

PRAZNICI I CIVILIZACIJE*

Kako *govoriti* o prazniku? Skup pojava koje podrazumeva izbrisan je uobičajenim tumačenjem ljudskih činjenica. Izvesne oblasti iskustva su na taj način maskirane epistemologijom i načinom saznavanja koje se prihvata u odnosu na njih: mentalne i psihičke poremećaje je medicina pritajila; psihijatrija pre Šarkoa i kartezijanska fizika su zakrile očiglednost odnosa koji sačinjavaju relativnost...

Pošto antropologijom ili sociologijom vladaju tumačenja koja utapaju stvarnost o kojima govorimo u mekanu i internu „istoriju” ili u nepokretnost struktura, one same sebi zabranjuju razumevanje ili otkrivanje, „čitanje”, kako se to kaže, praznika u potki ljudskih događanja. A ipak, povesti praznika nema ukoliko se praznik ne svede na jednu kulturu. Koristi li se simbolima neke tradicije, odmah ćemo u tom pokretu razaznati pokušaj razlaganja. Ako se ponavlja, praznik menja smisao, postaje svetkovina, ideologija. Prevarili su nas kada su nam govorili da razvoj ili postanje razrađuju nauk ili iskustvo: događaji koji sačinjavaju veliki razarajući čin o kome je reč dati su za uvek u svim kulturama i u svim civilizacijama, i zaludno je govoriti o preobražaju ili napretku.

„Dato” obitava u onoj sposobnosti svih ljudskih grupa da izađu iz sebe samih i da se suoče s jednom radikalnom razlikom — u ovom slučaju to je onaj univerzum bez pravila i oblika koji jeste priroda u svojoj nevinoj jednostavnosti. A tumačenja koja mi poznajemo uklapaju praznik u kolektivni život da bi od njega napravili društveni čin, čin razuzdanosti ili presupništva, van svake sumnje, ali i čin koji ne prelazi okvire zajedničkog iskustva. Ono ga obnavlja ili preobražava. Ono ga pokreće i vraća mu se a da ga pri tom ne menja, sem možda u njegovim površinskim vidovima.

*) Jean Duvignaud, *Fêtes et Civilisations*, Weber, 1974.

Svakako da postoji ukrasima ovenčan praznik koji se koristi simbolima kolektivnog života, koji se njima kinđuri i na taj način teatralizira likove koji označavaju institucije koje i sami pokreću: začarani krug svake alegorije koja je zarobljenica neke kulture. Sam ovaj praznik nije jednostavan: on se ne zadovoljava ilustracijom ili predstavljanjem, on osporava samu kulturu i često pokušava da pocepa veo koji obavlja zajedničke navike. On se prevazilazi u dobima lomova ili kriza. A tada, znaci i simboli sačinjavaju masku ljudi koji su suočeni s promenom. Ovi praznici izranjaju prilikom prelaska iz jednog sistema u drugi, iz jedne celine u drugu, a kada pad vrednosti jednog sveta još uvek ne omogućava da se predosete norme sveta koji se priprema. Moguće je da smo već prohodili kroz jednu krizu ove vrste i da industrijska društva oklevaju pred novim oblicima, da pojedinac lišen liberalnih ili „humanističkih“ vrednosti koje su učvrstile „buržoasku“ ili „socijalističku“ civilizaciju ne razaznaje više sopstveni život u ponuđenom polju i pokušava da emigrira prema nekim drugim i još uvek neovladanim oblastima.

Isto tako je moguće da praznik čiji je princip otklonila privredna proizvodnja i industrijski rast otkriva u krajnjem razvoju i paroksizmu ovih prethodnih jednu novu šansu, da zaoštavanje savremenog tehničkog sistema pronalazi najjednostavnije elemente života koji je prethodio njegovom pojavljivanju, da je veliko razaranje tu među nama, bilo ono neurotičko ili anksiozno.

Mi govorimo o jednom drugom obliku iskustva čije vidove pozajmljujemo od mističke misli, od one logike čije tragove nalazimo u izvesnoj filozofiji (Spinoza, Fihte), a koje je teologija ponekad koristila za svoje dobro. Ali, ako nam mistika pruža ovu šemu diskursa i analize to znači da je i sania mistika sledila put kojim se mi krećemo. Tačnije rečeno, zapadna mistika iz doba „velikog reza“ u XV ili XVI veku. „Pojanja duše obuzete radošću što je doprla do uzvišenog stanja savršenstva, u kome se spaja s Bogom, prešavši put duhovnog ništenja“ Žana dela Kroa (Jean de la Croix), naznaka su ovih teških dedalskih puteva. „Doktor mistik“ je i sam tražio u „Usponu na goru Karmel“ ili u „Tamnoj noći“ didaktičko objašnjenje značenja ovoga putešestvija koje je, zahvaljujući poeziji, postalo očigledno. Svakako da je moguće, kao što to Rolan Bart naznačuje u svom komentaru Lojole, da diskurs molitve u sopstvenoj potki nosi odgovor koji je sadržan u propovedi, da je dvosmernost (l'aller et retour) mistike unutarinja dvosmernost jezika. Błanšo ne kaže ništa drugo u *Udelu vatre (la Part du Feu)* kada razmatra odnose između diskursa i „negativnog“ elementa koji ga razara, a ni Bataj kada u svom predgo-

voru *Sadovoj Justini* opisuje nasilje transponovano u pismo; nasilje koje prestaje da to bude pošto ga reč zbunjuje, ali ipak obnavlja bezgraničnu uzbuđenost, kao njen princip, stvarajući nova nasilja. Poznato nam je da je i Marlarme dotakao rub ovog problema u *Igituru*: „Izgovaram reč da bih je ponovo sunovratio u njenu ništavnost”...

