

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

Невена Б. Банковић

Проблем слободе у изабраним романима  
америчке књижевности од 1950-их до 1980-их  
година

Докторска дисертација

Београд, 2022

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOLOGY

Nevena B. Banković

The Concept of Freedom in Selected Novels of  
American Literature from the 1950s to the 1980s

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2022

УНИВЕРСИТЕТ В БЕЛГРАДЕ  
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Невена Б. Банкович

Проблема свободы в избранных романах  
американской литературы 1950-1980-х годов

Докторская диссертация

Белград, 2022

Подаци о ментору и члановима комисије:

Ментор: доктор књижевних наука, Зоран Пауновић, редовни професор, Универзитет у Београду, Филолошки факултет

Чланови комисије:

1.

2.

3.

Датум одбране:

Београд, \_\_\_\_\_

## **Реч захвалности**

Захваљујем се ментору, проф. др Зорану Пауновићу, на поверењу које ми је указао прихватањем менторства, чиме је допринео да се идеја реализује и преточи у дисертацију, као и на саветима и стручној подршци.

Захваљујем се мајци на подршци и помоћи током израде дисертације, и ћерки на стрпљењу.

## Проблем слободе у изабраним романима америчке књижевности од 1950-их до 1980-их година

### Сажетак:

Рад се бави питањем слободе човека у савременом друштву. Заснован је, пре свега, на идејама Ериха Фрома изнетим у делима *Бекство од слободе*, *Човек за себе* и *Здраво друштво*, али су у теоријски корпус укључена и остала Фромова дела, као што су *О непослушности*, *Психоанализа и религија*, *Умеће живљења* и друга. Фром, као аутор је смештен у један контекст са другим ауторима као што су Берtrand Расел, Ноам Чомски, Едвард Саид итд, и показана је блискост која постоји у становиштима и раду поменутих аутора.

Приказане теоријске идеје о слободи, демократији, тоталитарним режимима, религији, ауторитарном типу личности, конформизму, човековој отуђености и друге, су затим примењене на књижевни корпус који је подељен у две целине. Прву целину чине дела која се по тематици уклапају у ауторитарне системе, где постоје силе доминације и подређености између ликова и институција (школе, болнице и затвора), и ту ћемо говорити о романима Ц. Д. Селинцера *Ловац у житу*, Кена Кизија *Лет изнад кукавичег гнезда*, и новели Стивена Кинга *Рита Хејворт и искуљење у Шошенку*. Другу целину чине два романа у којима ликови наизглед не одговарају ни једном ауторитету, дакле слободни су, али морамо се упитати да ли је и колико могуће побећи од анонимних ауторитета и конформизма модерног доба? Има ли слободе? У чему се она састоји? Романи које ћемо анализирати су *На путу* Џека Керуака и *Параноја у Лас Вегасу* Хантера Томпсона.

За сам крај, нисмо могли да се не упитамо, да ли наше време, удаљено више од пола века од оног о којем пишемо, има икакве сличности са њим. Да ли ишта можемо научити из света романа које анализирамо? Да ли се тадашњи као и садашњи свет заснивао на искреним идејама, тврдњама (нећемо рећи идеалима, *је ли у данашње доба срамота рећи идеал?*), или постоји пуно недоследност, непоклапања између речи и поступака, онога за шта се наводно залажемо и онога како заправо живимо. Имају ли вредности и доминантне идеје наше културе *емоционални матрикс* или је наша култура, култура лажи? Хоћемо ли једном пропасти кроз тај процеп између истина и лажи? Ко их ствара, а ко је за њих одговоран – стваралац или онај ко их живи? Може ли се у данашњем свеопштем „мљењу, мрвљењу, дробљењу“ идеја, принципа, људи, изгубити идентитет – и лични и национални? Је ли довољно само рећи *нације су нарације*?

Надамо се да ће овај рад навести читаоца на размишљање о наведеној теми и да ће подстаћи даљи разговор.

**Кључне речи:** слобода, Ерих Фром, Селинцер, Кизи, Кинг, Керуак, Томпсон;

**Научна област:** америчка књижевности

**УДК број:** \_\_\_\_\_

# The Concept of Freedom in Selected Novels of American Literature from the 1950s to the 1980s

## Summary:

The paper considers the nature and role of freedom in modern society. It is primarily focused on Erich Fromm's ideas presented in his books *Escape from Freedom*, *Man for Himself* and *Sane Society*; however, the theoretical corpus is expanded to include other works by Fromm, such as *On Disobedience*, *Psychoanalysis and Religion*, *The Art of Living* and others. Fromm's attitudes and findings are then compared to those made by Bertrand Russell, Noam Chomsky, and Edward Said etc. with an aim of indentifying similarities between mentioned authors.

Theoretical ideas on freedom, democracy, totalitarian regimes, religion, authoritarian character, conformism, alienation etc. are then applied to a literary corpus, which is analyzed in two sub-chapters. In the first sub-chapter we consider novels that address the topic of authoritarianism, with its forces of domination and subordination between the characters and institutions (school, hospital and prison). Here we will speak about J. D. Salinger's *Catcher in the Rye*, Ken Kesey's *One Flew Over the Cuckoo's Nest*, and Stephen King's *Rita Hayworth and Shawshank Redemption*. The second sub-chapter covers two novels whose characters do not seem liable to any authority, supposedly they are free; however, the question arises to what extent is it possible to avoid anonymous authorities of conformism in the modern age? Does freedom exist? What does it imply? In this section we will focus on Jack Kerouac' *On the road* and Hunter S. Thompson' *Fear and Loathing in Las Vegas*.

Finally, we couldn't help but ask ourselves whether our time, more than half a century distant from the one we are writing about, bears any resemblance to it. Can we learn from the novels we are analyzing? Was the then world, as well as the present, based on sincere ideas, values (we will not say ideals, is it embarrassing to say ideals nowadays?), or are there inconsistencies, gaps between words and actions, between what we supposedly stand for and how we actually live? Do values and ideas in our culture have an emotional matrix or is our culture a culture of lies? Will we fall through that gap between truth and lies? Who creates them, who is responsible for them – the creator or the one who succumbs to them? Is it possible to lose one's identity, both personal and national, in a culture that "grinds, crushes" ideas, principles, and people? Is it enough to say nations are narratives?

We hope this paper will provoke readers to think about addressed topics and that it will encourage further conversation.

**Keywords:** freedom, Erich Fromm, Salinger, Kesey, King, Kerouac, Thompson;

**Scientific field:** American literature

**UDC number:** \_\_\_\_\_

<b>УВОД</b> .....	1
Још једно објашњење избора теоријске грађе .....	6
<b>I ТЕОРИЈА КАО ОКВИР ПРОМАТРАЊА</b> .....	9
1. Слобода и индивидуација .....	10
1.1. Људска природа, слобода и индивидуација .....	10
1.2. „Људска ситуација“ .....	13
1.3. Слобода кроз призму религије .....	14
1.4. Човек, мали зупчаник у великом механизму .....	19
2. Ауторитет и савест .....	21
2.1. Рационални и ирационални ауторитет (садизам и мазохизам као механизми бекства од слободе) .....	21
2.2. Садо-мазохизам и ауторитарност .....	24
2.3. Спољашњи и унутрашњи ауторитет .....	26
2.4. Властити интерес и ауторитарна и хуманистичка савест (ауторитарна савест као пут ка конформизму) .....	27
3. Друштвени карактер .....	30
3.1. Карактер .....	30
3.2. Непродуктивне оријентације .....	31
3.3. Утицај капитализма на друштвени карактер људи .....	34
3.4. Отуђење и идолопоклонство .....	37
<b>II АНАЛИЗА РОМАНА</b> .....	39
1. Појединац и институција .....	39
1.1. Одабир наратора .....	41
1.2. Институције као центри моћи .....	42
1.3. <i>Ловац у житу</i> , Џ.Д. Селинџер, 1951. ....	46
1.3.1. Свет из угла Холдена Колфилда: <i>Memento mori</i> .....	47
1.3.2. Породица, први агент друштва .....	49
1.3.3. Идолопоклонство .....	50
1.3.4. Тиранија форме над суштином .....	52
1.3.5. Религија .....	54
1.3.6. Сврха живота? .....	55
1.3.7. Бекство, не од слободе, већ из система .....	57
1.4. <i>Лет изнад кукавичјег гнезда</i> , Кен Кизи, 1962. ....	60
1.4.1. О чему, између осталог, говори овај роман? .....	63
1.4.2. Механичко у роману <i>Лет изнад кукавичјег гнезда</i> : метафора или више од тога? .....	64
1.4.3. Власништво над људима и тиранија „науке“ .....	71
1.4.4. Родоскрвне везе: погрешни видови укоренености .....	73
1.4.5. Хуманистичко у роману <i>Лет изнад кукавичјег гнезда</i> .....	76
1.4.6. Романтичарско у роману <i>Лет изнад кукавичјег гнезда</i> из угла Мекмарфија .....	80
1.4.7. Романтичарско у роману <i>Лет изнад кукавичјег гнезда</i> из угла Поглавице .....	82
1.4.8. Конформизам .....	84
1.5. Пролеће: Нада умире последња – Рита Хејворт и искупљење у Шошенку, Стивен Кинг, 1982. ....	86
1.5.1. Шта значи нормално? .....	86
1.5.2. Сензационализам: губитак емпатије и увод у некрофилију .....	87
1.5.3. Љубав према смрти: некрофилија .....	91
1.5.4. Хуманистички аспекти новеле .....	94



1.5.4.1. Енди Дуфрејн и Камијев Мерсо .....	94
1.5.4.2. Култура и уметност као домен лепог .....	97
1.5.4.3. Идолатрија: новац као врховни принцип .....	99
1.5.4.4. Нада, слобода и пркошење извесности .....	101
1.5.4.5. О пријатељству .....	102
1.5.5. О сећању .....	103
2. Свет „без“ ауторитета: на путу у срце америчке таме .....	104
2.1. <i>На путу</i> , Џек Керуак, 1957. ....	104
2.1.1. Сал Парадајз .....	107
2.1.2. У потрази за...? Многострука бекства Дина Моријартија .....	109
2.1.3. У потрази за породицом (... <i>no strings attached</i> ...) .....	111
2.1.4. Романтизовани Запад слободе, смеха и сиромаштва: или последње утичиште Америчког сна .....	114
2.1.5. Свет мржње и неприпадања .....	117
2.2. <i>Параноја у Лас Вегасу: дивље путовање у срце америчког сна</i> , Хантер С. Томпсон, 1972. ....	121
2.2.1. Пре романа: о игрању игара .....	121
2.2.2. Између друштвене критике и дечачке маштарије .....	121
2.2.3. Последњи позив упомоћ .....	122
2.2.4. Има ли хуманистичког у параноји? .....	123
2.2.5. Дечја психологија .....	124
2.2.6. Ламент над прошлошћу .....	125
<b>III МЕНТАЛНО ЗДРАВЉЕ</b> .....	127
1. Људске вредности и ментално здравље .....	129
2. Ментална болест: проблем појединца или читавог друштва .....	130
3. Човекове страсти / потребе .....	131
4. Романи и ментално здравље .....	136
<b>IV САВРЕМЕНА КУЛТУРА</b> .....	138
1. Култура .....	138
2. Култура из угла Франкфуртске школе .....	139
3. Култура и романи .....	141
<b>ЗАКЉУЧАК</b> .....	143
<b>БИБЛИОГРАФИЈА</b> .....	145
<b>БИОГРАФИЈА КАНДИДАТА</b> .....	152

**Напомена:**

У овом раду бавимо се темама човека, његових вредности, етике, савести, менталног здравља итд. Повремено дотичемо теме друштвеног уређења и религије без намере да наносимо увреду, већ феноменолошки, онако како се овим темама приступа из угла филозофије и социологије, дакле као друштвеним појавама.

„Да би човјек могао помирити своја властита протусловља, да би се могао узвисити над врагометно заплетена стања око себе, човјек мора да среди наред у себи и око себе, да надахне смисао свеопћем бесмислу око себе и у себи самом, по једној нарочитој самоодбрамбеној методи која се вулгарно, у свакодневном животу зове *поглед на свијет*.“

Мирослав Крлежа, *На рубу памети*

„Ако је филозофија наука о основној мисли света, о праистини живота, о последњим и најопштијим принципима бића, о Богу, о свету, о природи, о положају човеку у овом свету, о слободи, о бесмртности, једном речју: о најјезовитијим тајнама живота и најкрупнијим загонеткама васељене, онда је она наука нужна за свакога човека који тежи да добије јединствен поглед на свет и заокружену слику људскога живота. И само филозофско мишљење, више него ма које друго мишљење, даје човеку оно што у основи може да буде једино мерило за све људске тежње: нове и дубље вредности за његов живот и за његово стваралаштво.“

Милош Ђурић, предговор делу *Ум царује* Вила Дјуранта

„Јер, философија (а посебно етика) није нешто изван нас, она уопште није нешто, него наш властити живот који зависи од тога шта себи и од себе хоћемо. Дакле, не само да се, у тешким временима, питамо: шта да чинимо? – већ – шта треба да будемо? Шта је вредно за нас?“

Радомир Виденовић, поговор делу *Ум царује* Вила Дјуранта

## УВОД

За теоријски оквир овог рада изабрана су дела Ериха Фрома, пре свега *Бекство од слободе*, *Човек за себе* и *Здраво друштво*, објављена по реду навођења 1941., 1947. и 1955. године, која у извесном смислу по опсегу тема којима се баве чине трилогију<sup>1</sup>. Поменут избор је учињен зато што Фром на проницљив начин пише о човеку и друштву свога доба, о проблемима са којима се човек суочавао, а његова дела су релевантна и у садашњем времену.

Прва тема коју Фром издваја и сматра суштинском за разумевање проблема савременог човека је проблем или питање слободе. Шта тачно слобода значи и представља појединцу у модерно доба? Одабир теме може деловати као клише и може се чинити добро познатом и пуно обрађиваном темом, али Фром јој приступа на нешто другачији начин. Док већина људи мисли да је једино природно да човек стреми личној слободи, Фром показује да је питање слободе веома комплексан појам и да већина људи у савремено доба не стреми слободи, већ од ње бежи. Питање слободе у поменутих делима (нарочито у првом објављеном *Бекству од слободе*<sup>2</sup>) Фром даље повезује са проблемом ауторитета, демократије и фашизма, са религијом, развојем истинске индивидуалности итд. Он показује који су то начини да човек побегне од сопствене слободе уз помоћ различитих *механизма бекства*, да бекством од слободе човек спутава и гуши сопствену индивидуалност и на тај начин прави од себе погодан инструмент за развој тоталитарних режима.

Циљ рада је да упореди како на Фромове идеје одговарају изабрани романи, с обзиром да су и Фром и аутори романа писали о позицији човека у времену друге половине двадесетог века. Поменута Фромова дела су објављена током четрдесетих и педесетих година прошлог века, док су романи издати у периоду од педесетих до осамдесетих година.

У избору теоријске грађе, дела поменутог аутора су се издвојила по својој непосредности, аргументованости, једноставности у изношењу запажања и образложења; по богатом искуству које је аутор стицао током вишедеценијске каријере, вештом избегавању и критиковању релативистичке позиције,

---

<sup>1</sup> Суочен са изазовом да ухвати дух времена и допринесе разумевању друштвене кризе која је наступила средином прошлог века, Фром је започео писање *Бекства од слободе*, дела изузетне вредности које и у данашње време може имати велику *употребну моћ* како на глобалном, тако и на националном и личном нивоу. Оно што ће бити један од доприноса овог рада је подсећање на драгоцене закључке овог великог мислиоца и хуманисте, који је у свом стваралаштву објаснио разлоге за „тоталитарно бекство од слободе“ сматрајући да се само разумевањем друштвене ситуације која је обележила 20. век може променити пут којим се цивилизација креће (From 2016a: 8). Такође, дела овог мислиоца ће послужити као теоријски оквир и сматрамо да ће омогућити да сагледамо у другачијем светлу романе које анализирамо, односно, да ће расветлити поједине њихове аспекте и тиме омогућити да сагледамо у пуном колору слику коју ови романи осликавају.

<sup>2</sup> Дело Ериха Фрома *Бекство од слободе* представља синтезу Фромовог вишегодишњег проучавања међуповезаности психолошких и социолошких фактора чије је поприште преплитања и сукоба човек као основна јединица друштва, а одабрано је за предмет проучавања јер је у њему дат приказ узрока проблема човека у савременом друштву. Такође, ово дело је настало у историјско, друштвено, културолошко и филозофско доба без преседана, током Другог светског рата, у којем су се друштвене појаве директно преносиле на план индивидуе, и када су многи Јевреји, укључујући и Фрома морали да напусте територију Европе и пребегну у Сједињене Државе. С тога, ово дело садржи у себи снажан емотивни покретач, јер је настало из подједнако снажних емоција и покушаја да се објасни један историјски тренутак са веома конкретним, драматичним импликацијама, а затим да се сазнања пренесу на шири, општији план.

Фром се бави темом слободе непристрасно, искрено и са пуно емоција. Тема слободе тиче се човека и његове судбине и као таква не искључује ниједног појединца, чиме ова књига не губи на актуелности и остаје релевантна за проучавање савременог доба.

незлонамерности у изношењу закључака<sup>3</sup>, избегавању да подлегне било којој идеологији; и отуда ова дела су препозната као грађа чија примена у анализи романа може бити корисна јер ће послужити као научна потпора и визура за анализу романа. Такође, поменут аутор је одабран, као између осталог и Берtrand Расел, и Едвард Саид, зато што су то аутори који су покушали да дају целовитије слике друштва, друштвених појава и света генерално, што у доба „измицања темеља и губљења средишта“, у „време размирја, растока, растакања личности“ (Videnović 2002: 390-391), у доба релативизовања морала, стварности, историје и свеколике истине, може представљати један оквир проматрања друштвених појава. Да ли је тај оквир релевантан, има ли недостатке? Свакако! Ови аутори то и признају. Саид на пример говори да у друштвеним наукама закључци зависе од одабраног корпуса и друштвених прилика<sup>4</sup>, Расел каже да се интегралним приступом стварима неке појаве, чињенице, знања, морају занемарити, а Фром, својом асертивношћу и тезом да су емоције, психолошке потребе и карактер кључни у прихватању идеја и у просуђивању шта је истина, дозвољава велику ширину у приступу стварима. Ови аутори не полажу право на *апсолутне истине*. Они својим писањем не желе да ућуткају неистомишљенике. Свесни су да су мањина – оно што Чомски, и Фром, цитирајући га, називају *дисидентским интелектуалцима*<sup>5</sup>. Елемент који повезује ове ауторе је њихова неауторитативност у изношењу идеја. Њихов приступ је надасве супротан томе.

Наше очекивање је да, с обзиром да корпус није случајан избор, теорија и романи једни друге потврде, и да у том потврђивању, с обзиром да говоримо о теорији с једне стране и фикцији с друге, буду потврђене неке *истине* о животу у савременом добу (у сличном маниру као што наратор у роману *Лет изнад кукавичјег гнезда* каже „све ово што ћу вам испричати јесте истина, истина је чак иако се није догодило“) (Kejsi 2004:12). Међутим, за било какву потврду, у духу Ериха Фрома, неопходан је читалац као елемент који пресуђује.

Иако су у данашње време заступљена пост-структуралистичка становишта и приступи књижевности, уметности и животу генерално, јер пост-структурализам као филозофски правац се не може, као и било који други филозофски правац, тичати само једног изолованог аспекта живота, у овом раду оне нису узете као полазна тачка из неколико разлога. Први је да због њихове велике заступљености, изостављање у овом раду неће нанети никакву „штету“, оне ће и даље остати веома доминантне. Други важнији разлог, пронашли смо код ауторке Жане Херш у њеној књизи *Историја филозофије: филозофско чуђење*, у којем ауторка исказује значајна запажања о филозофији друге половине двадесетог века, иако отворено не именује ни један филозофски правац. Наиме, према ауторки савремена филозофија је изоставила да дубоко промисли и да одговоре на напредак науке и технике. Није се радило на ширењу свести на културном и духовном плану о том напредку који је потпуно променио свет и друштво, како би се напредак технике, технологије и науке могао разумети и прихватити (Херш 1998: 382). У друштвеним и хуманистичким наукама начињен је покушај да се пронађу еквивалентне методе подједнако егзактне као и оне које се примењују у природним наукама. Међутим, тим таквим савршеним „мерним“

---

<sup>3</sup> По мишљењу аутора овог рада.

<sup>4</sup> И не само корпуса, већ да је немогуће одвојити научника и његово знање од животних околности (класе, порекла, друштвеног положаја, актуелне политике итд.), и стећи знање које је потпуно неполитично, објективно, отргнуто за контекста итд. (Said 2008:20).

<sup>5</sup> У делу *О непослушности*, Фром наводи извор у којем Чомски објашњава да су поједине личности погрешно називане пророцима (на енглеском *prophet*), услед недовољно прецизног превода старе хебрејске речи, или непостојања адекватније речи у енглеском језику, и да би најприкладнији превод поменуте речи био *дисидентски интелектуалац*: онај који пркоси мишљењу већине (From 2019: 13).

методама измиче да премере „све оно што чини суштину човека: самосвест, морална савест, вредности, одговорност, слобода, смисао“. Из тог разлога „специфично људска стварност“ је изостављена из истраживања, или јој је дато „ново тумачење“ тј. преведена је и сведена на чињенице, датости (Херш 1998: 382). Редукујућим методама добијени су искривљени резултати, јер су поједини аспекти подигнути до апсолута и то на „начин који искључује из људског бића оно што заправо чини његову суштину“ (Херш 1998: 383).

Овде ћемо направити једну кратку дигресију и навести речи Бертранда Расела из његове књиге *Научно становиште*, из које Фром наводи одељак у свом делу *О непослушности*. Наиме, Расел сматра да наука може људе водити погрешним путем:

Наука би могла подарити такве и друге радости већем броју људи него што би их они иначе могли осетити. Ако је тако, онда ће се њена моћ паметно користити. Али ако животу одузме тренутке којима живот дугује своје вредности, наука неће заслужити поштовање, колико год паметно и детаљно могла водити људе путем до очаја (From 2019: 21-22).

Жана Херш даље објашњава да су економска наука, социологија, психологија, етнологија, лингвистика допринеле да различите и разноврсне „вредносне представе“ буду прихваћене, али се успут изубила „способност да се разуме како нека вредност као таква може још увек да буде делотворна<sup>6</sup>. Вредност се често појављује као одавно превазиђена сујеверја“ (Херш 1998: 383). Лингвистика и херменеутика, проучавајући језик, његова значења и структуре (дакле бавећи се смислом) нису успеле да спасу „раван смисла, онако каквим га људи конкретно доживљавају“ (Херш 1998: 383). Уместо тога дошло је до замене речи и језичких структура са онима што оне представљају, па се речима приступало као да су оне сама стварност. „Херменеутика је, са своје стране, елиминисала однос према оригиналном тексту чије је значење требало схватити, тако да је свако тумачење постало свој властити разлог постојања, или пак полазиште за неку другу интерпретацију која је и сама произвољна“ (Херш 1998: 383). Истовремено долази до изједначавања филозофских проблема са језичким, тј. до идеје да ће филозофски проблеми нестати ако се другачије искажу. По мишљењу Хершове таквим приступом стварима губи се могућност спознаје „бића“ и „истине“. Истовремено, свет губи своју реалност јер „постоје само интерпретације или конверзације које се односе на тај свет. Изван вербалног израза нема стварности, па према томе, ни проблема који су се постављали<sup>7</sup>.“ (Херш 1998: 384).

Жана Херш упозорава да:

Хуманистичке и друштвене науке раде попут термита у стаблу: оне празне филозофију изнутра и претварају у прах постављање проблема и истраживање смисла. Оне не нуде решења за те проблеме, оне их растварају, растварајући стварност и само биће. Могућност да се постави питање, нестаје заједно са смислом за истину (Херш 1998: 384).

Овде бисмо дозволили себи слободу да поставимо питање да ли се нихилизам (или пост-структурализам који се заснива на нихилизму) као доктрина савршено уклапа са капитализмом? Тј. ако би капитализам интелектуалцима морао да понуди неку филозофију, да ли би нихилизам био прави избор за даље постизање циљева капитала. Као аргумент, са једном дозом резерве, јер себе не сматрамо експертом за филозофију, али сматрамо да савремена филозофија, као и свака друга наука, треба да

<sup>6</sup> Сматрамо да Фром успева да објасни зашто и којим механизмима нека вредност постаје опште прихваћена и како задржава свој доминантни статус. Заправо у читавом свом опусу Фром се директно или индиректно бави тиме.

<sup>7</sup> Не ствара ли наука на тај начин онај хаос који тако добро приказује монолози Бекетовог лика Лакија, који је некада све лепо знао (био је и наука и уметност), а сада је све „побркао“?

повећава разумевање живота, а не да га смањује, навешћемо мишљење Радомира Виденовића које је изнето у поговору дела *Um царује* Вила Дјуранта да:

...није никаква тајна да је много тога што се данас пише и објављује у философији заправо клупко замршених интелектуалних игара, односно самодовољно међусобно надмудривање експерата из ове области. То је онај смер претеране техничности резервисан за веома уски круг у философији који је све даље од комуникативности, а камоли отворености и комуникацији једне егзистенције са другом (Videnović 2002: 389).

Ако се вратимо ономе што пише Жана Херш, видећемо да она не негира употпуности значај и допринос филозофских праваца друге половине двадестог века, већ упозорава на потенцијалне проблеме из угла научника и врсног познаваоца филозофије. Хершова тврди да „извесна филозофска конфузија може бити хеуристички<sup>8</sup> плодна“ али само под условом да научници сачувају трезвености и не постану заведени недостатком јасноће у некој материји. „Иначе ће се питање смисла избрисати, а самим тим и смисао за човекову судбину“ (Херш 1998: 385).

Из наведених разлога, читањем прегледа историје филозофије нарочито Жане Херш и Бертранда Расела, у коме су обрађене филозофске идеје од почетка Западне филозофије до модерног доба, покушали смо да пронађемо стабилно тло, јер ови прегледи приказују колико се идеје смењују оним посве супротним, а затим се на њих наизменично надовезују њихови настављачи. Оно што је „сигурно“ и што „даје стабилност“ је промена. Дакле, колико год нешто било доминантно данас, сигурно је да ће у будућности бити замењено, као што постоји могућност да ће некада касније доживети свој препород. У томе се огледа принцип дијалектике, као врхунског начела. Заправо, можемо рећи да наступају периоди строге и круте употребе разума, *racia*, дакле периоди рационалности (тј. идеализма) које смењују периоди набујалог духа, који прети да се ослободи, који преиспитује конвенције, разара старе итд. као што су периоди романтизма, ирационалих филозофија попут егзистенцијализма итд.

Свеприсутни нихилизам – негирање могућности да се спознају људске вредности, етичке норме, истина, знање итд. – у књижевности, животу који она описује, и друштвеним наукама, у овом раду желимо да потиснемо на маргине. Дакле, у овом раду нихилизам ће бити обрнуто сразмеран нихилизму који свакодневно живимо. Према речима Фрома, човек заиста јесте „зависан“, он је „изложен смрти, старости, болести.“ Али, једно је „препознати нечију зависност и ограничења“, а посве друго „препуштати се тој зависности, обожавати силе, од којих (се) зависи“ (From 2016b: 50). Сличан став налазимо и код Ничеа. За њега „бити човек је нешто што стално треба прихватати и превазилазити“. Ниче је одбијао све „што је чињенична стварност“, одбијао је да „прихвати ствари какве јесу“ (Херш 1998: 313).

Позивајући се на дела Ериха Фрома, Бертранда Расела, Наома Чомског, Едварда Саида, Џорџа Орвела желимо да наводимо ставове које сматрамо аргументованим. Поменути научници су били свесни „дубина зла и глупости које се могу пронаћи у човековом срцу“, али они ту чињеницу нису мешали са „наводном урођеном исквареношћу човека“<sup>9</sup> (From 2019: 20).

<sup>8</sup> Хеуристика је вештина и наука о методима у проналажењу нових, нарочито научних чињеница и сазнања (Вујаковић, М. *Лексикон страних речи и израза*)

<sup>9</sup> Овај став износи Фром говорећи о Раселу у свом делу *О непослушности*. Чомски исто каже у своје име у разговору са Фукоом. За остале наведене интелектуалце износимо претпоставку, јер сматрамо да не би писали, као да су лично погођени, када би мислили да су људи „урођено“ зли. Штавише Орвел у есеју *У утроби кита* каже да „обичан човек“ није склон да прогони другог човека, док су томе склони извесни кругови интелектуалаца.

Како можемо знати да су нечији ставови исправни, прави, истинити? На то питање ћемо настојати да дамо опширан одговор током самог рада, а сада један кратак: када интелектуалац *живи* своје идеје, он доказује да су оне праве, истините<sup>10</sup>. Задатак интелектуалца није само да открије, већ и да живи у складу са својим идејама. Када не постоје недоследности и противречности које се не могу превазићи у једном мисаоном систему; када је интелектуалац спреман да проматра сâм мисаони систем за који се залаже; када мисаони систем дозвољава слободу преиспитивања истог и право на непослушност – превазилажење, унапређивање, проверу; када долази до поклапања између мисли и осећања тј. када се мисао и осећања потврђују; када убеђења и судови постају део онога ко их промишља; када се процењује етички кодекс вредности за које се мисаони систем залаже; када се посматра како те вредности утичу на развој човекових врлина; дакле, када се испуне ови неведени услови можемо бити прилично сигурни да мисаони систем и вредности које пропагира повољно служе човеку и његовом развоју<sup>11</sup>.

За разлику од наведеног, нихилизам и мисаони систем који на њему почива неповољно утичу на стварање онога што Фром назива *теоријским оквиром у животном процесу*, под чим се мисли да нихилизам одузима конкретност и значење свему што ми можемо да искусимо у свом животу. Такође, и у интелектуалном раду нихилизам ускраћује надања да ћемо нешто сазнати, што пркоси човековим најдубљим тежњама да сазнаје, проналази истину<sup>12</sup>, одговара на питање о свету и сопственом постојању. Идеја о немогућности спознаје паралише човека, своди га на статус пасивне креатуре, а „човек није створен да буде ствар“ (From 2019: 34).

Као пример става који желимо да избегнемо навешћемо речи Мишела Фукоа који је у разговору са Чомским рекао за себе, за оно што мисли: „ја не говорим ствари јер их мислим; говорим их пре са циљем самоуништења, како не бих морао више да мислим; како би био сигуран да ће од сада надаље оне водити живот изван мене, или умрети, у чему нећу морати да препознам себе“ (Elders 2011: 9). Уз све уважавање Мишела Фукоа, у овом раду желимо да избегнемо стања самонегације и дефетизма. По мишљењу Фукоа, све форме модерне субјективности онако како су се појављивале у егзистенцијализму и хуманизму се заснивају на илузији и самообмани (Elders 2011: 9). Да ли је то зато што је егзистенцијализам правац у филозофији који је ирационалан – подређује улогу разума; као и хуманизам који даје предност духу? Да ли нам Фуко поручује да слушамо само свој интелект/рацио?

---

<sup>10</sup> Фром објашњава да дисидентски интелектуалци живе своје идеје. Неки други, на пример свештеници, их „администрирају људима који су везани за идеју“. У том процесу идеја губи своју своју животност и постаје формула. Фром објашњава зашто идеје никада нису биле мање утицајне него данас: зато што идеје не могу да утичу на човека ако се предају, пропагирају само као идеје или мишљења. Ако се идеје размењују само као мишљења онда се долази до тога да нове идеје, мисли и речи мењају старе идеје, мисли и речи. И све што се догађа је размена појмова. (From 2019: 13, 15)

<sup>11</sup> Ерих Фром даје јасна објашњења свега наведеног у делима *О непослушности* и *Психоанализа и религија*.

<sup>12</sup> Колико год она била варљива, непоуздана, тренутна, јер човеков смисао и јесте у увек новим покушајима да сазна више. Човек није пасивна креатура, није ствар, а нихилизам и сличне идеологије, као и у осталом постмодернистичко рушење свих идеологија чине човека уплашеним и инертним. Не илуструје ли човекову збуњеност, заборавност, изгубљеност Бекетова драма *Чекајући Годоа*? Фром показује да је услов за очување човековог менталног здравља стварање референтног оквира – оквира проматрања којим ће човек обезбедити себи место у свету. Није од пресудне важности колико је тај оквир проматрања поуздан, битно је његово постојање. Оно што говори о исправности референтног оквира је срећа или несрећа човека.

У савременом друштву чини се да човек нема референтни оквир проматрања и да је несрећан. А наше питање је може ли такав човек сачувати разум и ментално здравље?



Можда би најприкладнија формулација нашег става била да у овом раду не желимо да узмемо нихилизам, пост-структурализам и деконструкцију за полазну тачку. Да смо сведоци другачијег времена можда бисмо направили више места за нихилистичко посматрање живота и ствари (макар као вежбање ума). Међутим, савремено доба себи не може дозволити ту „привилегију“. Покушаћемо то да објаснимо Орвеловим речима да када „живите у свету у коме није само живот угрожен, већ и читав систем вредности, не можете да останете непристрасни“. „Не можете се из чисто естетских разлога занимати за болест од које умирате; не можете бити равнодушни према човеку који је спреман да вам пререже грло...“ (Orvel 2016: 66). Зато смо одлучили да изоставимо оне теорије којима бисмо „сами себи пререзали грло“, и да одаберемо оне теорије које нам дају више простора да будемо конструктивни. Тако су нам филозофски прегледи били и јесу *утеха филозофије*, а *хуманистички* мислиоци нада да макар у мислима стварамо неке друге светове засноване на позитивним идеалима, етици, веровању у вредности, љубави и нади.

### Још једно објашњења избора теоријске грађе

Осећамо се дужним да дамо још једно објашњење или оправдање за одабир теоријског оквира. Наиме, несумњиво је да су пост-структуралистичке теорије донеле нове увиде. Запитале су се о значењима *великих нарација* и преиспитале су их. Историјски догађаји су били покретач за тако нешто, јер је након Првог, а понајвише Другог светског рата било неопходно и једино здраворазумско преиспитати позицију у којој се цивилизација нашла и уједно размотрити историјски след који је до тога довео.

Међутим, треба напоменути да ни пре деконструкције и пост-структурализма појмови и идеје нису били једнозначни. Промишљање о идејама одувек је био повод за разговор и дебату. Полазиша и ставови одувек су били разнородни, а несугласице су се премошћавале аргументима. Ново знање је постајало прихваћено/легитимно знање консензусом. Покушаћемо то да објаснимо примером који датира још из времена Античке Грчке. Наиме, Сократ је демонстрирао да ће људи иако у разговору пођу од врло јасних ставова, ако прате токове размишљања других људи<sup>13</sup>, и када ствари „истерују“ толико далеко, схватити да сами са собом нису начисто; доћи ће у ситуацију да на крају разговора практично више не знају шта су на почетку веровали да мисле<sup>14</sup> (Херш 1998: 26). Такви тренуци збуњености и незнања називају се *сократовском иронијом*, која има за циљ да онога који размишља упуту натраг на самог себе<sup>15</sup> (Херш 1998: 26). Упућивање на самог себе подразумева ново промишљање.

Човек може разумети различита гледишта других људи, али то не значи да се може са свима сложити и за сва залагати. У природи човека није да мисли много различитих супротстављених ствари о једној те истој појави у једном тренутку. У природи човека је да се определи, а само скуп различитих виђења различитих

---

<sup>13</sup> Вратићемо се у тексту на тог другог, без којег нема разговора. Али желимо да напоменемо да би та чудновата потреба да се други уништи, уништила и разговор, а тиме и мисао – и тиме потврдила „аполутну истину“ оних првих, уништитеља; који би онда могли истину, у овом свету оријентисаном ка материјалном, да „поседују“ (што би од ње створило „датост“ а не „делатност“, а од њих би створило власнике – врхунски принцип капитализма).

<sup>14</sup> Можемо да приметимо да таквих разговора, једино конструктивних, у савремено доба више нема, нарочито у јавном говору. Стиче се утисак или да разговора нема, а ако га има, онда је он само привид, јер се саговорници не слушају.

<sup>15</sup> Овај пример заправо осликава потребу за сталним, увек новим промишљањем. Дакле, свако знање није круто, скамњено, већ представља непрекидни процес промишљања, повећавања знања, или чак најпре непрекидну активност човека.

појединаца може да да једну разнородну, хетерогену, плуралистику слику. Ако бисмо разнородност и хетерогеност пренели на појам истине, онда бисмо могли рећи да постоји пуно различитих истина. Али у природи човека није да верује у све њих истовремено.

За Сократа на пример нису постојале истине, онако како постоје ствари. Истина није „исказ, независтан и безличан; који се односи на неко објективно стање ствари, него је то исказ путем којег *одговоран* и *слободан* човек неку истину на себе преузима, у себи прихвата, усваја и чини истинитом начином којим се за њу залаже“<sup>16 17</sup> (Херш 1998: 26). Хершова објашњава да су код Сократа теоретска и практична истина једно, тј. да зависе од тога ко је схвати и „од тога како она на њега делује“ (Херш 1998: 26).

Дакле *деловање* истине је суштински важно, јер би требало човека да наведе да не буде пасиван, помирен, јер се једино човековим деловањем истина може неговати. Истина, дакле као и култура, пријатељство, љубав, оно најлепше што човек може да искуси тражи негу – што је чини делатним чином, а не пасивном датомшћу.

Као илустрацију, навешћемо Орвелове речи о Хенрију Милеру и његовим (Орвелом) разочарањем Милеровим ставом поводом историјских и политичких догађаја. Орвел каже „Моје идеје о борби против фашизма, одбрани демократије итд. биле су му бесмислене. Нашој цивилизацији суђено је да изумре и буде замењена новом која ће бити све само не људска – ближи се пропаст света, али њега се то не тиче, рекао ми је“ (Orvel 2016: 57).

Иако у *изградњи* смисла овог рада ми налазимо подршку у Орвеловим речима, мислимо да би искрен читалац признао да савршено разуме и једног и другог писца – и Орвелов активизам и Милерову помиреност. Међутим, ако појам истине видимо као процес и чин *делања*, онда дужност човека није да тражи, или чека, него да негује и ствара истину. Без сумње, они који су свесни да је истина чин „производње“, речено новијом терминологијом, неуморно раде на креирању исте.

Да подупремо претходну тврдњу навешћемо како је Ниче гледао на истину:

Истина, никада не стоји јасно пред нама. Ми настојимо да је схватимо онакву каква јесте, дакле, независна од нас. Али, упркос свему, стално постоји један битан однос између истине коју треба спознати и оног ко је спознаје. Квалитет тог односа између субјекта и стварности која му је дата је и сâм део истине коју субјект тражи. Према томе, свака интерпретација је у исти мах објективна и субјективна. Не постоји чиста објективност која би се нашла изван субјекта и која би била сасвим независна од њега<sup>18</sup> (Херш 1998: 316-317).

---

<sup>16</sup> Посветили смо пажњу појму истине због полемике која постоји у научним круговима да се истина не може одвојити од човека који је изговара, његовог образовања, класе, националног порекла а понајвише политике, а највише да бисмо скренули пажњу да се они научници који су у мањини, и који доносе неко ново знање, труде да што марљивије образложе оно што су прочитали, како су то разумели, не би ли својим закључцима/запажањима дали веродостојност, како њихова дела не би била занемарена (мислимо пре свега на Саида, али и Расела који се у својим књигама извињава свима онима који проучавају само одређене школе, и који стога о њима знају више од њега; мада и Фром велики део образлагања посвећује аргументовању прочитаног и тумачењу истог), док са друге стране они научници који су инкорпорирани у владајућу идеологију, не морају ни део тог труда да уложе да би образложили веродостојност и истинитост својих академских сазнања, већ могу да узму улогу ауторитета и пророка. Дела ових других ће лако наћи своје место у научном канону, док дела првих предстваљају дивовске подухвате човека у борби за истину.

<sup>17</sup> Идеја да истина значи *залагање* види се на примеру јеванђеља. „Еванђеље по Марку, значи само: Марко јемчи за истину те вести“ (Grubačić 2012: 21).

<sup>18</sup> Што не значи да је *сагласност субјекта* сама по себи довољна да се конституише истина; такав став би био супротан ономе што је Ниче мислио. Истина коју сазнајемо увек се мора превазилазити новим потрагама за истином.

Изречени ставови до сада су у сагласју и са речима Едварда Саида да „се људска реалност непрестано гради и разграђује, и да је све што личи на стабилну суштину непрестано угрожено“ (Said 2008: 442), па тиме и истина. Трагањем за истином, свет нам је све мање стран, и сами пред собом смо мање странци, нарочито ако увидимо да када човек усмери „сврху свог живота према сопственим психичким силама да увиђа“ и сазнаје, увидеће „да су непознато и чудно у њему и у спољњем свету карактеристике његовог сопственог ја“ (Funk 2015c: 10).

У овом раду, проналажење писца и његовог дела, у симболичном смислу је представљало проналажење *свете књиге*, нарочито зато што су у питању аутори који припадају хуманистичкој традицији и који се својим радом опиру нихилизму. У времену урушавања смисла и креирања алтернативних истина, драгоценост је пронаћи позицију у којој се проналази „стабилно“ тло за рад. Најчешће цитирани аутори у овом раду су нам били полазиште из којег смо кренули у разматрање света.

Знање је одувек било повезано са моћи, и то је случај и у савремено доба. Капитал „даје легитимитет“ знању, идеје имају „демократску слободу“ без обзира на то ко их изговара што ствара конфузију у продукцији знања.

Тужна чињеница коју потврђује данашња културна клима је да смо ми, људи овога доба, модерни пагани, савремени фанатици, окорели идолопоклоници, сујеверни незнабошци скривени у мехуру конформизма. Одабрани аутори су нам били подршка да не подлегнемо наведеним категоријама, да сигурније посматрамо културу као домен у којем људи могу доживети духовно и ментално просветљење, у којем заједно са писцима могу „рехабилитовати“ „истину“ која тоне под рушевинама лажног, трагајући за начином да *не пристану на крај човека*.

## I ТЕОРИЈА КАО ОКВИР ПРОМАТРАЊА

Као што је Карл Маркс рекао да „класа којој (човек) припада одређује шта је он, чинећи га заробљеником једне нужности које он није уопште свестан“ (Херш 1998: 250), или као што Едвард Саид каже да „производња знања у хуманистичким наукама никада не може да занемари или оспори чињеницу да је аутор као људски субјект уплетен у околности света којем припада“ (Saïd 2008: 22), тако смо и ми свесни да је сваки човек заробљеник неке своје нужности, не само класне – јер се у савремено доба о класама не говори – него и националне, идеолошке, временске, образовне итд. Зато смо за основ одабрали теорију за коју нам се чини, не само да представља оквир кроз који проматрамо појаве, већ да ће нам дати нешто супериорнију позицију: која ће нас извести на видиковац с којег можемо погледати као на длану пределе који се пред нама пружају; теорију која нам казује да и најмања појединост није случајна и небитна, већ да у себи садржи исти мотив као и целина чији је део. Ова теорија нам је омогућила да се крећемо од појединачног ка општем (или у хијерархији већем), и обрнуто; да мењамо временску перспективу; и да у свом кретању уочавамо један те исти образац у друштвеним појавама.

Како би анализа романа која ће уследити у другом поглављу рада била разумљива и потпуна, сматрамо нужним да основне идеје Ериха Фрома буду изнете на наредним страницама рада. Пред читаоцем је око тридесетак страница текста које обрађују Фромове идеје из три његова дела за која смо рекли да су од кључне важности за овај рад, с позивањем на остала, изабрана ауторова дела. С обзиром да на малом простору излажемо главне идеје које је писац разматрао на преко хиљаду страница својих књига (ако његова дела збирно сагледамо), сматрамо да материјал изнет у овом поглављу може бити корисно штиво за читаоца који није пуно упознат са радом овог великог мислиоца и хуманисте. Идеје смо настојали да изложимо што концизније, а што свеобухватније, с тим што смо дали себи за право да их организујемо како би што боље одговарале потребама овог рада.

Својим научним радом, Фром је понудио једну свеобухватну слику човека и света, која се може применити на све аспекте човековог приватног и друштвеног живота, као и на културу, религију, филозофију итд. Фром се добрим делом у свом раду ослањао на идеје својих претходника, пре свега Карла Маркса и Сигмунда Фројда, с тим што је настојао да своје „учитеље“ превазиђе, и тамо где су остала „недовршена“ или нејасна места у њиховим учењима, да своје тумачење и допринос.

Колико су Фромова дела заступљена данас? Свакако не довољно. Он се и данас чита, и његове књиге се поново штампају, али не представљају литературу која је позната широкој јавности (можда само као наслови, али не и садржински), иако су његове књиге доживљавале огроман успех и популарност у времену када су се изворно појављивале. У Југославији су Фромова дела била превођена са веома малим размаком у односу на годину објављивања оригинала, али му је део стручне јавности замерао наклоност према Марксу<sup>19</sup>. У ово време, та наклоност је још мање пожељна, мада је и марксизам можда постао „давно превазиђено сујеверје“. Ако се томе дода Фромова критика протестантизма, може нам бити јаснија његова данашња недовољна популарност. Међутим, с обзиром на ново буђење интересовања за Марксова дела, нарочито имајући у виду лошу позицију човека у савременом капиталистичком систему, можда ће и Фром доживети нова читања, што свакако и више него заслужује.

Имајући у виду утицај психоанализе на рад Фрома, а психоанализа се бави човековом душом: његовим моралом, жељама, страстима, страховима, слабостима,

---

<sup>19</sup> Видети предговор делу *Здрavo друштво*, ИП Рад, Београд 1963. год. предговор Зага Пешић Голубовић.

мислимо да Фромове идеје најбоље илуструју романи, зато што су се и писци као и психоаналитичари бавили човековом душом. И сам Фром је до неких својих идеја дошао, или их је поткрепио, наводима из Старог и Новог завета или из књижевних дела. Зато ћемо и ми на наредним страницама понекад навести као пример неког књижевника или неки цитат из романа мимо одабраног корпуса (којим ћемо се детаљно бавити у другом поглављу рада), јер књижевност јесте предмет овог рада.

Да закључимо, сматрамо да дела Ериха Фрома заслужују велику пажњу оних који желе да боље упознају и разумеју себе и свет у којем живе, да схвате како и зашто неке вредности постају доминантне, а неке друге не. У књижевности, Фромова дела могу бити јако корисна за постављање контекста тј. позадине у којој ће романи бити анализирани, нарочито због преклапања тема изучавања психоаналитичара и књижевника коју смо споменули, што овим радом желимо и да покажемо.

## 1. СЛОБОДА И ИНДИВИДУАЦИЈА

А што да кажемо о човјеку? Да ли је он мрвичак прашине што беспомоћно гмиже малом и неважном планетом, као што изгледа астрономима? Или је пак, како држе кемичари, хрпа кемихалија које су вјешто повезане? Односно, да ли је човјек онакав како изгледа Хамлету – узвишен умом, безграничан у погледу способности? Или је, можда, све то одједном?

Б. Расел, *Мудрост Запада*

### 1.1. Људска природа, слобода и индивидуација

Да ли је човек добар или зао? Каква је његова природа? Ова тема је споменута на претходним страницама рада, а у самом тексту неће бити пуно образлагана. Међутим, она захтева да се према њој суштински одредимо јер открива човеков став према себи и другим људима – да ли себе видимо као грешне, слабе, можемо ли себи и другима да праштамо, имамо ли снаге и храбрости за живот?

Свој одговор на питање о људској природи Фром је између осталог дао и у делу *Анатомија људске деструктивности*, као одговор на низ књига, објављених шездесетих година прошлог века, које су се бавиле темом човекове агресивности. Једна од њих, *О агресиви*, научника Конрада Лоренса<sup>20</sup>, је била изузетно популарна, имала је статус бестселера, а у њој је аутор објаснио да агресивност у виду рата, злочина, индивидуалних свађа, свих врста деструктивних и садистичких понашања „произилази из филогенетски<sup>21</sup> програмираног, урођеног инстинкта који тражи растерећење и чека на повољну ситуацију да се изрази“ (Fromm 1976: 20).

Књига је била прихваћена са одушевљењем међу интелектуалцима који су је дочекали као смислен одговор и решење проблема о човековој деструктивности, не због своје научне утемељености, већ због допадљивости. Она је потврђивала оно што је већина људи желела да чује.

