

Доброслав СМИЉАНИЋ

## КАВЕЗ КАО МЕТАФОРА

*Поводом књиге Јована Стриковића СЛОБОДА У КАВЕЗУ,  
Слобода, Београд 1989*

Мало је књига дапас, а можда је тако увек било, упркос големој издавачкој продукцији, које ће вас привући на поновна читања и прочитавања. У нашој књижевној историји овај жанр-mixtura, жанр-miscellaneous, жанр кратке медитативно-есејистичке прозе с подстицајима и варијацима из филозофске, моралне, литерарне, социјално-политичке, психо-аналитичке, историјске и животне сфере (ако све пре тога набројано није нека целовита животна сфера) готово да нема традицијске ослопце и узор. Утолико је ова књига Јована Стриковића *Слобода у кавезу* изазовнија, не само некатегоријалном субјективношћу и тематизмом, него и децентрираним, слободним приступом који допушта растреситу постмодерну експресију. Потрага за смислом постојања збива се у судбинском пољу, где путева нема, или где путеви још не воде нигде, праћена сумњом као кључним аргументом самоизвесности у свему. Сумња, или импулс упитности, рађа се на тремећи филозофије, литературе и науке, у комплементарној спреси са антропологијом, психоанализом и тоталитарном идеологијом. Сума питања и тематска бројаница ове књиге стављају и нас у позицију да питамо о њеним основним интенцијама. Већ нас метафорички срочен наслов присиљава на то. Шта значи парадоксална синтагма »Слобода у кавезу«? Да ли је у питању политички, социјални, психолошки или метафизички кавез? Нису ли на тапету индивидуални и колективни ирационални и рационални, душевни и телесни, нагонски и културни конфликти и лимити? Или су сви они у игри саодређивања човековог живота и одношења према свету? Кавез симболизује (и) ропство, макар оно било (и) добровољно. Пошто су бинарни појмови — слобода и ропство само апстрактне метонимије за два антрополошки битна човекова егзистенцијална стања, онда је сасвим разумљиво зашто човека видимо у кавезу.

На неизбежно, не само реторичко него и методичко питање: који је и какав то човек, Стриковић има јасан одговор — то је човек наше цивилизације, технолошки и економски толико моћне, а идеолошки толико инструментализоване у функцији свеопштег подјармљивања да управо он, као њеп такозвани творац, постаје њен, односно свој, први заточеник. Од заточеника до заточеника властите моћи, од »глорозног« до »катастрофичног«, таква је цивилизацијска метаморфоза човековог пута, у којој се, по Оту Пегелеру »унутарње бескућништво човеково« симетрично одсликава »у спољашњем пустишењу«.

У једном тексту своје књиге Стриковић ће написати: »Несрећа човекова је, поред осталог, и у њему самоме, јер није способан да одреди

границе својим потребама.« Човекова незајажљивост манифестује се прогресивно у свим облицима сразмерно небризи за духовни живот у којем интервенише »развојно« и »сврхисходно« само утолико што потчињени дух утилитарно доводи у функционалну спрегу са рационално уређеним поретком. Рекло би се да је апсурдност света и живота телеолошка, организована апсурдност која чини излишним свако тражење смисла и домишта у умереном свету, као манијачку сизифовску тврдоглавост.

»Технички ум« — техничка и технолошка достигнућа подређена су нагонима. Нагони су, по Стриковићу, детерминантни мовенси такозваног техничког напретка. По њему, човек је своје нагоне некад задовољавао луком и стрелом, данас средствима планетарне смрти. Променила се само форма задовољавања. Јачина нагона расте пропорционално са простором који је освојио. Лимити су непредвидљиви и не дају се сагледати, а још је мање могућно обуздати пулзије нагонског порекла. Све истинитије звучи она Хамлетова да ситост производи још већу глад.

