

ПОСТХУМАНИСТИЧКИ ДИСКУРС И ПЕКИЋЕВО *БЕСНИЛО* КАО РОМАН О ПОСТХУМАНИЗМУ

Апстракт: У раду се анализира однос хуманизма, антихуманизма и постхуманизма у роману *Беснило* Борислава Пекића, и то у контексту постхуманистичког дискурса. Тумачењу Пекићевог романа претходи критичка анализа основних идеја постхуманистичког дискурса који овде репрезентује теоретичарка Роза Брајдоти. Овај теоријски увод нам је потребан како бисмо могли да нагласимо полемичку позицију Пекића према постхуманистичком дискурсу. Анализа романа *Беснило* показује да овај роман не припада постхуманистичком дискурсу, будући да опозицију хуманизам – антихуманизам не сматра превладаном. Пекићев став према постхуманизму обликује се на темељима дубљег разумевања односа између хуманизма, антихуманизма и савременог постхуманизма, будући да их српски писац сагледава у историјској перспективи (кроз везу савременог постхуманизма са нацистичким антихуманизмом и хуманизмом епохе просвећености) док истовремено разоткрива и могуће последице политичког деловања које се базира на постхуманистичком укидању хуманизма, а пре свега, укидању идеје недељивог човечанства.

Кључне речи: хуманизам, антихуманизам, постхуманизам, постхуманистички дискурс, човечанство.

На почетку овог рада свакако треба, макар приближно, дефинисати оно што бисмо могли назвати постхуманистичком стањем. Чини нам се тачним став Јелице Вељовић да ово стање или перспективу одређује „постепено стапање човека и машине, односно биолошког и синтетичког или машинског организма” (Вељовић 2019: 610). Можемо, дакле, да закључимо да дискурс постхуманизма представља напор теорије да ухвати корак са научним развитком, односно са могућим консеквенцама тог развитка. Из овог напора произилази став да досадашњи хуманистички оквир разумевања човека није довољан за то. У том контексту може се разумети и овај, у великој мери исповедни став теоретичарке постхуманизма Роза Брајдоти:

На неки начин, мој интерес за постхуманост је директно пропорционалан осећају фрустрације који имам пред људскошћу и превише људским изворима и ограничењима која уоквирују наш колективни и лични ниво

1 * svladusic@ff.uns.ac.rs

озбиљности и креативности [...] Постхуманистичко стање захтева од нас да критички и креативно промислимо о томе ко смо и шта смо ми, заправо, у процесу настајања. (Брајдоти 2013: 12)

На први поглед, изгледа као да је овакво незадовољство хуманистичким оквиrom разумевања позиције човека у свету и његовог односа према технологији оправдано. Ствара се утисак да је наука већ далеко одмакла теорији. Међутим, на овом месту треба указати на један важан моменат, а то је да теорија, а не наука, одређује када престаје човек, а почиње машина. Према томе, садашњи и будући импланти у телу човека не доводе, сами по себи, до напуштања идеје човека: напуштање хуманистичког оквира јесте одлука, и то одлука теоријског дискурса, а не дискурса технологије. Теоријски дискурс не мора да следи научни дискурс, будући да је у домену теорије да одреди смисао технолошке функционалности. Уколико теорија од тог одређивања одустаје, онда она тиме имплицитно признаје да само понавља једну одлуку која је већ донесена. Теорија тада има задатак да ту одлуку тек верификује и тако јој да теоријски легитимитет. Инсистирање на напуштању хуманизма јесте, заправо, симптом који показује да теорија осећа губитак утемељења у савременом свету. Она зато не тежи ни да га хегелијански опише у тренуку када он залази, нити да марксистички осмисли правац и аргументацију смера у ком би свет требало променити, већ се задовољава тиме да се свету прилагоди. То потврђује и следећи исказ у коме се Рози Брајдоти осврће на однос сопственог истраживања постхуманизма и садашњости:

Сматрам [постхуманизам] корисним термином како бих истражила начине афирмативног укључивања у садашњост, описујући неке од њених карактеристика, на начин који је емпиријски утемељен: несклона редукцији, остајем критички оријентисана, али избегавајући да будем негативно оријентисана према њој [садашњости]. (Брајдоти 2013: 5)

У сваком случају, напуштање појма хуманизам у корист постхуманизма јесте гест којим се постхуманизам супротставља хуманизму. Стога нам је потребан што прецизнији и шири опис односа између хуманизма и постхуманизма. Овом задатку Рози Брајдоти посвећује неколико важних исповедних исказа. Најпре, она себе одређује као особу у великој мери наклоњену антихуманизму (Брајдоти 2013: 16), а затим указује на антихуманистичку критику хуманизма коју ситуира у шездесете и седамдесете године прошлог века, одређујући њене позиције појмовима феминизма, деколонизације, антирасизма и мировног по-

