

МАРКО АНТИЋ

ПЕКИЋ У САВРЕМЕНОМ ФИЛОЗОФСКОМ КОНТЕКСТУ

О филозофичности Пекићевих књижевних дела, његовим филозофским и политичким погледима је већ говорено,¹ а као моралиста и писац-мислилац осведочен је већ од стране својих савременика. Ипак, колико ми је познато, са постмодерним, постструктуралистичким филозофијама његов опус није довођен у везу, а ту би везу требало осветлити јер се и савремена филозофија и Пекићев књижевни свет појављују као аналитички конструкти савременог технолошког друштва и као такви пружају антиподну слику доминантној грађанској идеологији просветитељства и из њега израслог либерализма, па би се у одређеним тачкама између њих могле повући паралеле.

У првом предавању Хабермасовог *Филозофског дискурса модерне* наићи ћемо на овакву квалификацију Кантовог положаја и његове филозофије у односу на поменути дискурс: „Кант изражава модерни свијет у облику мисаоне зграде. То дакако значи само то да се у Кантовој филозофији битне црте раздобља рефлектирају као у зрцалу, а да модерну као такву Кант није схватио.”² Према Хабермасу, оно што је Канту недостајало јесте свест о модерни као самосвојној епоси која себе дефинише и одређује у односу на целокупну прошлост. Ипак, Хабермас нам указује на темељну узиданост Кантове мисли у саме основе

¹ Видети нпр. текст Милана Радуловића у зборнику *Поеџика Борислава Пекића*, или предговор Николе Милошевића за Пекићеву књигу *Филозофске свеске – Политичке свеске*.

² Јирген Хабермас, *Филозофски дискурс модерне*, „Глобус”, Загреб 1988, 24.

грађевине која се декларисала као модерна. Уз то, Кантова априористичка етика, као чисто умни конструкт који претендује на универзалност, која је природом своје ангажованости дала значајан допринос развоју грађанског либералног уређења, може се поставити као норма у односу на који се могу сагледати каснија, двадесетовековна филозофска релативизација просветитељских/модернистичких аксиома, путања историјског развоја и према којој се могу одредити етичке вредности садржане у књижевном свету Борислава Пекића.

Свој текст *Одговор на питање: Шта је просвећеност?* Кант почиње речима: „Просвећеност је човеков излазак из малолетности за коју је сам крив. Малолетност је неспособност служења властитим разумом без нечијег вођства.”³ Другим речима, просвећеност је ослобађање човекове рационалности од стега митских догми, излазак из таме незнања на светлост разума. То значи да принцип јединства, дотад налажен у Богу, сада замењује принцип умности са исходиштем у субјекту, односно премештање смисаоне инстанце из сакралне у профану раван, процес који је у Хоркхајмер-Адорновој *Дијалектици просвећивања* назван „разомађивањем света”. Разум или, у свом вишем облику, Ум замењује Бога. Ум се налази у свему и све се налази у Уму. У предговору за своју хрестоматију *Ешика њемачког класичног идеализма*, Алекса Буха, наводећи Адорна, дефинише Кантов појам ума као „’моменат јединства свих субјективних моћи...’, односно као ’организовану дјелатност мишљења која се ... прећутно схвата као моћ да се у разноврсном произведе јединство’.”⁴ Како је умност способност субјекта, то и сума знања настала њеним радом у субјекту налази своју фокусну тачку.

Код Канта уочавамо фундаменталне принципе модерне: ум, као структуришући принцип свеколиког знања; субјективност, као извор и увор те структуре; и јединство, као крајњи резултат хомогенизујуће способности Ума. Овом теоријском оквиру треба додати још појмове континуитета и напретка да би се добила херменеутичка матрица унутар које се читава историја људског мишљења и деловања указује као јединствени, рационално уређени и нужно прогресивни ток на путу човекове еманципације. Ова провизорна дефиниција може послужити као теза у односу на коју ће постмодерно тематизовање конкретне историјске

³ Имануел Кант, *Одговор на питање: Шта је просвећеност?*, у: Кант, Фуко, Хабермас, *О Просвећености*, Нови Сад 2002, 7.

⁴ Алекса Буха, *Ешика њемачког класичног идеализма*, „Свјетлост”, Сарајево 1986, 16.

стварности, насупрот спекулативно-идеалистичкој слици историје, имати функцију антитезе, а Пекићева уметничка визија неку врсту синтезе.

