

Однак попри те, що цей текст виник у зв'язку з певними обставинами, я вважаю, що необхідно, не перебільшуючи його значення у творчості Канта, підкреслити зв'язок, який існує між цією короткою статтею і трьома *Критиками*. У ній описується *Aufklärung* як момент, коли людство починає застосовувати власний розум, не підпорядковуючись жодному авторитету; але саме у цей момент стає необхідною критика, бо вона покликана окреслити умови законного застосування розуму і в такий спосіб визначити, що можливо знати, що треба робити та на що можна сподіватися. Незаконне застосування розуму породжує ілюзії, догматизм та гетерономію; і, навпаки, автономія розуму може бути забезпечена лише тоді, коли чітко визначені принципи його законного застосування. Критика в добу *Aufklärung* стає своєрідною вахтовою книгою розуму; і навпаки, *Aufklärung* – це доба Критики.

На мій погляд, необхідно підкреслити відношення між текстом Канта й іншими його текстами, які стосуються історії. У тих текстах здебільшого є прагнення визначити внутрішню кінцеву мету історії, ту точку, до якої прямує історія людства. Водночас цей аналіз *Aufklärung*, який визначає його як перехід людства до стану повноліття, є актуальним щодо самого цього руху загалом та до його основних напрямків. Але водночас текст показує, як в актуальний момент кожен виявляється в певний спосіб відповідальним за цей спільний процес.

Я б хотів висунути таке припущення: цей невеликий текст міститься на стику критичної рефлексії й історичної рефлексії. Це – рефлексія Канта з приводу актуальності його власної роботи. Зрозуміло, що це не перший випадок, коли філософ вказує на причини, які спонукали його здійснювати свою роботу в той чи інший історичний момент. Але мені здається, що тут вперше філософ так тісно внутрішньо пов'язав свої праці про пізнання, історичну рефлексію і частковий аналіз того конкретного моменту, в який – і заради якого – він писав. Роздуми про “сьогодні” як про відмінності в історії і як привід для особливого філософського завдання – ось що мені здається новим у цьому тексті.

І якщо так його розглядати, то мені здається, що в ньому ми можемо побачити вихідну точку: начерк того, що можна було б назвати установкою сучасності [l'attitude de modernité].

Я знаю, що про сучасність часто говорять як про епоху або як про сукупність ознак, які характерні

для епохи; її поміщають в календар, в якому їй передують до-сучасність, більш-менш наївна або архаїчна, а за нею настає загадкова і бентежна “після-сучасність”. І тоді можна запитати, чи є сучасність продовженням та розвитком *Aufklärung*, а чи в ній треба вбачати розрив, відхилення від фундаментальних принципів XVIII ст.

Звертаючись до тексту Канта, я запитую: чи можемо ми розглядати сучасність не як історичний період, а як установку? Під установкою я розумію спосіб відношення до актуальності; добровільний вибір, що його роблять деякі люди; і, нарешті, спосіб мислити та відчувати, спосіб діяти та поводитися, який водночас вказує на певну належність та виявляється завданням. Безсумнівно, це дещо нагадує те, що греки називали етосом. І, отже, я вважаю, що швидше треба було б прагнути не до того, аби відрізнити “період сучасності” від періодів “до-сучасності” й “після-сучасності”, а й до розуміння того, як установка сучасності з того часу, як вона сформувалася, протистояла установкам “контр-сучасності”.

Щоб коротко охарактеризувати цю установку сучасності, я скористаюся прикладом, який тут майже необхідний: ідеться про Бодлера, оскільки саме в його особі ми маємо справу з одним із найвитонченіших розумів XIX ст.:

1. Часто намагаються визначити сучасність через усвідомлення перервності часу: розрив із традицією, відчуття нового, запаморочення від того, що відбувається. Бодлер, здавалось би, говорить саме про це, коли визначає сучасність, як щось “минуше, плинне, випадкове” [5]. Але для нього бути сучасним означало не усвідомити та прийняти цей неперервний рух, а навпаки, прийняти щодо нього певну установку; і ця добровільна та непроста установка полягає у тому, щоб схопити щось вічне, яке перебуває не по той бік миті і не за нею, а в ній самій. Сучасність відрізняється від моди, яка лише йде за плином часу; ця установка дає змогу схопити те “героїчне”, яке є в теперішній миті. Сучасність – це не просто чутливість до швидкоплинного теперішнього; це є воля до “героїзації” теперішнього.

