

IZVORNI ZNANSTVENI RAD

Aleksandar MIJATOVIĆ (Odsjek za kroatistiku Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Rijeci)

SAMOSKRIVLJEN POVRATAK U DJETINJSTVO:
MODERNITET, STAV I DOGAĐAJ U KANTA,
BAUDELAIREA I FOUCAULTA

Primljeno: 29. 6. 2014.

UDK 82:1

U radu se uspoređuju dva komentara Kantova eseja *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) Michela Foucaulta. Foucault donosi komentar Kantova eseja u predavanju *Gouvernement de soi et des autres* (1982–1983) i eseju *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984). U eseju uvodi Baudelaireov pojam *la modernité* kako bi definirao Kantov pojam Prosvjetiteljstva kao stav (*l'attitude*) umjesto kao doba. Međutim, u *Gouvernement de soi et des autres* donosi komentar Kantova eseja ne spominjući Baudelaireov pojam *la modernité*. U predavanju Foucault uvodi pojam događaja (*l'événement*). U kakvu su odnosu *modernitet-stav* i *modernitet-događaj*? Budući da Baudelaire povezuje *la modernité* s iskustvom djetinjstva, polazište je argumentacije razdvajanje modernističkog pojma djetinjstva od prosvjetiteljskog pojma nezrelosti ili nepunoljetnosti (*Unmündigkeit*).

181

Ključne riječi: modernitet, stav, događaj, djetinjstvo, imaginacija

1.

Posljednjih godina života Michel Foucault piše dva komentara glasovitog Kantova eseja *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784, dalje WA). U *Gouvernement de soi et des autres* (1982–1983, dalje GSA) Foucault raspravlja o aktualnosti, modernosti, nepunoljetnosti (*Unmündigkeit*) i razlici između privatne i javne upotrebe uma. U *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984, dalje QL) raspravu o Kantovu eseju temelji na komentaru Baudelaireova eseja *Le peintre de la vie moderne* (1863, dalje PVM).¹ Foucault povezuje Kantovu koncepciju Prosvjetiteljstva s Baudelaireovom koncepcijom mo-

¹ Navode iz PVM i QL donosim u svom prijevodu.

derniteta. Kao i komentar u QL i komentar u GSA posredovan je drugim tekstom; Kantovom raspravom *Der Streit der Fakultäten* (1798, dalje SF). U QL Foucault se tek usput dotiče koncepta nepunoljetnosti koji je, međutim, potanko obraden u GSA. S druge strane, u komentaru izloženom na predavanju na GSA Foucault vezuje Kantovu koncepciju Prosvjetiteljstva uz njegov pozni pojam događaja iznesen u SF.

Djetinjstvo je jedan od središnjih konceptata Baudelaireovih eseja i pjesništva. Baudelaire djetinjstvo razgovijetno razlikuje od nepunoljetnosti u koju se, a tako misli i Kant, može zapasti i odrasloj dobi. Baudelaireova se koncepcija moderniteta ne može u potpunosti razumjeti bez pojma djetinjstva, razrađenog u PVM i *Les Paradis artificiels* (1860). "Djetinja percepcija" (*une perception enfantine*), kako je naziva Baudelaire, pretpostavka je opažanja "prolazne, trenutne sastavnice" (*élément transitoire, fugitif*) (Baudelaire 1863: 518) aktualnosti. Tu zaokupljenost aktualnošću Foucault određuje kao "stav moderniteta (*l'attitude de modernité*)". Baudelaireovo odvajanje djetinjstva od nepunoljetnosti naglašeno je u koncepciji genija kao ponovnog pronalaska djetinjstva. Ali u Baudelaireovu eseju taj svojevoljni povratak u djetinjstvo nije suprotstavljen Kantovoj koncepciji Prosvjetiteljstva kao "izlaska iz samoskrivljene nepunoljetnosti". Kada Sartre proglašava Baudelairea "naturanom djetetom" (*un enfant boudeur*) (Sartre 1947: 42) koje prkosi ne bi li ga se udobrovoljilo, on djetinjstvo izjednačava s nepunoljetnosti. Baudelaire, smatra Sartre, zahtijeva da bude priznat na temelju vrijednosti kojima se suprotstavlja. (isto: 46) Stoga Baudelaire nije prevratnik (*le révolutionnaire*), on je tek ozlojeđen buntovnik (*le révolté*); dok prvi uspostavlja novi poredak, drugi održava postojeći kako bi se mogao pobuniti protiv njega; što buntovnik više napada poredak, to ga više priznaje (isto: 50). Otuda Sartreov zaključak da Baudelaire "nikada nije nadišao stadij djetinjstva" (*le stade de l'enfance*) (isto). Baudelaire zapada u "lošu savjest" (*la mauvaise conscience*) u kojoj želi biti slobodan, ali samo u okviru već danoga svijeta, priskrbljujući si "slobodu s ograničenom odgovornosti" (*une liberté à responsabilité limitée*) (Sartre 1947: 65). Sartre uočava paradoks intencionalne infantilnosti koju zagovara Baudelaire. Po tom je paradoksu djetinjstvo istodobno stanje koje treba biti prevladano i u koje se treba vratiti. Međutim, ako je djetinjstvo stanje lišeno volje i vlasti nad sobom, kako obnoviti to stanje? Djetinjstvo tako, prema Sartreu, postaje stanje apsolutne slobode lišeno svijesti o njoj. Sartre paradoks intencionalne infantilnosti objašnjava djetinjstvom sposobnošću da se napusti to stanje, kao "čisto negativno iskustvo odvajanja" (Sartre 1947: 21) u kojem dijete zadobiva svijest o sebi samome, razlikuje se od drugih i prisvaja vlastitu egzistenciju. To je djetinje izdvajanje iz svijeta

odraslih istodobno zastrašujuće i oslobađajuće; dijete postaje odgovorno za svoju egzistenciju i ta se odgovornost ne može prenijeti na drugoga. Prema Sartreu, Baudelairea je obuzeo strah pred vlastitom slobodom, pred ponorom koji ona otvara ispod njegovih nogu. Sartreovu opisu straha pred slobodom odgovara sličan opis žene iz *La transcendance de l'ego* (1936) koja ne može podnijeti vrtlog u koji je sloboda uvlači. Djetetu treba zakon protiv kojega ustaje, otac kojega svrgava, svijet koji opovrgava. Stoga Baudelaire cijeli život ostaje "vječni maloljetnik, ostarjeli mladić" (*un éternel mineur, un adolescent vieilli*) (Sartre 1947: 62, isticanje dodano). Umjetnik je, slijedom toga Sartreova tumačenja, doista *enfant terrible*, ali onaj koji se uvijek vraća svojim očevima očekujući da ga oni bezuvjetno prihvate. Prema Sartreu, Baudelaireova je intencionalna infantilnost "samoskrivljena nepunoljetnost (*minorité*)". Odnosno, nepunoljetnost djetinjstva sastoji se u tome što je ono sloboda bez moći; u djetinjstvu smo *le révolté*, a ne *le révolutionnaire*; ovaj potonji je prevratnik koji mijenja svijet (Sartre 1947: 50), dok djetinjasti buntovnik zahtijeva da ga prizna poredak kojem se suprotstavlja. Utoliko Baudelairea njegov izbor zla neodoljivo približava samom dobru. Baudelaire ne može izdržati sud Sartreove metafizike negacije i ništavila; on, prema testu te metafizike, ne može podnijeti prazninu koja se javlja nakon negiranja danosti situacije.

Bataille u *La littérature et le mal* postavlja pitanje je li Baudelaireovo odbijanje da djeluje kao "dovršen čovjek" (*homme accompli*) (Bataille 1957: 30) doista pogrešan izbor. Za Bataillea, Baudelaire ne ostaje, već postaje dijete. Prema Sartreu, Baudelaireova se infantilnost sastoji u zahtjevu za slobodom i nesposobnosti da se preuzme odgovornost za tu slobodu; Baudelaire je *enfant terrible* koji radi nepodopštine, ali spremno prihvaća kaznu za njih; on je u poziciji delinkventa, ili izgrednika, koji zahtijeva stalnu pozornost skrbnika, vođe i autoriteta. Bataille pokazuje da infantilnost nikako nije *politički* "punoljetni stav" (*l'attitude majeure*), već – naprotiv – *poetski* "nepunoljetni stav" (*l'attitude mineure*). Bit toga manjinskoga stava nikako nije zauzeti položaj odrasloga, već razvrgnuti relaciju odrasli-dijete kao temelj političke relacije vođa-podanik.² Stoga Baudelaire, slijedom Batailleove raščlambe, (p)ostajući dijete postiže ono što ostali ne mogu postići pobunom. Tu slobodu bez moći Bataille određuje kao "hromu slobodu (*liberté boiteuse*)" (Bataille 1957: 30) koja je uvjet da se uključi u političko djelovanje ne napuštajući poeziju (isto: 29). Poetski "nepunoljetni stav" (*l'attitude mineure*) suzdržava se zauzeti

² Na primjer, to je prešutna pretpostavka Lockeovoj raspravi *Two Treatises of Government* (1689).

položaj onoga komu se suprotstavlja; *nepunoljetni stav* je suparništvo bez svrgavajućeg zamjenjivanja (Bataille 1957: 35ff). U nedavno objavljenoj knjizi Diogo Sardinha iznio je tezu da se Foucault u QL istodobno distancira i od Batailleove i od Sartreove interpretacije (Sardinha 2013: 32–33). On smješta Foucaultovo čitanje Kanta *kroz* Baudelairea u posrednički odnos u sporu između Sartrea i Bataillea. Sardinha (2013: 40–41) to Foucaultovo čitanje Baudelairea dovodi u odnos s "estetikom egzistencije" iz *L'Herméneutique du sujet* (1981–1982). Njegova teza po kojoj Foucault bira sebe, a ne između dobra i zla, što bi navodno bio sukus spora između Sartrea i Bataillea, ipak približava Foucaulta Sartreovoj koncepciji autentičnosti.³ Međutim, Baudelaireova koncepcija djetinjstva nije suprotstavljena samo heteronomiji, već i autonomiji; ovu potonju, prema Sartreu, Baudelaire ne može doseći.