Кант се служи судовима а priori, дакле судовима са претензијама на опште важење. У складу са умним пореклом спознајних принципа одређује се и морални закон, односно у самом Уму се заснива. Ум нам је, каже Кант, „ипак додељен као практична моћ, моћ која треба да утиче на вољу: то се права намена ума мора састојати у томе да производи вољу која је добра не, рецимо, као средство за постизање неке друге сврхе, већ која је *по себи добра*, чега ради је апсолутно био потребан ум...”⁵ Универзални морал који утврђује носи на својим плећима вољу, односно ону способност која се усмерава на практично деловање. Моралним деловањем назива се оно деловање које произлази из моралног закона утврђеног у Уму. Како свако деловање има сврху, односно своју објективну усмереност, Кант настоји да одреди глобалну сврху људског деловања. Ту сврху он налази у слободи, у слободном критичком мишљењу које човека као таквог одређује и чије самоостварење једино може пружити смисао његовом постојању. „У ствари, практички ум је идентичан са слободом, будући да је једино он у стању да идеји слободе, једној идеји теоријског ума, прибави реалитет.”⁶ Умност, а када каже умност Кант мисли на чисти спекулативни и законодавни ум, је оно што човека издваја од осталих бића. Просветитељско једнострано сагледавање разума, као непорециво позитивног фактора и кључног услова укупног хуманог и цивилизационог напретка, једна је од кључних тачака на које ће се обрушити модерне теорије.

Универзалност прокламованих вредности, не само етике, већ свих принципа са исходиштем у „чистом уму”, епистемолошких, социјално-политичких или естетичких теорија, је онај појам на коме је тако дуго опстојавала читава модерна. Сва одређења ове самосвесне епохе потичу из ње саме, из промишљања саме себе, и као таква творе затворени, ванвремени и општеважећи систем. Против чега је устала авангарда нападајући се Ничеом и Кјеркегором, ако не против те затворености, али и даље, ипак, сањајући утопистички сан о метафизичкој утемељености?

Просторна ограниченост не допушта бављење свим видовима и фазама отклона од модернистичких постулата; не допушта осврт на Ничеову критику грађанске рационалности или

⁵ Имануел Кант, *Заснивање метафизике морала*, „Дерета”, Београд 2004, 118–119.

⁶ Буха, нав. дело, 30.

Хајдегерову улогу у критици западне метафизике, преокрет који је начинио или утицај који је имао код потоњих филозофа. Уместо тога осврнућемо се на критику просветитељства Франкфуртске критичке школе у књизи *Дијалектика просветитељства*. Почетак распадања просветитељског плана овде је лоциран у самом 18. веку, на почетку реализације тек рођене идеологије либерализма. Посматрајући просветитељство као процес ослобађања од владавине мита, те освајање оних слобода систематично гушених унутар класног система, Хоркхајмер и Адорно доводе овај процес до самопорицања. Демантујући мит и магију као примитивизам, просветитељство запада у исти тај мит, само оденут у рухо научног закона. „Принцип иманенције, објашњавање сваког догађаја као понављања, који просветитељство заступа насупрот митској снази мишљења, мит је сам.”⁷ Са друге стране, ослобођени разум, који је, по Канту, човеку имао обезбедити слободу, овде се проматра у његовој инструменталној функцији, чији је циљ контрола и, у својој крајњој тачки, обезбеђивање моћи. Тек ослобођен класног терора, човек је гурнут у раље трговинског простора где егзистенцијална правила одређује машинерија економије. Интерес (у ком год облику) се указује примарном сврхом људске рационалности! „Инструмент помоћу којег је грађанство дошло на власт, ослобођење снага, опћа слобода, самоодређење – укратко, просветитељство – окренуло се против грађанства чим је као сустав господства био присиљен на потлачивање.”⁸ Ако овоме додамо и Фукоово одређење економије као примарног принципа државне, односно управљачке праксе и тржишта као привилегованог простора истине, места „где се у току размене морало појавити и у виду цене формулисати нешто што се зове правда”,⁹ док у свим осталим доменима истина остаје под будном контролом институција, онда постаје јасније којим се смером човеково „ослобођење” кретало! Не случајно спомињемо ова два момената – и Интерес (у најопштијем и свом крајњем облику поиман као воља за моћ)¹⁰ и институцијализовани видови говора као медијуми распрострањања моћи (политичке или економске, да споменемо само ова два доминантна и свепожимајућа дискурса)

⁷ Адорно, Хоркхајмер, *Дијалектика просветитељства*, „Веселин Маслеша”, Сарајево 1974, 26

⁸ Исто, 104.

⁹ Мишел Фуко, *Рађање биополијике*, „Светови”, Нови Сад 2005, 52.

¹⁰ Вратимо се још једном Канту: морално деловање он одређује као деловање из дужности, не према неком спољном интересу, већ искључиво из дужности према самом моралном закону! Према овој поставци, моралност искључује прорачунавајућу (нижу) страну разума.

уграђени су у саме темеље Пекићеве естетске стварности, са крајњим исходиштем у људској психологији. Пекићев човек је генетски одређен потребом за „имањем” (како је сам ту потребу дефинисао – небитно да ли је то имање блага или моћи).

