

Проф. др Стеван НИКИЋ

НАСИЉЕ И ПРОГРЕС

Прва теоријска полемика о проблему насиља и прогреса у савременој политичкој филозофији започиње расправом Ж. Сорела „Размишљање о насиљу”, па се преко Лењина, Кауцког, Троцког, Кестлера, Мерло-Понтија, Камија, Сартра, Маркузеа... наставља током цијелог XX вијека.

Ми смо направили методолошки „дајцест” и судбину XX вијека покушали елаборирати праћењем полемике која је практично хронолошки слиједила и била иницирана „чувеним” Московским процесима. У ствари, ова полемика може бити својеврсна метафора за све гулаге, концлагоре, голе отоке и различите форме „лова на вјештице” који на најбољи начин репрезентују саму суштину XX вијека и који су били његова дијаболнична стварност. Она је овдје дата као теоријски континуитет и расправа о проблему насиља и прогреса између Кестлера, Мерло-Понтија, Камија и Сартра. Евидентно је да су сами *Московски процеси* основ полемике Кестлер-Мерло-Понти, да она у противставу Ками-Сартр продужује на апстрактан ниво проблема насиља и прогреса, насиља и хуманизма, насиља и историје, али настављајући већ назначену тему.

Кестлера заправо интересују саме жртве Московских процеса, њихово понашање приликом измишљених и инсценираних оптужби, њихово понижавајуће понашање пред „револуционарним судом”. Он поставља питање зашто су се, у име логике познате само логици Инквизиције, жртве ових процеса одрицале своје револуционарне прошлости, окретале против себе, против својих идеала, историје коју су мислили да стварају. Основна теза која се провлачи кроз увјерења и дилеме његових личности, а коју апсолутизује до онтолошких димензија, је да су поштовање појединца и друштвени поредак, хуманизам и политика, насиље и прогрес, неспојиви. Дилеме његове главне личности Рубашова проистичу из односа појединца и историјске константе, људског дјеловања и конвенци активности, смисла и бесмисла животних циљева, идеала. Оне се могу експлицирати питањем како прихватити насиље а не оправдати ни-

какову тиранију, не учинити да моћ увијек има право, не дати оправдање за велике инквизиторе.

Рубашов се налази у дискрепанцији између савјести и чистог разума, како би то рекао његов дојучерашњи саборац Иванов; између „Бога с двоструким подвољком индустријског либерализма и добротворних јуха Армије спаса и Сотоне. Сотона је фанатични слѣдбеник чистог разума, логике. Чита Макијавелија, Лојолу, Маркса и Хегела, а његова јеховска немилосрдност према човјеку потиче из љубави према човјечанству, неке врсте математичког милосрђа. Он је проклет да увијек чини оно што му је најодвратније: да буде кољач да би се престало с клањем; да жртвује јагњад да би се јагњад престала жртвовати; да људе шиба кнутом, да се науче једном одупријети бичу; да се одриче савјести у име више савјести; и да пожње мржњу човјечанства, иако воли човјечанство, апстрактном и геометријском љубављу”.¹

Откривеном самосвијешћу човјек постаје неупотребљив за Револуцију, исто као и са „подвојком”. Савјест тада постаје кртица која разуму не да да се успокоји, која не пристаје на његове крајње консеквенце. Гледати свијет савјешћу, значи гледати на свијет као на неки „метафизички бордел чувства”. Сажалење, савјест, гађење, очај, кајање и покора су само велики пороци, то је опасност која омогућава да се човјек одрекне силе, да се покаје, да се склопи мир са својим властитим ЈА. „Већина великих револуционара подлегло је тој напасти, од Спартака преко Дантеа до Достојевског; то је класични облик издаје идеје. Божје су напасти биле увијек опасније за човјечанство од Сатаниних напасти. Све док свијетом влада хаос, Бог је анакронизам, а сваки компромис са властитом савјешћу дезертерство”.²

Историја је дакле, према Иванову, аморална и нема савјести, а то значи да дјеловање у виду проповиједи је остављање свега по старом. Магловита хуманитарна политика (политика Раскољникова) у којој 2+2 нијесу четири ако су математичке величине људи, политика која полази од поставке да је појединац неприкосновен и да није допуштено управљати људским животима математичким правилима, нема мјеста у консталацији логике чистог разума, логике досљедног извођења идеје до краја.

У име исте логике коју је до тада сматрао апсолутном, у чије име је жртвовао друге, био је сам жртвован. То је логика одбацивања свих конвенција, узимања за смјернице једино логичке консеквенце, једрења без „етичког баласта”; односно у име поставке да циљ оправдава средства и потребе домишљања свега до краја. Јер, како каже Рубашов, можда у томе лежи бит зла. Можда је за људе тешко једрити без баласта. Можда је сам разум недовољан компас, који води тако заобилазним, кривудавим

¹ Arthur Koestler, *Pomračenje o podne*, „Liber”, Zagreb 1972, стр. 125.

² Ибид, 131-132.