крета (Брајдоти 2013: 16). На овај начин, она жели да појасни опозицију хуманизам – антихуманизам, тако што хуманизму приписује репресију према женама, колонизацију, расизам и склоност ка рату. Оно што је проблем у оваквом сагледавању хуманизма јесте то што су и права жена и антирасизам и пацифизам већ уграђени у хуманистичку слику света, и то као *хуманистички идеали*. Та чињеница нам сугерише да постоји разлика између изворне хуманистичке филозофије и политичке праксе која ту филозофију следи. Репресија над женама или расизам нису, дакле, последица доследног извршавања хуманистичких налога, већ сасвим супротно, последица некохеренције између политичке праксе и хуманизма као идеала. Ако би се чак и пронашле некохеренције у филозофским текстовима хуманистичке провенијенције који устављају хуманистичку мисао која тада постаје репресивна, те некохеренције би се могле објаснити идеолошким или психолошким аспектима аутора текста: некохеренције нису саставни део хуманистичког концепта, већ знаци његовог изневеравања, што значи да сам хуманизам дозвољава корекције које су потребне и које су усмерене према његовом идеалу.

Хуманизам у том смислу не би био довршен већ недовршен процес, који се стално сусреће са политичком праксом која га изневерава зато што се напада вољом за моћ, а не хуманистичком сликом света. Хуманизам зато непрекидно хоће да *делује* на ту праксу, приводећи је хуманистичким начелима. Овакво разумевање хуманизма присутно је овлаш код Розе Брајдоти када спомене Франца Фанона, за кога каже да је желео да спасе хуманизам, тврдећи да су Европљани издали и погрешно употребили хуманистички идеал (Брајдоти 2013: 25). У том контексту треба разумети и њено, иначе тачно запажање да разлика између центра и маргине утиче веома на разлику у односу према заоставштини хуманизма (Брајдоти 2013: 16). Фанон је управо пример такве разлике.

Иако помиње Фанона, Брајдотијева уопште не покушава да разуме и развије његов аргумент, већ само прелази преко њега; исто тако она не покушава да појасни зашто се на хуманизам не гледа једнако у бившим колонијама и у Метрополи. Брајдотијева се тиме оглушује о захтев за тоталност² који пред интелектуалца ставља Карл Манхајм. Тачније речено: иако је свесна да *месџо* теоретисања утиче на однос према хуманизму, она не покушава да ту свест укључи у своја теоријска промишљања о хуманизму, нити да покуша да хуманизам сагледа из више различитих

2 „Тоталност значи усмереност ка целини, усмереност која обухвата у себи партикуларне начине гледања и непрестано пробија њихове границе; ова усмереност се, корак по корак, све више шири у природном процесу сазнања, а за циљ има не неку докрајченост која би безвремено важила, него максимално могуће проширење видног поља.” (Manhajn 1968: 86)

позиција. Пошто Брајдотијева остаје верна само својој позицији (а то значи позицији Метрополе), то онда значи да позиција из које она промишља хуманизам није универзална, па стога не могу бити универзални ни њени увиди. Самим тим, разумевање теоријске позиције Рози Брајдоти мора бити критичко, ако се та позиција разуме из једне позиције која је (географски и политички) другачија од њене.

Примера ради, мени је Фанонов став не само разумљив већ и близак, зато што услед сопствене географске позиције са њим делим осећање политичке немоћи у односу на политичку моћ која карактерише (географску) позицију Рози Брајдоти. Фанон је желео да сачува хуманизам зато што је хуманистички идеал поуздана филозофска, али и политичка позиција из које се може критиковати и колонијализам и расизам, управо као политичке праксе које су у супротности са хуманистичким идеалом, а које тај идеал злоупотребљавају. Ако се у политички моћном простору из кога долази Рози Брајдоти расизам критикује као дериват хуманизма, па се та критика именује као антихуманистичка, онда се заиста оправдано може поставити питање која то филозофска позиција утемељује критику колонијализма, расизма или, рецимо, фашизма. Једина филозофска перспектива која осуђује фашизам, расизам, колонијализам, и то позивајући се на универзална права човека, која овај поседује управо зато што је човек, а не неко друго живо биће, јесте управо најшире схваћена хуманистичка перспектива.

Уистину, и сама Рози Брајдоти ће ускоро признати да је антихуманизам контрадикторан, јер је у његове етичке доприносе уграђена хуманистичка заоставштина.³ Ово признање нам показује колико је разумевање антихуманизма Брајдотијеве већ од самог почетка било теоријски слабо утемељено. Ако је већ тако – ако антихуманизам седамдесетих година који се бори против колонијализма и расизма није антихуманизам у смислу негације хуманизма (као што је то, на пример, Хитлерова политичка пракса или Ничеова филозофија која преко воље за моћ дели човечанство на надљуде и стадо), онда је разборито хуманизам видети онако како га је отприлике видео и Франц Фанон: као идеал према коме би требало оцењивати конкретну политичку праксу, посебно уколико та политичка пракса злоупотребљава идеје хуманизма, односно изневерава га позивајући се на њега.