Француски постструктурализам наставља са дезинтеграцијом просветитељских/модернистичких поставки. Хајдегеров пут „деструкције” метафизике наставља Деридина деконструкција традиционалних појмова порекла, јединства и субјективности кроз критику логоцентризма, заснивајући је на Сосировој дефиницији језичког знака. Свакако не треба превидети ни Бартову улогу у ништењу појма аутора и из њега изведеног појма оригиналности, што су без сумње значајни кораци у оспоравању концепта субјективности.

Примарни интерес овог текста је покушај да се Пекић ситуира унутар мисаоног контекста постмодерне, или судара модерне са постмодерном, можда најевидентнијем у полемикама које ће обележити последњи квартал 20. века, на чијим се половима налазе, са једне стране Фуко и Лиотар, на другој Хабермас, које се, поједностављено и схематски, своде на одбрану јединства, односно хетерогености, на истрајавању при модернистичком пројекту и његовој систематској ликвидацији као одбрани принципа различитости и ослобађања од терора „једног”.

Лиотаров „пригодни” текст, како га је сам окарактерисао, носи поднаслов „Извештај о знању”. Оно што се овим прекретничким списом настоји да установи јесте позиција знања у савременом друштву. У основи, реч је о промени функције и улоге знања у (пост)модерном информатичком друштву и питању његове легитимности у односу на функцију и улогу које је то знање имало у епоси модерне. У вези са тим, Лиотар испитује веродостојност Великих прича које су читавај историји људског мишљења од времена просветитељства пружале законитост, односно неопходни смисао. Поставља се питање: могу ли просветитељски или идеалистички дискурс пружити легитимност науци и знању у технолошком добу? Ова се комплексна проблематика посматра са аспекта језичког израза, или, како Лиотар убицава да каже, „језичких игара”. Једини предмет који је неоспоран јесте – реченица. Сваки говор поседује себи својствена правила, при чему не постоји начин да се један изрази другим. „Реченица, и она најобичнија, гради се на основу групе правила (режима). Има више реченичних режима: расуђивати, сазнавати, описивати, препричавати, питати, показати, наредити, итд. Две рече-

нице разнородног режима не могу се превести једна на другу.”¹¹ Тај реченични рашомон Лиотар назива расколом, немогућношћу разрешења спора међу сукобљеним странама. За тако нешто неопходан је метајезик, односно извесни универзални режим који би под собом могао обухватити све ове разноврсне манифестације говора. Међутим, постојање једног таквог метајезика Лиотар одбацује. „Не постоји никакв разлог”, писаће већ при крају свог излагања „поради којег бисмо могли мислити да можемо одредити метапрописе заједничке свим језичним играма...”¹² Ако је јединство под заставом еманципације или спекулативног духа и било могуће, оно је исходило из потпуно другачијег положаја знања у 18. и 19. веку и претпоставке о постојању извесног универзализујућег принципа. То доба „не мисли да знаност треба служити интересима државе и/или цивилног друштва. ... С овог гледишта знање најприје своју легитимност налази у самоме себи... Под именом Живота, Духа, оно именује себе само.” Немачки идеализам је проблем раслојености науке решио њеним централизовањем у субјекту „који се развија актуализирајући своје могућности спознавања”.¹³ Мишљење је нужно напредујуће мишљење, а свако спознање своје место налази у општем развиту Духа. На другој страни налази се просветитељство, са зачецима либералног уређења где наука узима удела у пројекту човековог ослобођења, чија је улога „да утемељује легитимности знаности, истине, на аутономији учесника који делују у етичкој, друштвеној и политичкој пракси”.¹⁴

Савременост „не пије” више овакве приче! Разлози су многоструки: од сасвим другачијег тока историје и људске судбине него што је то пројекат модерне предвиђао, промене положаја знања у развијеним друштвима, па до грешке у поступку коју Лиотар открива приликом саме легитимизације научног сазнања (научни дискурс не да се превести у етички или политички, што је упркос свему чињено не би ли се уклопио у идеју еманципације). Слабљењем тих прича слика јединства пуца, субјекат се раслојава на велики број независних дискурса, а идеја метајезика која би завађене стране могла да уједини нестаје пред „начелом плуралитета формалних и аксиоматских сустава”.¹⁵ Ипак,

¹¹ Жан-Франсоа Лиотар, *Раскол*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци 1991, 5.

¹² Жан-Франсоа Лиотар, *Постмодерно сћање*, „Ибис графика”, Загреб 2005, 97.

¹³ Исто, 49–50.

¹⁴ Исто, 56.

¹⁵ Исто, 63.