Што би за људе који се боје и осећају неспособнима да промијене пут који води уништењу могло бити прихватљивије од теорије која нас увјерава да насиље произилази из наше животињске природе, из несавладивог нагона за агресивношћу, и да је најбоље што можемо учинити, како тврди Лоренц, да схватимо закон еволуције који објашњава моћ тог нагона? (Fromm 1976: 20).

<sup>20</sup> Врсног познаваоца животиња, нарочито риба и птица, човека не (Fromm 1976: 19).

<sup>21</sup> Филогенија је наука о филогенези, историји развитка биљних и животињских врста (Вујаклија, М. *Лексикон страних речи и израза*).

С обзиром да се овакве квази-научне тврдње лако могу претворити у владајућу идеологију, Фром, социолог, филозоф и психоаналитичар (*познавалац* људске природе, за разлику од горепоменутог познаваоца риба и птица, кога ужа специјалност није спречила да пише о човеку) посветио се разбијању предрасуда по погледу људске природе. За Фрома, човек и његова природа нису *a priori* извор лошег. Пресудни значај на развој човека има друштво у којем човек живи. Између друштвеног поретка и економског система с једне стране, и човека, односно његове природе и порива, с друге, постоји јака спрега, зато што „сваки друштвени и економски систем није само посебан систем односа између ствари и институција, већ систем људских односа (From 2019: 41). Дакле, човек и његова природа су последица друштвених процеса, а пориви који се развијају у човеку и који га покрећу служе као потпора економском систему. Зато „најлепше и најружније склоности човека нису део унапред утврђене и биолошки дате људске природе, већ последица друштвених процеса који стварају човека“<sup>22</sup> (From 2016a: 19).

Исто гледиште налазимо и код Чомског. По његовом мишљењу човек има „урођене менталне структуре“ које су део биогенетичких способности детета, па и човека. Ова ментална структура је креативна, и „носилац је емпатије и интуитивног увида у то шта правда и неправда заиста јесу“ (Čomski-Fuko 2011: 11). Дакле, мишљење ова два интелектуалаца је да човек није по природи зао, већ обдарен могућношћу да промишља и доноси суд у складу са етичким постулатима. Одатле, можемо закључити да сваки појединац својим изборима и поступцима за себе и у своје име одговара на питање о сопственој природи.

Када је у питању слобода, да бисмо је разумели, морамо разумети човекову потребу за припадањем и сигурношћу. Човековим рођењем прекида се његова физичка повезаност са мајком али човек наставља да припада породици и широј заједници. Код примитивних заједница припадност се огледала у вези појединца са кланом и природом, а код средњовековног човека са црквом и друштвеном класом. Везе које појединцу дају сигурност Фром назива *примарним везама*. Међутим, те везе човеку одузимају слободу. Да би остварио своју слободу и реализовао индивидуалност, појединац мора да прекине примарне везе и крене путем осамостављивања и развоја који се назива процесом индивидуације. Процес индивидуације подразумева раст и развој човека, грађење идентитета, које је једно од централних питања како филозофије тако и књижевности, а многи романи се баве феноменом индивидуације и препрекама које јој стоје на путу. Процес индивидуације се не може избећи јер је саставни део одрастања и живота и подразумева да човек у свакој ситуацији мора да промишља, доноси закључке и дела. Индивидуација има дијалектичку природу јер са једне стране подразумева емоционални и ментални раст, пораст воље и разума и све веће стремљење ка слободи и независности; а са друге, прати је пораст усамљености услед одвајања од света из којег је појединац потекао.

Свако појединачно друштво, као одређени контекст, може са своје стране додатно ометати процес индивидуације, јер само по себи намеће многа ограничења – културолошка, економска итд. – која су препрека развоју појединца. Услед сукоба између личних и друштвених захтева може доћи до раскорака у процесу развоја личности – јер сваки корак у одвајању појединца од средине није испраћен одговарајућим развојем личности – што изазива осећај беспомоћности и усамљености. Осујећење индивидуације ствара неподношљив осећај изолованости који у крајњем

---

<sup>22</sup> Такво полазиште, које припада хуманистичкој традицији, отклања страх и сумњу у човека и ставља до знања да се само активним дељањем човек може „спасити“. Дакле, препуштање би од човека створило материјал потребан капиталистичком систему, а само дељањем би човек мењао и уобличавао и себе и систем чији је део и који чини.

случају може довести до менталне дезинтеграције (стања лудила). Како би се ублажио описани проблем формирају се психолошки механизми бекства<sup>23</sup>, који имају „нормализујућу“ улогу и улогу „ублажавања“ и који ће у даљем тексту бити детаљно објашњени (From 2016a: 31).

Један од сликовитих примера раскидања човекових примарних веза у циљу остварења што потпуније личне слободе је случај писца Џејмса Џојса. Да би се удаљио од „необузданог, сентименталног национализма“ који је био једна од препрека „остварењу ирског сна о слободи и независности“, Џојс се одрекао своје домовине, религије, породице, свесно одабравши улогу бескућника. Провео је живот у туђини, да би остварио пуну слободу, знајући да једино тако може учинити највише за своју отаџбину (Рауповић 2013: 770).

Сличан пример даје и писац Салман Ружди, и својим животом и избором тема о којима пише. У роману *Тло под њеним ногама*, наратор романа каже: „Многи млади људи напусте дом да би пронашли себе; ја сам морао да препловим океане само да бих изашао из утробе Бомбаја, из родитељског тела. Побегло сам да бих породило себе“ (Ruždi 2019: 98). А у роману *Срамота* наводи се:

Позната нам је сила гравитације, али не њен извор; а да бисмо објаснили зашто нас привлачи родно место претварамо се да смо дрвеће и говоримо о корењу. Погледајте своја стопала. Нећете приметити чворновате израстине које избијају кроз табане. Корени, помислим понекад, представљају конзервативни мит чији је циљ да нас задржи у месту“ (Ружди 2002: 106).

Суштина прекидања примарних веза не мора бити у дословном, физичком напуштању земље у којој смо рођени, већ у прихватању или прецизније речено поштовању туђе земље, културе, живота, исто као и свог. У томе да волимо/поштујемо „ближњег свог“ и сваког другог као себе самог. Да превазиђемо родоскрвне (инцестуозне) везе са оним што нам је блиско и познато, да бисмо могли да чујемо и шта нам други говоре, да бисмо могли да појмимо живот онакав какав јесте.

Исту идеју исказује и Едвар Саид:

Што је човек спремнији да напусти дом своје културе, утолико лакше суди о њој, и о читавом свету, с духовном дистанцом и великодушносту који су неопходни за истинску визију. Утолико лакше, такође, процењује самога себе и стране културе, комбинујући на исти начин присност и дистанцу (Said 2008: 344).

Какав је однос према слободи човека чија је индивидуација спречена? Када средина инхибира процес индивидуације ускраћивањем политичких, материјалних и културолошких услова повољних за развој човека, човеков однос према слободи се мења и слобода, човеково највеће богатство, постаје његов терет<sup>24</sup>. Она се преображава у неподношљиву сумњу и живот лишен смисла и циља, и нагони појединца да је се одрекне. Човек пристаје да напусти сопствене циљеве и сврху, да постане интегрални део неког новог система у којем ће изгубити своју личност, али ће заузврат бити ослобођен наподношљивог терета сталног бирања, доношења одлука и одлучивања о својој судбини<sup>25</sup>. Крајњи циљ процеса индивидуације би требало да буде стварање

<sup>23</sup> Механизми бекства од слободе су ирационални начини на које појединац покушава да превазиђе две опречне тежње – тежњу за слободом и жељу за сигурношћу – и они предствљају фиктивно решење човековог унутрашњег сукоба (Требјеџанин 2016: 204).

<sup>24</sup> Филозофија егзистенције је понудила виђење да је човекова слобода његов трагични усуд: и благослов и проклетство (Требјеџанин 2016: 204).

<sup>25</sup> Важно је уочити да за различите филозофе појам слободе има различито значење. Сартр сматра да човек стално бира своју судбину, за њега слобода није „прилагођавање деловању нужности“ и човек може изабрати шта год жели (Russell 1970: 304). За Хегела (који се ослања на Хералкита), са друге

продуктивних веза са људима, које се базирају на разумевању, љубави и смисленом раду, уместо тога, појединац се одриче себе у покушају да створи нове везе којима би надоместио оне прве, примарне које је прекинуо. Ове нове везе не подразумевају позитивне емоције, већ губитак идентитета, преузимање улоге малог зупчаника у великој машинерији. По мишљењу Ериха Фрома оваква поставка ствари прети да разори читав пут који је човек прешао од почетка цивилизације до савременог доба, и уништи »индивидуалност« и »јединственост личности« које су најзначајнија достигнућа културе (From 2016a: 7).

## 1.2. „Људска ситуација“

Значајна и неизоставна ставка о којој говори Фром је трагичност човекове судбине, тј. *људске ситуације*, која је наведена у уводном цитату *Бекства од слободе*<sup>26</sup>, а подробније је образложена у књизи *Здраво друштво*. Наиме, једино човек својим телом и физиолошким потребама припада животињском свету, а својим умом га надилази. Самосвешћу, разумом и својом имагинацијом човек разбија хармонију са природом карактеристичну за животињски свет, а његов ум, постаје његов дар и проклетство, јер га претвара у „аномалију“ и „монструма универзума“ (Fromm 1966: 45-46). Човек постаје свестан своје смртности. Бива ухваћен између божанског и овоземаљског света, а ниједном у потпуности не припада. Тиме је човек избачен из хармоније којој вечито тежи. Зато он покушава да поврати јединство и равнотежу између себе и остале природе, најпре у мишљењу, покушавајући да изгради:

Свеобухватну духовну слику свијета, која му служи као мисаони оквир из којег може добити одговор на питање гдје стоји и што му је чинити. Али, такви мисаони системи не задовољавају. Кад би човек био само бестјелесни интелект, његов би се циљ могао достићи помоћу свеобухватног мисаоног система. Међутим, будући да је он биће обдарено и тијелом и духом, он мора реагирати на протурјечности своје егзистенције не само мишљењем, већ и својим реалним живљењем, својим осјећањима и поступцима (From 2016b: 27).

Дакле, човек се не може одрећи свог ума и вратити се на животињску егзистенцију као што се не може одрећи свог тела које га тера да живи. О том односу ума или душе и тела пише и Албер Каму у збирци есеја *Мит о Сизифу*: „У везаности човека за свој живот, постоји нешто много јаче од свих мука овог света. Суд тела вреди исто толико колико и суд духа, и тело измиче пред уништењем. Пре стичемо навиком да живимо негу ону да мислимо. У тој трци која нас сваким даном гура мало ближе у смрт, тело задржава ову ненадокандиву предност“ (Каму 2008: 16). И наш ум и наше тело имају „сопствене захтеве“ који се често размимоилазе.

---

стране, „слобода је исто што и признати свет онаквим какав јесте, не гајити илузије, или: схватити деловање нужности“. Слобода човека је „да поступа како му се нареди“ (Russell 1970: 248). Мишљења о једном те истом појму могу се разликовати у зависности од школе/правца која их дефинише. Слобода нема исто значење из угла рационалних и ирационалних школа у филозофији, као ни појединац. У неким филозофским системима појединац је испред целине, у другим, подређен је целини.

26

„Нисмо ти дали ни небеско ни земаљско, ни смртно ни бесмртно обличје да би могао да будеш слободан, по властитој вољи и части, да будеш властити творац и неимар. Само смо теби дали да растеш и развијаш се по сопственој вољи. Ти носиш у себи клице једног свеопштег живота“. Пико дела Мирандола, *Орација о достојанству човека*



Читаваог свог живота човек је ухваћен између две опречне тежње: да прави кораке напред, да се рађа, да од света ствара нови дом „чинећи га употпуности људским“ и правећи од себе „употпуности човека“; и супротно томе, да прави регресивне кораке у покушају да се врати на претходно стање, назад у утробу, природу, извесност и сигурност<sup>27</sup> (From 1963: 49). Отуда је цео човеков живот покушај рађања, који се никада у потпуности не доврши, већ бива прекинут смрћу.

Током живота човека прате ове две тенденције, и снаге које мотивишу његово понашање њима су одређене. Како човек не може да живи статички, тако он бива приморан да изнова тражи и успоставља нову равнотежу, да се рађа као човек, да покуша да нађе одговор на сопствено постојање и тиме избегне лудило (From 1963: 51)<sup>28</sup>. Идеје о кретању напред и назад су блиске Фројдовом Еросу и Танатосу, где Ерос представља нагон ка животу и његовим обнављањем, а Танатос представља нагон ка смрти и уништавању. Живот је непрекидна борба Ероса и Танатоса.

Парадоксално, уместо да слави живот, прихватањем религије човек пориче смрт. Наиме, обећањима о загробном животу хришћанство негира смрт, чиме се поричу и аспекти живота. Уместо да свест о смрти и патњи буде подстрекач за живот, она се потискује и тиме се изједначавају готово сва искуства која живот пружа. „Табуиране емоције“ које се тичу човекове свести о смрти и трагичном аспекту живота блиско су повезане са коренима личности (From 2016a: 166).

Поменути сукоб тела и ума, и жртвовање физичког *ја* зарад потврђивања духовног *ја* никада не губи трагично својство (From 2016a: 180).

### 1.3. Слобода кроз призму религије

Да бисмо разумели страсти које покрећу савременог човека, то су оне страсти које су га начиниле онаквим какав јесте, оне које су могле да нађу плодно тло у његовој природи, и које су настале под утицајем друштва, морамо се на кратко вратити у средњи век и доба ренесансе и реформације. На тај пут нас води Фром позивајући се на бројне изворе, укључујући Јакоба Буркхарта, Макса Вебера и друге ауторе, с опрезом да не превагне идеализовани и романтизовани приказ средњег века, истовремено подсећајући да постоји и онакав приказ средњег века као мрачног доба какав даје модерни рационализам. Фром пише о средњем веку желећи да покаже његове сличности са савременим добом.

Наиме, за средњи век је била карактеристична човекова укорененост / припадност друштвеном поретку. Друштвени поредак је био замишљен као природни поредак: појединац је рођењем наслеђивао улогу коју је имао његов отац, био је сељак, занатлија, витез, а не „појединац који случајно има неко занимање“ (From 2016a: 38). Мобилност, прелазак из једне класе у другу или из једног града у други, била је мала. Човек је припадао „структуризованој целини и стога је живот имао значење које није остављало места сумњи, нити потребу за њом“ (From 2016a: 38). Фром напомиње да иако је било пуно патње и бола црква је ублажавала ту патњу, прихватајући људе као своју децу, а однос човека према Богу био однос поверења и љубави, више неко однос сумње и страха (From 2016a: 38).

---

<sup>27</sup> Такође, идеја о повратку у сигурност, материцу, утробу кита је уобичајена метафора, која се јавља у Старом завету, и на коју су подсетили Џорџ Орвел и Салман Ружди у својим есејима.

<sup>28</sup> Овде Фром износи занимљиву констатацију која би у „вуди-аленовском“ маниру могла бити шаљива, али је истовремено и врло озбиљна, а то је да проблем менталног живота није зашто неки људи постају луди, већ како већина људи избегава лудило (From 1963: 51).

Када је у питању слобода, човек је у индивидуалној сфери уживао много већу слободу него човек у савремено доба. Он „често није био слободан да се облачи како жели или да једе оно што воли“, али „унутар граница своје друштвене сфере, појединац је имао знатну слободу да се изрази у свом раду и емоционалном животу“ (From 2016a: 38), за разлику од савременог доба у којем се пласира идеја да појединац има неограничен избор, која би се у пракси показала тешко изводљивом.

Урушавање феудалног света је уздрмало приватни свет појединца, јер је структурализована целина почела да нестаје и било је неопходно изградити нову визију човека и света. Почела је да се јавља свест о личном ја и о другима као одвојеним ентитетима која до тада није постојала и од које је почело промишљање о човековом идентитету и његовој суштини.

Појавом капитализма човеку су понуђене две опције, једна је да се уз помоћ својих вештина пробија, напредује и стиче капитал, а друга је да услед несналажења пропадне. Није више било припадности неком систему, нији је систем пружао заштиту и бригу, већ је започета борба у којој си или победник или поражен. Новац је постао мерило вредности много моћније од порекла и класе. Док је у средњем веку капитал служио човеку и био посматран као средство са постизање циљева појединца, појавом капитализма долази до замене улога, капитал постаје „надмоћан партнер“, „од слуге се претворио у господара“ и почео да диктира законима тржишта. Фокус са човека и његовог развоја, пре свега духовног, прелази на капитал, и човек почиње да служи циљевима ван себе самог (From 2016a). Служење циљевима ван себе је довело до егзистенцијалних проблема савременог човека из којег су проистекли многи други проблеми којима ћемо се бавити на даљим страницама овог рада.

У доба друштвених превирања човеку је потребно да себи објасни промене које наступају, и често нека друга друштвена појава „хвата“ дух времена и новонасталих околности. Већина људи не може такве промене да формулише, али постоје појединци који успевају да искажу мисли и идеје једне групе, као и емоције које их подпупиру. Такви поједници могу делати у сфери политике, филозофије, уметности или као у случају који нас тренутно занима у сфери религије.

Рушење феудалног система довело је до промена које су утицале на економски и материјални аспект друштва. Промене су различито утицале на различите класе и групације становништва – неки слојеви друштва су просперилали, други су пропадали. То је за последицу имало дестабилизацију друштва. Када дође до дестабилизације друштва, појављују се доктрине којима је циљ да поврате нарушену равнотежу, тј. да поново стабилизују друштво. У новим доктринама, које су довеле до реформације цркве, свој глас су нашле грађанска средња класа, градска сиротиња и сељаци, и у њих су улиле све своје стрепње, страхове и жеље. Фром објашњава да „нове идеологије произилазе из промењене карактерне структуре<sup>29</sup> људи, појачавају је и стабилизују и у том процесу постају нова продуктивна сила која подржава и поснешује постојећи систем“ (From 2016a: 76).

Учења Лутера и Калвина изражавала су истовремено и осећања независности и слободе, и осећања немоћи и стрепње. Исказивала су осећања сопствене безначајности људи који су је прихватили (средње класе), њихову нетрпељивост према ауторитету цркве и новим имућним класама које су просперирале са почетком капитализма.

Као позитиван аспект реформације Фром наводи независност дату поједицу у односу на ауторитет цркве, чиме је концепт вере и спасења постао субјективно искуство. О томе пише и Берtrand Расел:

---

<sup>29</sup> Карактерна структура се односи на све оно што је исто, односно заједничко у карактеру чланова једне друштвене групе. Тај карактер се може назвати и друштвеним карактером и он настаје као последица основних искустава и начина живота уобичајених за једну групу (From 2016a: 188).

Према протестантској теорији, никакав земаљски посредник не сме да стоји између човека и Бога... Последица тога био је, у духовној сфери као и у књижевности, све дубљи субјективизам, који је у почетку служио за потпуно ослобађање од духовног ропства, да би полагано водио ка изолацији појединца, штетној по здравље друштва (Расел 1998: 19).

Промена у сфери религије пренета је у домен политичких и духовних делатности у англосаксонским државама и тиме је повећан простор слободе појединца и у другим сферама. Међутим, реформација је у себи садржала и негативан вид слободе наглашавањем да је „човек у суштини рђав и беспомоћан“ (From 2016a: 58). У својим учењима Лутер је тврдио да је човекова природа изопачена, човек неспособан да чини добро, и да ће прихватањем своје ништавности и одбацивањем достојанства и поноса, једино наћи спасење. Отуда је проистекао одређен начин гледања на грех, човекову грешност и његову могућност спасења.

Док је у Старом завету грешност била национална, у Новом завету она полако прелази на појединца. „Грех је постао срамота појединца. За хришћанску теологију ова промена је била важна јер је подразумевала да црква, као установа, не може погрешити“ (Russell 1970: 134). Дакле, грех у протестантским религијама постаје лично и субјективно искуство, и кривица појединца.

Према Лутеру, из човекове урођене рђавости уследила је његова тежња ка злу и неспособност да изабере оно што је исправно. Такође, Лутер је сматрао да човек не може бити спасен својим трудом већ праведношћу која потиче споља (From 2016a: 59). У случају да човек мора да користи слободну вољу, треба да је користи само према бићима која се налазе испод њега у хијерархији, по моћи итд. никако према бићима изнад њега<sup>30</sup>. Човек „може бити уверен у своје спасење ако има вере“ тј. „када човек не сумња у то да је субјективно доживео веру, тада може бити сигуран у своје спасење“ (From 2016a: 60).

Као противтежу Лутеру, Фром напомиње да постоје и суштински супротна учења, попут оних Вилијама Окама и схоластичара. Окам је на грех гледао као на обичну људску слабост за коју треба имати разумевања и поштовања. Према њему грех „није искварио људску природу“, и човек није „сиромашни грешник“ већ „слободно биће које је по својој природи способно за све што је добро и чија је воља ослобођена од других сила“ (From 2016a: 56-58); човек има право на достојанство и изражавање читаве своје личности.

Овде желимо да направимо једну дигресију и кажемо још пар речи о човековом греху. Појам греха се различито доживљава у односу на хуманистички или ауторитарни систем који ће бити детаљно објашњени у самом раду, али их овде морамо увести као појмове. У хуманистичким системима на човекову склоност да крши норме живљења гледа се са разумевањем и љубављу, а не с презиром и непоштовањем (From 2016b: 78). Свест о кривици нема за сврху буђење осећаја мржње према себи, већ треба да буде подстицај да се буде бољи – да се грех не понови. Многи хришћански и јеврејски мистици су сматрали да је грех предуслов за постизање врлине

---

<sup>30</sup> Ова идеја се може наћи и у учињима много пре Лутера, код Аристотела нпр. Аристотелова етика је подржавала принцип субординације, који је додуше нешто другачије формулисан него код Лутера: „свако треба да буде вољен сразмерно својој вредности, праведно је да мање вредан више воли оног изнад себе, него што више вредан воли оног испод себе: жене, деца, поданици треба да више воле своје мужеве, родитеље и владаре него ови њих. (Расел 1998: 175). „Аристотеловско гледиште, да је навећа врлина само за неколицину, логички је повезана са потчињавањем етике политици. Ако је циљ добра заједница пре него добар појединац, могуће је да добра заједница може да буде она у којој постоји субординација“ (Расел 1998: 177).

и „да би свест о греху требало да увећава препознавање целокупности нечијих снага а не немоћи“<sup>31</sup> (From 2016b: 78).

И Алфред Адлер, чувени психолог, говори о човеку грешнику, и наводи да онај човек „који је био сав утонуо у грешке и заблуде човечјег душевног живота те се из свега тога спасао“, дакле „грешник покајник“ има једну значајну врлину, а то је да је он најбољи познавалац човечје душе.

Покајнички грешник изгледа да је не само у наше доба него и у време развијања свих религија онај тип коме се признаје највећа вредност и који стоји много више него хиљаду праведника. Ако се упитамо како је дошло до тога, мораћемо признати да човек који се подигао из свих тешкоћа живота, који се спасао из баруштине и нашао снаге да све примамљиве неваљалштине одбаци и да се исправи изнад свега тога, мора најбоље познавати све добре и рђаве стране живота. У томе није му нико раван, а најмање праведник (Adler 1989: 32).

Али вратимо се поново причи о реформацији како бисмо је довршили. Супротно идејама да човек може задржати своје достојанство иако је у животу згрешио, Лутер је од човека очекивао да се покори ауторитету Бога и потпуно одбаци своју личност. „Нова вера носила је у себи веровање да је љубав условљена предајом“, у чему Фром види сличност са покоравањем појединца држави или „вођи“, и на шта упозорава (From 2016a: 63). Однос према Богу Лутер је пренео и на план политике захтевајући да се људи покоре власти, каква год да је она, јер чак и најтиранскија власт мора бити поштована јер цвета Божјом вољом. Бог више воли тиранију него подивљалу руљу (From 2016a: 63), и отуда Лутер презире бунт и бунтовнике.

Калвинова доктрина имала је сличну позадину као и Лутерова јер се заснивала на самопонижењу и самопоништавању појединца. Калвин је сматрао да појединац не припада себи и не треба да поставља сопствене циљеве нити ради оно што је за њега корисно јер својим радом и трудом не може променити своју судбину. Тиме су потпуно обезвређени човеков рад и труд, и његова лична постигнућа. Рођењем човека већ је одређено да ли ће он бити спасен или не, и појединац ништа делањем не може да промени. Он може пронаћи сигурност само путем покоравања и понижења. Да би ублажио патњу људи, Калвин је развио идеју о предодређености и фанатично веровање да заједница којој човек припада представља од Бога изабран део човечанства<sup>32</sup>. Фром упозорава на оно што ова тврдња подразумева, а то је принцип неједнакости људи. Идејом да ће одабрани бити спасени, а да ће остали бити осуђени на пропаст укида се једнакост људи и елиминише солидарност међу људима која почива на „равноправности људске судбине“. Ова идеја у психолошком смислу рађа „дубок презир и мржњу према другим људским бићима“ (From 2016a: 68).

Калвинизам карактерише појава фанатичне активности која је усмерена ка раду и труду да се што више ради и заради, иако религијска догма пориче значај труда и рада у спасењу. Циљ ове активности је отклањање сумње у живот и свести о безначајности. Калвин тврди да се човек не може избавити својим трудом, али да њиме показује да је међу одабранима. То чини још и успехом у послу, новцем, материјалним

---

<sup>31</sup> Цитирајући мистике Фром пише „Клони се зла, и чини добро – сасвим се одрекни зла, немој да размишљаш о њему и чини добро. Згрешио си? Онда то избалансирај тако што ћеш урадити нешто добро“. „Згрешити или не згрешити – ко од тога профитира у небесима? У тренутку када размишљам о овоме, могао бих да нижем бисере зарад радости небеса“ (From 2016b: 78).

<sup>32</sup> Америчко друштво, чију већину чланова чине протестанти, почива на овим постулатима изабраног народа, идеји која истовремено дискриминише друге народе и рађа расизам. Такође, исти разлози могу послужити за разумевање позиције католика, нарочито Ираца на маргини америчког друштва, који ће најчешће бити главни актери романа које ћемо анализирати.

добрима<sup>33</sup>. Труд и рад попримају „ирационални карактер“ – не могу да промене судбину коју је Бог већ унапред одредио, али имају функцију да савладају осећај немоћи<sup>34</sup> (From 2016a: 70). Човек почиње да усмерава све своје активности према раду, што је пружио велику подршку капитализму и ојачало га. Развијен је став према раду као врховом циљу, с тим што ниједна спољашња сила није морала да нагони човека на рад, већ је рад постао човекова унутрашња принуда која је „делотворније искористила енергију за рад него што би то било која спољашња принуда могла. Против спољашње принуде људи се увек боре у извесној мери, али унутрашња принуда је невидљива и човек је прихвата као своју“ (From 2016a: 71).

Имајући у виду наведене околности које смо описали, неће нас зачудити да је као реакцију на њих, средња класа почела да осећа непријатељство и озлојеђеност и према вишим и према нижим класама и према себи. Ове особине су логична последица осујећења „емоционалног и чулног изражавања“ класе чије је постојање угрожено (From 2016a: 71). Непријатељство је потекло из снажне зависти према богатој класи. За разлику од сиротиње која је могла да искаже своју нетрпељивост према богатима, средња класа која се налазила између сиротиње и богаташа морала је да брани сопствене повластице. Из те позиције „између“ настало је снажно непријатељство средње класе, које је свим напорима било потискивано. Потискивне емоције обузимају читаву особу, креирају њене односе и према другима и према себи. Оне попримају „рационализоване и прерушене облике“ јер морају остати сакривене (From 2016a: 71). Средња класа је своја осећања непријатељства и зависти пројектовала у Бога деспота, који је захтевао неограничену моћ над човеком, а касније, обличја Бога деспота могле су да присвајају и злоупотребљавају световне вође.

Непријатељство и озлојеђеност нашли су свој израз и у моралном огорчењу и уверењу да ће људи бити кажњени вечном патњом. Овакве ставове пратила је атмосфера суровости, неповерења и сумњичавости међу људима (From 2016a: 72). Отуда је, можемо протпоставити, проистекла морална индигнација (тежња да се другима суди, да се гледају с висине по питању морала) која је присутна у западној култури и којом ћемо се у раду бавити.

Као важно запажање Фром износи да су ставови према себи и другима истоветни, а не противречни као што то често мислимо. Мржња према другима подразумева и мржњу према себи, која за разлику од прве често буде дубоко потиснута и рационализована, учињена или мање видљивом или невидљивом кроз друге активности/поступке. Мржња према себи реализује се кроз „психолошке механизме самооптуживања и самопонижења“ који се често јављају под лажним рухом скромности (From 2016a: 73). У оваквом систему вредности, презир према другима и лицемерна праводљубивост доминирају, а осећања љубави и милости, и према себи и према другима, се потискују.

Из свега изнетог можемо закључити да су нове религије у себе уткале многе негативне емоције које одређују човеков однос према себи и другима, према раду и ставу колико човек може и треба да дела према сопственом нахођењу, а колико треба да се препушта спољашњим токовима и струјањима. Овде је важно истаћи да је

---

<sup>33</sup> Напоменућемо, с дозом хумора, опаску Стивена Кинга у новели која је предмет овога рада, да је стари пуритански став да се по стању на банковном рачуну види ко је у Божјој милости, а ко не. (King 2015:53)

<sup>34</sup> Фром прави паралелу између Калвинизма и ирационалности коју он подразумева а тиче се фанатичног труда који не може довести до добродо, већ је тај труд унапред бесмислен, и понашања компулзивних неуротичара који улажу напор у неку активност која није усмерена ка остварењу жељеног циља, већ јој је једини циљ да предвиди нешто што је одређено унапред и што је ван моћи и деловања појединца (From 2016a: 69). С тим у вези компулзивни неуротичари траже „знаке“ који ће им указати шта је то што је већ унапред одређено, и такав став немају само према појединачним одговорима, већ према читавом животу (From 2016a: 69).

средњовековна црква „истицала достојанство човека, слободу воље“ и чињеницу да је човеков труд користан, наглашавала сличност човека Богу и право човека да буде сигуран у Божју љубав (From 2016a: 58). Нове доктрине су учиниле корак назад, од новозаветног Бога који прашта ка старозаветном Богу који је суров<sup>35</sup>.

Као важан закључак Фром истиче да је губитком поноса и достојанства човек постао психолошки спреман да подреди себе и своје циљеве циљевима који су ван њега самог, да „прихвати улогу у којој живот постаје средство за сврху економске продуктивности и гомилања капитала“ (From 2016a: 64).

Сматрамо да ће промишљања Ериха Фрома бити одличан контекст за проучавање романа који су предмет овог рада, с обзиром на то да су се и Фром и књижевници бавили проблемима човека истог друштва и истог времена. Као теме романа неизоставно се јављају теме човекове слабости, одбачености, болести, осећаја небитности, кривице и грешности. Ових тегоба човек није успео се ослободити ни у модерном добу већ су се појавиле и многе друге идеологије које их интегришу и оправдавају (прекрајајући свет на тај начин).

#### 1.4. Човек, мали зупчаник у великом механизму

Фром није противник капитализма, нити га у целости сматра лошим. Он истиче његов позитиван аспект који је утицао на осамостаљивање појединца и дао му основ да се бори за себе, да напредује, да се развија. „Оно што је протестантизам започео духовним ослобађањем човека, капитализам је наставио менталним, духовним и политичким ослобађањем“ и допринео је развоју „активне, критичне и одговорне особе“ (From 2016a: 79-80). Међутим, у свом раду Фром је проучавао аспекте капитализма који су лоше утицали на карактерну структуру човека, који су појачали његове слабости, страхове и сумњу у себе и друге, и који доводе до болести друштва. Фром објашњава да једна те иста појава може истовремено и да ослобађа и да заробљава човека, иако ретко када мислимо да две потпуно супротне тенденције могу имати исто извориште.

Једна од претпоставки модерног друштва је да је човек „средиште и сврха сваке делатности“, да све чини зарад себе и да је мотивисан сопственом коришћу и егоизмом (From 2016a: 81). Насупрот томе, Фром тврди да човек робује сврси ван себе самог, да је изгубио себе служећи економском систему и капиталу. Како помирити ове две тезе? Фром чини то врло лако, уз помоћ психолошких механизма који управљају човековом природом.

За Фрома је себичност савременог човека последица немогућности да се у потпуности оствари као личност. Човек успева да реализује само одређене сегменте своје личности – интелект и снагу воље – док остали аспекти његове личности остају занемарени (From 2016a: 86). Појединац се остварује кроз своју улогу у друштву, али у том процесу његово „лично ја“ постаје и остаје само „субјективна маска за објективну друштвену функцију човека у друштву“ (From 2016a: 85). Дакле, у савременом капиталистичком друштву, човек развија само оне аспекте личности који су капитализму потребни, које капитализам може да експлатише, док су остали аспекти човекове личности „исечени“, „убогаљени“. Иако наведеног човек често није (употпуности) свестан, он то осећа и то га чини очајним. Из тог очаја произилази себичност савременог човека као врста похлепе која се никада не може задовољити.

---

<sup>35</sup> „Католичка црква настала је из три извора. Њена сакрална историја била је јеврејска, њена теологија грчка, а њена управа и црквено право били су, барем посредно, римски. Реформација је одбацила римске, ублажила грчке, а знатно ојачала јеврејске елементе“ (Расел 1998: 19).

Егоцентризам и себичност се погрешно сматрају као љубав према себи, док заправо подразумевају недостатак љубави. Себична особа није наклоњена себи, не одобрава себе, не воли ни себе ни друге, и стрепи да ће јој нешто бити ускраћено.

Правећи аналогију између капитализма и протестантизма Фром објашњава да је „индивидуалистички однос према Богу био психолошка припрема за индивидуалистички карактер човекових световних активности“ (From 2016a: 80). „Ломећи човекову духовну кичму, његово осећање достојанства и поноса“, протестантизам је омогућио да човек и у сфери материјалних и економских делатности служи сврси ван себе самог. До ове промене је довело више појединачних ствари: човеков однос према тржишту рада, према раду и послодавцу, према сопственим квалитетима итд. У готово свим сегментима друштвеног деловања наступила је равнодушност: међу конкуренцијом (штавише свако је постао спреман да оног другог финансијски уништи), између људи (продаваца и купаца, радника и послодавца) јер су сви трагали само за материјалном користи. Задовољства су се изгубила и из сфере рада који је постао само средство за стицање новца, а не и извор уживања. Ипак „рад није само економски проблем, већ дубоко људски проблем“ тј. рад је „принцип живота и човекових способности“ (From 2019: 37,62). Чак су и вештине које су некада људи морали да имају да би били успешни (трговци, службеници) постале сувишне, јер су сви односи почели да губе хумани карактер и почели да добијају карактер инструменталности, а затим и манипулације – јер инструмент томе служи.

Најдрастичнија промена до које је дошло одиграла се на плану личности, а имала је тај исти, поменути, однос инструменталности. Чини се да се готово свака појава у друштву и међу људима, преноси и на појединачни план, и да је њено дејство најштетније и најразорније на том пољу. Заправо, можемо то посматрати и другачије, да оно што човек не осети према самом себи, не може осећати ни према другоме. Можда би та перспектива била хуманија и делотворнија у решавању проблема савременог човека. Дакле, човек је сâм себе почео да посматра као инструмент. Карактерне особине које је имао биле су пожељне ако су имале употребну вредност, ако су биле прихваћене од других. Све оне особине и знања које тржиште није тражило постајале су непотребне. Човеков успех мерио се његовом популарношћу, а од свега наведеног зависило је да ли ће он (човек) стећи самопоштовање или ће „завршити у амбису осећања инфериорности“ (From 2016a: 87). Успех се још мерио имовином, новцем, престижом, моћи. Они који нису имали новац стицали су моћ кроз своју породицу (породичне односе), национални понос<sup>36</sup> итд.

Егоизам и себичлук имали су за циљ да отклоне човеков страх и сумњу у живот, јер човек није могао да пренебрегне чињеницу, упркос свим својим покушајима, да је постао мали зупчаник у великој машинерији чији је он творац и слуга, и да му ништа друго не преостаје него да „држи корак попут војника који маршира или радника на траци<sup>37</sup>“ (From 2016a: 94).

По мишљењу Ноама Чомског „не постићи никаква друштвена нужда због које би људска бића била третирана као механички елементи у производном процесу“ (Čomski-Fuko 2011: 55) и да је неопходно да се „превазиђу елементи репресије и опресије и деструкције и присиле који постоје у било ком постојећем друштву, нашем на пример, као историјски заостатак“ (Čomski-Fuko 2011: 54-55). Што нас доводи до закључка да „механичка“ улога коју човек игра, није ствар нужде, проистекле из

---

<sup>36</sup> Објашњење за понос Американаца који стичу кроз националну припадност, и пропаганду посвећену ширењу истог. Да ли је то најсигурнији и најлакши начин да се људима који су у многим сегментима изгубили понос „обезбеди“ понос и осећај супериорности?

<sup>37</sup> О истом држању корака говори и Кизи у роману *Лет изнад кукавичјег гнезда*.

сиромаштва на пример, већ последица збира спољњих фактора, за које се надамо да ћемо их успешно приказати у раду.

Књижевност и филозофију 20. века карактеришу теме човекове беспомоћности и његовог покушаја да пронађе смисао живота и своје место у свету. У тој потрази човек веома често тражи некога ко ће му уместо њега самог дати одговоре на поменута питања, која као да су унапред дата и знана некоме другом, а не нама самима. То је још један проблем којим ћемо се бавити током анализе романа<sup>38</sup>.

## 2. АУТОРИТЕТ И САВЕСТ

### 2.1. Рационални и ирационални ауторитет (садизам и мазохизам као механизми бекства од слободе)

Да бисмо разумели савремено друштво неопходно је да се позабавимо питањем ауторитета. Према речима Фрома, ауторитет не постоји као особина коју неко има или нема, већ представља међулични однос у којем једна особа другу сматра надмоћном. С тим у вези важно је разликовати рационални од ирационалног ауторитета. Код рационалног ауторитета однос „супериорност – инфериорност“ се огледа у разлици у знању или имању неке вештине, попут односа учитеља и ђака. Код овог ауторитета постоји тежња да се превазиђе инфериорност кроз напредак и раст инфериорне особе, и да две особе постану једнаке. Код ирационалног ауторитета не постоји потреба и намера да се укине однос инфериорности, већ да се изнова појачава (From 2016a: 115).

Односи између актера у првом случају су односи љубави, узајамног поштовања, дивљења, док у другом, преовлађују односи непријатељства. У другом случају, инфериорна особа најчешће гаји дубоко потиснута осећања непријатељства према супериорној особи, која несвесно прикрива претераним дивљењем што за циљ има ублажавање понижења. Инфериорна особа користи рационализацију – оправдава своје понижавање и покораване, додељујући своме вођи фантастичне атрибуте (From 2016a: 115).

Проблем ирационалног ауторитета са собом носи и подразумева садистичке и мазохистичке тенденције које људи испољавају. Ове тенденције Фром назива механизмима бекства од слободе. Наиме, када је развој личности онемогућен, човек трага за неким/нечим ван себе са ким/чиме би се стопио и на тај начин стекао моћ. То нешто са чим се појединац спаја може бити особа, породица, група, нација или идеологија, а јављају се тежње или да се друга особа „прогута“, потпуно подреди, или жеља да се буде „прогутан“, подређен.

Мазохистичке и садистичке тежње у извесној мери постоје код свих људи, међутим, оне се могу појавити у претераном облику и потпуно овладати понашањем и мислима људи. Поменуте тенденције Фром је проучавао како би разумео фашизам, нацизам, расизам и сличне појаве које постоје у друштву.

Мазохистичке тежње се показују у осећањима инфериорности, слабости, немоћи, сопствене безначајности (From 2016a: 100), кроз зависност од других људи,

---

<sup>38</sup> У својим књигама Фром уводи појам *мистериозног помагача*, а то је особа коју нека друга, слаба особа бира за вођу. У роману *Лет изнад кукавичјег гнезда* пацијенти Мекмарфија виде као свог спаситеља, али како Фром показује, погрешно је тражити спас или спаситеља у другом. То слаби личне снаге. То би могао бити један од разлога зашто Мекмарфи на крају романа страда. Јер „мистериозни помагач“ (а Мекмарфи то јесте) не би требало ни да постоји, јер је самим својим постојањем (улогом помагача) злоупотребљен, јер свака особа мора да се ослања на своје сопствене снаге, а не да зависи од туђих.



сила ван себе самих, институција, природе. Када говоримо о зависности од сила ван себе самих, институција и система чији смо део тада долазимо да тачке преклапања између Фромових идеја и онога о чему говоре романи које ћемо анализирати. Мазохистички тип особе разоткрива њен однос према животу, јер је за њу живот нешто надмоћно, ван граница контроле. Овај тип личности жели да се покори и да се њиме влада. Он мучи себе принудим мислима, понекад тежи да сам себе повреди, а болест је за њега дар од бога (From 2016a: 101). За њега самоубиство представља наду да ће превазићи усамљеност (From 2016a: 107).

Супротно мазохистичком типу личности, садистички тип ужива у изазивању физичке и менталне патње код других, он жели да „активно повреди, понизи, постиди друге или их посматра у непријатним и понижавајућим ситуацијама“ (From 2016a: 102). „Садисти је потребна особа којом ће господарити... јер његово осећање снаге потиче из чињенице да је некеме господар“ (From 2016a: 102). За разлику од мазохистичких, садистичке тенденције су много више прикривене и рационализоване и јављају се као реакцијске формације претеране добротe и бриге према другима (From 2016a: 102). Као пример рационализације, навешћемо монолог из Бекетове драме, „Чекајући Годоа“, који изговара тиранин Поцо, у духу највећег човекољубља:

Поцо: Шта бих могао да учиним, кажем себи, да им се време не би тако отегло? Дао сам им кости, причао им о овоме о ономе, објаснио им сумрак, што се подразумева. И да не дужим. Али, да ли је то довољно, то ме мучи, да ли је то довољно?<sup>39</sup> (Beket 2017: 60)

И садизам и мазохизам потичу из неспособности да се поднесе слабост личног ја и представљају начин да се превазиђу сопствена усамљеност и немоћ (From 2016a: 106). „Уплашени појединац тражи некога или нешто за шта ће се везати“, и тиме се ослободи терета „сопствене личности“ и своје безначајности и на тај начин стећи сигурност. Мазохиста своје појединачно ја своди на „ништа“, да би се ослободио свести о сопственој одвојености (From 2016a: 106).

„Понекад мазохистичка стремљења не могу да пронађу културни образац попут покорвања вођи, или она количински премаше просечну суму мазохизма у друштвеној групи појединца, и тада мазохистичко решење не решава ништа чак ни у релативном смислу“<sup>40</sup> (From 2016a: 107). Дакле, мазохизам тада бива потпуно несврсисходан јер не доводи до превазилажења тескобе што има за циљ, нити њеног олакшања.

И мазохизам и садизам су ирационалне тежње јер им је сврха да одржавају „неодрживу емоционалну ситуацију“ бескорисним методама (From 2016a: 108). Наиме, док код рационалних активности постоји јасна веза између мотивације, активности и резултата, код неуротичних делања појединац дела из принуде (компулзије) која има негативан карактер а то је бекство из неподношљиве ситуације. Таква делања воде у правцу који само фиктивно представља решење. „Резултат је, заправо, супротан ономе што особа жели да постигне; компулзија да се ослободи неподношљивог осећања је тако снажна да особа није у стању да одабере правац деловања који би представљао решење у било ком другом смислу, осим фиктивног“ (From 2016a: 108).

Да би се ослободио „неподношљивог осећања немоћи“ појединац може уништити „лично ја“ (From 2016a: 109). Он може изабрати да буде део веће и моћније

---

<sup>39</sup> А онда узима свој бич, вуче ланац на који је везан израђављени Лаки, који је некада врло лепо умео за забавља, говори мудре речи, а сада је у квару.

<sup>40</sup> Може ли се ова идеја применити и на деструктивност (или на пример лаж/лажи)? Може ли количина деструктивности (или лажи) бити толика да превазилази оквире и начине којима може бити каналисана? Шта се онда дешава у друштву?

целине изван себе самог. То може бити особа, институција, Бог, нација, савест или физичка компулзија. Утапањем у већу целину појединац се одриче свог личног ја и одриче се снаге и поноса који иду уз њега. Он губи интегритет и слободу као појединац; али стиче сигурност и понос учествујући у моћи у коју је урођен. Као део нове целине, мазохиста је поштеђен доношења одлука, одговорности за своју судбину и поштеђен је недоумице шта његов живот значи и ко је „он“. „На та питања одговара моћ са којом се повезао. Значење његовог живота и идентитета његовог личног ја одређује већа целина у коју се уронио“ (From 2016a: 109). Парадоксално, упркос цени коју плаћа, мазохиста и моћ којој се препушта „никада не постају једно“ јер „основни антагонизам истрајава, а с њим и импулс, па макар несвестан, да се превазиђе мазохистичка зависност и оствари слобода“ (From 2016a: 109).

Када две особе учествују у односу у којем се манифестују поменуте две тежње, онда се њихов однос назива симбиозом, јер су једно другом неопходни како би реализовали поменуте тежње: попут Естрагона и Владимира из Бекетове драме, или Поца и Лакија; или Станбекових Џорџа и Ленија, из кратког романа *О мишевима и људима*. Људи нису или садисти или мазохисти, већ постоји осцилација у поменутим односима. Може доћи до смене улога, али цена коју обе особе плаћају је губитак индивидуалности и слободе (From 2016a: 111). Обе тежње рађају деструктивност и непријатељство, који су код садизма видљивији, а код мазохизма скривенији (From 2016a: 111). Деструктивност која се јавља је неминовна „последица гушења чулне, емоционалне и интелектуалне експазивности појединца“ које се обе стране одричу зарад међусобних симбиотских односа (From 2016a: 111).

Иако се мазохистички и садистички односи лажно називају љубављу, „љубав је заснована на једнакости и слободи“<sup>41</sup>. „Покоравање и губитак интегритета једне особе представља мазохистичку зависност, без обзира на то како је однос оправдан“ (From 2016a: 112).

Поред садо-мазохистичких тежњи које подразумевају симбиозу две особе (или ентитета), постоје и примери деструктивности, где деструктивна особа тежи да уклони/уништи предмет/особу са којом се пореди и на тај начин превазиђе сопствену немоћ и изолацију (From 2016a: 123).

Могу да избегнем осећање властите немоћи у поређењу са светом ван себе ако га уништим. Свакако, ако успем у томе, остаћу сам и изолован, али то је дивна изолација у којој ме не може уништити нити навладати моћ објекта изван мене. Уништење света је последњи, малтене очајнички покушај да се спасем како ме та моћ не би смождала (From 2016a: 123).

Деструктивност је усмерена ка уклањању свих објеката с којима појединац мора да се упоређује. Фром је објашњава као покушај бекства од неподношљивог осећања немоћи и као последицу непроживљеног живота. Што се живот више остварује, то је мања снага деструктивности (From 2016a: 126). Огромна количина деструктивности на друштвеној сцени је рационализована као љубав, дужност, савест и патриотизам како би била ублажена и прикривена (From 2016a: 124).

Поред друштвених фактора, подједнако су важни и они лични, појединачни, који такође доприносе порасту деструктивности. И „појединачни и друштвени услови

---

<sup>41</sup> Шта се подразумева под појмом љубав? „Зависност, потчињеност и неспособност да се померимо од познате „штале“ (алузија на човеково припадање крду, стаду), доминација, посесивност и жудња за контролом доживљавају се као љубав; сексуална похлепа и неспособност подношења самоће доживљавају се као доказ јаког капацитета за љубављу. Људи верују да је волети просто, али да је бити вољен крајње тешко. У нашој тржишној оријентацији, људи мисле да нису вољени зато што нису довољно „привлачни“, с тим да привлачност почива на било чему од спољашњег изгледа, облачења, интелигенције, новца, све до друштвеног статуса и престижа“. (From 2016b: 75)

који доприносе потискивању живота стварају страст за деструкцијом која образује резервоар из којег се хране посебне непријатељске тежње усмерене или према себи или према другима“ (From 2016a: 126). Ова реченица изврсно описује свет романа којима ћемо се бавити, јер романи приказују тај „резервоар“ где готово да нема доборнамерних и пријатељских намера, већ друштво ври од мржње и непријатељства.