Међутим, Рози Брајдоти не иде у том правцу. Она је заиста врло одлучна у намери да укине појам хуманизма. Након што је и сама при-

3 „Најбољи пример унутрашњих контрадикција које ствара антихуманистичка позиција јесте еманципација и прогресивна политика уопште, коју сматрам једним од највреднијих аспеката хуманистичке традиције и његовом најтрајнијом заоставштином.” (Брајдоти 2013: 30)

знала да је појам антихуманизма схваћен као супротност хуманизму непрецизан, она уводи термин постхуманизам, коме даје улогу *синџезе* тезе (хуманизам) и антитезе (антихуманизам): „Постхуманизам је историјски моменат који маркира крај опозиције између хуманизма и анти-хуманизма и проналази другачији дискурзивни оквир, гледајући са више симпатија према новим алтернативама” (Брајдоти 2013: 37).

Овакво позиционирање постхуманизма ствара, међутим, и неке проблеме: поставља се питање на који историјски моменат теоретичарка постхуманизма збиља реферише. Када се, дакле, завршава „антихуманизам” и почиње постхуманизам? На основу њене тврдње, рекли бисмо да постхуманизам почиње *после* антихуманизма. Брајдотијева почетак антихуманистичког напада на хуманизам позиционира, као што смо видели, у шездесете и седамдесете године прошлог века. У том контексту, ми бисмо данас заузимами историјски моменат постхуманизма, док би филозофи из седамдесетих година прошлог века били антихуманисти. Међутим, код Розе Брајдоти није тако: на једном месту у свом тексту она генерацију филозофа из седамдесетих именује као постхуманисте (Брајдоти 2013: 25), иако би по логици хронологије коју је сама предложила те филозофе требало да назове антихуманистима. Из овог, вероватно несвесног именовања можемо да закључимо да су за Брајдотијеву антихуманизам и постхуманизам заправо синоними, те да ова теоретичарка прави разлику између њих само из тактичких разлога, односно захтева постхуманистичког дискурса да пошто-пото укине појам хуманизма.

Замена антихуманизма појмом постхуманизам доводи до укидања могућности одбране хуманизма, будући да се овим појмом опозиција између хуманизма и антихуманизма проглашава превладаном, односно теоријски анахроном и исцрпљеном. На тај начин дискурс постхуманизма доноси један оптимистичан, афирмативан однос према будућој постхуманистичкој/антихуманистичкој стварности. Да би се тај оптимизам сачувао, постхуманистички дискурс мора да искључи из себе анализу евентуалних политичких последица постхуманизма, чиме се врло јасно показује на који начин разлика између политичке моћи локације теоретисања утиче на саму теорију. Постхуманистички дискурс је, дакле, пример монополистичког мишљења, које карактерише „релативна удаљеност од отворених сукоба свакидашњег живота”, па ово мишљење постаје „схоластичко, то јест академско и неживотно” (Manhajm 1968:11).

Насупрот монополистичком постхуманистичком дискурсу, теоретичар који пише из политички слабе позиције, увек ће бити заинтересован за потресе у теоријској сфери – а тешко да је могуће замис-

лити земљотрес већи од укидања хуманизма – јер се ти потреси увек пројектују и на политичку раван. Како политички слаба позиција значи да теоретичар нема иза себе политичку моћ дискурса, његов опстанак и опстанак његових ближњих може бити доведен у питање услед промене у теоријској сфери и зато он теоријске текстове чита *шеснаестомашарно*, као потенцијалне политичке програме. Хуманизам је, конкретно, моћно оружје којим се може бранити позиција политички слабих, будући да хуманизам као политички идеал обезбеђује право на постојање сваком човеку без обзира на политичку снагу заједнице којој припада и без обзира на различите компоненте његовог идентитета. С друге стране, теоретисати из политичке моћи, значи нехотично, или још чешће хотимично, остати слеп за политичке последице промене теоријских парадигми у име оптимизма нових могућности које се указују пред политичком моћи у свету без хуманизма.

Управо зато Рози Брајдоти не може или не жели да испрати (политичке) консеквенце става који је сама поменула, односно да хуманизам не изгледа исто у бившим колонијама (или политички слабим земљама) и у Метрополи. Она не чини ништа да обухвати обе позиције у разумевању хуманизма, што показује њену незаинтересованост за политичке последице укидања хуманизма. Та незаинтересованост је доказ њене верности постхуманистичком дискурсу.

Политички императив постхуманистичког дискурса јесте, дакле, укидање хуманизма и прикривање политичких последица које прате укидање слике света засноване на хуманистичком концепту. Да би се тај политички императив испунио, опозиција између хуманизма и антихуманизма проглашава се теоријски превладаном, док се излагање политичких последица укидања хуманизма замењује оптимистичком сликом будућности у којој ће, наводно, свако моћи слободно да креира нове начине обликовања сопственог јаства – наравно, под условом да тај начин није заснован на хуманистичким принципима. Брајдотијева тако занемарује чињеницу да укидање хуманизма *није* политички безазлен гест, будући да се тако увећава маневарски простор конкретних политичких акција које хуманистички концепт човека види као злочин, а које, без тог концепта, стичу своје оправдање и легитимитет.