путем да се циљ коначно изгуби у магли. Можда сада долази доба велике помрачине. Можда ће тек касније, много касније, настати нови Покрет – с новим заставама, испуњен новим духом који ће познавати обоје: економску фаталност и „океански оћут”. „Можда ће чланови нове Партије носити редовничку мантију, а њихов ће наук бити да једино чистота средстава посвећује циљ. Можда ће научити да је криво оно начело које каже да је човјек квоцијент из једног милиона подијељеног једним милионом, и умјесто тога ће увести нову аритметику која ће се заснивати на множењу: из претапања једног милиона појединаца у ново јединство, сад не више аморфну масу, која ће развијати властиту свијест, нову личност, с милионским удвострученим *океанским оћућом* у неограниченом или коначном простору”.³

Апстрактно моралистичко супротстављање насиља и прогреса Морис Мерло-Понти одбацују у име филозофије историје способне да разумијева конкретне историјске ситуације. Чистота принципа не само да толерише него подражава насиље. Насиље је конститутивни елеменат прогреса. Чистота принципа не оправдава једну стварност која је далеко од тих принципа, она је само осуђује уколико су ти принципи далеко од праксе. Један друштвени систем који себе проглашава либералним, може бити стварно насилнички, а исто тако, један друштвени систем који прихвата насиље могао би садржавати више стварне хуманости.⁴

„Политичка акција је по себи нечиста, јер је акција већине, она не може бити невина. Управљати, како се то каже, то је предвиђати, а политика не може да се извињава о непредвиђеном. Дакле постоји непредвидљиво”.⁵ Уједно, то је и становиште са којег Мерло-Понти прилази Московским процесима, становиште да нема невиности у политици. Не ради се, по њему, о томе да је требало судити Бухарина и да Стаљинград оправдава процес, него о „једноставном разлогу да нема науке у будућности”.⁶

Дакле, третирати сваког као циљ а не као средство ригорозна је заповијест непримјењива у конкретној политици. Политика комбинује средства, калкулише са посљедицама: посљедице су људске реакције које она третира као природне феномене, средства су људске акције омаловажаване до ранга инструмената. Политика је у суштини иморална и као таква садржи „пакт са ђавољим моћима”, пошто је борба за моћ и пошто моћ води у насиље.

Људска историја је борба на живот и смрт. Она је својеврсна амбивалентност, јер свака историјска ситуација је стални сукоб истине и заблуде, правде и неправде, насиља и прогреса. Морамо се стално кладити на

³ Ибид, 219.

⁴ Упор. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, „Gallimard” Paris 1980, стр. 42.

⁵ Ибид, 62.

⁶ Ибид, 63.

будућност, пошто је увијек само вјероватно. Апсолутна истина би могла постојати онда кад свијет и историја буду завршени. Тада ће се актуелно изједначити са могућим, зато што ће само постојати прошлост. Али, ми нијесмо посматрачи једне довршене историје, ми смо актери једне отворене историје у којој се свијет не само посматра него и мијења. То је претпоставка једне свијести без будућности и једног краја историје који се за нас не може предвидјети. Увијек док постоје људи, будућност ће бити отворена, постојаће само као „методичка околност” а не једно апсолутно знање. „Увијек према томе диктатура истине биће диктатура неког и она ће изгледати оним који се нијесу у њој нашли као чиста самовоља”.⁷

Насиље је наша судбина и основ историјског прогреса. Не може се респектовати неко ко не респектује друге, одрицати се од насиља према насилницима. Ми немамо, по Мерло-Понтију, избора између чистоте и насиља, него између различитих врста насиља.

„Насиље је полазна ситуација свих режима; живот, расправе и политички избори одвијају се само на његовим основама. Оно о чему треба дискутовати није насиље, већ његов смисао или његова будућност. То је закон људске акције у превладавању садашњости у име будућности, прекорачење себе ка другом”.⁸

Алберт Ками, ипак, не прихвата макијавелизам и историјску амбивалентност Мерла-Понтиа. Разлика између побуне и револуције, од које полази Ками, је разлика између прогреса и насиља. Будући да, по њему, свако дјеловање води директном или индиректном жртвовању човјека, не можемо дјеловати прије него сазнамо да ли и зашто морамо некога осуђивати на смрт. Побуна је дјеловање које настаје из неразумности, њен слијепи полет тражи ред и јединство усљед хаоса, она виче и захтијева да се бесмисао превлада. Она је дјеловање које налази своје разлоге у себи и зато њено мијењање постојећег није убијање. Побуна је незамислива без осјећања да смо на неки начин сами и не увијек у праву. Побуна се ограничава на одбијање понижења и не захтијева га за другога. „Метафизичка је побуна позив којим се неки човјек диже против свог положаја и читавог стварања. Она је метафизичка јер оспорава циљеве човјека и стварања”.⁹ Побуњеник устаје у неком разбијеном свијету да би захтијевао његово јединство, начелу неправде супротставља начело правде. У контексту људског положаја којег смрт чини недовршеним, а злочин раскиданим, побуна је захтјев за смислом између патње живљења и умирања.

Прометеј је, према Камију, први и највећи побуњеник који пати због људи, одбијајући да се покори вољи богова. Грчки мит побуњене интелигенције оживљава се до нашег времена прометејским цртама: борба

⁷ Ибид, 192.

⁸ Ибид, 225.

⁹ Albert Camus, *Pobunjeni čovjek*, „Zora”, Zagreb 1976, стр. 29.