У случају да друге особе из неког разлога не могу да постану објекти деструктивности неког појединца, онда то постаје његово лично ја, а када је то присутно у већој мери, онда наступа физичка болест или покушај самоубиства (From 2016a: 124).

## 2.2. Садо-мазохизам и ауторитарност

Фром жељу за моћи види као највећи израз садизма и сматра да је она доживела напредак са успоном фашизма. Наиме, моћ је задивила милионе људи и постала је оличење снаге, постала је вредна дивљења. Фром признаје да „моћ над људима јесте израз надмоћи“ али само у материјалном смислу, у психолошком смислу, жудња за моћи представља *слабост*. Она је показатељ неспособности појединачног ја да стоји и живи сам. „То је очајнички покушај да се стекне секундарна снага тамо где истинске снаге нема“ (From 2016a: 112). И за Адлера тежња за личном моћи је најистакнутије зло културе човечанства и потиче из осећања инферорности (Adler 1989: 86).

С тим у вези, појам моћ има двојако значење. Прво је поседовање моћи над неким, способност да се њиме влада; а друго је поседовање моћи да се нешто учини, да се буде способан/потентан. Дакле, моћ се може односити на господарење, или способност тј. потенцију (From 2016a: 113), што једно друго искључује. Ево шта о моћи каже Расел:

...песник и мистик проналазе пуније задовољство него што га трагалац за моћи икада може замислити, зато што могу задржати предмет своје љубави, док трагалац за моћи стално мора бити упетљан у неку нову манипулацију ако не жели да пати од осећања празнине. Када будем био близу смрти нећу осећати да сам живео узалуд. Видео сам земљу како се румени у предвечерје, росу како блиста у зору и снег како сија под леденим сунцем; осмирио сам земљу после кише и чуо грмљавину Атлантика под гранитиним обалама Корнвола <sup>42</sup> (From 2019: 21-22).

Садистичка тежња за господарењем потиче из неспособности / импотенције<sup>43</sup>. „Уколико је појединац потентан, односно, способан да оствари своје могућности на основу слободе и интегритета личног ја, не мора да господари и не поседује жудњу за моћи. Моћ, у смислу господарења, представља перверзију потенције“ (From 2016a: 113).

Фром објашњава популарност нацизма тиме да је већина припадника ниже средње класе у европским земљама имала садо-мазохистички карактер. Из тог разлога нацистичка идеологија им је била најпривлачнија. Садо-мазохистички карактер Фром назива и „ауторитарним карактером“ јер садо-мазохистичку особу одећује њен став према ауторитету. Она се „диви ауторитету и покорава му се, али у исто време жели да буде ауторитет и да јој се други покоравају“ (From 2016a: 114).

За ауторитарни карактер моћ је извор узбуђења. Не због вредности за које се залаже већ због тога што је моћ. Немоћна особа може разбеснети ауторитарни тип

---

<sup>42</sup> С обзиром на поетичност овог цитата, његову романтичарску ноту, да ли нас поезија учи како да живимо – осећамо, да не будемо власници? Да ли нас она подучава вештинама живљења, јер нас свако поседовање оставља празних руку, док нас једино интелектуална и емотивна достигнућа оплемењују.

<sup>43</sup> Појмови потенција и импотенција се користе да означе способност да се дела у свим животним сферама.

личности, управо зато што је немоћна. Он зато жели да је понизи, нападне, постане њен господар. Ауторитарни карактер забавља и узбуђује беспомоћност његовог објекта (From 2016a: 117).

Оно што може збунити је пркос ауторитарног карактера. Међутим, тај пркос је варка јер он не представља борбу против ауторитета, већ је покушај да се превазиђе осећање немоћи, иако чежња за покоравањем и даље постоји, свесно или несвесно. Отуда, Фром није заговорник бунта или пркоса, већ га сматра детињастим. С тим у вези, ауторитарни карактер никада није „револуционаран“, већ „бунтован“, зато не треба да чуди његова промена од радикализма до крајњег ауторитаризма (From 2016a: 117).

Став ауторитарног карактера према животу и читава његова филозофија, одређени су његовим емотивним тежњама. Ауторитарни карактер воли оне услове који ограничавају људску слободу, воли да буде подређен судбини (From 2016a: 117). Од његове друштвене позиције зависи шта за њега значи „судбина“. „За војника то је воља или хир надређеног, за трговца то су економски закони. Криза и просперитет за њега нису друштвени феномени које људска активност може да измени, већ израз више силе којој мора да се покори“. (From 2016a: 118).

Такође, овај тип карактера воли прошлост. Оно што је било, вечно ће и бити. Желети или радити нешто што никада није постојало, злочин је или лудост. Чудо стварања – а стварање је увек чудо – налази се изван опсега његовог емоционалног доживљаја (From 2016a: 118).

На овом месту ћемо се накратко вратити на проблем религије, и на Фромово подсећање на Шлајермахову дефиницију. Наиме, Шлајермахер дефинише религиозни доживљај као доживљај потпуне зависности, што представља дефиницију мазохистичког доживљаја. Притом, грех игра посебну улогу у том осећању зависности (From 2016a: 118). Концепт првобитног греха, који притиска све будуће генерације, својствен је ауторитарном доживљају (From 2016a: 118). „Попут свих људских неуспеха, морал постаје судбина којој човек не може да утекне. Ко је једном згршио вечно је везан за свој грех гвозденим оковима“. Човекова властита дела постају моћ која над њим влада и никада га не ослобађа. Последице кривице могу се ублажити икупљењем, али искупљење не може да уклони кривицу (From 2016a: 118).

Заједничка црта свим ауторитарним мислиоцима јесте уверење да живот одређују силе које се налазе ван човековог личног ја, његових интереса и жеља. Ауторитарни карактер делује у име „Бога, прошлости, природе или дужности“, али никад у име „будућности, још нерођених, оних који немају моћ или живота као таквог“ (From 2016a: 118). За ауторитарни карактер недостатак моћи је увек непогрешив знак кривице и инфериорности. Ако ауторитет у који верује покаже знаке слабости, његова љубав и поштовање се претварају у презир или мржњу. Он не поседује „офанзивну силу“ која је у стању да нападне установљену моћ а да се претходно не осети подређеним другој и снажнијој моћи (From 2016a: 119). Докле год је ауторитет снажан и заповедан, он (ауторитарни тип) ће у њега веровати. То веровање вуче корен из његових сумњи и покушај је да се оне компензују.

Храброст ауторитарног карактера је храброст да трпи оно што му судбина, лични представник или „вођа“ могу одредити. Трпљење без жалби је његова највећа врлина, а не храброст да покуша да оконча патњу или је барем умањи. Не мењати судбину, већ јој се покорити, у томе се састоји јунаштво ауторитарног карактера (From 2016a: 119).

Ауторитарна филозофија је у суштини релативистичка и нихилистичка<sup>44</sup>, упркос томе што често ватрено тврди да је победила релативизам и упркос својој „разметљивој активности“. Она вуче корене из крајњег очајања, потпуног недостатка вере и води у нихилизам, у порицање живота (From 2016a: 119). У ауторитарној филозофији не постоји концепт „једнакости“, не постоји „солидарност“, само господарење и поковање. (From 2016a: 120)

### 2.3. Спољашњи и унутрашњи ауторитет

Говорећи о ауторитету, Фром приказује какве је промене он временом претрпео. Од „спољашњег ауторитета“ постепено се претварао у „унутрашњи или анонимни ауторитет“. Шта то тачно значи и подразумева? Наиме, слободан човек је сматрао срамним и недостојним да се покорава наређењима која су задата споља. Али, како су се спољашњи ауторитети постепено укидали, човек је почео да се покорава унутрашњем, анонимном ауторитету који се појавио „под маском“ човекове савести. Ове промене појединац није био потпуно свестан, као што му је промакло и да унутрашњи ауторитет може бити окрутнији владар од спољашњег ауторитета<sup>45,46</sup>, као и то да може да издаје наређења која неће увек пратити кодекс моралних вредности<sup>47</sup>. Прихватајући је као своју, човек је пренебрегао чињеницу да *своју* савест понекад мора да преиспитује и не послуша (From 2016a: 116). Шта тачно подразумева „савест“ и на које се ауторитете она ослања? Савест се умногоме ослања и позива на здрав разум, науку, физичко здравље, нормалност, јавно мњење – дакле производе система – и на тај начин престаје да буде потпуно лична, већ спољашња и туђа. Овде Фром подсећа на апсурд да већина људи мисли да су њихова мишљења и ставови само њихови оригинални ментални чиновници, што нажалост није истина. Готово да већина људи мисли исто што и други и усваја мишљења и ставове из медија која су дата стоља и која стога нису оригинална<sup>48</sup>.

Анонимни ауторитет чини се не издаје наређења. Код њега су и наредба и наредбодавац невидљиви (From 2016a: 116) док код спољашњег ауторитета је јасно ко даје нарађење. Зато се против отвореног ауторитета може борити и на тај начин развити „лична независност и морална храброст“. Код анонимног ауторитета човек не види да се од њега очекује да поступи по наређењу, јер анонимни ауторитет не захтева ништа осим онога што је само по себи *очигледно*. Он „не користи притисак већ благо убеђивање“ (From 2016a: 116).

Када се повинује анонимном ауторитету, појединац постепено престаје да буде оно што јесте. Он усваја врсту личности коју нуде културни образци и постаје исти као

---

<sup>44</sup> Зато смо савремено доба називали нихилистичким на уводним страницама рада, јер је то доба ауторитарних система, филозофија и идеологија.

<sup>45</sup> Такође, појединац није био свестан да се успостављањем ауторитета разума, воље или савести, над нпр. природним склоностима, такође нарушава слобода (From 2016a: 116).

<sup>46</sup> По мишљењу Русоа и касније Анрија Бергсона, током еволутивног процеса, човеков ум се уздигнуо изнад инстинкта, што је имало негативну страну јер „човеков је ум склон да укрути његове инстинкте и тако му је отео његову слободу. Јер, ум намеће свету властита појмовна ограничења, и тако га приказује искривљено“ (Russell 1970: 293).

<sup>47</sup> Човек има велику потребу да умирује своју савест. Дела окрутности и равнодушност према другима или себи се „рационализују као диктат савести, показујући тако снагу савести у њеној потреби да буде умирена“ (Fromm 1966: 137).

<sup>48</sup> Овде се Фром позива и на апсурд „слободе говора“ – слободе да се говори оно што сви мисле. Ово не значи да нема истинске савести и оригиналног мишљења, већ да велики број људи следи диктат јавног мњења и конформизма, и мисли, ради и жели оно што и велика већина других људи.

и остали и онакав какав се од њега очекује да буде (From 2016a: 127). У томе му помажу популарна култура, петпарачки романи, новине, филмови из којих добија слике, моделе које треба да имитира.

Конформизам служи да елиминише јаз између појединца и света, и са њим осећај немоћи. Међутим, конформизам као механизам бекства<sup>49</sup> доводи до стварања „псеудо-личности“, личности која мисли као и многе друге око ње. Ментални чин конформисте је „псеудо-мишљење“ јер му недостаје аутентичност и критичко размишљање. Његови поступци нису његови јер су наметнути споља – они су покоравање конвенцији, дужности или притиску средине (From 2016a: 136). Стварање „конформисте“ Фром повезује са потискивањем емоција, које је уобичајено у савремено доба, и којем се појединци уче од најранијих дана. С обзиром да су емоције повезане са креативним аспектом човека, сваким потискивањем емоција долази до уклањања делова човековог стварног личног ја и замене аутентичних доживљаја псеудо-дживљајима.

Замена оригиналних чинова мишљења, осећања и хтења псеудочинovima, на крају доводи до замене оригиналног личног ја са псеудо-ја. Оригинално лично ја јесте ја које је покретач менталних активности. Псеудо-ја само представља улогу коју особа треба да игра, под именом личног ја. Истина је да особа може играти многе улоге и субјективно бити убеђена да је „она“ у свакој улози. Заправо, она је у свим тим улогама само оно што се од ње очекује да буде и код многих људи (ако не код већине), оригинално лично је потпуно угушено овим псеудо-ја (From 2016a: 139).

Ако се сетимо оног неограниченог избора с почетка рада, за који смо рекли да га сматрамо лажним, видећемо да је једино спектар улога које особа може да игра велики, ако она одлучи да игра улоге. Улоге су попут маске иза које се особа крије, а што је њена истинска личност мање развијена, она је спремнија да више верује и ревносније брани своју маску.

Оно што је трагично и застрашујуће је да конформирање доводи до потпуног губитка личности. Као последица тога појединац не зна ко је, и очекује да му то други кажу. Њему остаје да им поверује на реч (From 2016a: 139). Ако томе додамо да човек лако постаје жртва свакога ко заузме став да нешто више може и зна, како каже Адлер, онда ћемо разумети зашто човек често мисли да га други могу боље познавати него он самог себе. Људи су склони да се без преиспитивања слепо покоравају ауторитетима, да буду обмањивани и завођени, и да се без икакве критике потчињавају (Adler 1989: 80).

Током развоја савремене мисли, нарочито од протестантизма до Кантове филозофије, уз политичке победе средње класе у успону, спољашњи ауторитет је изгубио престиж и човекова савест (или дужност, суперего) је преузела место које је он некада заузимао. Та промена је дочекана као победа слободе (From 2016a: 115), а време које је уследило у годинама након тога (дакле, наше време) показало је да ли и у којој мери је то тако.

#### **2.4. Властити интерес, ауторитарна и хуманистичка савест (ауторитарна савест као пут ка конформизму)**

Развој културе и друштва запада били су под великим утицајем протестантске цркве у чијој основи стоји да „човекова лична срећа није сматрана сврхом живота“, већ да је човек „средство, додаток за циљеве изван себе, за свемоћног бога“, а касније и за

---

<sup>49</sup> Конформизам је други механизам бекства од слободе о којем Фром говори.

друге световне силе – „државу, посао, успјех“<sup>50</sup> (Fromm 1966: 119). Протестантизам је упорно наглашавао човекову „ништавност и поквареност“ да ништа у вези са њим није вредно љубави и поштовања. Сврха човека била је испуњење дужности према нацији, држави, воћи – ентитету који га по величини и моћи надилази (Fromm 1966: 120).

Кроз историју филозофије ставови према човеку су се смењивали, тако на пример за Канта човек није имао право да се брани ни од најокрутнијег тиранина (Fromm 1966: 120). У модерном друштву, под утицајем културе и друштвених прилика, појединац бива растрзан између две супротстављене тенденције: једна је да не буде себичан, да се одрекне сопствених жеља зарад других људи или друштва, друга подразумева да уграби прилике које ће му донети највећу корист.

Ако би човек требало да дела у складу са властитим интересом, онда би пре свега требало дефинисати појам властитог интереса. Међутим, то подразумева да човек добро познаје себе. Појам властитог интереса се дефинише и у складу са временом и друштвеним околностима, а у последњих пар векова, по речима Фрома, појам властитог интереса се сузио на себичност, власт, успех, материјална добра итд (Fromm 1966: 130).

По мишљењу Фрома, савремени појам властитог интереса је спој два противречна појма: Калвиновог и Лутеровог са једне стране, и оног који су дали прогресивни мислиоци попут Спинозе с друге стране. Према протестантском учењу човек треба да одбаци лични интерес, и „сматра себе инструментом за божје намере“. За прогресивне мислиоце човек је сам себи сврха, а не средство за туђе циљеве. „Оно што се догодило било је то да је човек прихватио садржај калвинистичке доктрине, а да је одбацио њезину религијску формулацију“. Он није постао инструмент божје воље, већ економске машине и државе. Лична жеља и ужитак престали су да буду реални циљеви живота (Fromm 1966: 131). Као последица тога савремен човек „живи према принципима самонегације, а мисли у оквиру властитог интереса“, бринући само за материјална добра и успех. „Он се завараву у погледу чињенице да његове најважније људске могућности остају неиспуњене и да он губи себе у процесу тражења онога што се претпоставља да је за њега најбоље“ (Fromm 1966: 131).

Разумевање личности директно је повезано са разумевањем појма властитог интереса, а начин на који се доживљава човек и разуме његова природа су у директној вези са устројством друштва и другим друштвеним појавама. Како Фром објашњава фашизам и тоталитарне идеологије почивају да идеји о човековој ништавности.

Тоталитарне идеологије су само маска за најекстремнију себичност, оне представљају поново оживљавање – у свјетовном језику – религијске идеје о урођеној људској ништавности и немоћи и из њих настале потребе да подређивањем, док је превладавање тога било суштина модерног духовног и политичког прогреса. И не само да тоталитарне идеологије угрожавају најдрагоценије постојнице културе Запада – поштовање јединствености и дигнитета појединца – оне такође настоје да запрече пут конструктивној критици модерног друштва, а тиме и нужним промјенама (Fromm 1966: 134).

Неуспех модерног друштва не лежи у његову принципу индивидуализма, не у идеји да је морална врлина исто што и тежња за властитим интересом, већ у изопачавању значења појма властитог интереса, не у чињеници да су људи превише заузети властитим интересом, већ у томе што они нису довољно заузети интересом властитог ја, не у чињеници да су сувише себични, већ у томе што не воле себе (Fromm 1966: 135).

---

<sup>50</sup> Исте или сличне идеје, о томе да ли је човек испред система, или систем испред човека, смењују се кроз читаву Западну филозофију. Оне се виде у стављању појединачног испред општег (као у егзистенцијализму нпр), тј. општег испред појединачног (као у нпр. марксизму), тј. у давању предности целини (као нпр. Парменид, Спиноза, Хегел и многи други) или једном њеном делу (Russell 1970: 255, 270).

С обзиром да се појам властитог интереса дефинише у складу са актуелним временом и поретком, Фром износи зебњу да је мала вероватноћа да ће човек извршити унутрашњу самопроцену властитог интереса док економске прилике то не дозволе (Fromm 1966: 135).

Како је објашњено у претходном поглављу, ауторитет се постепено од спољњег претворио у унутрашњи, и то у виду савести. Фром даље разликује две врсте савести – ауторитарну која је глас „поунутреног спољашњег ауторитета – родитеља, државе или било кога ко је случајно у једној култури власт“ (Fromm 1966: 139) и хуманистичку савест која „представља глас присутан у сваком људском бићу и независтан од спољних казни и награда. Хуманистичка савест заснована је на чињеници да као људска бића интуитивно знамо шта је човечно а шта је нечовечно, шта је повољно за живот а шта га разара“ (Fromm 2019: 9).

Код ауторитарне савести вредносни судови нису властити, већ су наметнути споља. Њих појединац прихвата како би избегао казну (санкционисање) (Fromm 1966: 139). Норме које поставља спољни ауторитет могу бити добре, али исто тако могу бити и лоше. Човек који их прихвата, прихвата их не промишљајући о њиховој суштини. „Добра савест<sup>51</sup> произилази из осећаја лагоде и сигурности, јер она подразумева одобравање од стране ауторитета и већу блискост ауторитету; лоша савест<sup>52</sup> производи стах и несигурност, јер деловање против воље ауторитета подразумева опасност од кажњавања и – што је још горе – опасност да нас ауторитет напусти“ (Fromm 1966: 141). Ако се подсетимо односа симбиозе који ауторитарни тип личности има са ауторитетом, онда можемо схватити да ће појединац учинити све да не изгуби наклоност ауторитета.

Када је у питању сам ауторитет, он следи само своју вољу. Он није средство, већ циљ за себе, стваралац а не неко које створен<sup>53</sup>. Они који су му подређени, његова су средства, власништво. Ако подређени жели да се „одметне“, од ствари постане стваралац, тиме доводи у питање ауторитет, што представља претњу (Fromm 1966:)<sup>54</sup>.

Кроз историју, културу и митове човек је показивао да се осећа кривим што користи своје креативне моћи, јер сматра да је употреба његове властите воље и креативне моћи побуна против ауторитетових прерогатива да буде једини стваралац (Fromm 1966: 144). Своје креативне моћи човек зауздава осећањима кривице, која слаби човека, смањује његову моћ и повећава његову подређеност<sup>55</sup>.

С обзиром да ауторитарни карактер не успева да буде продуктиван, у њему се развија деструктивност и садизам „који се растерећују тиме што он преузима улогу ауторитета и влада собом као слугом“ (Fromm 1966: 145). Ауторитарна савест је „засићена деструктивношћу против властитог ја, тако да је деструктивним тежњама на тај начин допуштено да делују под маском врлине“ (Fromm 1966: 145). Ускраћивање слободе окреће човекове инстинкте натраг против њега. Из зависности од ирационалног ауторитета произилази осећање кривице које ту зависност додатно учвршћује.

---

<sup>51</sup> Мисли се на „добру“ савест у ауторитарном смислу.

<sup>52</sup> Лоша ауторитарна савест.

<sup>53</sup> Такав ауторитет би на пример изговорио „Qualis artifex pereo“, у преводу: „Какав уметник, а умирем“, јер он за себе мисли да је створитељ.

<sup>54</sup> Овакав пример ауторитета, који следи само своју вољу (на пример у спољној политици), представљају Сједињене Државе, онако како их описује Чомски (Čomski 2008: 72).

<sup>55</sup> Човек постаје послушан роб и строги надгледник који себе третира као роба (Fromm 1966: 145).



Осећања кривње су се показала као најделотворније средство за формирање и увећавање овисности и у томе лежи једна од социјалних функција ауторитарне етике кроз цијелу историју<sup>56</sup> (Fromm 1966: 148).

Суштински, осећање кривице је осећање страха од ауторитета, и страх од казне.

Насупрот ауторитарној савести стоји хуманистичка. Шта она представља и да ли се она позива на неке ауторитете? За Фрома хуманистичка савест је наш унутрашњи глас, „глас наше бриге која је пуна љубави за нас саме“ (Fromm 1966: 151-152). „Поступци, мисли и осјећаји који су штетни за нашу читаву личност производе осјећање несигурности и нелагоде, који су карактеристични за „лошу савјест“<sup>57</sup>. Савјест је тако ре-акција нас самих на нас саме. Она је глас нашег истинског „ја“ које нас позива натраг самима себи да живимо продуктивно, да се потпуно и хармонично развијамо, да постанемо оно што потенцијално јесмо. Она је чувар нашег интегритета; она је „способност да чувамо своје ја са свим потребним поносом, а такођер способност да кажемо да своме „ја“ (Fromm 1966: 152).

С обзиром на то да је савест чувар човековог инстинктог властитог интереса, она је жива до оне мере до које особа није себе изгубила потпуно и постала плен споствене равнодушности и деструктивности. „Што продуктивније неко живи, то је јача његова савест, и са своје стране унапређује његову продуктивност“ (Fromm 1966: 153). Што човек мање продуктивно живи, то је слабија његова савест, а бива најслабија када му је највише потребна.

### 3. ДРУШТВЕНИ КАРАКТЕР

#### 3.1. Карактер

На формирање личности појединца не утиче само култура посредством културних модела и институција, већ и међусобни односи у којима људи непосредно и свакодневно учествују. Односи међу људима су одређени социо-економском и политичком структуром друштва, те је проучавањем појединаца могуће донети закључке о друштвеној структури којој он припада (Fromm 1966: 82), и обрнуто, посматрањем друштва можемо закључити какав ће бити појединац који у том друштву живи.

Да би повећао разумевање појава у савременом друштву, Фром говори о карактеру савременог човека, за који каже да је у директној спречи са нашим искуством. Карактер је одређен начином понашања, размишљања и делања који усвајамо посредством породице и других друштвених интеракција. На основу њега човек учи да дела доследно и у складу са својим карактером, на »полуаутоматски начин«, што га ослобађа терета да изнова доноси одлуке. Усклађивање различитих аспеката човековог живота са његовим карактером доводи до стабилизације између човековог унутрашњег и спољашњег света.

Од нашег карактера зависи како ћемо доживљавати и шта ћемо мислити о неким идејама. Иако мислимо да су наше идеје и мисли резултат менталног процеса, оне су и производ жеља и емоција на које наш карактер такође утиче. Наш став према свету, идејама, наши судови, сви су они одређени нашим карактером, а њихово

---

<sup>56</sup> „Осећање кривице пред ауторитетом и потреба за опростом стварају непрекидни ланац увреда, осећања кривице и потребе за опростом, а поданик је више захвалан за опрост неко што је критичан према захтевима ауторитета“. Комбинација осећаја кривице и зависности доприноси снази ауторитета. Зависност о ауторитету, паралише вољу, а парализа воље појачава зависност (Fromm 1966: 149).

<sup>57</sup> Лоша савест у хуманистичком смислу.

поклапање и међусобно подупирање има улогу да *стабилизује карактерну структуру* човека, тиме што чини да она изгледа *исправно* (Fromm 1966: 65).

Оно што је исто у карактеру већине чланова друштва назива се „друштвеним или социјалним карактером“, и он потврђује значај и улогу социјалних и културних чиниоца у формирању карактера. Све оно што одступа од друштвеног карактера и по чему се појединац разликује од осталих чланова друштва чини његов индивидуални карактер (Fromm 1966: 66).

Фром говори да постоје различити типови карактера, који се формирају на основу типа друштва. Ауторитарно друштво на пример ствара типове прималачке или изабљивачке оријентације<sup>58</sup> о чему ће бити више речи на наредним страницама рада. Неки типови карактера су непродуктивни, други су продуктивни. Типови који ће бити представљени у даљем раду представљају идеалне типове какви у стварности не постоје, већ једна особа има особине два или више типова карактера.

Важно је казати да карактер одређује наш однос према етичким и филозофским питањима. На основу њега формирају се наши вредносни судови, који даље одређују наше поступке, од којих зависи наше ментално здравље и срећа (Fromm 1966: 9). Везу између морала и здравља Фром је преузео од Фројда који је увидео да је човек постаје болестан када занемари захтеве своје душе (Fromm 2016b: 15). Фром доноси закључак да се „моралне норме заснивају на човековим инхерентним особинама, и њихово кршење доводи до менталне и емоционалне дезинтеграције“ (Fromm 1966: 19). Тиме Фром доводи у везу човеков карактер (условљен друштвом, под чијим је сталним утицајем), етичко просуђивање и ментално здравље као последицу и реакцију човека на сопствене поступке и животне изборе. Везу менталног здравља, морала и карактера сматрамо изузетно продуктивном јер се на непосредан, директан начин приказује узрочно последична веза између човекових мисли, дела, емоција и среће или несреће. Та веза се не мистификује, не замагљује, не представља на неразумљив начин, већ супротно, приказује у својој конкретности и једноставности, што доприноси њеној применљивости и разумевању.

### 3.2. Непродуктивне оријентације

Постоји више типова непродуктивне оријентације, а наше излагање почећемо са прималачким типом. Особа која има „прималачки“ карактер је по психолошкој терминологији остала у оралној фази развоја. Она чека да све добије споља од других, без свог труда. Да буде нахрањена. Она живи живот „широм отворених уста“. Тражи материјална богатства, љубав, знање од других. Жели да буде вољена од било кога – давалац љубави је небитан, битна је улога коју врши, а не да воли. Она трага за „магичним помагачем“ неким ко ће јој све обезбедити, на кога се може ослонити. Такве особе не могу да кажу *не*, већ искључиво само *да* „свему и свакоме“ а „парализа која из тога произилази чини их зависним о другима“ (Fromm 1966: 68).

Иако Фром каже да америчко друштво није генерално прималачко, због истицања потребе да се човек сам за себе избори и осамостали, оно није у потпуности ослобођено ове тенденције. Она се види у популарности књига из психологије, водичима како живети срећно, здраво, успешно, из приручника како брзо решити све

---

<sup>58</sup> Оријентација овде значи начин на који се појединац односи према осталим члановима друштва, и приликама које друштво пружа.

животне проблеме итд. где људи очекују да ће добити брзе одговоре и решења својих проблема<sup>59</sup>.

Паралелно са прималачком оријентацијом јавља се и њој супротна: израбљивачка. За њу је извор свега доброг споља и све што жели она треба и мора да отме. Она не очекује да добије нешто милом, те је спремна да се послужи силом да би реализовала своје жеље. Они „воле“ оне који им могу бити корисни, и спреми су да их одбаце када их потпуно исцеде (Fromm 1966: 69). Своје сапутнике бирају према њиховом квалитету колико могу бити искоришћени, употребљени. Они који се не могу искористити, нису им ни интересанти.

Трећи непродуктивни тип је „сакупљачки оријентисан“. Њега не занима превише спољашњи свет као претходна два типа, већ је више оријентисан ка себи, сакупљању, штедњи. За њега спољашњи свет представља претњу и он се од њега штити педантеријом, чистоћом, тачношћу (по питању времена). За њих спољни свет није свет новина, они су већ све видели и све знају. Шкрти су са емоцијама и мишљењем као и са материјалним добрима. Они не желе да се троше јер мисле да је све потрошно, не само материјална добра већ и енергија, љубав, ментални рад итд. „За њих смрт и разарање имају више реалности него живот и раст“ (Fromm 1966: 71).

Поред ова три типа карактера, постоји и тржишни тип који је најзаступљенији у модерно доба, и који се појавио и мењао онако како се тржиште мењало. Наиме, овај тип карактера себе посматра као робу на тржишту. Он представља и продавца и робу и тиме је отуђен од самог себе. Он схвата да су одређени квалитети, особине неупотребљиве ако их тржиште не вреднује, тако да он своју *личну вредност* успоставља и мери ако то ради „тржиште личности“. Да би имао самопоуздање, овај тип карактера тежи да се свиди, да буде познат и популаран, успешан, да има моћ и престиж.

Код тржишног карактера који је у савремено доба најраспрострањенији, самопоштовање није пропорционално човековим вештинама и знању, већ његовој способности да самог себе прода. Ту долази до проблема савременог човека јер када човекова вредност није одређена „људским квалитетима које посједује, него успјехом на конкурентском тржишту, са стално промјенљивим уветима, његово самопоуздање мора бити уздрмано и у сталној потреби да буде потврђивано од других“. „Сада је човјек тјеран да немилосрдно тежи за успјехом, јер је сваки заостатак оштра пријетња његову самопоузању“ (Fromm 1966: 76). Ту долазимо до тезе која се појављује у роману *Лет изнад кукавичјег гнезда* где се каже да човек мора да држи корак са другима, са светом. Ако га изгуби прети му пад у понор ништавила.

Преовлађујући квалитет тржишног типа личности је прилагодљивост очекивањима других. У савремено доба „попут ручне торбе и човек мора бити у моди на тржишту личности, а да би био у моди, мора знати за каквом врстом личности постоји највећа потражња“. Том знању се појединац учи путем породице и кроз цео образовни процес од најмлађег узраста до одраслог доба, у сваком колективу којем припада (Fromm 1966: 75). Прихватљиве моделе личности даље пропагирају часописи и филмови који дају примере како нека млада особа треба да изгледа или да се понаша ако жели да буде успешна.

Проблем тржишног типа личности је то што се он не осећа „интентично са самим собом“, као једно са својим снагама, јер су снаге од њега отуђене и представљају робу која се продаје. Реченица која описује тржишни тип личности је „ја сам онакав каквог ме желите“ и односи се на све улоге које појединац може да игра (Fromm 1966:

---

<sup>59</sup> Прималачки карактер се види и код пацијената у роману *Лет изнад кукавичјег гнезда*, који су дошли у институцију да се сакрију и потраже готова решења за животне проблеме.

77). Индивидуалност за овај тип личности може представљати само терет<sup>60</sup>. Он и себе и друге доживљава као робу која се продаје<sup>61</sup>.

Када је *ja* једне личности занемарено, односи међу људима постају површни, а у таквим односима, по мишљењу Фрома, није могуће остварити љубав ни у појединачној љубави, јер су у свакој култури љубавни односи *интензивнији израз* међуљудских односа који постоје у тој култури. За Фрома је чиста илузија да се „усамљеност човека, што се корени у тржишној оријентацији, може излијечити индивидуалном љубављу“ (Fromm 1966: 78).

Оно што је непромељиво код тржишне оријентације је њена променљивост и прилагодљивост спољним условима. Заправо њу карактерише празнина које се може брзо испунити пожељним *квалитетом/садржајем*. Било каква индивидуалност је лоша јер може доћи у сукоб са законима тржишта зато тржишна личност мора бити ослобођена сваке особености (Fromm 1966: 81). Савремен човек треба да изгледа као да има квалитете које би требало да има. На тржишту личности важна је „његова способност да буде сличан својој улози; каква се личност крије иза те улоге, потпуно је неважно и нитко се за то не брине“ (Fromm 1966: 81).

На послетку, продуктивна оријентација подразумева одређен начин одношења човека у свим сферама његовог делања. Она подразумева ментални, емоционални и чулни домен човека и његов однос према себи, другима и стварима (Fromm 1966: 86). Продуктивна особа може и уме да користи своје снаге за своје циљеве, не тражи неког другог ко ће те снаге „зауздати“. Продуктивна особа води се *разумом* јер познаје себе, своје снаге и уме да процени како да их употреби. Она је једно са својим снагама, оне јој нису одузете, отуђене и непознате (Fromm 1966: 87).

Продуктивност Фром дефинише као способност човека која се може реализовати ако човек није ментално или емоционално хендикепиран (Fromm 1966: 87). Продуктивна особа је способна да свет сагледа онакав какав јесте и да „га схвати онаквим како је њезиним властитим снагама оживљен и обогаћен“. Продуктивност произилази из човекове способности да ствари посматра као реалист<sup>62</sup> (Fromm 1966: 92) и да их оживи својом унутрашњом перцепцијом и схватањем.

Продуктиван човек уме и може продуктивно да воли. Такву љубав карактеришу: брига, одговорност, респект и знање о предмету или особи коју волимо (Fromm 1966: 99). Брига и одговорност показују да је љубав активност. Респект означава способност да људе видимо онаквим какве јесу, да се буде свестан њихове индивидуалности и јединствености, што није могуће без истинског познавања предмета љубави (Fromm 1966: 102).

Волети неку особу продуктивно значи односити се према њезиној хуманој сржи, према њој као репрезентату човечанства. Љубав за појединца, утолико уколико је одвојена од љубави за

<sup>60</sup> Треба истаћи Фромово објашњење да једнакост свих људи не значи да су они исти, већ да је свако од њих „циљ за себе“, да има право да се развија у складу са својим потенцијалима. У савремено доба једнакост је синоним за разменљивост и тиме представља негацију индивидуалности. Тиме је једнакост постала претња човековој индивидуалности и синоним за индиференцију човека и према себи самом и према другима (Fromm 1966: 78).

<sup>61</sup> Многи психолози и научници не доводе у питање постулате на којима се базирају друштвене науке, и актуелан друштвени поредак прихватају као једини могућ, тако да поједини психолози сматрају да човек нема једну своју утврђену личност, већ мноштво улога које може да игра. Ако овоме додамо речи Чомског да је наука конформистичка, онда нас она стварно како Расел каже може одвести до очаја.

<sup>62</sup> Постоје особе које на свет гледају површно, без удубљивања, без проницања у битно (Фром их назива реалистима). Такође постоје и оне особе (параноидне) који су прекинуле однос са спољним светом, и које живе у сопственом унутрашњем свету (Fromm 1966: 91). Оба гледишта дају искривљену слику света. Продуктивно „гледиште“ обједињује обе перспективе у једну. Тек када човек види свет „онакав какав јесте“ и обогати га „сопственом визуром“, онда добија продуктивну перспективу.

човека, може се односити једино на површинско и небитно – она нужно остаје површна (Fromm 1966: 101).

### 3.3. Утицај капитализма на друштвени карактер људи

Како је објашњено на претходним страницама рада, карактер или карактерна структура која је иста већини чланова друштва, услед истих услова живота, представља друштвени карактер (From 1963: 95). Фром објашњава да не постоји друштво као уопштен појам, већ постоје различите друштвене структуре у друштву које функционишу на одређен начин, а улога друштвеног карактера је да олакшава понашање појединца у зависности од његове припадности друштвеној структури.

Функција друштвеног карактера је да регулише енергију чланова друштва тако да њихово понашање не буде ствар свесне одлуке о томе да ли да следе или да не следе друштвени узор, већ ствар жеље да делају онако како треба да делају, а у исто време да налазе задовољење делајући према захтевима културе (From 1963: 95).

Дакле, друштвени карактер за циљ има да обезбеди непрекидно функционисање самог друштва. Никаква спољна сила не би могла да нагони човека на толику посвећеност раду која постоји у капитализму, да рад није постао унутрашња потреба захваљујући друштвеном карактеру. Међутим, у неким случајевима друштвени карактер може и да дестабилизује друштво:

Док објективни услови друштва и културе остају стабилни, друштвени карактер има првенствено улогу стабилизације. Ако се спољни услови промене тако да више не одговарају традиционалном друштвеном карактеру, ствара се јаз, који често претвара функцију карактера у елемент дезинтеграције уместо стабилизације, у динамит уместо у друштвени малтер (From 1963: 97).

Капитализам и његов начин производње извршио је промене у карактеру западног човека. Промене којима је појединац био изложен биле су постепене. У 17. и 18. веку благе, али током све веће индустријализације и мехнизације све видљивије. Односи међу људима који су промовисали опште добро, који су некада били доминантни, постепено су ишчезавали и уступали место све већој конкурентности<sup>63</sup>. Старе идеје у које се веровало: да друштво и економија постоје због човека, а не човек због њих, и да сваки напредак друштва и економије није исправан ако штети било којој друштвеној групи, полако су замењиване новим идејама о надметању и борби за успехом<sup>64</sup> (From 1963: 100).

Деветнаести век је донео промене много бржим кораком. У економском домену а онда и у свим осталим човек престаје да буде *мера свих ствари*. Долазило је до масовне експлоатације. Тржиште је постало релевантно мерило свега, оно је почело да управља људима и економским активностима, али је у свему томе остајало анонимно, јер је остало скривено ко или шта управља тржиштем. Тржиште постаје анонимни

---

<sup>63</sup> Фром наводи више извора у којима је изречено да је опште мишљење током раног капитализма било да је неморално да један трговац угрожава другог нижим ценама робе, и тиме бољом продајом (From 1963: 99).

<sup>64</sup> Навешћемо пример надметања онако како га види Сал Парадајз, наратор романа *На путу*, који по повратку у Њујорк, град и људе описује овако: „...лудило и фантастични урнебес Њујорка и милиона Њујорчана што се вечно грабе око кинте више, тај лудички сан – отимање, узимање, даривање, уздисање, умирање...“ (Керуак 2015: 144).  
И док је Фромов тон критичан према надметању, Салов је неодређен.

регулатор у модерном животу, „централни механизам расподеле друштвених производа“ и „основа за формирање људских односа“ (From 1963: 101).

Иако је принцип капитализма да борба и надметање појединаца доводе до максималне добробити за све људе и до даљег развоја друштва, та поставка се супротставља принципу људске солидарности (From 1963: 103). Принципи тржишта и употребене вредности су се проширили и на план личности, тако да је човек почео да буде посматран с аспекта његове употребне вредности на тржишту, а не његове свеукупне људске вредности. Не само да су људи једне друге посматрали на тај начин, већ су се на исти начин опходили и према себи. Себе су почели да посматрају као „неког“ или „нешто“ што има употребну вредност, сами себи су били и продавац и роба коју треба продати како Фром објашњава. Овакав однос је довео до све веће експлоатације човека под окриљем анонимног ентитета – тржишта (From 1963: 106). Оваква поставка ствари је довела до тога да „човек, живо људско биће, престане да буде циљ за себе и постане средство економских интереса другог човек или самог себе, или безличног гиганта, економске машине (From 1963: 107). „Капитал“, та „мртва прошлост, запошљава радну снагу – живу виталност и снагу садашњости“. На тај начин ствари су дошле *изнад* људи. „Борба између капитала и рада“ постаје борба између „света ствари и њиховог нагомилавања и света живота и његове продуктивности“ (From 1963: 108).

Гоњен законима тржишта, човек све више мора да им се повинује. И то је неминовност. Он све више слуша и прихвата ауторитет јавног мњења и тржишта, све више жели да се прилагоди, стопи са осталима, он се осећа све немоћније и тежи да се што више повинује законима конформизма (From 1963: 112).

Двадесети век је донео још веће промене. Не само да је људски рад замењен машинским, већ је и људска интелигенција замењена машинском (From 1963: 116). У двадесетом веку „обрисана“ су обележја феудализма, драстично је повећана индустријска производња, повећана је концентрација капитала, дошло је до одвајања власништва од управљања њиме, повећан је број људи који управља цифрама и људима, дошло је до великог економског и политичког уздицања радничке класе итд (From 1963). На тржишту постоји велика количина робе, за сваку вредну ствар постоји њена копија. Поред правих бисера, постоје и вештачки који могу да се купе по ниској цени. Човеку једино треба новац.

На питање какви људи одговарају капитализму 20. века Фром даје одговор, то су људи који раде лако у великим групама, који желе да троше све више новца, чији је укус стандардизован и чије се понашање лако може каналисати и предвидети.

Њему су потребни људи који се осећају слободним и независним, који нису подвргнути никаквом ауторитету или принципу, или савести – а ипак су вољни да им се командује, да чине оно што се од њих очекује, вољни да се уклопе у друштвену машину без супротстављања (From 1963: 120-121).

Као два важна принципа или процеса која доприносе оваквом стању свести и духа савременог човека Фром наводи принципе квантификације и апстракционизма. Квантификација је процес у којем се свака активност или делатност преводи у цифру. Наиме, принцип капитализма је да све економске појаве буду квантификоване, и да једино „завршни рачун“ – упоређивање свих процеса исказаним у цифрама – показује да ли је читав процес био „уносан“. Међутим, шта се дешава када процес квантификације пренесемо на приватни аспект. Шта се догађа када одлазак на концерт, у позориште или биоскоп посматрамо на исти начин; или дружење са пријатељима; када и на ове појаве применимо „мерење“ односно квантификацију да ли је нешто било вредно новца који је плаћен за улазницу или вечеру на пример. На тај начин нешто што

нема „материјалну вредност“ (дружење са пријатељима или уметнички дојам) бива преведено у материјане категорије<sup>65</sup>. Шта се дешава када сопствени живот посматрамо као предузеће, и када помислимо да то предузеће лоше послује (према важећим критеријумима) или да је пред банкротом (моралним, интелектуалним, емотивним)?

До процеса апстраховања (апстракционизма) дошло је услед све веће поделе рада. Наиме, у производном процесу радник ради само на једном малом делу неког производа. Тиме он бива отуђен од њега јер га не сагледава као целину<sup>66</sup>. С друге стране, једино менаџер има контакт са целим производом, али с обзиром да није учествовао у процесу његовог стварања, производ остаје за њега апстракција, он је отуђен од њега јер не познаје његову суштину.

Ова два појма, која Фром сматра кључним за разумевање процеса отуђења савременог човека, проистекла су из процеса економске производње, али су је надишла (превазишла) и проширила се на остале сфере људског делања – на човеков однос према другим људима, стварима и самом себи (From 1963: 123). Фром не сматра апстраховање лошим процесом. На њему почива развитак научне и филозофске мисли. Проблем је у томе што је човек почео да доживљава ствари и људе око себе само и искључиво на апстрактан начин, наглашавајући оно што је опште, а потпуно занемарујући оно што је индивидуално. На тај начин „конкретна стварност људи и ствари, према којима се ми односимо, замењује се апстракцијама, духовима који отелотворују различите квантитете, а не различите квалитете“ (From 1963: 124). Када се томе дода и поменути процес квантификације, претварања ствари, људи у цифру, долазимо до ситуације да се другостепена (прометна) вредност ствари ставља на прво место, пре њене конкретне (употребне) вредности. Ову идеју Фром преузима од Маркса, коју Маркс назива фундаменталним законом вредности:

Сваки предмет има *употребну* и *разменску* вредност. Оне се не поклапају. Употребна вредност је инхерентна објекту. Она представља у објекту конкретни рад који га је произвео. А разменска вредност је, по Марксу, дословно „натприродна“, то јест, искључиво друштвом одређена. Она одговара „апстрактном раду“ који зависи од производних норми датог друштва у датој епохи (Херш 1998: 253)

Постепено су и оне ствари које не плаћамо почеле да буду доживљаване „као роба, као отелотворење прометне вредности, не само када купујемо или продајемо, већ и у нашем ставу према њима, када је економска трансакција завршена“ (From 1963: 125). Као протест претварању ствари у цифру (цену коју за њих плаћамо), Гертруда Штајн је у једној својој песми рекла „ружа је ружа је ружа“; дакле, ствари су оно што јесу, оне постоје саме за себе, мимо тржишта.

На потпуно исти начин као и роба, доживљавају се и људи. Дакле, „богатство и конкретност“ једног људског живота могуће је свести на „апстрактну формулу“ „човекове економске функције“ реченицом да је неко „трговац“, „произвођач“ или изједначавањем његовог богатства са њим самим, реченицом да он вреди одређену суму новца.

С тим у вези, важно је напоменути да се поменуте појаве апстраховања и квантификације неповољно одосе и на сваки „конкретан теоријски оквир“ у животном процесу, тј. да природа и друштво губе своју конкретност и одређеност (From 1963: 128). И док човек прима утиске о свету једино у „људским пропорцијама-

<sup>65</sup> Исти процес се види у представљању човека као „трговца“, „фабриканта“, или у фразама „време је новац“ или најдрастичније у најсавременијим видовима „процене човекове вредности“ у новцу.

<sup>66</sup> Специјализована радња постаје толико фагменатрна да уништава човеково занимање за његов посао, и на крају радник плаћа цену тога (Russell 1970: 262), у томе се огледа проблем модерне индустрије и њеног дехуманизујућег деловања на радника.

димензијама“, његов свет апстракција немогуће је сагледати на тај начин, јер је он предимензиониран, гигантски. Димензије таквог света са којим се човек суочава у савременом доба не познају конкретно искуство, оно које је човеку најприродније (From 1963: 129)<sup>67</sup>.

Наука, пословање, политика изгубили су све основе и пропорције који им дају људски смисао. Ми живимо у бројкама и апстракцијама; пошто ништа није конкретно, ништа није ни стварно. Све је могуће, фактички и морално<sup>68</sup> (From 1963: 129).

### 3.4. Отуђење и идолопоклонство

Појам отуђења Фром преузима од Маркса. За Маркса материјални животни услови су од пресудне важности за живот људи. Оно што је човеку потребно за живот зависи од производних односа. С обзиром да средства за производњу већински не припадају човеку већ другима, онај ко не поседује средства за производњу ствари које су му за живот потребне не располаже више ни самим собом. Он не припада више самом себи, он је отуђен од себе. „Постао је туђа својина“... „својина једног објективног, анонимног система“ ... (Херш 1998: 246).

Бавећи се појмом отуђења Фром је направио аналогију између појма отуђења и идолопоклонства. Наиме, отуђена особа је она која није у контакту сама са собом, а ни са другима. Она сама себи није центар свога света, нити носилац својих дела, већ је она *роб* својих дела и њихових последица, које често чак и *обожава* (From 1963: 130). У чему је дакле веза између отуђења и идолопоклонства коју је Фром приметил? За Фрома оба појма се односе на исту појаву. Код идолопоклонства човек троши своју креативну енергију да би створио идола. У том процесу он све своје врлине пројектује у идола, а онда му се моли, не би ли му идол део његових моћи вратио. „У идолопоклонству човек се клања делу својих сопствених руку“ и „потчињава пројекцији једног свог појединачног квалитета“. „Он не доживљава себе као центар из кога зрачи животни акт љубави и разума. Он постаје ствар, његов сусед постаје ствар...“. „Идол представља његове сопствене животне снаге у једном отуђеном облику“ (From 1963: 131). Супротно томе, у монотеизму човек је бескрајан, нема појединачних квалитета који могу бити хипостазирани као целина<sup>69</sup> (From 1963: 131).

Фром даље објашњава да је „сваки чин обожавања чин отуђења и идолопоклонства...“ а оно што се назива љубављу (у том смислу) је „идолопоклоничка појава отуђења“ (From 1963: 131). Свако обожавање вољене особе, вође, државе и пројектовање личних особина у њу, а онда подређивање или потчињавање да би се део

---

<sup>67</sup> Можемо ли то апстрактно, гигантско упоредити са огромним пространством Сједињених Држава које ликови у роману *На путу* треба да пређу? Је ли „америчко искуство“ исто толико апстрактно колико и његов несагледив простор који обухвата? Да ли би било лакше доживети више различитих ствари, него ту једну која их је обихватила? Да ли се одлика америчке културе да „меље све вредности у једну“ види и у овим романима? Да ли она тиме прави нешто апстрактно, безоблично, белично тј. „једно велико ништа“ за своје грађане?