чини се да су последице проузроковане променом улоге знања унутар друштва – несагледиво далекосежније. Знање излази из самог себе и постаје делотворно, усмерено на поље праксе. Промена функције условљава и промене начела валоризације и сврховитости тог знања. Однос према истини уступа место перформативности, чистој учинковитости која свој примарни циљ сада налази у моћи. „Питање знања у информатичком добу”, каже Лиотар негде на самом почетку свог списка „више је но икад питање власти”.¹⁶ Пораст протока информација истовремено јача државу која се сада и сама оријентише ка што већој перформативности система у целини, док ту перформативност потпомаже развој технике која је са своје стране нераздвојиво везана са дотицајем капитала. Нови тип знања свој легитимитет налази у повећању „перформанси остварених против партнера који стварају контекст (било да се ради о природи или људима)...”¹⁷ Овде долазимо до оног неразмрсивог чвора политике, економије и моћи као новог универзалног циља. Модерна држава сав свој фокус усмерава ка повећању контроле, у циљу стабилности, богатства и, у крајњој инстанци, из степена развијености ових фактора произлазећем, увећању државне снаге („Снага као да долази само из техничке игре.”¹⁸). И као политичка теорија, односно идеја грађанског либерализма, просветитељство се прометнуло у апсолутну супротност оном великом плану друштвене еманципације.¹⁹ Ослобађање тржишта је можда најдалекосежнија тековина либерализма, а тржиште је, да парафразирам Фукоа, рат сваког против сваког. Па се тако универзална тржишна роба – новац – појављује као предмет опште тежње и нова метанарација која легитимише свеукупно људско деловање, насупрот Лиотаровим анализама и очекивањима. Читава пракса усмерена је ка заради и њеном повећању, научна и културна производња, зависећи од дотицаја капитала, у капиталу налазе и своју крајњу сврху. Производ је добар у зависности колику зараду донесе. Функционализација субјекта више не налази свој примарни разлог ни у оном Лиотаровом „служити интересима државе и/или цивилног друштва”, већ у „гомилању” личног богатства, чиме се све више ослобађа

¹⁶ Исто, 11

¹⁷ Исто, 68.

¹⁸ Исто, 67.

¹⁹ Можда би требало указати на Фукоову теорију према којој либерализам није, нити је икад био, признање човекових слобода, већ је то још један манипулативни систем који „производи” слободу, с обзиром да се њоме храни, а „ограничење њене (владине) моћи неће бити последица поштовања појединачне слободе, већ очигледности економске анализе коју ће влада знати да поштује”. Фуко, нав. дело, 93.

егоизам и губи осећај припадности већој целини, у чему се може назрети још један симптом декаденције времена и општег хуманог назатка.

Ова глобална преоријентација знања ка прагматичном доводи до ризика да се потисне, или чак потпуно укине етички поредак. „Утилитаризам се показује као ствар потпуно супротна филозофији и идеологији.”²⁰ Одбацивши синтетички појам субјекта са којим је модерна рачунала, Лиотар се налази у ситуацији неимања потке у којој би засновао извесну моралност, прелазећи тако преко класичног хуманизма и полагајући све своје наде у могућност појављивања нечега новог из насталог стања осипања негдашњег тоталитета. Од оних базичних појмова модерне које смо уочили још код Канта савремена мисао није оставила ничега. Последње странице *Послџмодерног сџтања*, кроз полемику са Хабермасовом одбраном модерне, представљају праву апотеозу хетерогености и антитоталности. Паралогија насупрот консензуса, језичке игре насупрот метајезика. Међутим, Лиотар „извлачи” однекуд појам правде као могући регулатор односа који супротставља Хабермасовом „застарелом” појму консензуса. „Правда то није. Стога је потребно доћи до одређене идеје и праксе правде које неће бити везане уз консензус. Прихваћање хетероморфности језичних игара први је корак у том смјеру. Јасно је да оно имплицира одустајање од терора, који претпоставља и покушава остварити њихову изоморфност.”²¹

Чињеница је – тоталитарни режими 20. века, као строго структурисани функционални системи, наслеђе су просветитељске опседнутости контролом. Идеја није издржала проверу праксе. Али поставља се питање чиме усмеравати праксу ако се са умским одбаци и комплетна хијерархија вредности у њему фундирана? Циљеви и идеје су варијабилни, али оно *како* тих циљева то никако не би смело бити, ако останемо у традиционалним оквирима хуманистичког поимања човека као сопствене сврхе. Тим путем иде Хабермасова мисао када повлачи консеквенце категоричког одбацивања субјекта: „С овим се принципом модерне не одбацују само повређујуће консеквенције једног опредмећеног самоодноса, него и *друђе* конотације, које је субјективност некоћ доносила са собом као неиспуњено обећање: изглед на једну самосвјесну праксу у којој би се требало моћи повезати солидарно самоодређење свих с аутентичним самоозбиљењем сваког појединачног. Одбацује се управо оно што је једном модерна

²⁰ Исто, 65.

²¹ Лиотар, *Послџмодерно сџтање*, 98.