Foucaultova je analiza odnosa parova maloljetnost-punoljetnost i privatna-javna upotreba uma u GSA bliža Batailleovoj koncepciji *l'attitude mineure* nego Sartreovoj koncepciji angažiranosti. Maloljetnost je stanje u kojem pokornost uvjetuje i ograničava mišljenje. U punoljetnosti, međutim, "razmišljanje i pokoravanje se odvajaju" (Foucault 1982–1983/2010: 40). Podčinjenost i poslušnost ograničavaju se na privatnu upotrebu, dok javna upotreba uma otvara prostor slobode. To razdvajanje slobode i moći javlja se u kasnoj Kantovoj raspravi SF, koja je, napomenuto je, osnova Foucaultove interpretacije Kantova eseja u GSA.⁴ U SF javljaju se tri figure: svećenika, pravnika i liječnika, u kojima su utjelovljeni viši fakulteti (Kant 1798: 36–37, 45). Te se tri figure javljaju u eseju o Prosvjetiteljstvu i predstavljaju privatnu upotrebu uma. Viši fakulteti mogu zapovijedati iako su "ponizni slugе" vlade, dok niži fakultet – filozofski – ne zapovijeda nikomu iako je slobodan. Razlika se između viših i nižih fakulteta može usporediti s parovima maloljetnost-punoljetnost te privatna i javna upotreba uma. Kao i filozofski fakultet i javna je upotreba uma izvan političke nadležnosti autoriteta. Ona ima slobodu iako ne teži zadobiti vlast. Javna upotreba uma i filozofski fakultet nastoje očuvati slobodu i neovisnost suzdržavajući se od ulaska u stratešku konfiguraciju moći.

³ Unatoč Foucaultovu distanciranju od Sartreove koncepcije autentičnosti u poznatom intervjuu s H. Dreyfusom i P. Rabinowom (Foucault 1983: 1211–1212), estetika egzistencije po sudu novijih tumača predstavlja intelektualni i politički zaokret prema Sartreovu humanizmu u kasnom Foucaultovu mišljenju (Han 2002: 167ff).

⁴ Paralelu između WA i SF ističe i Dolar (1991). Ovdje ne mogu razviti argumentaciju, ali ne slažem se Dolarovom tezom da Kantov imperativ uveden u WA 'razmišljaj koliko hoćeš, samo se pokoravaj' podrazumijeva uskraćivanje slobode, kao ni s tezom da taj imperativ opisuje položaj filozofskog – nižeg – fakulteta u SF.

Foucault tekst o Prosvjetiteljstvu dovodi u vezu s Kantovim trima Kritikama. Prosvjetiteljstvo je doba kritike (Foucault 1984: 1386) koja je uvjet mogućnosti izlaska iz nepunoljetnosti jer kritika određuje valjanu upotrebu uma.⁵ Kao *Antropologiju u pragmatičnom pogledu u la thèse complémentaire*, Foucault Kantov esej o Prosvjetiteljstvu smješta na presjek triju Kritika i filozofije povijesti. Taj presjek u kojem se Prosvjetiteljstvo određuje kao refleksija o suvremenosti Foucault naziva *l'attitude de modernité* (Foucault 1984: 1387). Dok Kant s jedne strane dovodi suvremenost u odnos s cjelokupnim kretanjem, s druge strane pokazuje kako svaki pojedinac sudjeluje i doprinosi cjelini takva kretanja. Kao i Prosvjetiteljstvo Foucault modernitet određuje kao stav umjesto kao doba. *L'attitude de modernité* oblik je odnošenja prema suvremenoj stvarnosti. U terminima *l'attitude de modernité* izlazak iz stanja nepunoljetnosti podrazumijeva zauzimanje stava prema vlastitoj suvremenosti.

Kant u *Kritici čistog uma* ističe da se s jedne strane ostaje u granicama mogućeg iskustva, a s druge posjeduje regulativna ideja onoga što je izvan tih granica. Suvremenost nije područje empirijskoga; naprotiv, nju treba shvatiti kao ideju koja proširuje razumijevanje neposredno danih događaja.⁶ Kao što je poznato, regulativnim se idejama ne mogu pridružiti empirijski zorovi. No, još u *Prolegomeni za jednu buduću metafiziku* (1783) Kant najavljuje mogućnost analožnog⁷ predočavanja onoga što je izvan granica mogućeg iskustva. U *Kritici moći sudeња* (1794) uvodi pojam simboličke hipotipoze koji se odnosi na indirektno prikazivanje, slobodnom igrom imaginacije i razuma, ideja. Međutim, *l'attitude de modernité* nije tek oblik simboličke hipotipoze kojom se neizravno prikazuje neprikazivo, predočava nepredočivo, njome se, naprotiv, prikazuje sama neprikazivost prikazivog, predočava sama nepredočivost predočivog. *L'attitude de modernité* (ili sagitalnost, kako će je Foucault nazvati u GSA) jest ne-suvremenost suvremenosti sa samom sobom; imaginativno stavljanje izvan same suvremenosti kako bi se ona mogla pojmiti; izdvajanje

⁵ Foucault (1982–1983: 34–36) detaljno objašnjava tu povezanost Prosvjetiteljstva i triju Kritika.

⁶ "Premda mi o transcendentnim umskim pojmovima moramo reći: *oni su samo ideje*, to ih nipošto ne trebamo smatrati kao suvišne i ništete. Jer ako se već pomoću njih ne može odrediti nikakav objekt, ipak oni u stvari i neopaženo mogu služiti razumu *kao kanon njegove proširene i jednoglasne upotrebe*. Time on doduše ne spoznaje nikakav predmet više nego što bi spoznao pomoću svojih pojmova, *ali ga to u ovoj spoznaji ipak vodi bolje i dalje*" (Kant 1781: 170, isticanja dodana).

⁷ Ta analogija nije "nepotpuna sličnost između dviju stvari" (Kant 1783: 118), već "potpuna sličnost dvaju odnosa između posve nesličnih stvari" (isto: 118–119).

“raspoloživosti” (Kant 1798: 97) suvremenosti da bude izvan sebe. Izlazak iz nepunoljetnosti ponovno je rađanje. Prema Kantu, problematični je noumenon zamisliv iako se ne može pojmiti; međutim, simbolička hipotipoza koja proizlazi iz *l'attitude de modernité* zamišlja kako bi uopće mogla pojmiti; ona se smješta u prostor u kojem više/još nije kako bi zahvatila ono što jest. Ideja suvremenosti pretpostavka je da se zahvati empirijska suvremenost. Čini se da takvo preokretanje odnosa između fenomenalnog i noumenalnog ima na umu Baudelaire kad povezuje prolazno i vječno.⁸

2.

Foucault kao paradigmu *l'attitude de modernité* uzima Baudelaireovu koncepciju moderniteta. Međutim, za Baudelairea je modernitet u odnosu s djetinjstvom umjesto s izlaskom iz nepunoljetnosti. Predstavljajući zbirku pripovijetki *La double vie* (1858) svoga prijatelja Charlesa Asselineaua, Baudelaire podsjeća na poglavlje iz Buffonove knjige naslovljeno “Homo duplex”.⁹ Riječ je o poglavlju koje je dio “Discours sur la nature des animaux” 4. sveska Buffonove *Histoire naturelle* (1753). Prema Buffonu, čovjek je određen dvojtstvom u kojem su sukobljavaju duša kao *duhovno načelo (le principe spirituel)* i tijelo kao životinjsko načelo (*le principe animal*) (1753: 69).¹⁰ Dok u djetinjstvu prevladava životinjsko načelo, tijekom sazrijevanja prevagu odnosi duhovno. Baudelaire, međutim, zaoštrava nepomirljivost

186

⁸ Umjesto nasljednicom Swedenborgove koncepcije suglasja Baudelaireovu bi poetiku, nasuprot njezinim standardnim književnopovijesnim prikazima, prije trebalo razmotriti iz perspektive Kantove kritike Swedenborga u *Ogledu o vidovitosti*. Međutim, nasuprot Kantu, Baudelaire koncepte poput sna ili nevidljivog emancipira od *transcendentnog* statusa. Kant se problemu ‘vidovitosti’ vraća u SF.

⁹ Figure dvostrukosti u Baudelaireovoj poetici u novije je vrijeme razradila Meltzer (2011).

