

Ubrzo sam shvatio da je ova priča o mirisu bila odlučujuća za tu analizu. Miris je omogućavao pacijentu ne samo da me napada već i da obeži svoju teritoriju. Vi znate šta rade divlje životinje. Srna se trlja o drveće koje okružuje njenu teritoriju ostavljući na tom drveću svoj miris; druge životinje mokre na odredenom broju mesta da bi tako odgajale uljeze. Radi se o, kako bismo ga mogli nazvati, principu mirisa-carinika.

To što se dogadalo bilo je presudno za tog pacijenta zato jer mu je omogućavalo da učvrsti svoju granicu nekim drugim sredstvom koje nisu ni ideje, ni predstave, ni kulturne vrednosti. Sva bi ta sredstva u stvari pomogla jačanju njegovih simptoma. Ova nova granica bila je međutim formirana od strane nečeg, nevidljivo (zato jer je paranoik lud za vidljivim) nečeg što je nevidljivo ali se ipak može osjetiti. Staviše, bilo je neophodno da se ta granica utvrdi na mojoj teritoriji i da taj napad bude takav da ja nisam mogao da na njega odgovorim jednom agresivnom reakcijom. Ali on je ipak morao znati da me je ugrožavao i da sam ja trpeo njegov napad. Tako je na teritoriji drugog, tj. u osetljivom odnosu sa drugim on sebi stvorio svoje vlastite elementarne granice, formirao

najviši cilj sebi — on sam. Zašto nema medu velikim državnicima, osvajačima, reformatorima, vojskovodama komičara, humorista, duhovitim, veselih ljudi?

Zato što ne poseduju fanatizam »ozbiljnog«.

Zato što svakog sekunda mogu napustiti horizontalnu životnu osu i na život pogledati iz perspektive božanske vertikale. To je njihov »krst« koji oni veselo nose.

Bez pačeničkog krevljenja.

A onda se nasmeja i reče: »Pucaj zverče lepo!« (Svidrigajlov)

Smehu ipak moramo priznati vrhunsku refleksivnost. Tu vrstu prozorljivosti u najveće tajne čovekovog bitisanja što nam omogućuje smeh teško da možemo zameniti bilo čim drugim.

Nasmejati se sebi i uopšte moći se smejeti sebi to je ono tajanstveno Koderovo iz-se-u-se, to znači vrtoglavlo se dizati u astralne prostore i padati (glavce-strmoglave) u ponore sopstvene duše i na videlo dana hrapo iznositi opeke taštine kojima smo obloženi.

A šta onda znači smejeti se drugome?

To, pre svega, znači bratski zagrljav, nas, kosmičkih lutaka koji protiv hladne tisine sverima imamo samo ovo ljudsko, odveć ljudsko (dakle, božansko) kikotanje koje nas diže iz pepla ništavila, skida paučinu sa umornih rubova usana i prenosi u pokret dragocenog postojanja.

Sada i ovde; i za vjek i vjekov.

Bez smeha ceo svet bio bi jedan odvratni, prljavi, poludeli, škripav i stroj koji je pobrkao sve operacije i koji nemilosrdno lomi i ždere svojim metalnim zupčanicima naše trošno telo, našu dušu i um. Tužan je i beskrajno pust život onih bez snova i smeha.

Smeđe daje neizmernu veličinu i dostojanstvo spoznaji apsurda i besmisla svega. Iz kale-

ži i smrada života čisti i nevini mogu izići samo oni koji nose smeh u svom srcu i na svom licu.

Šta ostaje čoveku sa osećanjem apsurda svega postojećeg: da u sebe pohrani ideju sa-

moubistva (bez obzira da li će ikada izvršiti taj čin) ili da se smeje, ili i jedno i drugo. Pitanje je da li uopšte možemo razdvojiti samoubistvo, i čitavu filozofiju života koju prati ta ideja, i smeh.

Samoubistvo i smeh su pojave u istoj ravni ali se kreću različitim smerom. Na intelektualnoj kružnici oni se kad-tad sretnu: — prelistajte neke knjige i videćete da nema značajnijeg pisca koji, opisujući lik potencijalnog ili stvarnog samoubice, nije na njegovo lice urezivao smeh.

I kao što kaže Sioran — bez mogućnosti da izvršim samoubistvo odavno bih sebe usmratio, ili kao što kažem ja — bez mogućnosti samoubistva moj smeh ne bi imao nikakvog smisla, jer tek sa spoznajom da sam spremam svakog časa bez imalo žaljenja diču ruku na sebe, došla je i spoznaja o stravičnoj moći smeha, o njegovom nezadrživom vitalizmu i nepomirljivošću sa brutalnošću života. I smeh i samoubistvo su intelektualne, a ne afektivne, kategorije.

Ako samoubistvo daje pojedinačnoj egzistenciji punoči i dostojanstvo, onda to smeh čini još više i još bolje i raznovrsnije. Samoubistvo, u krajnjoj instanci, glorifikuje ideju besmrtnosti, ideju da mi posedujemo život, da smo mi nepriskosnoveni gospodari i vlasnici sopstvenog života, a ne obrnuto, da smo samo puki zarobljenici, sužnji egzistencije koja nas izrabljuje do poslednjeg skončanja; u tom svetu i smehu pripada istaknuto mesto u gospodarenju životom. Sa samoubistvom ovu tezu pojedinac javno potvrđuje samo jednom — kada mu hitac probije slepoočnicu i prolomi se krž vazduh zaglušujući odjek, dok se smehom ona potvrđuje svakodnevno i u čoveku koji je toga svestan taj smeh u melanholičnim prostorijama njegove duše odjekuje kao ispaljene hitac.

Smeh je samo drugo ime za »ruski rulet!«



se kao ličnost. Zato je paranoja bolest koja je nešto mnogo više od odustva individualnosti; ona mrzi svaku individuaciju i zato predstavlja model svake moći.

Odlutao sam, možda ne sasvim, i to zato što je sposobnost da se konstituiše kao ličnost znaci za ovog pacijenta i sposobnost da se smeti svom ludilu. Ne tako davno on mi je rekao da u mene nema poverenja. Ohrabrivao sam ga da piše, ali je on verovao da bih ga ja napao čim bi on to objavio. Na kraju seanse, kada je odlazio rekao sam mu: »Imate pravo, kada vidim jednu liniju koju ste vi napisali, toliko će se radovati da ćete vi znati da je moje pero naoštreno.« On je prasnuo u smeh i od tada nikad nije aludirao na te moje reči kao na pretnju. Smatrao sam da je ozdravio. Ali te reči nikad ne bi bile izgovorene da nisam dobro znao da je tokom svih tih meseci (glumeći je) on stvarao svoju vlastitu granicu na račun i unutar moje.

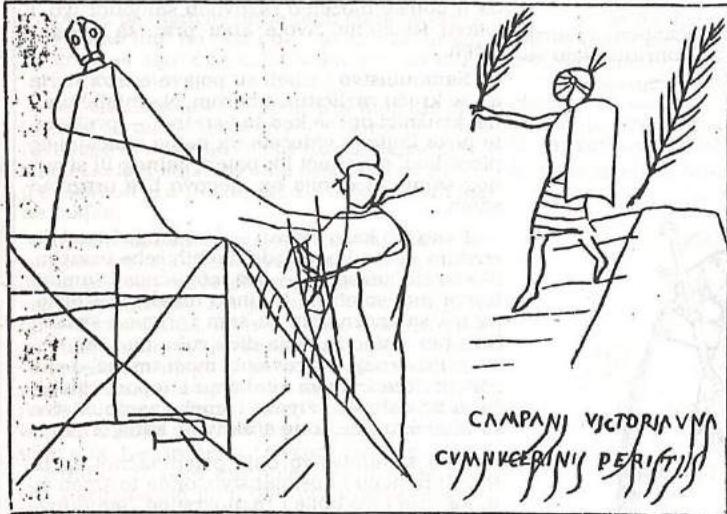
*Sa francuskog:
Gorana Krkljuš*

jednoga dana, svakako biti pozitivni. Zar je život samo beskrajno odlaganje presude? Vidimo ga kako, surovo suočen sa svojim smrtnim bićem, napušta posao i izbezumljen luta Nju Jorkom u potrazi za smislim života: postoji li Bog? Postoji li život posle smrti? Kada jednom prilikom uznemireno postavi ova pitanja svom ocu, ovaj mu odgovara: »Otkud ja to da znam? Vidiš i sam da ni konzervu ne umem da otvorim.« Vudi Alen (kažem »Vudi Alen« jer se očigledno radi o samom reditelju koji se poistovjećuje sa svojim likom, kao što to neizbežno i mi činimo), Vudi Alen pokušava, kao i toliki drugi danas, da se uhvati za one retke ostatke užvišenog koji preostaju posle brodoloma religije. Jednom prilikom pokušava da uspostavi kontakt sa nekolicinom Hare Krišna; drugi put donosi kući u zemilju, izgubljene medu duboko zamrznutim proizvodima, jedan trebnik, dva povelika raspeća i tuce brojanica. Međutim, kako se i moglo očekivati, svi ti pokušaji bedno propadaju. Poput Bataja (Bataille) u vreme »Bezglavog«, Vudi Alen mora iz sopstvenog iskustva spoznati da »povratak izgubljenog sveta« može biti samo »razorenje« (I, 481) (1); na kraju krajeva, postoji li bitna razlika između hostitje i ovsene pahuljice? Konačno, digavši ruke od svega, odlučuje da raščisti sa smrću i da se, kao što bi rekao Hegel, »suoči sa negativom oči u

Ja u potpunosti delim svoje mišljenje.

oči. Ali, kao što bi dodao Bataj, baš to je nemoguće. Smrt se ne može usmrtiti pa se nemoguće manifestuje na jedini mogući način, kao nemoguće, kao čudo: puška, koju je Vudi Alen kupio s namerom da izvrši samoubistvo, okida sama od sebe, promašuje ga za dlaku i izaziva gnevne proteste suseda.