<sup>68</sup> Као илустрацију отуђености Фром даје пример човека који не би могао другом човеку ни шамар да опали, али који у рату *притискајући дугме* ослобађа бомбе које убијају стотине људи. И док у првом случају *шамара* човек има реакцију савести, у другом, *бацању бомби* нема, јер не види шта ради, не познаје људе које убија и једноставно емоционално је отуђен од чина који ради. „Чин није његов, већ има свој сопствени живот и одговорност“ (From 1963: 129).

<sup>69</sup> Као тужну чињеницу Фром наводи да су се монотеистичке религије у великој мери вратиле идолопоклонству (From 1963: 131). „Религиозни захтев раног протестантизма и калвинизма јесте да човек треба да се осећа празан и осиромашен и да се поузда у божју милост, тј. у наду да ће му бог можда вратити део његових квалитета, које је он ставио у бога“ (From 1963: 131).



тих особина повратио представља чин отуђења. Отуда, отуђена особа не може да доживи ни себе ни друге у пуној реалности.

Слична ствар се дешава и на личном плану, када појединац дозволи да једна његова појединачна страст постане доминантна. Особа „опседнута“ својом појединачном тежњом постаје роб те тежње, а не „богато и неограничено људско биће“ (From 1963: 132). Делимичну аналогију наведеном можемо видети у Фројдовом закључку да „прохибиција критичог мишљења у једној тачки води ка осиромашењу личне критичке способности у другим сферама мишљења и тиме омета моћ разума“ (From 2016b: 18). Прохибицију критичког мишљења можемо назвати смањеним расуђивањем, острашћеношћу, суштина је иста, ако је човек у неком свом аспекту „слеп“, то ће неповољно утицати на целокупну његову личности и умањити свеукупне његове могућности. Дакле, свака фиксација, свако претеривање, свака похлепа у једном сегменту, утиче на нашу целокупну личност.

Отуђење у савременом свету прожима сваки човеков однос: однос према себи, ближњима, према држави, раду, стварима које троши, животу (From 1963: 133). Све је постало отуђено, чак и процес поизводње и стицања робе као и процес потрошње. „Новац представља рад и напор у апстрактном облику“ (From 1963: 138), а само поседовање новца даје право његовом власнику да га троши тј. стиче ствари према својом жељама и вољи. И док би људски начин стицања захтевао одређен напор и труд, новац ту препреку премошћава. Фром цитирајући Маркса наводи:

Новац... претвара исто тако стварне људске и природне суштинске снаге у чисте апстрактне представе и зато у неизвесности, а са друге стране он претвара стварне несавршности и утваре, снаге које постоје само у машти индивидуа, у стварне снаге и моћи...Он претвара верност у неверност, љубав у мржњу, мржњу у љубав, врлину у порок, порок у врлину, слугу у господара, господара у слугу, глупост у разумност, разумност у глупост...Онај који може да купи храброст тај је храбар мада је плашљив... (From 1963: 140).<sup>70</sup>

Ако се претпостави да је човек човек, а његов однос према свету људски однос, онда се љубав може разменити само за љубав, поверење само за поверење итд. Ако хоћеш да уживаш у уметности, мораш бити уметнички образовна особа; ако хоћеш да вршиш утицај на друге људе, мораш бити особа која стварно подстиче и унапређује друге. Сваки од твојих односа према човеку и према природи мора бити једно одређено испољавање твог стварног, индивидуалног живота који одговара предмету твоје воље. Ако ти волиш а не изазиваш љубав, тј. ако твоја љубав не производи љубав, ако кроз животно испољавање као човек који воли не постанеш вољени човек, онда је твоја љубав немоћна, она је несрећа (From 1963: 140).

По мишљењу Фрома:

Акт потрошње требало би да буде конкретан људски акт, у који су укључена наша чула, телесне потребе, наш естетски укус, тј. у који смо укључени као конкретна, чулна, осећајна, разумна људска бића; акт потрошње би требало да буде садржајно, људско, продуктивно доживљавање. Мало тога има у нашој култури. Потрошња је у основи задовољење вештачки стимулираних фантазија, она је чин фантазије који је отуђен од нашег конкретног бића (From 1963: 141).

---

<sup>70</sup> Део ове конфузије, замене господара у слугу, глупости и разумност и обрнуто описује Бекетова драма *Чекајући Годоа*.

## II Анализа романа

### 1. Појединац и институција

На наредним страницама бавићемо се романима и новелом наведеним у наслову поглавља, проучићемо разлике и сличности међу њима, и видећемо како одговарају на тезе Ериха Фрома изнете у првом поглављу рада.

Почећемо са питањем да ли је могуће наћи заједничку нит у романима и у којој мери можемо узети приче које су у њима испричане за релевантне. Да ли оне успевају да ухвате дух времена о којем говоре или су лични доживљај појединца, субјективна импресија о времену у којем живи? Да ли је у питању *селективно опажање* било аутора који је писао роман, било читаоца у његовом доживљају романа? Да ли је наш *поглед на свет* само рационализација наших импулса и жеља? Да ли читамо оно што желимо да прочитамо, или је могуће бити *објективан*?

Савремена психологија и друштвене науке показују да су наши утисци/импресије у великој мери лични одговор/реакција на спољне факторе, а читав савремен свет се бави различитим тумачењима спољњег света у зависности од позиције тумача. Многи стручњаци (психолози, психоаналитичари) су доживљавали *мисаоне системе*<sup>71</sup> других људи као пука опсесивна мишљења која не смеју бити узета за озбиљно<sup>72</sup> (From 2016b: 52). Је ли то тачно? Који арбитар потврђује шта је исправно, а шта не?

Како онда човек спознаје свет око себе и време у којем живи? Да ли треба да одустанемо од размишљања и разговора, да ли треба да се држимо онога „немојмо уопште говорити“, како нам „поучно“ саветује Поцо, лик из Бекетове драме:

Суза увек има у истој количини на свету. За сваког ко се заплаче, неко други негде престаје. Исто је и са смехом. Зато не треба да говоримо лоше о нашем времену, оно није ништа несрећније од претходних времена. Али, исто тако не треба да говоримо ни добро. Немојмо уопште говорити о њему (Beket 2017: 50).

Постоје ли критеријуми на основу којих процењујемо неко уметничко дело као одраз стварности? Који су то елементи/аспекти који романима дају веродостојност/кредибилитет? Да ли је то њихова популарност, чињеница да остају познати деценијама или вековима након објављивања, да се обраћају неким потребама читалаца и одговарају на њих, или их пропагира друштвени систем као користан материјал, кроз који се тај исти систем мултипликује и шири сопствене вредности? Питања о веродостојности, вредностима али и злоупотребама истих не остају безначајна у временима када постоји велика сумња и скепса у истину и истинитост, у временима када је могуће мењати садржај говото свега различитим интерпретацијама, додавањима и одузимањима значења која могу потпуно преобразити намере писаца, под условом да је такве намере уопште могуће прозрети. Па како онда протумачити значења неког дела?

Да бисмо премостили наведене дилеме, одабирали смо хуманистички мисаони систем (оквир проматрања), који пркоси сваком релативизму и даје право субјекту да открива (чак ствара) истину која настаје као спој субјективног и објективног, и која као таква никада није апсолутна, нити коначна, нити довршена. То *не значи* да нам овај

<sup>71</sup> Мисаони систем је референтни оквир проматрања тј. поглед на свет.

<sup>72</sup> Неки психоаналитичари су погрешно одбацивали мисаоне системе других људи, нарочито оне филозофске и религиозне, не разматрајући сам по себи тај мисаони систем и појмове на којима се заснива (From 2016b: 52). Може ли то бити опасно по ментално здравље особе која промишља? *Да*.

систем проматрања дозвољава нити даје за право да доносимо произвољне закључке. Постоји друштвена наука на коју се позива (социјална психологија), и емпиријска, заснована на психоанализи. Затим, она се ослања на богат корпус књижевних, филозофских и теолошких текстова. Хуманистички мисаони систем нам је, поред свега наведеног у првом поглављу, показао да читалац/посматрач процењује вредност уметничког дела у зависности од *друштвеног карактера*<sup>73</sup> којем припада, од својих афинитета, од укорењености у неку идеологију/догму, с једне стране; а са друге, од личних интересовања, сопствене отворености да разуме ствари на другачији начин, од осећања које у њему буди неко дело. Тако долазимо до идеје да нам наше емоције/сумње и наде, (које јесу елементи наше хуманистичке савести), служе као водич у разумевању неких појава. Колико је тај пут сигуран је питање вере у сопствени суд, али је свакако и пут ка спознавању себе.

Прво питање које ћемо поставити у овој анализи је да ли је могуће направити слику једног времена из дела писаца који пишу из различитих временских перспектива. Оно што је исто у романима које ћемо анализирати је да сви говоре о времену педесетих година прошлог века, али године када су романи објављени су различите: 1951. године издат је роман *Ловац у житу*, 1962. *Лет изнад кукавичјег гнезда* и 1982. *Рита Хејворт и испуњење у Шошенку*.

Оно што је такође различито у случају ових романа су позиције и порекло писаца који су их написали. Порекло, вероисповест, обазовање нису безначајне категорије у америчком друштву, напротив, оне су полазиште и исход многих проблема са којима се то друштво суочава. Па тако, када говоримо у разликама, Селиндер је рођен у Њујорку у јеврејској породици, са прецима немачког, шкотског, ирског и литванског порекла; Кизи је рођен у средишњем делу Сједињених Држава у породици фармера, а добар део живота је провео на западној обали Сједињених Држава. Стивен Кинг, значајно млађи аутор је одрастао у методистичкој породици на

---

<sup>73</sup> О друштвеном карактеру смо пуно говорили у првом поглављу, али овде желимо да дамо пар сликовитих примера друштвеног карактера за које сматрамо да ће били ваљана илустрација онога о чему смо говорили. Наиме, Едвард Саид је у делу *Оријентализам*, идући од друштвених наука ка књижевности, и назад, говорио о појму *Белог Човека* у Киплингвим делима. Ево ко или шта је *Бели Човек*: „Зато је бити Бели Човек било и идеја, и реалност. Подразумевало је промишљену позицију према белом и према не-белом свету. Значило је – у колонијама – говорити на одређени начин, понашати се према одређеном коду правила, чак осећати одређене ствари, а не осећати неке друге. Значило је имати специфичне судове, процене, гестове. Била је то форма ауторитета којој, очекивало се, морају да се повину и белци и обојени“ (Said 2008: 302). Други пример даје Орвел у причи *Убијање слона*, где је као у полицајаца у Бурми, морао да убије одбеглог слона, не зато што је то желео, већ зато су то сви од њега (као *Белог Човека*) очекивали. Орвел наводи: „Чим сам угледао слона, савршено сам добро знао да не треба да пуцам у њега. Убити слона за вучу није мала ствар – као да сте уништили неку огромну и врло скупу машину...“ Убивши слона Орвел размишља: „Често сам се питао да ли је икоме пало на памет да сам то урадио само зато да не испаднем будала“. (Orvel 2016: 78,82). И као последњи пример, поменућемо Крлежин роман (чији смо цитатом започели овај рад), у којем човеку суде зато што се успротивио не другом човеку, већ ономе што он представља: „Домаћински није човек, то није појединац, то није одређено лице, то је појам. То је читаво стање условљено друштвеним приликама и односима“. Од тог стања *условљеног друштвеним приликама и односима* зависи ко јесте а ко није крив, моралан, друштвено прихваћен. Од тог стања зависи коме ће се, а коме неће судити. Такав приступ стварима није резервисан само на прошлост, већ је подједнако актуелан и данас.

Када прочитамо одломак из Крлежиног или Орвеловог дела, видимо недвосмислену, јаку везу између књижевности и теорије на коју се позивамо. Та веза се открива у непрекидној комуникацији и проматрању најдубљих друштвених, личних и филозофских питања, у преиспитивању онога што Саид назива *арбитрарношћу усвојених друштвених норми* и креирању реалности из такве арбитражности.

источној обали Сједињених Држава. Све ове разлике су итекако битне једном Американцу, који брижљиво прати и бележи своје порекло и претке<sup>74</sup>.

Дакле, утицаји су различити: вероисповест, обазовање, порекло, старосна доб. Оно што је слично у овим романима је да говоре о усамљеној и ослабљеној позицији појединца у односу на систем који га лишава хуманости. Систем је приказан као немилосрдна „неман“ која прождире све пред собом. И док се „неман“ бојаљиво појављује у роману *Ловац у жити*, она показује своје право лице у роману *Лет изнад кукавичјег гнезда*. Новела *Рита Хејворт и искупљење у Шошенку* нуди неке механизме како да се систем прихвати, како да се извуче лична корист и како да се прихвате правила игре. Поменута новела има највећу дозу оптимизма и у раду ћемо преиспитати у којој је мери тај оптимизам оправдан, да ли пружа начине опстанка појединцу или има неки посреднички, ублажујући ефекат и поруку да се систем ипак мора и треба прихватити.

### 1.1. Одабир наратора

Као и избор писаца, одабир наратора је прилично различит. Селинцер бира Холдена Колфилда, младог бунтовног Ирца из богате породице, Кизи бира наизглед глувонемог Индијанца, а Кинг риђокосог Ирца преступника. Оно што је заједничко нараторима ових романа је извесна доза чистоте коју они имају, и искрено и отворено сагледавање света чији су део, што олакшава индентификацију читалаца са њима и утиче на прихваћеност и популарност романа. Сви романи су приповедани у првом лицу.

Холден Колфилд је младић кога у толикој мери иритира лицемерје и лажност свега: људи, категорија, класа, цркве, медија итд. да је спреман да од свега одустане, и свог школовања и живота. Упркос младалачком бунту и занесењаштву карактеристичним за његову животну доб (његова брине где одлазе патке када се језеро у Централ парку заледи) његовој допадљивости доприносе његови дирљиви описи односа са млађим братом који је као дечак преминуо и такође млађом сестром изузетне интелигенције и проицљивости. Ти описи дају дубину његовој личности и веродостојност промишљањима о животу и свету око себе који морално посрће. Он је млад човек који може, подједнако лако као и стар, да склизне у амбис ништавила, који је био присутан у тадашњем, исто као и у садашњем свету, и који човек види само ако мало застане и проматра живот око себе. Та забринутост Холдена Колфилда је оно са чиме се читалац идентификује и она остаје безвремена и присутна у свако доба.

Избор поглавице Бромдена за наратора, протагонисту и оног који се спасава, уноси свежину у роман и осећај праведности. Поглавица Бормден вишеструко трпи насиље система чији је део: и као припадник народа коме је отета земља и одузето достојанство, и као сваки други припадник тадашњег друштва тј. као учесник у ратовима, а затим и као одбачени појединац. Упркос чињеници да је Кизи роман написао током учествовања у експерименту о употреби ел-ес-дија који је спровела Централна америчка агенција, роман делује истинито као што је речено на страницама романа, да је прича истинита чак иако се није догодила. На сличан начин Поглавица завређује поверење читалаца, иако је само један од пацијената у психијатријског болници. Упркос коментарима проучаваоца овог романа који тврде да је Поглавица

---

<sup>74</sup> У прилог реченом, с дозом хумора, навешћемо пример из романа *На путу*, када лик Дин Моријарти каже за своју ћерку: „Управо сам израчунао да има тридесет један и једну четвртину енглеске, двадесет седам и по посто ирске, двадесет посто немачке, осам и три четвртине холандске, седам и по посто шкотске крви и да је сто посто предивна“ (Керуак 2015: 249).

непоуздан наратор његово виђење делује потпуно исправно и врло проницљиво. Он успева веродостојно да процењује тежину и исправност Мекмарфијевих поступака, анализира Мекмарфијево сагледавање и разумевање ситуације, опажа Мекмарфијеу забринутост и његов умор да се даље бори. Такве процене нису процене напоузданог наратора, већ приповедача који увиђа сложеност ситуације, могуће опасности, и који оправдано страхује за другог, све оно што болесна особа не би могла да осећа. Поглавица је дубоко хуман и то показује и кроз сопствену повређеност и кроз бригу за другог и кроз снагу да упркос страховима похрли у слободу и да себи нову шансу. Давањем значаја Поглавици, Кизи, колико је то у његовој моћи и моћи једног уметника, исправља штету коју су бели људи нанели Поглавичиним прецима, што даје додатну вредност и осећај правде овом роману.

И напоследку одабир Риђег за наратора: он је само један од пропалих Ираца у америчком друштву. Ирци су, као по правилу, они који осете све болести друштва на сопственој кожи и знају све неправедности система у којем живе. Да ли је њима додељена улога отпадника у америчком друштву? Један јеврејин (Селинцер) бира Ирца (Холдена); једног Ирца из новеле (Риђег) мења један Афроамериканец, додуше у филму. Доказује ли то Кингову тезу: „Црнац, белац, Индијанац, жутаћ, у затвору то није важно, зато што имамо сопствени знак једнакости. У затвору је сваки осуђеник црнчуга и морате се навићи на ту замисао ако намеравате да преживите“ (King 2015: 39). На потенцијално питање зашто поредимо свет слободе са светом затвора или стварни свет са фиктивним као одговор навешћемо Кингове речи: „Описао сам затворско друштво као умањени модел вашег спољног света“ (King 2015: 99). А што се тиче стварних и фиктивних светова, нису ли фиктивни светови умањене слике стварних светова преломљене кроз унутрашњу призму уметника? Истина, ти светови јесу преобликовани оном унутрашњом суптилношћу коју сваки човек користи да би животу дао лични смисао и печат, која је нарочито развијена код уметника, и коју читалац оживљава у себи при читању дела. Чини ли их то мање истинитим?

## 1.2. Институције као центри моћи

С обзиром да у прва три романа којима се бавимо појединац долази у сукоб са институцијом (школом, болницом, затвором), сматрамо неопходним да се позабавимо улогом и значајем институције. Да ли су институције попут школе и болнице центри доминантне идеологије, место где се владајућа доктрина изнова репродукује? Је ли то исто и породица? Оно што се уобичајено сматра центрима моћи владајуће идеологије су институције које спроводе закон попут војске, полиције, и државног апарата (државне управе). Како каже филозоф Мишел Фуко ове институције су „направљене да разрађују и преносе одређен број одлука у име нације или државе<sup>75</sup>, да их спроводе, и кажњавају оне који их не поштују“ (Ćomski-Fuko 2011: 58).

Међутим, деловање политичке моћи се не завршава на горепоменутих институцијама. Доминантна идеологија се спроводи кроз целокупан образовни систем

---

<sup>75</sup> Тако на пример Камиијев *Странац*, Мерсо, бива осуђен на гиљотину у име народа Француске. Његова пресуда га је збуњивала:

Нисам, поред све добре воље, могао да се помирим с овом безочном извесношћу. Јер, најзад, постојао је чудан несклад између пресуде на коме се заснивала и њеног сигурног развоја од тренутка када је била изречена. Чињеница да је пресуда прочитана у двадест часова, а не у седамнаест, чињеница да би она могла бити сасвим друкчија да су је донели људи који пресвлаче рубље, да је донета у име једног тако неодређеног појма као што је француски народ (немачки или кинески), чинило ми се да све то одузима много озбиљности једној таквој одлуци (Ками 2010: 77).

који је по мишљењу Фукоа тако и осмишљен да би одржао одређену класу на моћи, а инструменте моћи друге класе искључио<sup>76</sup>. „Институције знања, заштите и бриге, као што је медицина, такође помажу у одржавању политичке моћи. То је такође очигледно, до граница скандалозности, у одређеним случајевима повезаним са психијатријом“<sup>77</sup> (Čomski-Fuko 2011: 58).

Исто важи и у случају породице која има улогу *психолошког агента друштва* (From 2016a: 193). Улога породице, тј. родитеља је да пренесу своје навике које су императив друштва, споља задате, и које су део већ поменутог друштвеног карактера који су родитељи усвојили. Задатак родитеља је да пренесу друштвено пожељне вредности на дете и тиме утичу на формирање његовог карактера, што би требало да обезбеди што бољу, успешнију интеграцију детета у друштво, како би дете било што спремније да добро игра своју друштвену улогу у будућности.

Слично мишљење, као почетну тезу, износи и Едвард Саид у свом делу *Оријентализам*, цитирајући Антониа Грамшија:

Грамши је начинио корисну аналитичку дистинкцију између цивилног и политичког друштва, према којој је цивилно друштво начињено од добровољних (или бар рационалних и неприсилих) афилијација какве су школе, породице и удружења, а поличко – од државних институција (војске, полиције, централне администрације), чија се улога у државној заједници састоји у директној доминацији. Култура је, свакако, на делу унутар цивилног друштва, где се утицај идеја, институција и разних личности не остварује кроз доминацију, него кроз оно што Грамши зове сагласношћу. У сваком нетоталитарном друштву, даље, одређени културни облици надмоћнији су од других, као што су и одређене идеје утицајније од других; облик овог вођства у култури Грамши је идентификовао као хегемонију, појам неопходан за било какво разумевање културалног живота на индустријском Западу (Said 2008: 16).

Саид закључује да хегемонија или резултат деловања хегемоније даје снагу и трајност идејама. Међутим, имајући у виду да је мало које друштво демократско, већ је најчешће привидно демократско, можемо закључити да је хегемонија као облик сагласности често привид, и да често моћ подједнако проговара и кроз добровољне афилијације и кроз државне институције.

У наставку свог дела, Саид закључује да моћ проговара и кроз науку и да су:

...научне области, у истој мери као и дела чак и најекцентричнијих уметника, ограничене и условљене друштвом, културалном традицијом, приликама у свету и стабилизујућим ауторитетима какви су школе, библиотеке и владе; штавише, да ни научни, ни фикционални текстови никада нису слободни, већ су ограничени у својој сликовности, претпоставкама и намерама...(Said 2008: 270).

Дакле, владајућа идеологија не само да прожима институције, већ захвата и науку и културу, пропагирајући на тај начин вредности владајуће класе. И то је нарочито истинито за савремено доба, у којем је владајућа идеологија свеприсутна јер се непрекидно уграђује у оно што људи свакодневно раде: у конзумирање телевизије, новина, музике, филмова, путовања, разговора.

Култура је некада била „аутономна духовна производња, са посебним царством вредности, независним од успостављених вредности постојећег друштва“ (Velimirović 2008: 305). Међутим, у савремено доба доминантна масовна култура део је друштвене

<sup>76</sup> По мишљењу Чомског школа често има супротан ефекат од оног који треба да има. По њему деца воле да науче нешто ново. Одрасли често не, и то зато „што су их слали у школу и друге тлачитељске институције које су у њима убиле ту жељу“ (Čomski-Fuko 2011: 78).

<sup>77</sup> Како се овај аргумент односи на лечење пацијената електрошочковима које описују и Силвија Плат и Кизи у својим романима. А лоботомија? Смртна казна се доносила у име народа, а поменуте терапије су коришћене у име науке.

производње. Она у свом прождирању свега: стилова, епоха, националних, регионалних, језичких особености, меље, хомогенизује и укида све разлике и све вредности на којима се разлике заснивају, и производи један компактан, безличан, идејно-умртвљен производ. Тај производ нема семиотичко значење какво култура треба да има, он садржи све (он је све), а не говори (скоро) ништа.

Како се укидање вредности и разлика у култури односи на индентитет „конзумента“ културе, ако наведемо да се, по речима Џона Фиска, култура тиче значења, задовољстава, и *идентитета*? (Fisk 2001: 8). Шта се дешава са идентитетом појединца када култура уместо да поспешује, инхибира процес индивидуације? Да ли хомогенизација културе, подразумева хомогенизацију људи путем њихових вредности? Да ли се појединац ако пристане на хомогенизацију осећа прогутаним и сведеним на *ништа*?<sup>78</sup>

Али, вратимо се центрима моћи. По мишљењу Фукоа, неопходно је идентификовати скривена места која погрешно сматрамо неутралним из којих моћ проговара, која укључују и институције и културу и науку<sup>79</sup>.

Институције моћи запосленима у њима дају осећај значаја, више вредности и легитимитет. То се види и на примеру управника затвора, иза кога стоји „цела затворска управа, а иза ње моћ државе“ (King 2015: 41), и у случају сестре Рагчед, иза које стоји сва моћ система. Они добијају моћ које год акције да предузимају – било да перу паре или се баве другим криминалним активностима – као што показује Кинг у својој новели напомињући да је она ипак само фикција.

Међутим, које су сличности између оних који стоје наспрам управника, директора и лекара? Све њих институције желе да претворе у „ону врсту људи какву друштвена заједница сматра подесном, што се можда не подудара са оним што они мисле да јесу или би желели да буду“ (Fisk 2001: 151). На који се начин то постиже? *Кажњавањем тела*. Према теоретичару Де Серту правосудни закон је делотворан само захваљујући људском телу на који се закон може спровести. Он каже:

Зато је историја права заправо историја средстава створених да би се апстрактни систем правде трансформисао у друштвено понашање – застрашујућих инструмената тортуре, затворских ћелија, лисица и палица за батињање, места за осумњиченог на суду, и коначно, наравно, и вешала, електричне столице, и крста (Fisk 2001: 107).

По Фукоу, тело је место отеловљења друштвене нормалности, па је стога оно „место дисциплине и казне за одступање од норми“ (Fisk 2001: 106). Иако је тело место у којем „смо највише своји, оно је истовремено и материјални облик политичког тела, класног тела, расног тела и тела полне припадности“ (Fisk 2001: 84). Како теоретичар

---

<sup>78</sup> Навешћемо пример како на човека психолошки утиче идеја да је око њега све безоблично, хомогенизовано. Обично се у књижевности помиње појам хаоса и ентропије, која се односи на степен неуређености система, али више у смислу да ствари губе свој облик, тј. престају да буду оно што јесу. Ево једног примера као илустрације из романа Филипа Дика *Сањају ли андроиди електричне овце*:

Живи сам у овој рушевној слепој кући са хиљаду празних апартмана, кући која, као и све њој сличне, пада из дана у дан у све већи ентропијски хаос. На крају ће се све у овој кући стопити у једно, биће безлично и једнако, биће обична пудингаста дртина натрапана до плафона у сваком стану. Потом ће се и сама ненадзирана зграда урушити у безобличност, сахрањена под свеприсутном прашином. Али пре тога ће он, наравно, умрети; ето још једног интересантног догађаја на који је могао да преусмери свој дух... (Dik 2007: 21).

Човек се плаши безобличности. Ако је различитост повод за постојање, онда укидање разлика води ка нестанку. Можемо ли за конформизам рећи да се укидањем разлика супротставља животу, а приближава смрти? Ако је диференцијација (одвајање разичитости из једног) живот, онда је повратак у једно смрт.

<sup>79</sup>Чомски упозорава да када наука постане конформистичка много тога што не би требало да буде могуће постаје могуће; на пример фалсификовање историје, тј. приказивање представе као да је она стварност (Comski 2008: 29-30).

Дон Фиск каже „борба за остваривање контроле над значењима и задовољствима (дакле и понашањима) тела, од кључног је значаја због тога што је тело област у којој је друштвено на најубедљивији начин представљено као индивидуално и у којој се политика с највише успеха прерушава маском људске природе“ (Fisk 2001: 84).

Ово Фисково становиште преокреће тезу да човек, тј. људи чине друштво; и то не тако што каже да је друштво скуп људи, него отуђује тело од човека, и онда тврди да је у том телу само привидно индивидуални субјект, који суштински представља друштвени субјект – човека који врши друштвену улогу док је његова индивидуална улога занемарена. Овај став личи на Фромов, који смо већ изнели, а то је да у савременом друштву човеково „лично ја“ постаје и остаје само „субјективна маска за објективну друштвену функцију човека у друштву“ (From 2016a: 85). Међутим, разлика између ова два аутора је што Фиск наведену чињеницу узима као полазну тачку, док је Фром критикује и објашњава човековим отуђењем<sup>80</sup>.

Поделу на душу и тело као „ђаволу територију“ увела је и неговала хришћанска црква. Из тог разлога друштвена контрола је усмерена на тело, а религија је заједно са науком (правом и медицином) предузела подухват успостављања друштвене контроле дисциплиновањем понашања појединца тј. његовог тела (Fisk 2001: 107).

С обзиром да, по мишљењу Фрома, нема „поделе између светог и секуларног, јер је секуларно подређено и уобличено њиме<sup>81</sup>“ (From 2016b: 82), сматрамо да би став да је човеково тело одвојено од његовог ума, разума или душе, за Фрома представљао још један вид отуђења човека од самог себе, који је у овом случају наметнут од стране цркве, а подржан науком.

Свако кажњавање и мучење, било отворено или прикривено (пасивно-агресивно), било тела или ума (психе), припада ауторитативним системима, и представља некрофилију – љубав према смрти. Шта се још постиже кажњавањем тела? Фром објашњава једну мучну чињеницу, сматрамо истиниту. Када један човек, који је импотентан у који као такав не може да доживи живот, мучењем одузима живот другом човеку, он жели да својим чином сазна шта је то *живот* и превазиђе га (трансцендира)<sup>82</sup>. Шта је то што „један систем“, „једног човека“ чини на окупу? Он хоће да спозна *тајну живота*, као када дете чупа лептиру крила, или мучи неку

---

<sup>80</sup> Фиск говори о различитим друштвеним припадностима једног човека. Човек може осећати заједништво са различитим категоријама људи, у зависности од уверења, различитих вредности или афинитета које људи деле, пре него у односу на категорије: класа, пол, узраст, место живљења, или ма шта друго (Fisk 2001: 32).

Фиск говори и о друштвеном идентитету човека, као о нечему што се приказује изгледом и телом у чему жене предњаче у односу на мушкарце. Тај друштвени идентитет се види у одећи (роби) који носимо, која је специјално осмишљена да прикаже друштвену разлику, „тако да друштвена диференцијација и диференцијација производа приону једна из другу“ (Fisk 2001: 14). Наведено показује степен отуђења човека јер стољашњи изглед и ствари преузимају на себе да говоре више о човеку него он сâм о себи. То нас доводи до додатног проблема. Наиме, савремено друштво као да сугерише да наше различите друштвене припадности, и различити друштвени идентитети, нису интегрисани у једну структуру личности, већ да је „у себи“ могуће имати више некомпатибилних друштвених припадности (које можда чак једне друге искључују). То чини се казује да ми можемо играти безброј улога, у којима се осећамо више или мање као ми сами, а можда није ни битно да ли се осећамо или не као „једно“ са нашом улогом. Код већине савремених људи изгледа до долази до „превирања вазда променљивих идентитета“ (DeLilo 2005: 15). Међутим, као што нам је Фром показао, бројне улоге може играти само отуђени човек. А отуђен човек више личи на ствар или робу него на човека.

<sup>81</sup> светим

<sup>82</sup> Фром сматра да је у природи сваког човека да трансцендира живот, иако је у савремено доба та потреба занемарена. Како смо више пута поменули у току рада, постоји позитиван покушај трансцендирања, кроз продуктивни рад и љубав; и негативни покушај кроз деструкцију и аутодеструкцију.



животињу. То је тражење граница до којих »човек још увек остаје човек«, када се његово тело уништава.

Нема потребе да поновимо да је уништавање туђег живота покушај да се сопствени живот превазиђе, на погрешан, деструктиван, негативан начин.

Да ли је уништавање тела покушај да се уништи идеја, мисао, онога који је промишља? Свакако. Наше време, као ни претходна, још увек није научило да се идеје не могу лако уништити методама прогона вештица (Russell 1970: 155). И због тога и у данашње време, или макар време романа о којима говоримо, човек понекад мора да жртвује тело зарад идеје или принципа, као Мекмарфи.

За крај овог одељка желимо да наведемо одломак који говори о човековој потреби да мисли, о снази мисли, и да је мисао исправан пут ка трансцидирању живота:

Мишљење је субверзивно и револуционално, деструктивно и страшно; мишљење је немилосрдно према привилегији, установљеним институцијама и пријатним навикама; мишљење је анархично и незаконо, равнодушно према ауторитету, немарно према провереној древној мудрости. Мишљење гледа у понор пакла и не плаши се. Види човека, слабу сламку, окруженог неразумљивим дубинама тишине; али ипак стоји поносно и неуздмано као да је господар космоса. Мишљење је велико, брзо и слободно, светло света и највећа слава човека (From 2019: 12)

Мисао је једина сила која човека чини бесмртним.

### 1.3. Ловац у житу, Ц. Д. Селинцер, 1951.

*Ловац у житу* је једно од најпопуларнијих дела америчке књижевности друге половине двадесетог века. О његовој популарности сведочи велики број књижевних критика, као и интересовање које је побудио Селинцер, попут Фиццералда и Хемингвеја пре њега. У року од десетак година од објављивања, роман је достигао милионски тираж (Ohmann 1976: 15), да би та цифра до данашњих дана износила око двадесет милиона у Сједињеним Државама, тј. преко шездесет пет милиона у целом свету. Ово дело је преведено на више од тридесет језика (Krupnick 2010).

*Ловац у житу* можемо назвати романом о одрастању<sup>83</sup>, тј. романом о иницијацији, уласку у свет одраслих, али је он истовремено и критика света који почива, и који је изграђен на лажи. Лицемерје је његова прва, најупадљивија особина. Ако овај роман назовемо причом о одрастању онда можемо рећи да је то нека врста недовршеног билдунгсромана, билдунгсроман с неизвесним крајем, нарочито ако га дефинишемо на следећи начин:

Образовни роман представља приповедање о духовном развоју средишњег јунака или јунакиње, по правилу младог односно младе, који или која пролази образовни процес и процес спознања и прихватања спољашњег света. У роману долази до сукоба конкретног друштвеног света и јунака или јунакиње као носиоца идеала, који су у сукобу са стварношћу, али је компромис на крају остварив. Млади протагонисти и протагонисткиње до тог помирења стижу кроз низ заблуда и разочарања, који се показују плодним и корисним за њихов развој у целини. Јунак или јунакиња постаје зрела личност тек онда када је у стању да се делатно суочи са светом (Гајовић 2017: 89).

Ово дело смо назвали *неизвесним* зато што читалац на његовом крају није сигуран да ли је Холден Колфилд научио лекцију и да ли ће пристати на то да се социјализује прихватањем улоге ђака у некој новој школи, или ће можда као Селинцер

---

<sup>83</sup> Роман формирања, или социјализације или иницијације, назива се још и билдунгсроман или образовни роман (Гајовић 2017: 87).

одабрати да живи повученим животом, далеко од очију радозналих. На потенцијална питања добијамо *холденовски* одговор да је то „баш глупо питање“, „октуд знаш шта ћеш да урадиш док то не урадиш“, и „ја верујем да хоћу, али откуд знам“ (Selindžer 2013: 226). Међутим, последње странице романа су прожете надом да ће све бити у реду са нашим протагонистом. Он јесте научио *неке* лекције. Иако није вероватно очекивати да ће постати типичан конформиста, помиреник са светом какав јесте, он јесте „уловљен“ таман толико да не склизне у амбис сопствене деструктивности.

### 1.3.1. Свет из угла Холдена Колфилда: *Memento mori*

Пред нама је прича о младићу од седамнаест година, пореклом из Њујорка, који је у болници негде на западу Сједињених Држава где се лечи од туберкулозе. Он говори о три дана свог живота када је још увек имао шеснаест година: о последњем дану у престижној средњој школи Пенси Преп из које је избачен због лоших оцена и још о два дана које је провео у празничном Њујорку уочи Божића<sup>84</sup>.

Холденова прича почиње у школи и читалац убрзо сазнаје да Холдена школа понајмање интересује. Он заправо још увек није открио шта је то што га интересује (изузев читања неких књига), али итекако зна шта га не занима – школско градиво. Као и већину тинејџера, најмање га занима место где је, на којем се налази, и оне улоге које му припадају: улоге ђака и доброг сина<sup>85</sup>. Холден би с једне стране да похрли у живот што пре, да искуси оно шта живот јесте, да сазна све оно што још увек не зна, а требало би да зна, с друге стране не допада му се свет чији део треба да постане и он не може а да то и гласно не каже. Који год корак да предузме направити грешку, и себи ће доказати своју недоследност, јер пристаје да ради ствари које му се не свиђају. Али он не може да престане да живи (мада и то разматра као могућност), па зато мора и да греша. Нема савршених избора, већ само мање лоших. То је живот одраслих, за Холдена.

Говорећи о својим школским друговима, о професорима и директорима које је упознао у четири средње школе које је похађао и напустио, Холден прича о међуличним односима људи, о различитим карактерима. Он није слеп, напротив, врло је оштроуман и уме да запази и најтананије детаље, чудне ситне појединости у понашању и говору људи које пуно говоре о њиховим личностима. Код њега ништа не пролази незапажено. Он обраћа пажњу шта други раде и говоре и оно што види не сматра похвалним<sup>86</sup>. Већина људи које упознаје је сколна да се приклони утврђеним обрасцима понашања и зато их је лако сврстати у категорије: „заљубљен у себе<sup>87</sup>“,

---

<sup>84</sup> Холден не помиње свој рођендан у роману, већ само то да је током дешавања радње имао шеснаест година, а током приповедања седамнаест, па можемо претпоставити да Холден са Селинцером, између осталог, дели датум рођења. Такође, празнична атмосфера у Њујорку је контраст са Холденовом пустом земљом у срцу. Свуда околу су људи, лепо обучени, који журе да се сусретну са неким, који имају некакав план. А ево како се Холден осећа, док кроз парк пролази сам:

„У парку је било имбецилно. Није било много хладно, али сунце се још није пробило и чинило се да у парку нема ничег осим пасјег измета, старачких изплувака и опушача од цигара, а све су клупе изгледале влажне да би се на њима седело. То је баш депримирано и, с времена на време, без икаквог разлога, човек би се најежио у ходу. Ни најмање није игледало да ће ускоро Божић. Није игледало да ће било шта ускоро да буде (Selindžer 2013: 130)

<sup>85</sup> Заправо, Холден би да остане добар син, он не жели да повреди родитеље, нарочито мајку, тиме што ће сазнати да је избачен из четврте школе по реду. Његова улога лошег ђака се коси с улогом доброг сина.

<sup>86</sup> Али када му се нешто допадне, он не пропушта прилику да покаже своје одушевљење, нити дозвољава себи да због сујете не препозна туђе квалитете.

<sup>87</sup> Стредлетер.

„прожет мржњом<sup>88</sup>“, „лицемер<sup>89</sup>“ итд. А затим је исто тако лако те категорије додатно описивати (по реду навођења): лепотан, увек спреман да остави утисак, популаран, склон глуми, манипулисању, ласкању, лагању, свему да би остварио свој циљ; знатижељан, наметљив, безобзиран, негостопримљив, себичан, религиозан а прожет мржњом, лако се љути, кукавица; препреден, користољубив, склон стварању лажне слике ствари итд. Морамо признати да пред нама није списак најпожељнијих врлина, али је свакако списак честих људских особина. Можемо ли и да ли треба да замеримо Холдену што те особине не сматра прихватљивим?<sup>90</sup>

Холден се као адолесцент налази у новом, до тада непознатом животном добу. Он је напустио своје детињство, није више везан за своју породицу онако како су везана мала деца, попут његове сестре Фебе на пример. Његове примарне везе су прекинуте, а он још увек није успео да изгради нове, довољно чврсте везе са људима око себе, нити је успео да пробуди личну снагу која би му помогла да истраје у новим задацима које му је живот задао. По његовим речима у све четири средње школе наилазио је на све саме лицемере, који му се нису свиђали. И све четири школе је намерно напуштао или проузроковао да буде избачен. Је ли то био његов покушај враћања кући, у детињство, породици? Покушај да стави до знања да није спреман за нову етапу у свом животу? Међутим, истовремено, Холден је свестан свог неуспеха што се није боље привикао на нову средину, јер напуштајући Пенси он плаче.

По питању личних вредности Холден се осећа као мањина, *аутсајдер*. Он у школи ни са ким не дели своје виђење ствари, свој доживљај света. Нема никога ко би га саслушао, ни разумео. Читалац може видети да је Холден усамљен у свету који му се чини непријатељски настројен. Његова усамљеност је она моралне врсте која је по Ериху Фрому најпогубнија. Она подразумева да нико не дели наше моралне вредности, па колико год да смо „у праву“ већина или околина оспорава наше мишљење тиме што га не признаје, не уважава, игнорише, пориче итд. Утиче ли то неприхватање на наш идентитет? Да. Свако искуство утиче на нас и наш идентитет<sup>91</sup>.

Да би био схваћен Холден мора да се врати својој породици, млађој сестри Феби која је још увек дете да би баш све што јој Холден говори разумела, али је једина која га може ишта разумети, а у мислима се враћа и млађем брату Елију, који је преминуо, и кога понекад зове у помоћ и са ким у себи разговара. За разговор са Елијем Холден каже: „Радим то понекад, кад се осећам тако убијено“ (Selindžer 2013: 110).

Холденов став према братовљевој смрти отвара још једну значајну тему о којој роман говори: како живети након губитка вољене особе. Отежавајућа околност је што на то питање не треба да одговори неки старац, неко ко је проживео добар део живота, већ дечак од тринаест година, колико је Холден имао у тренутку када је изгубио брата. Холден је тада био неко ко је тек почео да живи, и ко је знао мало о животу. Уместо дечачке безбрижности, младалачког спокоја, млади Холден на својим плећима носи терет за њега преголем, због којег не може ништа друго да ради. Он осећа грижу

---

<sup>88</sup> Екли.

<sup>89</sup> Директор Тармер, и још више директор Хас.

<sup>90</sup> Неки критичари кажу да је много већи „списак“ ствари које Холден не воли, тј. које му се не свиђају, од оних које воли. Тако критичар Максвел Гажмар (Maxwell Geismar) реченицу коју Феба изговара о Холдену „ти не волиш ништа што се дешава“ користи као аргумент да тврди да се роман ни за шта не залаже. Он види Холдена као симбол „култивисане негације“. С друге стране Ихаб Хасан (Ihab Hassan) каже да је истина да Холден има више „предмета“ презира него љубави али да је то цена коју плаћа за свој идеализам и бунт; и да је немогуће занемарити његову љубав и привржености према Елију, Феби, уважавање према Џејмсу Каслу итд. (Marcus 1963: 6).

<sup>91</sup> „Не постоји контакт између два људска бића који нема обостраног утицаја. Нема тог сусрета између двоје људи, нема тог разговора међу њима ... после кога ће иједно од њих остати неизмењено...“ (From 2015c: 35).

савести због братовљеве смрти. Зашто је неко тако добар морао да оде? Неко кога је Холден сматрао бољим од себе. Живот после губитка за Холдена нема много смисла, своди се на монотono истрајавање.

Током читавог романа Холден покушава да нађе одговор на то шта је суштина живота, у чему се крије срећа, где је лепота ствари, у једном свету лишеном смисла, хуманости, искрености и истинитости. Он као да пита: како да научимо да живимо, да бисмо знали како да умремо. Шта су живот и смрт? <sup>92</sup>

Када је усамљен, Холден пожели да га нема. На сву срећу, сећање на млађег брата, и размишљање о млађој сестри чине да буде прожет безграничном љубављу. И смрт (Ели), и живот (Феба) подсећају Холдена да буде „овде и сада“, да не заборављајући на пролазност живота не изгуби из вида лепоту живљења. <sup>93</sup>

### 1.3.2. Породица, први агент друштва

Имајући наведено у виду, разумљива је потреба Холдена да се враћа својој породици, онима којима је близак, нарочито по вредностима, а то су Ели и Феба. Логично је да чланови исте продице деле исте вредности, мада то не мора бити увек случај. Холден није у истој мери наклоњен старијем брату, кога чак и не именује већ га назива само по иницијалима Д. Б. Д. Б. је врстан писац који је одлучио да се „прода“: отишао је у Холивуд да пише сценарије за филмове, тако да је његов кодекс вредности Холдену сумњив. Ако ишта мрзи, Холден мрзи филмове, јер су лажни.

Како то да је Холден један од ретких који тако проницљиво продиру у суштину природе људи око себе? Зашто то није распрострањенија особина? Одговор на питање може бити тема конформизма о којој смо говорили на уводним страницама рада. У породицама у којима се конформизам не учи као „врховни принцип“ деца задржавају већи степен критичког мишљења, а Холден поседује критичко мишљење. Највешћемо један одломак као објашњење:

Потискивање критичког размишљања обично почиње рано. Петогодишња девојчица, на пример, може препозати неискреност своје мајке, било на суптилан начин – пошто мајка стално говори о љубави и срдачности, а заправо је хладна и егоцентрична, било на грубљи начин – када примети да њена мајка има аферу с другим мушкарцем мада стално наглашава своје високо моралне стандарде. Дете осећа недоследност. Њен осећај за правду и истину је повређен; ипак, пошто је зависна од мајке која не трпи критику .... дете је приморано да потискује критичку мисао. Убрзо више неће примећивати мајчину неискрености и неверности. Изгубиће способност за критичко размишљање пошто се чини да је безнадежно и опасно одржавати ту способност у животу (From 2016a: 132).

Не само да Холден успева да критички приступа стварима, већ ту особину показује и Феба, иако је још само дете. Она разликује добар филм од лошег, добру глуму од лоше, зна шта јој се допада, разуме поприлично шта јој Холден говори. Она уме да слуша и да разуме изговорено.

---

<sup>92</sup> Мајстер Екхарт: „Како иједан човек може да живи а да га неко није увео у умеће живљења и умирања?“ Холден не поставља *баи* ово питање, али све време размишља шта је то што чини живот и шта је то смрт, или како живети да би и смрт која је неминовна имала смисла.

<sup>93</sup> Млади људи се углавном осећају бесмртно, а „бесмртници се другачије опходе према теми смртности, јер себе сматрају имуним на ту чудну и неизлечиву појаву“ (Ruždi 2021: 119). Холден, нажалост, нема привилегију да се осећа бесмртним као већина његових вршњака. Он се осећа као старац, коса му је пуна седих власи, он је уморан и прегажен. Може ли га иједан вршњак истински разумети? Може ли ико разумети икога док не доживи исто или слично?

Иако Холден не говори пуно конкретних ствари о својим родитељима, читалац сазнаје да је његов отац имућан адвокат, који воли, упркос противљењу своје жене, да улаже у представе на Бродвеју, да је мајка плаха, нервозна жена која је изгубила живце и која након смрти сина по целу ноћ не спава итд. Међутим, читалац сазнаје и то да је овај пар свом сину Холдену спреман да пружа шансе, чак и када их он изневерава<sup>94</sup>. Холден се не плаши реакције својих родитеља<sup>95</sup>. Чак се ни мала Феба не плаши да слаже мајку да је запалила цигарету у сцени када прикрива Холдена у својој соби, а мајка јој на то само одговара „Не свиђа ми се то, Фебо. То ми се уопште не свиђа“ (Selindžer 2013: 191). Иако Феба Холдену непрекидно понавља да ће га отац убити зато што је поново избачен из школе, не видимо да се Холден нарочито плаши, нити да стрепи од могуће казне. Из разговора Фебе са мајком, видимо да Феба говори мајци шта јој се допало у филму који је одгледала са другарицом, а шта не. Феба износи своја запажања и мимо филма. Мајка је ни једног тренутка не прекида нити исправља нити наводи на друге закључке. И десетогодишња Феба у својој породици има велику слободу, па и она пред крај романа може ако хоће да спакује кофере и напусти кућу.

Холденова породица не почива на строгој хијерархији. Њу не чине ауторитарни типови личности. Она почива на једнакости. Зато и Холден и Феба могу себи да допусте критичко мишљење јер се њему прво учи у породици. Зато је и Ели био дечак невероватне интелигенције. Зато Холден пише изврсне саставе – јер он може да проникне испод појавног облика ствари и да продре у дубље законитости испод.

Зашто се та способност да се ствари сагледају какве јесу губи? Зашто се умањује наша моћ да чујемо и видимо истину? По мишљењу Фрома, то је последица ширења лажи. Лаж се проширила јавним простором, не само у политици, већ и у уметности и књижевности, тако да:

Јавност, чак и она образована, увелико је изгубила способност да разликује непатворено од лажног. Неколико чинилаца је узроковало овај дефект. Међу њима предњачи најпростија церебрална оријентација већине људи – они читају или слушају само *речи* и мисаоне појмове, а не слушају „трећим ухом“ не би ли чули доказе ауторове аутентичности (From 2015c: 22).