... намјеривала појмовима самосвјести, самоодређења и самоозбиљења.”²² Увиђа и Хабермас расцепљеност света на низ издиференцираних и самосталних, специјализованих дискурса који више не подлежу старом, субјективном принципу јединства, али исто тако увиђа и потребу једне обједињавајуће тачке из које би се координирало друштвено деловање. Док Лиотар у том општем хаосу вредности види излаз из просветитељских/модернистичких заблуда, Хабермас види патолошко стање света: „Издиференцирањем структура свијета живота умногостручавају се само појавно облици друштвених патологија, већ према томе која се структурална компонента с које стране недовољно опскрбљује: губитак смисла, аномијска стања и психопатологије су само најочљивије, али не и једине класе симптома”.²³ Тачку потребног јединства Хабермас налази у појму интерсубјективне комуникативности, односно друштвеног језичког деловања. Такво деловање превазилази субјективни ум и његово самоостварење у стварности јер се „структурира системом узајамно укрштених перспектива говорника, слушалаца и присутних који актуално не судјелују”. Тек кроз такву парадигму могуће је ослободити умне потенцијале и свет живота учинити рефлексивним. Из те рефлексивности израста култура као залиха знања „из које се комуникативни дјелатници, споразумјевајући се о нечему у свијету, опскрбљују консензусним интерпретацијама”.²⁴

Рефлексивно знање друштва о самом себи постоји, каже Хабермас, али не постоји институција која би то знање превела у организовану праксу. Политика то више није у стању јер је постала још само један затворени функционални систем међу другим системима, који уз то тежи колонизацији света живота. Управо у овом тренутку потребе за једним структуришућим центром који може допринети реализацији идеје друштвене еманципације истичу се битност културе и оних денунцираних, нормативних вредности модерне. „Аутономне јавности могу своју снагу црпити само из ресурса обимно рационализованих свјетова живота. То вриједи прије свега за културу, тј. за знанствени и филозофски потенцијал тумачења свијета и самотумачења, за просвјетитељски потенцијал строго универзалистичких правних и моралних преоцби, и не на концу, за радикалне садржаје искуства естетичке модерне.”²⁵ Са одбацивањем умности одбацује се и

²² Хабермас, нав. дело, 316.

²³ Исто, 325.

²⁴ Исто, 321.

²⁵ Исто, 341.

могућност утемељења једног оваквог организационог центра који је плод аутореклексивности друштва. Хабермас нам непрестано предочава хаотичне последице овог одбацивања! У једном времену кризе вредности он се налази на позицијама одбране просветитељског пројекта и класичног хуманизма чији се смисао налази у друштвеној солидарности.²⁶ „Његов циљ је дакле утемељен, универзалан консензус, који је заснован на томе да је ум нешто заједничко свим људима, па се следствено може доћи до једнаких убеђења у мишљењу, у фер говору и контра-говору.”²⁷

Пекић је сведок осипања традиционалних хуманистичких вредности, савременик и учесник у процесу „ликвидације” просветитељског дискурса. Образован на доминантним токовима хуманистичке традиције, са изграђеним ставом о вредностима које човека човеком чине, пред сликом историје која је настајала испред његових очију није могао зажмурити и не уочити радикалне дискрепанције са доминантном филозофском парадигмом. Постоји јаз између идеје и дела. „По њој (историји, одн. делу) судећи, ми никад људи и нисмо постали...”²⁸ суморне су речи које тај јаз изражавају. Онај смисао историје са исходиштем у идеји еманципације, солидарности и напретка, пред нарастајућом се деструктивном тежњом за моћи, коју је искусио на сопственој кожи, указује као анестезирајући мит манипулативне природе. Моћ као универзални циљ људског деловања искључује сваку нормативну кочницу и само деловање чини изразито функционалним. Појам моћи, у различитим манифестацијама, уткан је у основе пекићевски виђеног света и чини основни вид мотивације књижевног јунака. „Свету није потребан сан, него буђење”²⁹ говорио је. Ако се нешто жели суморном сликом људских судбина садржаних међу корицама Пекићеве Књиге, раскринкавањем уљуљкујућих митова човечанства, онда је то буђење тог човечанства из летаргичне самообмане!

²⁶ Заправо, његов текст под називом „Бестијалност и хуманост”, објављен у часопису *РЕЧ*. 1999, а посвећен бомбардовању Југославије те године, ставља Хабермасов хуманизам под знак питања, и овог филозофа доводи у ситуацију филозофске хипокризије. Јер говори о нужности реактуализације етике, успостављању моралне и правне норме, а након тога оправдавати „хуманитарне” војне експедиције еуфемистички речено је – недоследно..

²⁷ Герхард Крајкер, „Модерна – постмодерна”, *Култура јолиса*, бр. 2–3, 2005, 188.

²⁸ Борислав Пекић, *Мий књижевности и мий стварности*, у: Борислав Пекић, *Усијење и суноврај – Одбрана и последњи дани*, Одабрана дела, књ. 1, „Партизанска књига”, Београд 1984, 76.

²⁹ Исто, 78.