против смрти, месијанство, филантропија. Каин је деградација прометејске побуне, чиме се побуна подудара са злочином. Каинов род је током вјекова све више побјеђивао тако да се побуна временом претварала у насиље, зло и мржњу.¹⁰

Достојевски и Ниче ће проширити поље побуњене мисли. Тражеће од самог бога да им положи рачун, бога који без довољно разлога више воли да жртвује Авеља него Каина и тако изазива прво убиство. Они ће напасти саму илузију бога. Маркиз де Сад је први теоретичар апсолутне побуне. Логика осјећања доводи Сада од ограниченог тражења слободе до царства ропства, сна о општем уништењу. Сви Садови атеисти полазе од начела непостојања „бога због јединственог разлога што би његово постојање претпостављало његову равнодушност, злоћу, или окрутност”.¹¹ Убиство је божански атрибут, ако бог убија и негира човјека, ништа нам не може забранити да негирамо и убијамо себи сличне.

Романтизам ће наставити ову луциферску побуну и, као Сад, одваја се од античке побуне давањем примата злу и индивидуализму. Романтични јунак чини зло из чежње за немогућим добром. Романтични побуњеник се позива на индивидуу и зло, не стаје уз људе него само уз себе, њему је потребан бог, који још није мртав. Међутим, са Достојевским, по Камију, побуна чини напредак. Иван Карамазов стаје уз људе и њихову невиност, он сматра да је њихова осуда на смрт неправедна. Он испрва не брани зло него правду коју ставља изнад бога. Иван апсолутно не негира бога, он га побија у име неке моралне вриједности. За разлику од романтичног побуњеника који говори са богом као себи равним и ћутању одговара ћутањем, Иван суди самом богу за зло. Ако је зло у суштини божанског стварања, онда се не може препустити том окрутном богу, него начелу правде. Ако патња дјецe служи количини бола која је потребна да се дође до истине, таква истина за Иванова није вриједна; истина се не може наплатити злом, патњом и смрћу невиних, ако има истине она је неприхватљива зато што је неправедна, вјера води спасењу, али претпоставља и прихватање тајне и зла.¹² Иван одбија небо да би се солидарисао са проклетима, да вјерује могао би бити спасен, али би људи остали проклет и патња би се наставила. Ако је укинут смисао живота, остаје само живот; одбијена бесмртност повлачи за собом само живот у својој биолошкој радости. Ако нема бесмртности, нема ни врлине, нема ни вјере: „све је допуштено”.¹³

По Камију, онда кад дух побуне прихвата гесло „све је допуштено”, прихвата владавину људи; када се метафизичка револуција проширује са

¹⁰ Ибид, 37.

¹¹ Ибид, 42.

¹² Ибид, 60.

¹³ Ибид, 64.

морала на политику, започиње ера великих инквизитора који сматрају да се срећа не може постићи слободом избора између добра и зла, него влашћу и уједињењем свијета. Небеско царство долази на земљу, али у њему треба да владају људи, прво они који ће бити Цезари да би мислили о срећи свих; јединство које ће се остварити свим средствима, јер је све допуштено. „Велики је инквизитор стар и уморан, јер је његов наук горак. Он зна да су људи више лијени него кукавни и да слободи разабарања добра од зла претпостављају мир и смрт. Он има сућути, хладне сућути, према том ћутљивом затворенику којег повијест непрестано оповргава”.¹⁴

Све је на почетку, сматра Ками, тек кад буде успостављено људско краљевство на крају времена успоставиће се хармонија, дотле ће земља много морати да трпи, јер ће владати велики инквизитори уништења и смрти, који поносно одбијају хљеб неба и слободу да би нудили хљеб земље без слободе. Јединство свијета које није остварено богом, покушаће се остварити против бога, не доказима него вјером и тајном.

Бога више нема и он не јамчи за човјека, ипак човјек мора дјеловати да би постојао. За Ничеа је, по Камију, морал посљедње прибојежиште бога којег треба уништити да би човјек постао бог. Са Ничеом питање „може ли се живјети побуњен” добија форму „може ли се живјети не вјерујући ни у што”. Заправо, свијет је бесциљан, у њему нема савршености, бог је непотребан и једино је његово оправдање што не постоји и ако је без бога свијет без јединства сврховитости.

Национализам је, према Камију, пролазни и спектакуларни исход овог ниҳилизма, док ће много логичнији и амбициознији бити онај чији су репрезентанти, исправљајући Ничеа Марксом, рекли „да” међу цјелокупним стварањем једино историји. Побуна у свом лудилу слободе води, дакле, по Камију, „биолошком или повијесном царизму”.¹⁵ Бунтовник, умакавши тамници бога, изграђује тамницу историје и разума, затварајући се тако у ново неумољиво царство нужности.

Побуњеник је хтио само пронаћи самог себе, а дошао је до власти над свијетом преко насиља. Пошто је умро бог, остала је историја, коју човјек треба да створи, изградити свим средствима. Злочини ирационалог се претварају у злочине разума који се завршавају влашћу човјека над човјеком. „Оним ја се буним, дакле ми јесмо, он додаје, размишљајући о чудесним плановима и о самој смрти побуне: и сами смо”.¹⁶

Насупрот томе, Ками тражи враћање ка истинској побуни која није никакав захтјев за апсолутном слободом. Побуњеник стално показује да слобода има границе и да је та граница свако људско биће које се узима као циљ а не средство. Слобода која се захтијева тражи се за све, тако да у име

¹⁴ Ибидем

¹⁵ Ибид, 82.

¹⁶ Ибид, 103.