Preživevši još jednom sopstvenu smrt, Vudi Alen, bled, unezvren, na rubu psihičke panike, silazi na ulicu i slučajno ulazi u prvi bioskop. I tu, dok sedi sručuven u gostoljubivoj tamni dvorani, pred očima mu se odvijaju čudesno nestvarne i smešne poslednje scene filma »Jedna noć u Operi« od Braće Marks (Marx). To je klasična scena scene u sceni koja mu konačno omogućava da se, podvojivši se, nasmeje samo sebi kao što mu se i mi smejemo. Na kraju krajeva, ako je moj život samo bezimena farsa, neverovatan geg izgubljen u beskraju vasejene, zašto mu se ne bih smejavao kao što se smeje Čikovim (Chico), harpovim (Harpo) i Gručovim (Groucho) nepokolebivo besmislenim podvizima? Ako ništa nema smisla, zar nije onda sve u suštini smešno i beznačajno? Pa okrenimo onda brigu na veselje i zapevajmo, kao što to učiniše sa zaraznim oduševljenjem Sid Čaris (Cyd Charisse) i Fred Aster (Fred Astaire) u filmu »Bandwagon«: »Svet je pozornica, pozornica je svet zabave, i nema posla kao što je zabavljački.« Trenutak pomirenja, srećnog završetka. Vudi Alen, oslobođen svojih strahova i samosažaljenja, izlazi izlečen iz bioskopa, hrabro se vraća na posao, ženi se čak postaje otac.



Nema sumnje da je ovom gorko-slatkom basnom Vudi Alen želeo da nas nauči lekciju koja je, uostalom, dosta bliska onoj Frojdovoj (Freud) u članku »Humor«. Ako već ne možemo izbeći bol i zebnju, naučimo barem da ih postavimo u perspektivu, posmatrajući same sebe spolja ili, još bolje, sa visine. Zato, umesto da ostanemo zaglibljeni u tragicu i patosu JA, bolje da prihvatišmo nadmoćni etos humorističnog NAD-JA oca koji se smeje ozbilnosti svog deteta: »Pogledaj! To je svet koji ti izgleda tako opasan! Prava dečja igra! Najbolje je onda dazbijamo šale! (2). Drugim rečima, ponašajmo se kao da možemo da se uzdignemo iznad našeg dragog JA, kao da možemo da se narugamo njegovoj jadnoj konačnosti, makar samo za trenutak I uzviknimo poput onog besmrtnog osudenika na smrt koji je, dok su ga jednog ponedeljka vodili na gubilište, uzviknuo? »Evo jedne sedmice koja lepo-počinje!«

Da li je onda smeh (u ovom slučaju humor) jedini moralni zakon koji nam ostaje, jedina etika u vremenu koje više ne može da veruje u sreću, u Vrhovno Dobro? Svi smo mi, u ovom ili onom trenutku, pretpostavljali, bili u iskušenju da se poslužimo tim rešenjem (najčešće, pretpostavljali opet, izlazeći sa projekcije nekog filma Vudija Alena ili Braće Marks). Videćemo, uostalom, za koji trenutak da je, na izvestan način baš to »rešenje« jednog od najdubljih misilaca konačnosti. Ali, pošto sam već pomenuo Žorža Bataja, najbolje da odmah sa njim dođam da nam takva etika smeha (»moral vrhunca«, bio je njegov omiljen naziv) neće doneti nikakvo zadovoljstvo, nikakav mir. Da bismo se smejali sebi i relativnosti »celine« svoga Ja moramo, nemogućim prevazilaženjem samih sebe, izaći iz sebe. Konačno, vrhunac sa koga se smejem samom sebi je »kolac« koji me razdire. »Kolac je smeh« piše Bataj u knjizi »O Ničeu« (Nietzsche), ali piše i: »Zar nije osnovna istina da je za žrtvu »kolac« nedostizni vrhunac?« (VI, 81, 79). Smeh, pravi smeh, veličanstven i nepriskosoven, usamljen i očaravajući, oslobođa se jedino pod uslovom da se umre od smeha, da se svojevoljno rastrgne na šiljcima tog »kolca«.

(Ili iskasapi na gilotini. Jer vic, »uzvišen« kako reče Frojd, o osudeniku na smrt ima, neizbežno, i svoju sмеšnu i glupu, »bosansku«, verziju. Glava osudenika je u otvoru gilotine, sećivo se obrušava punom brzinom... i zastavlja se na milimetar od osudenikovog vrata. »Čudo! uzvikuje jednodušno gomila. Osudenika ćemo pomilovati«, dok on sam

stidlivo prigovara: »A da nije to slučajno zbog ovog malog klinja? I sećivo smeha ponovo pada, proračeno veselim šikljajem bezglave krvi.«

Suprotno onome što naizgled tvrdi Vudi Alen, smeh je nepomirljiv, a prvi dokaz je činjenica da u filmu »Hana i njene Sestre« scena iz filma braće Marks nije ni u kom pogledu komična. Možemo se nasmejati, možda čak i prolići suzu ganuća, ali se zbog nje nećemo nasmejati. Paradoksalno, trenutak iskupljenja kada Vudi Alen nauči da samoga sebe ne shvata ozbiljno je najozbiljniji u filmu (da ne kažem najdosadniji). Nasmejaćemo se, ustvari, tek kada ugledamo Vudija Alena kako, bled, ophrvan zebnjom, histerično gestkulira dok se približava trenutak njegove smrti. A naš smeh je, naravno, još suroviji i gorji jer se poistovećujemo sa tim tragičnim pacem (ko se od nas nije bar jednom uplašio da boluje od raka). Baš zato što ćemo umreti kao i on, sa njim, okružujemo ga grčevitim smehom, vrištimo od radosti i straha, pobednički pokazujemo zube da isprepadamo smrt (3). Jer, nema sumnje, Vudi Alen se tamo na platnu trese od straha. Ali on to čini umesto nas, umesto onih koji svoju smrt ne mogu da prebače na drugoga, kojima nije dato da prisustvuje prizor sopstvenog pada u noć. Kao što je napisao Bataj u vezi sa irskim običajem bdenja (Wake): »radi se o smrti drugoga, ali je u tim slučajevima smrt drugoga uvek odraz sposvete smrti« (4). Najsladje se, dakle, smeje ko se poslednji smeje, ali samo zato što će i poslednji jednog dana biti prvi, onaj koji nam prenosi smeh i smrt. Milost smeha je samo odlaganje, bez kraja, bez cilja. Bljesak nepomirljivosti.

**

Drugo vreme, drugi trio. Bataj je odgovor na pitanje o smislu života radije potražio kod Niklovanih Nožica (Pieds Nickeles) nego kod Braće Marks — odgovor nagovešten, kao kod Vudija Alena, »Strahovitom bukom razbijenog posuda«: »Patnje koje trpimo, posvuda započeti radovi, banke, ministarstva, bolnice, zatvori — sve je tu samo zbog delirične sprudne tri propalice« (I, 234). U svakom slučaju, Bataj je Pokvarenka, Lucprudu i Smuljivku odmah uporedio sa »likovima iz meksičke Valhale, istovremeno okrvavljenim i nasmejanim« (I, 233). Vesela sprudnja je božanska (drugim rečima to je najdostojnija ljudska svrha), ali je dostižemo tek na vrhu acteke piramide, jer smo mi sami ta »vrišteća igračka« koju kolju ogromnim nožem. (U ovom slučaju, strahoviti vrisak piramide, bukvalno iskrivljene od smeha). Smeh ubija — onoga kome se smeju, ali i onoga koji se smeje.

Bataj je, drugim rečima, znao da je smeh ne samo zao već i tragičan — i to daleko izvan klasične komplementarnosti tragedije i komedije. Jer se u toj »bezimenoj strasti« o kojoj je govorio Hobbs (Hobbes) (5), radi o našoj najmučnijoj smrti, o našem najintimnijem doživljaju, radosnom i bolnom: »suze se smeju, a »bol je komičan« (V, 341, 365). Upravo sam naveo citat iz »Krivca«, ali sam isto tako mogao da citiram odломak iz »predgovora« delu »Gospoda Edvarda« u vezi sa zaštitničkim i licemernim, raskalašnim smehom: »Ta raskalašna šala nas grohotnim smehom odvraća od suštine krajnjeg užitka i krajnjeg bola: suštine bića i smrti, suštine spoznaje koja se završava tom blještavom perspektivom i suštine konačne tame. Toj ćemo se istini konačno moći nasmejati, ovo ga puta sveobuhvatnim smehom koji ne uzmiče ni pred kakvom gadošću i čija nas odvratnost gura sve dublje.« Ili, opet, druga duhovita besmislica, »Erosove suze«: »Dvosmislenost ljudskog života je upravo u tom grohotnom smehu i jecajima, a proistiće iz nemogućnosti da se usklade razumna računica, na kojoj je zasniva, sa suzama... Sa tim užasnim smehom...« (6).

Smeh je drhtaj, veseli treptaj zebnje. U konceptu dela »Granice korisnog« Bataj piše: »Smeh počinje kada nastupi zebnja« (VII, 275) — dokaz je ta dražesna devojka, koju Bataj često spominje, koja bi svaki put kad bi joj saopštili smrt nekog bliskog rođaka prasnula u smeh (II, 287, 315; VII, 276). Kako onda shvatiti ovu čudnovatu banalnost: »smeh uvek izaziva neka nevolja, neka utučenost« (II, 316), uvek nas neka tragedija tera »da umiremo od smeha i da se smejemo smrti« (poznato je da je Bataj planirao da tako naslovi svoju »Teoriju religije«)?

Bataj je neprestano razmišljao o toj zagoneci, ubeden da je u njoj ključ svega, da je to Sezam sveci bitka. U više navrata je rekao da je u mlađosti u Bergsonovom (Bergson) delu »Smeh« otkrio mogućnost filozofskog razmišljanja o svom bolnom iskustvu »besnos psa«. Tako u trećem delu knjige »Unutrašnji doživljaj«, pod značajnim naslovom »Prethodnici patnje (ili komedija)« kaže: »Smeh je bio otkriće, otvarao je put u srž stvari. (...) Pitanje tog skrivenog smisla smeha je otada u mojoj očima bilo ključno pitanje (povezano sa srećnim, prisnim smehom kojim sam bio obuzet), zagonetka koju ću odgjetnuti po svaku cenu (i koja će, rešena, sama po sebi biti konačno rešenje svega)« (V, 80). Da li je smeh, onda, kao što će to ponoviti u svojim »Predavanjima o ne-znanju«, »središnja, početna, pa možda čak i završna postavka filozofije« (VIII, 220)? Da, ali pod uslovom da potpuno povežemo razmišljanje o smehu sa doživljajem tog istog smeha, sve do one nestalne granice gde »predmet smeha nestaje« (VIII 259) i gde se smejemo samom filozofu. Govoreći o svom susretu sa Bergsonom 1920. godine, Bataj nije propuštao priliku da mu se podsmehne surovom opaskom, »zar je taj oprezni čovečuljak filozof!« (V, 80). Kako je taj čovečuljak, koji je govorio o »malom problemu«, o »maloj tajni« smeha (7), uopšte mogao da u tome spozna konačnu zagonetku bića? Pošto je bio oprezen (kao i svi filozofi od Aris-

Nekad sam bio uobražen, ali sad sam se oslobođio te mane,
pa sam sada savršen!