Я обмежуся тим, що процитую слова Бодлера про образний опис сучасників. Він насміхається над художниками, які вважають бридкою зовнішність людини XIX ст. і тому малюють лише античні тоги. Але якщо зобразити на полотні чорний костюм, це ще не зробить малярство сучасним. Сучасний художник – це той, хто здатний уявити собі цей тьмянний каптан як “необхідний одяг нашої епохи”. Це той, хто зможе змусити в теперішній моді побачити істотний, постійний, нав'язливий зв'язок між нашою добою та смертю. “Чорний фрак і каптан володіє не лише поетичною красою, яка є вираженням загальної рівності, але й особливою поетикою, яка є виражен-

ням суспільної душі: довга процесія гробарів, політиків, закоханих, буржуа. Ми ніби перебуваємо на чиемусь похороні” [6]. Інколи, щоб описати цю установку сучасності, Бодлер використовує характерну літоту, яка є дуже значущою, бо має форму припису: “Ви не маєте права зневажати теперішнє”.

2. Зрозуміло, що ця героїзація є іронічною. Зовсім не йдеться про те, що установка сучасності сакралізує мить, яка минає, щоб її зберегти або увіковічнити. Що більше, не йдеться про те, щоб збирати такі миті, як певні швидкоплинні цікавинки. Це було б тим, що Бодлер називає “установкою міщанина”. Міщанину достатньо відкрити очі, звернути увагу й зберегти побачене у своїй пам’яті. Бодлер протиставляє міщанину людину сучасності: “Вона перебуває в русі, вона переслідує, вона шукає. Я впевнений, що ця людина, цей одинак, обдарований жвавою уявою, вічний мандрівник величезною людською пустелею має більш піднесену мету, ніж звичайний міщанин, мету загальнішу, відмінну від випадкового та швидкоплинного задоволення. Нехай нам буде дозволено назвати сучасністю те, що він шукає. І для нього уся справа полягає у тому, як поетичне може міститися в історичному”. І як приклад сучасності, Бодлер вказує на художника Константена Гіса. На перший погляд, міщанин, колекціонер цікавинок, він “затримується всюди, де може спалахнути світло, залунати поезія, завирувати життя, зазвучати музика, всюди, де може спалахнути пристрасть, всюди, де природна людина і людина умовностей постають у своїй химерній красі, всюди, де сонце осяє швидкоплинні радощі зіпсутої тварини” [5, с. 693, 694].

Але не треба помилятися. Константен Гіс не є міщанином; він стає для Бодлера сучасним художником саме тому, що в той час, коли світ занурюється в сон, він береться за роботу і змінює його. Зміна не скасовує реальності, а є складною грою між істиною реальності і досвідом свободи; у ній “природні” речі стають “надприродними”, “чудові” – “пречудовими”; одиничні речі стають перед нами як такі, що “наділені життям, натхненням, як душа автора” [5, с. 694]. Для установки сучасності висока цінність теперішнього невіддільна від прагнення показати його чимсь іншим, ніж воно є, перетворити його, не руйнуючи, а усвідомити його таким, яким воно є. Бодлерівська сучасність – це досвід, в якому зустрічаються, з одного боку, гранична увага до реальності, а з іншого – практика свободи, яка водночас поважає цю реальність і вторгається в неї.