вриједности побуњеник констатује немогућност потпуне слободе. „Апсолутна слобода”, која је слобода убијања, једина је која не захтијева себе саму у исто вријеме кад и оно што је организује и гуши. Она се тада одваја од коријена и лута наслијепо као апстрактна и штетна сјена док не замисли да је нашла тијело у идеологији”.¹⁷ Зато, самим тим што побуна захтијева човјеково јединство она означава живот а не смрт, она је стварање а не уништење. Она мора служити правди, како се не би увећала неправда, мора бити вјерна оном „да” у чијем је контексту оно „не”, у име људске боли, кладећи се на срећу. Овом својом позитивном вриједношћу побуна се одриче насиља и тиме одриче могућност потпуног реализовања неке револуције. Заправо, тражењем апсолутног побуна у себи носи исконску противрјечност: одустане ли се од тражења поштовања људског идентитета човјек се повлачи пред насиљем и тлачењем, одустајући од побуне, уколико се захтијева да се тај идентитет призна, човјек се предаје акцији која мора признавати цинизам насиља и негирати саму побуну. Нема помирења између бога одвојеног од историје и историје из које је протјерана свака трансценденција. Ове опције нам нуде само двије врсте немоћи подједнако удаљене од стварног – „немоћ добра и немоћ зла”.¹⁸ Насупрот томе, побуна полази од оног што Ками назива филозофијом границе, прорачунатог незнања и ризика. „Онај ко не може све знати не може све убити”.¹⁹ Побуна оспорава апсолутно и одбацује саму историју на тај начин што жели, као умјетник пред стварним, да се потврди у њој; они је отклањају а да јој не успијевају измаћи, никако не стварајући од ње нешто апсолутно.

Побуна тежи само сразмјерном, залажући се за границу на којој се заснива људско заједништво, она изграђује свијет релативног. Умјесто да проглашава да је све нужно, она се ограничава на могућем и на тој основи између бога и човјека оставља могућност у оквиру које се противрјечности могу живјети и превладати. Револуција која би почивала на оваквој побуни морала би се ослањати на релативно, на вриједност људске судбине, она би допуштала приближност с обзиром на своје циљеве, она би тражила границу између апсолутне слободе и апсолутне правде.

Револуција, према Камију, мора имати друге границе, пошто историјска значи тиранију и ропство. Револуционар се зато мора поново вратити изворима побуне и мишљењу о граници и мјери. Побуна се ослања на стварно како би обликовала стварност одоздо према горе, ако она жели револуцију тражи је у име живота, а не против њега. Њен дух који мјери живот оживљава насљеђе које се може назвати „сунчаном мисли” у којем природа и човјек стоје у својеврсној равнотежи. Без ове равнотеже непремостива је супротност конкретно друштво – апсолутистичка мо-

¹⁷ Ибид, 104.

¹⁸ Ибид, 281.

¹⁹ Ибид, 283.

нархија, слобода – тиранија, алтруистички индивидуализам – колективизација маса, насиље – слобода, насиље – прогрес. Мјера рођена побуном може се издржати једино побуном, она успоставља равнотежу са неумјереношћу и безданом, она га не побјеђује. „Сви ми носимо у себи своје тамнице, своје злочине и своја пустошења, али наша задаћа није да их распустимо у свијет, него да их побјеђујемо у себи и у другима”.²⁰

Хронолошки и епистемолошки континуитет Кестлер-Понти-Ками и једна „ватрена полемика” о проблему насиља и прогреса завршава се Сартром, добијајући код њега врло карактеристичну и актуелну форму, показујући све амбивалентности, дилеме и противрјечја XX вијека, како у његовим теоријским претпоставкама, тако и у њиховим грозним практичним импликацијама.

Управо на крају његовог драмског опуса, са драмом „Заточеници из Алтоне”, долазимо до суштинске категорије Сартровог позног филозофског опуса, оног што Сартр одређује као „снага ствари”. Парадоксалност мјеста човјека у свијету почиње откривањем положаја човјека међу стварима, оним што Сартр одређује „бићем у свијету”, а завршава се човјекoвим сазнањем да се никад не постиже оно за чим се тежи, да увијек постоји неуспјех, да се човјекoв живот манифестује као пораз.

„Снага ствари” и одређење човјека као „бића у свијету” онемогућава Сартру да остане при својој ранијој концепцији постојања апсолутног човјековог избора. Сартр каже: „Написао сам ово: Човјек увијек слободно одлучује да ли ће бити издајник или не – без обзира на околности и без обзира гдје се налазио. Прочитавши то, рекао сам себи: Невјероватно! Зар сам заиста тако мислио?”²¹

Али с друге стране, „снага ствари” и доживљај искуства потпуне немоћи човјекове слободе у спољашњој стварности, положајем човјека међу стварима, односно одређењем човјека као „бића у свијету” – омогућава сада Сартру поимање апсолутне човјекове немоћи. Ова немоћ у својим модалитетима јавља се као једна врста запрепашћења које спада људе кад посматрају епоху коју су створили и кад кажу: „То је, дакле, то”. Кад се одређено друштвено стање покаже као једна грозна подвала у којој се човјек препознаје учесником као и сваки други. Кад се схвати да се живи у времену једног апсолутистичког и неусловљеног насиља које „себе воли” и постаје исто толико експлозија мржње изазване биједом колико и разонодом, времену у којем човјек препознавајући се у другом, постаје и сам други, односно кад се схвати да су све постојеће вриједности само „смоков лист” једне дехуманизације.

