

bodlerova politika

pjer paše

Teško bi bilo predstaviti pod ovim imenom povezano telo doktrine, upravo zato što su političke zaokupljenosti, za Bodlera, prisno povezane u isti mah s razmišljanjima o društvu i o sudbini pojedinca, i sa zamislima književnog stvaranja, katkad, takođe, s reakcijama raspoloženja pred savremenostu. Ipak, čemo moći da pod naslovom »politički« pregrupišemo tekstove, često u odlomcima, koji se tiču odnosa prema moći, odnosa prema bližnjima, odnosa prema političkim teorijama, mesta pojedinca u društvu. Pozivanje na političke mislioce, koje je ovde učinjeno, overava ovu klasifikaciju: Makijaveli Ruso, Kondorse, Sad, Robespier, Šatobrijan, De Mestr, Prudon, Pjer-Leru; utoliko što bismo morali da dodamo ovom spisku imena Tokila i A. Konta, kada što čemo to videti. Prema tome, razumemo da je rasprava između aristokratije i demokratije za Bodlera suštinska, i da revolucionara križa 1789, koja je tako snažno podstakla pesničku-šiparcu, nastavlja da sprovodi svoje nasilje u duhu tog čoveka, tako prirvzenog XVIII veku.

Pri svemu tome, taj spisak bi mogao da ponovo stvari iluziju: nijedan od mislićaca koji ga sačinjavaju – izuzev, paradoksalno, Kondorsea, koga Bodler, kao i njegov učitelj Po, nije baš voleo – ne vodi računa o vrlo važnom pravcu, ali tako teško shvatljivom da je Bodler mogao da mu da počešetak izraza jedino u nacrtima novele ili romana. Reč je o ideji alternative ili kocke u vezi s društvom. Mogli bismo da je izrazimo u vidu pitanja: Zašto sam onaj koji jesam, a ne neko drugi? Šta bi se desilo da sam neko drugi? Da li je moje biće u potpunosti određeno bićem drugih? Kako mogu i Isti mah da mislim da sam onaj koji jesam, i da se zamišljam kao proizvoljan element (taj ili taj) društvene mase?

Cini se da Bodler i sam sugerše da se ove zaokupljenosti radaju »naročito iz posećivanja ogromnih gradova, iz ukrštanja njihovih bezbrojnih odnosa« (Posveta *Splina Pariz*); što je V. Benjamin preuzeo, naznačujući da je, za njega, bodlerovska estetika vezana za razvoj masovnog industrijskog društva. Drugi uticaj (dodataknji?), čini nam se, odredio je ova pitanja; uticaj radajuće sociologije, nastupanje aritmetičkog gledišta o društvenoj stvarnosti, koje je i sam možda posredno određeno naprecima urbanizacije i industrijalizacije. U tom smislu, mogli bismo da istaknemo da moderna društva postaju »masovna društva« od trenutka kada se zasniva nauka ili naučni projekt društvenih brojeva. Među elementima koje je navo Bodler u ovoj oblasti, osim »Sve je broj« iz *Iskri*, zadržaćemo dva: Kondorseovo delo, sa svom »društvenom matematikom«, da preuzmremo naslov knjige Z. Ž. Granže; a, s druge strane, razvoj statistika primenjenih na društvene probleme.

Teško je saznati šta je Bodler pročitao od Kondorsea, u kome, izgleda, vidi naročito apolođicu ljudskog napretka i pretka pozitivizma²; ali, možemo da pretpostavimo da mu nije u potpunosti bilo nepoznato da je markiz, sa svojim projektom zasnivanja nauke o čoveku, a pre svega o čoveku u obavljanju njegovih političkih funkcija, predviđao da primeni račun verovatnoće i pojam kocke na studiju o odlukama. No, Bodler, bez sumnje velika neznačajnost kocke na studiju o odlukama, spominje više puta račun verovatnoće: »Kada Isus Hrist u naučnoj gradi, spominje više puta račun verovatnoće: »Kada Isus Hrist kaže: »Srećni su oni što su izgladneli, jer će biti nahranjeni«, Isus Hrist pravi račun verovatnoće« (*Moje ogoljeno srce*), gde je proročanstvo izjednačeno s računom; ili u nacrtu novele: »Almanah. – Izgraditi spekulaciju na računu verovatnoće što se tiče preporučenih pisama koja ne stižu i odstića koje iz ovoga proizlaze«. S računom verovatnoće ustanovljava se neodređenost kojom se može okoristiti, ali koju najpre valja prepreti, što se tiče događaja, koji ima posledice na pojedinačne sudbine; i uporediće s tom »spekulacijom na pošti« (takav je njen naslov u drugom spisku) naslov drugog nacrtu novele: »Čovek kao lutrija«, kao, svakako, i nacrt »Pisma ili glave«, o kojem čemo ponovo morati da govorimo. Jer, čini se da je »čovek kao lutrija« veoma često parodoksalni siže Bodlerovih tekstova: čovek koji duguje svoj izbor slučaju, koji, dakle, ne može da bude siguran u svoje biće; i ako se »Čovek iz gomile« E. Poa meša, mišlu, sa svim mislima koje se komesaju oko njega» (*Estetske zanimljivosti*), ako pesnik »ulazi kada hoće u svačiju ličnost« (»Gomila«), to je svakako zahvaljujući njegovoj maštji. Ali, takođe, bez sumnje, postojanju onog »slučajnog« gledišta o društvenom svetu.