Отуда сумња у еманципацију, као у чисту илузију, изведену из некритичког увида у историјско искуство. Еманципација је само привид који се добија кад се погрешно »чита« напредак. Стриковић, додуше, реч »чита« ставља под знаке навода, а не напредак. Акумулација знања, његова технификација, води увећавању империјалне човекове моћи у расипничко-продукционом девастирању природе и властитих људских снага, при чему су вештина и снажљивост биле контролисане слуге принципа личног задовољства. То антагонизује друштво претварајући га у поприште исцрпљујуће индивидуалне и групне борбе у којој, на крају, свако губи. Аутор доводи у сумњу еманципаторске потенције техничког процвата, јер је тај процват донео и ианео много зла, испољивши импетуозном драматиком своју демонску и деструктивну природу. Насупрот наивној позитивистичкој вери да је све ново истовремено и добро, и да технички прогрес, иманентном телеолошком логиком, води у прогресивистичку Аркадију, Стриковић дубоко подозрева у тог »води-ча«, на је природно да ни његови прогностички погледи у будућност нису оптимистички. По њему би инверзија Фројдовог наслова »Будућност једне илузије« — у улизију једне будућности — тачно описала феномен о коме је реч, а реч је о судбини појединца, колективитета и целе цивилизације. Да ли се уопште може говорити о будућности, а да то не буде пуко врачање и враџбина заснована на опсени да је живот »логичан«, кад ни логику садашњости не видимо са свог места у њој, јер само лудаци и мртваци искорачују из ње. Далекосежни искораци из актуалитета привилегија су пророчанства и случајног згодитка на прогностичкој лутрији. Да ли »логаритмовање« животних облика, прошлих и садашњих, може резултирати оним што се рационално и формално очекује, као будућност која улази у »рачун«. Без злурадости и доктринариог цинизма којих нема у бревијару својстава једног јунака апсурда, аутор одговара да је крајњи резултат телеологије људских чинова и пројеката — Ништавило, као суштаство (ако се тако може рећи) и еманација самог бића и бивствовања. Он на свој пачи изражава једно гледиште као могућно, које аргументише *sub specie aeternitatis*, чији је крунски аргумент смрт (свега) и поништавање свега у бесконачној историјској и космичкој перспективи свеопште ентропије. Аргумент таутолошки и стога необорив. Овом крајњем закључку, који није експлицитно



изведен, воде претходне валоризације ефеката појединачне и опште воље. Људска активност, а пре свега колективни историјски праксис, у суштини су нихилистички, јер на последњој страници »књиге живота« стоји нихил као знак узалудности сваког напора, сваког превратничког подухвата, који губи свој привремени евентуални смисао на последњем аксиолошком суду. Штавише, ништавило није само у изгледу, оно је већ (смештено) у актуалитету као перманенција. »Ностојеће увек може да се открије као ништа« — рећи ће Сартр — »видимо како се ништавило прелива у свету и како трепери на стварима«. Наш аутор радикализује Сартра: »Не само да се види на стварима, него и у стварима«. Ништавило као антрополошка и онтолошка категорија јесте парадокс који ће тешко надживети овај ко је покошен сазнањем да је Ништавило основни покретач света. Рекло би се да ништавило није само исконско, метафизичко и онтолошко, него пре свега и изнад свега историјско, јер збивањем све постаје Ништа, дакле, оно исто што је и на почетку било. Ова позиција, поред тога што садржи ноту квијетистичког ескапизма, у целини вуче на неку врсту реверзибилног хераклитизма: од бивања, преко нечег ка ничему, или још ближе, на ултрарадикални нихилизам: од ништа, преко ништа до ништа. Као да је на делу Горгијина негација бића хераклитизована динамичким начелом тријадне негације, с антигоргијанском предношћу да то можемо и да устврдимо.