Заточеништво представља ниво који конституише централну тематику краја Сартровог драмског опуса. Оно се прво приказује као индивидуални

²⁰ Ибид, 294.

²¹ Madeleine Chapsol, *Les Écrivaines en personne*, Julliard, 1960, стр. 326.

догађај, да би се даље, разрјешавајући прогресивно свој смисао, одређивало као судбина свега осталог. Све се ово ипак одвија кроз дилему да ли питање власти има једну фундаменталнију конотацију како би било могуће индетификовати слободу са њеним самим појмом, или је треба препустити арбитражу њеној ефикасности. Да ли је циљ власти по себи жива афирмација оног што се њоме присваја, врши или одржава, или она својим ефективитетом манифестује једну партиципацију у некој интерној структури, чиме се истовремено фундира њена могућност као и смисао. Другим ријечима, да ли слобода прелази у слободу или у идеолошку практичност?

Франц из „Заточеника из Алтоне” је, заправо, означен од почетка кроз немоћ. Од првог пораза никад се и није опоравио, а сви напори кроз које је покушао да то превазиђе само су потврђивали његову немоћ. У моменту кад одлази у рат, „добровољно приморан”, он је без сумње изабрао смрт као једну радикалну солуцију. Сматра да ће тако покрити велом илузије своју немоћ и некако превазићи двострукост своје егзистенције и есенције. Схвата да се треба убити, како се не би прихватила брутална моћ. Али прије тога мора учинити оно што се од њега очекује: разапети на крст страст свијета, зауставити његов неумољиви ток, потиснути његове сврхе и стална морална ограничења. Из просте чињенице логичке немогућности моралног поретка, из сазнања да моћ припада ауторитету, а не моралу – произилази судбина чији је носилац Франц. Произилази и његов двосмислени ангажман који истовремено сублимише и свједочи о насиљу тока свијета и настоји да се насиљем компензира губитак моћи који му је разоткрила његова немоћ.

Смрт којој иде Франц и која је његова судбина представља полаку интериоризацију једне симболичне смрти, нешто што га означава потенцијалним ослободиоцем његове родбине, нешто што представља мјесто расплета неразмрсивих веза које га везују за његову породицу, за Њемачку, за људе. Његова веза са истином цијелог свијета, са смрћу, нихилизам у погледу којег све исто вриједи, узима право да се у томе види смисао свог властитог постојања и смисао свега.

Францова одбрана се развија у три сукцесивне етапе, којима одговарају одређене ситуационе модификације. У првој етапи имамо афективну одбрану побијеђеног. Да би избјегао кривицу Франц прибјегава класичном механизму пројекције: вијек је крив; крив је не само што је произвео нацизам, него још више што га није хтио, и нарочито што га је разорио. Вијек је крив својим хтијењем да ликвидира људску врсту, да човјечанство оголи до кости, крив је побједом свеопштег геноцида. Насиље је само предзнак смака свијета који се дешава, а Њемачка је само материјализовала злу коб епохе. Алиби је, ипак, увјерљив на први поглед, пошто је сам Франц оптужен и довољно је слиједити његове обмане да би се сазнало да се у оквиру оног што се одређује као најмање зло разоткрива он сам.

Тако долазимо до друге етапе која представља нову прилику да се настави нистификација или камуфлира камуфлажа, да се „запара тијело тијелом”, упадне у замку имагинарног живота пристајањем на апсолутну жељу. Празнина је овдје основ свих илузија, али она заправо симболично иницира садржај Францове драме: његову изворну немоћ да спријечи увлачење зла своје биједи у милитантну репрезентацију власти.

Трећа етапа одбране представља лагану модификацију у којој се вијек не оптужује, већ ослобађа оптужбе. Проширује се доказни поступак у корист права неодговорности. Остаје још једна стаза на којој нема препрека, јер је неопходна – стаза највећег зла. Људска раса је кренула лошим правцем, а он је тај који људску злу срећу доводи до врхунца. Овај пут је то вијек у свом тоталитету који ослобађа кривње и нацисте и савезнике. Они заједно приступају испаштању свијета и улажу напоре да што прије убрзају незаобилазну границу почетка краја свијета. Францова евидентна кривица постаје зато велика заслуга, која ће омогућити љускарима сјутрашњице нерепресивно освајање свијета. Својом кривицом Франц ће постати посљедњи човјек, а XX вијек остаје у успомени по хорди љускара који представљају прво одбијање и посљедње оспоравање неумитног закона врсте. То ће бити вијек глупог оптимизма и вјере у будућност, као и незапамћеног злочина човјека. Сви, дакле, постају невини пошто су сви криви: Њемачка пошто је била привремени профета једног хаоса, побједници пошто су то реализовали, нацисти пошто су били покретачи бесмисла, савезници пошто су то наставили. Свако ће на свој начин служити великом чину чији је Франц гласник, чину бацања вијека у смеће историје и прихватања пораза као побједе.