Ако књижевност учествује у замагљивању односа између хуманизма и антихуманизма, представљајући се као постхуманистичка (дакле као књижевност која је превладала питање хуманизма у данашњем свету), онда можемо са пуним правом да кажемо да таква књижевност припада постхуманистичком дискурсу. Тада постајемо сведоци синтезе постхуманистичке књижевности и постхуманистичке теорије у којој

књижевност језиком уметности понавља учинак теорије, док теорија то понављање претвара у квалитет књижевног текста, јер га чита само као илустрацију својих већ унапред задатих идеолошких параметара.

У овом контексту Пекићев роман *Беснило* из 1983. године добија на вредности, зато што тематизује постхуманистичко стање, али тако да истовремено не припада постхуманистичком дискурсу. Овај роман не само што не жури да измири хуманизам и антихуманизам него и приказује, у сфери свог имагинарног света, могуће политичке консеквенце тог судара. Стога ћу у овом тексту, анализирајући *Беснило*, инсистирати на појмовном пару хуманизам – антихуманизам, чиме желим да сугеришем да постхуманистички дискурс прерано укида ову опозицију. То ће бити јасно када наша анализа *Беснила* покаже да овај роман однос између хуманизма и антихуманизма поставља потпуно другачије од Рози Брајдоти, чиме смисаоно допуњује ову опозицију и осветљава је на један нов и врло актуелан начин.

Одмах треба рећи да Пекић у роману не приступа опозицији хуманизам – антихуманизам идеолошки. То значи да се у *Беснилу* не афирмише један, унапред дати поглед на тај сукоб. Пекић проблему постхуманизма/антихуманизма приступа из позиције жанра романа идеја. Повезујући ликове романа са идејама хуманизма и антихуманизма, Пекић сваком лику даје најбоље шансе, односно најбољу аргументацију за идеју коју заступа.⁴ Такав однос аутора према јунацима-идејама пружа читаоцу могућност да се сам одреди према идејама, без обзира на ток фабуле, док писац на себе преузима задатак да проблем суочавања супротних идеја представи у најширем могућем контексту.

Антихуманистичку идеју у роману *Беснило* представљају два лика: професор Либерман и његов сарадник доктор Хамилтон. Обојица се баве генетским инжењерингом. Вирус беснила који дивља аеродромом Хитроу дело је професора Либермана. Насупрот њима, у роману се појављује и хуманистички пар ликова, а то су писац Данијел Леверкин и Лук Комаровски, доктор на аеродрому Хитроу, који је некада припадао екипи професора Либермана, али ју је напустио.

4 О томе сведочи и став који налазимо у једном од Пекићевих интервјуа: „Ја као грађанин, могу да волим, да мрзим, да ценим нешто, да будем у заблуди, да евентуално имам неке истине које не кореспондирају са туђим истинама. Али за својим писањим столом ја више не представљам само своје искуство, него један шири облик људског искуства. Све оно што су ми други казали, све њихове патње, задовољства, незадовољства, све њихове неспоразуме са реалношћу, ја на неки начин супсумирам у својим делима и изражавам као своје литерарно искуство, а то је већ један облик шизофреније, јер ви не изражавате само себе, ви имате низ личности. Мени се збиља догађа да у току писања извесних књига преузмем искуство својих јунака. Не кажем да постајем баш оно што су они, али се трудим да их толико разумем да не изражавам своје идеје, него да изражавам њихове идеје.” (Пекић 1993: 202).

Различит став Комаровског и Хамилтона према Либерману изведен је из њиховог различитог става према *смислу* медицине. Хамилтон откриће серума против беснила види пре свега као допринос развоју науке, док је спасавање људских живота колатерална корист. Комаровски, сасвим супротно, серум против беснила види, пре свега, као могућност да се спасу људски животи.

Пекићу су ова два јунака била потребна како би преко њиховог различитог разумевања медицине читаоца постепено увео у један дубљи сукоб, а то је сукоб између хуманистичке и антихуманистичке свести који се разоткрива у односу према науци.

Просветитељство науку види као моћ, а увећавање научног знања као увећавање моћи човека да освоји и уреди свет. Хришћански став дивљења према свету који је створио Бог, замењен је жељом човека да се свет преуреди сходно себи, а то у просвећености значи сходно разуму. Свет, као идеална творевина Бога, преображава се у градилиште којим човек влада уз помоћ науке. На први поглед, изгледа као да у овако постављеном односу човека и знања (науке) човек још увек задржава статус субјекта који влада науком и светом (уз помоћ науке). Међутим, није било могуће променити начин поимања света а да се истовремено не промени и начин поимања човека. Механицистичка слика света којим владају акција и реакција (узрок и последица) пресликала се и на разумевања човека. Филозофи просвећености, али исто тако и лекари – што је посебно занимљиво у контексту анализе *Беснила* – видели су сада човека на исти начин: као машину. Немачки филозоф Јакоб Михаел Ленц сматрао је човека за „савршену малу вештачку машину која се мање или више аутоматски уклапа у велику машину, свет” (Грубачић 2001: 212), док је француски лекар Жилијен Ламетри половином осамнаестог века написао књигу *Човек-машина* (Грубачић 2001: 212). Јасно је да човек-машина не може бити никакав субјект, јер метафора машине подразумева да машином неко управља. Машина је само оруђе, па тако и метафора машине човека поистовећује са оруђем неког моћнијег субјекта. У просвећености тај субјект јесте разум. Дакле, крајњи домајај просвећености јесте глорификација разума над човеком који је сведен на машину, а то значи да филозофија просвећености у центар света поставља разум.