Naporedo, statistika uvodi, što se tiče pojedinca i što se tiče mase, sličnu neodređenost. Makar dva uputa potvrđuju da je Bodler mogao da postavi sebi ovo pitanje. Najpre nacrt pesme u prozi (*Statistika i pozorište*), u kojem je nemoguće upoznati odnos između dva elementa; potom, naročito, uput na delo psihopatologa Brijara de Boamona: *O samoubistvu i ludilu - samoubistvu, razmatranim u njihovim odnosima sa statistikom, medicinom i filosofijom*. Ovaj naslov, bez sumnje, odgovara uveravanju koje daje Bodler – da je »hteo da pročita... sve što je bilo napisano o samoubistvu«. Tipično je za navedenu knjigu da predlaže statističko gledište povodom problema koji se, naprotiv, čini individualnim problemom u pravom smislu reči. Paradoks za nas više nije paradoks, i uticaj sociologije, od čuvene studije Dirkema o samoubistvu, naveo nas je da smatramo prirodnim da i najkrivorenije, najčudnije, najnedruštvenije držanje može da bude smatrano i za nadodređenje. Ono što nameću statističke spekulacije jeste, naime, nova zamisao determinizma: umesto da se sloboda i fatalnost suprotstavljaju isključujući se, kao u klasičnoj problematici, pokazuje se da, upražnjavajući svoju slobodu izbora, pojedinac najjače podnosi društvene uticaje (ali napomenemo da su stoicizam i hrišćanstvo pripremali ovaj obrt: prava sloboda je u pokoravanju). Odatle i uverenje o »istovetnosti dve protivrečne ideje, slo-

bode i fatalnosti« (*Moje ogoljeno srce*), u odnosu na transcendentnost koja više ne bi bila Proviđenje, nego društvo kao spremište za mogućnost čija je proporcija izračunljiva: »Život je igra. Igrači broje tri milijarde. Šanse. «.

Nova neizvesnost o sižeu, podrazumevajući tu, svakako, politički siže, uvedena ovim dvema naukama, statistikom i računom verovatnoće, objašnjava možda izvesne posebnosti Bodlerove političke misli. Zauzet razmišljanjem o problemu pojedinaca i o individualnosti u demokratskom društvu, onom u kojem najotvoreni deluju statistički zakoni (jer demokratsko društvo nastoji da se upozna), on je gotovo prisiljen da pribegne arhaičnim oružjima, iskovanim od pre-revolucionarnih misličaca. I vidimo ga kako predlaže, u projektima bez sutrašnjice, ali, takođe, bez replike, uzajamnost između egzistencije pojedinca i »zavere« koja izgleda preživela. Bez sumnje, ona to jeste u odnosu na ideju solidarnosti (grupe, klase) sposobne da spreči dezindividuališuća dejstva modernih društava. Ali Bodler ne može, niti hoće da zaboravi ono što je njegov polazište: osećanje samoće, ili isključenja (»Osećanje samoće, još od mog detinjstva... usred drugova, pre svega...«). Ako Bodler ima biće, ono zavisi – krhko – od tog mehanizma. Ne raznežujući se nad sobom samim, on pokušava da izgradi fikcije, misleći iskre kadre da prebacu most između slučajne i statističke bezimenosti s jedne strane, i svesti o postojanju s obzirom na svoje bližnje, s druge.

Zavera i pojedinačna egzistencija

Tema zavere ili urote, kod Bodlera, romaneskna je: ona se javlja u nacrtima priča; ona je takođe filosofska i bez sumnje se vraća na inspiraciju Makijavelija i Rusoa; podjednako je i politička, vezana za trenutak Drugog carstva, na primer za karbonarstvo i za Orsinija⁴. Valjalo bi da držimo sve te konce isto vreme.

Bodlerovska zavera ima u vidu manje delotvornost nego lepotu: »Lepa zavera koju valja organizovati radi istrebljenja jevrejske rase«; ona se bar igrat delotvornošću. Jer onaj koji je začinje ili saopštava njenje postojanje, računa više na svoje sačešnike nego na samog sebe da bi nasnruo na život tiranina ili promenio oblik društva: to je slučaj lakrdijaša Fančula (»Jučačka smrt«), koji ulazi u zavetu koju je pripremilo nekoliko nezadovoljnih plemića, iako je bio »jedan od kneževih prijatelja«. Ulazak u zavetu daje mu zanosno moć da drži u rukama sudbinu ovog poslednjeg, sem ako treći, koji bi i sam mogao da bude »čestit čovek« ili koji hoće da izgleda takav, ne odluči da ga »prokaze vlastima«. Krhka ravnoteža je ta moć zavernika koja se malo razlikuje od potpune nemoći. Situaciju je opisao s izvesnom brižljivošću Makijaveli, koji analizira u svoj njenoj čistoti logiku ličnosti:

»Čovek ne može da se zaveri sasvim sam; potrebno je da ima saveznike; a može da ih traži samo među onima koje smatra nezadovoljnicima. No, poveravajući zamisao ove prirode nezadovoljniku, pribavljamo mu sredstvo da okonča svoje nezadovoljstvo; jer on može da računa da će, otkrivajući tajnu, biti obilno nagrađen: i pošto u tome vidi sigurnu zamisao, dok mu zavera pokazuje samo neizvesnost u opasnost, potrebno je da oseća, kako nipošto ne bi izdao, ili veoma živo prijateljstvo prema zavereniku, ili veoma upornu mržnju prema knezu (Knez, poglavje XIX, »Da valja biti ili prezren ili omražen«, prev. P. Perjea⁵).