3. Проте для Бодлера сучасність – це не просто форма відношення до теперішнього, а ще й необхідний спосіб відношення, яке треба встановити до самого себе. Добровільна установка сучасності пов’язана з необхідним аскетизмом. Бути сучасним

означає не приймати себе таким, яким ти став в потоці швидкоплинних моментів, а сприймати себе як об’єкт складної та важкої праці: Бодлер називає це, згідно зі словником епохи, “дендизмом”. Я не буду нагадувати про добре відомі сторінки, присвячені “грубій, земній та огидній” природі або неминучому бунту людини проти самої себе, або “доктрині вишуканості”, яка підкоряє “своїх гордих та смиренних прихильників” дисципліною, деспотичною за найжахливіші релігії; нарешті про ті сторінки, де йдеться про аскетизм денді, який робить зі свого тіла, поведінки, почуттів та пристрастей, зі свого власного існування витвір мистецтва. Для Бодлера сучасна людина – це не той, хто вирушає відкривати самого себе, свої таємниці або свою приховану істину; це той, хто прагне віднайти себе. Ця сучасність не визволяє людину у її власному бутті; вона змушує людину працювати над собою.

4. Врешті я додав би до цього ще одне слово. Бодлер не вважає, що ця іронічна героїзація теперішнього, ця гра свободи і реальності, яка перетворює реальність, ця аскетична праця над собою можливі в суспільстві як такому, всередині політичного тіла. Все це може відбуватися в особливому місці, яке Бодлер називає мистецтвом.

Я ж не претендую на те, щоб звести до цих нечисленних характеристик настільки складну історичну подію, як *Aufklärung* кінця XVIII ст., або тим більше установку сучасності в усіх формах, яких вона набувала протягом останніх двох століть.

Я хочу підкреслити, з одного боку, вкоріненість *Aufklärung* у той тип філософського питання, який проблематизує водночас відношення до теперішнього, спосіб історичного існування та конститування самого себе як автономного суб’єкта; і з іншого, – те, що ми пов’язані з *Aufklärung* не вірністю елементам якоїсь доктрини, а радше постійним поверненням до деякої установки, тобто до того філософського *emosy*, який можна описати як постійну критику нашого історичного буття. Я би хотів коротко охарактеризувати цей *emos*.

A. Негативно. 1. Цей *emos* включає в себе насамперед відмову від того, що я назвав би “шантажем” *Aufklärung*. Я думаю, що *Aufklärung*, як сукупність політичних, економічних, соціальних, інституційних, культурних подій, від яких ми й по сьогодні великою мірою залежні, є привілейованою сферою аналізу. Я також вважаю, що *Aufklärung*, як спроба безпосередньо пов’язати прогрес істини та історію свободи, сформулювало філософське питання, яке досі стоїть перед нами. Нарешті я думаю – і я спробував показати це у зв’язку з текстом Канта, – що *Aufklärung* визначає певний спосіб філософування.

Але усе це не означає, що ми повинні бути “за” чи “проти” *Aufklärung*. Навпаки, це означає, що

необхідно відмовитися від усього, що постає перед нами, як спрощена та авторитарна альтернатива: або прийняти *Aufklärung* й залишитися у традиції його раціональності (одні вважають це чимось позитивним, інші, навпаки, чимось гідним осуду), або критикувати *Aufklärung*, намагаючись відійти від цих принципів раціональності (це знову ж таки можна розглядати як із позитивного, так і негативного боку). З-під влади цього шантажу не можна вийти шляхом введення “діалектичних” нюансів, спроб визначення позитивного і негативного в *Aufklärung*.

Потрібно спробувати здійснити аналіз нас самих, як історичних істот, деякою мірою детермінованих *Aufklärung*. Це завдання включає багато точних, наскільки це можливо, історичних досліджень; і ці дослідження не повинні орієнтуватися ретроспективно на “сутнісне ядро раціональності”, яке можна побачити в *Aufklärung* і яке у будь-якому випадку потрібно зберегти. Вони повинні орієнтуватися на “актуальні межі необхідного”, тобто на те, що не є або більше не є необхідним для конститування нас самих, як автономних суб’єктів.