¹⁰ Od te Buffonove koncepcije zacijelo polazi Xavier De Maistre u *Putovanjima po mojoj sobi* (1794), zagovarajući dvostrukost čovjeka koji se sastoji od duše i životinje, pri čemu duša mora prevladati nad životinjom. U toj “dvostrukosti čovjeka” (De Maistre 1794: 18) životinja je “individuum” s “izdvojenim postojanjem” (isto: 18). Upravo ta podvojenost omogućuje kretanje u zatvorenom prostoru sobe (*chambre*). O takvu *intenzivnom* kretanju Baudelaire piše u “La chambre double” iz *Splina Pariza* (1869). Xavier De Maistre bio je brat Josepha de Maistrea, političkog pisca i protivnika Revolucije. Meltzer (2011) stavlja “La chambre double” u središte Baudelaireova opusa, posebno analizirajući pjesnikov odnos prema političkim pogledima Josepha de Maistrea.

dvaju nagona: "Tko među nama nije *homo duplex*? Želim govoriti o onima čiji je duh od djetinjstva *touched with pensiveness*; uvijek dvojak, djelovanje i namjera, san i stvarnost; škodeći jedno drugom, zaposjedajući jedno drugo" (Baudelaire 1859: 230).

Prema Buffonu (1753: 74ff), u djetinjstvu prevladava prvo načelo, kada dijete podliježe vanjskim dojmovima, njegove radnje nisu usmjerene, ne slijede zadane obrasce ili već usvojene pojmove. U mladosti se duhovni princip podređuje ovom materijalnom koji zahtijeva izmjenu kratkotrajnih zadovoljstava. U sazrijevanju materijalno načelo zamire i javljaju se duhovna obamrlost, potištenost, klonulost. Baudelaire u PVM iz dvostrukosti u čovjeku (Baudelaire 1863: 506) izvodi dvostrukosti umjetnosti, umjetnika i lijepoga. Lijepo je sastavljeno od vječnog i nepromjenjivog te prolaznog i uvjetovanog (isto). Tako je i umjetnik "slikar okolnosti i svega onoga što je u njoj naznaka vječnoga" (*le peintre de la circonstance et de tout ce qu'elle suggère d'éternel*) (isto: 508). S jedne strane "svakodnevna preobrazba vanjskih stvari" (*la métamorphose journalière des choses extérieures*) (isto: 507) zahtijeva Buffonovo materijalno načelo *homo duplexa* kako bi se mogle zahvatiti okolnosti (*les circonstances*). S druge strane duhovno načelo u pozadini tih neprekidnih preobrazbi izdvaja nepromjenjivo, ono što je istodobno unutar i izvan suvremenosti.

Dvostruka kompozicija lijepog omogućuje očuvanje obaju Buffonovih načela. Iako je lijepo podvojeno (*d'une composition double*), dojam koji ono stvara jedinstven je. Tako se duhovno načelo zrelosti očituje u "jedinstvu dojma" (*l'unité de l'impression*), kao što materijalno načelo djetinjstva pokreće "raznolikost" u njegovu "sastavu" (*la variété dans sa composition*). Međutim, bez tog prolaznog elementa ljepote ovaj bi drugi, bezvremenski, bio nezamjetljiv: "vječna sastavnica ljepote bit će istovremeno prikrivena i istaknuta, ako ne modom, onda barem osobnim temperamentom autora. Dvojestvo autora neminovna je posljedica dvojestva čovjeka" (isto: 506). Materijalno načelo koje prema Buffonu prevladava u djetinjstvu zadržava pozornost na prolaznim stvarima, na njihovu neprekidnom prolaženju. Duhovno načelo koje prevladava u zrelosti zadržava pozornost na vječnim, trajnim vrijednostima i značenjima. Dok materijalno načelo okreće prema svijetu, duhovno zatvara u sebe i odvaja od svijeta. Oba su načela djelatna u životu, ali je njihovo povezivanje uvjet postajanja umjetnikom – slikarom modernog života. Prema Buffonovu opisu mladosti, čini se da se u tom razdoblju povezuju ta dva načela. Međutim, još nerazvijeno duhovno načelo podupire ono materijalno, pokreće ga u njegovoj težnji zadovoljenju. Ali to je obilježje *flâneura*, a ne slikara modernog života, koji ima "plemenitiji

cilj" (*un but plus élevé*) od flanerova. Cilj modernog umjetnika obuhvaća više od "kratkotrajnog zadovoljstva okolnosti" (*le plaisir fugitif de la circonstance*) (Baudelaire 1863: 517). U Buffonovoj tipologiji nema kategorije koja bi odgovarala slikaru modernog života. Taj je "plemenitiji cilj", "uopćeniji cilj" (*un but plus général*), za razliku od flanerova, *la modernité* (isto). Slikar modernog života ne usmjerava se na prolazne okolnosti – u Buffonovoj tipologiji djetinjstvo, ni na vječne vrijednosti – zrelost, ali ni na kratkotrajno zadovoljstvo – mladost, već je on slikar onoga što u promjenjivoj okolnosti nagovještava vječno (Baudelaire 1863: 508). Ako slikar modernog života izvodi vječno iz prolaznog, duhovno i materijalno načelo moraju iskoračiti iz svojih granica, ući jedno drugom u područje djelovanja kako se ne bi ograničili bilo na trajno bilo na prolazno. Umjesto ravnoteže sposobnosti Baudelaire – nasuprot Buffonu – zagovara njihovo prekoračivanje. Duhovno načelo odvaja materijalno od njegove usmjerenosti na prolazno, kao što materijalno odvaja duhovno načelo od njegove ograničenosti na trajno i vječno. To novo polje koje se otvara prekoračivanjem načela Baudelaire naziva *la modernité* (Baudelaire 1863: 518). Ako se zapostavi dio umjetnosti koji se odnosi na prolazno i promjenjivo, prevladava duhovno načelo *homo duplexa* koje ističe "prazninu apstraktne i neodredive ljepote". Ali ako se naglasi samo dio umjetnosti koji se odnosi na prolazno, prevladava materijalno načelo *homo duplexa* koje se može opravdati jedino u "slučaju maskarade koju traži moda" (isto).

"L'artiste, homme du monde, homme des foules et enfant", treći odjeljak PVM, predstavlja koncepciju umjetnika kao podvojenoga čovjeka. Slijedom toga, Baudelaire uvodi seriju podvajanja: umjetnik/svjetski čovjek, umjetnik/rekonvalescent, umjetnik/dijete, umjetnik/čovjek-gomile, *dandy/flâneur*. Svako je od tih dvojstava verzija *homo duplexa* i oblik raspoređivanja Buffonova duhovnog i materijalnog načela. Baudelaire opisuje slikara modernog života kao čovjek-dijete koji remeti Buffonovu podjelu sposobnosti. Čovjek-dijete stavlja duhovno načelo u središte materijalnog: "Ali genij nije drugo do voljom pronađeno djetinjstvo" (*Mais le génie n'est que l'enfance retrouvée à volonté*) (Baudelaire 1863: 512). Genij se vraća u stanje iz kojega čovjek treba izići ili ga napustiti da bi napredovao. Razum vrši povratak u osjetilnost koju je razvojem prevladao.¹¹ Genij razrješava nezrelost od ovisnosti, zrelost od vladanja: "čovjek genija ima čvrste živce; djetetovi su slabi.

¹¹ Baudelaire dvojnost umjetnika uspoređuje s tirsom: "Palica označuje (...) uspravnu, čvrstu, nepokolebljivu volju. Cvijeće oko nje kretanje je (...) mašte oko vlastite volje (...). Ravna crta i vijugava krivulja, namjera i izražaj, tvrdokornost volje i podatnost riječi, jedinstvo

U prvom je razum dobio značajnu ulogu; u drugoga osjetilnost zauzima gotovo cijelo biće" (Baudelaire 1863: 512). Umjetnik djetinjem receptivitetu pridaje analitičku moć davanja forme pojavama; gradi koja je prikupljena bez sudjelovanja volje: "(...) da bi se izrazilo, djetinjstvo [je], sada obdareno muževnim, zrelim organima i analitičkim duhom koji mu dopušta, daje da uredi cjelokupnost građe koja je prikupljena nesvojevoljno" (*la somme de matériaux involontairement amassée*) (isto). Volja je na raspolaganju sintezama koje se ne vezuju za već uspostavljeni subjekt; sinteze se odvijaju na pasivnoj razini djetinjeg subjekta. Umjesto izlaska iz stanja nepunoljetnosti genij djetinju subjektivnost razrješava ovisnosti (heteronomije).¹² Modernitet nije ništa drugo nego povratak u djetinjstvo. Baudelaireov genij izlazi iz nepunoljetnosti, ali samo da bi se vratio u djetinjstvo.¹³

No u prvom eseju *Salon de 1859* (dalje S1859) Baudelaire modernoga umjetnika naziva "razmaženim djetetom" (*l'enfant gâté*¹⁴) (Baudelaire 1859/1859a: 355–358/152–155). Moderni umjetnik postaje *l'enfant gâté* zbog "nepovjerenja u imaginaciju" (*discrédit de l'imagination*) (isto: 356/154) i zato što se ograničava na provođenje "zanata (*le métier*)".¹⁵ Zahvaljujući zanatu

cilja i raznorodnost sredstava – sve su te suprotnosti nerazdjeljivo spojene u svemoći genija" (Baudelaire 1869a: 109).

¹² Za Kanta izlazak iz heteronomije u autonomiju podrazumijeva mukotrpan prelazak iz običnog čudoređa preko metafizike čudoređa do čistog praktičnog uma koji se emancipira od patološkog određenja volje po kojem osjetilnost utječe na volju, iako je ne ograničava. Već Schiller pokušava preko nagona za sadržajem vratiti osjetilnost u skladan odnos s razumom. Baudelaire, međutim, umjesto sklada naglašava rascjep između volje i osjetilnosti, što se očituje u "Spleen et Idéal", prvom dijelu *Les Fleurs du mal*. No, u PVM povratak u osjetilnost djetinjstva postaje napor same volje (Gogroff-Voorhees 2004: 45).