Ako je inkompetencija nešto suprotno od kompetencije, znači da su intelektualci nešto suprotno od telektualaca.

tetela do danas), za njega je smeh bio predmet razmišljanja, umesto da dopusti da ga smeh ponese do tačke gde više ništa nije važno — ni »objekat», ni »subjekat«. Premudar, filozof se ne smeje, naročito ne kada uobičjava teoriju smeha, pa samim tim i ne može osetiti svu ozbiljnost, svu tragičnost smeha. Jer se u tom slučaju on od smeha odvaja (predstavlja ga samom sebi na posmatrački način) ne iskusivši ga na onom »unutrašnjem« nivou, kako ga naziva Bataj — »unutrašnjem« jer nije objektivan, a nije objektivan jer je zarazan, prenosnik i prenos istovremeno.

Bataj to objašnjava u delu »Erotizam«: »zarazni karakter« smeha »isključuje mogućnost posmatranja. (...) Gledajući, slušajući smeh, ja iznutra učestvujem u osećanju onoga koji se smeje. Upravo to unutrašnje osećanje koje se prenosi na mene, izaziva moj smeh. Ono što osećamo u toku te komunikacije je naša duboko, lično osećanje: smejući se, učestvujemo u smehu drugoga, kao što učestvujući delimo njegovo uzbudjenje.« (8). Drugim rečima, poistovetivši se sa drugim — obojica sa trećim, kome se smejemo. Smeh kao doživljaj nikada nije objektivan (nije uostalom ni subjektivan, ma šta o tome govorio Bataj u svojim delima, na primer VIII, 288). Taj doživljaj, naprotiv, podrazumeva da se stopimo sa drugim i da se zajedno izgubimo u tom paničnom, grohotnom smehu koji nas okuplja oko naše sopstvene propasti, oko naše sopstvene smrti.



Da bismo to postigli moramo mu se potpuno prepustiti, moramo i sami prasnuti u smeh. Ne postoji teorija smeha, postoji samo doživljaj — razdirući, duboko ličan, eksplozivan. Bilo je neminovalo da Bergson, primenjujući na taj grčeviti život mehaniku svojih shvatanja, mimoide smeh, da mu komično promakne njegova smrtonosna istina. Smeh jeste »završna postavka filozofije«, ali ga filozof može doseći tek kada prestane da bude filozof. Kada prestane da bude.

Kod Bataja ne postoje, dakle, ni teorija ni filozofija smeha. Pre bi se moglo reći da postoji praksa smeha, kada reč »praksa« ne bi još bila suviše blisko povezana sa porodajnim mukama ideje, sa planovima trubbenika, sa tom nepomučenom »ozbiljnošću« negativna koja uvek održava i čuva ono što ukida. A upravo to smeh svodi na ništavilo, ostavljajući ga da bukvalno lebdi u praznini. U »Krvicu« se kaže: »Smeh je prekinut, onaj koji se smeje je ostavljen u neizvesnosti. Niko se tu ne može održati: održavanje smeha je teško; smeh, prekinut, nije ni potvrda ni smirenje.« (V, 346). To je, u suštini, razlog što se filozofi ne smeju, zato su »u Hegelovom sistemu poezija, smeh i ekstaza potpuno beznačajni« (V, 130), zato je bilo neminovalo da i Sartre (Sartre) pogrešno shvati ono što naziva »žutim, gorkim i izveštaćenim smehom« Batajvim (9). Filozofi uvek teže da potvrde, postave, održe, očuvaju, ukratko, OSTVARE ono što smeh u trenutku uništava i pretvara u paru (čak i kada to pompeznog nazivaju »ništavilom«). Kako onda i očekivati da bi mogli doseći i osetiti neizdržljivu radost takvog uništenja? Čak i Hajdeger (Heidegger), koji je Bataju bio blizak po tolikim temama (ekstaza u Ništavili, smrt kao »mogućnost nemogućnosti bez mere bića«, itd.), čak se i Hajdeger zaustavio na zebnji Ništavili, koja nije ništa drugo de raspška zebnja trubbenika pred onim što NIJE (»negativnost bez upotrebe«). Bataj je to jasno iskazao u »Metodi meditacije«, želeći da ukaže na »značajne razlike« koje ga dele od Hajdegera: »Ja sam pošao od smeha, a ne, kao što to čini Hajdeger u delu »Šta je metafizika?«, od zebnje (...) (zebnja je nezavisano trenutak koji, međutim, beži od samoga sebe, negativan); Hajdegerovo objavljeno delo je pre fabrika nego čaša alkohola (to je, ustvari, samo rasprava o proizvodnji)« (V, 218). Sedeti za svojim radnim stolom, Hajdeger je još uvek strepeo zbog nestanka tog bitka u »trzaju koji ga je ostavljao u neizvesnosti i nije mu dozvoljavao da u ičemu nade oslonac« (citat je iz dela »Šta je metafizika?«). Sedeti za tim istim stolom, Bataj na njega stavlja čašu punu alkohola (VII, 344) i smeje

se, mrtav-pijan, smeje se do suza tom »tečnom apsolutu svih potreba« (citat je iz dela »Fenomenologija duha«, odlomak posvećen »strahu od smrti, vrhovnom Gospodaru«, trenutku kada je pokorna svest, kaže Hegel, »potpuno razgradena, kada zadrhti u vlastitim dubinama, kada se sve što je bilo čvrsto odjednom zanjše« (10).

Postavlja se pitanje kakva je razlika između te Hegelove i Hajdegerove zebnje i Batajevog smeha? Nikakva, skoro nikakva, osim, možda, izvesne filozofske poze koju je Bataj nazivao »pijanstvom«: »Moj nauk nije filozofija već pijanstvo« (V, 218). Evo šta na sav glas peva »Krivac« teturajući se po stolu filozofa — trubbenika:

(...)

Iz velike šolje džina
ločem grom velikim gutljajima
smejaču se grohotom
sa gromom u grudima (V, 237).

Tek u trenutku kada bukvalno više ničega nema, kada je biće na pragu nestanka ili već nestaje, kada »nam je dato«, kako je to sjajno rečeno u »predgovoru« »Gospode Edvarde«, »u nepodnošljivom prekoračenju bića, nepodnošljivom poput smrti« (III, II), tek tada odjekuje smeh, bez obzira na sve ontologije, pravi smeh, smeh bića.

(...)

»Smeh bića«, ta pomalo visokoparna formula se, kao takva, ne spominje nigde u Batajevim tekstovima. A ipak se, čini mi se, na više načina podrazumeva. Tako u prvoj verziji »Lavirinta« čitamo: »Celokupnost bića preuzima smeh na sebe. Odričući se podlog lukavstva sa žrtvenim jarcem, samo biće se, kao skup života na granici noći, grčevito stresa na pomisao da mu tle izmiče pod nogama« (I, 411). Celokupno se biće, dakle, smeje tim »grohotnim smehom koji nikad ne bi dosegao da se pod njegovim nogama nije potpuno otvorio bezdan ništavila« (ibid.). Činjenica da je u drugoj verziji »Lavirinta« reč »biće« sistematski zamjenjena rečju »čovek« ništa ne menja na stvari. Jer, sa svoje strane, čovek, na primer onaj koji govorio »Ja« u »Krvicu«, nema drugog bića do smeha: »Uvek sam uzimao pred porazom: bojao sam se da budem ono što jesam: SAM SMEH!« (V, 334). Ili: »Ja sam samo smeh koji me obuzima« (V, 364).

Ali ko se u tom slučaju smeje? Biće ili ništavilo? Zar biće ne mora da postoji da bi se smejalо sopstvenoj propasti? Ne sme, dakle utonuti u tu propast kojoj se raduje? Da bi osetilo radost uništenja, zar ne bi trebalo da ostane na životu, da bude živo, da bude, jednom rečju? Bez sumnje smešna pitanja u svom filozofskom obliku, ali nas ipak vraćaju problemu koji nam je bio polazna tačka. Jer, zašto se smejemo onome što je tragično, bolno, smrtonosno, razorno? Odakle potiče ta naša radost i, naročito, šta je ona? U kom smislu se biće — naše biće — ovde izražava kroz smeh? U kom smislu Bataj može da tvrdi da je smeh smisao bića? Ili, pak, da je smeh, koji prevazilazi sve filozofije, »konačna postavka filozofije«? Drugim rečima njen kraj, njen cilj, njen telos?

Odgovor je sadržan u jednoj reči — u ključnoj reči koja će se uskoro jadno spotići: »neprikosnovenost«. Po Bataju biće je ili neprikosnoven ili nije ništa — zato nam se i otkriva kroz smeh, na vrhu piramide ili vulkana. Pa šta je onda ta neprikosnovenost koja je biće? Bataj ju je često objašnjavao, po ugledu na Hegelov Herrschaft, čisto političkom neprikosnovenosti faraona ili kralja. Ali je takođe dobro znao da je takvo objašnjenje neprikosnovenosti u najboljem slučaju tek »izmenjeni« odraz (VIII, 247) i da se neprikosnovenje biće nalazi isto toliko (ako ne i više) u nedostojnoj slavi prosjaka ili, još skrivenje, ljubavnika. Neprikosnovenost ne obeležava prvenstveno spoljni nadmoć jednog čoveka nad drugim, već osnovni uslov svog postojanja, nepodredenost. Neprikosnoven je to što jeste — supraneus, »superiorno«, »plemenito«, »uzvišeno« — samo zato što nije ničemu pokorno, podložno, podredeno — pa se to odnosi i na najprijavije parije i na de Sada, na Tropmana (Troppmann) i na Dertija (Dirty), na prijora C. i uopšte na sve Batajeve »junake«. Tako se neprikosnovenost u suštini definije kao neuslovljivost (zato se često poistovjećuje sa nezavisnošću) i, naročito, kao (cilj po sebi). Neprikosnoven je, po Bataju, samo ono što ne služi nikome i nčemu do sebi, ono što nije sredstvo (ropsko, pokorno, korisno) za postizanje nekog cilja. I dok bitak u okviru proizvodnje i rada ostaje neizbežno »bitak za nešto drugo a ne za sebe«, kako se to kaže u članku o »Psihološkoj strukturi fašizma«, dотle je prava neprikosnovenost »bitak za sebe«, »vredan sam po sebi« (I, 340–41). Kao što se kaže u tekstu o »Neprikosnovenosti«, »ona iznad korisnog definije neprikosnoven, iznad sredstva cilj koji nije podreden nijednom drugom cilju, neprikosnoven cilj« (VIII, 272).