2. Ця постійна критика нас самих повинна уникати плутанини, що легко виникає, між гуманізмом і *Aufklärung*. Ніколи не можна забувати, що *Aufklärung* – це подія або сукупність подій та складних історичних процесів, які відбулися у певний момент розвитку європейських суспільств. Ця сукупність включає елементи соціальних перетворень, типи політичних інститутів, форми знання, проекти раціоналізації знання та практик, технологічні зміни, які дуже важко визначити одним словом, навіть при тому, що багато з цих феноменів досі не втратили своєї важливості. Той момент, який я бачив і який вважаю основним для певної форми філософської рефлексії, стосується лише способу рефлексивного відношення до теперішнього.

Гуманізм – зовсім інша річ: це тема або радше сукупність тем, які кілька разів протягом деякого часу з’являлися у європейських суспільствах. Зрозуміло, що ці теми, які завжди пов’язані з ціннісними судженнями, завжди були різними як за змістом, так і за цінностями, що їх вони містили в собі. Крім того, вони слугували критичним принципом диференціації: існував гуманізм як критика християнства або релігії взагалі; існував християнський гуманізм, який протиставлявся аскетичному й набагато більше теоцентричному гуманізму (яким він був у XVII ст.). У XIX ст. існував гуманізм, налаштований недовірливо, вороже і критично щодо науки, і водночас – інший гуманізм, який, навпаки, пов’язував свої сподівання з тією ж наукою. Марксизм був гуманізмом так само, як і екзистенціалізм та персоналізм; був час, коли гуманістичні цінності репрезентував націонал-соціалізм і коли сталіністи також заявляли, що вони є гуманістами.

З цього не потрібно робити висновок, що потрібно відкинути все, що проголосило себе гуманізмом; але що сама по собі тематика гуманізму надто поступлива, надто різномірна та невизначена, щоб слугувати віссю рефлексії. Але у будь-якому випадку, починаючи з XVII ст., те, що називалося гуманізмом, було вимушене спиратися на певні уявлення про людину, запозичені з релігії, науки або політики. Гуманізм слугує деякою прикрасою та виправданням тих уявлень про людину, до яких він був змушений звертатися.

Проте я думаю, що можна протиставити цій тематичі, яка так часто повертається і завжди залежна від гуманізму, принцип критики та принцип постійного творення нас самих у нашій автономії, тобто принцип, який є в центрі історичної самосвідомості *Aufklärung*. З цього погляду я би радше бачив напругу між *Aufklärung* і гуманізмом, аніж ідентичність.

В усякому разі, я вважаю, що змішувати їх небезпечно й до того ж історично неточно. Якщо проблема людини, людства, гуманізму і була значущою протягом XVIII ст., то *Aufklärung*, я думаю, надзвичайно рідко розглядав себе, як гуманізм. Варто також зазначити, що протягом XIX ст. історіографія гуманізму XVI ст. така важлива, наприклад, для Сент-Бева та Буркгарта, завжди відрізнялася, а інколи й протиставлялася Просвітництву та XVIII ст. XIX ст. мало тенденцію їх протиставляти так само, як і тенденцію змішувати.

У будь-якому разі, я думаю, що ми не повинні піддаватися цьому інтелектуальному та політичному шантажу: “бути за чи проти *Aufklärung*”; потрібно уникати історичної та моральної плутанини, змішування теми гуманізму та питання про *Aufklärung*. Аналіз їхніх складних взаємовідношень протягом останніх двох століть був би особливою роботою, важливою для того, щоб розібратися у тому, як ми усвідомлюємо самих себе та наше минуле.

Б. Позитивно. Але, навіть враховуючи ці застереження, очевидно, що варто було б надати позитивнішого змісту філософському *етосу*, який полягає у критиці того, що ми говоримо, думаємо і робимо, – критиці, яка здійснюється у вигляді історичної онтології нас самих.