¹³ Smisao izlaska iz nepunoljetnosti nije vladanje, preuzimanje vlasti, već potpun izlazak iz relacije moći; volja lišena htijenja: "Je suis comme le roi d'un pays pluvieux // Riche, mais impuissant, jeune et pourtant très-vieux (...)".

¹⁴ Izraz priziva Sartreov izraz *boudeur* za Baudelaireovu lošu svijest. *Gâté* pokriva značenja mamine maze, miljenika, ali i prgavca. S *gâté* nastaju složenice *gâté-métier* u značenju fušera, jeftinoga radnika, ili *gâté-papier* u značenju piskarala. U navodima iz *Salona 1846* i *Salona 1859* koristim se prijevodom Dunje Robić (Baudelaire 1846a i 1859a) s neznatnim preinakama; od većih, *l'imagination* prevodim kao imaginacija umjesto mašta.

¹⁵ "Umjetnost se razlikuje i od obrta; prva se zove slobodna, a ovaj drugi može se nazvati i plaćenom umjetnosti (...) No da je u svim slobodnim umjetnostima ipak potrebno nešto prisilno ili, kako se to naziva, neki *mehanizam*, bez kojega *dub*, koji u umjetnosti mora biti slobodan i koji jedino oživljava djelo, ne bi imao nikakvog tijela, pa bi se rasplinuo, to nije neuputno da se spomene (...) jer neki odgojitelji misle, da će neku slobodnu umjetnost najbolje unapređivati, ako joj oduzmu svaku prisilu, pretvarajući je od rada u prostu igru" (Kant 1794: 140).

moderni si umjetnik priskrbljuje "glas i novac publike (*le suffrage et l'argent du public*)" (isto: 357/155). Razmaženo dijete remeti odnos između imaginacije i zanata. U eseju "Današnja publika i fotografija" iz S1859 Baudelaire specijalizaciju sposobnosti opisuje kao smisao za Istinito i smisao za Lijepo. Umjetnost se svela tek na "umješnost" (*l'habileté*) (isto: 357/154). U PVM ta se tema vraća u usporedbi umjetnika s kmetom koji je vezan za svoj feud. Parcelacija o kojoj se ovdje govori istodobno je estetička i politička. Imaginacija se podređuje jednom umijeću, ali se i ono stavlja u službu vanjskom autoritetu. Razlika između modernog umjetnika iz S1859 i slikara modernog života paralelna je Kantovoj razlici između privatne i javne upotrebe uma.

Moderni je umjetnik razmaženo dijete; on je u stanju nepunoljetnosti u koje se sam bacio jer je postao "dio stroja":

Mi smo dijelovi nekog stroja, postavljeni na dano mjesto, s nekom preciznom ulogom koju igramo, dok postoje i drugi dijelovi stroja koji igraju druge uloge. I u toj mjeri, ne funkcioniramo kao univerzalni subjekti, već funkcioniramo kao pojedinci. I mi svoju moć moramo koristiti zasebno i točno unutar skupa koji je zadužen za neku sveopću i kolektivnu funkciju. Privatna upotreba je to. (Foucault 1982–1983: 39)

190

U javnoj upotrebi uma takva obaveza izostaje. Ali slijedom Baudelaireove argumentacije, imaginacija je pretpostavka javne upotrebe uma: "onaj tko ima samo spretnost, glup je, a imaginacija koja bi htjela biti bez nje, luda je" (Baudelaire 1859/1859a: 357/154). Kant u stavku 40 *Kritike moći suđenja* razlikuje *sensus communis* od privatnih uvjeta suđenja "običnog ljudskog razuma" (Kant 1794: 129–130). Kant *sensus communis* oprimjeruje maksimama običnog razuma, pri čemu i estetsko i intelektualno suđenje napuštaju "subjektivne privatne uvjete" (isto: 129). No, dok se maksime običnoga razuma temelje na zakonitom određenju pojma, u *sensus communis* slobodna igra imaginacije pokreće razum, otvarajući prostor 'općenite priopćivosti' izvan posredovanja pojmova razuma. Druga je maksima vezana za moć suđenja, a treća za um. Misli u svako doba suglasan sa samim sobom podrazumijeva javnu upotrebu uma koja se ne (oba)vezuje za neku vanjsku instancu autoriteta ili tuđe mišljenje.¹⁶ Kao i *sensus communis* i javna upotreba uma podrazumijeva istodobno proširen i konzekventan način mišljenja jer se njihova općenita valjanost ne temelji "(...) na skupljanju glasova i

¹⁶ O povezanosti druge i treće maksime v. Deligiorgi 2005: 65ff. Deligiorgi upozorava da za Kanta Prosvjetiteljstvo nije osobni pothvat koji se postiže neovisno o drugima; naprotiv, on se vezuje uz napor da se "misli s drugima" (isto: 58).

zapitkivanju drugih za njihov način osjećaja (...)” (isto: 116). Još u *Salon de 1846* (dalje S1846) Baudelaire iznosi tezu da “veliĉanje individuuma” (*la glorification de l'individu*) i “individualnosti” (*l'individualité*) – tog “sitnog vlasništva” (*petite propriété*) – dokida “kolektivnu originalnost”.¹⁷ Kao što bi sud ukusa trebao proširiti razum, tako se, prema S1859, smisao za Istinito proširuje smislom za Lijepo. Imaginacija i sud ukusa postaju pretpostavka takve javne upotrebe uma. Imaginacija priprema za javnu upotrebu uma kao što sud ukusa priprema za slobodu. Kao što za Kanta lijepo postaje toĉka povezivanja osjetilnog empirijskih pojmova i nadosjetilnog pojma slobode, tako ono za Baudelairea u PVM povezuje vjeĉno i prolazno.

Spomenuta se kritika nastavlja ĉetiri godine kasnije u PVM gdje se moderni umjetnik odreĉuje kao specijalist (*spécialiste*) koji je za svoju paletu prikovan kao kmet za zemlju ((...) *homme attaché à sa palette comme le serf à la glèbe*) (Baudelaire 1863: 511). Umjetnik je dio stroja koji stvaranje svodi na *l'habileté* i *le métier*: “Umjetnik Źivi vrlo malo, ili ĉak ništa, u moralnom i politiĉkom svijetu. Onaj tko obitava u ĉetvrti Breda ne zna što se dogaĉa u predgraĉu Saint-Germain” (isto: 511). Kao i gradske ĉetvrti i sposobnosti su modernog umjetnika, koji njeguje kult individualnosti, specijalizirane, meĉusobno nepovezane, privatizirane. Nasuprot njemu:

M. G. ne voli da ga se zove umjetnikom? Nije li pomalo u pravu? Njega interesira cijeli svijet; on Źeli znati, razumjeti, procijeniti sve što se dogaĉa na površini naše kugle. (Baudelaire 1863: 511)

No, djetinjstvo, u kojem osjetilnost proŹima ĉitavo biće, oblik je prevladavanja te specijalizacije i parcelacije sposobnosti. Povratak u djetinjstvo, rijeĉima S1859, postaje temelj prelaska iz analitiĉnosti smisla za Istinito u sintetiĉnost smisla za Lijepo. No, put prema “ĉovjeku svijeta” (*l'homme du monde*) vodi preko “ĉovjeka-djeteta” (*l'homme-enfant*). Već u opisima M. G.-a, Baudelaire njegove poĉetke usporeĉuje s djetetom, ali koje nakon što ovlada zanatom, zadrŹava “prvotnu naivnost” (*première ingénuité*) djetinjstva; “ĉovjek genija” (*l'homme de génie*) povezuje djetinjstvo “sposobnost opaŹanja (*la faculté de voir*)” sa zrelošću “moći izraŹavanja” (*la puissance d'exprimer*) (Baudelaire

¹⁷ Kao što je za Kanta druga maksima pretpostavka treće, tako su “multitude” i “solitude” konvertibilni pojmovi (Baudelaire 1869: 34–35). Nedavno je Rancière upozorio u vezi s tim Baudelaireovim konceptima: “Univerzalni Źivot nije ocean gdje se sve utapa. Mnoštvo i uŹitak u mnoštvu treba opskrbiti podlogom koja ih pošteĉuje da se izgube u zagluŹujućoj buci glasova (*la rumeur assourdissante*) gomile/oceana (...)” (Rancière 2014: 109).