Drugim rečima, definije savršeni cilj, savršen jer ničemu ne služi. Malo je ko primetio da se Batajeva definicija neprikosnovenosti doslovce poklapa sa tradicionalnom definicijom Vrhovnog Dobra. U »Etiči« Aristotel pita Nikomaha: »Zar nije Dobro cilj zbog koga se poduzimaju svi napor? (...) Pošto su ciljevi očigledno mnogostruki i mi s obzirom na neke druge stvari biramo neke od njih, jasno je da te stvari nisu savršene, dok je Vrhovno Dobro očigledno nešto savršeno. U apsolutnom smislu savršeno je ono što je pozeleno samo po sebi, bez obzira na druge stvari. Pa pošto sreću uvek biramo zbog nje same, a ne zbog nečeg drugog, sreća je, dakle, jedan takav cilj« (I, 5, 1097 a-b). Nije onda cudno što je Bataj karakteristike neprikosnovenosti formulisao kao

Blago onima kojima sudi istorija — ne sudi im redovan sud.

»moralni cilj«, »moral vrhunca« (VI, 61, 65) ili, pak, kao »hipermoral« (11); neprikosnovenost je summum bonum, vrhovno dobro koje se, po Bataju, manifestuje kao »radost«, »blaženstvo«, ili »čista sreća«. Такode nije čudno što Bataj neprikosnovenost često definije totalitarnim terminima. Krajnja sreća je, po definiciji, totalna. Kant nas u drugoj »Kritici« zgodno podseća na stavove Bataja: »Neprikosnovenovo (u izrazu das höchste Gut) može označavati ili vrhovno (supremum) ili savršeno (consumatum). U prvom slučaju označava uslov koji nije uslovljen, koji nije podreden (originarium) nijednom drugom uslovu; u drugom, celinu koja nije deo neke veće celine iste vrste (perfectissimum)« (12).

Polako se približavamo vrhuncu, erpući smeha bića, njegovom vulkanskom orgazmu. Jer, ako je neprikosnovenostisto što i celovitost, onda se podrazumeva da neprikosnovenost postoji samo za biće kao celinu. Jedino »sveukupnost bića« (I, 439) može biti zaista neprikosnoven. I obrnuto, jedino je vrhovno biće neprikosnoven, ona osnovna bitka koju će Bataj nazvati i »Bogom«, u skladu sa dugom onto-teološkom tradicijom. Sveukupna, neograničena (po tradiciji »bezgranična«), neprikosnovenost je božanska i postiže se jedino na vrhuncu, na najvišoj tački kojoj se, kako piše u »Lavirintu«, »biće učvršćuje« (I, 438) i stapa u »celinu koja nije deo neke veće celine«.

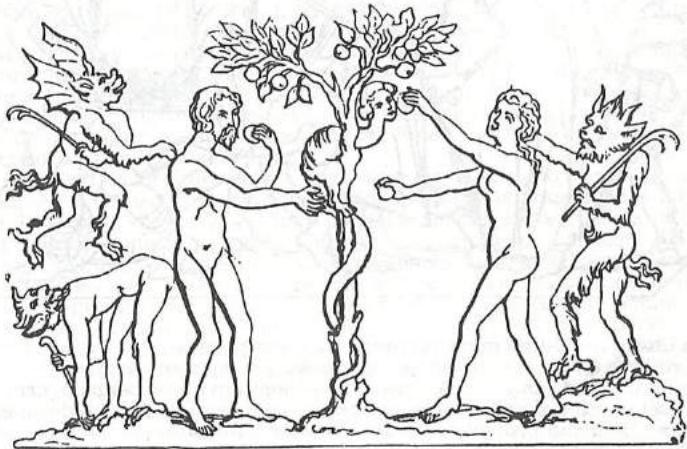
Bataj je često izlagao svoju »viziju vaseljene« (pre nego »sveta«) — ta je vizija, na prvi pogled, totalitarna i hijerarhična (piramidalna, recimo). Ja joj ovde vraćam zvanici oblik, mada znam da se sam Bataj zadržavao u »toj metafizičkoj močvari (...) samo da bi se bolje smejavao« (II, 258); svako biće (trebalo bi reći sav bitak da se Bataj nije izrugivao toj hajdegerovskoj doslovnosti), svako biće je jedno biće, jedinstveno, samovorno, različito, ograničeno, odvojeno, samodovoljno. Ili, još preciznije: svako biće je jedno IPSE, jedno JA koje objedinjuje manje elemente (tako da, po Bataju, elektron kao najelementarnija čestica strogo uzevši i nije biće; v. I, 435). Biće je, znači, uvek biće-celina bića koja ga čine. U jednom konceptu rada »O Ničeju« ta je formulacija izražena jasnije nego drugde: »Pod pretpostavkom da između elemenata postoji kretanje (opštene, razmena), ja nazivam bićem (jednim bićem) samodovoljno kretanje koje objedinjuje ograničene elemente. Jedinstvo je osnovna odlika jednog bića« (VI, 433). Na to se odmah nadovezuje činjenica da takvo jedno biće, baš zato što je jedno, nije celina — drugim rečima NIJE, jer biće mora biti neprikosnoven i sveukupno. To se u »Lavirintu« naziva »principom nepotpunosti bića«, što bi se moglo okrstiti i kao princip njihove ograničenosti: nijedno biće (ipse) ne sadrži u sebi svoje sveukupno, neprikosnoveni biće, pa zato stalno mora da stupa u odnose sa drugim bićima da bi formiralo »jedno složeno biće« višeg nivoa koje će, sa svoje strane, pošto je JEDNO biće, udružiti sa drugim bićima itd. Opet citat iz »Lavirinta«: »Nauopštěnie rečeno, svaki elemenat vaseljene koji se može izolovati uvek se javlja kao čestica koja može biti deo celine koja je nadilazi. Biće se javlja jedino kao celina sastavljena od čestic koje zadržavaju odredenu samostalnost« (I, 437). Tako nastaje, počevši od najosnovnijih elemenata materije do ljudskih društava (pa i više od toga), ogromna piramida u kojoj svako IPSE prepusta svoje biće nekom nadrenom IPSE »koje treba da ostvari sveukupnost kao neutidivu odliku bića« (I, 438), sve do vrhovnog bića — neprikosnovenе glave ili »sveopštег boga« — koje je konačno celovito ovapločenje. Vrhunac te piramide bića je neprikosnoven božanstvo, jer je ono biće-celina svih posebnih bića koja mu se hijerarhijski žrtvuju i koja okuplja u jedan jedinstven snop (faisceau)...

Pošto sam ovako, namerno delimično, obnovio piramidalnu Bataju onto-teo-kosmo-politologiju, moram odmah da dodam da ćemo je posmatrati kako se ne prestano raspada pod salvama grohotnog smeha: biće jeste neprikosnoven, ali je neprikosnovenost smeh koje se podsmeva svemu. Ovo poslednje, međutim, može se shvatiti tek na kraju svega, na vrhu piramide, pa je zato neophodno najpre savladati stepenice. Sedeci na vrhu naše piramide imamo utisak da razumemo zašto je smeh biće, zašto se smejejemo tragediji i bolu. Jer smeh je radost, radost bića ili životna radost: u predavanjima na College de sociologie se kaže: »U sirovom stanju smeh je izraz neke velike radosti« (II, 315), kao na primer smeh (ili osmeh) dojenčeta. Tu prezasićenu radost moguće je, po pravilu, doseći tek na neprikosnovenom vrhu, tamo gde se biće formira u celinu i gde se prazni od podređenih delova koji ga tvore. (Djenčje treba zamisliti kao nasmejanog boga na vrhu dojke kao piramide iz koje isisava suštinu, i obrnuto, Boga treba zamisliti kao razigranu bebu na vrhu divovske dojke vaseljene). Smeh uopšte, a smeh bića posebno, izražava radost neprikosnovenog bića, radost jer je nadređeno nekom biću nižeg reda, jer ima više suštine od njega, kao kada se stanovnici prestonice izruguju provincijalcima. Bataj u »Lavirintu« navodi sledeći primer koji se očigledno oslanja na ontologiju neprikosnovenosti: »Stvaranje celine obuzima elementima najveći deo njihovog bića u korist centra, to jest složenog bića. (...) Smeh sva ispražnjenja bića definiše kao SMEŠNA. Neka vrsta razuzdane radosti — iznenadnog i sjajnog otkrojenja prisustva bića — oslobođa se svaki put kada se nekim upadljivim kontrastom ukaže na njegovo odsustvo, na ljudsku prazninu. Smeh u prazninu postojanja zariva pogled pun ubistvene žestine bića« (I, 440).