Стриковић показује наклоност према растреситом есејизму, слободномислећем кретању кроз материју о којој расправља, извесном епистемолошком анархизму као стилу експресије што га ео ipso окреће против методе и академско-педагошког ригоризма. Стриковић не респектује позитивистичку строгост као формално-логичку принуду на силогизам, његов приступ је матићевска »шумна кошница асоцијација«: он често пође од једне констатације или цитата, а онда серијом колатералних, опкољавајућих асоцијација баца светлост па основну тему. Доследност такође није категорија која импресионира Стриковића, он би, заједно са Лешекком Колаковским, могао да потпише »Похвалу недоследности«. Није му ни на крај намети да методички оправдава тему — то чини самим актом избора којим је узима у разматрање, али ће је на парадоксалан начин учинити проблематском и релевантном. Сама природа његовог есејизма ослобађа га обавеза на ерудитску акрибију и систематичну аргументацију; круцијалне афирмације и негације су израз личног увида, а не теоријских извођења и конструктивних модела. То су ставови једног ствараоца, а не академског теоретичара. Он казује, а не доказује. По томе је он постмодерни дух. Ако, на пример, каже: *Бој је човекова њошреба*, онда је аргумент цела човекова историја која стоји иза тога; кад би човек имао већу моћ, његова неуобуданост би била много већа — хипотетичност овог исказа је само формална, његов стварни садржај је историја насиља, разарања и смрти.

Кад је реч о смрти, Стриковић налази да је човеков страх од ње парадоксалан. Човека узнемирава оно где се спас налази — рећи ће он, уверен да су све религије и разна веровања била нека врста анестетика, изворне утехе, све док пошаст инструментализације није бламирала њихове темељне мотиве. Веровање се може прерушити, али се не да искоренити, јер помаже да се живи. Али чим такво веровање прерасте у ауторитарно, свеобухватно учење, које има амбиција да свет објасни до краја, онда се оно претвара, од унутарње потребе, у спољну духовну

стегу и присилу. Показало се (верујем да Стриковић овакав став не би одбио) да је свеобухватност увек редуктивна. Сходно овој народној: ко тражи (нај)веће, губи оно из вреће, губи историчност и конкретност, и могућност пробоја из метафизичког хоризонта. Свеобухватност, као империјални и нихилистички дискурс, као свеобухватност без остатка, да би опстала као виталан концепт, морала би да учини немогуће: да одреди своје границе и да их буде свесна. То би значило искорачити из себе, видети се сопственим оком, што би већ било самоукидање, а то свеобухватност не допушта, јер би престала да буде то што јест чим би поставила питање себе саме. Она не може себе укинути, она може бити само укинута. А тада је у питању оно Друго, с опу страпу тоталности — Трансценденција. Трансценденција измиче »научном уму«, као што егзистенција измиче логички кодификованом језику чињеница. Јер на први поглед се не зна кад је чињеница истинита, а кад симулира истину. Сумња у чињенице, у такозвану логику чињеница, данас је императивни и једини (методолошки преостао) захтев озбиљног мишљења.

Над свим истинама којима се бави ова књига лебди ауторска сенка скепсе, напор да се пробије оклоп чињеница, (она је у томе, на посредан начин, антибодријаровска, јер је критичка), недодирљивост статус кво-а који хоће да се одржи перманентном претњом, скривеном и нескривеном. Одатле извире претња сазнању. Ниједна методолошка процедура нема монопол на сазнање, али ниједна неће изборити ниво аутентичности ако истовремено не усвоји и не суочи две основне претпоставке као генералне дијагностичке описе наше ситуације — хегеловску: »Целина је истина« и франкфурђанинову: »Целина је лаж«. Да ли ће целина постати истина или остати лаж зависи од стваралачке игре човекових имагинативних и практичних енергија. Слободно мишљење има заједничко, валеријевско тле са уметничком имагинацијом као »le travail qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas«. Заједничко им је трагање за битним језиком, за оним чега још нема и без чега нема нас, за језиком свих могућности које су човеку, по Јасперсу, дате од Бога, па и могућност самоуништења, на чијем се фону тек може сагладати то чудно чудо (виште) звано човек. Тај заједнички језик стварања и напредовања у слободи најчешће настаје удес и субверзивна прерогатива аутсајдера, јер је по природи својој језик новума, језик негације и одбијања да се прихвате правила игре у којој су коцке унапред поређане. У њему живи захтев да оно *joш* не постане *већ сад*, да оно одсутно буде присутно, јер је истина најчешће невидљива, скривена у одсутном. Маларме ће рећи ону видовиту, такорећи платонску синестезију: »Je dis: une fleur!, када се из заборава, одсутна из свих цветних руковети, музички појављује идеја сама.