1. Цей філософський *етос* може бути охарактеризований як *установка-межа* [*une attitude limite*]. Не йдеться про поведінку відкидання. Потрібно уникати альтернативи внутрішнього і зовнішнього; треба залишатися на межі. Критика, власне, і є аналізом меж та роздумами про них. Але якщо кантівське питання полягало у з’ясуванні меж, від подолання яких пізнання повинно відмовитися, то сьогодні, як на мене, питання критики має повернутися до позитивності: яка доля одиничного, випадкового, спричиненого самовільним примусом у тому, що дано нам, як загальне, необхідне та

обов'язкове? Тут йдеться про те, щоб змінити критику, яка здійснюється у вигляді необхідного обмеження, на практичну критику, тобто на можливе подолання.

З цього випливає, що критика здійснюватиметься вже не через пошук формальних структур, які мають універсальне значення, а як історичне дослідження подій, які привели до конституювання нас самих і до нашого самоусвідомлення як суб'єктів того, що ми робимо, думаємо і говоримо. У цьому сенсі ця критика не є трансцендентальною, і не ставить собі за мету уможливлення метафізики; вона є генеалогічною за своїми цілями й археологічною за своїми методами. Археологічною, а не трансцендентальною у тому сенсі, що вона не прагне виділити універсальні структури будь-якого можливого пізнання або усякої моральної дії, а розглядає як історичні події дискурси, які артикують те, що ми думаємо, говоримо та робимо. І ця критика буде також генеалогічною у тому сенсі, що вона не виводить нашу неспроможність щось робити або знати з форми нашого існування, а виділяє з випадковості, яка змусила нас бути такими, якими ми є, можливість існувати, діяти або думати інакше, ніж ми існуємо, діємо та думаємо.

Вона не шукає можливої метафізику, яка, зрештою, стане наукою; вона шукає можливості просунути якнайдалі та якнайширше нескінченну роботу свободи.

2. Але для того, щоб це не зводилося до простого твердження або порожньої мрії про свободу, ця історико-критична установка, як мені здається, повинна бути також установкою експериментальною. Я хочу сказати, що ця робота, яка є роботою з нашими власними межами, повинна, з одного боку, відкрити сферу історичних пошуків, а з іншого, – піддавати себе саму випробуванню реальністю та актуальністю, водночас і для того, аби відстежити точки, в яких зміна була б можлива і бажана, і для точного визначення форми, яку повинна мати ця зміна. Інакше кажучи, ця історична онтологія нас самих повинна відмовитися від усіх тих проєктів, які претендують на глобалізм та радикальність. Бо з досвіду відомо, що намагання вирватися із сучасної системи, розробивши програму зовсім іншого суспільства, іншого способу мислення, іншої культури, іншого бачення світу, не приведуть ні до чого, крім відтворення найнебезпечніших традицій.

Я віддаю перевагу тим виразним змінам, які стали можливими у кількох сферах протягом останніх двадцяти років; змінам, які стосуються нашого способу бути та мислити, ставлення до авторитету, сексуальних стосунків, того, як ми сприймаємо божевілля та хворобу. Я віддаю перевагу цим, нехай навіть і незначним змінам, які відбувалися у взаємодії історичного аналізу і практичної установки, а не обіцянкам “нової людини”, які повторюються протягом усього ХХ ст. найгіршими із політичних систем.

Отож, я охарактеризував би філософський *етос*, притаманний критичній онтології нас самих, як історико-практичне дослідження меж, які ми можемо подолати, і в такий спосіб, як нашу працю над собою як над вільними істотами.

3. Але, без сумніву, можна зробити одне слушне зауваження: якщо ми обмежимо себе цим типом досліджень, завжди часткових та локальних, чи не ризикуємо ми тим, що нас будуть визначати деякі загальніші структури, яких ми не усвідомлюємо і не керуємо ними?