Eto, naizgled, zašto smeh ubija, zašto najčešće kulja pred prizorima nesreće, razaranja i gluposti. Zato što iz onoga čemu se podsmeva izvlači biće u korist onoga koji se smeje (kažem »korist« jer se tom rečju služi Bataj u delu »Granica korisnog« u vezi sa »sveštu o nadmoćnosti«

onoga koji se smeje (VII, 278), ali i zato da ukažem na »blagodat zadowoljstva« koju spominje Frojd u »Dosekti« i na svu ekonomičnost koju ona podrazumeva. »Ti nisi ništa«, kao da uzvikuje onaj koji se smeje, »znači, ja sam sve«. Ili, pak: »Ti si beskoristan osim kao izvor moje neprikosnovenе radosti«. Radost smeha je očaravajuće otkrojenje punoće bića pred beznačajnom prazninom (pa čak i smrću) drugoga. Kada se nasmejem predavaču kome su izmakli stolicu, kada prasnen u smeh jer je moj bližnji glupo aletoe na banderu, ja se radujem njihovoj »nepotpunosti«, odsustvu bića u njima. Činilo se da JESU, da obrazuju jednu samodovoljnu »celinu«, kada je njihov pad surovo obelodanio njihovu ograničenost, njihovu sušinsku ništavnost: jedini cilj, jedini smisao njihovog bića bio je moj smeh. S njihove tačke gledišta bolan, možda i tragičan, njihov pad je za mene komičan i ugoden jer me iznenada izbacuje na nadredenu poziciju, jedan stepen više na piramidi bića. Jer, kao što je već Bodler (Baudelaire) rekao u »Sušini smeha«, »nisam JA pao, JA idem pravo (...) Meni se ne može desiti da glupo previdim oštećen položnik ili prepreku na putu« (13).

U tom prepoznajemo, preneto na ontološki nivo, klasično tumačenje smeha osećanjem nadmoćnosti onoga koji se smeje. Hobs ga je formulisao na sledeći način, koji neodoljivo podseća na Bataja: »Grohotni smeh je iznenadno likovanje izazvano neočekivanim otkrićem sopstvene vrednosti u poređenju sa tudom, ili svojom ranjom, slabosću« (14). Lamene (Lamennais), Stendal (Stendhal), Bodler (Baudelaire), Darvin (Darwin), Bejn (Bain), Frojd (15), svi će oni, svako na svoj način, to ponoviti: komični smeh izaziva on što mi daje osećaj nadmoći, veličine, likovanja — najiskreniji je smeh izazvan pretvaranjem (»degradacijom«, po Bejnu) uzvišenog u smešno, jer sam tada ja veći od apsolutno velikog.



kog, po Kantovoj definiciji uzvišenog (16). Po tom objašnjenju, smeh je neka vrsta osećanja uzvišenog naopačke, naglavce, utoliko što me stavlja u ugoden položaj »onoga naspram čega je sve ostalo malo« (dakle, da se vratimo Kantovom primeru, ne na pristojnu udaljenost od egipatskih piramida već na njihov vrh...). Ili opet, po drugoj formulaciji (17), smeh je obrnuta i prevaziđena tragedija, konačnost prihvaćena na najbolji način — božanski i beskrajan. S te tačke gledišta nije čudno što je Bataj govorio o »beskrajnom smehu«, o »smehu kao božanstvu«, što je s tim u vezi citirao (najčešće nepotpuno) Ničeovu rečenicu: »Božanski je posmatrati propast tragičnih priroda i smejeti se tome (...)« (VI, 311; VII-II, 225). Od trenutka kada se smeh definije kao likovanje i radost zbog nadmoći, podrazumeva se da je jedini pravi smeh smeh Boga, vrhovnog bića. Jedino se Bog, kao biće od koga sve drugo zavisi, može smejeti poslednji, jedino on može uživati u prizoru tragične konačnosti ograničenih bića, kojima je on biće-celina, sveukupno i dovoljno.

Javlja se, međutim, novi problem: može li se iko smejeti sasvim sam? Ili, jezikom teologije rečeno: ima li Bog smisao za humor? Na to pitanje, koje je mnogo važnije nego što se na prvi pogled čini, duga tradicija, počevši od Crkvenog Otca do Bodlera, uvek je jednodušno davaла isti odgovor: NE. »Ko si može predstaviti nasmejanog Hrista?«, uzvikuje Lamene u svom delu »Nacrt za filozofiju« (18). Bog se, u svojoj božanskoj Dobroti, ne smeje, jer bi u tom slučaju morao zlobno da se odrekne tih konačnih bića kojima je ON sam beskonacno biće. Samim tim negirao bi samoga sebe — što je (da izvini Hegel) krajnje protivrečno. Bodler je govorio da je »radost«, a naročito božanska radost, »jedna jedinstvena«, dok je »smeh izraz jednog dvostrukog, protivrečnog osećanja, zato se i javlja grč« (19). Božanska radost je, drugim rečima, ili blažena ili je nema, ona ne može biti okaljana »paklenom ohlošću smeha« (20). Bataj je, izgleda, dobro poznavao tu teološku raspravu jer u delu »Krivca« koji nosi naslov »Božanski smeh« pravi jasnu aluziju na nju:

Marks je dobar, ali je Kazanova bio bolji.

Edip je prvi premostio jaz između generacija.

„Smej je kao suprotnost oholosti ponekad suprotnost poniznosti (u „Jevandelu“ se нико ne smeje)“ (VI, 362). Smeh je znak nesavršenstva i konačnosti (on je „simptom iskonskog pada“, govorio je Bodler). Pa zašto ga onda Bataj neprestano povezuje sa božanstvom, bićem, nepriskosnovenošću? Jer smeh je nepriskosnoven, smeh je božanski tako da se na kraju treba upitati da nije KONACNOST nepriskosnoveno, božansko biće po Bataju...“

Idući ka suštini mogao bih kao dokaz za tu hipotezu da citiram jedan odlomak iz „Krivca“ koji rezimira Čitavu Batajevu nasmejanu a-teologiju: „Bog nije meda čoveka, ali je meda čoveka božanska. Drugim rečima, čovek je božanski u spoznaji svojih ograničenja“ (V, 350). Ali time bismo izgubili priliku da iskusimo tu među koja je ustvari smeh. Radije ču se vratiti na Ničeov odlomak o „božanstvu smeha“ citirajući ga u potpunosti ovoga puta. Citat, kako ga pravilno navodi Bataj u tekstu „Ničeov smeh“, glasi: „Božanski je posmatrati propast tragičnih priroda i smejeti se tome, uprkos dubokom saosećanju, uzbudjenju i razumevanju koje osećamo“ (VI, 311).

To, očigledno, menja stvar. Jer, ako je božanski smejeti se „uprkos saosećanju“ koje nas obuzima prema onome koji tragično pada, to znači da se nasmejani bog poistovećuje sa onim kome se smeje i da je, samim tim što se smeje samome sebi dok propada sa tim drugim koji pati i umire, još uzvišeniji. Pad je, dakle, božanski – ni u kom slučaju nadmoćnost. Pošto u „Predavanjima o ne-znanju“ nije spomenuto to „saosećanje“ onoga koji se smeje prema predmetu smeha, Bataj je Ničeovu rečenicu mogao da tumači u smislu božanske nadmoći prvoga nad drugim. „Kada se iskustvo tragičnog shvati do te mere da mu se možemo smejeti, sve postaje lakše, jednostavnije i sve se može saopštiti bez bolnih akcenata, bez poziva na druga osećanja osim onih prevazidjenih. (...) Za smeh je karakteristično da je povezan sa nadmoćnom pozicijom“ (VIII, 225). (U tome prepoznamo situaciju u kojoj se nalazi Vudi ALEN dok se smeje samom sebi kroz svoj lik, posredstvom dvojnika). U „Ničeovom smehu“, naprotiv, Bataj mnogo odlučnije komentariše u smislu patnje poistovećivanja – pa čak i „oponašanja Isusa Hrista“. Grčaji smeha se pretvaraju u postaje Križnog puta, postaju uzvišeniji jer učestvuju u božanstvu iskušenja. „Saosećajući“ sa onim koji tragično propada, božanski podrugljivac umire od smeha i smeje se smrti, grčivo obuzet neverovatnim ponorom sopstvene konačnosti: „U principu, smeh je reakcija do koje dolazi kada nemoguće ne izaziva lično saosećanje. Bilo da nemoguće dopire do ravnodušnih, bilo da dopire do onih sa kojima me saosećanje poistovećuje ali ih ne uvlači u igru, mogu se smejeti nemogućem u čoveku; u tom slučaju nemoguće ne dopire do suštine mogućeg. Dok se smejem nemogućem koje me dotiče, dok se smejem svestan sopstvene propasti, ja sam bog koji se smeje mogućem koje predstavlja“ (VI, 311).

Ja sam bog jedino pod uslovom da se smejem samome sebi – odnosno, svom drugom JA (svom „bližnjem“ kako Bataj često kaže) – koji propada božanski, tragično. Smeh nije božanski i nepriskosnoven zato što se uzdiže iznad jadne ljudske konačnosti, već zato što se stapa sa njom, pa zajedno padaju u nemoguće, u tamu. To sa svoje strane prepostavlja (i ta pretpostavka veselo obara sva naša ranija ubedenja) da se nepriskosnovenost krije u padu. Kada se smejem prolazniku koji se okliznuo na koru od banane (ili, što izlazi na isto, apsurdnoj sudbini Edipovoj), ne smejem se zato što sam drugaćiji od njega – nadmoćan, nepriskosnoven, samodovoljan. Naprotiv, smejem se jer veselo učestvujem u njegovom padu, zajedno sa njim klizim u tu njegovu iznenadnu i nepriskosnovenu ništavnost. Ukratko, gubim „svoje obiljno ja“ (V, 106). Suprotno onome što Bataj naizgled tvrdi u prvoj verziji „Lavirinta“, „razuzdana radost“ smeha ne potiče od „iznenadnog otkrivenja prisutva bića“ koje sam ja sam, već od iznenadnog otkrivenja njegovog prisustva kroz nestanak bližnjega. Surovi pad bližnjeg u ništavnost, možda i smrt, otkriva mi kroz smeh moje krajnje i nepriskosnoveno biće – drugim rečima, kao što mnogo odlučnije tvrdi u drugoj verziji „Lavirinta“, „ništavnost bića koje jesam“ (V, 107), njegov suštinski nedostatak ozbiljnosti i značaja. Moje biće mi se otkriva izmičući mi, zahvaljujući sklikoj kori od banane.