Франц је, значи, чинио зло схватајући немогућност добра и не желећи више да буде жртва немоћи. Истовремено, он показује моралну нужност својих злочина – оно без чега се морални проблем чак више не би постављао – најмање зло, тј. једино могуће добро. Он искупљује своју стару немоћ освајајући моћ својим ратним актима и у исто вријеме оправдава идеални суд који не престаје да носи у својој души. Да би се најзад измирила моћ и право, потребно је да сачува једину моћ коју је некад имао, право јачега које је некад освојио у оквиру његових права и ратних задатака, како би се машинерија његовог заточеништва стално испуњавала удахњујући лудачки живот његовим обманама. Али, као толико пута, објелодањује се немоћ моћи. Суштинска моћ власти није почивала на његовој храбрости, него на дијаболичности његових аката и симболичних обмана који су му омогућавали да се стрпошта до врата пакла, односно да постане „целат Смоленска” који је чинио да „тече крв” да би се искушала моћ његовог бића или биће његове моћи. Франц није успио, јер је неодрживо заточеништво као једини услов његовог успјеха. Моћ која је била дата у лудачком сну о пустошењу Њемачке, исчезавала у контексту са реалитетом.

И тако, дакле, интимне замисли имају за слободу опасније ефекте, него конкретна одговорност за њено ангажовање у свијету. Унутар себе, преко одвајања и експлозивне самодеструкције, слобода додирује до оног што је несводљиво на њу: чисту страст егзистенције или егзистенцију чисте страсти. У свијету отуђења, терора и противтерора, имагинација и лудило са собом носе веће могућности моћи него њено омеђење у ефикасности техничке специјализације. Метаморфозом зла у ништа, Франц прогресивно трансформише негативитет своје слободе, а одатле је само корак до њене реализације, односно њеног коришћења за промјену свијета. На крају апсолут постаје лудило, на мјесто ауторитета долази очај, а врховна моћ постаје ништа.

По први пут у сартровском театру, један комад се завршава без позитивне перспективе. Овај је пут пакао „иза затворених врата” проширен у димензије историје.²² Немамо више посла са неколико издвојених личности које би требало да нас доведу до реципрочне алијенације свијести, одбацивања историје и интимитет страсти, већ је то историја по себи која се разоткрива и од које се захтијева напуштање критичних форми које је она проузроковала. Франц ће умријети, такође и његов отац, пошто је канцер овог посљедњег само симбол једног идеолошког краја. Они ће умријети за ништа, практично сувишни, као да потврђују крај једне епохе. Смрт овдје разрјешава једну антиномичну комплементарност која више није способна да превазиђе и синтетизује своју властиту контрадикцију. Они умиру поред небића и већ апсорбовани кроз непромјењиво биће једног друштва које је карикатура оног у којем би морало да се одвија превазилажење индивидуалних страсти које су све анимирале.

У овом контексту, драма по себи, у театралној стварности, превазилази смисао гробне тишине пораза оца и сина. Комад започиње несигурну борбу усмјерену ка критичном мишљењу према друштвеном реалитету који се жели одбацивати. Ми смо, с оне стране, објективне и генералне интерпретације и долазимо до оног што остаје као крајњи излаз анализе, односно до фундаменталног пројекта аутора према историјском свијету који је његов. Ово би значило да се у својој историјској и тотализацијској интерпретацији проблематика не односи само на Њемачку, него се, прије свега, обраћа како Французима, тако и сваком од нас. Епоха је сувише у питању да не би била присутна у свом тоталитету, тј. у мноштву димензија, праваца и контрадикција.

И заправо, много се тога догодило и на Западу и на Истоку, у другој половини прошлог вијека, што је могло утицати на Сартрово мишљење. У том смислу, свакако да не би могли заборавити, на примјер, Хрушчовљев реферат, рат у Алжиру и еманципацију „трећег свијета”, резолуцију Информбироа, побуне у Пољској и Мађарској, убиство Нађа, 13. мај и

²² Види: Pierre Verstraeten, *Violence et éthique*, Gallimard 1972, стр. 143-217.

успостављања јаке и харизматске власти у Француској. Створена је тзв. „мирна коегзистенција”, уравнотежена преко насиља, озакоњена је једна супротност чији је притисак анулиран атомском пријетњом и створена једна локална слобода која сваког тренутка може произвести вртлоге насиља чији ефекти нијесу ни предвидљиви ни у могућности слободне човјекове контроле.

У комаду се сви ови догађаји појављују филигрански, кроз симболе, шеме или алегорију. Тако би се могло рећи да Совјетски Савез налази извјесну корист у настављању хладног рата, као Франц у пустошењу Њемачке. Стаљинов портрет који нам је предочио Хрушчов није много далеко од Францових периода заточеништва. Заточеништво цијелог једног народа је можда једини начин да се осигура његова приврженост или *vice versa*, стаљинизам са својим ауторитаризмом и заслијепљеношћу, са својим култом чистог идентитета инкарнираног у вођи, адаптира се на овај начин иницијалним контрадикцијама социјализма прилагођавајући их себи. (Догађаји у бившој Југославији посљедњих десетак година, национализам са својим балканским вођама, само су још један облик ове секвестаризације).

Симболика трећег свијета конституише још једну етапу у пакао наше епохе. Полуразвијене земље су већ 1960. године успјеле да се ослободе колонијалног туторства и приступа историји великим скоковима. Сада се њихова будућност поставља као пријетња садашњости. Према Сартру, наш је ментални и географски свијет сведен у димензије једног кавеза. Постајемо заробљене птице. „Наше драге вриједности губе своја крила; што се више гледају у њима се не може наћи једна која није остварена крвљу”.²³ То су управо ови полуразвијени народи чија је получовјечност подигла нашу нехуманост. Сви смо ми тако саучесници пошто смо профитирали из колонијалне експлоатације. „Ништа нам није више следствено него један расистички хумнизам, јер је европљанин једино могао постати човјечан фабрикујући робове и монструме”²⁴ (Зар није актуелни тероризам производ једне овакве духовне ситуације)?