Метафора човека-машине представља удар на ренесансни хуманизам. Наиме, ренесансни хуманизам претпоставља да човек није оруђе, већ биће које има могућност избора. Човек није управљен, он је онај који управља, бирајући једну или другу могућност. Достојанство

човека произилази из такве могућности избора.⁵ Управо зато, напад на метафору човека као машине полази од указивања на његову могућност избора и то је оно што спаја Канта⁶ са ренесансним хуманизмом. Међутим, уколико би тај избор увек био разуман, тада избор не би чинио човек, већ разум. Зато је нужно да се избор човека повеже са нечим што није разумно, што је страно машини, али не и човеку. То су осећања. Аутономија одлучивања човека ускоро почиње да се темељи на његовој осећајности, јер он може да бира и разумно, али и на основу својих осећања која негирају владавину разума. Када моменат осећајности у великој мери истисне рационалност, онда ступамо у епоху романтизма, који представља хуманистички одговор на антихуманистичке тенденције просвећености. Опседнутост романтизма љубављу последица је управо ирационалности љубавних осећања: љубав је утолико већа што је ирационалнија, а она је то понајвише ако драге више нема међу живима.

Романтизам преко отпора разуму враћа човека у центар света: он га аутоцентрира. Романтичарски песник своје фантазије, језичке игре и симболе види „као посреднике, као прозор ка бесконачном” (Zafranski 2011: 111), као везу са Богом кога је пре тога просвећеност елегантно уклонила деизмом. Веза између романтичарског хуманизма и трансценденције није случајна: у њој се наслућује свест да се достојанство човека и његова посебност у односу на остала бића не може утемељити на разуму, зато што разум води ка антихуманизму.

Однос између хуманизма и антихуманизма карактерише, дакле, питање перцепција човека. Да ли је човек субјект или објект? Хуманизам верује у човекову моћ избора и та моћ га чини субјектом; свет је у том случају састављен од објеката којима управља човек и који су чо-

5 О томе врло јасно сведочи одломак из списка *Достојанство човека* Пика дела Мирандоле, у коме се кроз маску божанског гласа износи хуманистичка апологија човекове моћи избора: „Не подарих ти ни стално боравиште, ни какав посебан изглед, нити икакав дар да те обогатим, о Адаме: све зато да би боравиште, изглед и дарове које за себе желиш, могао да по нахођењу своме и по вољи својој бираш и одређујеш. Природа осталих бића одређена је и ограничава се на простор закона мноме донесених. Ти ћеш, по својој вољи, јер те руци њезиној поверавам, природу своју одређивати, не бивајући ограничен никаквим стешњењима. Поставих те у средиште света, одакле ће ти згодније бити да осматраш шта све на свету има. Не учиних те ни небеским, ни земаљским, ни смртним, ни бесмртним, како би оно обличје самога себе створио, које сам за себе пожелиш, себи на вољу и себи на част, бивајући свој сликар и вајар. Дато ти је да се можеш одродити у нижи, а он је животињски свет. Дато ти је да се можеш, са одлуке духа својега, поново рођен, вратити у виши, а он је божански свет.” (Миранодола 1994: 32–33).

6 Текст „Одговор на питање: Шта је просвећеност?” Кант завршава јасно разликујући метафору машине која се приписује човеку и његову моћ слободног мишљења која чини да он буде „сад више од машине” (Кант 2002: 18).

веку подређени. Смрт човека зато и јесте догађај, за разлику од смрти животиње, која не би емоционално била повезана са човеком.

Антихуманизам, с друге стране, перципира човека као расређено биће (Фуко 1998а: 18) које је управљено било либидалним енергијама, структурама језика, било (фукоовским) епистемама. Самим тим, нема више никаквог оправдања за неко достојанство човека којим би он завредео посебно место у свету: он постаје објект попут осталих објеката. Ако је тако, шта се онда налази у центру? Уколико се подсетимо поставке света у доба просвећености, видећемо да у центру стоји моћ разума да мења свет. А након разума, са Ничеом, на сцену ступа воља да се тај свет мења.

Разлика између хуманистичке и антихуманистичке перцепције човека има своје последице и у односу човека (човечанства) и науке. У хуманистичкој концепцији наука је подређена човеку, а научник је човек као и сваки други човек – он је део универзалног човечанства. У антихуманистичкој концепцији, човек је подређен развоју науке, то јест увећавању моћи мењања света, а то значи припадницима научног дискурса. У крајњем случају, то значи да антихуманизам укида човечанство, јер научници више нису људи, него су нешто више од људи: ако је знање моћ, онда знање научника указује на њихову моћ над светом, али и људима.