Како се дело Борислава Пекића уклапа у овај контекст савремене филозофске мисли? Како се позиционира у односу на филозофије критике ума? Можда најпре треба размотрити сам став према уму који је писац у својим делима изградио. Већ је речено да је критичка филозофија истакла ону неславну инструменталну страну разума која се исцрпљује у контроли и прибављању моћи. Ако са овог аспекта покушамо да сагледамо положај разума унутар Пекићевог књижевног света видећемо да он има исту, стриктно прагматичну функцију. Почевши од *Времена чуда* разум је инструмент сазнања, сазнања како га је Лиотар дефинисао – строго функционалног, у смислу прибављања политичке или екномске моћи, а не рефлексивног знања друштва о самом себи из кога се има црпети основ за самосвесно и колективно управљано деловање. Знање и моћ налазе се код Пекића у нераскидивој спрези. У каквом је положају Јудино знање, пошто је Јуда „онај који зна”? Да ли је његов ход за речима пророка мотивисан можда односом према истини, друштвеним бољитком или стварањем нове управљачке идеологије? Свакако ово последње, јер Јуду не интересује судбина света: „Писмо мора да се збуди па макар са својим гресима пропао и свет.”³⁰ Месијанизам који се открива на страницама *Времена чуда* лажни је месијанизам, спасење само копрена која скрива тежњу ка власти. Са истим циљем манипулишу чињеницама Саксендорф и Рихтер, пласирајући их у јавност потпуно измењеног значења. Девалвација разума, као темеља напретка, је још очитија у *Вампиру*, у суштини и посвећеном преиспитивању људске разумности, где се нацистичко зло открива као логичка последица двомиленијумског развоја цивилизације: од Платонове *Државе* до Хајдегеровог *Бића и времена* комплетна је људска мисао водила увећању контроле а не нивелисању између колективног и индивидуалног, док *Беснило* уз питање те разумности експлицира и потпитања хуманог и цивилизацијског напретка која ће своју разраду и крај имати у 1999 и *Ајтлантиди*.

Како говори наведени Фукоов став – утилитаризам је непријатељ сваке филозофије. Циљ санкционише сваку етику на путу свог остварења. Пекићева мисао снажно је етички обојена, јер је управо моралност она инстанца којом треба да се усмерава пракса, а да се при том не наруши интегритет другог. Моралност као вредност за себе, иманентна човеку, супротстављена је моћи која спада у сферу интереса. Код Пекића је овај дуализам могуће

³⁰ Борислав Пекић, *Време чуда*, Одабрана дела, књ. 2, „Партизанска књига”, Београд 1984, 246.

уочити на релацији духовно–материјално. Реч је о непропорционалности односа између духа и материје, о запостављању етике зарад „воље за имањем” у савременој цивилизацији у којој „материја одређује нашу духовност и нашу моралност, нашу људскост и нашу судбину”.³¹ Овај дуализам условљава својеврсно манихејско устројство пекићевског света у коме материјално носи изразито негативне, деструктивне конотације, док се духовност, као позитивни принцип, услед недостатка открива тек као предмет носталгије.

Морални Пекићев ангажман нераздвојив је од његовог политичког ангажмана. Јер који је крајњи циљ једног етичког устројства ако не организација друштвеног простора деловања? Ако не онај вид друштвене интеграције који гарантује и најпотпунију афирмацију индивидуе, његових права и слобода? Својевремено се либерализам нудио као одговор на ова питања. Али шта је у 20. веку остало од просветитељских политичких теорија инспирисаних друштвеном еманципацијом? Палета тоталитарних идеологија које се разоткривају као нове тираније и руше сваку илузију о грађанским слободама. То је идеолошки контекст у који су бачене све оне колоне јунака што од *Времена чуда* до *Айланџиде* дефилију Пекићевом уметничком стварношћу. Такав систем своју сврху налази у самом себи, у продужетку сопствене егзистенције и као црна рупа гута све око себе, себи га подређујући, преобликујући сваки људски акт у скалду са својим манипулативим и демагошким потребама. Такав се фатум сручио на Лазара из приче *Чудо у Виџанији*, Андрију Гавриловића, или Икара Губелкијана из романа *Одбрана и последњи дани и Усијење и суноврај*. Говор којим се власт овде служи, политички је говор кроз који систем шири своју моћ, онај фукоовски дискурс, оформљен и контролисан од стране институција које у својим рукама чувају истину, производе је и одерђују распон њеног ширења кроз дискурс. „Дискурс губи тако своју реалност тиме што се потчињава поретку означитеља”,³² пише Фуко, и нешто даље: „Морамо поимати дискурс као насиље које чинимо над стварима; у сваком случају као праксу коју им намећемо.”³³ О слободи се не може ни мислити унутар једног система у коме је човек изманипулисан. Свет Пекићевих романа по правилу је дехуманизован простор у коме општељудске вредности нестају услед бескрупулозне борбе за моћ и озакоњења сопствене истине. Зато од

³¹ Пекић, *Мити књижевности и мити стварности*, 78.

³² Мишел Фуко, *Поредок дискурса*, „Карпос”, Лозница 2007, 38.