Према Сартру, више не можемо извучити славу из наших цивилизаторских моћи. Запад неће успјети да се извуче из својих подлости, које руше његову претходну, бар теоријску, хуманистичку традицију. Ништа више неће бити као прије, чак ни за оне који су мислили да су превладали своју епоху и њене крваве анахронизме. То је вријеме које по себи мијења ритам и престаје да буде часовник добра обојен вјечношћу. Улазимо у еру времена које никако неће штедјети наше старе љубазности и наше старе навике – еру потреба и противрјечности чији је биланс крв и смрт. То је, рекао би Сартр, откривање наше садашњости у свијетлу једне бу-

²³ J. P. Sartre, *Preface aux Damnés de la terre de Faontz Fanon*, „Maspero” 1961, Situations V, стр. 188.

²⁴ Ибид, 187.

дућности која нам не припада; једно откривање које постаје ужасно „пошто оно разобличава оно што се није знало као оно што се увијек знало, јер оно ретроспективно конституише незнање нашег Бића... кроз ово Биће које смо ми и које ми нијесмо знали”.²⁵

Човјек је дакле испунио своју функцију више злом него добром, али га је овај напор дефинитивно жигосао: од сада он постаје слијеп и глув за нове могућности, па се сврстава на дно прошлости радије затворен у стицај околности своје власти, него прилагођен захтјевима и одговорности-ма свог новог рађања.

Свак ће на ово невидљиво „сакривање” реаговати на свој начин, полазећи од своје прошлости, од оног што је учињено од њега и од оног што је он учинио од оног што је било учињено. Заједничко, ипак, свим овим реакцијама биће дефетизам или испуњење одбијања; одбијање свијета, себе и можда одбијање одбијања. Постоји више начина да се човјек заточи, био то јавни живот, своја душа или пак своја кућа. У ствари, свако од ових ограђивања може се разумјети са једне заједничке тачке, оне која је уосталом усмјерена на једну немогућу будућност, на једно несавладиво оспоравање.

Фашизам је у том смислу само једна снажна реакција, али привидна (као што је код Франца све привидно), манифестована бијесом и страхом; „здрава реакција” рећи ће Сартр, која доноси неправду свијету прије него себи и која хоће да ствари сведе на усамљену идеју коју је сама произвела. Довољно је да се идеја неједнакости постави као универзални принцип, да се насиљем покаже како човјек вриједи мање него човјек и избор је завршен: будућност откривена, садашњост сакривена. Остају само судионици владавине „крви, страсти и смрти”. Овим почињу да пламте ратничке моћи насиља посвећеног смрти; ми постајемо Други и тиме непријатељи људске врсте: „Хитлер је од мене створио неког Другог, неумољивог и светог: њега самог. Ја сам Хитлер – и превазићи ћу себе ... претворићу човјека у црва док је још жив”.²⁶

Другим ријечима, треба уздићи на ниво принципа немогућност да се буде човјек, порушити човјека данас прије него постане онај од јуче. Убрзати крај и довршити смртника прије него што се поново роди, да би могао поново да се роди. Запалити вијек у ватри историје, учинити на згаришту мјеста за једну нову могућност, укратко, стрпоштати свим расположивим средствима историју у хаос, како би било могуће преузети њено поновно рађање и изградњу.

Иако крв изазива мржњу, мржња поново производи мржњу, Сартр сматра да и у најгорој бруталности остаје присутан смисао акта, латентна универзализација чији носилац је насиље и на крају један извјестан смисао човјека и историје. У насиљу постоји тако извјесно тражење чо-

²⁵ J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, „Gallimard” 1960, стр. 301,

²⁶ Жан-Пол Сартр, *Драме*, Изабрана дела, књ. 5, „Нолит” Београд, 1981, стр. 377.

вјека, једна црта епохе којом се може човјек поново створити. Насиље у паклу повезује неодвојив пар – жртву и њеног крвника; синови се морају негирати пошто су њихови очеви негирали човјека. Како синови постају немоћни да приступе зрелим годинама, они ће слиједити процес заглупљивања започетог од стране њихових очева, али као синови: у неодговорности, балансирајући између неозбиљности и озбиљности, профетизма и насиља; једном ријечи „имбецили се играју комедије”.

Мржња ипак неће прећи границе мржње, неће имати другу ефикасност него ону коју смо јој признали у њеном историјском генералитету. Мржња и насиље су, дакле, вјесници драме епохе, они Сартру омогућавају да се разумије оно што се десило њему, Французу, Алжирцу, Муслиману... Насиље тако постаје онај немилосрдан механизам којим се покушао конкретизовати најгигантскији пројекат који највише одступа од оног што је једна епоха имала намјеру да икада реализује: премашити свој постанак, окомити се на своју будућност и затим започети своју преживјелост. То је здрава или витална реакција, она у којој дух престаје да окривљује своју душу и да умује о својој немогућности, моменат у којем животиња постаје опасна, у којем она жели да оправда своју неправду, да дође до довољног разлога свог понижења.