1863: 516). Umjesto napuštanja djetinjstva u razvoju sposobnosti, genij stavlja razum, analitičan duh u službu sintetične djetinje osjetilnosti (isto: 512).¹⁸

Ideja djetinjstva razrješuje se od nepunoljetnosti nezrelosti, malodobnosti. Upravo je svojevoljno pronađeno djetinjstvo uvjet povezivanja umjetnika i svjetskog čovjeka.¹⁹ To povezivanje *la faculté de voir s la puissance d'exprimer, la sensibilité s la raison* sastoji se u tome da se "isti pogled" (*le même regard*) koji je bio usmjeren na predmet prenese na "list papira" (*une feuille de papier*) na kojem su ponovno rođene stvari "prirodne i više nego prirodne, lijepe i više nego lijepe" (*naturelles et plus que naturelles, belles et plus*

¹⁸ Ovime se u Baudelaireovu eseju modificira Kantova razlika između pasivnosti i aktivnosti, odnosno estetike i analitike; uloga je pojma okupljanje raspršenih zamjedbi koje imaju vremensko-prostornu formu. Tako se za Kanta sinteza javlja tek na razini analitike. No, u *Antropologiji u pragmatičnom pogledu* Kant primjećuje: "Ali, sjećanje na svoje djetinjstvo bez daljnijega ne seže sve do onoga vremena zato što nije vrijeme iskustva, nego je bilo vrijeme raspršenih zamjedbi koje još nisu ujedinjenje pod pojmom objekta" (Kant 1798: 18). Međutim, polje raspršenih zamjedbi konstitutivno je polju iskustva, kako Kant sam pokazuje u nastavku ističući važnost nerazgovijetnih predodžbi, osjetilnosti i produktivne imaginacije. Baudelaireova koncepcija dječje percepcije kao rekonvalescencije pokazuje da su sinteze prisutne na toj razini raspršenih zamjedbi. Deleuze u *Différence et répétition* to određuje kao pasivnu sintezu, razlikujući sinteze navike, pamćenja i novoga. Kao i za Deleuzea i za Baudelairea djetinjstvo i sjećanje nisu pitanje prošlosti, već budućnosti (odnosno treće pasivne sinteze vremena).

¹⁹ Umjesto kritičkog Kant u *Antropologiji u pragmatičnom pogledu* (1798) uvodi pragmatički subjekt. Kant razlikuje fiziološko i pragmatičko određenje čovjeka; ovo potonje odnosi se na ono "što čovjek kao slobodno djelatno biće čini ili može i treba činiti od samoga sebe" (Kant 1798: 12). Predmet je pragmatičke antropologije čovjek kao "građanin svijeta" koji kritički zadatak poznavanja i razumijevanja svijeta proširuje pragmatičkim zadatkom imanja, posjedovanja svijeta i sudjelovanja u "igri" na svjetskoj pozornici. Slijedeći *Kritiku moći suđenja*, Kant u *Antropologiji u pragmatičnom pogledu* pridaje istaknut položaj nerazgovijetnim predodžbama, osjetilnosti i reproduktivnoj imaginaciji. Prema Foucaultovu tumačenju, Kant u antropologiji kozmološku perspektivu geografije koja polazi od prirode i čovjeka kao dviju velikih cjelina zamjenjuje kozmopolitskom perspektivom. Iz kozmopolitske perspektive svijet se uzima kao republika koju treba izgraditi, a ne kao kozmos koji je dan unaprijed, dok se čovjek uzima kao 'usavršivo' biće; *homo rationabilis* nasuprot *homo rationalis* (Foucault 2008: 33). Antropologija je pragmatična zato što ne zamišlja čovjeka isključivo kao moralno biće – to bi je činilo *praktičnom*, ali ni kao pripadnika građanskog društva u kojem sudjeluju pravni subjekti – to bi je činilo *juridičkom*. Umjesto toga, smatra Foucault, čovjeka se zamišlja kao građanina svijeta koji pripada području "konkretne univerzalije". Takvo pragmatičko određenje čovjeka u pozadini je Baudelaireove koncepcije 'čovjeka svijeta'. Može se pretpostaviti utjecaj Balzacova *Predgovora Ljudskoj komediji* (1842) u kojem se životinjska vrsta zamjenjuje društvenom: "Je ne partage point la croyance à un progrès indéfini, quant aux Sociétés; je crois aux progrès de l'homme sur lui-même. Ceux qui veulent apercevoir chez moi l'intention de considérer l'homme comme une créature finie se trompent donc étrangement". Balzac i njegov pojam strasti iz *Predgovora* ključna su referenca u eseju iz S1846 "Heroizam modernog života" (Baudelaire 1846: 241–242).

que belles) (Baudelaire 1863: 516–517).²⁰ Ta je *renaissance* stvari *l'enfance retrouvée à volonté*; ponovno rađanje u kojem se izlazi iz stanja nepunoljetnosti.

Umjetnik kao *l'enfant gâté* iz S1859 i kao *l'homme-enfant* iz *Le peintre de la vie moderne* razlikuju se po tome što je prvi usmjeren na modu, a drugi na to da iz mode izdvoji poetsko iz povijesnog, vječno iz prolaznog (Baudelaire 1863: 517). Umjetnik kao čovjek-dijete usmjeren(o) je na modernost koja je podvojena na "prolazno, nestalno i kontingentno" (*le transitoire, le fugitif, le contingent*) te "vječno i nepromjenjivo" (*l'éternel et l'immuable*) (isto: 518). Za razliku od čovjeka-djeteta, razmaženo dijete ističe samo jednu od polovina umjetnosti (*la moitié de l'art*); ono ih privatizira, razrješava kolektivne originalnosti u ime individualnosti. Za Baudelairea izlazak iz stanja nepunoljetnosti ne podrazumijeva odvajanje od djetinjstva. Naime, kao što za Kanta izlazak iz stanja nepunoljetnosti podrazumijeva prelazak iz privatne u javnu upotrebu uma, tako je prijelaz iz razmaženog djeteta u čovjeka-dijete povezivanje polovina umjetnosti. Moderan umjetnik se iz privatne sfere premješta u javnu, (p)ostajući "čovjek svijeta". Ali to se povezivanje odvija preko djetinjstva: modernost se ne može zahvatiti bez povratka u djetinjstvo. Zato genij stavlja volju u funkciju obnavljanja djetinjstva i njegove emancipacije od nepunoljetnosti. Genij je dijete koje je izišlo iz stanja nepunoljetnosti.

Polazeći od takve koncepcije modernosti, Foucault u GSA povezuje aktualnost i događaj. Nešto postaje događaj samo ako sadrži potencijal djetinjstva; što se pamti kao mogućnost ponovnog rađanja. Foucault povezuje Kantovu koncepciju Prosvjetiteljstva s Baudelaireovom koncepcijom moderniteta. Za razliku od ostalih Kantovih tekstova o teleologiji povijesti, u eseju o Prosvjetiteljstvu ostavlja se po strani pitanje završetka. Umjesto toga, ističe Foucault, Kant postavlja pitanje što se događa u suvremenosti. Foucault Kantu dodjeljuje ulogu specifičnog intelektualca koji ne pokazuje samo u čemu je dio procesa sadašnjosti, već i "(...) kako, kao dio procesa, kao znanstvenik, ili kao filozof, ili kao mislilac, ima ulogu u tom procesu čiji će on dakle biti element i protagonist" (Foucault 1982–1983: 20). Tako je i u QL određeno Prosvjetiteljstvo:

²⁰ Usp. 49. stavak *Kritike moći sudjenja*: "Uobrazilja je naime (kao proizvodna spoznajna moć) veoma moćna u stvaranju jedne, tako reći, *druge prirode od grade, koju joj daje zbiljska priroda* (...) Pri tome osjećamo svoju slobodu od zakona asocijacije (koja pripada empirijskoj upotrebi moći), tako da mi prema njemu doduše možemo od prirode posuditi gradu, *ali ga možemo preraditi za nešto drugo, naime za ono, što nadmašuje prirodu*" (Kant 1794: 150–151, isticanja dodana).

Oni su istovremeno dijelovi i pokretači (*les agents*) istog procesa. Oni mogu biti izvodači (*les acteurs*) u njemu u mjeri u kojoj tvore njegov dio; i on nastaje u mjeri u kojoj ljudi odlučuju biti njegovi svojevoljni sudionici (*les acteurs*). (Foucault 1984: 1384)

Uloga specifičnog intelektualca identična je onoj koju je Baudelaire namijenio slikaru modernog života; kao što ovaj potonji mora izvući vječno iz prolaznoga, tako i specifični intelektualac mora “prepoznati, razlikovati” odnosno “odgonetnuti” (Foucault 1982–1983: 20) “izvjesni element sadašnjosti” koji može postati predmet filozofske refleksije. Cilj je toga odgonetanja pokazati po čemu je taj element “nositelj ili izraz nekog procesa” (isto: 20). Tim odgonetanjem Prosvjetiteljstvo postavlja pitanje moderniteta.

Dakako, to nije prvi put da se postavlja pitanje moderniteta. Foucault razlikuje longitudinalni i sagitalni modernitet. Prva se koncepcija javlja u klasičnoj kulturi u kojoj je pitanje moderniteta postavljeno kao “pitanje polarnosti između antike i modernosti”, kao pitanje prihvaćanja ili odbacivanja autoriteta i uzora. Upravo je ta longitudinalnost ono što Baudelaire predbacuje modernim umjetnicima kada prizore na svojim slikama zaodijevaju u odjeću minulih vremena. Za Baudelairea pitanje moderniteta nije pitanje ni prolazne mode ni bezvremenskih vrijednosti, već pitanje sadašnjosti. Utoliko je Baudelaire nastojao razgraničiti modernitet od pojma napretka.²¹ Prema Foucaultu, Kantov tekst naznačuje sagitalnu koncepciju moderniteta u kojoj se “diskurz dovodi u vezu s vlastitom aktualnošću” (Foucault 1982–1983: 21).