Kod mistika smo, međutim, suočeni sa još jednim drugim iskustvom u kome jezik nije ni nosilac ni gospodar. Zaboravljamo li da je Tereza od Avile, pre nego što bi započela pisanje svojih pesama, uvlačila svoje družbenice u čudne igre praćene zvucima doboša u čemu prepoznajemo igre zanosa koje u stvari, i uprkos Inkviziciji, još uvek nisu bile napustile Evropu. A i različiti primeri poput onih o kojima govori Di Martino, a koji se odnose na zanos izazvan ujedom tarantule u Kalabriji ili onih koji se odnose na „kolo” u Bosni, kao i na različite baskijske ili mađarske igre, pokazuju da se uopštenost ove pojave verovatno nameće u tom dobu. Ali, Tereza od Avile (kao i gnostičari) traži od *Pesme nad pesmama* ili od drugih tekstova Novog zaveta da joj otkriju tajnu božje ljubavi. A ta reč ljubavi božje ne može da se svede na svoj puki izraz. Ona nije samo očaravanje duše koja ide svome stvaraoču. U svojoj bukvalnosti, ova reč podseća na snažno nadolaženje neke snage koju religiozni mit maskira i transponira, na snagu čiju prirodu teologija pokušava da preobradi u božanstvo, čija se uzvišenost sublimira u izvesnoj previše počovečenoj slici. I Terezu od Avile su njeni nadređeni molili, upravo nju koja je i sama imala visoke funkcije, da se odrekne ovih „igara”, da se okani zanosa. Da li je to i zaista uradila? Da li se zaista odrekla neposrednog traganja za svetom s onu stranu sveta, a koji je jednostavno svet očaravajuće nevinosti? U svakom slučaju, ona u diskursu i poeziji proizvodi iskušeno traganje u oblasti tela i pokušava da diskursu vrati telo...

Nije to prvi put da Evropa pokušava da potisne manifestacije koje u drugim civilizacijama cveću bez teškoća. Rado se pominje značaj koji je pismo steklo na našem Zapadu, a neki nisu daleko od toga da u njemu vide dokaz superiornosti nad ostalim civilizacijama. Ali pre svoga trijumfa, ili za vreme njega samoga ovo pismo je moralo bolno i surovo da pokosi sve ono što mu se suprotstavljalo. Represija koju je Inkvizicija organizovala je bila pobeda pisma nad orfičkim manifestacijama bitisanja — opsednutost, erotizam. Telo veštice nije uzalud izloženo mučenju: njen glas, njena izgovorena reč mora da prizna i prihvati vrlinu jezika, budući da njena „priznanja” popunjavaju praznine slagalice koju su mučitelji izmislili. Mi ništa ne zna-

mo, a ni same sudije, o stvarnosti počinjenih grešaka (pošto već govorimo o grešci) ali mučenje omogućava da se doživljeno mučenje preobradi u jezik i da se ovaj integriše u diskurs Inkvizitora. Na taj način, Inkvizicija ne poznaje stvarnost onoga što progoni, ona samo kroz unapred pripremljeni diskurs iznalazi verovanja i kategorije koje projektuje na „satanizam”. U svakom slučaju, pismo trijumfuje, najpre zato što pretpostavlja izvesnu tehniku koja uz to prodaje svoje proizvode na nekom tržištu, i zato što štamparska aktivnost doprinosi stvaranju onog „jezičkog prostora” koji savremene lingvistike zaboravljaju da povežu sa sistemom koji ga sačinjava; a zatim, jer omogućava metaforičku transpoziciju iskustava i njihovo akumuliranje, nezavisno od ličnog ili kolektivnog pamćenja. Pa ipak, ova pobeda nije jednostavna: merimo ono što smo u tome izgubili posmatranjem i praćenjem afričkih civilizacija, na primer; izračunavamo stečeno, razmišljajući o našoj nauci i našoj književnosti. „Knjiga zamenjuje sve od svega”, kaže Malarme. Nije izvesno da li je ovo „sve” ekvivalent ostalog!

U najmanju ruku, transkripcija fizičkih događaja, kao što su to iskustva zanosa ili opsednutosti, u pisani diskurs izvršena je u trenutku kada su mistici osvojili jezik da bi od pisma zahtevali ono što su tražili od psihičkog života. Verovatno se jezik odanosti Bogu isprečuje između diskursa i stvarnosti koju ovaj diskurs označava. Okleva se između svetog nadahnuća i svetovnog nadahnuća Žana de la Kroa, Ruisbroka. Problem je lažan: postupak je izvoran, koji teži da od jezika traži ono što jezik ne može da pruži, kroz Bibliju, preko tadašnjih pesnika, kroz narodna pojanja. Sve je dobro da bi se odobrilo potonje lutajuće kretanje.

Da je mistički postupak primeren uzoru askeze činova zanosa i opsednutosti, da čin „skretanja” odgovara „savlađivanju Karmelske gore” i „lutanje izabranog” kroz „orikse” ili duhove Bogom odnetoj duši, to predosećamo, ali stidljivo ili sramežljivo. Trebalo bi naprotiv čvrsto precizirati da su mistična iskustva pojavni oblici zanosa koji su silom transponovani u oblast jezika, i da, zbog toga, jezik zabranjuje sebi da od diskursa dobije ono što čovek postiže telom u opsednutosti.

Međutim, evropska mistika je preobratala u metaforu ono što je u zanosu krik i doživljaj; ona je izmislila metaforu da bi izložila ono što se fizički stiče ritualom opsednutosti: između etapa askeze devojaka u „kandombleu” ili pristalica „vodua” i stepena mističkog uzdizanja, nema razlike. Reč je o dosezanju praktično „neizrecive” stvarnosti, koju igrač vođen svojim „loaom” prikazuje. Ovde prikazivanje proširenjem

postaje označavanje. Implicitni cilj igrača i igračice koji padaju u zanos sadržan je u činu udvostručenja. Mistik koji koristi jezik revolucije ili teologije zabranjuje sebi da dostigne ono čemu teži. Odgovor je dat u diskursu (Bart), ali na isti način na koji je dat u Sadovom diskursu koji utopijski obnavlja surovost, a da pri tom nasilju ne dodeljuje fizički izraz. Postoji beskonačna razdaljina od naznačenog do onoga što bi moglo da se dostigne: jezik koči susret označujućeg i označenog, pojavljuje se metafora kao i simbol, a svi pretpostavljaju samu otpornost diskursa, a i ne mogućnost da se materijalizuje ono što čula osećaju.