³³ Исто, 40.

тренутака свог зачињања овај опус носи релевантна обележја антиутопије.

Овим се отвара место питању добра као темељној етичкој категорији. Морално деловање, како га је Кант одредио, је деловање које има порекло у самој идеји добра, а не у некој спољној сврси. На другој страни, савремено истицање економске, односно интересне сфере као фокуса државне и друштвене праксе санкционише етику као сметњу у остварењу интересних планова. Овај закон интереса свеprisутан је унутар Пекићевог књижевног света. Читава хијерархија вредности релативизује се у односу на ону „вољу за имањем” коју он сматра одговорном за свет „оваквим каквим га видимо, осећамо и подносимо”.³⁴ Штавише, у том свету добро више не може бити препознато као такво. Спасилачки акт Андрије Гавриловића, или протестни карактер плеса „летећег Јерменина” не бивају препознати као чинови добре воље. Уместо тога, интервенцијом ауторске ироније, друштвено су интерпретирани као дела колаборације са окупатором. Символика тог непрепознавања очитује се у сцени ликвидирања Лука Комаровског од стране члана аеродромског обезбеђења који лекара не успева да идентификује као потенцијалног спасиоца. Једна консензусом уважена етичка норма, свест о добру, која би регулисала међуљудске односе и представљала основу за хармонизовање колектива – не постоји. Добро као сврха по себи, нестаје у интересном механизму. Пекић долази до истих резултата, али другачијим путем, као и савремена филозофија. Он не пориче субјекат, не пориче умност, па да из његовог непостојања изведе непостојање жике у којој би се концентрисале вредности. Ако моралност, а са овом и хуманост, ишчезава – то је неизбежни пут рационалности „још од како смо направили прву алатку”, резултат људске поседнутости материјалним, човекове похлепе оличене у једном Арсенију Његовану. Арсеније Његован је прототип материјалистичке цивилизације! Воља за моћ, као воља за поседовањем, код овог јунака је сведена на психолошку разину. Продубљивање овог принципа моћи, у свом општијем виду као воља за самоодржањем, његово „инсталирање” у генетски код човека извршено је у „трилогији”. Светом *Беснила* и *Айланџиде* бесни борба за голу егзистенцију, то је простор у коме се ослобађа сва деструктивност човековог нагона за опстанком. Расуло на Хитроу, верске, националне и политичке колизије, као и исконска борба између супротстављених принципа материјалности и духовности у *Айланџиди* може се сагледати у светлу Фукоове теорије

³⁴ Борислав Пекић, *Време речи*, БИГЗ–СКЗ, Београд 1993, 47.

моћи по којој је друштво у константном рату. Друштво се спонтано синтетише, али у њему „постоји елеменат који потпуно природно заузима место и који је принцип раздвајања, наиме интерес, егоизам хомо оекономицуса”.³⁵ Сваки вид испољавања егоизма, претпостављања личног ега циљевима и потребама колектива, чини „принцип раздвајања”, а егоизам представља темељну одредницу пекићевски виђеног човека. Суштинско неслагање није само природа везе чланова једног друштва, већ је то и однос који дефинише релацију власт–друштво. Закони који тај однос уређују – закони су јачег. „Испод облика правде, такве каква је установљена, реда какав је наметнут и институционализованог како је прихваћен, треба оцртати и открити заборављену прошлост стварних борби... Треба поново пронаћи... испод формуле права крике рата, испод равнотеже правде асиметрију снага.”³⁶ Није ли овај и овакав однос оцртан у Пекићевој „антиутопијској трилогији”? Нису ли закони на којима опстојавају светови *Беснила*, *Ајланиде* и *1999* закони, далеко од истине или правде, базирани искључиво на превласти силе?

Па ако „никад људи и нисмо постали”, какав је став заузет према просветитељском концепту напретка? Да ли је човечанство начинило и један корак од оног злослутног точка? Да, али ка катаклизми! Пекићева Књига се њоме и завршава, апокалипсом познатог нам света којим започиње *1999* (према пишчевој напомени она затвара трилогију). Онај идеалистички смисао историје који се налазио у нужном развоја Духа – не само да се деструише, већ као да се преокреће: пут од хумануса до хуманоида је регресиван пут који је морао завршити у глобалном зарању. Ако нешто и напредује, то је технологија, а до атомске катастрофе она нас је и довела. У најбољем случају човек тапка у месту. Народи, културе, цивилизације се смењују у цикличном поретку, доживљавајући увек исту судбину (како је и сам Пекић истицао, историји га је учио Шпенглер, а не Маркс). Та је идеја цикличности експлицирана у *1999*, али се очитује у сваком његовом делу кроз поигравање митовима и архетиповима којима се актуелност везује за младост времена, сугеришући тако суштинску хуману стагнацију. Историја није сукцесивни, логички устројен и прогресивни ток, већ дисконтинуирани поредак цивилизационих модела.