Насупрот концептуалном интегрizmu, Стриковић ће показати слух и за тему солипсизма; закључиће (такође као једну могућност, ма колико она противречила некој другој) да је расцеп између субјекта и објекта непремостив, сметње на интерсубјективним везама несавладиве, идеје у »чистом виду« непреносиве, продор у свест и мисао другог човека немогућ. Из тога проистиче и немогућност поимања целине: хегелијанска свест о тоталитету первертира у илузорну пантократију гносеолошког монохромизма.

С ону страну разума који је беспомоћан у оностраности, у непосредној датости, могућно је, и то само кроз трансценденцију, обухватити целину, будући да она измиче сваком разумском, научно-теоријском



напору који је чињенично омеђен. Трансценденција, дакле, остаје трансцендентна знању, egzистенција такође, као не-објектна и не-објективна, и како то формулише Јасперс, она припада само себи и трансценденцији, јер превазилази научни и објективно интендирани ум. Тек свезнајући ум (и то не опј лапласовски, него божапски) укинуо би разлику између субјекта и објекта, оног ко опажа и оног што је опажено. Дисциплинарно сегментирањем, расцепљен на струке, дух је разбијен на парцијалне приступе реалитету (као у Лафонтеновој басни о слепим мудрацима и слону); поглед на свет је поглед из једне тачке, из струке, при чему друга страна остаје насагледапа.

Последња метафизичка питања живота и смрти, смисла и апсурда, времена и опстанка, наде и љубави, вере и бога, не спадају у предметни свет формализованог ума. Ту запире свако научно сазнање. Али ту почиње свет уметности у којој се ова питања отварају као темељна питања egzистенције, за коју аутор пита да ли је реалност или привид, самотворац властитог света или пука субјективна илузија. Да ли је аутентична, саопштљива, остварљива у комуникацији са Другим, или ју је немогуће исказати, а још мање дефинисати? Да ли је могуће мислити о њој (аналогно размишљању о богу) а да је не поништимо или бар оспоримо? У свету што га је планетарно колонизовао инструментални свепрождирући ум, техника постаје метафизика, ментална и мисаона структура човековог понашања. Својим местом и функцијом у друштвеном процесу, наука је стекла позицију *arbiter veritatis*, а њена френетична технификација обликовала један технофрени космос у коме је захутала машина свргла вога возача и слепо јути кроз простор (Хорхајмер) — па се питање људске egzистенције и не може поставити а да се не постави питање самог космоса, — или је питање већ закаснело, па га и не вреди враћати на дневни ред. Тема времена је, дакле, пронаћи или одржати себе, ако још има шта, *in ultima analisi*, да се пронађе или одржи.