Ti, plamenu, žive ljubavi,
ti koji nežno ranjavaš
dubinu moje duše
dokrajči, konačno, ako želiš,
pocepaj potku ovog slatkog suočenja,

kaže Žan de la Kroa; ali i dalje ostajemo „do grla” u jeziku: bol proizilazi iz nemogućnosti diskursa da postigne efikasnost ritma igre i egzaltacije tela. Bataj, približno, kaže da je zatvor postavio Sada u situaciju u kojoj on mora isključivo u pismu da pronađe analogijski ekvivalent nasilja koje njegov duh začinje. Ali duh ništa ne začinje, ako hoćemo da govorimo istinu, on samo izaziva apokalipsu surovosti čiju najsitniju pojedinost čovek nije u mogućnosti da ostvari: tamnica rada jezik jer je jezik tamnica. Svi smo utamničeni u pismu i pismo nas vraća nama samima: čini se da ono ubija subjektivnost, a u stvari ono živi samo od subjektivnosti; izum je, kaže Comski, teže objasniti od već uspostavljenog jezika. Ova sposobnost invencije se dramatičuje kroz pismo koje nas vraća „književnom prostoru” koji smo mi stvorili:

Neka me Bog oslobodi ovoga tereta
težeg nego li da je od olova,
jer umirem od neumiranja...

U ovome je sve: čovek od jezika umire od neumiranja i sve pojave življenja koje odgovaraju prazniku i same umiru od neumiranja: zanos nas usmerava prema iskušavanju apsolutne razlike i suprotne svakoj kulturi, ali nasilje možemo čuti samo kroz diskurs koji prenosi to nasilje, ublažava ga, uništava u izgrađenoj reči. Mistik može tvrditi da živi ne živeći zapravo u sebi samom („Živim ne živeći u sebi/a nadam se tako uzvišenom životu/da umirem od neumiranja” kaže Tereza od Avile), ali to odsustvo sadržaja odgovara prevođenju zanosa u pisanu mistiku i izgradnji diskursa koji integriše praznik u pismo, koje se s mukom održava unutar sistema jedne kulture.

Ono što jezik zabranjuje — pravi zanos kao i otkrivanje drugog sveta — to ipak postaje moguće ostvarujući se u dometu diskursa: metafora očigledno zamenjuje gest. Gest i pokret pomažu da se iz jednoga pređe u neko drugo stanje. Metafora označava zauvek nedostupno stanje. Saobraćanje putem diskursa čini tu komunikaciju nemogućom; izaziva pojačanu frustraciju kojom se književnost obogaćuje. Da su mistici, poput Tereze od Avile, zaista upražnjavali ekvivalent „kandoblea” ili „vodua” sa svojim družbenicima (cama), upriličenih za pojedine ličnosti — sveci ili sveci zaštitnici, to jest za Hrista, to se meri otkucanjima koji oživljavaju poeziju u kojoj metafora nije puka alegorija. Jezik pobožnosti je nastao kasnije i pretpostavlja jednu dosta usahlu intelektualizaciju pesništva i „mistike”. Prenošnje opsednutosti u jezik i u poeziju, vladavina pisanog nad fizičkim ili čulnim iskustvom (koje Inkvizicija goni i u tome uspeva) verovatno je potreslo Evropu isto toliko duboko koliko i pojava tržišne privrede ili tehnički razvoj.

Ovo je u svakom slučaju preobratiло red stvari: ono što jeste slobodan zanos i traganje za otplenjenjem od kulture putem tela pretvara se od tog trenutka u zabrinutost, delirijum, postaje — u našoj civilizaciji — šizofrenija ili paranoja. Ideja o preobraćanju podataka se pojavljuje od onog trenutka kada se pojave tretiraju bez predrasuda, a posebno ako izbegavamo da u njih projektujemo naše kategorije. Lekari su ponekad činjenice zanosa upoređivali sa histerijom, mada je za njih i histerija ostala tajna, koja pokazuje težnju da dostigne cilj koji proces terapije zabranjuje fiksirajući bolesniku nepromostiv graničnik i granicu. Zatvarajući ga (kao što je Fuko rekao) i zaziđujući ga u prostor zajedničkog jezika. Ovo drugo zatarabljenje je možda i najpotpunije. Ono se u svakom slučaju najteže premošćava.

Međutim, možemo se pitati da li se, od jedne do druge civilizacije, zanos i duševna bolest ne preobraćuju iz prvog u drugu: putevi su homologni i divergentni, pošto prvi može da dosegne transkulturalna stanja ili situacije dok druga omogućava samo neartikulisano izražavanje pojedinaca koji beznadežno traže mogućnost saobraćanja kroz poremećenost „normalnih funkcija”. „Anomičke” komponente koje se dopunjavaju, ali samo za posmatrača, pošto i prvi i druga predstavljaju neuspele manifestacije „nādilaženja samog sebe”: „opsednuti”, „konj s neba”, izranja iz svoje ekstaze kada bolesnik ne uspeva da dosegne stanje ravnoteže. Sigurno je da svako nije sposoban da iskusi apsolutnu opsednutost, a ni genijalnu poremećenost: Helderlin ili Niče su ludaci po svojoj genijalnosti; u Dahomeju ili u Bahiji postoje „izabra-

nici ekstaze". Naime, slučajevi krajnosti nam pokazuju pravac kome teži sama pojava: uništenje organizovanog sistema, otkrivanje prirodnog nasilja, to jest prirode.

U tom približnom smislu, psihijatar Dejvid Kuper predlaže šemu čiji značaj još uvek prevazilazi sopstveni kontekst i verovatno odgovara onoj situaciji koja prazniku daje njegov smisao — ali i objašnjava njegovo skoro potpuno nestajanje u našoj civilizaciji...