Тут можливі дві відповіді. Справді, необхідно відмовитися від надії будь-коли мати таку точку зору, яка б дала нам доступ до повного й остаточного знання про те, що визначає наші історичні межі. І з цього погляду теоретичний та практичний досвід, який ми набуваємо про ці межі і про можливості їхнього подолання, завжди обмежений, визначений, і отже, потребує відтворення.

Але це не означає, що така робота може виконуватися лише безладно та випадково. Ця робота має свою загальність, свою систематичність; у неї своя однорідність, своє завдання.

Своє завдання. Воно визначається тим, що можна було б назвати “парадоксом (відношення) можливостей і влади”. Відомо, що велика обіцянка або велика надія ХVІІІ ст. чи його частини, полягала у тому, що водночас зі зростанням технічної можливості впливати на речі пропорційно зростатиме ступінь свободи індивідів одних на інших. Можна побачити, що здобуття можливостей та боротьба за свободу, були постійними складовими усієї історії західних суспільств (у цьому може й полягає їхня унікальна історична доля – така особлива й така відмінна від інших суспільств щодо своєї траєкторії, і водночас така універсальна, така панівна над іншими). Однак відношення між збільшенням можливостей і збільшенням автономії не такі прості, як це могло б здатися у ХVІІІ ст. Можна побачити, провідником яких форм владних відношень виявилися розмаїті технології (чи то економічного виробництва, чи то інститути соціальної регуляції, чи то комунікативні техніки); прикладами цього можуть бути індивідуальні та колективні форми дисципліни, процедури нормалізації, які здійснюються від імені державної влади, потреб суспільства загалом чи окремих груп населення. Отож, завдання полягає у такому: як роз'єднати збільшення можливостей і підсилення владних відношень?

Однорідність. Це приводить нас до вивчення того, що можна було б назвати “сукупністю практик” [*ensembles pratiques*]. Йдеться про те, щоб взяти як однорідну референтну сферу не уявлення людей про самих себе, не умови, які обмежують їх, минаючи їхню свідомість, а те, що люди роблять, і те, в який

спосіб вони це роблять. Тобто, з одного боку, – форми раціональності, які організують способи діяльності (те, що можна було б назвати технологічним аспектом практик), а з іншого, – свобода, з якою люди діють у цих системах практик, реагуючи на те, що роблять інші, видозмінюючи до певної межі правила гри (це можна було б назвати їхнім стратегічним аспектом). Отже, однорідність такого історико-критичного аналізу забезпечується цією сферою практик, які беруться у їхньому технологічному та стратегічному аспектах.

Систематичність. Ця сукупність практик може бути співвіднесена з трьома ширшими сферами: сферою панування над речами, сферою дій щодо інших і сферою відношення до самого себе. Не можна сказати, що ці три сфери абсолютно чужі одна одній. Зрозуміло, що панування над речами здійснюється через ставлення до інших, а останнє завжди передбачає ставлення до самого себе, і навпаки. Але йдеться про три осі, які мають бути проаналізовані як у їхній специфіці, так і в їхньому зв'язку, а саме: вісь знання, вісь влади і вісь етики. Інакше кажучи, перед історичною онтологією нас самих стоїть багато відкритих питань; вона повинна мати справу з невизначеною кількістю досліджень, які можна як завгодно довго помножувати й уточнювати, але усі вони будуть відповідати такій систематизації: як ми конституюємо себе як суб'єкти нашого знання; як ми конституюємо себе як суб'єкти владарювання чи як суб'єкти підкорення; як ми конституюємо себе як моральні суб'єкти наших дій.

Загальність. Врешті ці історико-критичні дослідження є частковими в тому сенсі, що вони завжди мають на увазі певний матеріал, певну епоху, визначену сукупністю практик та дискурсів. Але принаймні з перспективи західних суспільств, з яких ми походимо, вони мають також й певну загальність: у тому сенсі, що вони знову й знову відтворюються; такі проблеми взаємовідношення між розумом і безумністю, між хворобою і здоров'ям, між злочином і законом; проблема місця, яка надається сексуальним стосункам тощо.