Холден упорно покушава да очува своју способност да види и чује испод тог појавног. Зато он не воли филм или представу, већ све мора сам да прочита – да би чуо разлоге у или између редова. Холден све време током романа трага за аутентичним, а страхује од лажног, од глуме и претварања.

### 1.3.3. Идолопоклонство

Идолопоклонство је постало саставни део савременог живота, толико уобичајено и распрострањено да је постало општеприхваћено у тој мери да га више и не примећујемо. Идолопоклонство подразумева да човек вреднује и цени ствари више од нематеријалних искустава које живот може да му пружи. Тако човек обожава новац, и све оно што прати новац: славу и престиж. Писац кроз Холдена користи прилику да истакне идолопоклоничку страну америчке културе још на првој страници романа. Говорећи о свом брату Д.Б.-у који је писац и који живи и ради у Холивуду, што Холден не подржава, он каже: „Написао је ону феноменалну књигу прича *Тајна златна рибица*,

<sup>94</sup> Упоредити на пример са Естер Гринвуд која живи у сиромаштву, нема оца, нема пуно прилика, не сме себи да дозволи грешку, коју мајка упорно, благо подговара да заврши курс стенографије. Сваки помен стенографије Естер гуши, оставља без ваздуха. Њена мајка то не примећује.

<sup>95</sup> Са много већим ауторитетом наратор романа *На путу* помиње своју тетку од које финансијски зависи и од чијег мишљења стрепи.

... – о неком клинцу који не да никоме да види његову златну рибицу, јер ју је купио својим парама“ (Selindžer 2013: 7)<sup>96</sup>.

У Њујорку, у Холденовом свету, новац говори, као и оно што се новцем купује: кожни кофери, фланелска одела, карирани прслуци, кадилаци, скупе школе. Холден не пропушта да примети не само да ствари говоре (поменути кожни кофери), већ и религија, на пример. Бројне разлике међу људима као да за циљ, пре свега, имају раздвајање људи. То није богатство различитости, већ проналажење повода за разликовање и инсистирање на њима. Ево како Холден гледа на ствари:

Проблем је што је стварно тешко делити собу с неким кад су твоји кофери много бољи од његових – ако су твоји стварно неки *добри*, а његови нису. Човек би помислио како би том другом – ако је интелигентан и све, и ако има довољно смисла за хумор – било сасвим свеједно чији су кофери бољи, али није тако. Без зезања. То је један од разлога што сам делио собу с таквим скотом као што је Стредлетер. Бар су му кофери били исто тако добри као моји (Selindžer 2013: 121).

Идолопоклоничка љубав према новцу даље се преноси на идолопоклоничко одношење према популарности и успеху. Када у једном локалу среће бившу девојку свог брата Д.Б.-а, Холдену смета њено одушевљење идејом да је Д.Б. „У Холивуду! Божанствено!“ (Selindžer 2013: 96). „Лепо се видело како она мисли да је то много јака ствар, што је он у Холивуду. Скоро сви тако мисле. Углавном људи који никад нису прочитали ниједну његову причу. То ме стварно излуђује“ (Selindžer 2013: 96)

У истом локалу, Холден слуша музичко извођење Ернија, *великог дебелог црнца, невиђеног сноба*, док свира клавир (Selindžer 2013: 90). Док је Ерни свирао, међу људима је владао тајац, „то је као требало да буде нешто *свето*, Исусе, кад он седне за клавир, јер нико није *толико* добар.“ (Selindžer 2013: 94) А да ствари буду још горе, Ерни је испред клавира држао велико огледало и рефлектор, да би сви могли да га виде и гледају док свира:

Убацивао је све оне глупе, разметљиве финесе у високе ноте, уз масу других керефека од којих стварно може да ти се смучи. Али требало је чути гомилу када је завршио. Повратили бисте. Пали су у делиријум. Били су идентични морони као и они што се у биоскопу церекају као хијене нечему што уопште није смешно. Кунем се, да сам ја пијаниста или глумац или нешто, и да сви ти кулови мисле да сам феноменалан, згадило би ми се. Не бих желео чак ни да ми тапшу. Људи увек тапшу погрешим стварима. Да сам ја пијаниста, свирао бих у неком плакару. Све у свему, кад је завршио, док су сви тапшали као суманути, стари Ерни се окренуо на столици и поклонио се, онако крајње дволично, као *скромно* и не знам шта (Selindžer 2013: 94).

Оно што Холдену највише смета је претварање да је Ерни „невиђено скроман тип“, док је он заправо тип који неће да разговара с тобом ако ниси „нека величина, славна личност или нешто“. Ернијева убеђења о себи могла су да се „чују“ у начину на који је свирао, тј. понекад, док је свирао, *он је и звучао као тип који неће да разговара с тобом ако ниси нека велична* (Selindžer 2013: 90). Међутим, није само Ерни крив што је такав какав јесте. За то је крива гомила којој су потребни идоли:

На неки чудан начин, међутим, било ми га некако жао кад је завршио. Мислим да он чак више и *није знао* да ли добро свира или не. Али није све његова кривица. Добрим делом су криви сви ти морони што тапшу као суманути – такви би *сваког* упропастили, само ако им се пружи прилика. Све у свему, због тога сам се поново осетио бедно и депримирано, па је мало фалило да узнем капут и вратим се у хотел, али још је било рано, а нисам био расположен да останем потпуно сам (Selindžer 2013: 94-95).

---

<sup>96</sup> Холден је одушевљен причом која говори о куповини ствари *сопственим* новцем, и правом да стварима купљеним *својим парама* располагете како желите.

На сличан начин Холден гледа и на глумце у позоришној представи коју гледа са својом пријатељицом Сали Хејс. Ти глумци се нису понашали ни као глумци ни као обични људи. Понашали су се као да мисле да су неке величине. Били су *превише* добри: „Понашали су се, донекле, као што стари Ерни, тамо у Вилицу, свира клавир. Кад нешто превише добро радиш, онда, после неког времена, ако не пазиш, постанеш разметљив. А онда већ ниси тако добар.“ (Selindžer 2013: 138).

Из домена уметности и перформанса, понашање се шири и на домен „обичних“ људи, па је у паузи после првог чина улогу грандиозности преузела публика, „сви су пушили да им уши отпадно и галамили о представи тако да свако може да их чује и укапира колико су оштроумни“ (Selindžer 2013: 138). Била је то за Холдена гомила фолираната.

Као што Ерни и глумци подређују своје свирање и глуму свом егу, тако и већина осталих људи не може да ради ама баш ништа других људи ради, већ само и искључиво свог ега ради. Тако говорећи о часним сестрама, и чињеници да оне могу да скупљају прилоге за сиромашне сиромашних ради, Холден пореди часне сестра са својом тетком и мајком Сали Хејс и пита се да ли би и две другопоменуте жене могле да буду поведене хуманим разлозима попут часних сестара. Одговор је недвосмислен:

Моја тетка је поприлично склона добротворним акцијама – ради доста тога за Црвени крст и остало – али она се врло елегантно облачи и, кад нешто ради у добротворне сврхе, увек је крајње дотерана и накараминисама и све. Нисам могао да је замислим како ишта ради у добротворне сврхе ако би притом морала да буде одевена у црно и без кармина на устима. А тек мајка Сали Хејс. Исусе Христе. Та би ишла наоколо с корпом и скупљала прилоге само под условом да је свако пољуби у дупе пре него што приложи нешто. Ако би само убацивали паре у корпу и онда се удаљавали без речи, игноришући је и све, одустала би за сат времена. Досадило би јој. Вратила би корпу и отишла право у неки извикани локал на ручак (Selindžer 2013: 126).

Као што се односи из производног домена (апстракционизам, отуђење, хомогенизација итд.) пренесе у приватне међуљудске односе, тако се и односи из света медија и перформанса, филма и позоришта, идеје о величини и грандиозности, селе на планове појединачних личности. И Холден то врло лако и сликовито успева да објасни.

#### 1.3.4. Тиранија форме над суштином

У свом делу *О непослушности* Фром каже да када идеја изгуби своју животност она постаје формула, а формулација постаје важна када искуство постане мртво (како би неко могао контролисати људе контролишући њихове мисли ако не постоји „исправна“ формулација мисли) (From 2019: 15). С друге стране, у *Психоанализи и религији*, Фром говори да у савременом друштву постоји склоност ка ритуалима, ка заједничким искуствима, која потиче из религије, и да је наклоност ритуалима један од разлога посећивања цркве. За савременог човека ритуал има велику привлачност, чак и када је одсечен од свакодневног живота<sup>97</sup> (From 2016b: 95). Ритуале воле и вође ауторитарних система:

Сложени ритуали у ложама, ритуали у вези патриотског поштовања државе, ритуали, који се тичу љубазног понашања, и многи други, изрази су ове потребе за заједничком акцијом, а опет често испољавају само осиромашење посвећеног циља и отцепљеност од оних идеала, које званично препознаје религија и етика (From 2016b: 95).

---

<sup>97</sup> Дакле, када је постао формула.

Склоност ка братским организацијама, обузетост исправним кодексом понашања докази су потребе човека за ритуалом и празнине оних који их упражњавају (From 2016b: 95).

Роман дотиче тему ритуала на више места. Најочигледнији пример је божићна представа у којој гомила глумаца носи распећа по сцени. На сцену су са свих страна излазили анђели, глумци и људи који су певали божићне песме. За Холдена, та сцена је лажна. Он каже:

То би требало да буде религиозно до бола и богзна како лепо и све, али стварно не видим шта је религиозно или лепо у гомили глумаца који носе распећа по читавој сцени. Кад су били готови и почели да се враћају иза кулиса, видело се како једва чекају да припале цигарету или нешто. Гледао сам то и претходне године, са Сали Хејс, и она је само понављала како је то чаробно, костими и све. Рекао сам јој да би Исус вероватно повратио да је могао да их види – све те циркуске костиме и остало. Сали је рекла да сам богохулни атеиста. Вероватно и јесам (Selindžer 2013: 149-150).

Љубав према ритуалу може се видети и у другим колективним искуствима, какав је спорт на пример. На првим страницама романа, када је у току био рагби меч између Холденове школе и посетилаца, Холден каже: „очекивало се да извршиш самоубиство или нешто ако стари Пенси не победи“ (Selindžer 2013: 8). Од тих утакмица се правио циркус. Читаве трибине су навијале, бучно и наглас. Цела школа се скупила, сви изузев Холдена.

Заједничка припадност тиму, клубу зближава људе, али не на начин да их чини приснијим, пријатељски настројеним, већ чини да они постају група која штити своје интересе. Из Холденовог угла, ствари су овакве: спортска багра је слизана међу собом. „У свакој школи коју сам похађао, спортска багра је увек била слизана међу собом“ (Selindžer 2013: 50). А генерално, у друштву:

...сви су издељени у те одвратне мале клике. Ликови који играју кошарку држе се за себе, католици се држе за себе, глупи интелектуалци се држе за себе, ликови који играју бриџ држе се за себе. Чак се и ликови који припадају идиотском клубу *Књиге месеца* држе за себе (Selindžer 2013: 143).

Не само да су спортске утакмице личиле на циркус, већ је циркус прављен и када су спонзори долазили у званичне посете у Пенси Преп. Један од њих, по имену Осенбургер, поклатио је Пенсију гомилу пара, па је део зграде назван по њему. Када је пристигао у школу, у свом „монструозном кадилаку“, студенти су га поздравили са трибина тако што су устали и имитирали локомотиву – то је био „неки идиотски поздрав“ (Selindžer 2013: 22). А онда је поменути господин могао, имао права, да прича вице у школској капели – јер сва америчка господа заврши курс реторике и зна да се сваки говор отпочиње вицом<sup>98</sup> (без обзира на време и место) – па је такође могао да каже да мисли о Исусу као о свом другару, са којим стално може да разговара, чак и док вози ауто (*је ли и то био виц?*) (Selindžer 2013: 23). На то Холден сам себи каже: „лепо сам могао да видим тог дебелог дволичног скота како убацује у прву и моли Исуса да му пошаље што више лешева“, јер је дотични био власник ланца погребних завода по читавој земљи.

Савремен свет заиста следи принципе необузданог егоизма (From 2019: 13) и Селиндџеров Холден Колфилд не може да затвори очи пред тим, колико год да дубоко зарони главу у своју ловачку капу.

---

<sup>98</sup> Као и Били Пилгрим из Вонегатовог романа.



### 1.3.5. Религија

Не само да је Исус друг, пословни партнер, саговорних у свакодневном животу, већ је и религија незаобилазна тема, али и место размимоилажења и несугласица у америчком друштву. Цркве су бројне, тумачења Библије разна и углавном искључива. Религија је осетљива тема и може бити повод за размирице.

Атеиста је мало, а на њих се гледа с подозрењем, као на морално корумпиране. Проблем атеизма је био један од разлога за искључивање овог романа из средњошколске лектире и проглашавање за неморалну књигу (Frangedis 1988: 72).

Говорећи о атеизму тј. безбожништву у много савременијој Америци, Салман Ружди каже да је атеизам у Сједињеним Државама још увек необична појава. (За разлику од Европе где то није случај). „Ако у Америци ... изјавите да не верујете у Бога, то обично изазива шок јавности: запрепашћење и отезано дисање“ (Ruždi 2021: 247). Напад на религију може лако бити схваћен као напад на суштински аспект нечијег идентитета. Зашто проблем религије у Америци има такав статус (недодирљивости)? По мишљењу Руждија питање религије у САД је у директној вези са питањем слободе. Док се у Европи борба за слободу мишљења водила више против цркве него против власти, у Сједињеним Државама религија и слобода су у „истом табору“ (Ruždi 2021: 248). У САД слобода религије претходи слободи говора, тј. она је од примарног, а слобода изражавања од секундарног значаја, зато атеизам у САД има тако плитке корене. „Религија се на северноамеричком тлу венчала са слободом“, што потврђује први амандман (Ruždi 2021: 248).

У време објављивања романа *Ловац у жити* можемо претпоставити да је атеизам био још мање привлачна појава него данас, мада, с друге стране, то можда није потпуно тачно, јер је то било време које се кретало ка шездесетим, времену борбе за различите врсте слободе, времену Џ. Ф. Кенедија (демократе<sup>99</sup>, римокатолика) који је за многе Американце, чак и неке писце чијим се романима бавимо (Кизи, Томпсон) представљао нову наду, нову слободу, која је Кенедијевим убиством уништена.

Свеједно на могуће разлике у поимању атеизма педестих или почетком двадесет и првог века, атеизам у САД још увек није популарна појава.

А какав је Холденов атеизам? Он потиче од оца за кога каже да је *био* католик, и мајке за коју не каже које је религије, само каже да није исте као отац. Као логичан закључак, сва су деца у Холденовој породици била атеисти. Због његовог презимена ирског порекла, људи закључују да је он католик<sup>100</sup>. Тако је један ученик у његовој школи покушао да одгонетне да ли је Холден католик, а у разговору са часним сестрама Холден стрепи да ће га оне питати за вероисповест:

Рекао сам да је и мени много пријао разговор са њима. Што сам заиста и мислио. Пријао би ми чак и више да се нисам некако бојао, све време док сам разговарао са њима, да ће изненада покушати да утврде да ли сам католик. Католици увек покушавају да утврде да ли си католик. То ми се често дешава, делимично зато што имам ирско презиме, а већина људи ирског порекла су католици. У суштини, мој отац је и *био* католик. Али престао је да буде, кад се оженио мојом мајком. Католици увек покушавају да утврде да ли си католик, чак и када ти не знају презиме (Selindžer 2013: 124).

Присећајући се разговора са поменутиим учеником, Холден објашњава:

Ствар је у томе што се лепо видело, из начина на који ме је питао, да покушава да утврди да ли сам католик. Најозбиљније. Не мислим да је гајио неке предрасуде или нешто, али просто је

<sup>99</sup> Демократе су више секуларне од републиканаца (Ruždi 2021: 247).

<sup>100</sup> Мисли се римокатолик.

хтео да зна, то је све. Баш се унео у тај разговор о тенису, али видело се да би *joш више* уживао у свему томе да сам био католик. Тако нешто ме тотално излуђује. Не кажем да нам је то упропастило разговор или нешто – није – али му свакако ни најмање није допринело. Ето зашто ми је било драго што ме те две часне сестре нису питале да ли сам католик. То не би покварило разговор, али би вероватно био друкчији. Није да ја нешто *осуђујем* католике. Нимало. И ја бих био такав, вероватно, да сам католик. Само што је то у неку руку исто као они кофери о којима сам причао. Хоћу да кажем како то није добро за неки нормалан разговор. То је све што хоћу да кажем (Selindžer 2013: 125).

Религиозност људи се много више тиче форме, а мање суштине. Религија се не бави темама праштања, на пример, већ разликама – протестант, католик, квекер, јервејин, атеиста итд. Тако и један други лик познатог романа каже да су он и његова породица по питању религије били неопредељени. За своју мајку која је свирала оргуље у неколико цркава каже да је говорила да ће се придужити некој цркви чим „докона која је у праву“, а „никада није доконала“. (Vonegat 2015: 43)<sup>101</sup>

У разговору са једним студентом, квекером, који му је био драг, Холден није могао да се усагласи са њим да ли је Јуда након самоубиства отишао у пакао или не. За младог квекера, одговор је био недвосмислено потврдан. За Холдена не:

Е баш у томе се нисам сложио с њим. Рекао сам како бих се кладио у хиљаду долара да Исус никада није послао старог Јуду у пакао. И сад бих се кладио, да имам хиљаду долара. Мислим да би га било који апостол послао у пакао – и то под хитно – али кладио бих се у све на свету да Исус то није учинио. Онда је Чајлдс рекао да је мој главни проблем што не идем у цркву или нешто. У неку руку био је у праву. И не идем (Selindžer 2013: 111-112).

Холденово богохуљење овде се не завршава. Он не подноси чак ни свештенике, јер су сви они, у свакој школи коју је похађао, „декламовали своје проповеди неким лажним светачким гласом“. Холдену није било јасно зашто нису могли да говоре нормалним гласом. Зашто су увек тако дволично звучали? (Selindžer 2013: 112).

Да ли је религија, као *оквир орјентације и веровања* (сам појам ће бити детаљније објашњен у наредном поглављу, а односи се на човекову потребу за системом веровања који је човеку неопходан зарад очувања менталног здравља), као толико осетљива тема, нешто што је могуће и што треба ревидирати у корак с временом, за шта се залажу С. Ружди и Х. Курјеши (да поменемо само неке), говорећи најпре о исламу. (Није ли став према исламу истоветан према било којој другој религији или систему мишљења?). Да ли је *секуларизација фанатизма*<sup>102</sup> у модерно доба последица одбијања поменутих ревизија?

### 1.3.6. Сврха живота?

И у људима је, такође, скривена нечовечност. У извесним луцидним тренуцима, аутоматски след њихових поступака, њихова пантомима без смисла, чини глупим све што их окружује. Један човек разговара телефоном иза стакленог преградног зида; не чујемо га, али видимо његове бесмислене покрете: питамо се зашто он живи. Ова узнемиреност пред нечовечношћу самог човека, овај недокучиви пад пред сликом онога што истински јесмо, ова „мучнина“, како ју је назвао један савремени аутор, то је такође апсурд (Kamí 2008: 24).

<sup>101</sup> Што је није спречило да купи распеће, и попут толиких Американаца, покуша „да сагради живот који има смисао од ствари нађених у продавницама сувенира“ (Vonegat 2015: 43)

<sup>102</sup> Појам који користи С. Ружди у есеју *Инстинкт слободе*, у *Истина је на свим језицима иста* (Ruždi 2021: 259).

Када размишља о свом старом професору Спенсеру – једном од најбољих људи које среће – Холден размишља за шта ли стари Спенсер живи. Помало с „гађењем“ гледа на његову старост, као да је она нека врста „заразне болести“. За Спенсера и његову жену Холден каже:

Били су бар по седамдесет година стари, ако не и више. Одушевљавали су се, ипак, много чиме – на неки немогућ начин, наравно. Знам да ружно звучи кад се каже тако нешто, али не мислим ништа лоше. Само хоћу да кажем како сам често размишљао о старом Спенсеру, а кад човек *превише* мозга о њему, почне да се пита због чега он уопште живи. Мислим, био је већ сав прегажен и језиво се држао, а у разреду, кад год би пред таблом испустио креду, увек би неко из прве клупе морао да устане и покупи је за њега. По мени, то је збиља ужасно. Али ако мислиш о њему таман колико треба, а не *превише*, испало би да му не иде баш тако лоше... (Selindžer 2013: 12).

У сцени када обилази болесног Спенсера Холден каже:

...на све стране вукле су се таблете и лекови, и све је воњало на Виксове капи за нос. Депримирало ме, морам да признам. Не лудујем баш за болесним људима. Посебно је депримирало што је стари Спенсер био у неком жалосном олињалом баде-мантилу, у коме се вероватно и родио. Не уживам баш да гледам старе људе у пицамама и баде-мантилима. Увек се виде њихове кошчате старе груди. И њихове ноге (Selindžer 2013: 13).

Неки људи, они који нису склони глуми и лажима, „кваре“ улепшану или измишљену слику света других људи. Лице оних првих друге подсећа на *стваран* свет. Па тако један лик другог романа, када види своју мајку каже: „Била је уморна. Подсетила ме је на ствари свет. Пожелео сам да се издерем: „Склањај ми тај свет са очију““ (Kurejši 2001: 27).

Стари Спенсер је слика стварног света, човека изложеног болести, старости, смрти (чак и сиромаштву јер он и његова жена по Холденовим мишљењу нису *баш* имали пара). Међутим, Спенсер је пријатељски настројен (ђаци код њега долазе на какао), без скривених намера, истински заинтересован за другог, забринут када је ситуација забрињавајућа. Он заиста жели да помогне Холдену. Разочарано и љуто – али не и непријатљски, с презиром и одбацивањем – Спенсер клима главом, гледа Холдена са *стравично озбиљним изразом лица*, и та сцена Холдена погађа, иако то не признаје и каже за Спенсера да му је био ужасно далек<sup>103</sup>. Ипак, растанак га је *гадно растужио*.

Стари Спенсер не припада табору лицемера, мада је Холден у потрази за изговорима спреман да свакоме нађе ману, па замера Спенсеру чак и то што се смеје шалама директора итд. Међутим, овај професор је нека врста очинске фигуре Холдену, јер је лик Холденовог оца од читалаца заклоњен, готово се и не помиње.

Када размишља за шта ли стари Спенсер живи, не размишља ли Холден заправо за шта ли и он сâм живи. Холден себе то директно (отворено) не пита, можда није ни свестан дога, али то осећа, и кроз своје поступке и односе са другим људима показује.

---

<sup>103</sup> У сцени са Фебом, када се она љути на Холдена због избацивања из школе и одбија да поверује у његове разлоге, он и за њу каже да је од њега удаљена, *да је хиљаду миља далеко* (Selindžer 2013: 183), што показује да Холден неке ствари изговара импулсивно, понекад у афекту, без превише размишљања, што је у складу са његовим годинама. Када је љут, сви су му далеко, и од свих је удаљен.

### 1.3.7. Бекство, не од слободе, већ из система

Бекства из система нема. И то је прва лекција коју млади Холден мора да научи. Он је привилегован, а тога није свестан: потиче из имућне породице, добија бројне шансе за разлику од мање привилегованих вршњака (Естер Гринвуд), расипнички се понаша, чашћава друге људе, даје прилоге, заборавља кусур, јер поред богатих родитеља има и добростојећу бабу која му шаље новац за рођендан четири, пет пута годишње итд. Холден дозвољава себи да прави грешке, он балансира на ивици провалије у жељи да спречи друге да у њу пропадну, несвестан да је први у реду.

Идеји да је живот игра, коју треба играти поштујући правила, Холден се подсмева. „Игра, ма немој“, каже он. „И то ми је нека игра. Ако се нађеш на оној страни где су све сами грофови, онда је игра, у реду – то признајем. Али ако се нађеш на другој страни, где нема никаквих грофова, каква је то игра? Никаква. Нема игре.“ (Selindžer 2013: 14) Међутим, Холден јесте на страни где су грофови, и то је део игре коју мора да прихвати. Онда када наиђе на људе који не поштују правила игре, као подвођач Морис и проститука Сани, Холден је на ивици суза. Игра коју њих двоје играју за Холдена није *фер плеј*, па је његов осећај за правду повређен<sup>104</sup>.

Оно што је непобитна чињеница је да је Холдена задесила трагична судбина – губитак млађег брата. И то је искуство показало да живот није „правична игра“, зато Холден подругливо каже „игра, ма немој“. Смрт није нешто што здравој особи може да се допадне, па тако ни Холдену. Он не воли када умиру паметни и духовити ни у књижевности, а камоли у стварном животу. Као и његова мајка, Холден је изгубио живце када је Ели умро. И то је она најдубља тачка овог романа, суштина Холденовог очаја. То је тема о којој се не разговара у њиховој кући, догађај од којег се само удаљавају временом које пролази, чије протицање ништа не мења. Холден мора да нађе одговор на питање *како даље?* Он се непрекидно враћа мислима Елију и његовој рукавици за бејзбол, чудноватој рукавици на којој су биле исписане најлепше песме које је Ели могао да чита док је у пољу чекао да неко удари лопту. (Је ли Ели Холденов ловац у жити?) Та рукавица је била *света* за Холдена. О њој је причао са одабраним људима, са онима са којима је био присан, у приликама које су за њега биле готово свечане.

Након Елијеве смрти Холден не налази смисао ни у школи, ни у животу, јер му ни живот ни школа ништа не нуде због чега је у *лошем стању*, у *очајном стању* (Selindžer 2013: 143). *Тако је одвратно усамљен* да пожели да га нема. Холден заправо осећа кривицу што је жив, а што је његов брат Ели који је био бољи од њега (као што је и његова сестра Феба боља од њега) мртав, и није му јасно како то да бољи одлазе, а гори остају. Где је у томе правда? Каква је *то игра*?

Идеја да су други људи бољи од нас: наша браћа, сестре или пријатељи је хуманистичка идеја<sup>105</sup> (у данашње време већ добрано заобрављена, да изазива неверицу – *има бољих од нас самих!*?). У Холденовом случају, у његовом систему веровања, Ели и Феба јесу бољи од њега, и на срећу, као такви, спречавају га да падне у понор.

Размишљајући о сахрањеном Елију, Холден у својим мислима пита оне окупљене око гроба, а где ћете сада када пада киша, сконићете се је л’ да, а шта је са Елијем, где ће он да се склони:

<sup>104</sup> Правда за ово двоје људи је посве другојачији појам, који износ од пет долара не може да надокнади.

<sup>105</sup> Као и афоризам нашег познатог песника и писца Душана Радовића: „Имати пријатеље, то значи пристати на то да има лепших, паметнијих и бољих од вас. Ко то не може да прихвати, нема пријатеља.”

Сви који су дошли на гробље могли су да уђу у кола и укључе радио и све, а затим оду да ручају на неко лепо место – сви осим Елија. Нисам то могао да поднесем. Знам да је на гробљу само његово тело, а да му је душа на небу и остале глупости, али свеједно нисам то могао да поднесем. Волео бих да није тамо, то је све. Нисте га познавали. Да сте га познавали, знали бисте о чему говорим. Није тако лоше када сија сунце, али сунце сија само кад се њему сија (Selindžer 2013: 168).

Можда се зато Холден, у последњој сцени, док гледа млађу сестру како се вози на рингишпилу, не склања, него остаје, да пусти сву кишу да падне на њега, да је подели са свима онима који немају где да се склоне. Па шта буде. Холден који је до тада балансирао на ивици, у последњој сцени учи да прихвати кишу, као и сунце које после ње долази, и поново одлази. Јер и сунце и киша долазе и одлазе кад њима то одговара.

На питање где одлазе патке, или шта је са рибама у залеђеном језеру, да ли се мајка природа брине за њих, Холден чини се одустаје да пронађе одговор (или тај одговор постаје ирелевантан), али у своје име открива да је он тај који за себе мора да се побрине, уз помоћ Елија и Фебе<sup>106</sup>, оних које највише воли, и који га највише воле. Тако Ели, иако је мртав, остаје неко од кога Холден тражи избављење. Док прелази улицу Холдену се чини да тоне, да никада неће стићи на другу страну, јер тамо ништа не постоји, као што не постоји ни Холденова визија сопственог живота. Не постоји сутра, па не постоји ни страна улице на коју треба прећи. Да би некуда стигао Холден почиње да разговара са Елијем и каже: „Ели, не дај да нестанем. Молим те, Ели“ (Selindžer 2013: 211). Овде, можемо рећи, Селинцер, кроз Холденов лик показује везу са (или дуг према) мртвима, који увек остају у нама као наши имагинарни саговорници, и према живима, онима који тек долазе, према млађима за које смо одговорни (као што је Феба), који су ту да нас задрже, ухвате да не паднемо, јер је многима од њих живот још увек више леп него тужан (или трагичан), и тиме неоспорно вредан живљења.

Бекства из система нема – било да је то бекство у Вермонт или Масачусетс, или на Запад. Морају прво да се нађу начини да се човек избави од себе самог, да би могао да почне да живи.

Иако би то понекад желео Холден схвата да живот није могуће конзервирати. Ставити у теглу, под стаклено звоно. Или у неку витрину. Културу нажалост јесте. Нарочито онда када је на умору. Зато Холден може у музеју да посматра Индијанце у кануима (дугачим три кадалика – да ли је кадилак постао универзална мера вредности?), врача у трансу, Ескиме које лове рибу, Индијанку која везе итд. Када добије прилику да поново уђе у музеј, Холден схвата да то не жели. Музеј је место где се ствари никада не мењају, јер нису живе, те он некако несвесно закључује да је боља неизвесност живих ствари и живота, него извесност мртвих и смрти.

По питању културе Индијанаца, сва три романа којима се у овом делу рада бавимо, нарочито прва два (*Ловац у жити* и *Лет изнад кукавичјег гнезда*) показују трагични аспект културе које се конзервира или мумифицира пред смрт (уместо да се

---

<sup>106</sup> Холден од доласка у Њујорк балансира на ивици амбиса. Када након разговора са Фебом напушта родитељски дом, он жели да буде ухваћен, јер се он заиста креће „према неком стравичном паду“, како га упозорава његов професор Антолини. Холден заправо очајнички *жели да буде ухваћен*, али се препушта случају и ризикује. Његова млађа сестра спречава његов пад. Паковањем свог кофера, показује да је она та која ће га следити ма шта учинио, и тиме му квари план. Њен поступак чини Холдена бесним да жели да је удари, јер она квари његову *детињасту одлуку* која може бити *погубна*. Другостепена потенција – деструктивност, може бити привлачна, али није без последица. Ели није сâм одабрао да умре, док би Холденов избор, какав год да је у питању, био само његов – израз личне воље. Доносити „личне“ одлуке не остаје увек само „лично“, јер су у „лично“ увек укључени и других људи на које могу утицати наше одлуке, па Холден схвата да мора да буде опрезан. Мора да престане да буде (условно говорећи) размажено дете и постане одговоран млад човек.

одржи у животу). Тако се култура Индијанаца најпре излаже у музеју (даје јој је *почасно* место?), а онда припадници тог народа стављају у институције (резервате, болнице, или у затвор као у новели *Рита Хејворт и искупљење у Шошенку*). Сагледани у једном континууму, писци поменутих романа као да праве једну нит и причају једну причу о „одлазећем“ народу и „одлазећој“ култури, о томе да много тога што је било одлази, а може бити задржано само у речи...

Иако Селинцер (на срећу) није имао брата кога је изубио, роман говори о губитку. О једној сталној разградњи нечега што је било, и стварању нечег новог, с тим да *нестајање* много боље примећујемо од стварања које је процес који припада и будућности.

Зашто је Селинцер тако гледао на ствари? Роман је писан десетак година. Започет је када је писац био у двадесетим годинама, те вероватно због тога обилује младалчким хумором, речником, безобразлуком итд, са увидима и проницљивошћу старије особе која је већ стекла нека животна искуства. Првих шест поглавља је дословно говорећи ишло у рат. Искрцало се у Нормандији током Дана Де, и Селинцеру служило као амајлија која га је држала у животу. Зато је роман прожет грчевитим имлусима да се (пре)живи, и парадоксално потпуно супротним тенденцијама да се живот одбаци као безвредна потрошена роба (јер ствари могу да се промене у дану, живот може да нестане у једном трену). Зато се изненада у једном поглављу, говорећи о ратном филму, Холден враћа на искуство свог брата Д.Б.-а, и његовог одласка у рат:

Мој брат Д.Б. био је у војсци четири одвратне године. ...сећам се кад је долазио кући на одсуство – све време је прележао на кревету. Једва да се уопште и појавио у дневној соби....Једном је рекао Елију и мени како не би знао у ком правцу да пуца да је морао да пуца на неког. Рекао је да је армија у суштини пуна истих скотова какви су и нацисти....Све у свему, некако ми је драго што су измислили атомску бомбу. Ако икада избије још неки рат, сешћу право на њен идиотски врх. Добровољно ћу се јавити за то, кунем се (Selindžer 2013: 152-153).

Селинцер није одабрао да напише роман о рату, али су године које је провео у њему заувек измениле његов живот. Ништа није могло да припреми младића из добростојеће породице за све оно што рат чини људима у психолошком и моралном смислу<sup>107</sup>, тако да је по повратку из рата боравио у психијатријској установи на лечењу. Када је покушао да објави свој роман, добио је одговор да је Холден Колфилд ментално болестан, вероватно као и његов аутор, што је Селинцера, разумљиво, погодило (<https://www.npr.org> 2013). Читавог живота је носио терет критике свог романа, осуду од стране дела јавности, коју је тако лепо описао у свом делу.

Да ли је као и многи други пре њега, Селинцер негативним критикама окривљен да је *празнина његовог срца понор у који људско друштво може да пропадне* (Ками, 2010: 72), па је учињен покушај да писац и његово дело буду неправедно лоше оцењени. Та врста оптужбе, коју целина воли да упуту једном свом делу, оном који се усудио да проговори, није искорењена из нашег савременог друштва, и нема назнака да ће се то догодити.

---

<sup>107</sup> Да ли је после преживљеног рата битно да ли се човек продао или не (Холивуду на пример, као Д.Б.)? Да ли је та продаја немерљива по безначајности, у односу на свођење човека на ствар у рату? Не постају ли многа питања (до тада важна) недостојна разговора и размишљања после неколико година у рату? А онда је ратне ветеране дочекивала нереална слика код куће да су они хероји, а најмање су се осећали херојски и питања попут „није ли у неку руку добро што је био у рату, јер је писац, па му је то пружило доста тога о чему би писао и све“ које наивно поставља мали Ели Д.Б.-у (Selindžer 2013: 152). Или када жена Билија Пилгрима каже Билију да је поносна на њега што је учествовао у рату. На питање да ли је било страшно, Били може само да одговори „Све је био лепо и ништа није болело“ јер је то једини одговор који су људи спремни и могу да чују или пре да се једно са најјачом дозом сарказма може одговорити на нека апсурдна питања (Vonegat 2015: 116).

За младог Холдена живот је најжалост апсурдна појава, али то није сасвим уобичајен апсурд који свака млада особа осећа (или мора да осети у тој мери<sup>108</sup>). То је апсурд који осећа аутор романа и који преноси на свог протагонисту:

У једном свету одједном лишеном илузија и јасноће, човек се осећа као странац. То је изгнанство без повратка, јер је човеку одузето сећање на изгубљену домовину или нада у обећану земљу. Тај раздор између човека и његовог живота, између глумца и његовог декора, то је управо осећај апсурдности. .... постоји директна веза између тог осећаја и тежње ка ништавилу (Kamí 2008: 14).

Холден осећа празнину између себе и света чији је део, једну врсту неповезаности, као да ће „пупчана врпца“ која га спаја са човечанством да се прекине и да ће он заувек одлутати у ништавило. Он балансира између две тежње, две жеље, да се „пупчана врпца“ заувек прекине и наступи крај апсурдном животу, или да се она оснажи, и живот снажније и страственије пригрли<sup>109</sup>.

До краја романа Холден схвата речи свог професора Антолинија: да мора да одабере живот (увек да бира живот), да сам мора да одреди куда жели да иде, а онда тамо и да пође. И то што пре...

#### 1.4. Кен Кизи, *Лет изнад кукавичјег гнезда*, 1962.

Роман *Лет изнад кукавичјег гнезда* један је од култних романа америчке књижевности шездестих година. Бави се темама живота и смрти, трагедије и смеха, слабости и моћи, самоће и припадања. Својом слојевитошћу роман проговара о већем броју тема, директно и индиректно: о животу у душевној болници, о тадашњим методама лечења које отворено критикује, о људској слабости, о самоћи и заједништву, о слабљењу и јачању човека, о рату и његовим последицама, о војсци и војним методама у цивилном животу, о експерименталној употреби дрога коју је спроводила америчка влада, и можда најважније о положају домородачког становништва у Средињеним Државама. Стиче се утисак да је свака тема која је покренута у овом роману покренута из дубоко хуманих разлога, било да су у питању ментално болесни или Индијанци који су до незамисливих граница понижени у Сједињеним Државама. Аутор романа, Кен Кизи, посматра свет из угла оних који нису део америчког мејнстрима, већ су занемарени, запостављени и невидљиви. И док смо навикли да се поглед са тих људи скреће, Кизи то није урадио. Он није скренуо поглед, није наставио даље, већ се окренуо и погледао, ризикујући да се „претвори у стуб соли“<sup>110</sup>. И због тога треба да га волимо, и читамо.

<sup>108</sup> Ово је прича о „паду“ (или кризи) и „хватању“ једног младића током само три дана његовог живота (то није читав његов живот)...

<sup>109</sup> То је живот као сукоб две тенденције које смо помињали на почетку рада, да се праве кораци напред, и да се праве кораци назад. Холден је у овом роману ухваћен у стању „између“, он није отишао корак назад, није направио симбиотске односе, ово је његов застој пред нови корак напред.

Холден није одабрао да пође стазом конформизма, већ *путем којим се ређе иде* (као једна песма Роберта Фроста, којег помиње и Стивен Кинг у новели коју ћемо анализирати), а они који иду мање проходним стазама, могу лакше и да падну, што на срећу није Холденов случај.

<sup>110</sup> Мала алузија на Лотову жену која се окренула и погледала иза себе, на уништену Содому и Гомору, иако јој је речено да се не окреће и не гледа, али како каже Вонегат „ја је због тога волим, јер је то било тако људски. И тако је претворена у стуб соли.“ (Vonegat 2015: 28)

Није се само Лотова жена окренула и погледала. То су радили и раде писци, сви они који не беже у неку неутралну, двосмислену позицију, већ који се јасно опредељују и спремни су да упуте отворену критику колико год то непопуларно било.

Кизи је у свом роману заузео хуманистички став, а то је да се јачи (у овом случају бели мушкарац у патријархалном систему) заузима за слабијег (било да је то ментално оболела особа или колонизовани народи). Тако он реализује хуманистичку идеју да јачи не злоупотребљава слабијег, већ му помаже да искаже оно што сам, без туђе помоћи, можда не би ни могао да искаже ни оствари.

У анализи која следи покушаћемо да ухватимо главне нити овог значајног романа, свесни да ће многи његови аспекти неправично остати само споменути, упркос подробној пажњи коју заслужују у можда некој будућој студији која би била посвећена само овом роману. Објављен 1962. године, роман је брзо стекао велику популарност и славу. Његова форма омогућила је брзу адаптацију за позориште, тако да је годину дана по објављивању *Лет изнад кукавичјег гнезда* доспео до шире позоришне публике, којој се и данас, након шездесет година од објављивања, подједнако енергично и с ентузијазмом обраћа. Као филм, са приметним променама, *Лет изнад кукавичјег гнезда* је стигао до светске публике 1975. године у режији Милоша Формана.

Кен Кизи (1935-2001.год.), аутор овог романа, остаје необична, енигматична фигура до данашњих дана. Рођен је у Колораду где је провео прву деценију живота, студирао је новинарство и комуникације на Универзитету у Орегону, похађао је курс креативног писања на Универзитету у Станфорду у Калифорнији, радио је као помоћни радник у болници за лечење ратних ветерана у граду Менло Парк у Калифорнији где је претходно, како би поправио своје материјално стање учествовао у тајном пројекту под руководством Централне обавештајне агенције који је за циљ имао проучавање ефеката коришћења халуциногених дрога (мескалина, ел-ес-дија итд)<sup>111</sup>. Био је неостварени глумац, трбухозборац, обожаватељ перформанса, отац четворо деце, фармер, неконформиста. Заговарао је коришћење халуциногених дрога, па је око себе окупио групу истомисљеника, такозване *Веселе лакрдијаше*<sup>112</sup> (Merry Pranksters), организовао је тулуме под називом *Пробне (или тест) киселине* (Acid Tests) на којима су уз шаренолике звуке понајвише психоделичног бенда *Захвални мртваци* (The Grateful Dead) отварали (уједно и минирали, проваљивали) врата своје перцепције, и проширивали њене просторе. У откупљеном старинском школском, психоделично офарбаном аутобусу, по имену *Furthur* (назван у складу са интересовањима ове групе – играли су се речима да означе нешто што иде даље, помера, проширује границе), Кизи је, 1964. године, у пратњи својих пријатеља пропутовао Америком, од Калифорније до Њујорка, исте године када је у Њујорку одржан Светски сајам<sup>113</sup>. Слично путовање је поновио двадесетак година касније, рекавши да су он и његови пријатељи шездесетих година били млади људи који су желели да привуку старе, а двадесет година касније, били су стари људи, који су желели да привуку младе<sup>114</sup>. Својим начином живота Кизи

---

<sup>111</sup> У питању је тајни пројекат који је спроводила Ција у циљу упознавања људског ума, зарад његове боље контроле. Многи учесници нису знали у шта се тачно упуштају. Већи број институција је био укључен кроз спонзорства, укључујући универзитете и истраживачке центре, а сами експерименти су спровођени у болницама и затворима и у Сједињеним Државама и шире. Трагало се за начинима да се ум испитаника прво „уништи и елиминише, а затим да се у постојећу празнину убаци нов ум“. Не зна се број људи који је током експеримента изгубио живот, један број свакако јесте, а животи многих других су њима трајно уништени (<https://www.npr.org/>).

<sup>112</sup> Овој групи су припадали и Ален Гинзберг, Нил Касади и многи други који представљају везу између битника, Кизија и хипика итд. О психоделичним журкама писали су Гинзберг, Том Вулф, Хантер Томпсон и многи други.

<sup>113</sup> У питању је иста година када је Вонегат отишао у Њујорк, на сајам, па у посету свом пријатељу О'Херу како би се подсетио догађаја које ће оживети у свом роману *Кланица пет...* Примедба је начињена због оживљавања тадашњег историјског и друштвеног контекста...

<sup>114</sup> Аутобус *Furthur* је и након двадесет година људима нешто представљао. Он је био симбол прошле, завршене ере, времена оптимизма. Људи су га доживљавали са одушевљењем.



је постао икона контракултуре, спона између битника, за које је по својим речима био премлад, и хипика за које је био престар.

Употреба ел-ес-дија шездестих била је легална, али марихуане није, због чега је Кизи одслужио шестомесечну затворску казну. Због његовог ексцентричног животног стила, отвореног приступа различитим темама, био је контроверзна фигура. Животни стил, неулепшан језик и неконформизам постали су лако средство за злоупотребу у процени његовог књижевног рада, који је због наведеног могао бити окarakterисан као неподесан. Тако је и роман који је предмет ове анализе понегде и понекад сматран неадекватном, злокобном књигом, која не треба да заузима место на полицама школских библиотека (Sutherland 1972: 28).

У нашој анализи, због њеног обима, неће бити простора за преиспитивање животног стила овог писца, јер би то представљало тему за себе, али ћемо поставити питање: да ли је неговање ексцентричности израз оригиналности или вид бекства? Да ли је у питању бунт или доказ зрелости? Је ли то показатељ слободе или немоћи (покушај реализације „домородачке“ слободе као пример „фиксације“ на давно превазиђене видове живота)? Не желимо да доносимо преурађене закључке, јер је у овом случају (као и у готово свим осталим) најпре важно преиспитати да ли је пишчев избор израз произвољне самоиницијативне воље или последица ширег друштвеног контекста, или можда комбинација оба. Чињеница је да у сваком времену има људи који верују и који су доследни својим идејама, као што постоје људи који само прате трендове, који год тренд да је у питању.

Ипак, морамо додати да је немогуће не осетити симпатије према писцу који је успео да створи такав маестрални лик, какав Мекмарфи јесте: ирски кавгација, галамција, борац, са чистом душом детета (како га пред крај романа наратор описује), без трунке лажи, нити пристанка на исте, са којим је немогуће не идентификовати се, не саживети, не бодрити га у његовој борби против Система, и не пропатити због његовог коначног пада; о чему сведочи и вишедеценијска огромна слава не само романа, већ и филма, као и позоришне адаптације. С обзиром да је лик Мекмарфија прављен по узору на Кизија, утешно је што је након Мекмарфијевог пада Кизи наставио да живи, пише и шири своје идеје, и за живота, и касније кроз писану реч, интервјуе, документарне филмове итд.

У свом књижевном раду Кизи је био аутор и коаутор укупно пет романа, од којих је, поред романа који анализирамо, велику славу стекао и роман *Sometimes a great notion*, из 1964. године, који је успешно екранизован почетком седамдесетих година. Кизи никада није одгледао филмску адаптацију свог романа *Лет изнад кукавичјег гнезда*, на чијем је првобитном сценарију радио, зато што је сценарио мимо пишчеве воље радикално измењен, чиме је улога Поглавице Бромдена маргинализована, а по речима Кизија, читав роман је прича о Индијанцу (Fatzinger 2017: 129)<sup>115</sup>.

Роман пред нама је прича о једном јаком, својевољном Ирцу, који упркос шамарима живота и тешким ударцима времена и друштва у којем живи жели да истраје у једном циљу: а то је да буде оно што јесте. Ово је и прича о једном Индијанцу, који је морао да се одрекне онога што је био, који је на себе заборавио до те мере да је постао

---

<sup>115</sup> Кизи је заправо написао први сценарио, али га је Мајкл Даглас, који је био копродуцент филма одбацио. Филм је стигао до шире публике у односу на роман, Поглавица је постао симбол слободне Америке, међутим, филм изоставља важан сегмент приче о домородачким народима у Америци, по чему је роман оригиналан. Гледаоци филма се повезују емоционално са Поглавицом, али не и политички (Fatzinger 2017: 129-130), а читав филм је ахисторијски и по питању других ликова, јер су они приказани као да немају прошлост, будућности нити било каква очекивања (Nostrand 1976: 25), за разлику од романа који је много садржајнији и који све наведене аспекте не изоставља.

невидљиво, прозирно, лелујаво биће, утвара, у коју други не гледају, већ кроз коју људи гледају. То биће је постало немо, тобож глуво, не би ли остало живо. Ово је прича о много чему што до сада нисмо успели да искажемо, а што ћемо на наредним страницама покушати, свесни да се светови неких романа ипак могу само читањем оживети.

#### 1.4.1. О чему, између осталог, говори овај роман?<sup>116</sup>

Једна од најопштијих и најдоминантнијих тема овог романа од које бисмо започели дискусију је однос између човека и институције, или питање улоге институције. Када човек прекрши закон, или када се његово понашање сагледа као болесно он бива послат у институцију на лечење или на служење казне. У контексту рехабилитовања појединца улога институције је позитивна. С друге стране, постоји идеја да друштво, како би функционисало, мора да има грађане које сматра девијантним. На основу тог виђења појединци у институцијама нису пуно другачији од оних изван ње.

Заправо, међу онима који се нарочито залажу за друго становиште, затвореници су они који су здрави, а институција је болесна: она прогони и затвара своје неистомишљенике оптужујући их за сопствене злочине које у њих пројектује, за кршење правила која и сама сопственим чиновима побија, за лоше изборе појединаца које систем ствара и намеће. У том контексту, под великим је питањем да ли се девијантно процењује на основу објективних или произвољних критеријума.