Od samog svog pojavljivanja na ovome svetu, ljudska bića idu putem koji ih vodi ka dobu koje odgovara „ulasku u život" ili, jednostavno, „kulturi" kojoj neraskidivo moraju da pripadaju: porodica, škola, privatno ili javno obrazovanje im nameću one „modele" ili „ideale" bez kojih njihovi oci ili preci ne bi mogli ni da žive ni da održe zajednicu kojoj pripadaju. Najveći broj ljudi zaustavlja svoj razvoj na stepenu zajedničkog života, na normalnosti učenja neke uloge ili prihvatanjem nekog statusa.

Svakako, neki će se srušiti duž ovoga puta i otići u suprotnom pravcu, sve do onoga što nazivamo „ludilo". Drugi, ne skliznuvši u ludilo, nazaduju izvan kulturne normalnosti prema nekom udaljenom ili ipak dopunjujućem stanju ludosti, što u stvari jeste stanje psihotičke depresije. Kvalitet onoga što postižu nije po prirodi istovetan onome što doživljava duševni bolesnik, ali je njihova situacija slična njegovoj. Ovde je reč samo o nečemu što je veoma zajedničko, drugim rečima trivijalno...

Drugi, međutim, koji mogu biti malobrojni ili pak sačinjavati čitava društva, nastavljaju da napreduju na putu zdravlja: mada im polazi za rukom da očuvaju znanje i privid „normalnog" i „poštovanog" društvenog statusa shodno vrednostima koje je usvojila njihova grupa ili njihova civilizacija („to je pitanje sposobnosti", kaže D. Kuper), oni se stapaju i stiču elemente (emocije, verovanja, žudnje) koji su prividno „anormalni" ili devijantni, a da ih pri tom niko i nikada ne smatra bolesnicima: pronašli su znači put koji im omogućava da preuzmu ili da svare sva ona krajnja i, uopšteno govoreći, skandalozna iskustva, a da uz to ne prestanu da postoje kao „priznate" i „prihvaćene" ličnosti. Prepoznajemo ovde primer velikog umetnika koji u sebi prikuplja i obnavlja u ponuđenom svetu stvaralaštva (slikarstvo, književnost, muzika itd.) elemente koji bi, u slučaju nekog drugog, imali surovo dejstvo (kao što bi to bio slučaj s naznakama rastrojstva). Geteov „tremendum", šekspirovski ili dostojevskijanski delirijum, stalno Pikasoovo dovođenje u pitanje, postavlja u ovo posebno stanje sve one pojedince koji tako nešto običavaju. Zapadna umetnost

predstavlja sažetak svih ovih „anomalija” preobrazbenih u komunikabilne slike: ona ima tu posebnu privilegiju i uzdiže se iznad svih umetnosti koje predstavlja, sem, naravno, onih u stilu „znanja-umenja”, „zanatstva”, književničkog ili umetničkog „štapa i kanapa”! Postoje i neke druge mogućnosti: politika, nauka, filozofija nude značajne primerene prostore. Čak i svakodnevica, koja zaista može da iznedri ličnosti koje sasvim neprimereno nazivamo herojima ili svecima. U svoje vreme, Bergson je pokušao da ih izvede iz susreta kosmosa: „životnog poleta”, i psihičkog života: „unutarnjeg života”, a ovi izrazi su poslužili kao metafore; međutim, Bergson je bio na rubu otkrića kapitalne vrednosti, ali mu to zabranjivahu i vokabular i način razmišljanja njegovog doba: reč je o susretu subjektivne stvarnosti (u najširem smislu ove reči koja pokriva iskustveno polje kristalizovano u individualitetu) i prirode. Ovi „heroji” ili ovi „sveci” predstavljali su krajnju tačku do koje može da dosegne ljudska vrsta — bilo kroz zajedničko iskustvo ili kroz transove — ali ne i pojedinačne ličnosti.

Utvrđujemo, kao što je to primetio D. Kuper, da se zdravo pridružuje ludilu. Koja ih razdaljina razdvaja? Umetnik, političar, društvo koje je posebno sposobno da prevaziđe sopstvenu normalnost (a to sasvim izvesno nije hrišćanska civilizacija!) mogu da pomute to stanje: „zdravo se približava ludilu; međutim, ostaje uvek jedna odlučujuća praznina, razlika. A ta je tačka omega” (*Psihijatrija i antipsihijatrija* — *Psychiatrie et anti-psychiatrie*). Mi apsolutno nismo u stanju da razlučimo osobu koja se osamila u ovom otkriću od ličnosti koja se sunovratila u ponor ludila. Ponovo smo u društvu Helderlina, Ničea ili Artoa; i sigurno nije reč o nekoj „jezičkoj aferi”, kao što veruje lingvistika, već o transfuziji samog bitisanja.

Reći ćemo da praznik, kao i zanos, omogućava čoveku i kolektivitetima da prevaziđu „normalnost” i da dostignu ono stanje u kome sve postaje moguće, budući da čovek nije više u čoveku već u prirodi koju „zatvara” svojim iskazanim ili neiskazanim iskustvom. I previše je lako da se praznik pretvori u obično veličanje „mane” ili „društvene suštine”: ovaj „monizam” svojstveno pripada misli poslednjeg veka: sistem praznika je drugojačijeg dometa pošto podrazumeva, kao i zanos kroz koji se najčešće izražava, naboj čija se priroda otkriva kroz ekstremne manifestacije. Ko nije osetio, kao što je već Niče govorio, da se uzvišena umetnost i ludilo sučeljavaju? Ne zato što ludilo vodi genijalnosti ili *vice versa*, već zato što je reč o međuzavisnim razlikama: sličnost (homologija) sistema je zamenila ideju evolucije.