Zna se da je Bodler pročitao i cenio Makijavelijev delo. On podseća na čuveno pismo Veteriju od 10. decembra 1513. (*Estetske zanimljivosti*); veliča »snažan zdrav razum kao u Makijavelija koji se kreće ispred mudrača, kao svetleći stub, kroz pustinju istorije« (*E. Po, njegov život i njegov delo*). Znamo, takođe, da 1859. namerava da napiše »Makijavelija i Kondorsea, filosofski dijalog«, o kojem kaže svojoj majci: »To će me držati beskrajno vreme« (pismo od 8. decembra), što ga ne sprečava da da se stavi takav naslov na omot njegovog eseja o T. Gotijeu. Pokušaćemo kasnije da prepostavimo što je mogao da bude taj dijalog: u svakom slučaju, možemo da prepoznamo u temi zavere nadahnute u isto vreme makijavelijsko i makijavelističko. Doista, za Bodlera, kao i za Makijavelija, zavera dovodi do koncentracije sile ili, radije, mogućnosti, u rukama zaverenika. U istoj godini (1859) kada sanja da napiše »Makijavelija i Kondorsea«, Bodler zamišlja nacrt novele »zasnovane na pretpostavci: otkriće zavere od dokolica, koji je sledi do uoči eksplozije, i koji tada baca kocku kako bi saznao da li će da ih prijavi policiji« (Pule-Malasiju, 13. jun). »Čestit čovek« koji je proaktivizao Fančula iz koristoljublja, ustupio je mesto »dokoličaru«, čoveku bez interesa, čije se namere menjaju i koji, donoseći »pismom ili glavom« tako značajnu odluku, uživa u svoj veličini svojih moći. Iako je Bodlerov projekt ostao neokončan, može se videti da se njime postojano zanosi: još 1875. u pismu ministru javnog obrazovanja, g. Rulanu, spominja se »istorijski pogled na zaverenike i miljenike« (4. jun), čije će dve ličnosti, partneri moći, utapajući se jedna u drugu, da stvore dokoličara. Drugo izlaganje novele, prizvano u pismu Pule-Malasiju, sastavljeno od niza predloga postavljenih jedan ispod drugog, predstavlja novinu da se osnova pripše nekom »ja« kojoj je istovremeno Bodler-autor novela i sam zaverenik:

Otkriti zaveru-
Gotovo je ostvarenje.

To je roman čije imam razrešenje.

Raspolažem Carevinom.

Izbor, kolebanje.

Zašto Carstvo spasiti?

Zašto ga upropastiti?

Dakle, pismo ili glava?

MOŽDA KOMEDIJA

Niz daje povod za više čitanja, kao da je smanjivanju između zaverenika i miljenika, lica i naličja iste osobe, odgovaralo kolebanje između »ja« romanopisca i »ja« zaverenika. Odatle i dvostruktost izvesnih izraza: »otkriti« zavetu je isto tako izmisli o njoj priču, stvoriti je (ali polazeći od istočijske stvarnosti), kao i biti obavešten, više ili manje slučajno, o »stvarnoj« zaveri. Imati razrešenje je u isto vreme imati u duhu sredstvo da se vodi roman do njegovog kraja na osnovu Pove »filosofije kompozicije« (koja zaveta da se ima razrešenje pre svega drugog) i imati u svojim rukama sud-

binu moći (»Raspolažem Carevinom«). Romanopisac, ne znajući više nego zaverenik kako da usmeri svoj zaplet, čeka (do »uoči eksplozije«), sмиšljući projekt da reši rasplet kockom (»imam razrešenje« znači tada »gospodar sam neizvesnosti raspleta«). Pri čitanju ovog teksta, činilo bi se da Bodler drži više da toga da izloži mogućem i saučesničkom čitaocu, jednom od svojih dopisnika ili sebi samom, pripovedene iskrene koje su kolebanje između stvarnosti i fikcije, nego da piše sastave žrtvujući svoja kolebanja (ili ih zadržavajući za neko buduće »Kako sam napisao neke od svojih knjiga«).

Kakva razlika postoji između zbiljskog zaveravanja i zamišljjanja zavere? Odgovor, izgleda, dolazi sam od sebe: to je razlika između stvarnosti i fikcije. Ali zar se u tom slučaju dva izraza na ljudjaju? A, takođe dobro vidimo da merilo delotvornosti nije podesno: jer ono bi odvelo da toga da se zbiljskim zaverama smatraju samo one koje su dovele do početka izvršenja (totalitarne vlasti, u represiji protiv pisaca, ne brinu se o ovim neizvesnim merilima). Ono što određuje zaveru više je postojanje izvesnog saučesništva, dakle, veze između pojedinaca. Saopštavajući nacrt-priču o zaveri svojoj majci, Pule-Malasiju ili čak, o dostojevskijevskoj paradoksi, ministru Rulanu, Bodler ih iz nje isključuje više nego što ih stvarno obaveštava. Saučesnici pisca, oni su tudi zaveri. Obrnuto, zamišljena veza između dokoličara i zaverenika nije toliko prisnost, poverenje, koliko račun kojim se svaki pojedinac, ostajući u svojoj samoci, koristi pomoći drugih i pruža im svoju i ravnotežu strahu bez iluzije o bilo čijoj iskrenosti.

Vidi se kakvu bi korist mogli da izvuku iz ovih tekstova oni za koje je Bodlerova ličnost jasno okarakterisana i prepoznatljiva: oni bi u njima videli potvrdu bolesnog privlačenja moći, podlog mazohizma kojim Bodler povlašćuje uvek one kojima poverava ulogu gospodarenja: majku, staratelja, cara. Ali to bi značilo potceniti »pismo ili glavu«. Svakako, »pravi« zaverenik ne okleva; ali Bodler, isto tako, nije ni prokazivač. Položaj koji zauzima kao pojedinac je kao u preseku dva kruga: kruga otvorene komunikacije, iskrenosti u odnosu na moć, i kruga tajne, zavere; kruga prokazivanja i kruga iskazivanja. Euforija pisca (»imam razrešenje«) sastoji se u tome da razotkrije pred čitaocem nacrt romana koji neće napisati, pripovedajući projekt zavere čija delotvornost zavisi od slučaja pisma ili glave.