Када се поглед преусмери са односа појединац/институција, на однос појединац/друштво, присталице првог виђења сматраће да се појединац прилагођава друштву и да у том процесу не губи нити одустаје од своје унутрашње слободе, већ да процесом социјализације испуњава свој људски потенцијал – појединац и друштво се заједно хармонично развијају. По мишљењу других, однос између човека и друштва је антагонистички. Прилагођавањем захтевима друштва човек је приморан да се одриче своје слободе и приватног живота. Рат између човека и друштва је неизбежан, победа једног, пораз је другог.

Кизијев роман је пример другопоменутог становишта. Мекмарфијева борба са системом је унапред осуђена на крах, али то не подразумева да од борбе треба одустати јер би се тиме негирала суштина живота тј. животне борбе виђене, можемо рећи, у ничеанском смислу. Кизи нам показује не само да се појединац може, већ да се мора борити, иако победу може остварити само у најличнијем и субјективном смислу.

Иако се радња романа одвија у институцији, њена кључна тема не мора бити ментално здравље или болест. У документарном филму о Кизију, један од учесника каже да је лудница постала метафора за ране шездесете. У то време, људи су живели у лудници великог Америчког сна, за *већим*, *бољим*, *јачим*, *бржим*, *моћнијим*...(чиме?, системом?, сигурно не човеком!) (<https://www.opb.org/>).

С обзиром да је институција приказана као једна ћелија друштва, систем у малом, писац је имао могућност да појача карактеристике самог система, тиме што се бавио животом мањег броја људи, дајући мањи број могућности за превазилажења ситуације, чиме је систем учинио крућим, ригиднијим чак и од затворског<sup>117</sup>. На тај начин Кизи је приказао да институција захтева веће пристајање на правила него само

<sup>116</sup> Ово поглавље се делом заснива и коментар је на критику књиге која се налази на следећем линку <https://www.jstor.org/stable/42909589>, чији аутор није именован.

<sup>117</sup> Код Кинга видимо да се и у затвору мора мало попуштати, бити толерантан. То у овом роману, говорићи о личном искуству понавља и Мекмарфи.

друштво, истичући да је разлика између мањег и већег система само у степену пристанка, не и у врсти захтева. Дакле, прича о институцији је прича о друштву.

#### 1.4.2. Механичко у роману *лет изнад кукавичјег гнезда*. Метафора или више од тога?

Онај који се предуго бори против змајева и сам постаје змај;  
а ако се предуго загледате у амбис, амбис ће се загледати у вас.  
Фридрих Ниче

У роману којим се бавимо људи се често пореде са машинама: они су састављени од шрафова и механизма, а комуницирају путем каблова и жица. Читав свет је један механички конструкт који треба да ради без грешке, попут сата.

Поређење живог света и људи са машинама и механичким за ауторке текста *Metaphor and Mind Style in Ken Kesey's One Flew Over the Cuckoo's Nest* (*Метафора и начин размишљања у роману Кена Кизија Лет изнад кукавичјег гнезда*), Елену Семино (Elena Semino) и Кејт Свиндлхерст (Kate Swindlehurst), пример је метафоре и специфичног начина размишљања наратора романа поглавице Бромдена. Поглавица Бромден је наизглед глувонеми Индијанац, дугогодишњи пацијент психијатријског одељења, ратни ветеран, и као такав рекли бисмо прилично непоуздан приповедач. Може ли се поверовати у визију света *уплашене*, глуве и неме особе, која има дијагнозу параноидне шизофреније, која је давно прекинула све везе са спољним светом, која нема ни пријатеља ни познаника, која је закључана у сопственом унутрашњем свету?

Из угла такве особе свет више не чине људи, већ машине, као и ликови из цртаних филмова и стрипова (са иритантно пискавим репликама), гумене лутке и марионете, покретне мете у стрељанама на вашарима итд. У спољном свету ни трага више нема од људи, људског и људскости. Зашто је тако? Је ли то доказ Поглавичиног лудила?

Ауторке наведеног рада сматрају да је Поглавичин језик метафоричан<sup>118</sup> – он готово све људе и све на одељењу пореди са неживим, механичким – а узрок метафоричности виде у његовом специфичном начину размишљања<sup>119</sup>. Начин размишљања подразумева да Поглавица мисли и сагледава свет на необичан начин, а затим се то неуобичајено поимање света одражава на неконвенционалну употребу граматике: кроз конфузан редослед речи, изостављање објекта, придавање неживим стварима особине живог итд., као и поменути метафоричност. Начин размишљања није исто што и *поглед на свет*, специфична перспектива наратора проузрокована његовим пореклом, образовањем и друштвеним припадностима, већ је пре попут *устројства ума*, једне когнитивне матрице, или визуре кроз коју се сагледава свет<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> Метафора, као стилска фигура, подразумева пренос значења једног појма на други на основу јасне или прикривене аналогije.

<sup>119</sup> Термин је сковао Роџер Фаулер (Roger Fowler) 1977. године говорећи да језик има двоструку улогу: да буде средство за стварање карактеристичног виђења света, и средство којим се то карактеристично поимање и разумевање света исказује. Необичан и оригиналан начин поимања света и изражавања назива се начином размишљања (mind style).

<sup>120</sup> Као пример ауторке наводе роман Вилијама Голдинга *Наследници* где наратор Лок, неандерталац, који не разуме домете људског деловања нити може да препозна узрочно-последичне догађаје, верује да неживе ствари имају сопствену вољу, па тако користи глаголе који у нормалном говору траже живог субјекта за неживе ствари, и изоставља објекте тамо где су они граматички неопходни итд.

Дакле читајући роман читалац се сусреће и са неграматичношћу и са метафоричношћу Поглавичиног говора. Навешћемо неколико примера<sup>121</sup>:

I can feel that least black boy out there coming up the hall, smelling out for my fear. He opens his nostrils like black funnels, his outsided head bobbing this way and that as he sniffs, and he sucks in fear from all over the ward. He's smelling me now, I can hear him snort. He don't know where I'm hid, but he's smelling and he's hunting around. (Kesey 1976: 6)<sup>122</sup>

Ruckly is another Chronic came in a few years back as an Acute, but him they overloaded in a different way, [...]. (Kesey 1976: 15)<sup>123</sup>

A furnace got its mouth open somewhere, licks up somebody. (Kesey 1976: 85)<sup>124</sup>

Поређење живог са неживим у роману није подједнако заступљено у свим његовим деловима. Најприсутније је у првом делу када Поглавица описује психијатријско одељење болнице у којој се налази, дехуманизоване људе који њиме руководе, дехуманизоване пацијенте који на њему бораве; док се у осталим деловима романа, како Поглавица и сви други пацијенти оздрављају, поређење са механичким смањује и постаје незнатно у односу на први део.

Такође, поређење са механичким током романа није увек исте природе. Оно варира од дословног ка фигуративном. Када је Поглавица миран и срећан поређење живог са механичким је фигуративно, а када је уплашен онда је дословно (Semino – Swindlehurst 1996: 153). Тако понекад магла коју Поглавица описује постаје готово жива, као да „зна“ и „осети“ када се пацијенти осете моћним, па баш тада покуља густа, не би ли их спречила да виде; а у Поглавичином кошмарном сну радници у постројењу нису попут машина, они су „заиста“ машине итд.

Целокупна Поглавичина употреба језика и његово свеукупно изражавање се мењају како се радња одвија. Како јача његова способност да сагледа стварност, своју прошлост, расизам белих, разлоге за своју отуђеност итд. структура његове реченице и одабир речи се приближавају уобичајенијем начину изражавања, што се види и у правилнијој употреби граматике у другој половини романа (Sutherland 1972: 29).

Са друге стране, у Фромовој теорији механичко није пука метафора, већ је реч о симпатичном доказу измењене људске природе. О каквој је промени реч?

Током развоја друштва развија се и мења човек, тј. његова природа. Друштвени и економски системи које човек током историје непрекидно ствара нису само системи односа између ствари и институција, већ су и системи људских односа (From 2016: 40). Појаве које се јављају у економском и индустријском систему временом превазилазе поменуте оквири и почињу да се „преливају“ на односе између људи и човеков однос према самом себи (From 1963: 123). Ако кажемо да у индустријској проиводњи и организацији рада постоје тежње ка хомогенизацији и апстраховању које воде ка отуђењу, можемо очекивати (а већ смо и сведоци) да ће се поменуте појаве временом

---

<sup>121</sup> Поменута необична употреба језика у преводу на српски језик није дочарана.

<sup>122</sup> Превод на српски преводиоца Драгана Никетића гласи: „Осећам како се приближава онај најмањи црни момак, иде ходником и труди се да најуши мој страх и да ме по њему открије, иде тако, раширио ноздрве као црне димњаке, њушка, маше главом лево-десно и удише цео онај страх распоређен по одељењу и труди се да издвоји баш мој. Још не зна где сам, али њушка и напреже се да ме нађе, изгледа да је најзад на трагу.“ (Kejsi 2004: 11).

<sup>123</sup> Превод Драгана Никетића: „Рикли је такође хронични, који је пре неколико година дошао као акутни, али њега су уништили на други начин, [...]“ (Kejsi 2004: 19).

<sup>124</sup> Превод Драгана Никетића: „Негде у даљини је пећ поново отворила своје чељусти и вероватно прогутала још једну жртву, ни прву ни последњу ноћас.“ (Kejsi 2004: 87).

пренети на лични план<sup>125</sup>. Наведено није резервисано само на поменуте појаве, већ се може односити и на било који други однос који је сада доминантан у друштву или ће бити доминантан у будућности.

У култури у којој најзначајније место имају „бирокарске организације великих корпорација, влада и војски и у којој главну улогу имају предмети, направе и машине које је створио човек“ бирокарски индустријализам тежи да трансформише човека у ствар. Рађа се импулс да се природа замени техничким уређајима, а органско неорганичким (From 2019: 25). Савремени човек, као човек масовног друштва свакодневно се суочава са „четири велике бирократије: бирократијом индустрије, бирократијом рада, бирократијом владе и бирократијом оружаних снага“ (From 2019: 53)<sup>126</sup>.

У сваком гигантском и по обиму несагледивом систему, у којем се ствари одвијају великом брзином и по „диктираном такту“, нема простора за „непотребно“ удубљивање и „сувишну“ људскост, тако да постоји тенденција да се на човека гледа као на број. Тако се човек процесом апстраховања умањује готово на „ништа“, прво у ширем, друштвеном, пословном контексту, а затим и у приватном, личном и субјективном. У друштву у којем није акценат на индивидуалности, већ на конформизму (стапању са масом), човек је „разменљив“ и на тржишту рада, и на тржишту пријатељства и љубави. Он се постепено претвара у ствар и робу, јер у модерном потрошачком друштву оријентисаном ка роби, човек претвара себе у робу тј. човек опседнут производњом ствари несвесно претвара себе у ствар (From 2019: 55).

Свакодневно понашање и говор људи потврђују да „већина људи несвесно говори о себи као о стварима и једни према другима се односе као према стварима“ (From 2019: 56). Човекова „доминантна“ љубав је љубав према материјалном тј. обожавање материјалног<sup>127</sup> које чини да човек губи поштовање према животу и свом сопственом и према животима других (From 2019: 35). Код човека окупираног и посвећеном стварима јавља се осећај привлачност према смрти који се назива *некрофилијом*.

Некрофилија је и љубав према стварима, али и страст усмерена против живота тј. љубав према смрти. Привлачи је све што је мртво, што се распада и што је чисто *механичко* (From 1976: 23). Некрофилија подразумева и љубав према рату, према кажњавању, према закону и реду уместо животу и структури (From 1976: 28). Некада је сматрана производом и последицом фашизма, а данас се сагледава као пратећи феномен сваке културе у којој капитал/неживе ствари стоје испред човека/његове природе и развоја у лествици вредности. Некрофилија је типично људско својство, јер је човек „једина животиња која може да се досађује, једина животања која може да воли смрт“ (From 2019: 25).

Служење капиталу, робовање економском систему, подређивање сврхама већим од њега самог код човека буде осећај сопствене ништавности и грешности, из којих проистиче несагледива потреба за деструктивношћу и окрутношћу. Импотентан човек<sup>128</sup>, који не може да ствара живот<sup>129</sup>, налази начин да га трансендира разарањем.

---

<sup>125</sup> Потпуно исто важи и за домен медија. Појаве/односи које се појаве на филмском платну или у виртуелном свету, временом ће се колико то буде било могуће појавити и у стварном свету.

<sup>126</sup> Под бирократијом се мисли на управљање људима као да су ствари тј. Марксовим речима, на одношење према људима као према стварима (From 2019: 54).

<sup>127</sup> Што је заправо пример идолатрије.

<sup>128</sup> Човек или жена који не могу да стварају живот, који нису продуктивни, у смислу односа са другим људима и према раду, који немају способност да воле, називају се импотентним (From 2016b: 113).

<sup>129</sup> Потреба за стварањем је човеку природна. Он има потребу да правилази себе чином стваралаштва, да не буде ствар, нити пасивна креатура. Када не успе да оствари своју првостепену потенцију: стваралаштво, човек се окреће својој другостепеној потенцији: деструктивности (From 1963: 58).

Дакле, из угла Фромове теорије, када бисмо говор о механичком назвали само метафором, грубо бисмо потценили застрашујућ пример некрофилије, набујалу доминацију неживог над живим.

Поглавица о којем смо говорили је *последњи Мохиканац*, последњи хумани човек који је у стању да види свет какав он заиста јесте. Његова невероватна човечност, брига и стрепња за другог, чине да га узимамо за озбиљно, да он постане објективни проповедач. Околности које описује су невероватне, али читалац у њих верује.

У свом есеју један велики француски писац каже:

По једном чудном али очигледном парадоксу, што су пустоловине ликова изузетније, то је природност приче уочљивија: она је сразмерна растојању које можемо да осетимо између необичности једног људског живота и једноставности са којом је тај човек прихвата. (Камі 2008: 144).

И Кизи постиже наведени ефекат. Што је прича коју Поглавица прича бруталнија и монструознија, она је уверљивија. „У тој побуни која потреса човека и која га нагони да каже: ‘То није могуће’, постоји већ очајничка сигурност да је ‘то’ заиста могуће“ (Камі 2008: 147).

Дакле, у првом делу романа приказан је свет не са елементима механичког, него читав свет као један велики механички склоп. Тај механизам ради као подмазан. Информације се понекад шаљу кабловима, а код јако добро утренирарних актера, чак и бежично, на добро подешеним фреквенцијама, менталним таласима мржње. Механичка конструисаност није само резервисана за оне који имају моћ – било на оне највише по рангу, Сестра Рагчед, или на њене „верне“ поданике (болничаре), већ су и пацијенти део механичког света.

Важно је напоменути да је тема механичког повезана са темом моћи. Моћ је једна од најдоминантнијих тема овог романа, што га чини идеалним за анализу из угла Фромове теорије. Фром се у својим делима, нарочито *Бекству од слободе*, посветио теми моћи говорећи да је моћ да се дела истинска продуктивна моћ, док је моћ над људима перверзија моћи која заправо показује личну немоћ – неспособност човека да стоји сам (From 2016a: 112).

У роману којим се бавимо, готово на свакој његовој страници, у сваком односу који се помиње, моћ<sup>130</sup> се огледа кроз однос доминације и подређености: сестра – болничари, сестра – доктор, сестра – пацијенти, болничари – пацијетни, пумпације – пацијетни, доколичари на кеју – пацијенти итд. Односи моћи се ретко испољавају вербално, много више погледима, покретом тела, изразом лица; много више прикривено, прећутно, него отворено. О таквим односима се говори у роману механичком терминологијом јер је та дехуманизована моћ и односи који се на њој заснивају део некрофилног, мртвог света. Онај који одбија да учествује у поменутиим односима добровољно је Мекмарфи. Он настоји да креира односе који се темеље на хуманим критеријумима.

На уводним страницама романа Поглавица описује односе моћи кроз сусрет сестре са болничарима. Уместо да раде, црни момци су дангубили. Када су угледали сестру на њиховом лицима могла се прочитати збуњеност и затеченост, као да су ухваћени у клопци. Сестра је од беса почела да губи контролу над собом:

[...] изледа као да је решила да једном засвагда поломи ту црну копилад, да их исцепа на комадиће, тако је бесна. Почиње да се напумпава, да расте, бела јој униформа скоро пуца на

---

<sup>130</sup> Моћ се у роману сагледава искључиво као однос међу људима, а готово никада или ретко као моћ да се нешто уради. У првом случају њу карактерише пасивност, у другом активност. Мекмарфи је једини који показује да је *права* моћ делати, а не контролисати људе.

леђима а руке је толико раширила да би њима хладно једно пет-шест пута могла да обмота ону тројицу јадника. Окреће огромну главу, обазире се на све стране гледајући да ли је у близини неко ко би могао да види шта ће да уради, нигде никога, само она беда од човека Бромден Метла, полу-Индијанац, што се тамо доле скупио као зла пара, а он ионако ништа никоме не може да каже, не може чак ни у помоћ да зове. (Kejsi 2004: 9)

### Наратор наставља:

Она се тада потпуно предаје свом бесу, њен нацртани, вештачки осмех прераста у деформисану искежену гримасу, а тело јој је све веће и веће, велика је већ као трактор, толико велика да ми се чини да осећам мирис машинерије у њој, сличан мирису преоптерећеног мотора. Задржавам дах и мислим: „Боже, сада ће се то најзад догодити, овај пут су дозволили да мржња толико нарасте да ће се, пре и него што схвате шта раде, дохватити међусобно и раскомадати као звери“. (Kejsi 2004: 9)

Односи моћи и доминације, како Ерих Фром објашњава у делу *Бекство од слободе* не почивају на љубави, већ на осећањима понижености подређеног и обостране мржње (From 2016a: 115). Емоције се потискују да би се заборавило на понижење које оне подразумевају; зато Поглавица каже раскомадаће се као звери пре него што схвате шта раде. Такви односи повремено прете да ескалирају, али се тензија непрекидно спушта. Подређени прихватају да буду послушни, да погну главу, па се на тај начин непрекидно балансира на ивици претварања и отвореног сукоба и физичког обрачуна. Све мора да остане прикривено, јер су актери на „високом нивоу“ по питању морала, „личности за узор“:

Али баш у тренутку када она само што није зграбила црне момке оним својим нараслим хватаљкама, а и они само што нису кренули да је млате својим метлама, баш само тренутак пре почетак тог коначног окршаја, неки пацијенти почињу да излазе из спаваонице да виде каква је то фрка у ходнику и она мора брзо да поврати свој уобичајен изглед, јер никако не сме да дозволи да неко види њено право, одвратно лице. И док пацијенти трљају очи и још увек не схватају шта се дешава, пред њима је опет она стара, насмејана, мирна и сталожена главна сестра, која тек онако узгред каже црним момцима да би можда ипак било боље да уместо што разговарају почну с послом, [...](Kejsi 2004: 9-10)<sup>131</sup>.

Константно претварање је неопходно, јер када би пацијенти видели сестрино право лице, схватили би да је оно много ружније од њиховог сопственог које их толико мучи, због којег су тако тешко унесрећени, за које их средина оптужује. И док пацијенти лагано пуне ходнике и остале заједничке просторије овог одељења главна сестра их поздравља механички покрећући свој врат, приказујући им своје „пријатно“, извештачено лице, „лице скупе лутке“, „без и најмање грешке“, „све један идеалан склад и хармонија, све осим оне боје на уснама и ноктима и – огромних груди. То ипак мора да је нека фабричка грешка.“ (Kejsi 2004: 10)

Не описује се само сестра механичком терминологијом, већ и болничари. Поглавица за њих каже да су бесни од раног јутра, они „мрзе све око себе, мрзе што морају да су баш овде и баш сада, мрзе сваког живог у својој близини, а поготову нас пацијенте с којима ће морати цео дан да се бакћу“ (Kejsi 2004: 7). Они инстинктивно осећају туђ страх. Поглавица за њих каже: „Они као да имају уграђене специјално осетљиве пријемнике који директно реагују на фреквенције мог страха, тако да су сва

---

<sup>131</sup> Говорећи о човеку Фром каже да када се човек нађе испред противречности и дилеме, он мора да је реши, то је у његовој природи. У савременом свету се не отклањају противречности, већ само свест о њима (Fromm 1966:51). Овај роман то и показује. Сестра и болничари се претварају, играју улоге, а пацијенти морају да пристану на улогу да буду „луди“ и да баш ништа не примећују. Подела улога у великој представи је давно извршена, и свако мора да се држи свог текста (да не би како каже Кизи слушао другог бубња такт).

тројица сместа алармирани, дижу главе истовремено а очи им се шире и блистају на оним црним лицима као блештаве лампице на радио-апаратима<sup>132</sup> (Kejsi 2004: 7). Болничари су описани као трострука црна машинерија која бруји о својој мржњи, о смрти, о свим болничким ужасима (Kejsi 2004: 7). Механичко, мржња, смрт, болест – све су то примери некрофилије.

Све оне који су одустали од своје човечности, који у себи не гаје ни трунку хуманости, Поглавица логично описује као машине, тако да нажалост, ни пацијенти немају бољи статус. И сама болница је само једна од карика у великом механичком систему. Говорећи о свом сну (а језик снова, као и митова и религиозног мишљења је по Фрому симболички језик и једини универзални језик за који људска раса зна<sup>133 134</sup>), Поглавица описујући одељење каже да оно као да је у неком великом силосу, у хали са безброј машина, са допола голим радницима уморних, одсутних лица. Радници се „крећу увежбано, у истом ритму и истом брзином“, „под конач, равномерно и уходано“. Ако радник током рада заспи колеге га сместа бацају у најближу пећ. Лица радника су лепа, али сурова, хладна, као од воска, попут маске, безизражајна. Када једног таквог „човека“ у Поглавичином сну распоре из њега излази само гомила крша и лома (Kejsi 2004: 85-87).

Механичко се види и у имену сестре Ратчед, nurse Ratched што је најприближније енглеској речи *ratchet*. Не само да је њена професија nurse: *неговати, неговатељица*, суштински у раскораку са оним што она заправо ради, њено име погрешно наведено у првом преводу романа као Рејчел, касније је у другом преводу транскрибовано као Ратчед, од енглеског *ratchet* што означава врсту зупчаника или точка који дозвољава кретање само у једном смеру (*tex.* точак устављач). Мекмарфи се свега на два-три места описује механичком терминоголијом и то онда када је поражен, када му је укинута сва живост и борбеност, након лоботомије. Тада су његове очи празне, попут прегорелих осигурача, и он више личи на „лошу копију гумене лутке“ него на човека.

Сам Систем са великим С који се описује у роману, у оригиналу је *Combine* (комбајн) машина за жетву – машина која одваја добро од лошег, употребљиво од неупотребљивог, баш као што се на одељењу раздвајају потенцијално излечиви од шкарта који треба избацити из производног процеса:

[...] хронични који се могу сматрати нуспродуктом или чак шкартом у производном процесу Система, они и нису овде да би им се помогло, они су ту једноставно да би били склоњени јер својим присуством Напољу брукају комплетну производњу. Они су савршени промашај, предвиђено је да заувек остану у болници, и то чак и само особље болнице понекад признаје. (Kejsi 2004: 18).

---

<sup>132</sup> Детектовање страха је заправо откривање слабијег и преусмеравање мржње и окрутности на њега, што је карактеристично за ауторитарни или садо-мазохистички тип људи.

<sup>133</sup> „То је језик, који се користи у пет хиљада година старим митовима и у сновима наших савременика. То је исти језик у Индији, Кини, Њујорку и Паризу. У друштвима, у којима се главна брига тицала разумевања унутрашњих искустава, овај језик не само да је био изговорен, већ и схваћен. У нашој култури, иако се тај језик и даље говори у сновима, ретко га разумемо. Тај неспоразум се углавном састоји од уношења садржаја симболичког језика за реалне догађаје у област ствари, уместо симболичког израза душевног искуства. На основу овог неспоразума, снови се сматрају бесмисленим творевинама наше маште, а религиозни митови се сматрају дејим концептима стварности“ (From 2016b: 96)

<sup>134</sup> Сличну идеју можемо препознати у наслову Руждијеве збирке есеја „Истина је на свим језицима иста“ тј. “Languages of truth”.



С обзиром на то да на почетку романа сви актери изузев Мермарфија припадају свету мртвог, некрофилног, Поглавица нема потребу да проговори<sup>135</sup>. Он никога не сматра пријатељем, ни у кога нема поверење, нико га неће разумети у непријатељском свету. Зато он ћути, јер би причом непотребно излагао себе опасности. Так када Мекмарфи дође на одељење, а Мекмарфи је симбол живота, пријатељства, спонтаности, разговора, дружења, љубави, снаге, дакле хуманости, хуманистичког приступа животу и људима у једном до тада искључиво механичком, неживом свету, тек тада има смисла говорити. Па зато Поглавица тобож мимо своје воље, случајно проговара. А када проговори, не само да је са Мекмарфијем био спреман да подели своју слику живота, већ и причу и трагедију свога народа, да изнесе своје закључке, и упозори Мекмарфија на опасности.

Кроз поређење Поглавичиног оца и Мекмарфија, наратор (као и писац који је лик Мекмарфија правио по узору на себе) показује непостојање расизма, већ знак једнакости међу људима. И Поглавичин отац и Мекмарфи су јаки, и као такви једнаки, равноправни. Не раздваја их боја коже, већ их карактерне особине приближавају. То су људи укорени у природи и дивљини, које Систем прети да сможди или је већ смождио.

У роману је могуће пратити и поредити принципе за које се залаже Мекмарфи, и Поглавица као његов настављач, а то су принципи живота и величања истог, а насупрот томе су принципи на којима почива читав друштвени систем, болница као један његов део, и запослени који се без преиспитивања старају да свако правило система буде дословно спроведено. У питању је сукоб хуманистичког и ауторитарног приступа животу.

У овом поглављу смо приказали два начина тумачења и разумевања поређења живог света са механичким. Поређење, у ужем књижевном смислу јесте метафорично, и као такво је стилистичко и доприноси књижевној димензији романа. У ширем, филозофском и психолошком смислу, поређење живог са механичким осликава свет некрофилије, онако како га описује Ерих Фром, и као такво је симболично, и продубљује значењске аспекте овог дела.

Обе врсте поређења имају свој значај и доприносе лепоти и вишезначности романа. У строго књижевним анализама, међу проучаваоцима књижевности, сагледавање поменутог поређења као метафоре је природно и у складу с полазиштем анализе и предметом проучавања. С друге стране, књижевност је простор, како каже писац Салман Рузди, да се на релацији између писца и читаоца конструише разумевање шта је стварно а шта не, и да се говори о људској природи (Ruždi 2021: 218), која није непроменљива у времену. Књижевност је медијум да се искажу унутрашња искуства и доживљаји на симболичан начин (она јесте један од језика истине), а задатак читаоца и тумача је да те доживљаје не задрже само у оквирима језичке анализе већ и да их сагледају и у другим сродним мисаоним системима не би ли се унапред одрекли богатства текста пред којим се налазе.

---

<sup>135</sup> Много пре него што је почео да „игра улогу“ да је глувонем, Поглавица је у контакту са белцима, имао проблем јер га они нису „чули“. Када се присећа првог сусрета са белцима, покушаја разговора, востан да се његове речи „одбијају“ од белаца, као о непробојну фасаду, Поглавица каже: „[...]видим на њиховом телу спојеве, шавове по којима су спојени и састављени, и као да видим и како машинерија у њима узима моје малочас изговорене речи у разматрање, покушава да их негде смести, убаци у неки познат калуп, па пошто им не налази погодно место, једноставно их одбацује, третира као да нису изговорене.“ (Kejsi 2004: 203).

Овим Кизи показује како идеје, истине, мудрости остају неизговорене, јер нема ко да их чује, што се не мора само односи на подређене народе. Немогућност да се нешто чује може бити последица *карактерне структуре*, о коју се као о оклоп одбијају речи и истине које тек треба прво чути, а онда и разумети.

### 1.4.3. Власништво над људима и тиранија „науке“

У предговору Фромовог дела *Умеће живљења* приређивач Рајнер Функ објашњава да је типично за богата друштва којима ништа у материјалном смислу не недостаје да у њима постоји масовна орјентација ка поседовању што је последица економских, политичких и друштвених аспеката индустријског друштва. Не само да су ствари објект жеље за поседовањем већ то могу бити и људи. Данас, ако би неко рекао да поседује другу особу, вероватно би ризиковао да буде процењен као ментално нездрав, али када би рекао да брине и да је одговоран за друге, тиме би завређивао похвалу. Међутим није непознато да „онај ко брине о неком другом има права и да њиме располаже“.

Тако се над децом, хендикепиранима, старима, болеснима и онима којима је потребна нега успоставља поседнички однос, при чему их онај ко их је присвојио сматра делом себе – а тада, авај за оног болесника који би желео да оздрави или дете које би хтело само да одлучује (Funk 2015: 7).

Сличан је и однос сестре према пацијентима. Јесу ли они њено „власништво“? Када смо говорили о односима симбиозе, тј. везама базираним на садо-мазохистичким односима, рекли смо да ни једна ни друга страна не могу да „стоје“ засебно, као целина, већ су једна другој потребне. Ако би једна страна, а то је најчешће мазохиста покушао да се одметне од садисте, силника, овај други би покушао све да га задржи. Како то сестра постиже? Она пре свега ради на континуираном слабљењу пацијената. На редовим састанцима до детаља се прича о најинтимнијим болним темама пацијената и то „за њихово добро“. Пропагира се теорија о значају и улози терапеутске групе у излечењу појединца: да јединка мора да се привикне да функционише у групи што је предуслов да се једног дана нормално укључи у друштво, да је једно група у стању да свакоме укаже на његове реалне проблеме у понашању и функционисању као друштвеног бића, да једино заједница оцењује ко је нормалан а ко није, те се стога свако мора прилагодити друштвеним стандардима (Kejsi 2004: 52).

Пропагира се да пацијенти једни друге цинкаре, да залазе у детаље туђих проблема, да једни друге черече. Тако, на пример, након мучног процеса који су спровели над пацијентом Хардингом током једне сеансе, његове „колеге“ и „сапатници“ који су све то радили „за његово добро“ почињу да долазе себи:

Акутни као да се изненада буде из свог трансa, и на тренутак сви гледају у Хардинга, као да су сви од срамоте поцрвенели јер су схватили да су опет испали наивни, да су опет по ко зна који пут изманипулисани...

Опет су, по ко зна који пут, наведени да преслишавају и суде једном од својих, кога су третирали као најгорег криминалца, а себи су приграбили супериорну улогу и тужитеља и судије и пороте. Пуних четрдесет пет минута са уживањем су мучили и преслишавали тог једног човека, растурили га на најситније комаде и постављали му разна непријатна питања... (Kejsi 2004: 58)

Кизи, као и Фром, критички прилази теми недостатка приватног живота савременог човека и индискриминисаног разговора о свачијим проблемима. Ту се по мишљењу Фрома види утицај модерне психијатрије и психоанализе које се злоупотребљавају и постају средства за друштвено прилагођавање људи (From 1963: 161). Не само да други задиру у свачије приватне проблеме, већ временом сам појединац повећава своју способност „излажења из себе“ и људи постају невероватно отворени у најинтимнијим детаљима свог породичног живота (From 1963: 162). Тако временом, полако приватни живот постаје недопуштен (From 1963: 163).

Једном приликом када је сестра притискала пацијенте да открију свима своје старе тајне, она је толико била упорна да су пацијенти почели да износе „такве гнусобе да је био питање да ли ће после свега тога уопште моћи да погледају један другоме у очи“, а Сестра је само говорила „А да, да, да.“ (Kejsi 2004: 54). Једино је стари Пит, који је био ментално ретардиран, скочио са столице и почео да виче „Ја сам уморан!“, „чудним, бесним, металним гласом“, да су сви ућутали, као да су били посрамљени. „Као да је он једини изненада рекао нешто истинско и искрено и толико важно да је поклопило њихово клиначко драње и цику“ (Kejsi 2004: 54).

Како су ове методе лечења и наведене „партије дружења“ изгледале Мекмарифију? Он их је описивао врло сликовито: скупиле се кокице на партију међусобног кључања (Kejsi 2004: 59) тј:

Овако ти је то, имаш јато кокошака, једна буде повређена, када осете крв, све се кокошке сјате на ту једну па је кључају из све снаге док од ње не остане само крвава гомилица перја, и костију. Али знаш шта је пробем? У тој фрици се обично још нека кока упрска крвљу па све навале и на њу, па још нека, па скоче и на њу, па на још неку, па још неку. Знаш, другар, на једној таквој кључачкој журки може за неколико сати цело јато да оде у божју матер. Видео сам ја то више пута својим очима, грозота. То се може спречити само на једну фору, мислим код кокошака, покријеш им нечим очи, схваташ, не виде шта не треба да виде. (Kejsi 2004: 60)<sup>136</sup>

Након групне терапије пацијент који је „черечен“ је узнемирен, унезверен, непрекидно шкргуће зубима. Међутим, одељењем се шири лаж да све што се ради: групна терапија, цинкарење, сецирање туђих проблема, терпија електро-шоковима, лоботомија итд. да је све то за добробит пацијената, јер је и особљу, као и пацијентима, подједнако „стало до излечења“ (Kejsi 2004: 62).

Кроз збуњеност пацијената Кизи показује разорно дејство лажи, тј. да човек може да се одбрани једнино дубоким промишљањем и разговором – непрекидним дијалогом – са другима, у којем би упоређивао утиске. Човек који је сам лака је мета за превару, само у сарадњи/разговору са другима он може да „говорећи о сопственом искуству ствара/потврђује истину“.

Поменуто методе „лечења“ сестри иду на руку. Она брижљиво бира који ће следећи корак повући и сања о савршено уређеном одељењу, о:

... свету који је уредан, тачан и прецизан и који функционише као најквалитетнији швајцарски сат, о месту у коме било каква промена у распореду практично није могућа, сања о томе да на крају крајева свако ко јој је поверен на одељење буде доведен до статуса хроничног пацијента везаног за колица, са катетерским цевчицама протуреним кроз обе ногавице, потпуно под контролом њених електричних таласа (Kejsi 2004: 31).

У случају особа попут сестре, које су посвећене мржњи, које инсистирају на доказивању моћи кроз подређеност других, које су главни глумци некрофилног света, Фром објашњава да у сусрету са препреком, са нечим за шта они сматрају да их угрожава, они постају све ригиднији у свом понашању, све стереотипнији. Имајући то у виду не треба да чуди зашто је сестра *морала* да игра игру до краја, до Мекмафијевог коначног уништења. Јер гипкост и еластичност у размишљању и понашању припадају вишим облицима и ступњевима живота, него што сестра јесте.

---

<sup>136</sup> Поново, ово је пример ауторитарног карактера, који ужива у свом садизму када пронађе слабију особу од себе. Парола пацијената као да је *боље ја да мучим, него да ме муче*. Зато су сви пацијенти импулсивно увучени да се предају својим страстима мучења другог, а прекид те сеансе се сагледава као излазак из транса, неке врсте бунила коме су се потпуно предали.

#### 1.4.4. Родоскрвне везе: погрешни видови укореењености

У трећем поглављу када будемо говорили о менталном здрављу детаљно ћемо говорити о појмовима мајчинског и очинског комплекса (називају се још и аспектом/принципом), а сада ћемо дати само уводне напомене. Поменути комплекси се односе на приврженост личностима мајке и оца, и имају позитивне и негативне аспекте. Позитивни аспекти привржености личности мајке су афирмисање живота, слободе, једнакости, док су негативни везаност за природу, крв, земљу итд. Позитивне одлике патријархалног комплекса су неговање разума, дисциплине, индивидуалности, док су негативни хијерархија, неједнакост, потчињеност (From 1963: 67).

Ако добро погледамо како је уређено одељење психијатријске болнице, као пример свеукупног система, видећемо да је оно засновано на хијерархији. Хијерархија по знању и моћи, која би се заснивала на разлици у знању, је оправдана. Таква хијерархија која би почивала на рационалном ауторитету – ауторитету који највише зна – одржавала би се тако што би се знање рационалног ауторитета константно проверавало, и провером потврђивало. Међутим, сведоци смо да су такви системи и хијерархије реткост, и да је ауторитет најчешће неприкосновен владар, чије се знање не сме доводити у питање. Пример таквог ауторитета је сестра Ратчед. Да би систем са њом на челу функционисао, сестра је знала да мора да одабере идеално медицинско особље, идеалне сараднике, знајући да од тога зависи успешност спровођења њених идеја и планова (Kejsi 2004: 31).

Безбројни лекари, различитог изгледа и старости смењивали су се пред њом излажући јој своје идеје и ставове о томе како би било најбоље организовати живот и рад на психијатријском одељењу. Међу њима се ту и тамо нашао и неко са интегритетом, неко ко је имао кичму и ко би остао веран својим идејама; такве је она тако успешно из дана у дан, наситно, сређивала оним својим леденим погледом, који им је после извесног времена ледио тело и мисли, на крају би се предали и дрхтећи од неке чудне језе молили кадровску службу за премешај (Kejsi 2004: 31-32).

Сестра је упорно терала са одељења особље које није имало довољно мржње у себи. Недовољно за сестрин укус.

Када је на крају дошла до тројице који су јој одговарали, а запошљавала их је иначе једног по једног током година и брижљиво их уклапала у свој концепт и своју мржњу, била је у потпуности сигурна да им је мржња готово зверска и да су као такви веома употребљиви (Kejsi 2004: 32).

Пример хијерархије која постоји на одељењу између сестре, болничара, и пацијената представља пример негативног патријархалног аспекта.

Међутим, роман приказује и негативне аспекте матријархалног комплекса. Однос између сестре, болничара и пацијената је пример симбиозе који се заснива на садомазохистичким односима, међутим лик сестре може представљати пример фиксације ка култу мајке, тј. отаџбине. Фиксација за земљу или нацију, представља обожавање своје отаџбине кроз дискриминаторни однос према осталим земљама. Последица ове фиксације је фашизам, који обично изазива и подупире јака пропаганда којом се истичу врлине сопствене нације, а упоредо се проналази непријатељ који је извор свих зала и претњи. Потрага за непријатељем је присутна у многим културама, а претња од непријатеља је подстрек за појачану пропаганду.<sup>137</sup>

---

<sup>137</sup> О томе пуно пише Чомски; а роман *На путу* нам открива да се на Арапе гледало као на претњу и педестих, јер Дин Моријарти шаливо каже: „ми смо банда Арапа која долази да дигне Њујорк у ваздух“ (Kejuak 2015: 159).

У роману можемо видети сестру Ратчед која представља „велику мамицу“ а пацијенти су принуђени да се понашају као њена дечица. У једном опису Поглавица за Мекмарфија каже да се труди да буде пристојан и уљудан, све „док тако смирен не доведе себе до стања да му све буде једноставно смешно – и правила, и строги погледи који прате примену правила, и начин на који комуницирају са нама као да немамо више од три године“ (Kejsi 2004: 115). Пацијентима су додељене улоге којих доследно морају да се држе.

Кизи више пута помиње сестрине предимензиониране груди, а слике „свеобухватне утробе или груди које хране“ јесу средства да се прикаже родоскрвна, инцестуозна веза детета према мајци, појединца према држави. Мекмарфи везу између сестре и отаџбине показује на крају романа, када сестра упорно покушава да га натера да се покаје и призна њен ауторитет, а она ће заузврат обуставити „лечење“ електро-шок терапијама:

...он би понесен очекивањима целог одељења скупио снагу и увек јој одречно одговорио, нешто у стилу: жао му је што му је Бог подарио само један живот да га жртвује за отаџбину, а да она хладно може сместа да га и пољуби у његово слатко, румено дупе, али њему, и поред тога, ни на крај памети не пада да напусти брод који тоне (Kejsi 2004: 282).

Зашто је умилна мајка тј. славна отаџбина добила тако негативну критику од овог писца? Прича романа нам открива да су пацијенти учествовали у ратовима: Поглавица у Другом светском рату, Мекмарфи у рату у Кореји; затим, током година када је роман писан учешће Америке у рату у Вијетнаму се повећало. „Мамица“ није имала пуно симпатија за своју „усвојену“ децу, што показује пример Поглавице, а ни за своју другу децу није нарочито марила. Слала их је у ратове, по повратку смештала у болнице за ветеране, лечила их је електро-шок терапијом.

Кизи је често критикован због негативног приказа жена у роману: сестре Ратчед, Поглавичине мајке, мајке Билија Бибита, Хардингове жене. Једино су „позитивно“ приказане две сприпитизете (што се може схватити у негативном контексту, да је жена једино позитиван лик у улози жене лаког морала) и сестра са одељења за неприлагођене која је Јапанка. По мишљењу једног критичара овај роман је, када се појавио, доживљаван „ослобађајуће“, међутим, деценијама касније је у одећеним круговима изгледао као „привлачно упаковано“ „понижавање жена“ (Boardman 1979). Роман прате оптужбе за сексизам и расизам према црним момцима, болничарима који су уз сестру приказани као главни негативци. Овај критичар даље каже да оно што се чини као дефинитивна истина у једној деценији, или једном веку, може изазвати бесно протествовање у другом; и да у временима попут овог, када постоји конфузија по питању вредности и повећана друштвена осетљивост, чини се да књижевници могу да удовоље ширим масама само неутралним садржајем или тако што ће бити двосмислени по питању вредности<sup>138</sup>.

С обзиром да роман посматрамо из угла Фромове теорије, критику жена не посматрамо као критику конкретних особа нити читавог женског рода, већ као критику матријархалног комплекса. На примеру Билија Бибита, видимо пацијента који пати од Едиповог комплекса. У његовом животу, мајка има важну улогу. Он не сме да је разочара, што подразумева да мора да остане мали дечак, везан за мајку. Едипов

---

<sup>138</sup> Овај критичар даље каже да романи најчешће подразумевају заједничке вредности између писца и читаоца и да би се много тога што се вредновало у прошлости, и што се још увек вреднује, могло изгубити ако бисмо престали да (при)дајемо веродостојност другачијим системима веровања, упркос критичким теоријама неодредивости и вишеструке сигнификације (плурисигнифицанце) (Boardman 1979: 181).

комплекс Фром јако лепо објашњава, не као сексуалну жељу сина према мајци, већ као идеју да је син на сваком нивоу, па чак и на сексуалном, побеђен од стране доминантне мајке. А када једна особа однесе победу над другом, та друга особа постаје и остаје само средство коме је додељена улога – она губи статус човека са свим његовим потребама. Тако Били не само да мора да игра улогу детета у односу са својом мајком, већ и са сестром Ратчед. Ево како га Поглавица описује:

Сада ћу рећи нешто више о Билију Бибиту: он је био од оне врсте људи који и поред тога што већ имају боре и седе праменове у коси, вечно делују као дечаци. Били је конкретно подсећао на оне типичне деране са илустрација, оно: пегаво лице, носић, клемпаве уши и слатки зечји зубићи...

Но оно што је занимљиво, то је да када се мало боље загледа, Били и није деловао балаво, растом није заостајао за својим вршњацима, а изблиза се видело да није имао ни пегав носић, ни зечје зубиће... ништа од тога, напротив, изблиза гледано било је јасно да он има добрих тридесет година, ако не и мало више (Kejsi 2004: 287).

Билијева мајка је радила у истој болници у којој се Били лечио, па можемо претпоставити да је она прва приметила да нешто није у реду са њеним сином. Са њом је све било у реду, у то није било сумње. Кад год би прошао поред пријемног одељења на којем је радила његова мајка Били је морао да се „пресавије преко пулта и принесе свој образ мајци на пољубац“. То му пред свим пацијентима „није баш било најпријатније, што се јасно видело по томе што је редовно током тог ритуала био црвен као булка. Али није било неугодно само њему, него и свима нама и зато му се нико никада није ругао на ту тему, чак ни Мекмарфи“... (Kejsi 2004: 288).

Поглавица описује и друге примере размене нежности између Билија и његове мајке. Једном приликом:

...Били је лежао поред ње с главом у њеном крилу; причали су а она му је ту и тамо голицала уво латицом малсачка. Били је у једном тренутку рекао да је можда крајње време да се ожени и најзад заврши факултет. Она му је голицала уво и смејала се тим његовим лудоријама.

„Љубави, за све то имаш колико хоћеш времена! Па цео живот је пред тобом!“

„Али мама, ја имам већ тридест и једну годину!“

Само се насмејала и даље му се играла уветом:

„Љубави, реци искрено зар ти је личим на мајку човека у годинама?“

Отворила је уста и послала му пољубац који је звучао влажно, а ја сам помислио да ми она не личи ни на чију мајку (Kejsi 2004: 288).

Када је пред крај романа Били „направио прекршај“ са стриптизетом (а тада му се први пут у роману обрађају као одраслој особи и називају га „Вилијем“), добио је претњу од сестре да ће га тужити мајци. У паничном страху, очајан да ће мајку разочарати (а у животу је требало само да уради једну ствар, да је не разочара), Били извршава самоубиство.

У делу *Психоанализа и религија* Фром објашњава да је у ауторитарним системима, што ова болница јесте, свака непослушност грех јер значи непоштовање ауторитета. Грех тражи прихватање кривице и покајање, а тиме и ново успостављање подчињености ауторитету, који је једини привилегован да да опрост. Добијање опроста од ауторитета изнова појачава зависност подређеног. Цена покајања је висока за грешника који је: „пошто је удовољио осећању изопачености, морално ослабљен, испуњен мржњом и гађењем према самом себи и, отуд, поново слон греху када заврши своју оргију самокажњавања“ (From 2016b: 77). Како би се ослободио овог мучног непрекидног циклуса самокажњавања, самоунижавања, подређености Били Битит извршава самоубиство.

Очигледно је да је један од механизма ауторитарних система не само контрола подређених, већ и њихово непрекидно слабљење ради успешније контроле, а Мекмарфи у једном тренутку у роману Поглавици каже да њега треба вратити „на праву меру“<sup>139</sup>.

По речима Фрома, зрела, продуктивна, рационална особа бира систем и гради односе који јој допуштају да буде зрела, продуктивна и рационална. Незреле особе, које нису успеле да се развију, бирају примитивне, ирационалне системе и односе који појачавају њену незрелост и зависност (Fromm 1966: 56). Кизи показује да особа може стећи већу зрелост него што то систем и односи допуштају, и онда се систем активним делањем труди да тај појединачи напредак угуши, и то следећим методама, које су прва лекција за запослене у систему: „никада не показивати мржњу, бити миран и стрпљив, чекати и најмању прилику, најмању непажњу, а онда притегнути све штрафовe и никако не попуштати, никада (Kejsi 2004: 33).

Пример Поглавичине мајке не спада у претходна два. У овом случају то је пример издаје жене која се удала за „горег од себе“, чије презиме није хтела да узме, која је своме сину говорила: „Ми нисмо Индијанци. Ми смо цивилизовани и утуви то већ једном“ (Kejsi 2004: 278). Своме мужу је такође говорила: „Ма ти си највећи идиот ако уопште мислиш да ће једна права хришћанка узети једно такво име као што је...“ то твоје. То су примери расизма који може постојати и у једној кући/породици. А када човек почне да на себе гледа таквим очима, то представља почетак његовог краја, као у случају Бромденовог оца. И он је говорио: „А када се преселим у град, каже стари, то име ће ми помоћи да много лакше добијем картицу социјалног осигурања“ (Kejsi 2004: 278).

Овде ћемо се накратко осврнути на проблем расизма. У почетку рада смо рекли да оно што човек не осети према себи не може осетити ни према другом, и обрнуто, оно што осећа према другима, напослетку може (или мора) осетити и према себи. Па шта би био узрок расизму? Може ли то бити оно о чему говори и пише Алфед Адлер у делу *Познавање човека*, да се деца у породици уче и бодре да буду боља од свих других? „...Породично васпитање иде понајвише за тим да нарочито подстрекне честољубље детета и да у њему пробуди идеју величине“.

...За то даје импулсе наша цела култура, која је сама скроз-наскроз прожета тенденцијама и идејама величине. Зато је и у породици и у целој нашој култури у првом реду стало до тога да се појединац што већим сјајем подигне у животу и да све друге, ма на који начин, што више надмаши... (Adler 1989: 78).

Је ли расизам у директној вези са нарцисоидношћу и егоизмом? Несумњиво, расизам се дефинише као идеја да је једна „раса“ боља од друге, национализам под маском љубави велича једну нацију над другом, али да би се стигло до група мора ли да се пође од личног?