Zanos ili pojave opsesivnosti predstavljaju prema tome jedan put prilazanja prazniku: otkriće drugog menja subjekt koji se angažuje u ovom sučeljavanju u istoj meri u kojoj je time prvi preobražen; kolektivno ili pojedinačno, saznanje koje povlači dovodi do otkrivanja sile razaranja, u kome lično iskustvo nema više udela. Postati neko drugi, saobraziti se s imaginarnom ličnošću nije psihološki čin, kao što se uobičajeno kaže, već otkrovenje ili susretanje s očiglednošću koja dovodi u pitanje čitav jedan sistem kulture i vaspostavlja, za izvesno vreme, onaj susret „u četiri oka” između čoveka i prirode, koji mi svim svojim snagama odbacujemo.

Ovo iskustvo jeste otkrivanje nasilja i čežnje, bolesnici i zanesenjaci to dokazuju. Međutim, nasilje nije „opipavanje”, a ni surovost! Ono pretpostavlja dvostruku tvrdnju: društvena svest nam nameće ideju „povesti”, zbir znanja ili ponavljanje nekog povlašćenog događaja, a tu ideju mogu da poremete spontani prepadi. Struktura ili kultura sačinjavaju celinu čija se snaga zasniva samo na međusobnoj saglasnosti, onoj koja će u svakom trenutku biti odbacivana. Kada se kaže da je praznik oblik „kršenja” uspostavljenih pravila, onda se misli na igru koja i stvarno pomućuje norme i često ih ukida. Ovo „kršenje” nije samo neka „crna misa” koja postoji samo ako verujemo u pravu misu. Praznik podrazumeva skok izvan uspostavljenog sistema, otkrivanje instanci koje deluju na čoveka izvan naboja institucija koje ga drže u jednoj strukturisanoj celini. Prekršaj je jači kada je reč o onome koji se postavlja izvan svakog pravila ili svake norme, a koji pri tom nema nikakvu nameru da ih povredi: moć „id-a” se otkriva s njegovom ravnodušnošću.

Nekoliko tekstova govore o ovom otkriću ili očiglednosti; međutim, radi se književnim spisima koji prevode u metaforu ono što je samo izbilo na razini prirode. Ovde se, bez sumnje, pozivamo na primer Sada: to što je mogao da se suoči s neljudskom snagom koja kroz naše biće traži neki složen put, to što je sagradio uz pomoć i oko tog „libida” ili te permanentne frustracije jedan fantastični svet prema slici stvarnog društva, ali transponovanog samim nasiljem želje koja kao u snu komponuje svet po svojoj meri, svet u kome će joj sve biti podvrgnuto — to znači da napetost koju Sad trenutno u sebi nosi pronalazi kroz kulturu ovog čoveka XVIII veka jedan prihvatljiv izraz. Gorostasna Sadovska građevina jeste diskurs u čijem je središtu nasilje i, kao što primećuje Bataj, jedno stalno obnavljanje tog istog nasilja kroz govor koji ga skreće sa sopstvenog smisla. Sad i Revolucija su savremenici: delo prvog i događaji ove druge, narastaju uz pomoć nasilja. A napetosti koje se javljaju u oba slučaja slede razila-

zeće ali odgovarajuće puteve: Sad uništava i obnavlja predmet nasilja budući da njegovi heroji ili heroine, koji su stalno obogaljeni ili obogaljuju, preživljavaju i obnavljaju svoje biće kako bi mogli da podnesu ili nanesu nova nasilja. Revolucija, sa svoje strane, priziva nasilje kojim nikako ne ovladavaju ljudi od vlasti, koje ni sama vlast ne može da kontroliše, mada u njemu vidi čin „javnog spasenja”. Teror politike se opravdava, Sadovo nasilje se objašnjava. Diskurs može sopstvenog autora da suoči sa smrću, u Skupštini i u klubovima. Sadovi dželiti se ne pravdaju, ali ostaju zatočeni jezika koji očigledno kontroliše samo pesnik koji ga izmišlja. Sama po sebi Sadova tvorevina nije ništa više praznik nego što su to Revolucija ili Teror. U pitanju je samo jedan princip: otkriće prirodnih instanci s kojima ne možemo da se suočimo a da pri tom ne prestanemo da postojimo.

Tako su neke civilizacije „ilegalno” doživele uticaj praznika koje nisu prihvatale u javnom životu i kojima nisu davale nikakvo mesto. Grčka nam za to pruža primer „kulta” Eleuzinije, kulta koji je pokazao da većina oblika koje nagoveštava i praznika koje organizuje odgovara postupcima filozofije ili zajedničkog morala: uzdizanje praznika i žestina sugerisanog iskustva talože se zatim u središte navika kao jedan među mnogobrojnim elementima kulture. Ideje preseljenja duše ili duhovnog očišćenja — koje nalazimo kod Platona — predstavljaju elemente koji su svojstveni praktičnim iskustvima eleuzinskog kulta. Dugačka lista dela: od Loazija, Boble d'Arveja pa sve do Manjiena, koja opisuju eleuzinske svetkovine. Skoro da sve ove analize uklapaju „misteriju” u sliku određenog kulta.

Zar ima nekoga ko ne vidi da je sam ceremonijal u ovom slučaju manje važan od kolektivne razdraganosti i vrenja koje izaziva? Lica u obredu ili kultu izgledaju srodnija nekom mističnom scenariju u kome ličnosti predstavljaju etape uspona, transa i velikog raskola, nego li svetim pokretima bogoslužitelja. Otkloniti lažna mišljenja „očišćenjem”, otkriti potonja iskušenja (susreti s detetom, „posvećenim još od doba Hestije”, što verovatno znači da je održavano u „prirodnom” stanju, u stanju 'pirofora'), otkrovenje Boga na odru, kupke, kazne, to su etape, ali, iznad svega, kristalizovana stanja: moćna urbana intelektualizacija je preobratiła ove uzvišene činove u rituale; ona je smetnula s uma da diskurs unutar koga se objašnjava „misterija” skreće „panični bes” s njegovog sopstvenog smisla. Praznik biva degradiran na ustrojenu svetkovinu. Većina komentatora je u tome videla samo religiju na margini religije, a Niče tim povodom predlaže onu dihotomiju dionizijskog i apolonijskog, koja je samo jedan drugi način da se izbegne sama pojava, time što će biti za-