Upućivanje na Rusoa pomoći će da se pojasni ovaj položaj. Russo suprotstavlja dva tipa komunikacije: uredu uperenja protiv njega vuče svoju povezanost iz isključenja što ga čini, iz klevete koju sastavlja protiv žrtve: to je zavera zlih, koji izvlače zadovoljstvo iz gledanja istovremeno čoveka (Rusoa) ili ljudi (siromašnih) koji u njoj ne učestvuju ili su njene igračke. Suprotno, rusovska svetkovina osigurava između svojih članova ushićujuću uzajamnost, ona je opšta komunikacija čija se čistota srođuje s čistotom potpune samoci. Suodnosno, valja pomisliti da je pozitivan odnos čoveka s njegovim bližnjim uvek moguć, da sam nosilac koristi za drugog, koja samo čeka da se ostvari. Odatle i osuda samoubistva koju je doneo Milord Eduar protiv Sen-Prea (Nova Eloiza, III deo, pismo XXII), koju Bodler osporava (»Dokaziva besmislenost maksima Žan-Zaka«). Uostalom, Bodler se prilično istražno opredeljuje s obzirom na tu doktrinu Rusoa, prema kojem je, kao i Šatobrijan, osećao divljenje ne bez razdraženja. Napomenimo samo da je *Moje ogoljeno srce* htelo da se takmiči s *Ispovestima*, i da bodlerovski ideal »potpune samoci« duguje mnogo Rusou: »Stranac« koji nema »ni oca, ni majke, ni brata ni sestre«, ni prijatelja, ni domovine, podseća na početak *Sanjarja usamljenog šetača* koji je takođe prekinuo sve društvene veze ili to tvrdi: »Evo me, dakle, samog na zemlji, nemajući više brata, bližnjeg, prijatelja, društva, osim sebe samega.« U odnosu na rusovsku teoriju o dva tipa komunikacije, Bodlerov dug je takođe značajan. Tema raspodele milodara ili namirnicu, tako česta u *Pariskom spinu* (»Kolač«, »Igračka siromašnog«, »Oči siromaha«, »Lažni novac«, »Umlatimo siromaha«), može da bude priklučena devetog šetnji iz *Sanjarja*, gde se suprotstavljaju raspodela kolačica koju je organizovao Russo, sa svojom pravičnošću i uzajamnošću svojih zadovoljstava, i škrgutava svetkovinu na kojoj bogataši dele medeni kolač radi uživanja da vide siromane kako se oko njega otimaju. Možemo čak da pretpostavimo da nacrt novele »Izglednelli« ili »Siromah« (možda vezan za »Urotu«, videti: *Plejada*, str. 1456, N^o4), upućuje neposredno na Russo: »Zamislimo izglađnelog siromaha koji hoće da iskoristi javnu svetkovinu i podelu namirnica da bi jao. Gurani je i umlačen od mnoštva.« Od Rusoa do Bodlera, izražava se isto sažaljenje prema siromašnima: ali Russo organizuje javna dobročinstva, svetkovine, da bi sebi dokazao istinitost svoje zamišli ljudskih odnosa; dok, za Bodlera, upražnjavanje saosećanja prema siromašnima, što ga on naziva, povodom De Kvinsija, »diletantizmom u milosrđu«, jeste prilika za raznežavanje, za »kupku u mnoštvu«, »kao što plivač grli more i tako stupa u neposrednji dodir s prirodom«. Kako je to saosećanje prema siromašnima učinjeno mogućim? Zašto prizor »skromnog obroka proletara« ne izaziva osećanje gubljenja sebe? Russo je bio organizator veštačkog bratstva siromašnih; De Kvinsi je odlazio da prisustvuje njihovom veselju »pošto je uzeo svoj opijum«; Bodler podnosi da doživi osećanje čovečnosti samo zahvaljujući zaveri u kojoj učestvuje (ili koju će da razotkrije): »Tek što je zavera nadena, vraća se čitava mladost. . . (Večera kod siromašnih). Postoji, dakle, neka vrlina u čovečanstvu. Poniznost, uslužnost, plemenitost«. Za Russo, urota skovana protiv njega i organizacija svečanosti su ono što je osiguralo samoci i uživanje; za Bodlera, biti »smešten« u urote, moći odlučivati o sudbini drugog, dovoljno je da podstakne neizvesnu prirodu dobrotu.

Robespjer služi kao posrednik između dva duha. Bodler više puta načini s prilično blagonaklonosti »tu ludu Robespjera«, koji je »u svom stilu žarkog leda, usilanog i smrznutog kao apstrakcija«, »u onom visokoučenom stilu kojim se opila moja mladost«, izjavio da »čovek nikad bez zadovoljstva ne vidi čoveka«, što Bodler ironično povezuje s višim razredima gimnazije. Reč je, očvidno, o izveštaju od 18. cvetnog meseca godine II, *O odnosima verskih i moralnih ideja s republikanskim načelima i o narodnim svetkovinama*:

»Okupite ljudi, učinite ih boljim; jer okupljeni ljudi nastojaće da se dopadnu, a moći će da se dopadnu jedino stvarima koje ih čine dostojnim poštovanja. Dajte njihovom skupu velik moralni i politički povod, i ljubav prema časnim stvarima uči će sa zadovoljstvom u sva srca; jer ljudi se ne vidaju bez zadovoljstva (Bеседе i izveštaji Konventu, izd. 10–18, Pariz 1965, str. 276).

Ako se Bodler kao mladić divio ovim rečima, bilo bi začudujuće da ih se kao čovek nije čuvaо. Biće dovoljan, ne govoreći o sudu De Mestra, portret »Svetog Robespjera« od Šatobrijana, koji opisuje tog »krvnika što s razneženošću govor i bogu, o nesreći, o tiraniji, o gubilištu, da bi uverio lude da ubija samo grešne, a i to dejstvom vrline« (*Zagrobnna sećanja*, IV, 11. 4).

Pošto se oslobođio pijanstva, Bodler uči da čita Robespjera i da kod njega čita posebno obrt koji se dešava u revolucionarnoj besedi, na dve razine. Na razini sadržaja, načela, antitiranski proglaš dovodi do veličanja turskog oblike upravljanja, onog što Robespjer zove »despotizmom slobode protiv tiranije« (*O načelima političkog moralu koja treba da vode nacionalni Konvent*, 18. kišnog meseca godine II, izd. 10–18, str. 222). Na razini načina opštenja, rusovski ideal prozirnog opštenja, koji je propovedao Robespjer, preokreće se u makijavelističku urotu, kao što je Šatobrijan umeo da to vidi. Robespjer je htio da razlikuje stil akcije Konventa od stila »kralja, oholog senata, Cezara, Kromvela«, koji »pre svega treba da prekrije svoje namere religijskim velom«; on je obznanio ideju da »je plan francuske revolucije bio u potpunosti zapisan u knjigama Tacita i Makijavelija« (isto, str. 210). No, evo kako Ferari, na primer, pravi od *Makijavelija sudju revolucija našeg vremena*, i kako mu Bodler povlađuje (pismo Pule-Malasiju od 20. aprila 1860), kao što povlađuje Morisu Žoliju koji od Makijavelija pravi podstreka Napoleon III.