Prosvjetiteljstvo se ne odlikuje longitudinalnim raskidanjem s prošlim vremenima, već je određeno sagitalnošću koju Foucault u eseju određuje kao stav moderniteta u kojem proces postaje svjestan sebe: “(...) imenujući se i postavljajući se u odnos sa svojom prošlošću, u odnos sa svojom budućnošću, a također i u odnos sa svojom sadašnjnošću” (Foucault 1982–1983: 22). Kao stav moderniteta, Prosvjetiteljstvo se, prema Foucaultovu tumačenju Kantove koncepcije, stavlja izvan longitudinalnosti:

Diskurz ponovno mora razmotriti svoju aktualnost kako bi, [prvo], u njoj pronašao vlastito mjesto, drugo, izrekao joj smisao, treće, odredio i pobliže označio oblik djelovanja, oblik činjenja što ga ostvaruje unutar te aktualnosti. (isto: 21)

Prosvjetiteljstvo se ne određuje kao razdoblje napretka, vrhunca prema nazadnosti i nerazvijenosti. No, slijedeći taj dio Foucaultova argumenta,

²¹ To dolazi do izražaja u njegovim esejima posvećenim Poeu.

Prosvjetiteljstvo se može odrediti kao stav. U eseju Foucault taj stav opisuje kao *l'attitude de modernité* i *l'attitude limite*. Oni su slijedom koncepcije “ne-pozitivne afirmacije” (Foucault 1963: 266ff) opisani kao traganje za vječnim u samoj sadašnjosti, a ne izvan nje; kao oblik preobrazbe koji nije poništavanje, kao igra između stvarnosti i slobode.²²

3.

Pored moderniteta kao stava Foucault uvodi modernitet kao događaj. Prema Foucaultu, napuštanjem longitudinalnog protezanja zbivanja za volju sagitalnog pregibanja Kant u eseju o Prosvjetiteljstvu modificira raniju koncepciju teleološkog napretka. Umjesto toga unutar povijesti se izdvaja događaj koji ima vrijednost znaka. Taj znak upućuje na postojanje trajnog uzroka koji je “(...) kroz cijelu povijest vodio ljude putem napretka”. Taj događaj-znak pokazuje da je uvijek bilo tako, da se događa sada i da će se stalno tako događati: “I tako ćemo biti sigurni da uzrok koji omogućuje napredak nije djelovao samo u danom trenutku, već proizlazi iz neke težnje, i da jamči opću težnju ljudskog roda u njegovoj sveukupnosti da stupa u smjeru napretka” (Foucault 1982–1983: 24). To modernitet izdvaja iz sadašnjosti; taj je događaj njezin izvjesni element koji se mora odgonetnuti.²³ Stoga, kako ističe Foucault, taj događaj ne treba biti velik; naprotiv:

195

On je u gotovo neprimjetnim događajima. To jest, vlastitu sadašnjost ne može se analizirati u njezinim značenjskim vrijednostima bez upuštanja u neku hermeneutiku ili neko odgonetanje koje će omogućiti da se onome što je tobože bez značenja i bez vrijednosti dade važno značenje (...). (Foucault 1982–1983: 25)

²² Kao ni pojam građanin svijeta ni pragmatički pojam slobode nije ni kritički ni juridički. Priroda i čovjek, obrazovanje i svijet oblikuju područje u kojem se sloboda i korištenje povezuju u uzajamnosti upotrebe. U upotrebi se moći i trebati povezuju u igri. Igra pretvara svijet u školu na temelju naputaka kulture. Čovjek antropologije na samoj je granici prirode i kulture; on nije ni *homo natura* ni slobodan subjekt u čistom smislu Kritike (Foucault 2008: 53–55).

²³ Kao što Agamben zaključuje u vezi s Foucaultovom arheologijom koja “(...) priskrbljuje pristup sadašnjosti prvi put, s onu stranu sjećanja i zaborava, ili, prije, na granici njihove nerazlučivosti” (Agamben 2009: 106).

Prema Foucaultu, Kant time utemeljuje dvije kritičke tradicije; prva, analitika istine koja postavlja pitanje uvjeta mogućnosti istinite spoznaje i druga koja postavlja pitanje što je sadašnjost i što je aktualno polje mogućih iskustava. Tu drugu tradiciju Foucault različito naziva: ontologija sadašnjosti, ontologija aktualnosti, ontologija modernosti i ontologija nas samih (Foucault 1982–1983: 28). Kant problemu napretka pristupa prvo iz perspektive analitike istine. S jedne strane, napredak se ne može odrediti na temelju neposrednog iskustva, niti se može predvidjeti jer kada se radi o predviđanju slobodnog djelovanja, ne može se zauzeti perspektiva Sunca iz koje svi planeti imaju pravilnu putanju (Kant 1798: 93). Iz neposredno danih događaja ne može se izvesti budućnost, kao što ni sama budućnost nije neposredno dana. Stoga se Kant, kako Foucault raščlanjuje, okreće ontologiji sadašnjosti po kojoj se mora pretpostaviti neki događaj koji bi imao položaj uzroka napredovanja. Međutim, budući da se budućnost ne može izvesti iz neposrednog iskustva, takav događaj ima status znaka. Promjena se ne može predvidjeti, ali se može označiti. Jer taj događaj "ukazuje" kao "povijesni znak (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*)" na "tendenciju ljudskog roda u cijelosti" (Kant 1798: 94). To je rješenje koje Kant preuzima iz *Kritike moći suđenja* u kojoj uvodi razliku između *intellectus archetypus* i *intellectus ectypus*. Prvo je poimanje iz perspektive Sunca, što je božanska perspektiva u kojoj je, riječima SF, viđeno ujedno predviđeno. Kako bi razdvojio gonetajuću povijest od mističnog proricanja koje budućnost vidi kao neposredno danu, Kant govori o znaku koji ne upućuje na određeni događaj, već na određenu tendenciju. U toj se tendenciji presijecaju prošlost, sadašnjost i budućnost; sadašnjost postaje trenutak u kojem se ono što je bilo podudara s onim što će biti. Kant govori o "političkom gonetaocu" (isto: 102), za kojeg poznati događaji nemaju tek ulogu iskustva iz kojeg se može izvesti budućnost; takav znak "nijedan političar ne bi izmudrovao iz dosadašnjeg toka stvari" (isto: 97). To nije vizionarska, već semiotička operacija – *intellectus ectypus* koji se oslanja na slike – interpretacije znakova: "Ja sad tvrdim da, i bez vidjelačkog duha, mogu ljudskome rodu, *prema aspektima i predznamenima naših dana*, pretkazati postignuće ove svrhe (...)" (isto, isticanje dodano). Odgonetanje aktualnosti kao znaka promjene upućuje na "raspoloživost" (isto). Kant govori da političari ne mogu iz "dosadašnjeg toka stvari" (isto) razabrati takvu raspoloživost. Takvim političarima suprotstavlja "političke gonetaoce" koji u "sadašnjem stanju" naslućuju "predstojeći okret ljudskog roda" (isto). Političari slijede "smisao za Istinito", privatnu upotrebu uma, koja istinu reducira na neku od njezinih 'filozofskih, moralnih, inženjerskih, anegdotalnih' verzija. Premještajući političko gonetanje u područje tumačenja

znakova, Kant ga približava estetičkoj ideji kojoj ne može biti adekvatan pojam, sadržavajući, s druge strane, dimenziju opće priopćivosti. Takav oblik političke interpretacije aktualnosti Baudelaire nazire u smislu za Lijepo koji se, kao sintetsko suđenje, koje "osjeća trenutno, sve odjednom" (*sentent tout de suite, tout à la fois*) (Baudelaire 1859/1859a: 361/159), suprotstavlja sukcesivnom, analitičkom suđenju smisla za Istinito.²⁴

Utoliko imaginacija kao "kraljica sposobnosti" (*la reine des facultés*) ima ključnu ulogu u gonetanju povijesti, odnosno izvlačenju poetske kvalitete iz nje, raspoloživosti za razvoj. Time se suvremenost pretvara u znak, udvajajući se u prolazno – događaj – i vječno kao znak koji upućuje izvan suvremenosti – na raspoloživost. Suvremenost prestaje biti puki niz, struja događaja upravo zahvaljujući toj sposobnosti da sagitalno upućuje izvan sebe. Imaginacija prema Baudelaireu upravlja svim ostalim sposobnostima povezujući ih. No, dok Kant slobodnoj igri imaginacije i razuma pripisuje sklad, Baudelaire, naprotiv, tu slobodnu igru vidi kao prekoračivanje jer imaginacija ostale sposobnosti (*les facultés*): "(...) budi [...] šalje ih u borbu. I kadikad im nalikuje tako, da je čovjek može s njima i zamijeniti, a ipak je uvijek zaista ona sama" (Baudelaire 1859/1859a: 367/164). Bez imaginacije sve su sposobnosti, koliko god bile "solidne" (*solides*) ili "izoštrene" (*aiguillées*) (isto: 368/165), kao da ih nema. S druge strane slabost nekih sekundarnih sposobnosti tek je "sekundarni nedostatak" (*un malheur secondaire*) (isto). Kao što estetička ideja potiče da se "misli više (...) nego što se daje obuhvatiti u nekome pojmu (...)" (Kant 1794: 152) i da se taj pojam proširuje na "neograničen način" (isto: 151) proširuje, tako imaginacija "(...) stvara novi svijet i stvara doživljaj novoga" (*(...) crée un monde nouveau, elle produit la sensation du neuf*) (Baudelaire 1859: 368). To se iskustvo novoga vezuje za znak koji u događajima upućuje na raspoloživost ili svoju kontingentnost.