To se zove pasti s konja na magarca. Do sada smo verovali da se biće otkriva na vrhu piramide, tamo gde se nepriskosnoveni bog smeje znajući da je kraj i razlog svega. Teži je (i komičniji) naš pad: u onom glupom prolazniku se nalazilo naše biće (kažem nalazilo, jer je već nestalo). Zašto je to tako? Zašto se nepriskosnoveno biće otkriva kroz pad, slučaj ili nezgodu (Bataj bi rekao „slučajno“)? Baš zato što izbegava tom pitanju. Pad moga bližnjeg je, kao i čuvena ruža Aneliusa Silesiusa, „bez razloga“, pa je upravo zato – znači, bez razloga – tako čudesno, ljupko nepriskosnoven. Da se podsetimo, nepriskosnoveno je ono što ničemu ne služi, što nije sredstvo za postizanje nekog cilja. Međutim, ova postavka se može shvatiti na dva veoma različita načina, tim različitijima što su potpuno slični. Najpre, može se shvatiti da je nepriskosnoveno biće cilj zbog koga, za koji sve ostalo postoji. To je prvo bitni smisao bića – bića kao smisao ili krajnje značenje – to je ono što očigledno određuje piramidalnu viziju sveukupnog bitka kod Bataja: nepriskosnoveno biće je samodovoljno biće-celina konačnih, ograničenih bića.

Isto tako se, međutim, može shvatiti da je nepriskosnoveno biće ono koje ničemu ne služi – apsolutno ničemu. To je drugi smisao bića – biće kao odsustvo značenja – i, da bi ga shvatili, podrazumeva se da

prihvativimo konačnost bića kao takvog. Nepriskosnoveno biće, na vrhuncu, nema više bića od poniznog i podređenog bića, zato što ne sadrži svoj cilj – svoje biće – u samom sebi. Ustvari, njegov smisao se još nalazi izvan njega, pošto služi nečemu što nije ono samo – odnosno, ničemu. Znači da mu je, kao i podređenom biću, jedini cilj sopstvena suštinska ništavnost, smešna nesposobnost da samo iscrpi „sveukupnost bića“. Budući da je, po beskompromisnoj Batajevoj definiciji, svako biće „jedno biće“, nijedno biće ne može biti biće-celina drugih bića osim, ponovo, kao jedno biće – ograničeno, konačno, nepotpuno, relativno. U tom smislu biće na vrhuncu je smešno koliko i bića kojima dominira, kao što se pokazuju na kraju kada mora da umre da bi zaista postalo ono što jeste – božansko, nepriskosnoveno – drugim rečima, smrtno. Citiram „Lavirint“ u trenutku kada se piramida formira oko boga u agonijsi i kada se konačno smeje kao jedan čovek, raspadajući se: „Biće se može usavršiti, može dostići preteču veličanstvenost celine; ovo ispunjenje ga samo još silovitije bacu u tamu noći. Relativna nepotpunost perifernih bića postaje apsolutna nepotpunost sveukupnog bića. Iznad bića koja se mogu spoznati, smeh se širi tom ljudskom piramidom poput talasa koji se rasprostiru u svim pravcima. Odjek tog grča guši nebrojeno ljudsko biće s kraja na kraj piramide i rascvetava se na vrhu kroz agonijsu Boga u mračnoj noći“ (I, 441).

Drugim rečima, smeh je izazvan iznenadnim otkrivenjem sveopšte relativnosti (uopštene relativnosti, moglo bi se reći, kao odjek Batajeve „opšte ekonomije“). Nepriskosnovenost je konačna (beznačajna, nepotpuna, lišena bića). I obrnuto, konačnost je nepriskosnovena (jer, ona je biće). Ovo otkrivenje je suštinski komično pošto se spušta sve do nepriskosnovenog bića. Tek na vrhu piramide moglo je da dobije svoj pot-



puni smisao – sveopšti besmisao. Da bismo naučili da se smejemo nepriskosnovenom biću, to jest svojoj sopstvenoj božanskoj konačnosti, morali smo pratiti Boga sve do vrha Maslinove gore, sve do trenutka kada tone u glupo preklinjanje poput lamme sabachtanija. Ili je, pak, – kod Bataje se to svodi na isto – trebalo „oponašati“. Hegelovo apsolutno saznanje da bi se otkrila apsolutna komika apsolutnog i da bi se „uočljilo pitanje koje ljudsko, božansko biće uvodi sve dublje u tamu bez povratka: zašto postoji ono što poznajem?“ (V, 128). Smeh koji dočekuje to glupo pitanje najavljuje konačno da apsolutno, baš zato što je apsolutno – t.j. ne zavisi ni od čega – nema nimalo više smisla od onog užurbanog čoveka čiju je žurbu prekinula glupa kora od banane. Najavljuje, takođe, i to je verovatno i najvažnije, da je pad tog čoveka u ništavilo apsolutno nepriskosnoven kao i pad Hegela ili Boga.

Taj čovek je, pretpostavimo, išao na poslovni sastanak; ugovor koji je trebalo da potpiše omogućilo bi mu da isplati svoje radnike; ta plata bi, opet, poslužila da održi njihovu radnu snagu, koja bi, pametno iskorisćena, stvorila profit; taj profit... Sudbonosna kora od banane, međutim, čitav taj lanac pretvara u ništavilo („Zbogom volovi, krave, svinje, pilići...“). Svaka karika toga lanca je svoj smisao nalazila u sledećoj karici, svaka karika je bila podređeno sredstvo za izvršenje višeg cilja. Nijedna od njih nije sama po sebi imala smisao ili cilj i nepriskosnoveni pad u trenutku razotkriva upravo to ništavilo: beznačajnost (i apsurd) tog prenošenja smisla kao takvog. Čovek je odvažno grabio ka nekom cilju, i, iznad toga cilja, ka konačnom cilju i opravdanju svoga postojanja, kada je iznenada čudesno naleteo baš na taj svoj nepriskosnoveni cilj: njegov pad ne služi ničemu i veličanstveniji je samim tim što se pokazuje beskorisnost njegovog poleta. Njegov cilj je već bio tu, u tom glupom poletu koji ga sada nosi ka ništavilu. To je bio krajnji, vrhovni, nepriskosnoveni cilj; istinski poslednji trenutak posle koga više ničega nema: STOP! REZ! MRAK! Kao što piše Bataj u „Teoriji religije“ povo-

Lezi, čini mi se da te volim!

dom sveta u kome je rad uvek sredstvo da se dođe do nekog cilja koji je, opet, sredstvo da se ostvari neki drugi cilj: »Jedino absurd beskrajnog ponavljanja opravdava podjednaki absurd pravog cilja koji ničemu ne služi« (VII, 298).

Obratite pažnju na Batajevu formulaciju — »podjednaki absurd« — ona je naprosto beskrajno smešna. Neprikošnoveni, poslednji cilj (bezrazložni cilj) je po apsurdnu potpuno izjednačen sa konačnošću sredstava kojima se postiže. Još bolje, on je sama ta konačnost konačno otkrivena iza iluzije vrhovnog smisla ili krajnjeg cilja. Neprikošnovenost — u ovom slučaju je istovremeno i iznenadni, neočekivani nestanak smisla —, neprikošnovenost je sjajno, očaravajuće otkrovenje podrednosti konačnosti. Ništa nema smisla samo po sebi (biće je uvek negde drugde, u nekom »zagrobnom svetu bića«) i upravo to konačno, naglo, neprikošnoveno obelodanjuje besmisleni pad prolaznika: konačni smisao svega je da ničemu ne služi!

Na smeh, smeh bez kraja, nas ne navodi osećaj sopstvene nadmoćnosti, već preneražujuće otkrovenje da se naše neprikošnoveno biće nalazi u tom QUIDAMu koji tone u porugu, i da to biće nije ništa, apsolutno ništa vredno truda. Već je Kant u svojoj trećoj »Kriticici govorio: »Smeđ je afekt koji proizilazi iz iznenadne transformacije krajnjeg iščekivanja u ništavilo (nichts)« (21). To je poznati princip svih teorija koje smeh tumače kao »neumesnost« i »oslobadanje od napetosti« (od Šopenhauera (Schopenhauer) preko Spensera (Spencer) do Frojda (22)), princip koji će Bataj, citirajući Bergsonov prevod, preformulati na sledeći način: »Predmet smeha (...) je uvek NIŠTAVILO, koje zamenjuje iščekivanje nekog datog predmeta«. »Čudesni trenutak je trenutak kada se iščekivanje razrešava u NIŠTAVILU.« (VIII, 252, 257) (23). Ovde prisustvuje-

Neprikošnoveno biće se otkriva NAMA, i to u obliku smeha. Jer, smeđemo se MI, oduševljeni tim darom, tim iznenadnim otkrovenjem besmisla svega pa i nas samih. Prolaznik se, naprotiv, ne smeđe — osim ako je, kao što reče Bodler, »filozof« i ume da se nasmeđe samome sebi. Ali baš to je, s razlogom dodaje Freud u članku o »Humoru«, »redak i dragocen dar« (24) — jer, na nemogućoj granici smeha, baš to više nije moguće. Ne mogu se neprikošnoveno smeđati samom sebi zato što je moja neprikošnovenost moja konačnost, jednostavno rečeno moj kraj. Potrebno je, ustvari, smeh dovesti do tragične krajnosti i zamisliti da je prolaznik, okliznuvši se na koru od banane, pao i slomio vrat. Mi ćemo ipak prasnuti u smeh, silan i žestok, poput one ranije spomenute dražesne devojke koja bi prasnula u smeh svaki put kada bi joj saopštili smrt nekog rodaka. Jer, u krajnjem slučaju, mi se uvek smeđemo svojoj sopstvenoj neprikošnovenoj smerti koju nam otkriva, u trenutku dok se smeđemo, nesrećni pad našeg bližnjeg. Smrt nije ozbiljna — ona je »u izvesnom smislu prevara« (V, 83) — i to važi koliko za našu sopstvenu smrt, toliko i za onog glupog prolaznika: njegova smrt je NAŠA smrt...

Činjenica je, ipak, da se smeđemo samo kada neko drugi pada, umire. I opet se ne možemo smeđati samima sebi — svojoj sopstvenoj smerti —, jer bismo zato moralni umreti, a samim tim prestajemo da se smeđemo zauvek. Ili pak, drugim rečima: možemo neprikošnoveno biti jedino kada sami padnemo u ništavilo, kada prestanemo da budemo. Znači, da bi se otkrilo naše neprikošnoveno biće (da bi odjeknuo smeh bića), neko DRUGI mora utonuti u tu krajnju ništavnost, neko DRUGI se mora rastočiti u NIŠTAVILU. Jedino mi smrt bližnjeg može otkriti, zaklanjujući je, moju sopstvenu smrt. Ukratko, nikad se ne smeđemo sami: smeđemo se samima sebi preko drugog, ili, još bolje, samom sebi kao drugom.