Пекић је ово, чини ми се, врло јасно сугерисао паром јунака који репрезентују хуманизам и антихуманизам. Антихуманистички пар јунака су *научници* Хамилтон и Либерман, што значи да је њихов професионални статус битан за сегледавање идеје коју репрезентују. Насупрот њима, хуманистички пар јунака бави се различитим професијама: Комаровски је лекар (пре него научник), а Леверкин писац, и то писац бестселера, што овде јесте важна појединост. Пекић је желео да сугерише да су и Комаровски и Леверкин повезани са људима на начин на који Хамилтон и Либерман нису: наиме, Комаровски лечи људе, а Леверкин пише романе који се читају међу људима (зато је бестселер писац, а не, условно речено, елитни писац чији се однос према публици разоткрива у метафори куле од слонове кости). Ова блискост са људима и брига за њих, чини Комаровског и Леверкина заступницима хуманизма.

У филозофском смислу кључна сцена у *Беснилу* јесте филозофски обрачун Данијела Леверкина и професора Либермана у 29. поглављу романа. Лик професора Либермана означава један филозофски став: задатак медицине није више у томе да поправља човека (односно да га лечи) већ да га унапреди у нешто савршеније од човека и зато, на крају разговора са Леверкином, Либерман са патосом изговара следеће речи:

„Направићу од вас Титане за Титанис, земљу на којој ће се све моћи и смети” (Пекић 2011: 549). Овај став Либермана смешта у сферу постхуманизма, али је тај постхуманизам повезан са антихуманизмом, будући да је професор Либерман бивши нациста Зигфрид Штадлер који је своја истраживања на усавршавању човека почео у нацистичким логорима, изводећи експерименте на Јеврејима. Конструисањем управо овакве биографије јунака Пекић је желео да укаже на *филозофски* континуитет између Штадлеровог нацистичког антихуманизма и Либермановог постхуманизма (који је зато исправно назвати антихуманизмом). У оба случаја, наиме, постоји неопозива веза између 1) воље да се човек унапреди у нешто друго и 2) жртвовања других људи који су означени као безвредни том циљу. Либерман то и не крије: он не показује никакво кајање зато што је током Другог светског рата вршио експерименте над Јеврејима и што их је жртвовао свом основном циљу, а то је научна модификација човека у натчовека. Леверкин је свестан таквог Либермановог односа према људима, и зато закључује да за професора „нису [само] Јевреји и Словени били подљуди. За њега је нижа раса била читава људска врста” (Пекић 2011: 544). Либерман предочава Леверкину да је напредак науке увек био плаћен потребом да се неко жртвује том напретку. Док је наука функционисала у оквирима хуманистичког концепта, постојала је и хуманистичка цензура/граница која је уређивала однос између онога ко жртвује (субјекта) и онога ко може бити жртвован (објекта) – човек је жртвовао, а жртвована је била животиња (заморац). На једној страни налазило се човечанство, а на другој свет живих бића. Како Либерман не признаје човека као вредност, већ тек као несавршено биће које само наука може модификовати у нешто више од њега самога (у натчовека), то онда човек, сам по себи, нема никакву посебну вредност у односу на друга бића. То је одређујући став антихуманизма. Када се тај став прихвати, онда више не може да буде валидан ни хуманистички однос између субјекта који жртвује и објекта који се жртвује. Однос се мења утолико што цензура субјекта који жртвује и објекта који се жртвује продире у до тада хомогену сферу човечанства. Човечанство нестаје: оно се дели на субјекте који жртвују и објекте који су жртвовани.

Разуме се, критичари би могли да кажу да Пекић претерује и да савремени постхуманизам уопште не подразумева да неко треба да буде жртвован да би се човек преобразио у нешто више од човека. Уосталом, цео дискурс постхуманизма служи управо зато да би убедио људе у то да ће преображај хуманизма у постхуманизам бити доступан целом човечанству, што значи да немамо разлога да се плашимо напуштања хуманизма. Међутим, то није тако. Да је Пекић заиста у праву када сугери-

ше да Либерманов антихуманизам значи укидање човечанства и његову деобу на субјекте који жртвују и објекте жртвовања, убедљиво сведочи књига Ј. Н. Харарија *Homo Deus*. Овај антихуманистички бестселер, опште прихваћен и хваљен, сугерише поделу човечанства на (постхуманистичке) киборге и људе, да би се њихов однос сагледао по аналогiji односа људи и животиња (у доба хуманизма). Ево шта каже Харари:

Ниједно истраживање наше божанске будућности не сме да занемари нашу животињску прошлост, нити наше односе према другим животињама – зато што су односи између људи и животиња најбољи модел који имамо за будуће односе између суперљуди и људи. Хтели бисте да знате како ће се суперинтелигентни киборзи понашати према обичним људским створовима од крви и меса? Најбоље да почнемо од тога тако што ћемо испитати како људска бића поступају према својим мање интелигентним животињским сродницима. (Harari 2018: 90)