Baudelaire u eseju "O heroizmu modernog života" iz S1846 postavlja pitanje ima li sadašnjost svoju ljepotu. Svako doba ima svoju koncepciju ljepote; ljepota je povijesna kategorija: "(...) kad su sva stoljeća i svi narodi imali svoju ljepotu, neizbježno je imamo i mi. (...)" (Baudelaire 1846/1846a: 98). Iz perspektive S1846, ljepota i istinito, 'smisao za Lijepo' i 'smisao za Istinito', povezani su:

²⁴ 'Smisao za Istinito' i 'smisao za Lijepo' tvori paralelizam s Kantovim političko-povijesno-estetskim kompleksom privatne i javne upotrebe uma, nižih i viših fakulteta te zdravog razuma i *sensus communis*.

Sve ljepote, kao i sve moguće pojave, sadrže nešto vječno i nešto prolazno – apsolutno i pojedinačno. Vječna i apsolutna ljepota ne postoji, ili točnije, ona je samo apstrakcija obrana s opće površine različitih ljepota (*une abstraction écrémée à la surface générale des beautés diverses*). Osobit element svake ljepote dolazi od strasti i kako mi imamo svoje posebne strasti, imamo i svoju ljepotu". (Baudelaire 1846/1846a: 237/98)

U PVM ta se dva smisla povezuju u dvije polovine (*la moitié*) moderniteta. Tu vezu vječnog i prolaznog, apsolutnog i pojedinačnog Baudelaire određuje kao "privlačnost podvojene prirode, umjetničke i povijesne" (*un charme d'une nature double, artistique et historique*) (Baudelaire 1863: 504). Dvostruki sklop umjetničkog i povijesnog nalazi izraz u odijevanju jednoga doba. Odjeća – "lupina modernog heroja" (*la pelure du héros moderne*) (Baudelaire 1846/1846a: 238/99) – ima političku i poetsku ljepotu, postajući izraz "univerzalne jednakosti" (*l'égalité universelle*) i "javne duše" (*l'âme publique*) (isto). Baudelaire ljepotu uspoređuje s odjećom i zrakom, koji ostaju nevidljivi. Tek se preko tih "zgužvanih nabora" (*les plis grimaçants*) opažaju "tajanstvene draži" (*grâce mystérieuse*) (njihove) ljepote. No, odjeća se haba, zrak se udiše, i tu prolaznu sastavnicu ljepote Baudelaire u PVM opet naziva "zabavnim, golicavim omotom" (*l'enveloppe amusante, titillante*) (Baudelaire 1863: 506) bez koje(ga) bi vječni element promaknuo; promjenjivi dio omata vječni kao tijelo dušu, čineći je istodobno "zastrtom i izraženom" (*voilée et exprimée*) (isto) kao što čarobno (*le merveilleux*) obavija poput nevidljive atmosfere (Baudelaire 1846: 241). Upravo se u tome sastoji "djetinjje barbarstvo" (*une barbarie enfantine*) (Baudelaire 1863: 521) umjetnosti pamćenja u kojoj stvari ne uskrsavaju, već se rađaju u sintetskoj sposobnosti da se istaknu i izdvoje "istaknute točke" (*les points culminants*) (isto: 521) predmeta iz raznolikosti kompozicije.

Izdvajanje istaknutih točaka otkriva raspoloživost za razvoj u naizgled "neprimjetnim događajima" (Foucault) ili u "sadašnjem stanju stvari" (Kant). U QL Foucault takvu sintezu izdvajanjem "istaknutih točaka" (Baudelaire), stvaranjem potpunih nacрта određuje kao zauzimanje stava prema nestalnosti trenutka koji "ponovno zahvaća nešto vječno koje nije s onu stranu sadašnjeg trenutka ni izvan njega, već u njemu" (*ressaisir quelque chose d'éternel qui n'est pas au-delà de l'instant présent, ni derrière lui, mais en lui*) (Foucault 1984: 1388). *L'attitude de modernité* podrazumijeva "granični stav" (*attitude limite*) koji nije tek neprihvatanje (*rejet*). Umjesto takve longitudinalne koncepcije otpora, koja se odvija između suprotstavljenosti izvanjskog i unutarnjega, njezina sagitalna suprotnost zahtijeva da se bude na samoj granici, što analitiku istine preobražava u ontologiju sadašnjosti kao praktičnu kritiku. Time

“analiza granica i refleksija o njima” (*l’analyse des limites et la réflexion sur elles*) (Foucault 1984: 1393) prelazi u “oblik mogućeg prekoračenja” (*la forme du franchissement possible*) (isto).²⁵ To prekoračenje otkriva kontingenciju onoga što jesmo i samu “mogućnost da se više ne bude, čini ili misli ono što jesmo, činimo ili mislimo” (*la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons*) (isto). Izvlačenje vječnog iz prolaznog upućuje na prekoračenje (*franchissement*). Otkriti mogućnost ponovnog rađanja, nastajanja i preobrazbe vlastitog postojanja, vratiti se u djetinjstvo podrazumijeva pronalaženje modernosti. Ta preobrazba “nije poništenje stvarnog, već mukotrpana igra između istine stvarnog i izvedbe slobode” (*n’est pas annulation du réel, mais jeu difficile entre la vérité du réel et l’exercice de la liberté*) (Foucault 1984: 1389). Kao za Baudelairea “pamćenje sadašnjosti (*la mémoire du présent*)” (Baudelaire 1863: 520), tako se za Foucaulta suvremenost izvodi iz imaginacije, koja, međutim, nije negacija ili ništenje situacije, kao za Sartrea, već “mukotrpana igra” između stvarnosti i slobode:

Za stav moderniteta visoka je vrijednost sadašnjosti (*le présent*) neodvojiva od ustrajnosti (*l’acharnement*) da je se zamišlja (*l’imaginer*), da je se zamišlja drugačije od onoga što jest i da se preobrazi ne uništavajući je, već izvlačeći (*en le captant*) iz nje ono što jest. Baudelaireov je modernitet vježba u kojoj se iznimna pozornost prema stvarnom susreće s praksom slobode koja istodobno uvažava to stvarno i suprotstavlja (*viole*) mu se. (Foucault 1984: 1389)

199

Budući da se suvremenost zahvaća, posredstvom imaginacije – “kraljice sposobnosti”, iz perspektive onoga što još i/ili više nije, opažanje onoga što jest postaje neodvojivo od imaginacije i sjećanja. Iz empirijske sadašnjosti imaginacija izvlači ideju suvremenosti kao što se prosijavanjem bezvrijednog šljunka i mulja dobiva (*capter*) zlato. Takvim naglašavanjem imaginacije u zahvaćanju ideje suvremenosti Foucault se približava Baudelaireovoj koncepciji imaginacije iz S1859. Sinteze “kraljice sposobnosti” othrvavaju se parcelaciji iskustva i privatizaciji sposobnosti koje proizlaze iz analitičnosti “smisla za Istinitosti”. Još u S1846 Baudelaire pokazuje da se omasovljenje i privatizacija međusobno podrazumijevaju. U drugom dijelu navoda Foucault praksu slobode u osnovi tumači polazeći od koncepta transgresije iz *Proslova transgresiji*. Transgresija nije negacija koja naprosto krši granicu,

²⁵ Kao što je za Kanta – u *analitici istine* – utvrđivanje graničnog noumenona povezano s utvrđivanjem problematičnog noumenona.

već "ne-pozitivna afirmacija" koja ništa ne postavlja nasuprot granici, već je dijeli iznutra afirmirajući prostor izvan nje (izvanjsko).

Kant (1794: 150ff) razlikuje estetičku ideju u kojoj se zoru (*Anschauung*) ne može pridružiti pojam i ideju uma u kojoj se pojmu ne može pridružiti zor. U događaju kao znaku javlja se simbolička hipotipoza; uz shematični, drugi oblik intuitivnog predočavanja. U simboličkoj hipotipozi indirektno se, ili analoški, zor pridružuje ideji. Međutim, simbolička hipotipoza može i empirijski zor iz sheme preobraziti u simbol. Pretvaranje je događaja u znak, vezivanje prolaznog i vječnog takva simbolička hipotipoza. Za razliku od *Cvjetova zla* u kojima je empirijsko nepotpun analogon ideala, za Baudelairea u PVM simbolička hipotipoza empirijsko (prolazno) pretvara u "potpun nacrt"²⁶ (*ébauche parfaite*) (Baudelaire 1863: 524) vječnog. Potpuni nacrt upućuje na raspoloživost događaja, pretvarajući njihovu prolaznost u začetak ili nagovještaj (*ébauche*) budućnosti. Umjesto rascjepa između *spleena* i ideala nevidljivo, *le merveilleux*, postaje sve ono što jest. Zadatak simboličke hipotipoze nije više, kao za Kanta, pružiti indirektnu predodžbu nadosjetilnog, već, putem potpunih nacrtu, predočiti nevidljivost same vidljivosti, odnosno izmicanje same suvremenosti kojoj se istodobno pripada. Stoga Foucault ističe da se ono što jest doseže imaginacijom i kreativnom preobrazbom (ontologija sadašnjosti) umjesto nadređivanjem reprezentacija koje su uvijek učinak režima istine (analitika istine). Međutim, pokušavajući ostati vjeran projektu iz *Les Mots et les choses* (1966), Foucault nastoji razgraničiti analitiku istine, koja tvori antropološku kvadrilateralu, od ontologije sadašnjosti. Ontologija sadašnjosti u osamdesetima preuzima ulogu koncepta mišljenja izvanjskog iz šezdesetih. Oba su koncepta trebala prevladati analitiku istine.