Bataj je to dobro izrazilo u svom komentaru Ničevog odlomka o božanstvu smeha: »saosećajući« sa drugim koji tragično tone, smeđem se jer znam da i JA tonem — a Bataj dodaje da se to tragi-komično »saosećanje« više ne uklapa u okvire Aristotelove katarze (catharsis) straha i samilosti: »Ne uzdižem više život na nivo nemogućeg da bih nešto izbegavao, kao što to u tragediji čini priroda, po Aristotelovoj teoriji očišćenja« (V, 311). Ovde se dotičemo poslednje zagonetke, zagonetke »smeđa bića«. Postavili smo ranije pitanje: kako se biće može smeđati samome sebi, ako taj smeh pretpostavlja njegov nestanak? Odgovor se sada nazire u prekinutom prasku smeha: tako što samo biće postaje onaj drugi, van sebe samog. Biće je neko drugi, van sebe samog, u smislu da se uvek nalazi van sebe, u onom drugom, koji je njegovo biće i njegova smrt. U »Lavirintu« se jasno kaže: »Biće se ustvari ne nalazi NIGDE, pa je za bolesnu zlobu bila dečija igra da ga otkrije, božansko, na vrhu piramide«, (I, 435). Jer i bog JESTE — i to JESTE božanski — samo ako prevažide samog sebe kroz smrt, samo ako i sam komično potone u ništavnost, poput našeg blesavka sa korom od banane. Tako nam obojica — i bog i blesavko — otkrivaju naše biće kroz smeh. Jer i sami tonemo sa njima, mi koji nismo mi sami, mi koji smo onaj drugi. Smeđuci se drugome i njegovoj neizrecivoj nesposobnosti da bude on sam, smeđemo se samima sebi kao drugome i drugome kao samima sebi, u tom zaustavljenom trenutku kada istovremeno jesmo i mi sami i onaj drugi. Ukratko: u trenutku kada JESMO, nasmeđani, i nasmeđani zato što JESMO.

Bataj je to izražavao govoreći da je smeh (a sada znamo da to znači BIĆE) komunikacija. U »Odlomcima o smehu« iz »Krvica« to je izkazano ovako: »Smeh, u suštini, proizilazi iz komunikacije«, pošto je prethodno precizirao »iz komunikacije, posredstvom smrti, sa zagrobnim svetom bića« (V, 390, 388). Pomalo smo zaboravili činjenicu da je smeh prenosiv, zarazan (drugim rečima — i Bataj je to, posle Bergsona i Frojda, stalno naglašavao — društven) (25). Ne smeđemo se samo drugome, nego i sa drugim, kao drugi, svi sjedinjeni jedinstvenim smehom u gomilu u raspadanju. Ovo se razjašnjava ako uzmemu u obzir da, smeđuci se, više nismo mi sami, i da je to, paradoksalno, suština našeg bića. Jer, zašto nas obuzima veselje dok gledamo drugog kako tone? Zašto njegov pad izaziva naš smeh? Zato što se poistovećujemo sa njime, s njime koji nije niko i čije se biće nalazi van njega samog.

Bataj je to izrekao u članku »Hegel, smrt i žrtva«, u vezi sa ubijanjem žrtvene životinje: »Prilikom žrtvovanja se onaj koji žrtvu prinosi poistovećuje sa životinjom na samrti. I tako umire posmatrajući sopstvenu smrt i poistovećujući se čak, na neki način, sa žrtvenim oružjem. Pa to je komedija!« (26). To zaista i jeste komedija i mi joj se smeđemo, kao što se u toku veselog obreda bdenija (wake) smeđemo zajedno sa mrtvacem u njegovom otvorenom kovčegu. Jer krajnji smisao (bezumni smisao) te čuvene Batajeve analize nije, kao što se obično smatra, da se smrti približavamo jedino posredno, putem predstave, što znači da joj se u stvari nikad ne približavamo, da nikada ne prevazilazimo ograničenja te predstave. Baš se tom dubokom tragičnom tumačenju naše konačnosti Bataj izruguje. Biće (to jest smrt) nam se otkriva, i to nam se otkriva kroz smeh koji nas obuzima pred prizorom pada ili smrti našeg bližnjeg. Jer smo tada, smeđuci se sa njime, saučestvujuci u njegovom padu i poistovećujući se sa njime, MRTVI. Kao i on, i mi smo onaj drugi izvan nas samih, besmisleni. Ponovo citiram, ovog puta u celini, onaj odlomak iz članka »Hegel, smrt i žrtva«: »radi se o smrti drugoga, ali je u tim slučajevima smrt drugoga uvek odraz sopstvene smrti. Tako se tome niko ne bi mogao veseliti, da nije jedne činjenice: mrtvac, koji je neko drugi, mrtvac koji će jednoga dana biti i onaj koji danas ispija zdravljenu...



mo nekoj vrsti neočekivanog (neumesnog) pomirenja teorije smeha kao nadmoći sa konkurentnom teorijom smeha kao neumesnosti. Smeh jeste neprikošnovenost, ali je vrhovna neprikošnovenost NIŠTAVILO. Tačnije, ona je silom prilika pojavniji oblik ništavila, bedan i majušan. Neprikošnovenost je, neizbežno, razočarano iščekivanje, jer samo iščekivanje koje završava ništavilom može predstavljati, ispoljavati NIŠTAVILO. Ne bih se smeđao božanskoj i neprikošnovenoj ništavnosti Lichtenbergovog (Lichtenberg) noža bez sećiva i drške da nisam prethodno očekivao nož, znači nešto svršishodno. Takođe, ne bih prasnuo u smeh videvši svog bližnjeg naglo gurnutog u prazninu, da nisam očekivao da će produžiti svojim putem, žureći ka nečemu. Drugim rečima, samo moje iznevrene očekivanje može da predstavi ono što je nemoguće predstaviti — NIŠTAVILO, ništavnost iščekivanja. NIŠTAVILO je nemoguće predstaviti, tako da njegova predstava može da bude jedino komedija, smešna i podrugljiva.

Istina, Bataj je rado taj neprikošnoveni i čudesni trenutak koji izaziva smeh zgušnjavao u formuli: »nemoguće a ipak tu« (VIII, 256 sq., 511). I sama ta formula je komična: kako bi nemoguće uopšte moglo biti tu, osim kao nemoguće? Upravo nam ta nesposobnost mogućeg da predstavi nemoguće, — njegova konačnost, dakle — otkriva nemoguće i to na komičan način. Sve što se odnosi na nemoguće je smešno i to je najočiglednije dok posmatramo svog bližnjeg kako se sapliće u svoju konačnost i kako pada u zapanjujuću ništavnost. On je pokušavao da izade iz samoga sebe, iznad samoga sebe, pokušavao je da dosegne svoje biće — i svojim padom ga dostiže — u vidu ništavila. Njegovo biće će zauvek ostati izvan njega samog i baš to biće, ta nemogućnost bića — otkriva iznenada njegovu nesposobnost da ga dosegne. Tako nam se odjednom biće (neprikošnoveno biće) otkriva u vidu nemogućeg, u konačnosti i kao konačnost prolaznika koji se spotiče o sopstvena ograničenja...

**Ništa ljudsko nije mi strano,
ali mi je katkad usrano!**

Ko se povuće u sebe Ne treba da se iznenadi ako tamo nikog ne nađe.

cu, neće imati više smisla od onog prvog mrtvaca. (27). Drugim rečima, ne smejemo se mi zato što nismo mrtvi. Naprotiv, smejemo se zato što jesmo mrtvi, zato što smo, smejući se, sam mrtvac — naime, osoba koja nije IPSE, koja nije »sama po sebi«. Bez sumnje onaj drugi pada, onaj drugi umire, ne mi lično. Ali ni taj drugi ne umire lično, spostvenom smrću i ta nas činjenica neizmerno i beskrajno oduševljava. Zaražen zato što više NIJE, ekstatično opšteti se sa »zagrobnim svetom biće«, mrtvac nam prenos komunikaciju, »posredno nam prenos biće«. Taj princip je u »Odlomicima o smehu« ovako izražen: »Zaraža (...) je zarazna« (V, 391). Tonuci van samog sebe, mrtvac nas vrtoglavu povlači za sobom i mi, kačno, JESMO — drugi: JESMO, a u stvari nismo, živi a u stvari mrtvi, nasmejanji jer već jesmo mrtvi. Nasmejanji jer JESMO.

Biće se, dakle, nije nalažilo NIGDE. Nije bilo ni u meni, ni u drugome. Bilo je — »bilo«, jer već više nije — u našem kratkotrajnom susretu, kada smo se stopili jedan sa drugim. Citiram poslednji odlomak Batajev, sklikav poput kore od banane kao i većina njegovih tekstova: »Ovo stapanje unosi u mene (radi se o »stapanju«) smehom, kada »život teče od jednog ka drugom sa vilinskim osećajem razaranja«), ovo stapanje unosi u mene neko drugo biće (unosi to drugo biće u mene kao MOJE, ali istovremeno i kao tude): s obzirom da je stapanje prelaz (suprotno od stanja), da bi se dogodilo zahteva raznorodnost« (V, 391). Potreban je, znači, onaj drugi da bi mi preneo smeh, taj za trenutak zaustavljeni, munjevit prelaz kada sam ja onaj drugi — koji, ustvari, nisam.

Potreban je prolaznik koji pada. Biće je bilo prolaznik.

POST SCRIPTUM: Kako Bataja ozbiljno shvatiti? Sećam se da sam o tome raspravlja sa Denisom Holijem (Denis Hollier), kome prijateljski posvećujem ovaj tekst (kao i kalifornijskom vinu koje nas je uveseljavalo te večeri). »Žnaš, rekao mi je Denis, kod Bataja volim onu njegovu čarlijevsku stranu*. Složio sam se smejući se.

1. Rimskie i arapske brojke se odnose na broj toma i strane »Sabranih dela« Žorža Bataje (Georges Bataille) čiji je deseti tom Gallimard upravo objavio.

2. S. Freud (Freud), »Doseška i njen odnos sa podsvesnim«, fr. pr. Bonaparte i Nathan, Paris, Gallimard, 1969, str. 375

3. U vezi sa hipotezom da je smeh kod čoveka trag životinjskih tehniki zastrašivanja (to show teeth), vidi A.M. LUDOVICI, »The secret of laughter«, New York, The Viking Press, 1933, str. 69.