točena u onom filozofskom „ili... ili...”. Ipak, ideja seobe duše po zemlji, posvećenja uporedivih sa smrću („teletès”), „mističnog snevanja” („Snevanje, kaže Plutarh, to su male misterije smrti” — *Consol. ad Apoll.*), različita iskušenja ne proizlaze iz verovanja koja bi odgovarala nekoj uspostavljenoj mitskoj strukturi već su po iskonu činovi koji se kristaliziraju u predstvu. Ovi određeni činovi su uporedljivi s onima koje antropolozi opisuju u slučaju „kandomblea” (sinkretička religija afro-američkih zajednica Severnog Brazila, ili naziv za ove zajednice — prim. prev.), „vodua” ili „šamanizma”. „Umeća zanosa” o kojima Elijade govori, kodirana su samo za nas ili za onu grupu u kojoj su se mogućnosti dekompozicije uspravale. Ova umeća rađaju ponovljive slike u meri u kojoj ponavljanje ovih činova postaje postupak i doprinosi sastavljanju potke u koju će se posvećeni unapred uklopiti. A do samog čina će doći tek kasnije, tokom intelektualizacije i pošto se pređu dugi zaobilazni putevi.

Tumačenja izvode činjenice opsednutosti ili praznik uspostavljenog i izgrađenog oblika, kulturnu konfiguraciju ili socijalnu organizaciju: ali, izvoditi ove skupove činjenica iz „mane” ili ih obuhvatiti u jednoj „strukturi” svodi se na isto u meri u kojoj se sam čin, njegova namernost i, posebno njegova nepredvidiva invencija, briše u korist analaze „totaliteta” ili „koda”. Čini se da je potrebno srušiti ono što je u ovim objašnjenjima mehaničko i nedovoljno.

Nekada su mitovi izvođeni iz pralogičkih verovanja, bili vezivani za konstante kolektivno nesvesnog; u njema je sagledavan diskurs koji otkriva osnovne teme i dihotomne suprotnosti koje daju ključ za odgonetanje govora. U njima je viđen i odraz edipovskih simbola. Zajedničko analizama Kajoa, Levi Strosa, Rohajma, Junga, jeste da uzimaju mit i simbol kao stvarnost jezika koja je odvojena od onoga čega jezik ne može da se liši: različitih stanja ili različitih oblika iskustva. Ne bilo kog iskustva, onog koje proističe iz banalnog susreta uzora i psihičkog života pojedinca, onog psiho-socijalnog „sitnog baratanja” ili još bolje, one egzistencijalne kazuistike. Ovde se misli na iskustvo onoga što nije dato u diskursu, onoga što obilno anticipira količinu i kvalitet već poznatih i integrisanih osećanja, u jedno zajedničko saznanje. Ove anticipacije o još *neproživljenom* ustrojavaju, bez sumnje, te inovacije ili ona sučeljavanja koja malazimo isključivo u onom temeljnom činu praznika čiji su parcijalni aspekti igra opsednutosti, maska, trans, erotizam, kolektivna eksplozija.

Nema toga što bi bilo teže opisati od onoga što je novo. Ne raspoložemo nikakvim upriličenim reč-

nikom da bismo mogli da iskažemo ono što je kod tog novog slučajno, a još manje da izrazimo nagrizajuću razdraženost. Naši koncepti ne znaju za ovo još uvek nedoživljeno bez kojega bi ipak društva ili grupe nestajali u okamenjenoj i smrtnoj kodifikaciji. Opređenije koje iskazujemo i koje se tiče jedinstva mogućnosti govora i oblika koji regulišu ljudska ponašanja jeste izvesno verovanje — i u krajnjem slučaju jeste ideologija. Ideologija koja dosta tačno odgovara stanju sveta koji se sabira nad samim sobom pošto je pokušao da obuhvati kosmos: činjenica koju su zapadne zemlje, tokom kolonijalnog doba, pružile celom univerzumu, da pod svojim oružjem drže govor „progresna” „civilizacije” ili „čovečnosti”, da je raspad ovih verovanja u trenutku pojavljivanja „mladih nacija”, oko 1960, otkrio njihovu doktrinalnu i parcijalnu prirodu, sve to je dovelo evropsku inteligenciju do toga da u traganju za „univerzalnom karakteristikom”, koja bi vredela za celo čovečanstvo, pronađe nostalgično oruđe kojim bi u drugačijem obliku spasla i povratila taj razrušeni imperijalizam.

Kurt Goldstajn iznosi mišljenje da se ponavljajuće stanja i emocija što je „temeljna tendencija načetog organizma” koji „isključivo teži sopstvenom očuvanju”, sastoji u ograničavanju onog što otkriva na ono što mu je već znano. Bolest bi se prema tome sastojala u zakržljavanju bića nesposobnog da se suoči s onim što mu je neznano, dok bi savršeno odgovaralo ponuđenim slikama „mane” ili „struktura”. Međutim, „čovek je sposoban da podnosi nesavršenstvo, tj. patnju”, da predupređuje nepoznate udare i osećaje, da se uputi u neznano traganje izvan utvrđenih i uspostavljenih činjenica. „Ova sposobnost je svojstvena biću čoveka i ispoljava najviši oblik biološkog bića uopšte, slobodu” (*strukturu organizma*). I čak zaključuje da u tome, u toj sposobnosti da se suoči s nepoznatim, leži ljudska hrabrost.