Однак, якщо я згадую про цю загальність, то не для того, аби сказати, що треба відновлювати її метаісторичну неперервність у часі або не відстежувати її зміни. Потрібно звертати увагу на інше: якою мірою те, що ми про це знаємо, здійснювані тут форми влади і досвід нас самих, який тут набувається, є не що інше, як історичні фігури, детерміновані деяким видом проблематизації, яка визначає об'єкти, правила дій, способи ставлення до себе. Вивчення форм *проблематизації* (тобто того, що не є ані антропологічною сталою, ані часовою варіацією) є в такий спосіб способом аналізу питань загального значення у їхніх історично одиничних формах.

Ще кілька слів, щоб завершити й повернутися до Канта. Я не знаю, чи станемо ми колись повнолітніми. Багато що в нашому досвіді переконує нас, що історична подія *Aufklärung* не зробила нас більш повнолітніми; що ми не є ними й досі. Проте мені здається, що можна надати сенсу цьому критичному питанню, що стосується теперішнього і нас самих, яке сформулював Кант, роздумуючи про *Aufklärung*. Мені здається, що саме у цьому полягає спосіб філософування, який протягом останніх двох століть мав таку значущість й дієвість. Критична онтологія нас самих, зрозуміло, повинна розглядатися не як теорія, не як доктрина і навіть не як знання, яке поступово накопичується; її треба розуміти як установку, *етос*, філософське життя; коли критика того, якими ми є для самих себе, водночас є історичним аналізом меж та дослідженням можливостей їхнього подолання. Ця філософська установка повинна бути реалізована в різноманітних дослідженнях. Вони мають свою методологічну пов'язаність, тобто як археологічні та генеалогічні дослідження практик; водночас вони розглядаються як технологічний тип раціональності та стратегічна гра свобод; з теоретичного погляду їхня пов'язаність полягає у визначенні історичних неповторних форм, в яких здійснюється проблема-тизація найзагальніших ознак нашого ставлення до речей, до інших і до самих себе. Врешті-решт у практичному аспекті ця пов'язаність полягає у прагненні піддати історико-критичну рефлексію випробуванню конкретними практиками. Я не знаю, чи можна сьогодні говорити про те, що критика все ще передбачає віру у Просвітництво; але я думаю, що вона потребує, як і колись, праці з нашими власними межами – терпеливої праці, яка надає форму нетерпінню свободи*.

1. У *Berlinische Monatschrift* за грудень 1784. – Т. IV. – С. 481–491 (“Що таке Просвітництво?”; пер. Вісман, в *Oeuvre*. – Paris, Gallimard, coll. “Bibliothèque de la Pléiade”, 1985. – Т. II). 2. Lessing (G), *Die Juden*, 1749. 3. Mendelssohn (M.), *Phädon oder über Unsterblichkeit der Seele*, Berlin, 1767, 1768, 1769. 4. Vico (G), *Principii di una scienza nuova d'interno alla commune natura delle nazioni*, 1725 (*Principes de la philosophie de l'histoire*, trad. Michelert, Paris, 1835; reed. Paris, A. Colin, 1963). 5. Baudelaire (C.), *Le Peintre de la vie moderne*, in *Oeuvre completes*, Paris, Gallimard, coll. “Bibliothèque de la Pléiade”, 1976. – Т. II. – P. 695. 6. Baudelaire (C.), *De l'héroïsme de la vie moderne*, in *Oeuvre completes*, Paris, Gallimard, coll. “Bibliothèque de la Pléiade”, 1976. – Т. II. – P. 494.

* Переклад з французької Ігоря Карівця за виданням: Michel Foucault. *Dits et écrits*. 1954–1988. Paris, Gallimard, 1994. – V. IV. – 1980–1988. – P. 562–578.