Ovi preokreti daju ključ dendizma kao politike. Robespjer teži da pred svima iskaže načela republikanske uprave, »da upozna univerzum s vašim političkim tajnama« (str. 210), da preobrazbi Konvent u »svetilište istine« (str. 240). Ali logika urote vodi njegove reči gotovo uprkos njemu: da bi se razumeo smisao i izvor toga, u situaciji u kojoj je reč o borbi protiv zavere evropskih tirana, valja se vratiti, ili ponovo sići, od univerzalnosti »univerzuma« do javnosti Konventa, potom da tajne Komiteve javnog spaša i, najzad, do neistražive intimnosti Nepodmitljivog. U onom što je, za Bodlera, u njemu zasenjujuće, Robespjerov projekt nije ni univerzalna misao, ni mračna urota, nego zavera jednog jedinog; a pravi zavernik je onaj koji, iznenadivši tajnu urote, uživa u koincidenciji znanja i moći u njemu samom. To znanje je znanje samo da ostane prečutan ili dvosmisleno; ono je moć samo da se ne upražnjava, da ostane tajni dijalog s vrhovnom silom. To je ono što iskaže Bodler u pismu Pule-Malasiju, u kojem komentariše svoje čitanje Ferarija: »Sve u svemu, svuda je Genij onaj koji se pogoda sa Sudbinom: 'Pusti me da razumem tvoje zakone, i razrešavam te vulgarnih haslada života, praznih uteha Zablude (sid)« (»Prepiska, Plejada, t. II, Pariz 1974, str. 26).

Ako je Bodler – poređiv u tome s Nîceom – doveden u takо akrobatski položaj, to je zato što situacija pojedinca u demokratskom uredenju nije odgovarajuće opisana rusovskim ili robespjerovskim idealom neposrednog i ushićenog opštenja, koje vredi jedino kao makijavelistička urota. Robespjer je razlikovao »dvе vrste egoizma«, dobar i rđav, tako da može da uništi »sve što teži da usredstvi strasti u niskosti ličnog ja«. Ako je Bodler, naprotiv, željan sopstvenog usredstavljanja, to je zato što je bez iluzija o demokratskoj državi i o njenom načinu da guši i opkoljava pomalo opiruč individualnost. Paradoksalno – za one, makar, koji vole da vide u Bodleru reakcionara bez dvosmislenosti – ideja o položaju pojedinca u poslerevolucionarnim uredenjima bez sumnje se iskovala kod Tokvila⁴, u isto vreme kada i u njegovom sopstvenom iskustvu. Svakako, on ga nikada ne navodi, ali, kao veliki obožavac Šatobrijana, dužan je da vodi računa o zapovesti iz *Zagrobnih sećanja*: »Valja pročitati kapitalno delo *O demokratiji u Americi* od g. Aleksisa de Tokvila«. Štaviše, njegov opis Sjedinjenih Država i položaja koji je tamo stvoren E. Pou, izgleda veoma obeležen Tokvilovim shvatnjima: bilo da je reč o tiraniji mišljenja, o raspršivanju misli koje »čine još samo vrstu intelektualne prasline« (*O demokratiji*, II, str. 15), o opkoljavanju pojedinca od svih: »Većina opisuje čudovišan krug oko misli« (I, str. 266). No, Tokvil je onaj koji daje tačnu odredbu modernog individualizma (I, strane 105–106). Kao i Robespjer, on stavlja na stranu egoizam, »strasnu i preteranu ljubav prema sebi samom, koja upravlja čoveka da sve svodi jedino na samog sebe i da se svemu prepostavlja«. »Individualizam«, naprotiv, »jesti promišljeno i mirno osećanje koje pobuduje svakog građanina da se izdvoji iz mase svojih bližnjih i da se povuče u stranu sa porodicom i prijateljima«; ali tu postoji protivrečnost: demokratija goni pojedinca, kao kariku odvojenu od lanca, da se izdvoji, »ona ga vraća bez prestanka k njemu samom i preti da ga konačno celoga zatvori u samoču njegovog sopstvenog srca«; u isto vreme, ona ga pušta da nadživi samo u »malom društvu za nje-govu upotrebu«, u krugu rođaka i prijatelja, koji zasniva i disajni prostor pojedinca, bez sumnje zato što svaki pojedinac ima nepotiskivu potrebu za pomoći bližnjim. Šta se, onda, dešava s onim koji se odriče porodice i prijatelja, koji, kao Russo, zasniva u srcu ili mašti malo društvo za kojim oseća potrebu? On biva prisiljen da zauzima položaj, koji je Bodler prvi opisao s tačnošću i logikom, čoveka u isto vreme odvojenog od svih i, u električnoj atmosferi velikih gradova, u dodiru s mnoštvom isparavanjem svoga ja. Ono što čini od njega zaverenika ili usamljenog šetača nije arhaično odbijanje demokratije, nego oštRNA njegovog posmatranja i postojanost razmišljanja.

Samoubistvo i zavera

»Čovek ne može da se zaveri sasvim sam«, pisao je Makijaveli. Zbilja. Ma kako zaprepašćujuća da je očiglednost ovog gotovo tautološkog aforizma, ona se ne opire dugo promišljanju. Obrnuta, postavka je isto tako razumljiva, i graniči s maštom: »Usamljen čovek može jedino da se zaveri.« Pomislimo na podozrenja koja se rađaju oko čoveka koji javno kida veze društvenosti, i imaćemo Didroovu rečenicu koja, bez sumnje, cilja na Russo: »Sam je zao čovek sam«; imaćemo, takođe, razdvojene u Russo, sudjeli Žan-Zaka, lik usamljenika, žrtve sveopštete zavere, i lik zločinca koji »treba da bude leglo svih nevaljalaca« (izd. Bibl. de Klini, 1962, str. 48). Po Russo, postoji nužna veza između ove dve verzije iste ličnosti: zavera opkoljava nevinoga (»bila je to tajna čiji je poverenik trebalo da bude čitava javnost, a da ona nikad nije stigla do onoga koji je bio njen subjekt« (str. 53), i treba da ga prikaže zločincem kako bi opravdala što je isključen; ali, obrnuto, on je isključen jer raskida gotovo univerzalni ugovor o dvoličnosti; on se zbilja zaverava, jer preobražava druge u zaverenike i jer zadržava u svojoj ličnosti tajnu koja dovodi u opasnost utemeljenu zavera.