Kažemo to isto: društva i pojedinci su sposobni da se suoče sa oblicima iskustva koji se ne svode na datost kulture ili civilizacije u kojima žive, i bez ovog stalnog preliivanja onoga što jeste onim često bolnim ili apsurdnim anticipacijama, ljudski život ne bi postojao. Naša sposobnost da kršimo, da se oglašujemo o opšti okvir našeg života jeste verovatno najplodniji deo našeg bića. Mislimo da praznik odgovara tim trenucima anticipacije i da uspostavljeni civilizacijski oblici (gradski, pre svega) teže da ova iskustva svedu, da ih pretoče u pisane diskurse, u religiju, tj. u etiku. Eleuzinski „kandoble” je prevazilazio temeljno organizovano svojstvo grada u kome se rađa filozofija, ali se isti čin ponovo javlja neočekivano i na neredovan način, kao pojavni izraz zdravlja. Kada

Filon Jevrejin napada još uvek živahne pristalice „Eleuzinskih kultova“, kada se Grigorije Nazijanjanin u svom *Napadu protiv imperatora Julija* ili Proklus u svojim *Sentencama* obrušavaju na taj zanos njihov se govor, ne razlikuje od onoga kojim Inkvizitori ili sveštenici žigošu „vodu“, niti od onoga kojim policija zabranjuje neki festival mladih ili neki festival muzike.

U stvari, učesnici u ovim praznicima nisu pristalice nekog „mračnog obreda“ niti obrednici „crnih bogoslužjenja“; oni kroz zanos ili općinjenost otkrivaju transsubjektivnu i transobjektivnu stvarnost, budući da se tako izlazi iz sistema koji je nametnut jednom, datom, civilizacijom, i da se tako suočavamo sa snagama prirodnog obnavljanja i prirodnog uništenja. Neko će reći da je reč o nekakvom nepokretnom posmatranju stalnih sila, o „većitom povratku“ koji bi, u stvari, bio isto toliko jalov koliko i svako isključivo otkrovenje. Ali, težište zanimanja ovde nije u iskazivanju sila „id“-a koje su shvaćene ili jednostavno napadnute. Ono se nalazi u „tremendumu“ koji pretpostavlja i u razlaganju koje ovaj „tremendum“ može da izazove u uspostavljenim strukturama, u novinama koje izaziva. Otkriće ovih instanci ne čini više cilj života, ni njegov najapsolutniji sastavni deo, više od onoga što bi samo po sebi bilo kontemplacija samoga „id“-a. Ono što je značajno jeste dijalektika koja se uspostavlja između ovog trajućeg osporavanja i potke kolektivnog života, stanje u koje dospevaju neka grupa ili pojedinci *posle* dotičnog prekida. Snažno osećanje se preobraćuje, razmahuje u pesničkom diskursu Tereze od Avile, pomaže Crncima da očuvaju svoje ljudsko odličje uprkos ropstvu, prisiljava najčvršće zasnovana društva da se preobrate u stanje beskonačnog preispitivanja.

M. Elijade pretpostavlja da je funkcija praznika da „preporodi vreme“; u ovom kolektivnom činu on vidi jedan od vidova „večnog povratka“ iskona i prošlosti, čvrsto jemstvo stalnosti sadašnjeg nasuprot povesti. To znači preceniti vreme i konstrukcije koje ono implicira da bi se maskirala neravnoteža zajedničkog života (postoje bolesna društva koja isključivo spašava nepokretna slika istorije, kao što je to bio slučaj s Rimom u doba carstva, s Vizantijom ili starom Kinom), skrivene nejednakosti i sućeljavanja. Tako je francusko „buržoasko“ društvo iskoristilo mit „velike nacije“ i povesnu sudbinu revolucije, bar isto toliko koliko su Nemci iskoristili „sudbinu“ i „Rajh“ da bi prikriili rascepe izazvane uspostavljanjem krupne industrije. Ne može se prihvatiti da društvo raspulaže integracionom snagom koja prevazilazi raznolikosti koje to isto društvo obuhvata kao i sve one delove koji ga sačinjavaju. A ne možemo ni da

prihvatimo da se razlog postojanja svake pojave nalazi u unutarnjem sistemu koji obavlja njen pojavni oblik.

Praznik ne bi mogao da bude stvarnost uporedljiva s venčanjem, verskim obredom, radom; ako pomislimo na njegove raznorodne oblike, praznik podrazumeva jednu mnogostruku sliku kolektivnog i pojedinačnog života čije se samo bitisanje ne svodi na samo sebe i na potpuno ulaganje u sebe. Bilo da je reč o pozorišnoj ilustraciji ličnosti koje su kodificirane tradicijom, ili o prikazivanju ritualizovanog scenarija, praznik ipak pretpostavlja izvesno preispitivanje koje prevazilazi okvir društva. Priviđenje koje izaziva rezultat je utvrđivanja činjenice ili očiglednosti gde skup pokreta ili radnji predstavlja pripremu. Za izvesno vreme, on postavlja čoveka ili ljude oči u oči s jednom transobjektivnom i transsubjektivnom stvarnošću, istrže društveno iz društvenog i crpi u otkriću tako viđenih zahteva neograničenu sposobnost stvaranja i novatorstva. A ova, delujući sa svoje strane na potku kolektivnog bitisanja istu preobražava i remeti, daje nove oblike koji će opet budući da su se iskristalisali, opteretiti članove zajednice ili civilizacije.

Sigurno nije reč o dostizanju nekakvog platonizma koji bi otkrio apsolutnu „suštinu“ u „prirodi“ ili u „id-u“, već o određivanju stalne borbe između izvirućeg stvaralaštva i formalne ili institucionalne konstrukcije svojstvene svakoj kulturi, svakom društvu. Evolucija ili povest je mesto gde se talože posledice ove bitke.