Има ли могућности изласка са ове „хиљадугодишње странпутице”? Постоји ли алтернатива овом материјалистичком,

³⁵ Фуко, *Рађање биополиитике*, 414.

³⁶ Мишел Фуко, *Треба браниити друштво*, „Светови”, Нови Сад 1998, 73.

дубоко отуђеном свету, занешеном технолошким напретком, а све мање и мање свесном духовног регреса? Пекићево дело нуди трачак бледуњавае наде, наде која се у њему тако често убија како би се суморна визија људске судбине довела до свог неизбежног коначног краја. Али алтернатива постоји, додуше непрепозната и неостварена. Његов битно антиутопијски свет у себи садржи елементе за изградњу једне утопије. А у тим неактивираним могућностима очитују се оне вредности просветитељства/модерне и она политичка трагања дефинисана код Хабермаса, али и код Фукоа.³⁷ Та нада лежи у реактуелизацији етике, друштвеној солидарности, односно буђењу успаване духовности, поновном прихватању човека са њему иманентним вредностима као ултимативног циља укупне праксе. У овом захтеву није тешко назрети оно Хабермасово решење кризе вредности, могуће само прожимањем културе и света живота и „само ако се *иакођер друшћивена модернизација буде могла уйравити према друђим, не-кайшћалистћичким сйазама* (истакао М. А.)”.³⁸ Пекићу не мањкају „позитивни јунаци”, са мање или више дефинисаним етичким погледима, способношћу емпатије или осећајем припадности једној већој целини, који би ток судбине поставили на мање безнадежан колосек. Али та позитивност је, јалова, неефективна и без могућности потврђивања и учинка, по правилу осуђена на неуспех, као непрепозната, у склопу пекићевске дехуманизоване слике света програмирана за ликвидацију. Глобални симбол позитивног принципа, наспрам глобалног симбола беснила као стања света, остварује се у алегоријској фигури једног Габријела, „апсолутно доброг човека”, „питомца једног лондонског дома за умоболне”, који, више имагаран него стваран, лута Хитроуом у потрази за злослутним псом из својих снова, и трансцендирајући приказани свет оличава вечно добро које, уз онај њему супротстављени принцип, прожима читав космос. Заправо, бременит могућим асоцијацијама, Габријел представља алтернативни ток историје, „други концепт постојања”³⁹ и могуће Пекићево истицање потребе за реактуализацијом одређених хришћанских вредности. Са друге стране, визија једне заједнице Људи реализована је у симболу Атлантиде, као утопијском простору апсолутне духовности и опште хумане повезаности. Неуспелост афирмације оба ова

³⁷ О Фукоовом односу према модерни видети: Богдана Кољевић, „Фукоово и Агамбеново разумевање биополитике – изазов модерне”, *Српска џолићичка мисао*, бр. 3, 2009, 257–270.

³⁸ Јирген Хабермас, „Модерна – недовршен пројект”, *Полићичка мисао*, год. 46, бр. 2, 2009, 108.

³⁹ Пекић, *Време речи*, 155.

симбола унутар Пекићеве стварности, сведочанство је пишевог генералног става у погледу смера тока историје, а она окончава у роману 1999.

У овом светлу, Пекић се указује као носталгичар за оним идеалима у нестајању, или би можда боље било рећи неко са свешћу о неопходности промене егзистенцијалне парадигме, што подразумева нужно постојање извесних нормираних вредности за саму могућност заснивања једног хармонизованог колектива. „Он има јасну свест о постојању апсолутних вредности, ма колико (а можда и тим пре) стално био са њима у спору и стално их доводио у питање”,⁴⁰ пише Јасмина Ахметагић. И та свест је оно што га приближава Хабермасовој мисли више него констатовање непостојања тих вредности у модерном разједињеном свету мисли Лиотаровој или Фукоовој. Реч је о мисаоној сродности, сродности у погледу решења савремених криза и сличности схватања општег циља друштвеног кретања, а он се налази у човековом ослобођењу од доктринарних и институционалних репресија, његовом самоостарењу и афирмацији личности унутар једне солидарне заједнице. Ако смо Пекићево дело назвали својеврсном синтезом, она се огледа у констатовању расула вредности, свеопште условљености људског деловања интересним циљевима и друштвене разједињености, и константно присутној свести о нужности повратка избледелим просветитељским вредностима, реактуализације етике и поновног успостављања друштвеног јединства. Његова романијерска пракса, према томе, нераздвојна је од извесног вида ангажмана, свесно политична, али далеко од сваког вулгарног призвука овог појма, дубоко прожета исконским хуманизмом, и као таква, суморна критика дубоко отуђеног човека који сећање на своје порекло чува још само као слику запуштеног „Златног краја”.

⁴⁰ Јасмина Ахметагић, *Анџројојеја. Библијски подтексти у Пекићевој прози*, „Драслар партнер”, Београд 2006, 6.