Možemo da pokušamo da razmirsimo to povesmo. Zavera odlučuje da prekine sa sferom javnog opštenja u kojoj se kreće i diše moć, i da ustanovi mrežu tajnog opštenja koje, samim tim što je dogovoren i dejstvujuće, voljno, preti da uzme moć nad moći. Ako je moći, naime, potrebno područje javnog opštenja (područje proglaša, svečanosti i ceremonija, javnih savetovanja), to je takode da bi bolje zadržala tajni prostor rešavanja, odlike.⁸ savet ili suženi odbor, tajna savesti. Čim zavede tajno opštenje koje se odnosi na prisvajanje moći, zavera raspolaže moći, makar mogućom: to znači da utemeljena moć čak i ne zna da ona postoji i preti joj, motri je. To što je zavera spoljašnja ili unutrašnja svom subjektu, što je stav malog broja (Makijaveli) ili gotovo jednodušnosti (Ruso), ne menja taj mehanizam sačinjen od spoja dveju razina opštenja, od kojih jedna ima preimutstvo nad drugom.

Kao usamljenik, čovek se smatra kovačem urote; u tome je sporazumno dejstvo zavere koja ga opkoljava, smera da ga ozloglasi, i na kraju ga, nadzirući sve njegove odnose, uspešno sprečava da kuje urotu. Ali ako on odluči da odgovori na tu zaveru, koja ga guši (i koja može da bude jednak spontana kao i "tiranija mišljenja", po Bodlerovom izrazu Tokvića), protivzaverom? Tada mu valja da stvari sebe sredstva da načini nepristupačan prostor komunikacije. Pisanje je jedno od tih sredstava, utoliko ukoliko jasno upozorava da je sadržaj misli saopšten, i zamućuje u isto vreme identitet autora i primalača. Ali taj odgovor je u jednom smislu suviše lak: i suviše naginje tome da spekulise na neizvesnom biću književnosti, i to sumnjivim argumentima. Zaverenička delotvornost teksta nije datost, nego obična mogućnost. Na jedan tekst koji dospeva do dana slave, i često se posmrtno sveti svojim progoniteljima, koliko ostaje zauvek nepoznatih, nemoćnih da ispolje makar svoje postojanje!

No, jedno od značenja i vrednosti samoubistva je da sastavlja, ili da izgleda da sastavlja, što možda izlazi na isto, odgovor na problem nadživljivanja individualnosti u društvu jednakosti prava. Uprkos mogućnostima malverzacija (može se krivotvoriti samoubistvo, ili ga oneprirodit), čin samoubistva konačno zadržava, ograjući ga, prepostavljeni prostor razumljivosti, koji zauvek očuvava misli, pobude, argumente, namere. Izazov okolini shvaćenog kao opkoljenje, on smera, u svojoj bodlerovskoj tonalnosti, da konačno pomeša karte, nikako ne u ime ničeg, nego u ime nespoznatljivog. On je manje sam argument (što je slučaj izvesnih samoubistava političkog ili moralnog karaktera), nego što oduzima istovremeno odredene i nejasne argumente svakoj društvenoj razmeni. Imenovati ga »očajničkim«, na primer, znači priznati njegovu delotvornost, grubo se izjašnjavajući o osećanjima koja su ga pratile ili proizvela, dok je ono što on objavljuje zagonetka bez jemca, kidanje lanca saopštenog smisla.

Dovoljno se raspravljalo o bezvoljnom karakteru što bi ga iznosili na viđelo Bodlerovi neostvareni projekti za samoubistvo: valja istaći, takođe, s kakvom podrobnom usredsredenošću oni svedoče, kako nastaje da prekinu u svoju korist gušecu zaveru između njegove porodice i meštra Anselma, i kako u tu svrhu Bodler umnaža preporuke i objašnjenja: on se trudi da dokaže, povezanošću svog pisma, da ona nije delo maloumnog člji bi testament mogao da bude zanemaren, nego projekt jednak razuman k i sama ustanova sudskog staratelja (pismo Anselu od 30. juna 1845). On uvodi Anselma u svoju urotu, pošto se smatra da Žana ne zna da će on da se ubije, i pošto poverava beležniku svoje sudeove bez uzdržavanja o bratu i majci, ali sve vodi ka verovanju da uporedno plete druge mreže, druga saučesništva. Pomišljamo, zanemarujući Rosoa koji smera da olabavi menegele optužbe za zloču i ludilo, na poslednje reči Ajantove u Sofoklovoj tragediji: obraća li se on mornarima, svojim pratnicima, ili svojoj pratilji? Želi li on da doveđe u zabludu, uveravajući da se odsad pokorava, ili dvostruki smisao njegovih reči ima za cilj da obavestyi, da kaže istinu, ali kome? Gledaocu, možda, i, ko zna, preko njega, budućem čitaocu? Ta pitanja, svojstvena čutanju objavljenog teksta, potajno su pripremljena pre svega projektom o samoubistvu, koji, štiteći tajnu, zasniva moć.¹⁰