Ničeov „večiti povratak“, s onu stranu često nejasnih metafora u *Zaratuštri*, određuje susret „pomne želje“, neograničenog „libida“ i onoga što mi jesmo bez svesti o onome što želimo da budemo u našim pripadnostima („postojanje“). Ono što Niče naznačava svakako nije obično ponavljanje onoga što jeste, već stalno preispitivanje oblika koje pobuđuje želja ili bezgranična osujećenost, a koje kolektiviteti kristališu. Niče je poznao Darwinovo *Poreklo vrsta* i možda je u ovom delu pronašao onu najraniju ideju za sopstvenu temu: postojanje temeljne nejednakosti između stvaralačke snage prirode i ograničenog broja oblika ove produkcije u evoluciji. Sablažnjiva nejednakost za duh, koja odgovara koliko nejednakosti između moći „libida“ i male raznolikosti oblika razvijanja, toliko i retkosti predmeta kojima bi se postiglo zadovoljenje. Ličnosti kolektivnog života, odnosi koji postoje između bića, brojno su ograničeni prema bezgraničnim, otkrivenim ali nikada formulisanim mogućnostima. Praznik odgovara ovom trenutku prekida i prevrata. Zbog toga i ne traje.

Čim utvrdimo uzaludnost našeg pokušaja da promenimo jednostavne temelje života — umiranje, rađanje, produžavanje vrste — da retkost proizvoda neopozivo povlače skretanje „libida” prema proizvodnom radu i takmičenju između grupa, mi više ne pripadamo sebi samima, čak ni kulturi čija se uspešnost sastoji u tome da nas ubedi da kroz nju postoji neka regulacija, to jest neka vrsta večnosti. Priroda nije прибежиште „osetljivih duša”, ni uteha za putnika namernika”, ona se podudara sa utvrđivanjem instanci koje su u sukobu, a ovaj sukob prevazilazi vrstu i društvo nema moći da ga reši.

A da ovo otkriće može da se iskaže u punom sjaju, da se transponuje teatralizacijom, jeste ono što obeležava značaj sukobljavajućeg i polemičkog odnosa koji uspostavljamo između tri sistema: opsednutost, simbolična halucinacija i socio-filozofska stvarnost po kojoj je svaki kolektivni čin, ma kakva bila njegova priroda, nužno društven. Nevažno je da li ovo utvrđivanje prati radost ili tuga: preobratljivosti i međusobnom sukobu sistema nije potrebna naša psihološka procena. Potpuno uništenje lične svesti između kulturnog nad-ja i instanci prirode, otkrovenje bezgraničnosti želje i kulturnog ograničenja oblika zadovoljenja izaziva snažno uključanje formalnog izražavanja i predstavljanja. Helderlin u ovome vidi jedan od načina pojavljivanja tragičnog.

Mogli bismo prema tome da kažemo da se skriven u svakoj kulturi, praznik neočekivano razbuktava, bilo da se koristi već gotovim oblicima neke mitologije, bilo da se sam po sebi ostvaruje izvan svake poznate predstave. Pošto je transsocijalan, praznik je nesumnjivo jedini izazov društvima da nešto menjaju ili preispituju.

I tako, oni koji utopiju pretvaraju u jednostavnu želju obnove društva svode utopiju na samo društvo. Ernst Bloh je oprezniji i promišljeniji, budući da utopiju povezuje s neutoljivom glađu, s bezgraničnom željom, i daje je kao transkripciju onog nezadovoljenog nasilja u oblasti pisane kontrukcije (*Princip nada*). Da se ovo nasilje taloži u diskursu, da ga pobuđuje, pogađa, da se u njemu iscrpljuje i ostavlja za sobom neku neodređenu frustraciju u ovoj transpoziciji, to su Bataj i Blanšo osetili. Kada Bataj u svom predgovoru za Sadovu *Justinu* misli da je „negacija” sadržana u surovosti „suprotna činjenici jezika”, da „diskurzivni jezik ublažava nasilje u istom trenutku kada ga veliča”, on pronalazi elemente ove dijalektike. Pošto je „nasilje nemo”, zatočenik Sad — a svi smo mi „sužnji” jedne kulture, jednog društva — ob-

navlja ovo nasilje opisujući ga. Njegov način pisanja nalaže veličanje surovosti, u samom rukopisu.

Da, ali to pismo je prisutno, „osnova jezika” od kojega ne možemo pobeći kao što to ne možemo ni od naše civilizacije, jer ona predstavlja za nas samu dimenziju bića i naše jedino sredstvo da povratimo nasilje čineći ga simboličnim, tako što ćemo ga lišiti njegovih efekata, potapajući ga u potku diskursa. Možemo da sanjamo, ali isključivo da sanjamo, o tome gde su društva koja nisu ili ne poznaju pismo i prenošenje iskustva u „književni prostor”. Izvesno je da se pojavljuje jedan novi svet u kome slika dobija do sada nepoznatu moć opčinjavanja, i da nove tehnike širenja misli potresaju temelje našeg bitisanja. Već smo uronili u vode pisanog diskursa. Još uvek od njega ne bežimo, a mogli bismo, prividno uostalom, samo kroz one još nepoznate, nedoživljene anticipacije iskustva koje ponekad nazivamo utopijom, ako ovom rečju obuhvatimo moć same mašte. Ma koji oblik da izabere, politička ili društvena utopija kao kod Furijsa ili Ovena, surova utopija Sada, književna utopija koja obuhvata pozorište, roman, poeziju, ona predstavlja anticipaciju onoga što jeste prema onome što nije i napor da se *ново* ponovo uložiti u pismo kroz metaforički jezik.

Tu je odnos koji postoji između utopije i praznika: praznik crpi u otkriću uništavajućeg opredeljenja prirode snagu koja ga prinuđuje da zahvata nove oblasti iskustva ograničenog kulturom. Utopija je diskurzivni verni prepis ovog sukoba. Pisanje je izdaja nasilja i prirode, ali i povraćaj ovog nasilja kroz čin rušenja koji je njime obuhvaćen. Nema živeće kulture bez takvog rušenja, nema rušenja koje se ne određuje nekim odnosom prema nekoj kulturi. Praznik nas podseća na ono što valja uništiti da bismo i dalje opstali. I kao što to kaže jedan od tekstova u *Koranu*: „Gospodar će spasiti ljude kada kao ugljen budu sagoreli...”

(Prevela s francuskog JASENKA TOMAŠEVIĆ)