Стриковић има, а то сугеришу сви његови текстови, општар критички рефлекс и рафинман скептичара који види пропаст субјекта, али не као улог и јемство што најављује *resurrectio humanita*. Он уме да слуша, како би рекао Карл Краус, шумове дана, као да су акорди вечности, при чему га сумња не оставља ни пред вечним истинама, јер му ништа није тако релативно као истина. Он цитира Достојевског о Ставрогину, који »кад верује не верује да верује, а кад не верује он верује да не верује«. Стриковић промовише сумњу као једини методички и естетички принцип — сумњати у све: од наслеђених обмана у детињству до новокомпонованих истина. Ни седименти културе нису поуздани темељн смисла egzистенције; садржаји колективно-несвесног, архетипалне форме и обрасци понашања, колизија вредности и распад критеријума, извор су конфликтних тензија и пелагоде у култури. Али исто тако постоје истине за које се с правом каже да су насушне, мимо којих, преко којих и без којих се не може, само што оне захтевају историјско разумевање и стално критичко преспитивање. Само је личност апсурда изнад закона, јер је реч о горњем, надвисујућем стојишту — то стојиште се не може доводити у питање, јер оптира за укупност ствари, одбја половична решења и не поставља границу тамо одакле тек треба почети. Већина апсурдних јунака зауставља се на пола пута, одустаје од сизифовског посла: у сукобу са тиранијом медиократије самоубиство им је »једини изглед« (Растко Петровић).

Кад смо већ доспели до самоубиства, подсетимо да је оно опсесивна тема др Стриковића, не само у овој књизи. Самоубиство као *свестан*

чин (а не нагонски изнуђен, или уопште изнуђен чин) искључиво је човекова »привилегија«. Мисао о самоубиству, или оно само, јавља се кад остане празна корпа разлога да се живи. Тада је на личној мапи изгубљен пут до станишта, и станиште само. Дакле, код помени смрти ми смо већ у језгру живота, јер се она, ма какав он био, дешава у њему, и само из њега могућ је говор о њој. Намерно кажем говор, а не схватање и разумевање који могу бити различити. Живот, наравно, може бити смислен и бесмислен. Бесмисленост проистиче из његовог фактичког преуспитног статуса, што само питање смисла (и бесмисла) чини могућним. Ако нам је живот биолошки дарован као могућност, уз њега не иде аутоматски и смисао, као мираз. Смисао је наш задатак и наше дело, властита могућност и конкретна реализација која происходи из начелне могућности алтернативног. У тој пројекцији смисао живота се позиционира на еминентно практичку раван, у сфери хетеролошког критичког праксиса. Питање смисла, ма колико да тражи теоријску, а изнад свега уметничку и филозофску (никако научно-позитивистичку) артикулацију, ма колико било предмет дискурзије и контемплације, његово решавање и евентуално испуњење одлучује се у медијуму свакодневног практичног живота, где сваки људски чин изнова превреднује цео живот. Та битна димензија има далекосежне последице. Не може се смислено мислити, а бесмислено живети, на-кнадити у мишљењу оно што се изгуби у животу. Раздвајање је методолошко и формално, а стварно јединство мишљења и чињења легитимишу целовит људски живот. Заправо, о смислу живота се пита само онај ко у том јединству практично већ трага за њим. Тако властита живот јесте или постаје властито дело из кога потичу и добро и зло, прекорачењем границе између даног и могућег. А то могуће јесте наша будућност, без ње остајемо у кавезу даности и вечне садашњости. (Но за пробуженог модерног човека, и будућност и прошлост, да не говоримо о садашњости, предуго трају). На граничној црти, где се отвара питање смисла и самореализације, могућност је оно угрожено и неизвесно у срцу »обећане« среће. Није ли и смрт, вољна и невољна, такође наша могућност, док она природна још оклева? Страх пред апсолутним Ништа није већи од освешћене грозде пред фактичким, свакодневним, житејним Ништа, јер »трска која хода« и њен људски космос — о њима Стриковић размишља — могу заувек остати једно велико Ништа у коме врви рационално-функционално-радни мравињак живих мртваца који се одреда боје смрти. Је ли и то наша могућност?