4. »Hegel, smrt i žrtva«, in Deucalion 5, Neuchatel, La Baconniere, 1955, str. 39.

5. Hobes (Hobbes), »Ljudska priroda«, Motesworth Edition of Works, t. IV, poglavje IX, paragraf 13: »Postoji tu strast bezimena; a znak joj je to krivljenje lica što ga smehom zovemo.«

6. »Erosove suze«, Paris, Pauvert, 1981, str. XII.

7. Bergson, »Smeh«, Paris, PUF, 1985, str. I 157.

8. »Erotizam«, Paris, Ed. de Minuit, str. 169—170.

9. Z—P. Sart (J—P. Sartre), »Novi mističar«, in Situations I, Paris, Gallimard, 1947, str. 170.

10. Hegel, »Fenomenologija duha«, fr. pr. Ipolit (Hippolite), Paris, Aubier — Montaigne, t. I, str. 164.

11. »Književnost i zlo«, Paris, Gallimard, 1967, str. 8.

12. Kant, »Kritika praktičnog uma«, fr. pr. Picavet (Picavet), Paris, PUF, 1976, str. 119.

13. Bodler (Baudelaire), »Suština smeha«, in Variétés critiques, Paris, Grès, 1924, t. II, str. 100.

14. Hobs, op. cit., par. 13. (»Likovanje« je jedan od Batajevih termina za nepriksnoveno, v. na pr. V, 344).

15. Lameno (Lammensais), »Skice za jednu filozofiju«, Paris, 1940, t. III, knjiga IX, str. 370:

»Ko god da se smjeje drugome, veruju u tom trenutku da je nadmoćniji u onom pogledu koji je izazvao smeh, i smeh je pre svega izraz zadovoljstva zbog te stvarne ili umišljene nadmoći: Stendal (Stendhal), »Rasin i Šekspir« (Racine et Shakespeare), pog. II »Smeh« (Stendal dodaje: kao što će to kasnije učiniti i Bejn, da onome kome se smejemo treba prethodno ukazati izvesno poštovanje); Bodler, op. cit., str. 99: »Smeh potiče od ideje o sopstvenoj nadmoći. Ideja paklena koliko je jedna druga;«

16. Kant, »Kritika moći sudjenja«, fr. pr. Filonenko (Philonenko), str. 87—89: »Uzvišen nazivamo ono što je apsolutno veliko. (...) Prethodna definicija se može formulisati na sledeći način: »Uzvišeno je ono u poređenju sa čim je sve ostalo malo.«

17. Cijeli psihosanalitičku verziju nalazimo kod L. Jekelsa, »O psihologiji komedije«, Ima- go, 1926, bd. XII, str. 328 sq.: »Analiza nekoliko klasičnih komedija dala je iznenadujući rezultat: u njoj dominira mehanizam inverzije (Umkehrung): osećanje krivice koje u tragediji muči sina, u komediji se prebacuje na oca: otac je krvac«. Bataj je izgleda znao za ovu hipotezu (možda pre-sredstvom Adriena Borela?), jer je preuzima u knjizi »Heterološke scene« posvećenoj suprotnosti tragedija/komedije. Tako u »Sceni VI kaže: »Predmet komedije je otac, a tragedije sin«. III, pak u »Sceni VII: »Kastracija oca od strane sina — »Komedijska« (III, 183—184).

18. Lameno (Lammensais), op. cit., str. 371 (da li Bodler misli na Lamenea kada spominje »savršeno pravoverno pero« iz koga je »potekla ta čudna maksima«: »Dok se smjeje, Mudrac uvek drhti«, op. cit., str. 95?). Vidi takođe U. Eko (Eco), »Ime ruže«, Paris, Grasset, str. 139, 480—496, i S. Kofman, »Žašto se smejemo?«, Paris, Galilée, 1986, str. 114, p. 15. Paskal (Pascal) se, naprotiv, citirajući Avgustinu (Augustinu), Jeremiju (Jerome) i Tertullijenu (Tertullijen) u 11. Provincijali, bori za hrisćanski smeh: »Siguran sam, oci, da su ovi sveti primeri dovoljan dokaz da nije suprotno ponašanju svetaca da se smjeju ljudskim greškama i zabludama.«

19. Bodler, op. cit., str. 104.

20. Ibid.

21. Kant, op. cit., str. 159 (izmenjeni prevod).

22. Sopenhauer (Schopenhauer), »Die Welt als Wille und Vorstellung«, bd. II, VIII, »Zur Theorie des Lacherlichen«, H. Spenser (Spencer), »Fiziologija smeha«, in »Essays«, t. II, London, 1901, str. 452: »Smeh prirodno nastaje samo kada se svest nesvesno prebacuje sa velikih stvari na male — samo tada se [javlja] ono što možemo nazvati »nepriličnim padom«; T. Lips (Th. Lipp), »Komik und Humor«, Hamburg und Leipzig, 1898; Freud, op. cit., passim i naročito strane 202 i 224: »Smeli počinje kada određena količina psihičke energije, prvo bitno upotrebljene za istraživanje određenih psihičkih puteva, postane potpuno beskorisna tako da se može slobodno ispraznit.« Dakle, po mojoj teoriji, kada se smejemo uslovu su takvi da se odredena količina psihičke energije, dotle korišćena za osvajanje, istraživanje, može slobodno ispraznit.«

23. Bergson je preveo: »Smeh potiče od očekivanja koje se iznenada rastače u ništavilo« (op. cit., str. 85).

24. Freud, op. cit., str. 376.

25. Bataj, II, 311 i 316: »Smeh je (...) specifičan oblik ljudske interakcije«; »Proces (smeh) je pre svega društvenog karaktera«, Bergson, op. cit., str. 5 i 15: »Na smeh je uvek smeh grupe«;

»Smeh treba da bude (...) neka vrsta društvenog gesta«, Freud, op. cit., str. 275: »Duhovitost (...) je najdržavljivija od svih psihičkih aktivnosti čiji je cilj pružanje zadovoljstva« (v. S. Kofman, op. cit., str. 144 sq., koji tu »društvenost« smeha veoma pronicljivo povezuje sa fenomenima zaraze i hipnotičko-poistovjeđujućeg »saosećanja« koje je opisao Freud u delu »Psihologija masa i analiza Ja«).

26. »Hegel, smrt i žrtva«, art. cit., str. 33.

27. Ibid., str. 39.

S francuskog: Milanka Mikić

selinov smeh filip soler

Da bi se našao u senci smrti, gde se možemo samo diviti njegovom geniju, Selin je napisao remek-dela poput »Od zamka do zamka« i »Sever«, mnogo boljim, čini mi se, od »Putovanja nakraj noći« i »Smerti na kredit«, u kojima je njegova umetnost dostigla vrhunac (on sam je tumači na učeno-groteskan način u »Razgovoru sa profesorom Y«: ako piše, kaže, to je zato da bi druge načinio nečitljivim, to je »emotivan stil«, direktan, »kraul« koji nadilazi zamah). Istoriski košmar koji proživljavamo našao je u njemu svog jedinog tačnog hroničara. Da je imao mišljenja tako reći luda (i retroaktivno »neoprostiva«), očigledno je. Čak toliko očigledno da se može posumnjati da je ceo poduhvat namerno smišljen suviše upadljiv kako bi se sakrio tajni cilj: »Zamislite čoveka koji usaduje i gaji na svom licu bubuljice.« (Rembo). Na nesreću po njega, bio je darovit.

Selin se nije ustručavao da uznemirava paradoksima ekvivalentnim našem snu. Neočekivana korist njegovog glasa — koji se ne plaši obscenosti i samim tim je poništava — je da unapred pokriva apsurdum one megalomene koji su pokušavali, i pokušavače, da nas zastraše. Prezirao je ljude, njihovi okrutnost, blutavost (čak i krv koju prolivaju). Sa njima i njihovim svetom »mehaničke onanije« je, u svakom slučaju, bio u nesporazumu. Oni, naravno, nisu ustuknuli. On još manje.

Otuda, kod njega, to pomalo mučno gaženje, to odbijanje svake dijalektike (nemoralno opravdavanje bez premca). Otud taj izazov bačen u lice prosečnoj, utešnoj inteligenciji, čije mišljenje hrani, praveći se da ga osporava, svaki zločin. Koja snaga da bi se odbacila ova inteligencija!



Onda kada se ne kaže da je podržavao jednu stranku protiv druge, njegove slike automatski postaju neumoljive. Bio je protiv svih koji su »oličenje« nečega, ili se za takve izdaju. Izvanredan demistifikator. Precizan lakrdijaš. Kliničar. Stručnjak. Nepristrasan. Niko nije bolje od njega popisao, sa najoholijom zlonamernešću, sve podmuklosti poze. Karikatura? Bez sumnje. Ali, šta mi sami postajemo, koga mi srećemo ako ne karikature? Kako ovde ne pomislimi na čuveno: »Tik, tik, tik« i njemu u vremenu simetrično: »Words, words, words«.

Selinov smeh će i dalje služiti protiv mnogih mutivoda. On je tu, sinkopiranog srca, na čelu scene: ništa što se kreće, potvrđuje, zaustavlja, ništa mu ne izmiče. Nijedna bolest. Nijedna izraslina. Antibiotička proza koja, kao zmajevi iz bajki, brani vrata poezije.

Sigurno je da će ove knjige ostati, u jednoj budućnosti do koje mašta ne dopire, jedini duboki, preplašeni trag modernog užasa. Izolovan, iako manje kriv od drugih, danas ovenčanih ili na svom mestu (to se uvek može iskoristiti da bi se iskasapio pravi talent), Selin nije prestao da doziva istinu od koje ćemo svi umreti. Nije podlegao mlakim naredbama: odbio je da bude pseudo-moralan čovek čija je licemerna degradacija prestala da nas zabavlja. Možda je, uostalom, svesno ograničio duh da bi odvukao pažnju sa svoje sintakse. Njegov letimičan pogled je nepogrešiv, sa oštroumnošću kojom se buni protiv razuma. Izmislio je, na francuskom, nečuvetu ritmiku. Sitnica? Može se samo čestitati (kao i Artou i Džosu) na nesalomljivoj hrabrosti. Sažaljevajmo njegove imitatore.

Ružnoća ima jednu prednost u odnosu na lepotu:
trajnija je!