#### 1.4.5. Хуманистичко у роману *Лет изнад кукавичјег гнезда*

По мишљењу Фрома човек достиже слободу када остварује и потврђује лично ја, када успе да буде оно што јесте. Кизијев роман се бави истим питањем: како да будемо оно што јесмо. Посматрајући Мекмарфија, који је једини лик у роману који је

---

<sup>139</sup> Кизи убацује у роман тезу о јачању човека, „о враћању на праву меру“, што Мекмарфи ради, наспрот ономе што раде Сестра и Систем. Изгледа да само друштво мало тога ради да врати човека на праву меру. Много више ради да постигне супротан ефекат.

оно што јесте, а не нешто друго, што други од њега очекују да буде или постане, Поглавица размишља:

Тада сам често помишљао да је он толико јак и толико свој да она никад неће успети да га сломи, барем не на онај начин на који је то очигледно наумила. Тада сам био убеђен да је он заиста по много чему изузетан човек, и то највише због тога што је остао то што јесте, такав какав је, и то је то – болно и једноставно (Kejsi 2004: 155).

Гледајући свој лик у огледалу Поглавица се питао: „како некеме уопште успе такав колосалан подухват да буде оно што заиста и јесте“ (Kejsi 2004: 155) За своје лице: тамно, тврдо, кошчато, попут лица опасних, жилавих Индијанаца из вестерн филмова Поглавица каже:

...то заправо нисам ја, то и није моје лице. Нисам то био ја ни онда када сам се трудио да будем као то лице, [...], само сам се правио да сам онакав како изгледам, такав какав су то други хтели и очекивали да будем. По својој прилици, ја никада нисам ни био ја (Kejsi 2004: 155).

Поглавица признаје да је Мекмарфија у почетку гледао стереотипно – као снагатора огромних шака, поломљеног носа.. – међутим, Поглавица примећује да Мекмарфи уме, и да је слободан да ради ствари које нису у складу са његовим физичким изгледом: он у болници црта, слика, пише писма, показује да уме да се забрине и узбуди када се та писма враћају итд. Поглавица закључује да „Мекмарфи није дозволио своје изгледу да му диктира какав ће живот да води, као што није ни дозволио Систему да га самеље, обради, промени и прилагоди својим потребама“<sup>140</sup> (Kejsi 2004: 155).

За разлику од Мекмарфија, кога сопствена слобода чини толико допадљивим и магичним – све очи су упрте у њега, и очи читалаца и очи пацијената, његова слобода га чини вредним пажње – ниједан други пацијент није слободан. Они су сви, уместо да реализују живот, да иду напред, одлучили да иду назад, у мајчину утробу коју симболизују сестра и одељење, а њихова инфантилност се показује кроз њихову неактивност – отсуство кретања и одсуство делања. Сви они нису оно што јесу, нити знају шта би требало да буду. Они траже одговоре од других, чиме показују рецептивну, прималачку оријентацију<sup>141</sup>. Свесни своје немоћи и недораслости животу траже склонише у институцији.

У складу са савременим трендовима, у којима тржиште одређује шта је прихватљиво а шта не, човек се труди да одговори на жеље других и средине, да буде онакав каквог га други желе. Људи ван институције знају који је тип личности у *моди*, они умеју да одаберу друштвену улогу коју желе да играју и успевају да изгледају идентично са њом. Пацијенти, с друге стране, не успевају да одаберу прихватљиве улоге, нити да сакрију какви стварно јесу. Поглавица их болно и сликовито описује у следећем одломку:

Свима њима као да на лицу пише шта их мучи, који је њихов проблем, подсећају ме на оне уличне свираче које сам давно виђао у Портланду, а којима је на грудима висио натпис: „Ја сам слеп“, само што овима овде као да се виде разноврсни натписи: „Ја сам уморан“ или „Ја сам уплашен“ или „Убија ме цироза јетре“ или пак „Збуњују ме сви ти механички уређаји а и људи ме константно шиканирају“...У стању сам да прочитам све те натписе без обзира на то колико је рукопис некада ситан и нечитак, и већина пацијената је такође у стању да прочита све те поруке на лицима око себе... (Kejsi 2004: 133).

<sup>140</sup> И на примеру других пацијената, као што је Хардинг, говори се о томе да спољашњи изглед „диктира“ како ћемо се понашати и шта треба да будемо.

<sup>141</sup> Која ће бити детаљно објашњена у трећем поглављу.



Присећајући се разговора са својим оцем, Поглавица размишља о прихватању улога или пристајању на њих зарад других. Поглавица каже:

...има наших људи који раде у Портланду као адвокати и лекари... Један мој стриц је, рецимо, прави правцати судија, мој стари додуше тврди да је то урадио само да свима докаже да је у стању да постигне и тако нешто, а да би, у ствари, по срцу, више волео да проводи време на реци и лови лососе него било шта друго, и да би сав свој успех и каријеру мењао за то без иједне секунде двоумљења. Стари ми је пуно пута говорио да је најважније у животу да не дозволиш да те средина наведе и натера да радиш и живиш онако како други од тебе очекују, али не ваља ни да намерно, из ината, а управо опет због средине, тераш супротно од онога што би стварно желео (Kejsi 2004: 201).

Овом темом роман дотиче идеју Ралфа Валда Емерсона о томе да човек треба да истраје у томе да буде свој у свету који константо жели да направи од њега нешто друго и да је једно од највећих постигнућа остати доследан себи<sup>142</sup>.

С друге стране, насупрот пацијентима, постоји свет лишен хуманости у коме су улоге јасно подељене. Тај свет чине сестра и болничари који су дехуманизовани, без људских особина. Они су „у бело обучена отелотворења беса“ и више личе на дводимензионалне ликове из стрипова и цртаних филмова. Описујући их Поглавица каже:

Све ово подсећа на свет стрипа у коме се дводимензионални ликови оивичени равним и црним линијама трзају и скакућу у некој ишчашеној фабули која би могла бити и изузетно занимљива, можда и духовита, само да овде, на одељењу, ти ликови нису прави, живи људи од крви и меса... (Kejsi 2004: 36)

Гласови су им некако неприродни, пискави, с тако брзим репликама да ми се чини да слушам цртани филм а не живе људе. (Kejsi 2004: 38)

Сви они који су се одрекли своје личности и пристали да учествују у систему моћи више личе на марионете него на људе. Они „неодољиво подсећају на ликове у цртаћима или на лутке у оним дејим луткарским представама по вашарима“ (Kejsi 2004: 40). Хардингово лице и кретање његових руку „личи на убрзани филм гестова, гримаса, кезова, мрштења“, он личи на „дивљу, неконтролисану марионету која се кида и бацака на концу“ (Kejsi 2004: 63). Израз лица Билија Бибита је израз лица просјака „коме треба много више неко што ико може да му удели. Уста му изгледају и покрећу се као да су у питању уста неке лутке а не човека“ (Kejsi 2004: 132).

Насупрот игрању додељених улога стоји спонтаност, тј. спонтана радња човека, која по мишљењу Фрома представља начин превазилажења основне дихотомije својствене слободи: рођење индивидуалности и бол усамљености. С обзиром на то да је лично ја снажно онолико колико је активно, само се спонтаним односом са људима и природом појединац може повезивати са светом а да тиме не угрози своју индивидуалност. Само спонтаним чином човек реализује своје емоционалне, чулне и интелектуалне капацитете. Неспособност спонтаног деловања, изражавања онога што особа заиста мисли и осећа подразумева повлачење у себе, одустајање од слободе и губитак индетитета. Непостојање идентитета особа мора да надомести лажним, псеудо-идентитетом и све већим конформирањем. Последица нужности да пред собом и другима испољимо псеудо-ја вуку корен из осећања инфериорности и слабости (From 2016a: 176).

Једина особа на одељењу која је спонтана је Мекмарфи. Он се слободно и спонтано креће, говори, показује емоције. Када је срећан он пева, он се шали, када га

<sup>142</sup> <https://www.opb.org/television/programs/oregon-experience/article/or-exp-ken-kesej/>

нешто чуди или мучи он то својим изразом лица и показује. Остали пацијенти повремено показују нелагоду, несрећу, али нико од њих није у стању да се смеје. На почетку романа једини смех који се може чути је Мекмарфијев. Од прве сцене у којој се појављује он око себе шири здрав смех: „Никоме, наравно, није јасно чему се смеје, ништа нажалост овде и сада није смешно, али његов безразложни смех је искрен и звонак, шири се и одбија од зидова и испуњава цело одељење...“ (Kejsi 2004: 15) Када Мекмарфи причом забавља пацијенте говорећи о својим договорштинама, он се громко смеје, спонтано понаша, тако опуштено и природно као што се дише (Kejsi 2004: 154).

Међутим, одељење, као део Система, није место где је смех пожељан. Када пацијенти једни другима причају вицеви смеју само да се тихо смејуље, скривајући уста руком, јер кад би се опустили и смејали цело особље би се стуштило на њих са бележницама и гомилом питања (Kejsi 2004: 18). Када Поглавица описује предионицу памука коју је једном посетио, он каже да ни младе црнкиње које су у њој радиле нису смеле да се смеју. Фабрика је још једно месту у оквиру Система, попут одељења болнице, где је смех забрањен.

Чудећи се месту у којем је смех забрањен, Мекмарфи је говорио: „људи, бре, када се не смејете изгубили сте тло под ногама... (Kejsi 2004: 72), јер смех је лековит и велика му је снага (Kejsi 2004: 94), њиме се заборала на страх. Када Хардинг покуша да се смеје то звучи као скичање миша, а у случају Поглавице, као пиле које би да кукуриче као петао (Kejsi 2004: 208).

Излет бродом који је организовао Мекмарфи пример је спонтане активност која је увод у смех. У почетку, пацијенти још увек нису били у стању да се смеју. Говорићи о Мекмарфију Поглавица каже:

Вероватно није схватао како је могуће да још нисмо у стању да се смејемо, али је врло добро знао да се човек може сматрати стварно јаким једино ако је спреман да у свему уочи и ону другу, смешну страну. Он се толико трудио и упињао да нам покаже ту смешну страну ствари да сам се понекад питао да није он можда слеп за ону другу страну, да није можда неспособан да уочи све оно што убије и спржи смех још у дну желуца (Kejsi 2004: 232).

Током излета, пацијенти полако стичу нову снагу која им враћа способност да се смеју. Мекмарфи, који их предводи, се смеје:

Смеје се јер добро зна да свему што те боли, свему што те повређује најбоље је смејати се у лице ако желиш да икако сачуваш равнотежу, ако нећеш да дозволиш да те све то потпуно уздрма, ако нећеш да дозволиш да од свега тога заиста откачиш. Свестан је он врло добро и оне тамне стране, зна он да постоји и бол,... али он једноставно не дозвољава болу да елиминише смех, као што неће дозволити смеху да елиминише бол (Kejsi 2004: 243).

За њим следи и смех свих осталих пацијената, у почетку слабашан, стидљив, а онда је растао, бујао, све их освојио, уносећи у њих све већу снагу како је јачао (Kejsi 2004: 243). На сличан начин Фром обајшњава како расте и јача човекова продуктивност (у хуманистичком смислу), она се увећава сваким новим чином.

И на крају романа, Мекмарфи, уморан, истрошен од електро-шок терапија, наставља да се смеје:

Видело се да му је веома лоше и да је ужасно уморан, стално је длановима притискао слепочице и зевао, али и поред тако очајног стања у коме се налазио и даље је имао снаге да задржи на уснама онај његов карактеристичан осмех, а неколико пута, када би сестра наишла на неки нов доказ за све оно што се дешавало на нашој тереванци, није могао а да се гласно и од срца не насмеје (Kejsi 2004: 305).

#### 1.4.6. Романтичарско у роману *Лет изнад кукавичјег гнезда* из угла Мекмарфија

У роману постоје романтичарски елементи који се виде кроз однос према природи, а веза са природом суштински спаја лик Мекмарфија и Поглавице. У традицији вестерна, какав је на пример *Последњи Мохиканац* Џемса Купера, постоје добри, храбри, племенити црвенокошци и бледолики, а с друге стране су ниткови и руље (који могу бити било које боје коже – боја коже у борби добра и зла није пресудна) (Radeljković 1988: 5). У вестернима дивљина није нешто што је нужно претеће. Она може представљати и једно од могућих уточишта, и то не само за Индијанце, већ и за бледоликог какав је Мекмарфи (Radeljković 1988: 6).

У раду смо поменули да Мекмарфи „одлази“ у смрт, али да је трагика његовог одласка умањена, тиме што је извршио свој задатак, помогао је Индијанцу. У томе има сличности са улогом доброг бледоликог у Куперовом роману (коме одговара лик Нетија Бампоа), који за разлику од Мекмарфија остаје неповређен<sup>143</sup> током бројних сукоба, али на крају романа остаје *сам*. Он може да здружи своју судбину са другима којима је потребна његова помоћ на неко време, али после тога одлази недокучивим путем (као што је и дошао) (Radeljković 1988: 6).

Мекмарфи је пре свега каубој. Он је снажан, широких рамена; на његовом лицу оставили су трага и сунце и ветар, и врелина и мраз. „Длан му изгледа као путна мапа свих оних његових дугогодишњих лутања по Западу, који је обишао уздуж и попреко.“ (Kejsi 2004: 28). Он долази у болницу у фармеркама и кошуљи избледелој од сунца, његове гојзерице у сиве и прашњаве (Kejsi 2004: 17). Он је човек који живи од физичког рада, и укореењен је у природи. Он симболизује Запад, па тиме и слободу, природност, чврстину, мукотрпан рад – једном речју западњачки мит (Fisk 2001: 11). Живот каубоја је мукотрпан али успешан, јер омогућава стварање мале личне слободе и простора унутар ограниченог окружења (макар нам се тако чини!), као и проналажење и грађење мушког идентитета (Fisk 2001: 13). Зато већина критичара говори о Мекмарфију као о некоме ко враћа мушкост осталим пацијентима (Zubizagreta 1994: 63), али би инсистирање на Мекмарфијевој мужевности бацило сенку на његове остале вредности<sup>144</sup>.

С обзиром да је амерички континент први пут био „цивилизован“ (тј. колонизован белцима) на Истоку, природа је постепено потискивана с истока ка западу, све док пионири нису стигли до западне обале. Стога је и данас уобичајено посматрати Исток као софистициран (као нешто што припада култури), док је запад опуштен и „кул“ (ближи природи) (Fisk 2001: 18). С обзиром на свеprisутну тежњу за хомогенизацијом у америчком друштву, каубој је маргинализован и „обрисан“ културом америчког истока. Изгледа да је заједно са Индијанцима, и каубојима било суђено да нестану. Па да су прво „пребачени“ из домена реалности у домен филма / вестерна, да би онда као застарео програм били укинута.

Ако је роман *Лет изнад кукавичјег гнезда* вестерн, она је он један чудан вестерн, јер је на његовом крају каубој мртав, а Индијанац слободан (Fatzinger 2017: 118). Можда је то био Кизијев начин не само да скрене пажњу на Индијанца, већ и на каубоја који нестаје. Имајући у виду аналогију коју смо направили са Куперовим Нетијем Бампоом, Мекмарфијева смрт не мора бити схваћена трагично, већ је акценат

<sup>143</sup> Ако Мекмарфија доживимо као принцип, и он остаје неповређен, јер остаје доследан себи.

<sup>144</sup> Сматрамо да Мекмарфи симболизује живот, јер се труди да га стимулише и увећа. Поздрављање са њим Поглавица описује: „сећам се како су му јаки и дебели прсти, који су се стисли око мојих, а и оног чудног осећаја који је простујао мојом шаком, која као да је истог тренутка почела да расте, као да ми он у њу пумпа своју крв и снагу и чини да буде јака и велика као и његова.“ (Kejsi 2004: 28)

на вези и односу између Мекмарфија и Поглавице и њиховој сарадњи. Без Мекмарфија Поглавица не би проговорио, без Поглавице прича не би била испричана. Без Мекмарфија Поглавица се не би поново „родио“, био би заувек изгубљен у својој магли, без Поглавице Мекмарфи не би имао иоле достојанствену смрт; или још важније *принцип* који Мекмарфи представља био би повређен. Поглавичиним буђењем, принцип се изнова потврђује и на тај начин наставља да живи.

Поред тога што је каубој, Мекмарфи је и луталица, и то није неуобичајено за америчко друштво. Људи су одлазили из једног дела државе у други због посла, бежећи од глади. Таква је била Мекмарфијева судбина од детињства за време Велике депресије. Као дечак је радио на фармама. „Било је то почетком тридесетих година и тада је било право чудо да неко запосли клинца.“ Остали радници на фарми нису обраћали пажњу на Мекмарфија, био је он тада деран, „мали риђи балавац, кост и кожа“, са којим нико није хтео чак ни да разговара (Kejsi 2004: 209). У потрази за послом прокрстарио је све од реке Кламат (која протиче кроз Орегон и Калифорнију) до Тексаса и Оклахоме и све око града Галапа у Новом Мексику (Kejsi 2004: 210). Био је дрвосеча, берач пасуља, радник. Био је човек који је покушавао да живи од плодова *туђе* земље. А каква је била судбина таквих радника?

Момци као ми, што раде по ранчевима, најусамљенији су момци на свету. Немају породице. Немају завичаја<sup>145</sup>. Дођу на ранч, раде за надницу, па онда оду у град и профућкају све што су зарадили, и после их видиш како се клате на неком другом ранчу. Немају пред собом никакву будућност...

Џорџ настави: „Са нама није тако. Ми имамо изгледа. Ми имамо некога с ким можемо пријатно да разговарамо. Други седе по кафанама и троше новац јер немају куда да иду, а ми не. Ако ти момци допадну тамнице, могу да поцркају тамо – нико за њих не брине. Али ми не.“

Лени упаде: „Али ми не! И зашто? Јер... ја имам тебе, а ти имаш мене, да пазимо један на другога, ето зашто.“

Насмеја се очаран...

(Стајнбек, *О мишевима и људима*, 19-20)

Дакле, негде тридесетих година прошлог века, Мекмарфи је радио на фармама. Тада је био дечак. А када је постао човек, учио је да се коцка у рату у Кореји где је био „главни међу коцкарима“. Био је „одликован медаљом за храброст у рату у Кореји као организатор бекства из комунистичког логора“, али „због непослушности, ипак, није отпуштен из војске као примеран војник“ (Kejsi 2004: 23, 47).

Мекмарфи за себе каже:

У почетку је [...] био бескућник и луталица, а онда га је војска узела под своје и помогла му да најзад открије своју природну склоност и таленат; војска једне научи како да идеално забушавају, друге како да ленчаре и губе време, а њега је научила да игра покер (Kejsi 2004: 24).

„Он би само да игра покер, да остане неожењен и живи где хоће и како хоће – то је његов сан, али људи му кваре шему“ (Kejsi 2004: 25). Мекмарфија називају непоправљивим хохштаплером и варалицом. Када је био глупи дрвосеча, то што се тукао је тада било оправдано, јер кад много ринташ, мораш себи да даш одушка... Али „ако знају да си кицош... онда је довољно да само плунеш уз ветар и већ ће да ти пришију етикету да си криминалац“... (Kejsi 2004: 25)

Мекмарфи припада свету романтичарског и због везе са природом, и због својих емоција. Типично за романтизам је неговање култа осећања и склоност ка опасном

---

<sup>145</sup> Није лако Сизифу, није лако ни камену који се ваља, не скупљајући чак ни маховину. Да ли се човек преварио, па се поистоветио са човеком а не каменом? Или му ток историје показује да од њега може чак и камен да направи?

живљењу. Уместо да траже сигурност, романтичари су тражили пустоловине. Удобност и сигурност су презирали као срамотне, док су опасни начин живота, барем теоретски, држали узвишенијим:

Одатле потиче идеализована представа о сиромашном сељаку који се једва одржава у животу обрађујући свој комад земље, али то надокнађује тиме што је слободан и није упрљан градском цивилизацијом. Посебну вредност приписивали су блискости са природом. Врста сиромаштва коју су одобравали била је у бити сеоска. Индустријализација је за ране романтичаре била проклетство, а и тачно је да је индустријска револуција створила многе ругобе, како друштвене тако и физичке. Касније, под марксистичким утицајем, почело се романтично гледати на индустријски пролетаријат (Russell 1970: 232).

Мекмарфи је осећајан, он презире Систем, али то презрење долази из позиције *ускраћености*, не *хира*. Он не може да бира или мења своју улогу у америчком друштву. Ускраћен је, живи у сиромаштву, Систем је за њега претња.

Романтичаре одликује бунтовност, пркос, презирање устаљених конвенција, наглост и племенитост дела (Russell 1970: 233). Неке од тих особина Мекмарфи има (као и Кизи), али његов бунт није ирационалан, нити неутемељен, већ је реакција на неправедан живот. Мекмарфи није бунтовник у оном смислу како тај термин дефинише Фром, као пркос онима од којих се зависи; већ бунт и пркос да се не буде у зависним односима, већ слободан. Мекмарфи (као и Кизи) је покушавао да живи са једном дозом борбености, одважности и пркоса.

Жртвовање тела зарад ума тј. принципа за које се човек залаже је још једна романтичарска идеја. Ако је нагло, импулсивно, инстинктивно деловање, без размишљања о последицама типично за романтичара, то није Мекмарфијев случај. Мекмарфи се зарад општег добра одриче личног преимућства. Он је „здрав, одлучан, истрајан човек“ који је обавио један тежак посао „који је, на крају крајева, било неопходно обавити, без обзира на то колико му он био драг или не“ (Kejsi 2004: 312).

Романтизам може бити крајње опасно учење ако посве произвољно оправдава сваки чин ако иза њега стоји неки емоционални чинилац (Russell 1970: 237), јер слепо праћење емоција је опасно (као и њихово гушење). Мекмарфијев романтизам није такве природе. Он савршено баласира између емоција и разума, без преваге на једну или другу страну. Емоције су у служби разума, разум је у служби емоција. Овом равнотежом, која је својствена хуманистичком односу према животу, Кизијев роман прокосо времену и не губи на снази мисли и својој лепоти.

#### **1.4.7. Романтичарско у роману *Лет изнад кукавичјег гнезда* из угла Поглавице**

Поглавица је потомак народа који је много више везан за природу него бели човек. Домородачко становништво је живело од лова и риболова, имали су велико поштовање према природи која их храни. Природу нису свирепо покоравали (нису чак ни развијали алате за експлоатацију), живели су са њом у сагласју, поштовали су је попут божанства. Уважавали су биљке и животиње којима су давали једнак статус као себи, зато су себи надевали имена попут „Највише Дрво у Шуми“ или „Вук-Тркач-и-Скакач“, како су се звали Поглавичин отац и стриц. Поглавица у том смислу није настављач својих предака; он не носи индијанско име, већ презиме своје мајке.

У свом инспиративном раду *Echoes of Celilo Falls and Native Voices in One Flew Over the Cuckoo's Nest*, ауторка Ејми Фетзингер (Amy Fatzinger) пише о историји Поглавичиног села које се налазило на граници између Орегона и Вашингтона, на реци Колумбији, крај водопада Силајло. Индијанци су ту живели вековима; бавили су се

риболовом па су на реци правили велике скеле са којих су пецали. У част реци су организовали и церемоније лова на лососе, које су биле религијског карактера.

Када је откривено злато у Вашингтону, белци су основали градић Делс близу Силајло водопада који је временом постао трговачко место. Временом су белци отпочели индустријско конзервирање рибе на реци. Међутим, уместо да они буду претња Индијанцима, догодило се супротно: белци су почели да се противе правима Индијанаца да лове рибу на старим местима, иако су између белаца и Индијанаца потписани уговори који су Индијанцима дозвољавали рибарење. Убрзо су белци покушали да ограниче Индијанцима приступ њиховим традиционалним местима пецања, претили су им, захтевали да се њихово село измести јер је било ружно, непријатно за гледање, лоше руковођено; и ширили су гласине да су Индијанци злоупотребљавали ресурсе рибе и материјална добра стечена продајом (Fatzinger 2017: 120).

У раду се даље наводи да је федерална влада почетком Првог светског рата идентификовала места на реци Колумбији на којима је могла да направи хидроелектране, а након Велике депресије, почела је да инвестира у те пројекте. Иако су белци знали да река и рибарење за Индијанце имају религијски карактер, изградња бране је започета усред прве годишње светковине лова на лососе.

Фетзингер наводи да су се и домородачки и не-домородачки народи идентификовали са реком и дубоко поштовали њену моћ; али док је за Индијанце она била свето место, за белце је била место где могу направити огроман споменик којим потврђују своју способност да покоравају природу. Домородачки народ из села крај Силајло водопада сматран је препреком у изградњи бране, па су у локалним медијима преказивани стереотипно (као пијанци, склони насиљу, да им треба неко ко ће их васпитавати, култивисати итд.), а у граду су третирани с мржњом. Забрањиван им је улаз у продавнице и ресторани у оближњем Делсу, чији су натписи говорили: слободан улаз за Индијанце ако су „чисти, ако се лепо понашају и ако не смрде на рибу“ или не служимо „псе и Индијанце“ (Fatzinger 2017: 122).

Године 1957. када је брана завршена, уместо да се чује „грмљавина“ водопада (назив *Celilo* се на домородачким језицима односио на *звук који вода ствара када удара у стене*)<sup>146</sup>, он је замро; као и места пецања, окупљања, места свечаности, начин рада и живљења. Раније се звук дивље, необуздане реке<sup>147</sup> могао чути миљама далеко.

Исте године када је брана завршена, Кен Кизи је дипломирао на универзитету Орегон. Кизи је живео неколико стотина миља од водопада, и виђао је домороце како пецају на дрвеним конструкцијама. Током изградње бране, Кизи је био сведок једног случаја када је Индијанац блокирао пут аутобусу који је превозио белце, и с ножем у устима кренуо ка аутобусу. По речима Кизија било је то окршај човека против америчке машине (Fatzinger 2017: 123).

Ауторка Фетзингер сматра да је Поглавичино ћутање и сагласју са тишином водопада. Поглавичин проблем идентитета она повезује са његовим „мешовитим“ пореклом, а пре свега са губитком везе са одређеном светом земљом у Америчком крајолику, што убрзава Поглавичину патњу и тишину. Према писцу Скоту Момадеју

<sup>146</sup> Апсурдно, назив водопада се односи на звук. Изградњом бране звук је нестао, остала је само реч.

<sup>147</sup> Како река може да се воли, и како може да завређује дивљење, показује и Вонегат из перспективе две мале девојчице:

„Када смо угледали реку, морали смо да се зауставимо, како би оне могле да мало стоје поред ње и о њој размишљају. Никада нису виделе воду у тако дугачком и узаном, незасољеном облику. Река је била Хадсон. У њој су живели шарани и ми смо их видели. Били су големи као атомске подморнице. Видели смо и водопаде, потоке што скачу са литица у долину Делавера. Било је пуно ствари због којих је ваљало стати и гледати – а онда је било време да се пође, увек време да се пође“ (Vonegat 2015: 19).

(Scott Momaday), поједини предели имају изузетан утицај на нас, враћамо им се у мислима, а понекад и физички. Тај изузетан предео/пејзаж у овом случају био је Поглавичин дом, који је њему и његовом народу заувек отргнут (Fatzinger 2017: 128).

Овај роман поменути ауторка сматра успешним примером признавања домородачке историје и простора, и покушајем да се о њима говори у школским учионицама упоредо са *мејнстрим* литературом. Домородачка књижевност и историја су маргинализоване и изостављају се из канонске литературе. Кизи као регионални писац, преиспитује идеју о Индијанцу који нестаје у широј заједници. Он признаје простор домородаца у свом роману и позива читаоца да размотри размере и последице њиховог уништавања. Роман је необичан допринос канону америчке књижевности, јер га је написао белац, а приповеда га домородац (Fatzinger 2017: 118).

У роману постоји неколико лепих кратких описа природе, попут оног где Поглавица успева да уђе у прелепу слику која виси на зиду одељења и да ужива у крајолику и његовој нетакнутој природи. Поглавица тада као да има својство нечег натприродног, попут духа може да се приближава и одмиче догађајима на одељењу, посматра детаље, не губећи ни једног тrena шири слику.

С обзиром да смо поменули да је роман особен по томе што га приповеда домородац, желимо да додамо још пар информација о нарави. Кизи је у интервјуима говорио да је намеравао да у роману еспериментира са перспективом (Zubizarreta 1994: 63). Иако причу приповеда Бромден, на појединим местима, нисмо сигурни да ли причу приповеда наратор из првог или трећег лица, јер читалац сведочи разговорима за које претпостављамо да су се одвијали насамом, без Поглавичиног присуства. Тако се, у једној сцени говори како се сестра моли у приватности свог дома. Како то Поглавица може знати? Да ли тада приповеда наратор из трећег лица, или Поглавица једноставно износи низ претпоставки? Да ли „невидљивост“ даје Поглавици могућност спознаје као да је објективни посматрач? Он за себе каже да су сви:

... већ толико навикли на мене да више и не обраћају ни најмању пажњу на моје присуство; крећем се около и чистим, а они гледају кроз мене као да ме нема – када не бих дошао, било би им вероватно чудно што тога дана не виде сунђер и канту како лебде по ваздуху (Kejsi 2004: 145).

„Невидљив“ наратор могао је омогућити Кизију поигравање за перспективама наратора у првом лицу, с повременим ширењем перспективе, као да се Поглавица попут духа може надвисити, излазити из свог тела, ширити се болницом и посматрати догађаје у којима директно не учествује, као што је могао и да уђе у поменути слику на зиду, и посматра одељење болнице из ње.

#### 1.4.8. Конформизам

Као што смо већ писали, конформизам подразумева стапање са групом чији смо део, и никакво или што мање разликовање по питању мишљења, ставова, понашања и изгледа. Из угла конформизма различитост је тешка мана коју треба по сваку цену избећи.

Страх од разликовања у мишљењу се види у случају доктора и стажиста који треба да одговоре на питање да ли је Мекмарфи психопата или не. Доктор Спиви који је на одељењу само фигура а не и доносилац одлука, без сестрине помоћи не може да се определи. То је случај и са стажистима који се не усуђују да кажу своје мишљење. Када се један од њих излетео и казао да је Мекмарфи лукав преварант, добио је критику од колега, који као да су једва чекали његову грешку да му то добро натрљају

на нос. Тада се по први пут у роману изговара реченица „Ко не иде у корак, чује другог бубња такт...“ (Kejsi 2004: 148) (*He Who Marches Out Of Step Hears Another Drum*<sup>148</sup>, Kesey 1976: 146). Следећи пут исту реченицу изговара Поглавица у свом полукошмару након шок-терапије када покушава да дође себи. Наравоученије је у овом систему *није добро стрчати*.

Током романа Поглавица пуно говори о магли на одељењу у којој може да се изгуби, опусти и осети спасеним (Kejsi 2004: 112). Она је непријатна јер у њој Поглавица не види друге људе и болно је усамљен, али „ма колико била непријатна она ти у исто време омогућава да се у њу потпуно увучеш, ушушкаш, сакријеш и осећаш сигурно“. Поглавица је некада желео да буде избављен из магле, међутим, временом је схватио да бити изгубљен у њој и није тако лоше (Kejsi 2004: 128). Завидео је вегетирајућима који су били у потпуној магли јер тад „не осећаш никакав бол, ништа више не осећаш“<sup>149</sup> (Kejsi 2004: 133).

Мекмарфи није успевао да схвати општу потребу пацијената за сигурношћу тј. „скривањем у магли“. Трудио се да их избави, извуче на чистину, на отворено, не схватајући да би они тада били потпуно изложени и рањиви (Kejsi 2004: 125). Поглавичина магла представља сигурност конформизма. Она подразумева неразликовање, гушење сваке особеност, и супротстављена је расту и развоју човека.

Шок-терапије су такође биле начин да Поглавица „изгуби“ себе јер му је након терапије требало доста времена да се опорави. Стање након терапије Поглавица пореди са боравком у магли јер је описује као таворење у „измаглици и збрци која понајвише личи на неприродан, дуг, растрзан полусан“ на „сиву зону између дана и ноћи, између сна и јаве, између живота и смрти.“ (Kejsi 2004: 281). По мишљењу Поглавице:

Ако немаш воље и мотива да се пробудиш, можеш мирне душе да у тој сивој зони provedеш неограничено дуго време, али исто тако, и то сам открио, ако ти је истински стало, можеш се својим властитим снагама из ње извући одмах, истог тренутка када пожелиш да се за то избориш.

И напослетку, када ми се глава разбистрила, а магла, надам се, заувек подигла, осећао сам се као да сам најзад изронио, да сам најзад на површини после дуго времена, после скоро сто година проведених под водом. То је била моја последња шок-терапија, никад више, никад (Kejsi 2004: 282).

Као још један пример конформизма и хомогенизације Поглавица описује људе, децу, куће и школе које види на путу од болнице до пристаништа<sup>150</sup>. Деловање система је било споро али делотворно. Поглавица посматра воз који „полаже“ читаво јато мушкараца готово једнако обучених са штанцованим оделима и шеширима. Мушкаци су попут легла инсеката. Воз затим наставља даље кроз *руинирани* пејзаж ка неком другом месту и тако у недоглед (Kejsi 2004: 232). Поглавица описује крајолик са неколико хиљада истоветних кућа, направљених по калупу, које изгледају као повезане кобасице, тек изашле из фабрике. Насеља су прављена специјално за ветеране, којима се нуде повластице за куповину. У насељима се налазе и школе. Предео је толико једноличан да дечаци који иду у школе не морају да се враћају својим кућама. Могу да оду у било коју, јер су оне све исте, и нико неће ни приметити разлику.

<sup>148</sup> Од израза *He/she marches to the beat of a different drummer*.

<sup>149</sup> Као што јунаци Вонегатовог романа иронично кажу: „Како је то фино – ништа не осећати, а опет примати пуно признање што си жив“... (Vonegat 2015: 102)

<sup>150</sup> И Кизи и Кинг у својим делима користе прилику да кроз позицију приповедача који су дуго ван спољног света покажу колико се тај свет за двадест или тридест година променио. За Кинга је свет постао „страшан распикућа“, свуд околу су разбацане искоришћене боце, жене су тако обучене да би тридесет година раније били ухапшене или одведене у лудницу, живот је постао брз. Кизи кроз очи Поглавице види поражавајућу једнообразност свега, тежњу ка увек истом.



Како се читав роман односи према теми конформизма? Својим недвосмисленим неконформизмом. Роман јесте дело *једног* појединца против система али писац јесте био успешан у више ствари: допринео је да се промени начин лечења ментално болесних, допринео је у разоткривању тајног пројекта Ције о халуциногеним дрогама. Кизијев циљ био је да уздрма свест јавности и у томе је успео. У једном интервјуу је рекао да понекад постоје важније ствари од добробити хероја (мислећи на Мекмарфијеву смрт), да је скупа цена да се уздрма свест људи јер су људи пуно уложили у стварање лажне свести, као да су слепи. Као да пред очима имају ожиљачно ткиво, које их спречава да виде, рекао је. Или им је можда глава затворена у челичну лопту коју не могу да скину, као што рече један други писац? Па су онда приморани да гледају кроз заварену цев од шест стопа, и себе лажу „то је живот“<sup>151</sup>.

Тешко је скидати ожиљачно ткиво са очију. Тешко је одварити челичну лопту која је срасла с главом. Је ли тешко бити човек?

И за крај, назив романа у себи садржи идеју да се култура/идеологија капитализма шири и гута све пред собом. Она је захтевала од Индијанаца да откупи њихова права да буду Индијанци. Стихови дечје песме садржани у наслову: *one flew east, one flew west, one flew over the cuckoo's nest*, који би одговарали песмици *еци пеци пец*, питају ко је следећи преко кога ће кукавица да прелети; јер све аутентично пред овом идеологијем нестаје.

### **1.5. Пролеће: Нада умире последња, Рита Хејворт и искупљење у Шошенку, Стивен Кинг, 1982.**

Новела којом ћемо се бавити на наредним страницама објављена је у збирци *Годишња доба* заједно са још три новеле. Њихови називи су Пролеће: Нада умире последња – Рита Хејворт и искупљење у Шошенку; Кварљиво лето – Надарен ученик; Јесен: губитак невиности – Леш; Зимска прича – Метод дисања. Збирка је објављена 1982. године, а сам Кинг је пре њеног објављивања имао озбиљна премишљања и недоумице. Наиме, наведени наслови били су предугачки да би били приче, а прекратки за романе. Како аутор објашњава у поговору ове збирке, њихова форма чинила је да буду негде „између“, и тиме, у свету у којем форма има првенство над садржином, биле спорне. Кинг, јако објављиван, екранизован, а тиме и профитабилан аутор, није желео да његове новеле доживе финансијски неуспех. Донета је одлука да буду објављене као збирка, која је, нарочито ако имамо на уму и филм настао по новели којом се бавимо, доживела велики комерцијални успех, претпостављамо на Кингово задовољство и олакшање.

#### **1.5.1. Шта значи нормално?**

„...сама чињеница да се Хитлерова кривица мора доказивати је прилично обесхрабрујућа. Траже се докази да је његова војска починила геноцид, као да већ није довољно то што је освојила пола света. Прави се разлика између рата који има за циљ само заузимање територије, и геноцида, као систематског уништења једног народа. Кад смо се већ помирили с тим да су ратови неизбежни, не остаје нам ништа друго него да прихватимо такве разлике. Упркос томе, свет у коме је злочин убити једног човека, али не и бомбардовати читаве народе, понекад ме наводи да се запитам није ли ова наша Земља само обична лудница неке друге планете.“

Орвел, *У утроби кита, Хитлеров Мајн Кампф*

<sup>151</sup> Алузија на роман *Кланица пет*, Вонегат, стр. 111.

Читаоца може зачудити зашто анализу Кингове новеле започињемо цитирајући Орвела, и то његов есеј о Хитлеру. Међутим, већ прва страница новеле одговара на ово питање. Наратор, познат под надимком Риђи, приповеда да је у затвору на одслужењу казне зато што је убио своју жену с намером, и још двоје људи из нехата. Суђено му је за сва три убиства, и добио је три доживотне казне. Да је у Мејну постојала смртна казна, на њу би био осуђен. Овако, имао је „среће“ јер је уместо смртне, добио три доживотне казне, које је требало да одслужи једну за другом.

Говорећи о новинским чланцима који су извештавали о његовом злочину, Риђи помиње Хитлера и Мусолинија:

Можете погледати то у пожутелим досијеима *Позива* из Касл Рока, где крупни наслови који објављују моју пресуду изгледају некако чудно старински крај вести о Хитлеру, Мусолинију и агенцијама Френклина Деланоа Рузвелта из времена Њу дила (King 2015: 9).

Стављајући у контекст свог наратора и вође фашизма, Кинг „успутно“ пореди појединачне наспрам националних и колективних злочина. По мишљењу Фрома, када би појединац чинио оно што чини држава или власт у име државе био би оптужен да је ментално болестан. Навешћемо одломак из књиге *Здраво друштво* као аргумент.

Говорити о „недостатку свести о реалности“ код савременог човека у супротности је са раширеном идејом да се ми разликујемо од већине других историјских периода својим великим реализмом. Али када се говори о нашем реализму то има исти смисао као параноидно искривљавање (From 1963: 173).

Губитак свести о реалности је у складу са отуђењем личности.

Какви су то реалисти који се играју оружјем које може да доведе до уништења целе модерне цивилизације, ако не и до уништења саме земље. Кад би неки појединац то чинио, њега бих одмах затворили; ако би се он дичио својим реализмом, психијатри би то тумачили као још један озбиљан симптом његовог болесног мозга (From 1963: 173).

Појединачни злочини се често теже терете од државних злочина, и Кинг то суптилно назначавача.<sup>152</sup>

### 1.5.2. Сензационализам: губитак емпатије и увод у некрофилију

У свету који нам осликава Кинг, медијски сензационализам је од пресудне важности. Већина суђења на које у литератури наилазимо су велики медијски „спектакли“, и „спектакли“ у којима учествује цела заједница. То се види и у роману *Убити птицу ругалицу*, где се суђење приказује као свечаност, представа у којој уживају и бели и обојени. Људи свечано одевени, у елегантној гардероби долазе у судницу да гледају представу коју ће својим животом платити један човек.

Била је то свечана прилика. На јавној пречази за везивање није више било места ни за једну животињу; испод сваког расположивог дрвета биле су паркиране мазге и таљиге. Трг испред зграде суда био је прекривен дружинама излетника, које су седеле на новинама, јеле погачице и сируп и заливале их топлим млеком из телги за компот. Неки су грицкали хладну пилетину и хладне поховане кременадле. Они богатији спирали су грло кока-колом из драгстора у чашама за

---

<sup>152</sup> То показује и Вонегат, када говори о суђењу Едгару Дербију. Пример је и Кизи. Држава му је дала ел-ес-ди, а онда га прогонила да се јавно одрекне конзумирања марихуане.

сок у облику сијалице. Кроз ту светину шибала су мусава деца, а бебе ручкале на грудима својих матера (Li 2015: 211).<sup>153</sup>

Да ли је овакав приступ суђењима био присутан у Сједињеним Државама због специфичних обичаја у вези са англосаксонским правом? Да ли су суђења имала делом упозорајавући и претећи карактер да опомену грађане да не крену странпутицом, јер ће бити јавно понижени и оштро кажњени? Описан сензационалистички дух на страницама које исписује Харпер Ли не јењава ни до осамдесетих година и Кинговог времена, већ задржава исти карактер немилосрдности, хладнокрвности и нечовечности.

Ако се осврнемо и на друга дела као што су Кафкин *Процес*, Камијев *Странац*, или Крлежин роман *На рубу памети*, и ако одемо још даље, ако се сетимо прогона на вештице, спаљивања људи, јавних гиљотина, (суђења Сократу), видећемо да су јавна суђења и погубљења привлачила велику пажњу и усхићеност маса. Људи су на ову врсту окупљања долазили по правду.

Одакле толика љубав према јавним егзекуцијама? Да ли је у питању дубоко укоренење садизам људи; срећа што они нису ти којима се суди, доказ да су бољи или међу „изабранима“?; жеља да се пали, посрнули што више казни јер се (у неким случајевима) усудио да каже, уради, оно што масе нису смеле?; суђење као доказ да оптужени ипак није смео да подрива нити сумња у (малтене природни) ауторитет?; колективно, готово ритуално, искуство, у којем се масе уједнијују у једно?; прилика да се светина морално индигнира, суперирно узвисује над грешником, потврђујући тиме да је од њега боља?

Каква је „атмосфера“ на суђењу Мерсоу, Камијевом странцу? Мерсо и његова „публика“ чекају:

Чекали смо седећи крај врата, иза којих су се чули гласови, повици, померање столица и сав онај дамар који ме је подсећао на свечаности у градској четврти када после концерта уређују дворану да би се могло играти (Ками 2010: 58).

Дворана је пуна, људи се тискају. Мерсо схвата да су сви ти људи ту због њега, ту су и новинари. Он се чуди јер људи обично нису обраћали пажњу на њега, нити водили рачуна о његовој личности. Новинари, жандарми, посматрачи били су весели. Мерсо размишља „овде се састају, пријатељски обраћају једни другима и разговарају као у неком клубу у коме се човек осећа срећним што се нашао међу људима из истог круга. Објаснио сам себи такође чудно осећање да сам овде као неки уљез, потпуно сувишан.“ Један новинар му се смешећи обратио речима: „Знате, вашу ствар смо мало надували. Лето је мртва сезона за новине. А само ваш случај и онај о оцеубиству нешто вреде.“ (Ками 2010: 58-59).

Мерсо описује свој први сусрет са поротом:

Пред собом спазих ред лица. Сви су ме посматрали: би ми јасно да су то поротници. Не бих, међутим, могао да кажем у чему су се разликовали једни од других. Имао сам само један утисак: нашао сам се пред неком трамвајском клупом и сви ови непознати путници вребали су придошлицу да би на њему открили нешто смешно. Знао да је то била глупа помисао, јер овде нису тражили ништа смешно, већ злочин. Разлика, међутим, није велика, и у сваком случају та ми је мисао пала на ум (Ками 2010: 59).

---

<sup>153</sup> Једина особа која не жели да присуствује овом суђењу, јер такво присуство не одобрава, сматра срамним и понижавајућим, и за себе и за човека којем се суди је госпођица Модис: „Морбидно је гледати неког јадничка коме живот зависи од тог суђења. Погледајете сав овај свет, као да је римски карневал.“ (Li 2015: 210).

Између Кингове и Камијеве новеле, чије датуме објављивања раздвајају тачно четири деценије, постоје додирне тачке. На њих намеравамо да укажемо у даљем току рада.

С обзиром да у Кинговој новели немамо прилику да чујемо Ендијев унутрашњи монолог, навођење Мерсоових мисли може бити пример како се неко осуђен на смрт (или доживотну казну) осећа и како размишља.

А сада следи суђење Ендију Дуфрејну. Енди Дуфрејн је млад мушкарац, банкар из државе Мејн, који је 1948. године када је осуђен имао тридесет година. Како Риђи за Ендија каже:

Напољу је био потпредседник повереничког одељења једне велике банке у Портленду. Дobar посао за човека младог као он, нарочито ако се има у виду колико су банке већином конзервативне...а ту конзервативност помножите са десет кад дођете у Нову Енглеску (King 2015: 12).

Енди је био оптужен за убиство жене и њеног љубавника. Суђење је трајало шест недеља пред Вишим судом у Портленду:

То је био баш гадан случај, јашта; један од оних сочних, са свим пригодним елементима. Била је ту прелепа девојка с везама у високом друштву (мртва), познати спортиста из града (такође мртав), и истакнути млади банкар у апсу. Осим свега тога, били су ту и сви могући наговештаји скандала које су новине могле да објаве. Оптужба је имала сасвим лак посао. Суђење је потрајало толико колико је потрајало само зато што је јавни тужилац смерао да се кандидује за Дом представника, и хтео је да га се јавност сита нагледа. Био је то изузетан правни циркус, а посматрачи су формирали ред у четири ујутро, упрос температурама испод нуле, како би себи обезбедили место (King 2015: 12).

Суђење Ендију, као и друга суђења у литератури и јавном животу, не само да представљају колективне медијске скандале, већ и циркуске представе. Не постоји поштовање за оптуженог ни за жртве. Не узима се у обзир њихова бол. Они су или маскота за забаву и *ствар* која треба да се добро уновчи. Кинг приказује бескрупулозност, бесрамност и сензационалистички приступ медија при извештавању о личним људским трагедијама. Човеков живот се узима као „пука грађа“ којом се пуне новинске колумне и зарађује новац. Живот и приватност лишени су сваке светости и предати масама на омаловажавање.<sup>154</sup>

Шта се све може замерити Ендију Дуфрејну? Пажњу привлачи чињеница да је образован и успешан. Поред тога помиње се Ендијев „ганц нов плумут седан“ из 1947. године (купљен исте године кад је отпужен), затим његово уредно вунено одело, и сличне тривијалије. И за Камијевог Мерсоа се на суђењу каже покоја афирмативна ствар, да је интеллигентан, а Мерсо у себи мисли: „Слушао сам и чуо да ме сматрају интеллигентним. Али нисам сасвим схватио у којој се мери добре особине обичног човека могу претворити у страховиту оптужбу против окривљеног“ (Ками 2010: 70).

На суђењу Енди мало говори, „мирним, далеким гласом“, а сведочио је „смирено, хладно и равнодушно“ и тиме остављао „најгори, могући утисак“ (King 2015: 15). Енди није личност *тржишне оријентације*; он није поклањао пажњу томе

---

<sup>154</sup>Да ли суђења представљају претечу савремених емисија и канала посвећених екранизацији стварних злочина, који такође, сматрамо, служе да удовоље садо-мазохистичким тенденцијама савременог човека. Ове тенденције се постепено буде, негују, а затим хране и удовољава им се савременом популарном кутуром. Није ли макар један од њихових циљева да једне (оне агресивније) држе у стању приправности да „полуде“, „постану бесни“ (оне више садистички настројене), а друге да се стално плаше (оне који се више проналазе у улози мазохисте)?

како ће деловати док говори пороти, судији, јавности. Он је више обраћао пажњу на то шта говори. И то му је била мана:

Да је само заплакао на подијуму за сведоке, или да му се глас стегао и запео, чак и да се развикао на тог јавног тужиоца коме је дупе зинуло за Вашингтон, не верујем да би добио ту доживотну казну. Па и да јесте, изашао би на условну до 1954. Али он је своју причу изнео попут машине за снимање, као да говори пороти: ево како је било. Прихватите то или немојте. И нису (King 2015: 15).