Албер Ками ће у свом делу »Мит о Сизифу« магистрално поставити питање смисла/смрти, односно самоубиства, као одлучујући филозофски проблем. Самоубиство као крајњи закључак и решење апсурда код Камија се јавља као полазно методичко питање, као кључно и најпрече питање које судбински обавезује. Тиме је оно истргнуто из оностраности и усидрено у људски свет као једна од битних могућности којима може да се поигра наш живот ( и она њим), а надасве наша уметничка имагинација. Ако методички пођем од самоубиства (методички у примордијалном а не логичком смислу), ако слободном одлуком могу да изаберем сопствени крај, онда исто тако могу да изаберем (ако нађем иједан разлог за то) и борбу за живот у достојанству као аутентично решење, насупротив вегетирајућем умирању у мирењу са било каквим животом. Оно што је мој живот поткопало и довело у питање, овом



одлуком је само доведено у питање, а смрт преобразена у преображава-  
лачку мотивску снагу. Од *Нишића* смрт постаје *Нешићо* на човековом  
путу, на којем одсад делује подстицајном и продуктивном снагом,  
смислено и витално. Од фатумске границе и ограничавајућег фатума,  
она се претвара у перманентно прекорачивање индивидуалних, историј-  
ских и епохалних граница, у фаустовску жудњу за смислом и напредова-  
њем у слободи. Та свакодневна потрага остаје изворно у домену личног  
праксиса и не може се пренети, делегирати на другога да то обавља за  
нас. Лични »удео у удесу« неутуђив је и непреносив на другога, јер  
и Други (део нас) постоји за нас тек кад смо га ми са-омогуђили. Стога  
се слобода избора, властити увид и одлука, истина или љубав, не могу  
предати другоме, из руке у руку, како то Хегел рече: попут готове  
новчанице.

Мотив самоубиства је лајт-мотив не само овог Стриковићевог дела.  
Могло би се рећи да он заснива једну особену антропологију самоуби-  
ства. Он га промовише у највиши чин слободне воље. Самоубиство  
ресеца овешталу дилему: да ли је живот почетак смрти, или је смрт  
почетак живота; самоубиство није израз поверења у ништавило, већ  
израз потребе да се са њим разграничи. У ничеовској визури она добија  
својство властите смрти, баш зато што се вољно и победнички изврша-  
ва, наспрот оној омрзнутој, неуспелој, безличној (»умире се«), неосвеш-  
ћеној и безименој, искеженој и пузећој »која се подло примиче као  
лопов«. Кафка једноставно закључује. »Наш спас је смрт, али не ова  
смрт«. Смрт фактички укида наш живот, али јој измиче наша могућност  
да умремо. Можда је у понор не-извености смрти најдубље сишао један  
књижевни мислилац: »Вољна смрт је одбијање да се види друга смрт,  
она која се не схвата, која се не достиже, то је нека врста запостављања,  
савез са видљивом смрћу да се искључи невидљива, уговор са овом  
добром, овом верном смрћу којом се служим непрекидно у животу,  
напор да се прошири њена област, да буде још од вредности и истинита  
изван ње саме, тамо где је она само она друга смрт. Израз »Ја се  
убијам« наводи на ово растављање на двоје о коме није вођено рачуна.  
»Ја« јесте ја у потпуности овог његовог делања и његове одлуке, способ-  
но да делује суверено на себе, увек у могућности да се достигне, међутим  
онај ногођен нисам више ја, него неко други, тако да кад себи задам  
смрт можда је то »Ја« које задаје, али то нисам ја који је примам, и то  
није више моја смрт — она коју сам себи задао, у којој треба да умрем,  
него она коју сам одбио, занемарио, и која је само то пренебрегавање...«. То  
»пренебрегавање« је место сиренског зова где борави дело, где би  
хтело да се укорени и заснује сва своја искушења, право и прегнуће да се  
умре, место повлачења ништавила, да *нишића* не буде опет неко постоја-  
ње.

»Слобода у кавезу« Јована Стриковића не спада у категорију једном  
за свагда прочитаних књига, него у ону *ипрочишаваних*; са њима тражимо  
ослонац и пут до себе који пас изводи из ништавила. Ја нисам рецензен-  
тски евидентирао многобројна питања назначена у овој књизи, ја сам  
само покушао, дијалогски и саучеснички, да мислим у неким њеним  
смеровима.