Оно што ће из тога слиједити биће срамно за очеве и за синове, за побједнике и за побијеђене, за Француску, за Алжир и сам XX вијек. Сви ће бити умногоме зачуђени кад схвате да је насиље имало поражавајуће ефекте. Рат је одувјек био изгубљен, требало је, дакле, спријечити расуло, а не продужити га. Ускоро ће његови актери (и савременици) имати само једну алтернативу: потпуно прићи фашизму или се заточити, што је исто јер једно омогућава да се званично убрза друго. Нема заправо разлике између реалне или имагинарне судбине. А десило се оно што се могло предвидјети: Француска је независна, Алжир просперирао, а ратници се журе на мансарде француске историје. Они су мислили да спашавају Запад, у ствари, „они су ризиковали да продуже масакр и спрече обнову. У истини, они нису ништа учинили од свега, осим индивидуалних смрти”.²⁷

На крају, може ли се у овом случају на Сартра (и на нас) примијенити флорберовска опаска: Франц то сам ја!? Сартр каже: „Цело француско друштво одговорно је за алжирски рат и за начин на који је вођен (тортуре, логори интернисаних итд.). Цело друштво, укључујући и оне Французе који нису престали да се томе противе ... сва ова господа мало равнодушна и много замишљена, требали су да интериоризују рат. И били смо солидарни: загњурили се у насиље стално мало више. То је оно што сам, између других ствари, хтио рећи у *Заточеницима*. Кад умире тај целат – Франц, то смо ми, то сам ја”²⁸ – то је Вијек.

²⁷ Жан -Пол Сартр, *Заточеници из Алжире*; Ибид, 216.

²⁸ Жан-Пол Сартр, *Изабрана дела*, књ. 7, стр. 319.

Ми смо покушали пратити Кестлерову позицију Јогија и Комесара и његове идеје комесарског социјализма које проистичу из самих поставки комунизма; Мерло-Понтијеву идеју амбивалентности историје и насиља као конститутивног елемента историјског прогреса; Камијеву филозофију толеранције и разликовање револуције и побуне као разлике између насиља и прогреса; Сартрову филозофију акције свим средствима која почиње идејом апсолутне човјекове одговорности а завршава се идејом апсолутне човјекове немоћи. Сматрамо да смо на овај начин посматрања покушали одгонетнути смисао вијека који је иза нас. Нажалост, можемо рећи да је питање насиља и прогреса трагично питање вијека који се завршио а и вијека који је започео. XX вијек је, ипак, био вијек политике као судбине, вријеме инквизиционе суровости, с том разликом што су терор, насиље, окрутност и цинизам достигли размјере непознате прошлости. Он се и стварно завршава визијом Орвеловог апсолутно тоталитарног свијета и неће бити вијек гордости човјечанства, већ један од низа оних у којима је превладало насиље над прогресом. Политика тако постаје, према познатој Неполеоновој изреци, модерна трагедија у којој се сукобљава истина индивидуе и захтјеви општости, као у античкој трагедији, воља хероја и од стране богова одређена судбина.

И што би још на крају могли рећи за вијек који је остао иза нас. Ако би га заправо покушали бранити и на то имали право, онда би на крају последице свега могли рећи да је назначено методолошко становиште, заправо само још једна варијација једног метафизичког проблема који стоји у основама западно-европске цивилизације још од њених старогрчких исходишта. Њега на свој начин антиципирају и тематизују сви наведени аутори. У ствари, проблем се своди на питање да ли је можда човјекова судбина таква да нема доброг рјешења; да ли нас свака акција ангажује у игри коју не можемо потпуно контролисати; да ли је наш живот једно својеврсно проклетство, а наш избор истовремено увијек добар и увијек лош; да ли смо на крају уплетени у једну драму чији срећан исход ничим није осигуран... ријеч је, заправо, о идеји једног фундаменталног случаја који нас све чини кривим и невиним јер не знамо што чинимо.

Prof. dr Stevan NIKIĆ

VIOLENCE AND PROGRESS

Summary

If the balance of the twentieth century contains more killed people than any other century, and if the acts of violence reached a proportion of the unknown past, the following question arises what is the meaning and purpose of violence, in view of human prosperity, happiness and welfare? However, the twentieth century was a century of politics as destiny, the time of inquisitorial brutality, but terror, violence, cruelty and cynicism reached the proportion of the unknown past. The century does finish with Orwell's vision of the absolutely totalitarian world and it is not going to be the century of human pride, but one of those in which violence outweighed progress.

One of numerous contradictory and diabolical aspects of the ratio between violence and progress is chosen, and an attempt is made to elaborate the problems, from Kestler's standpoint concerning commissary socialism, which follows the postulates of communism; Merlo-Ponti's idea of ambivalence of history and violence as a basic element of historical progress; Camus' philosophy of tolerance and the distinction between revolution and rebellion as a distinction between violence and progress; Sartre's philosophy of action with all means, which starts with the idea of human absolute responsibility, and ends with the idea of human absolute powerlessness. Unfortunately, at the end one could only conclude that the issue of violence and progress is the tragic question of the century which is finished and also of the century which begins. The obvious total balance would be the events in the former Yugoslavia during the last ten years, nationalism with its Balkan leaders and peculiar sequestration of one people, and also the present terrorism and its dreadful consequences.