Jedna od misli koju projekt o samoubistvu s osobitom naklonosću ograduje, zaobilaznim putem proračunatog poveravanja, jeste ideja besmrtnosti: "Ubijam se jer verujem da sam besmrtan, i jer se nadam", pisao je on Anselu; i dobro se oseća da to tvrdnje prevazilazi prosto ponavljanje katoličkog kreda (koje tu, između ostalih, biva ipak stavljeno u službu projekta koji je najviše protivhrišćanski). Zar glagol »verovati«, u "verujem da sam besmrtan", ne podriva sumnjom i zauzetim odstojanjem čvrstini tvrdnja, koje od vere postaje verovanje (pomislimo na razliku od mogućeg izraza: verujem u besmrtnost duše)? To što prevagnjuje u ovom pismu jeste da ono načinje argumentovanu raspravu, dok čini da nad njim visi težina argumenta bez replike. Ovo će bolje da se oseti poređenjem Bodlerovih tekstova o samoubistvu s pismima iz Nove Eloize, u kojima Sen-Pre i Milord Eduar pokreću isto pitanje. To je zbog toga što je, s Bodlerom, odluka na svaki način doneta, i što je dijalog održavan upravo samo pod tim uslovom, da se utvrdi nejasni prostor u kojem se drži projekt. Otuda, u romaneskom nacrtu "Zavere", bezeleženje: "Imam više životnih vekova jer mi se čini da sam delovao, mislio, u različitim epohama. Ko bi mogao da me pobije? Ko će, dakle, da porekne pravo na samoubistvo? Hteo sam ipak da pročitam, toliko mi je duh skroman i kritičan, sve što je bilo napisano o samoubistvu. Dokaziva besmislenost maksime Žan-Žaka" i "glupost Žan-Žakova u pogledu načina da se prekine samoubistvo".

"Ko bi mogao da me pobije?": ne da je argument snažan, ali on označava zabranjenu, neproverivoj oblast referencije; valja da odemo dalje: oblast koja postoji samo zato što je nekom bila zabranjena. Svako ko bi se, kao Milord Eduar, pojavio da pobije Bodlerovo ubedjenje, ponovo bi se našao pred lešom koji čuva zagonetku, i pred protivrečnim svedocima. Jer, karakteristika urote umešane u samoubistvo je da ujedinjuje saučesnike upotrebljene u "najmakijavelističkiju" način od onog koji je duša zavere: čudni saučesnici (kao Ansel) koji veruju da služe jednoj stvari (poslednje volje pesnikove), a potčinjeni su, ne znajući za to, drugoj (pomirenje između Bodlera i njegove porodice). Tako, u romaneskom projektu, veza između samoubistva i političke zavere nije bezrazložna istančanost zapleta (Ž. Blen: "tema urote pokazuje se tu jedva zamršena time što junak u njoj više nije samo "dokoličar", nego čovek koga opseda projekt samoubistva", nav. čl. str. 65). Samoubistvo i zavera spajaju se kao dva ovapločenja jednog istog položaja pojedinca, pojedinca koji nije ni potpuno usamljen, ni zai-

sta vezan za druge ljudi. Po Milordu Eduaru, uzajamna korist je ono što veže ljudi jedne za druge, i to čvrsto: iz tog interesa proizlaze plemenitost, solidarnost i čak, po Robespjjerovom dodatku, zadovoljstvo. Bodlerov romaneski projekt navodi ovo shvatjanje da bi ga bolje pobio: "Nema funkcije života koja ne zahteva prisustvo ili pomoć čovekovu". To znači da za njega (to jest, u novom pomaku, za junaka koga ocrtava) međuljudska veza graniči sa zaverama, ona je negativna: drugi su mi korisni i daju mi život ukoliko me ne vide kako delam ili ne shvataju razlog mog čina. "Ako zaverenici pobegnu, nema više interesa u mom životu. Znači, zainteresovan sam da oživim zaveru." Neka je ova poslednja upućena protiv kneza ili protiv samoga subjekta, malo je važno: ova dva zapleta ocravaju istu putanju.

Sasvim je jasno da nismo pokušali da opišemo i da pregrupišemo Bodlerove stavove prema politici njegovog vremena, njegova kolebljiva ubedjenja, njegove strasti, a još manje da predložimo njihovu ocenu. To bi bio beskrajno težak rad (o tome se može suditi po složenosti sličnog Sartrovog rada o Floberu, *Idiot u porodici*, III 11: "Neuroza i programacija kod Flobera: Drugo carstvo", Pariz 1972), i u izvesnim pogledima ništavan. Bodlerova politika koju smo ponudili, u jednom smislu, "stvarnija" je, ona nije sačinjena od mišljenja nego od činova i projekata, i upućuje nas na oblast ni individualnu ni zajedničku nego zavereničku, oblast u kojoj najzbiljski istorija može da se odluči, sa zabrinjavajućim iznenadenjima o kojima ideja "lukavstva Razuma" nije možda dovoljna da izvesti. Evo primera za to *Dijalog u paklu između Makijavelija i Monteskijeja* od Morisa Žolija, koji se pojavio bez imena autora u Brislu 1864, delo je izdvojenja, republikanca žestoko protivnog Napoleonu III, koji se na kraju ubio. Njegova knjiga predstavlja »makijavelijskog« Makijavelija i anti-demokratu, koga je čitalac voden da poistoveti s Napoleonom III, koji upražnjava tiransku moć sličnu zaveri, pošto drži većinu građana u neznanju o njegovim istinskim namerama. No, zar i sam Žoli nije zaverenik, istovremeno svojim antidespotiskim ubedjenjima (a tiranska atmosfera preobražava protivnike u zaverenike) i po sredinama koje posećuje? A naročito, bezimenom i dvostrušenom knjigom koju piše i objavljuje, u kojoj, kako je to zabeležio K. Lefor, "često pripisuje svojoj ličnosti ideje koje su njegove sopstvene" i "razmišljanje o suštini politike", koje bar delimično pripada firentinskom filozofu (*Rad Makijavelijevog dela*, str. 125).