Анализа Хараријевог става указује да се човечанство дели на две групе: прву групу чине они који жртвују – назовимо их киборзима или човекобоговима, по наслову књиге – док у другу групу спадају људи којима је одузето свако достојанство, свака вредност: они су сведени на статус створова, односно позицију животиња у хуманистичком концепту који почива на опозицији човек – животиња. Стога Харари човека у овој подели своди на животињу, што је пре свега политички гест који имплицира право суперинтелигентних киборга да истребе људе. Структурно посматрана, Хараријева подела јесте на трагу ничеанске поделе на надљуде обдарене вољом за моћ и „стадо” које ту моћ нема, али исто тако она је и у духу Фукоовог концепта биополитике по коме живот није биолошка датост већ политичка чињеница. Фукоова теорија имплицира да се човечанство дели на припаднике биовласти и биомасу: биовласт, или власт регулације, како је на једном месту француски филозоф назива, разликује се од суверене власти по томе што је суверена власт „убијала и пуштала људе да живе”, док се, супротно њој „власт регулације [...] састоји у давању живота и пуштању људи да умру” (Фуко 1998б: 299).

И поред свих разлика између Харарија, Ничеа и Фукоа, код све тројице аутора јасно уочавамо укидање хуманистичког појма човечанства и повлачење границе која засеца тело човечанства и дели га на две групе: први су субјекти који жртвују (киборзи, човекобогови, надљуди, биовласт), а други су објекти жртвовања (човекоживотиње, ниже расе, честице биомасе). Имагинарни свет *Беснила* структурно сугерише ову поделу, јер у њему можемо јасно да препознамо мањину човекобогова

(то су научници око професора Либермана који су вештачки начинили вирус беснила и раде на откривању серума), те побеснелих људи који су престали да буду људи претварајући се у бесне животиње. Међутим, у имагинарном свету *Беснила* постоје, још увек, и људи који нису побеснели, али који исто тако не припадају ни научном кружоку професора Либермана.

Један од њих је и Данијел Леверкин, који зна за Либерманову нацистичку прошлост и који жели да га због исте казни. Његова жеља оснажена је интимном љубавном причом, будући да је његова љубав Луис Соренсен, ћерка једне од Јеврејки које су страдале у Либермановим/Штадлеровим експериментима. Либерман омаловажава овај лични, емотивни мотив Леверкина, што симболички показује колико му је мало стало до осећајности човека – и то је сасвим у духу антихуманистичке филозофије и владавине разума у чијем се свету емоција раствара на одговарајуће хемијске процесе у организму. Омаловажавање људске емоције само је увод у проблем са којим се суочава Леверкин, а то је како да своју оптужбу Либермана оснажи логичким аргументима. Леверкин схвата да Либерманова воља за стварањем натчовека није изневеравање хуманизма колико његова радикална последица, под условом да се хуманизам схвати искључиво као чедо просвећености, односно као непредовање разума и сазнања које укида хришћанску слику света тако прекорачујући задате границе у име воље за моћ. Ако хуманизам настаје тако што воља за моћ прекорачује постављене границе, то онда значи да се процес прекорачивања граница мора и може наставити до унедоглед, јер више нема никаквог ауторитета који би установио нову границу. То непредовање воље за моћ чини да у једном тренутку сам хуманизам може бити схваћен као граница које се треба одрећи.

Леверкин кажњава Либермана, али то чини у мраку. Символика је јасна: под светлошћу разума, Либерман није крив. Да ли то значи да је Леверкин, кажњавајући Либермана, напустио хуманистички принцип или да се у *Беснилу* догађа промена у самом концепту хуманизма? За одговор на ово питање важна је сцена у којој Леверкин своју хронику беснила на аеродрому Хитроу оставља Габријелу, лику који недвосмислено има порекло у хришћанској симболици. Тиме се отвара посебна тема у Пекићевом стваралаштву, а то је његов однос према хришћанству. Међутим, и поред Пекићевих аутопоетичких и прилично експлицитних савета да се лик Габријела треба разумети у хришћанском кључу, овај лик се може разумети и слободније: као симбол другачијег мишљења и другачијег хуманизма, наиме оног хуманизма који не би био заснован само на разуму и вољи за моћ који он испрва прикрива, а потом разоткрива на преласку у своју антихуманистичку фазу.