Kant u *Antropologiji u pragmatičnom pogledu* kaže da sjećanje ne može povratiti djetinjstvo u kojem se zorovi ne okupljaju ni oko određenog pojma objekta ni oko 'ja'. Međutim, za razliku od polja mogućeg iskustva, pragmatičko polje ne tvore samo zorovi receptivne strane subjekta, već i nerazgovijetne predodžbe, nesvjesne predodžbe, tvorevine reproduktivne imaginacije koje su ispod praga transcendentnog jedinstva apercepcije. Čovjek ostaje u djetinjem stanju "raspršenih zamjedbi" u koje se u zrelosti vraća "rastresivanjem bez rastresenosti" (Kant 1798: 91–92). Djetinjstvo je

²⁶ *Ébauche* u kontekstu opisa tehnike M. G.-a doslovno znači *prvi pokušaj*; M. G. stvara 'iz prve' zbog straha da stvarnost izmiče pred sporosti tehnike; dok moderni umjetnik život pretvara u model, M. G. slika *moderni život* koji ne može biti model, već prema pamćenju, pod pritiskom stvari koje se istodobno pojavljuju i nestaju.

ključno za zahvaćanje modernosti zbog "djetinjeg opažanja (*une perception enfantine*)" (Baudelaire 1863: 517) koje podvrgava "psihičkoj idealizaciji" (isto) sve sadržaje sjećanja. U djetinjoj percepciji izdvajaju se "sjajne pojedinosti (*détails lumineux*)" na kojima se temelji jedinstvo dojma u raznovrsnosti kompozicije. Baudelaire djetinju percepciju određuje kao "sintetsko barbarstvo (*une barbarie (...) synthétique*)" (isto: 521). Djetinja percepcija izdvaja poetsku kvalitetu predmeta i događaja; ona sadrži mogućnost razvoja ili nagovještava vječno kao ono što tek dolazi. Preobrazba koja ne uništava jest sazrijevujuće rađanje, koje stvara potpune začetke (*ébauche parfaite*); rađanje unatrag u kojem se izlazi iz nepunoljetnosti.

Pamćenje kao djetinja percepcija nije uskrснуće predmeta i događaja, već njihovo ponovno rađanje; to je oblik ponovno pronađenog djetinjstva predmeta, koje stvara njihove potpune nacрте, dovršene u svakom stupnju razvoja. Potpuni nacрти nikad nisu nerazvijeni; u njima sve prvi put postaje ono što je oduvijek bilo. Taj drugi stvaralački oblik pamćenja, za razliku od prvog, prikazivačkog (Baudelaire 1863: 522ff), zahvaća modernost kao ono što je dovršeno na svakom stupnju razvoja. U modernosti su svi stupnjevi razvoja ravnopravni jer su zadržani u djetinjem stanju kao beskonačnom počinjanju; djetinjstvo modernosti ne sastoji se u njegovoj nerazvijenosti, već u mogućnosti daljnjeg razvoja. Potpuni nacrt upućuje na začetke onoga što se još nije dogodilo, na konture onoga što dolazi, na suvremenost čiji se trenutak prolaženja podudara s njezinim odlaženjem. Slikar modernog života u sebi sjedinjuje umjetnika i svjetskog čovjeka; on postaje "politički gonetaoc" vraćajući se u djetinjstvo; pronalazeći u neposrednim događajima empirijske sadašnjosti ono što tek postaje: "L'homme finit par ressembler à ce qu'il voudrait être" (Baudelaire 1863: 505). Kao što čovjek nalikuje na ono što tek postaje, na svog vlastitog djetinjeg dvojnika – '*l'homme-enfant*' – koji mu je ujedno i stranac,²⁷ tako je svaki događaj suvremen sa svojom raspoloživosti za ponovno rađanje. Djetinjstvo je nesuvremenost moderniteta sa samim sobom.

LITERATURA

- Agamben, Giorgio. 2008. *The Signature of All Things: On Method*. Prev. Luca D'Isanto i Kevin Attell. New York: Zone Books, 2009.
- Bataille, Georges. 1957. *La littérature et le mal*. Paris: Gallimard.

²⁷ "(...) Drugo kao brat blizanac, koji nije rođen ni od njega ni u njemu, već pored i u isto vrijeme (...)" (Foucault 1966: 337); položaj toga drugog može zauzeti dijete.

- Baudelaire, Charles. 1846. "Salon de 1846". U: *Écrits sur l'art*. Paris: Le livre de poche, 1999, str. 135–243.
- Baudelaire, Charles. 1859. "Salon de 1859". U: *Écrits sur l'art*. Paris: Le livre de poche, 1999, str. 349–447.
- Baudelaire, Charles. 1859a. "La double vie par Charles Asselineau". U: *L'Art romantique*. Paris: GF-Flammarion, 1968.
- Baudelaire, Charles. 1857. *Cvjetovi zla*. Skupina prevoditelja. Zagreb: Matica hrvatska, 1978.
- Baudelaire, Charles. 1863. "Le peintre de la vie moderne". U: *Écrits sur l'art*. Paris: Le livre de poche, 1999, str. 503–553.
- Baudelaire, Charles. 1869. "Le Spleen de Paris". U: *La Fanfarlo, Le Spleen de Paris*. Paris: GF-Flammarion, 1987, str. 71–197.
- Baudelaire, Charles. 1869a. *Spleen Pariza*. Prev. Vladislav Kušan. Zagreb: Matica hrvatska, 1964.
- Buffon, Georges-Louis. 1753. *L'Histoire naturelle* (digitalizirano izvorno izdanje 11. veljače 2014.)
- Deligiorgi, Katerina. 2005. *Kant and the Culture of Enlightenment*. New York: SUNY.
- De Maistre, Xavier. 1794. *Putovanja po mojoj sobi*. Prev. Ana Kolesarić. Koprivnica: Šareni dućan, 2008.
- Dolar, Mladen. 1991. "The Legacy of the Enlightenment: Foucault and Lacan". U: *New Formations* 14 (Summer): 52, 4.
- Foucault, Michel. 1963. "Préface à la transgression". U: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, 261–278.
- Foucault, Michel. 1966. *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 1982–1983. *Vladanje sobom i drugima. Predavanja na Collège de France (1982-1983)*. Prev. Zlatko Wurzberg. Zagreb: Antibarbarus, 2010.
- Foucault, Michel. 1983. "À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours". U: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard: 1202–1231.
- Foucault, Michel. 1984. "Qu'est-ce que les Lumières?". U: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard: 1381–1397.
- Foucault, Michel. 2008. *Introduction to Kant's Anthropology from A Pragmatic Point of View*. Prev. Roberto Nigro i Kate Briggs. Cambridge: MIT Press.
- Gogroff-Voorhees, Andrea. 2004. *Defining Modernism: Baudelaire and Nietzsche on Romanticism, Modernity, and Wagner*. New York: Peter Lang.
- Kant, Immanuel. 1781. *Kritika čistog uma*. Prev. Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Matica hrvatska, 1984.
- Kant, Immanuel. 1783. "Prolegomena za svaku buduću metafiziku". U: Immanuel Kant, *Dvije rasprave*. Prev. Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Matica hrvatska, 1953, str. 7–149.
- Kant, Immanuel. 1794. *Kritika moći sudjenja*. Prev. Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Naprijed, 1976 (2. izdanje).
- Kant, Immanuel. 1798. "Spor fakulteta". U: *Ideja univerziteta*. Prir. i prev. Branko Despot. Zagreb: Globus, 1991, 19–123.
- Kant, Immanuel. 1798a. *Antropologija u pragmatičnom pogledu*. Prev. Željko Pavić. Zagreb: Naklada Breza, 2003.

Han, Béatrice. 2002. *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Stanford: Stanford University Press.

Meltzer, Françoise. 2011. *Seeing Double: Baudelaire's Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.

Rancière, Jacques. 2014. *Le fil perdu*. Paris: La Fabrique.

Sardinha, Diogo. 2013. *L'Émancipation de Kant à Deleuze*. Paris: Hermann.

Sartre, Jean Paul. 1947. *Baudelaire*. Paris: Gallimard.

Abstract

SELF-IMPOSED RETURN TO CHILDHOOD: MODERNITY, ATTITUDE AND EVENT IN KANT, BAUDELAIRE AND FOUCAULT

The paper compares two Foucault's commentaries on Kant's 1784 essay "Answering the Question: What is Enlightenment?" (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*): one concerns Foucault's 1982-1983 lecture "The Government of Self and Others" (*Gouvernement de soi et des autres*), and the other his 1984 essay "What is Enlightenment?" (*Qu'est-ce que les Lumières?*). Starting with a thesis that Baudelaire connects modernity (*la modernité*) with the experience of childhood, Foucault in his argument distinguishes between childhood, on the one hand, and immaturity or nonage (*Unmündigkeit*), on the other. Accordingly, enlightenment (*Aufklärung*), as the emergence from nonage, refers to the ability not to be governed (freedom), and not to the ability to govern (power). Hence, to emerge from nonage is at the same time the ability of the self-imposed return to childhood. This ability for intentional infantilism is connected with the concept of modernity as an attitude. The paper further juxtaposes and discusses Foucault's modernity as an attitude and modernity as an event from his lecture "The Government of Self and Others".

Keywords: modernity, attitude, event, childhood, imagination