– No, pokazuje se da je Žolijeva knjiga bila upotrebljena kao sredstvo u zbiljskoj zaveri. U parizu, 1897 – 1898, nepoznati sastavljač upotribi se velike odlomke iz *Dijaloga*, udaljujući ih od njihove namere, da bi ih uključili u apokrifni tekst *Zapisnika Sionskih mudraci*: taj dokument, to znamo, smatra se da je sastavila grupa koja je na mračan način upravljala svetskim jevrejskim i tako poverovala papiru svoje planove za vladavinu svetom. Preneseni u Rusiju, *Zapisnici* su tamo bili rasturenii nastojanjima Ohrane i poslužili su kao argument za antisemitske pogrone do sasvim nedavneg vremena, uprkos opovrgavanjima i poricanjima koja su im bila suprotstavljena. Antisemitska zavera imala je za cilj da rasprostrani ideju o jevrejskoj zaveri koja bi ipak bila dovoljno vešta da se raširi među Židovima, a da neznabroči to ne znaju, i dovoljno nevešta da bi pismeno sakrila planove koje bi antisemitska budnost sprečila. Značajno s našeg stanovištva je to da su *Zapisnici*, ako su zaista falsifikat u odnosu na njihovo tobožnje poreklo, zasnovani na "pravom" tekstu, tekstu koji je, izlažući makijavelizam u isto vreme kada i Makijavelijev misao, izgledao makijavelistički od njega (videti uvod ponovnog izdanja *Dijaloga*, Pariz, Kalman-Levi, 1948). "Kakva razlika postoji između zbiljskog zavarivanja i zamišljanja zavere?", pitali smo malo ranije; ako uporedimo, na primer, bodlerovski projekt "lep zavere koju treba organizovati radi istrebljenja jevrejske rase" sa zbiljskom redakcijom *Zapisnika*, oklevaćemo da se izjasnimo. Jer, za pisca, tu više nije reč o tome da pruži podršku mišljenju ili stvari, to jest pokretu, nego da dotakne, delatnošću svoga duha i naročito jedinstvenošću svoga položaja usred drugih, trenutno stanje zajedničkog političkog života među ljudima. Bez sumnje, slučajevi ove vrste retki su, i rad pisca, za razliku možda od rada filozofa, češće je vezan za izvesnu nedelotvornost: muke bismo imali da nademo neposrednu vezu između bodlerovske teorije žrtve i promene koje su se dogodile u društvenoj istoriji, a koje bi bile njena posledica. Ali, da se vratimo na zavetu, bez sumnje se još ne meri kojim su putevima izvesni projekti De Sada ili Ničea, mogli da budu ostvareni. Ovi pozivi nemaju za cilj da podstaknu na podizanje optužbe bilo kojeg mislioca, nego da pokažu korisnost i hitnost razmišljanja o položaju koji, možda neprikladno, još zovu samočom. Bodler, učinilo nam se, započinje takvo ispitivanje i daje nam sredstva da ga produžimo.

Prevod s francuskog: G. Stojković

Napomene:

1 La *Mathematique sociale du maryus de Condorcet*, P.U.F., 1956.
2 Sent-Bev, u koga je Bodler imao izvesno poverenje, smatrao ga je "velikim lažnim duhom" (*Causeries du lundi*, 3. februar 1851).

3 Vidi takođe spekulaciju o "zastrašujućoj statistici" koju bismo "mogli da utemeljimo" na potrošnji opijumu u Engleskoj. (*Les paradis artificiels*).

4 Orsini je imao tri saučesnika. Atentat se dogodio 14. januara 1858. Videti: G. Blin, "Sur un inedit de *Baudelaire*", *Esprit*, februar 1951, str. 166.

5 Bodler je, bez sumnje, konsultovao ovaj prevod, objavljen 1829.
60 vezi ove dve odrednice, kapitalna knjiga K. Lefora, *Rad Makijavelijevog dela*, Pariz 1972, mnogo nam je razjasnila (drug deo: Makijavelijevime ime i predstava). On spominje i proučava delo M. Žolija autora, pod Drugim carstvom, *Dijalog u paklu između Makijavelija i Monteskijeja*, zamišljenog kao ratna mašina protiv Napoleonu III. Kod Žolija, kao i kod Bodlera, Makijaveli je (imaginarno?) jamstvo nezavisnosti gledišta, pre svega vremenske nezavisnosti. "Određuju se pisac kao svedok sadašnjosti, navodi se njegova poruka, nagone ga da govori". Odatle i dijaloz. No, Bodler je pročitao, i procenio, Žolijevu knjigu koja se upravo pojavila u Briselu: "Delo napisano od čoveka koji mnogo zna, ali nije dovoljno umetnik" (Ansel, pismo od 18. decembra 1864). On je isto tako pročitao delo Ferarija, drugog Makijavelijevog komentatora, autora *Državnog razloga* (1860) kojeg je nameravao da unese u svoj spisak književnih denda (Di Menlu, 9. februar 1861). O Ferariju, autoru *Makijavelijevih revolucija našeg vremena* (1849) videti: Lefor, strane 119 – 120.

7 Veliki gospodin demokrata, ali koji je govorio: "Aristokrat sam po nagonu, tu jest prezirem i strahujem od gomile." (Naveo M. Prela, *Histoire des idées politiques*, Dolzoz, 1970, str. 464.)

8 Kao i Robespjier i Tokvil, Bodler izdava "usamljenog i zamišljenog štečaća" koji "zna za grozničava uživanja kojih (će) većno da bude lišen egoist, zatvoren kao kovčeg" («Gomila»).

9 To je onaj prostor koji je predsednik Nikson želeo da zaštiti pomoći "principle of confidentiality": "Unless a President can protect the privacy of the advice he gets, he cannot get the advice he needs." Istina je da je R. Nikson, postavljajući sistem tajnog snimanja sopstvenih privatnih razgovora, već dovolio, teorijski, u pitanju ovo načelo. Zabeležićemo u svakom slučaju da se problematika zavere, daleko od toga da je preživljeno ili arhaičan, tiče neposredno političke moći najmoderne države na svetu. Videti: *The White House Transcripts*, Banton books, N.Y., 1974, str. 11.

Videti: Leo Strauss, *Persecution and the art of writing*, Glencoe, 1952.

10 Najbolji komentar ovog prizora iz Ajanta izgleda nam da je dao B. Knox, *The Heroic Temper*, Cambridge 1964.

Predvedeno iz: Pierre Pachet, *Le premier venu*, Paris, Denoel, 1976.