На овом месту бисмо могли да донесемо закључке о Пекићевом разумевању постхуманизма/антихуманизма у роману *Беснило*. Најпре, лик Либермана нам показује да антихуманистички дискурс поставља вољу за моћ изнад вредности човека. То је основна филозофска потка постхуманизма и његов задатак јесте да то постављање воље за моћ испред вредности човека легитимизује. Друго, *Беснило* нам показује да свака нарација о унапређењу човека у нешто друго од човека (натчовека, киборга или човекобога) нужно поседује своју расистичку компоненту, а то је одлука ко ће бити усавршен, а ко жртвован. На тај начин се идеја човечанства укида и замењује биополитичком поделом на оне којима треба дати да живе и оне које треба пустити да умру. Најзад, постхуманистички дискурс нас тренира да питање односа науке и хуманизма посматрамо само из једне позиције – из позиције моћи. Овај дискурс се фокусира на фигуру човекобога, занемарујући и отписујући хуманистичке вредности, а самим тим и судбину жртава човекобога. Ако би се постхуманизам сагледао из позиције жртава (будућих или садашњих), онда би одговарајући термин за постхуманизам и даље био антихуманизам. Вредност *Беснила* јесте у томе што постхуманистичком феномену прилази управо из позиције која дозвољава да се наслути и његова антихуманистичка суштина. Тиме нас овај роман симболички упозорава да, пристајући на појам постхуманизам, ми унапред заузимамо једну *политичку позицију* коју сам постхуманистички дискурс не жели да осветли.

Извори

Pekić, Borislav. *Besnilo*. Beograd: Laguna, 2011.

Литература

- Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Veljović, Jelica. „Posthumanizam kao modus problematizacije i nadogradnje humanizma”. *Etnoantropološki problem* 14.2 (2019): 607–626.
- Грубачић, Слободан. *Историја немачке културе*. Сремски Карловци и Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2001.
- Zafranski, Ridiger. *Romantizam (Jedna nemačka afera)*. Prevela Mirjana Avramović. Novi Sad: Adresa, 2011.
- Kant, Imanuel. „Odgovor na pitanje: Šta je prosvećenost?” *Kantov odgovor. Kant – Fuko – Habermas. O prosvećenosti*. Prevela Julijana Beli-Ganc. Novi Sad: Društvo za proučavanje XVIII veka, 2002.
- Manhajm, Karl. *Ideologija i utopija*. Preveo Branimir Živojinović. Beograd: Nolit, 1968.

- Мирандола, Пико дела. *Говор о достојанству човека*. Београд: Филип Вишњић, 1994.
- Пекић, Борислав. *Време приче*. Београд: БИГЗ, СКЗ, 1993.
- Фуко, Мишел. *Археологија знања*. Превео Младен Козомора. Београд: Плато, 1998а.
- Фуко, Мишел. *Треба бранићи груштво*. Превео Павле Секеруш. Нови Сад: Светови, 1998б.
- Harari, Yuval Noa. *Homo Deus: Kratka istorija sutrašnjice*. Prevela Tatjana Bižić. Београд: Laguna, 2018.

Slobodan Vladušić

THE POSTHUMAN DISCOURSE AND PEKIĆ'S *RABIES* AS A NOVEL ABOUT POSTHUMANISM

Summary

The author starts by determining the posthuman state as awareness of the blending between a man and a machine, namely the creation of a new being. The proponents of the posthuman discourse claim that humanism limits the understanding of this new being and its actions in the world. Starting from the fact that man's concept is determined by theory, rather than technology, we proceed to critically analyze the theoretical viewpoint of Rosi Braidotti and her understanding of the term "posthumanism". She utilizes the term "posthumanism" to overcome the opposition humanism/antihumanism, as well as to portray it as theoretically exhausted. It turns out that such theoretical orientation is greatly owed to her position in discourse, which results in the fact that she does not thematize potential political consequences of abandoning the concept of humanism, nor does she display interest in such consequences. In that sense, the author set the thesis about the efficiency of the posthuman discourse: it is the creation of a great maneuvering space for political actions, which would not be ethically permissible in the humanistic context, but rather in a new, posthuman context, where they get legitimacy. Therefore, the author turns to Borislav Pekić's novel *Rabies* [*Besnilo*] which examines the relationship between humanism, antihumanism, and posthumanism in a different manner, showing interest in the political consequences of the posthuman discourse. Through the analysis of Pekić's novel, the author reaches the following conclusions: (1) Pekić shows that the posthuman abandonment of the concept of humanism is built on the Enlightenment concept of humanism, where man is identified with reason – as opposed to the

Christian-Renaissance possibility of choice – which consequentially leads to the abandonment of the idea of man in favor of the idea of man-machine; (2) Further on, Pekić shows that the cancellation of humanism also cancels the concept of mankind, namely the differentiation between a man and an animal, in the sense of the border between the one sacrificing (man) and the one sacrificed (animal): the posthuman discourse places this border within mankind, thus dividing mankind between those who sacrifice others and people who are sacrificed. This leads to the (3) conclusion that modern posthumanism and Nazist antihumanism are connected, since in both cases we deal with a structurally identical case of drawing the border within mankind. The author concludes that the comparative analysis of the posthuman discourse of Rosi Braidotti and Pekić's novel represent two different approaches to the relationship between humanism and posthumanism: the former originates from a strong political position that conceals the political consequences of posthumanism, and the latter from a weak political position that perceives the dichotomy in a different manner, revealing the political consequences of abandoning the concept of humanism.

Keywords: humanism, antihumanism, posthumanism, the posthuman discourse, mankind.