Камијев Мерсо такође мало говори, али из других разлога, зато што нема шта да каже. То међутим није Ендијев случај. Док је Мерсо био отуђен од самог себе, сам себи странац, Енди Дуфрејн је себе добро познавао и сам је себи био добро друштво. По природи и у односу са другим људима је био тих, сталожен и повучен. Енди се по својој суздржаности разликује од једног другог банкара, коме је такође било суђено, и замерано да превише прича:

...ја вам ипак могу саветовати да мање размишљате о нама и о ономе што ће се с вама десити, и да радије више рамишљате о себи.... И не дижите толику галаму с вашом невиношћу, тиме само кварите не баш лош утисак који иначе правите. И уопште, у говору треба да будете уздржљивији. Скоро све оно што сте малочас рекли могло се закључити из вашег држања и да сте употребили само мало речи.... (Кафка 2011: 16).

Дакле, времена се мањају, као и људи, као и мода. Некадашња правила, више нису на снази. Док Јозеф К. претерано прича, Мерсо и Енди ћуте, свако из својих разлога.

Чиме је Енди на свом суђењу оставио најлошији утисак? Шта је то што је јавни тужилац могао да искористи да „задиви“, „импресионира“ јавност? Наиме, Ендијева жена и њен љубавник били су устрељени по четири пута, што је подразумевало да је Енди два пута морао да пуни пиштољ. „Та последња чињеница више је теретила Ендија него иједна друга. Јавни тужилац са политичким амбицијама приказао је то као велику ствар у уводној и завршној речи“ (King 2015: 13). Новине су то искористиле да назову Ендија „убицом на равне части!“. Исти мотив постоји и код Камијевог странца. Он је прво убио човека, а онда поново пуцао. „Тада опалих још четири пута у непомично тело, у које су меци неприметно продирали. И то је било као четири кратка ударца којима сам закуцао на врата своје зле коби“ (Ками 2010: 43).

Пре доношења пресуде порота која је процењивала Ендијев случај прво одлази на бесплатан ручак. Чекало се три ипо сада да донесу пресуду. „Судски службеник је рекао да би се они вратили и раније, али су сачекали да најпре уживају у лепом пилећем ручку из *Бентлијевог ресторана* на рачун округа“<sup>155</sup> (King 2015: 19).

Можемо да претпоставимо да су се и Ендијеви поротници лепо проводили, не само након Ендијевог суђења, већ након сваког суђења. Лепа веза, подстицајна, између суђења – провода – пресуде. Без сваке сумње. С обзиром да би нерешен случај деловао неповољно по амбициозног тужиоца, поротници су знали шта једино има смисла урадити. И тако је Енди завршио иза решетака.

---

<sup>155</sup> Везу између егзекуције (или пресуде) и оброка у својој причи *Вешање* показује и Орвел. Пред извршење смртне казне једног осуђеника, Орвел каже: „Спознао сам сву мистерију, сву неизрециву направду коју чинимо одузимајући право на живот човеку у напону снаге. Тај човек није био на самрти, био је у ствари жив и здрав, баш као и ми...“ (Orvel 2016: 70). Након погубљења, уследио је оброк и покоја чашица алкохолног пића, након чега Орвел каже: „Поново смо почели да се смејемо... Сви смо попили по чашицу, Индуси и Европљани. Био је то незабораван провод. Покојник је остао да виси стотинак метара иза нас.“ (Orvel 2016: 73).

### 1.5.3. Љубав према смрти: некрофилија

Некрофилија, коју смо помињали и о којој ће још бити речи, је љубав према смрти, а види се у томе што човек обожава материјалне, неживе ствари (новац, материјална богатства, све оно што се новцем може купити) којима робује, и којима се клања као идолима. Некрофилија се односи и на обожавање механичког, на уређивање живота, времена као да је он савршен механизам, а не нешто живо, спонтано. Некрофилија је давање предности неживом над другим људима, над сопственим животом. Некрофилија је уживање у кажњавању, мучењу, скрнављењу живота; у рату. Некрофилија је управљање собом и другима као да су ствари.

Има ли некрофилије у новели коју проучавамо? Риђи, наш приповедач би нам рекао „јашта“. Пре свега, затвор, као казнено поправна институција почива на појму некрофилије јер, како нам Кинг показује у новели, више се ради на томе да се кажњава, него поправља.

Само по себи одузимање слободе, ограничавање кретања, контаката, јесте спречавање живота у корист смрти, али казна не остаје само на томе. Постоје ту и разне друге методе као што је изгладњивање, као што су самице, физичко и ментално злостављање итд. Чини се да када је злоба у питању, човекова машта не посрће.<sup>156</sup> Лакше је критиковати него похвалити, рушити него стварати. Када бранилац хвали Мерсоову душу, чини то са много мање дара од тужиоца. Чини се да је човеку лакше да смишља и ради нешто лоше, него добро, јер чињење добра подразумева напор и труд.

Какав је казнено-поправни систем у који је ушао Енди Дифрејн? Кинг описује затвор као умањен модел стварног света; и показује да га чине силеције, добро познате и чуварима и управницима, које нико не дира. Новцем се готово све може постићи, јер новац значи *моћ*. За петнаестак долара могуће је некога подмитити да неког другог добро премлати. За паклицу цигарета, или пар чоколадица, неке могу поломити обе ноге, ако треба. „Затворска економија функционише у мањим размерама“, (King 2008: 30) у односу на спољни свет, тако да новчаница од једног долара постаје велика као двадесетица напољу. Новац, како споља, тако и у затвору, добро дође за подмићивање или куповину мира.

Како ствари функционишу на нешто вишем нивоу? За време Ендијевог служења казне сменило се неколико управника у Шошенку. Сви су они били високоморални људи, велики поштоваоци цркве и бога, који су читали Свето писмо и рецитовали псалме. И сви су се бавили нелегалним пословима. С обзиром да су у затвору осуђеници радили или у радионици за израду регистарских таблица, или индустриској перионици или аутомобилској гаражи где су се поправљала затворска, државна, општинска возила (као и кола чувара, чиновника из управе, чланова комисије за пуштање на условну слободу итд), било је пуно простора да се ради нерегуларно и да се добит дели међу руководством. И док су управници затвора пунили своје џепове, упоредо су се залагали за увођење смртне казне у Мејну, одобравали су насилно и брутално понашање у затвору што је за резултат имало заташкане смртне случајеве итд.

---

<sup>156</sup> Пишући од Достојевском Ками каже:

Достојевски има нечег заједничког са Иваном – афирмативна поглавља „Карамазових“ захтевала су од њега три месеца напора, док је оно што је он називао „богохуљењима“ било састављено за три недеље, и то у заносу. Нема ниједног његовог лика који у свом телу не носи тај трн који га чини бесним нити иједног који не тражи лек у узбуђењу или неморалности (Ками 2008: 127-128).

За време управника Сема Нортонa, човека Светог писма и тридесетогодишње црквене значке, који је имао цитат из Библије за сваку прилику, затвор је функционисао на следећи начин:

Било је мање случајева за амбуланту него у данима Грега Стамаса, а колико знам, сахране по месечини потпуно су обустављене, али то не значи да Нортон није веровао у кажњавање. Самаца је увек била пуна. Људи су остајали без зуба, не због батина, већ због исхране на хлебу и води. То је добило назив „гриц и лиз“, као кад се каже: Момци, слеђује ми гриц и лиз дијета Сема Нортонa (King 2015: 52).

Какав год да је посао управник Нортон обављао, свуда га је пратила његова „тридесетогодишња црквена значка“, иза које се крио. Он је био идејни творац великог „напретка“ у казнено-поправној рехабилитацији, тиме што је осмислио програм „изнутра-напоље“ у којем су затвореници коришћени као бесплатна радна снага у изградњи путева и извођењу других јавних послова, захваљујући којим је Нортон добијао дебеле коверте које је трпао у своје џепове. Такви и слични напретци су у јавности представљани као изузетни чиновници доброчинства у рехабилитацији затвореника.

У једној прилици са другим управником, Бајроном Хедлијем, Енди је прекршио кодекс правилног понашања и умешао се у разговор између управника и чувара. Риђи је тада пожелео:

А ја сам схватио да желим да га подучим како то иде, да му омогућим убрзан курс. Убрзани курс вели да *никада* не показујете да чујете разговор чувара, *никада* не покушавате да се укључите у њихов разговор осим ако то не затраже од вас (а и тада им увек кажете управо оно што желе да чују и поново умукнете). Црнац, белац, Индијанац, жутаћ, у затвору то није важно, зато што имамо сопствени знак једнакости. У затвору је сваки осуђеник црнчуга и морате се навихти на ту замисао ако намеравате да преживите крај људи као што су Хедли и Грег Стамас, који заиста пожелеле да вас убију чим вас погледају. Кад сте у ћузи, припадате држави, и заборавите ли на то, јао си га вама<sup>157</sup> (King 2008: 39).

У казнено-поправне мере поред батинања и дијета, спадале су и самице. Риђи, с намером да подучи, објашњава да у животу имате „добро, лоше и грозно“; „како се спуштате у све гушћи мрак према грозном, све вам је теже и теже да разлучите нијансе.“ (King 2015: 64) Одлазак у самицу је пут ка „грозном“.

Самице у Шошенку Риђи пореди са методама кажњавања из „пионирских дана“ оснивања Сједињених Држава када нико није „трошио много времена на ствари као што су наука о кажњавању, рехабилитација и селективно опажање“. У то време или сте били криви или невини. „Ако сте били криви, висили сте или лежали у апсу. А ако би вас осудили на апс, нисте ишли у тамо неку институцију. Не, сами сте себи копали сопствену апсану ашовом који би вам обезбедила Провинција Мејн“ (King 2015: 63). Када једном ископате себи рупу „апсанција би ставио решетке преко врха ваше рупе, убацио унутра нешто жита или можда комад црвљивог меса једном или двапут недељно“... (King 2015: 63). За кажњавање људи, није се чекало на неки велики злочин, напротив:

Немојте заборавити да сте за злочин озбиљнији од ситне крађе, светогрђа или пропусти да вратите марамицу у џеп док сте ван куће у време Сабата били виђени да висите. За ситне злочине као што су ови које сам управо поменуо, и друге налик њима, лежали бисте три, шест или девет месеци у рупи и излазили напоље бели као рибли трбух, уплашени од отвореног простора, полуслепи, са зубима највероватније расклиматаним... (King 2015: 63)

---

<sup>157</sup> Ово такође може бити једно од објашњења зашто Поглавица у роману *Лет изнад кукавичјег гнезда* ћути, зашто се претвара да је глувонем.

Време у самици не протиче брзо. „Двадесет дана је могло да изгледа као година. Тридесет дана као две, а четрдесет као деценија. Понекад сте могли да чујете пацове из вентилационог система. У таквој ситуацији, нијансе грозног обично се губе“ (King 2015: 64). Слично виђење времена у затвору даје и Камијев Мерсо. Кад му је једног дана чувар рекао да се у затвору налази пет месеци, поверовао му је, али га, како каже, није разумео. За Мерсоа је то био стално исти дан, који је плавио његову ћелију и исти тешки посао који је настављао (Ками 2010: 57).

Поред наведеног постоји мучење и на менталном и интелектуалном нивоу. Управник Стамас, коме је Енди водио књиге, гледао је на њега као на маскоту. Када би ћаскали, управник би га „очински“ загрлио, ласкао му је, међутим када му нису одговарала Ендијева питања или захтеви (на пример да се обнове књиге у затворској библиотеци) он би га упозоравао, саветовао, да се „држи чињеница затворског живота“ (King 2015: 45). Да ли је грљење и присност требало да створи слику „мале срећне породице“ како Риђи зове Шошенк? И Мерсо је имао осећај да је у затвору нашао нову „породицу“, препостављамо из разлога зато што је сваки затвореник имао своје „место“ у већој целини којој је *безусловно* „припадао“:

Све је било тако природно, тако добро урађено и тако једноставно изведено да сам стекао необичан утисак да сам „члан породице“. И после једанаест месеци, колико је трајала истрага, могу да кажем како сам се готово чудно да се никада нисам ничему толико радовао као овим ретким тренуцима кад би ме судија испратио до врата своје канцеларије тапшући ме по рамену и говорећи срдечно: „За данас доста, господине антихристе.“ Потом су ме предавали у руке жандарма<sup>158</sup> (Ками 2010: 51).

Када се појавио трачак наде за обнављањем Ендијевог случаја, који би показао да је он невин, управник Нортон га опомиње да *селективно опажа*<sup>159</sup>. За *селективно опажање* се оптужује свако коме су учини да би неко други да кроји или прекраја стварност у своју корист. Па тако и Енди! Ко је он уопште да доводи у питање ауторитет, чак иако се то тиче његовог сопственог живота? Нека проведе живот у затвору ни за шта, и нека буде захвалан на томе! И тачка! Ево како му то управник Нортон саопштава:

„Зато што ми је мука од таквих као што си ти“, рекао је Нортон одлучно. „Мени се допада да си ту где јеси, госн Дуфејн, и све док сам ја управник овде у Шошенку, има ту и да останеш. Видиш, мислио си да си бољи од свих других. Прилично сам добро научио да препознам то на лицима људи. Запазио сам то на твом чим сам први пут ушао у библиотеку. Могло је на челу да ти пише, великим словима. Е тога сада више нема, и мени се тако баш свиђа. Није по среди само то што си користан, немој ни на трен тако да помислиш. Једноставно, људи као ти морају да се науче понизности. Ама шеткао си се тим двориштем за рекреацију као по својој дневној соби или на неком коктел-парту где се грешници осуђени на пакао шеткају, меркају туђе мужеве и жене и опијају се као свиње. Али више се не шеткаш тако. А ја ћу те држати на оку, за случај да поново кренеш тако да се шепуриш. С великим задовољством ћу те још годинама држати на оку. А сад ми се губи с очују“ (King 2015: 67)

У наведеном пасусу се препознаје *морална индигнација* о којој смо говорили у првом поглављу рада – потреба да се други гледају с висине, потреба да други „горе у вечном паклу“, да им се одузме све, колико год мало да имају, да би се први осећали као да су изабрани од Бога. Јер, колико је реално да дворише затвора личи на коктел

---

<sup>158</sup> Ово је једна од Фромових теза о човековој „еластичности“, способности да свашта заволи, ако сматра да је прихваћен, да нечему/некоме припада, да има своје место, макар то био затвор или психијатријска установа.

<sup>159</sup> Чест термин у језику Сједињених Држава када им неко упуту замерку поводом на пример њихове политике, нарочито спољне (Comski 2008: 41)



забаву? Управник Нортон, јесте обузет потиснутом, несавладивом мржњом која је преузела власт над њим. То је једна незанетост, једна неутажива похлепа, коју ни дебеле коверте, ни туђа патња не могу да задовоље. Он јесте пример необуздане мржње у човеку услед осујећења живота.

Каквом типу личности припадају управници затвора показате и наредни пример:

Хедли је добио неку изванредно добру вест и сад се јадао због тога. То је било баш у његовом стилу – био је то незахвалан човек који ни за кога није имао лепу реч, човек убеђен да се цео свет заверио против њега. Свет му је на превару одузео најбоље године живота, и исти тај свет је једва чекао да му на превару одузме и остатак. Виђао сам чуваре који су ми изгледали готово као свеци, и мислим да знам због чега се то дешава – они су у стању да схвате разлику између сопственог живота, колико год сиромашан и мучан био, и живота људи за чији их надзор држава плаћа. Ти чувари су у стању да разраде поређење које узима у обзир бол. Други то не могу, или неће (King 2015: 37).

Бајрон Хедли је био толико неувиђаван, дрзак, и лицемеран да је био у стању да „опакуже своју срећу“, не марећи нимало за друге. Он је тип личности о коме говори Фром: који не добрава ни себе, ни друге, и колико год да „добрија, стиче, да је повлашћен“, стално мисли да је на губитку и да је ускраћен; што је све последица несавладиве похлепе.

Сличности међу управницима затвора и оних који управљају другим казним институцијама постоје. Њих одликује љубав према смрти – некрофилија. Они који воле смрт усред живота, успевају да (пре)окрену живот на његову супротности. Они уживају у перверзији живота и свих кључних животних вредности.

#### 1.5.4. Хуманистички аспекти новеле

##### 1.5.4.1. Енди Дуфрејн и Камијев Мерсо

Има ли сличности између Ендија Дуфрејна и Мерсоа? Да ли нас је њихово поређење одвело на странпутицу? Иако Кинг експлицитно не каже, Енди Дуфрејн (Andy Dufresne) је, судећи по његовом презимену, или Француз или француског порекла – што га чини сличним Мерсоу. Следеће наше питање је: Је ли он римокатолик?

Оно по чему се ова два лика разликују је *отуђење*. Камијев Мерсо је отуђени човек, који, нажалост, не уме да одговори на основна животна питања: да ли жали због смрти своје мајке, да ли воли своју девојку, кога жели за пријатеља, да ли би прихватио бољи посао, итд. За њега мало тога има смисла, мало тога је важно, о мало чему вреди размишљати – и он прихвата живот као такав.

Супротно томе, Енди Дуфрејн није отуђен. Он јесте ћутиљив, али не и помирљив. Он добро познаје себе и своје снаге, које му нису отуђене, већ су њему на услузи. Енди је факултетски образован; има хоби. Воли геологију. Ономе што је волео, није се либио да се посвети. Ствари којима се бавио је добро познавао, разумео и волео, било да су у питању финансије или „камење“. Стално се усавршавао, чак и у затвору. Потстицао је друге да се усавршавају, радио је на проширењу библиотеке како би осуђеници „на даљину“ завршавали школу коју су давно напустили, да би себи тиме обезбедили бољу будућност. Енди је био упоран и марљив, истрајан и одан циљу, све оно што отуђен човек није и не може да буде.

Ипак, постоје и сличности између ова два лика. Можемо претпоставити да, иако немамо прилику да „чујемо“ Ендијев глас и мисли, да Енди чује и следи глас своје

хуманистичке савести, као што свака особа која није отуђена од себе ради. То није случај са Мерсоом, макар у почетку новеле *Странац*. Међутим, како време у затвору одмиче и *наш странац*, Мерсо, почиње да слуша сопствени глас у себи, почиње да разговара са самим собом:

Али у исто време и први пут после толико месеци чуо сам јасно звук свога гласа. Познао сам глас који ми је већ одавно одјекивао у ушима и разумео сам да сам за све то време сâм са собом разговарао (Ками 2010: 58).

Дакле, Мерсо се у затвору буди, док за Дурфрејна можемо претпоставити да никада није ни „заспао“.

Даље, Камијев Мерсо, схвата вредност живота тек у затвору. Осуђен на смрт, он размишља о закону, мења га у својој глави, покушавајући да пронађе макар само једну могућност за избављење, избегавање казне; макар једну могућност у хиљаду да преживи, јер извесност гилотине је поражавајућа јер не оставља никакву наду (Ками 2010: 78). С друге стране прича о Ендију је прича о нади. Кинг Мерсоу даје наду Ендијевим примером. Објаснићемо како.

Размишљајући о животу, Мерсо полази од становишта да живот ништа не вреди – у складу са тим је живео док је био на слободи – јер ће свако од нас једнога дана умрети. „Уосталом, ја ћу умрети, па било то сада или кроз двадесет година“. Међутим, Мерсо није потпуно убеђен у исправност својих мисли. „У том тренутку ометао ме је мало у мом расуђивању онај страшни потрес који бих осетио при помисли на двадесет година које сам још могао проживети“ (Ками 2010: 80-81). Не сумњамо да је Енди Дурфрејн икада изгубио из вида вредност живота и лепоту живљења чак и у затвору. Ево како га Риђи описује: „Задивило ме је то... и задивио ме је он. Упркос проблемима које је имао, наставио је да живи као пре. Има на хиљаде оних који то не умеју, неће или не могу, а многи од њих и нису у затвору“ (King 2015: 26). Енди је успео да унесе у затвор „осећај сопствене вредности, можда, или осећај да ће на крају победити... или је то можда само био осећај слободе, чак и између ових проклетих сивих зидова. Била је то нека врста унутрашње светлости коју је носио околу са собом.“ (King 2015: 43)

На почетку служења казне Мерсоу је било најтеже то што је мислио као *слободан човек*. Зажелео би да се нађе на обали и да сиђе у море. Замишљао је како га таласи додирују, како улази у воду, како је слободан. „Ово је трајало неколико месеци. После овога мислио сам као затвореник. Чекао сам свакодневну шетњу...“ (Ками 2010: 54). Супротно томе, Енди никада није почео да мисли као робијаш. Никада није постао институционализован. Он је „своју слободу носио као невидљиви капут“, код њега се никада није заиста „развио затворски менталитет“ (King 2015: 68). Шта подразумева затворски менталитет или институционализација? Риђи објашњава:

Кад човеку одузмете слободу и научите га да живи у ћелији, чини се да он изгуби способност да размишља у више димензија. Подсећа на оног већ поменутог зеца, укоченог пред фаровима камиона који наилази и који ће га убити. Често се дешава да осуђеник који је управо изашао покуша нешто, што нема ама баш никакве шансе за успех... а зашто? Зато што ће се тако вратити унутра. Тамо где разуме како ствари функционишу<sup>160 161</sup> (King 2015: 80).

<sup>160</sup> Одломак илуструје Фромову тезу о човековој тежњи да се врати у сигурност, негде где припада, где разуме правила игре, где има своје место. Једном када развије „затворски“ менталитет или на пример менталитет „гета“, човек тешко пристаје да га се одрекне јер он постаје његов *референтни систем* или *оквир проматрања* света и живота у којем човек има своје *неприкосновено* место.

<sup>161</sup> Кинг сликовито приказује колико је тешко и засташујуће напустити познат свет, колико год да је он недостојан живота, кроз пример библиотекара који напуштајући затвор плаче. „Плакао је кад је излазио. Шошеник је био његов свет“...У затвору је био важан човек. А онда је „држава окренула леђа Бруксију, него шта. Навука га је да му се допада у кењари, а онда га одатле избацила“ (King 2015: 44).

За разлику од Мерсоа Енди мисли на „акцију“, деловање, покушај, марак покушај бекства трајао тридесет година. Његова водиља је „Шта би се десило с бетонском плочом ако би на њу сваке године у периоду од милион година пала по једна кап воде“ (King 2015: 45). С друге стране Мерсо се више и брже прилагођава околностима, пристајући да живи од успомена. „Тада сам схватио да би човек који је живео само један дан могао без муке да живи сто година у затвору. Имао би довољно успомена да му никад не буде досадно. То је донекле нешто вредело“ (Ками 2010: 56).

По мишљењу Мерсоа, човек се увек и све више прилагођава, јер ипак има и горих ситуација:

У то време често сам размишљао да бих се, кад би ме приморали да живим у стаблу неког сувог дрвета и да се ничим не бавим осим да гледам небо изнад себе, мало-помало и на то навикао. Чекао бих да птице полете или облаци да се сретну као што сам овде чекао чудне кравате свог адвоката или као што сам у оном другом свету стрпљиво очекивао суботу да обгрлим Маријино тело. Али кад бих добро размислио, ја се нисам налазио у сувом стаблу. Било је несрећнијих од мене. Тако је и моја мајка мислила и често је понављала да се човек, на крају крајева, на све привикне (Ками 2010: 55).

За разлику од Мерсоа Енди Дуфрејн се опире прилагођавању.

И Кинг прави алузију на живот у стаблу. Говорећи о плочици која је стајала у канцеларији управника Нортонa *Христ је мој спасилац*, и натпису *Његов суд долази ускоро* на куварици на зиду, Риђи каже: „Овај потоњи сентимент већину нас није нимало импресионирао. Ми смо сматрали да је суд већ донесен, и били смо спремни да посведочимо и пред најбољима од свих нас да нас стена сакрити неће, нити ћемо у смртвом стаблу скровиште пронаћи“<sup>162</sup> (King 2015: 52).

И док би се Мерсо крио у стаблу, за Ендија је то не могуће<sup>163</sup>.

За разлику од Јозефа К. и Мерсоа, којима њихово суђење делује као неслана шала, Енди озбиљно приступа животу и припрема се за најгори сценарио. Ни Јозеф К. ни Мерсо нису обраћали пуно пажње на процесе и суђења другим људима, нису се много интересовали за јавни живот, док је Енди обазривији и свеснији света у којем живи.

Поменуто илуструје одломак из романа *Процес*:

Какви су ти људи? О чему говоре? Којој власти припадају? Али К. живи у држави у којој постоји право, свуда влада мир, сви закони су на снази, ко се дакле усуђује да у његовом стану изврши препад на њега? Увек је био склон да све ствари што лашке узима к срцу, да у најгоре верује тек онда кад оно наступи, да се не припрема за будућност чак и ако са свих страна прети опасност. Али сада му то није изгледало тачно; додуше, све се могло схватити и као шала, као неотесана шала...(Кафка 2011: 8).

Мерсоова размишљања су следећа:

---

Не само да човек тешко подноси промену животних околности, већ је то својствено и животињском свету. Један голуб је пуштен на слободу неколико дана пре него што је његов власник напустио Шошенк. Након пар дана проведених на слободи, голуб се вратио у затворско двориште, да ту угине.

Пример институционализације, видимо на Риђем. На слободи, сваког јутра кад би се пробудио, осећао се уплашено и дезорјентисано. Није знао где се налази. Послодавац у продавници му је био ауторитет: „Младићу, тако је то кад цео живот проведеш у затвору. Тада свако са иоле ауторитета постане господар, а ти сваком господару пас“ (King 2015: 100)

<sup>162</sup> Алузија на афричко-америчку традиционалну духовну песму *Sinnerman (Грешнице)*, најпознатију у извођењу Нине Симон, и *мртво дрво не пружа заклон*, које води порекло из старозаветне Књиге поповедникове, коју користи и Ками у *Странцу* и Елиот у *Пустој земљи*.

<sup>163</sup> Теза асоцира на скривање у уторби кита – за једне то је могуће, за друге не.

Као и остали, и ја сам читао новинарске извештаје. Сигурно је, међутим, да о томе постоје посебне књиге, за које ми је недостајало радозналости да их прелистам. У њима бих, можда, нашао описе бекства. Из њих бих сазнао да се бар у једном случају точак зауставио, да су у овој неизбежној одлуци случај и срећа само једном нешто изменили. Само једном! То би ми, верујем, у извесном смислу било довољно. Срце би учинило остало. У новинама се често пише о обавези коју дугујемо друштву. Требало би се по њиховом мишљењу, искупити. Али све то не подстиче машту. Овде је важна могућност бекства, скок ван оног неминовног обреда, трка у лудост која пружа све могућности надању. Надање, разуме се, значило је бити убијен на углу улице, у трку, пушчаним зрном у лету (Ками 2010: 77).

Кинг, својом новелом покушава да врати наду Мерсоу. Он помиње четири стотине покушаја бекства из Шошенка, од који је свега десетак успело – од којих је најпознатије Ендијево. Точак се зауставио: „срећа“ и „случај“ јесу ишли у корист једног човека.

И за разлику од Јозефа К. који се није припемао за будућност чак ни када је опасност вребала, Енди јесте:

Постоје заправо само два типа људи на свету кад је гадна фрка посреди...Рецимо, Риђи, да постоји кућа пуна ретких слика, скулптура и финих антиквитета? И рецимо да лик коме кућа припада чује како право према њој наилази чудовишни ураган. Једна од те две врсте људи просто се нада најбољем. Ураган ће променити пут, каже он себи. Нема тог урагана који би се икада усудио да збрише све те Рембранте, моја два коња које је насликао Дега, моје Цексоне Полоке и слике Пола Клеа. Штавише, Бог то не би дозволио. А уколико се најгоре ипак деси, све је то осигурано. То ти је једна сорта људи...Други тип људи зна да нема ничег лошег у томе да се нада најбољем, док се истовремено припрема за најгоре (King 2015: 71).

За крај овог одељка морамо питати, за шта се Енди Друфрејн искупљује када није починио никакав злочин? *Да ли за Мерсоа?*

Осећамо потребу да поменемо, да је и Ками оптимиста, заљубљеник у живот, јер са чежњом описује обичне мале ствари које животу дају смисао и лепоту, и упозорава читаоца да не чека да постане прекасно да би схватио шта је то што животу даје смисао. Ками поставља питања: шта човек не сме да учини, које су то вредности без којих свет није вредан да се у њему живи, без којих човек није вредан поштовања? (Христић 1966: 306).

Кинг такође пита које су то вредности којих човек треба да се држи током живота, зашто је унапред одустао од њих, и зашто је изгубио наду.

#### 1.5.4.2. Култура и уметност као домен »лепог«

У савремено доба култура је изједначена са целокупним животом. Њу чине и рекламе на телевизији, и нежељена пошта у нашем сандучету, и улични продавац или музичар на градском тргу, фризура или одећа неке младе особе коју срећемо у пролазу, музика из кафића поред којих пролазимо. Да ли је заиста све то култура? За поједине теоретичаре јесте. А наш и додатне ставове ћемо изрећи у четвртом поглављу овог рада.

Шта је култура, или боље рећи уметност за Риђег и Ендија? За њих је уметност нешто лепо, од чега ти срце поскочи. Нешто што тражи време, марљивост, труд. Ево места где се уметност појављује у новели. Енди је обрађивао парчиће кварца, лискуна, шкриљца и кречњака, које је налазио у зиду у којем је копао рупу. Од ових минерала, правио је предмете, коцкице, штапиће и друге облике, а када би их коначно углачао у неким од њих могао се видети светлцуви пирит гвожђа који је личио на златне мрљице (King 2015: 34). Ендијеви каменчићи изгледали су као уметничка дела.

Када је Риђи угледао парченце кварца које му је Енди једном приликом показао срце му се чудно трзнуло. Била је то асоцијација на спољни свет, на неки поточић из којег би кварц био извађен. Другом приликом, Риђи је на поклон добио два комадића кварца од Ендија, који су изгледали као две дашчице, попут дугмади за манжетне. Када их је угледао, Риђи је помислио:

Који је сад ово ђаво, питао сам се док сам скидао поклопац са кутије. Унутра је било много беле вате, а испод тога...

Дуго сам гледао. Неколико минута нисам се усуђивао да их дотакнем, толико су леви били. У ђузи влада велика несташица лепих ствари, а права штета је заправо то што људима оне изгледа не недостају.

У тој кутији су била два комада кварца, оба брижљиво углачана... (King 2015: 34).

Док сам гледао у то, осетио сам топлину коју сваки мушкарац или жена осети кад посматра нешто лепо, нешто што је обрађивано или прављено – мислим да је то једино што нас заиста одваја од животања – а осетио сам још нешто. Страхопоштовање према људској сировој истрајности. Али појма нисам имао колико Енди Дифрејн уме да буде истрајан, и то сам сазнао тек много касније (King 2015: 35).

Јесу ли Ендијеви углачани комадићи минерала уметност? Да! Према Ериху Фрому, култура (и уметност) припада сегменту *обиља*, а не *неужних потреба*. Оне потребе које су базичне, основне, нужне за човеков живот прво се морају задовољити. Тек након задовољавања нужних потреба, ако човеку остане времена и енергије, он може развијати културу која превазилази сегмент или домен основних потреба, и припада сегменту *обиља* (богатства). „Слободни (или спонтани) чиновници увек су појаве *обиља*“. *Обиље* је и љубав или на пример нежност.

Да ли је циљ модерног капиталистичког друштва да укине сегмент *обиља*, и да човека сведе само на сегмент *неужности*?<sup>164</sup> Или је циљ капитализма да се „*обиље*“ односи само и искључиво на материјално „*обиље*“ јефтине робе с роком трајања?

За разлику од некадашње (високе) културе која је трагично опомињала да постоји противречност између друштва и појединца, јер се сваки човек одриче дела сопственог живота узимајући учешће у друштвеном животу, што му друштво никада не може надоместити, (друштвени живот је једини начин опстанка појединца, који то скупо плаћа начином живота), савремена масовна култура отклања *дубоку трагику високе културе*, лажно приказујући да су *друштво и субјект индентични* (Velimirović 2008: 311).

Капитализам и масовна култура, настоје да укидањем разлике између слободног и радног времена направе простор само за „*неужности*“ и тиме укину „*обиље*“. Чиме још то покушавају: укидањем онога што чини доколицу нуђењем алтернативе одозго; маргинализовањем високе културе и пласирањем индустријске робе као новог вида културе. Тиме се укида сукоб између индивидуе и друштва, а тај сукоб већ болно недостаје савременом свету (Velimirović 2008: 311).

---

<sup>164</sup> Све што Мекмарфи покушава да уради у роману *Лет изнад кукавичјег гнезда* – другарски односи међу пацијентима, заједничко гледање утакмице, картање, играње кошарке, одлазак на излет бродом итд. припада „*обиљу*“. Има ли простора у друштву које Кизи описује у роману за тако нешто? Да ли је то друштво *изобиља* или само *неужних потреба*?

### 1.5.4.3. Идолатрија: новац као врховни принцип

Сведоци смо да је савремени човек усмерен само ка једном циљу – новцу, капиталу, профиту. Човек је подредио себе и свој живот служећи капиталу, и тиме је изгубио поштовање и према себи и свом животу, и према другима и туђим животима.

Шта би се десило када новац не би био врхови „идеал“ коме се клањамо или основно мерило вредности? Које бисмо категорије морали да осмислимо како бисмо вредновали и себе и друге? Чиме бисмо исказивали разлике међу собом? Има ли новела којом се бавимо икакве везе са овим питањем?

На почетним страницама романа, Риђи говорећи о себи и свом послу главног добављача робе из спољњег света читаоцу каже да се он не бави набавком ствари само због пара. Шта му новац вреди у затвору? Да неће можда на неко путовање? Не! Риђи обавља свој посао ваљано из истог разлога као што неки касарина продаје добро месо својим муштеријама. Стекао је углед и жели да га сачува (King 2015: 11).

Новац нема исту вредност у затвору као у спољњем свету, макар не за робијаше. Као што је Риђи напоменуо економија у затвору не функционише на потпуно исти начин као споља. Док су управници затвора били спремни да се продају за новац – сумњиви послови никада нису престајали, само су се имена челних људи смењивала (King 2015: 50) – за затворенике новац није био од пресудне важности. Парадоксално, у затвору међу робијашима обављање посла има више везе са угледом и части, него са новцем. То видимо и када се Риђи, на крају новеле нађе на слободи. Иако је добио хиљаду долара од Ендија, како би му се придружио у Мексику, Риђи размењује само једну новчаницу од педесет долара: за цигарете и свеску у којој ће наставити да пише своју причу. Он је *одучен* од потрошачког менталитета спољњег света, и њега (макар за сада) ствари не оптерећују, не могу му купити срећу. Риђи купује само оно што му је заиста потребно, што је у материјалном смислу мало, а за њега пуно или макар довољно.

Шта можемо рећи за Ендија? Какав је његов став према новцу? Да ли је у његовом случају новац успео да компензује све трауме које је проживео у затвору или ту идеју пропагира филм? Да ли је могуће да новац може бити компензација за живот и мучење у затвору, или то само осликава дух времена? Чини ли онда ова идеја новелу „лажном“ због приказивања новца као врхунског принципа? Хајде да видимо како Енди гледа на живот и како види свет:

Људи који управљају овим местом углавном су глупи, брутални моструми. Људи који управљају спољним светом брутални су и монструозни, али испада да нису баш толико глупи, пошто је мерило компетентности тамо напољу мало захтевније. Не много, али донекле ипак јесте (King 2015: 48).

Своди се на то, Риђи, да неки људи одбијају да уопште упрљају руке. Кад си такав, онда си светац и голубови ти слећу на рамена и серу ти по кошуљи. Друга крајност је да се ваљаш у глибу и тргујеш свиме што ће ти донети кинту – пиштољима, скакавцима, хероином, шта има везе...(King 2015: 48).

Али постоји и трећи пут:

Алтернатива за то да останеш чистунац или да се ваљаш у глибу и прљавштину. То је алтернатива за коју се одлучују одрасли широм света. Пронађеш равнотежу у свом ходу кроз каљугу на основу тога шта ти он доноси. Изабереш мање од два зла и трудиш се да поступаш с добрим намерама. А претпостављам и да судиш о томе да ли ти то полази за руком по томе колико добро ноћу спаваш... и шта сањаш. (King 2015: 48)

Да ли је могуће наведено довести у везу са *етиком исправности* о којој пише Фром? Наиме, у *Здравом друштву*, Фром уводи појам *закона* или *етике исправности* (fairness). Да бисмо објаснили овај појам, осврнућемо се на појам етике. Етика је у грчко-јеврејској-хришћанској традици неодвојива од разума. На основу разума се стварају вредносни судови<sup>165</sup>, на основу којих деламо. „Употреба разума претпоставља постојање свога „ја“ које је потребно и за етичко расуђивање и делање. Етика се базира на принципу да ни једна институција ни ствар нису изнад појединца, било да говоримо о етици религије или световног хуманизма (From 1963: 175). Фром пита како човек може развити своје „ја“, своју савест, када је принцип живота конформизам. „Савест, по својој природи је неконформистичка; она мора да буде у стању да каже „не“ када сви други кажу „да“; да би рекла ово „не“, она мора да буде сигурна у правилност суда на коме се то „не“ заснива“ (From 1963: 175). У савремено доба уводи се квази етички закон – закон исправности – који је заправо етички принцип тржишта. Он се не бави тиме шта је добро или лоше, већ шта је исправно и у складу са тржиштем. Он подразумева да се ствари размењују по правој цени, да човек не лаже, не вара, не употребљава силу. Љубав према другим људима и неговање духовних моћи и особина није део етике исправности (From 1963: 175). Етика исправности је толико прихваћена да се из њеног угла тумачи чак и религија и хуманистичка етика. Фром сматра да је морални варваризам последица етике исправности. Парадоксално, морални варваризам је у супротности са економским и образовним нивоом које је друштво достигло (From 1963: 176). Фром страхује да би се етика потпуно могла заменити етиком исправности, а онда и етиком коју видимо у романима *Врли нови свет* и *1984*.

За разлику од новеле, филм *Бекство из Шошенка* ставља много већи акценат на материјални успех и велики новац који протагониста на крају приче, на крају свих трагедија које је преживео, добија. Новац нереално, али сасвим у складу са духом времена, остаје врховни циљ коме се тежи и који све недаће са којима се човек на свом путу сусреће компензује. Мало је вероватно да би се било ко сложио да било какав новац може надоместити више деценијско *осујећивање живота* које доживљава Енди Дуфрејн. Срећан крај филма, који је доминантнији у популарној култури од новеле, чини да заборавимо и занемаримо све оно што се дешавало пре бекства, као да патње и страдања нису толико важни.

Филмом је новела „преведена“ да служи капиталу. Енди Дуфрејн схвата да никуда неће стићи ако се не уклопи у правила система и прихвата да „поштује правила игре“ прикривено их преокрећући у своју корист. Истовремено, не смемо заборавити да Енди није у могућности да мења правила игре, а свој непристанак на додељену улогу може само да плати животом (као Мекмарфи).

Кретањем од Слинцера преко Кизија ка Кингу, добија се одговор да се систем треба прихватити и што је више могуће искористити, али не смемо заборавити да је то само један од могућих одговора који је у овом случају одређен одабиром корупса.

Ако Кингову новелу читамо као параболу о животу савременог човека, у којем човек мора да прихвати многе неправде и непријатности спољашњег света, њена порука би била да се човек не сме одрећи сопственог живота и живети (само) у мраку своје приватне ћелије, као Мерсо. Он једино може живети са дозом наде и оптимизма, са вером у сопствене нематеријалне – интелектуалне и духовне – вредности, које би, и када би сви спољни системи вредновања били укинута, непоколебљиво и пркосно стајале. Дакле, Кинг нам каже: не живи од прошлости; не живи од успомена, не живи у

---

<sup>165</sup> Подсетимо се вредности и вредносних судова које масовна култура укида. Да ли се на тај начин укидају и разум и етика?

сувом стаблу као Мерсо; већ веруј и надај се, јер је „нада добра ствар ... можда најбоља од свих, и да ништа добро никада не умире“ (King 2015: 103).

#### 1.5.4.4. Нада, слобода и прикошење извесности...

„Гете је једном рекао да је најдубља разлика између различитих историјских епоха разлика између веровања и неверовања, додајући како су све епохе у којима је преовладало веровање биле блиставе, инспиративне и плодне, док оне у којима доминира неверовање нестају без трага јер нико не жели да се бави неплодним (From 2019: 26)

Приповедањем о Ендију, чини се да Кинг помало скривено пита шта би се десило са човеком, у његовом унутрашњем свету, у сржи његовог бића, када би постулати спољњег света били привремено укинута; или када их макар не бисмо користили као основу за мерење човекових квалитета. Како би човек сам себе вредновао?

Писац нам даје редак пример изузетног човека, који као да је, без обзира на спољне околности, имао неки лични план којег се држао. Док Камијев Мерсо у затвору жали што на слободи није био више пробуђен, освешћен, свестан вредности живота итд., Енди је, макар такав утисак оставља, све време свестан живота као дара. Он покушава да осмисли и испуни време, као да има обевезу према некоме, нечему, или себи. Енди се за нешто спрема. Без обзира на то што је у затвору, трудио се да буде бољи човек, да напредује, учио је, читао.

Копање рупе у зиду је покушај; покушај нечега немогућег; нечег недостижног. Уједно и ризик. Риђи у роману пита читаоце: мислите да није имао ништа да изгуби, да су га ухватили? Сваки се човек, колико год мало да има, плаши да не изгуби и то мало. Мерсо за то *мало* каже да му је довољно, на њега се навикао, јер има и горе. Енди је ризиковао да изгуби свој мир у институцији и своју библиотеку. Копање рупе је био изазов да не полуди од извесности своје доживотне казне. Једино што је представљало трачак наде.

Приповедајући причу, Риђи каже шта за њега она значи:

Ово је све о мени, до последње проклете речи. Енди је био онај део мене који никада нису успели да ставе иза браве, део мене који ће се радовати кад се капија коначно буде отворила преда мном и кад будем изашао напоље у јефтиним оделу, с двадесет долара за прву помоћ у цепу. Тај део мене ће се радовати колико год остатак мог бића буде стар, сломљен и уплашен (King 2015: 97).

Дакле, ако је ово прича и о Риђем, онда она потврђује значај приповедања, снагу имагинације и фантазије. „Фантазија служи да се човек извуче из реалног живота“, она се „успоставља да се помоћу ње осуди реални живот“. Она представља тежњу човека да се узвиси изнад нискости живота (Adler 1989: 73). Када свакодневни свет одузме човеку све лепоте живљења, када смањи просторе слободе на тесне зидове затворске или болничке ћелије, тада се у човеку буди тигар, који жели да разбије зидове тих ћелија. Име тог тигра је *нада*. Име тог тигра је и *имагинација*. Имагинација се опире заробљеништву, скученим просторима духа и мисли, оковима и оквирима који ограничавају. Имагинација ствара нове путеве и отвара нове просторе за реализацију слободе.

Говорећи о слободи, Риђи каже да Енди готово никада није губио своју слободу ни осећај сопствене вредности. Када је понудио Риђем да му се по изласку из затвора придружи у једном малом месту у Мексику, Риђи каже: „Дуго сам размишљао о томе.



И највећи недостатак у мојој глави није било чак ни то што смо причали о пустим сновима у посраном малом затворском дворишту за рекреацију....“

Он додаје:

И одшетао је, као слободан човек који је управо изнео понуду другом слободном човеку. И неко време то је било сасвим довољно да се осећам слободно. Енди је умео то. Умео је да ме натера да привремено заборавим на то да смо обојица осуђени на доживотну, да смо у милости зајеване комисије за пуштање на условну слободу и управника који пева псалме и допада му се да Енди остане баш ту где је сада (King 2015: 76).

У свом делу *О образовању и васпитању* Расел каже да нашим животом не управљају само чињенице већ и наде. „Она врста истинољубивости која не види ништа осим чињеница јесте затвор за људску душу“. Снови који су подстрек да се дела „испуњавају животни циљ оваплоћујући људске идеале“. Снови су за осуду само када су показатељ лењости – замена за напор да се измени стварност (Rasel 2015: 101).

Без Ендијеве вере и наде, колико год да су оне деловале илузорно, Енди не би ни покушао да оствари своју слободу.

По изласку из затвора, када крене на пут Риђи схвата да је узбуђен, а „такво узбуђење може да осети само слободан човек, слободан човек који полази на дуго путовање чији је крај неизвестан (King 2015: 104).

Новела се завршава речима „надам се“, које представљају „врата“ или „пролаз“ ка неком другом свету у који може ући и наратор, а за њим и читалац, и тиме избећи крај тј. завршетак ове приче. Нада, заправо, докле год је има, оставља отворене крајеве, отворене странице прича које се могу даље писати.

#### 1.5.4.5. О пријатељству

Причајући о Ендију, Риђи помиње његово тихо, ненаметљиво понашање, његову скромност. Риђи прича како се Енди није додворавао никоме, како се разликовао од свих оних који „вичу, размећу се, лапарају“ (King 2015: 24); о томе како су њих двојица изградили такав однос да су се један другоме обраћали „искрено и учтиво“ (King 2015: 34).

Алфред Адлер у свом делу *Познавање човека* каже да је све теже упознати човекову природу. Ретке су и привилеговане особе који могу да проникну у тајне човека. Зашто је то тако? Зато што човек све више живи изоловано. Изолује га породица, а стил живота не омогућава „интимни контакт с људима који је неопходно потребан да се развије уметност као што је познавање човека“ (Adler 1989: 23). Зато Адлер каже да је прави познавалац људске природе онај који је утонуо у грехе живота, али који се изборио, тј. одрекао неморалног живота. Или неко ко се „у близини поред свега тога протурио..., или неко коме је од природе нарочито дат дар уживљавања (Adler 1989: 32).

Да ли су Енди и Риђи прави познаваоци живота и људске природе? Да ли треба да нас чуди Ендијева суздржљивост, његово „припремање за најгоре“ када знамо да је Енди учествовао у Другом светском рату?<sup>166</sup>

Па јесу ли Риђи и Енди познаваоци човека? У затвору падају све маске, сви системи самообмане и илузија. Човек остаје сам на своме. Не постоји место где може да се сакрије и негира да је свет то што јесте.

---

<sup>166</sup> Алузија на Други светски рат је направљена када Енди говори о пријатељу који му је помогао да обезбеди лажни идентитет и распрода сву имовину. И када Риђи прича о тактикама како је Енди избацивао песак и каменчиће из цепова затвореничке униформе.

Да ли се баш зато што познају живот њих двојица лепо обраћају и понашају један према другом. Кинг истиче потребу човека за лепим понашањем, обраћањем, одношењем. У оном сегменту где ствари зависе само од Ендија и Риџег, где они имају моћ и слободу да стварају, они бирају да буду два одмерена, сталожена приземна и учтива човека.

### 1.5.5. О сећању

Кинг кратко адресира веома важну тему сећања. Чег се сећамо? Колико је наше сећање поуздано? Да ли други људи утичу на наше сећање? Да ли то чине медији? Ако је могуће утицати на сећање, да ли је још једноставније утицати на мишљење? Да ли поступком навођења на закључке утичемо на креирање мишљења испитаника или његово схватање неке ситуације?

Енди је био неправедно осуђен. Појавио се један број сведока који су били спремни да посведоче да је он урадио ствари које заправо није починио. Зашто? Да ли су ти људи намерно погрешно посведочили? Зашто би то учинили? Зар нису били свесни колико се њихове речи могу негативно одразити на једног човека? Зар нису били свесни тежине својих речи?

Говорећи о једном продавцу чије се сведочење неповољно одразило на његов случај, Енди размишља. Рецимо да су:

...натрапали на тог лика који ми је те вечери продао пиво. Тада су већ прошла три дана. Чињенице о томе оглашене су у свим новинама. Можда су навалили на њега, пет или шест полицајаца плус онај детектив из канцеларије јавног тужиоца и његов помоћник. Сећање је прилично субјективна ствар, Риђи. Могли су да почну речима: „Није ли могуће да је он купио четири или пет крпа за судове?, и да одатле даље граде причу. Ако довољно људи *жели* да се нечега сетиш, то може да буде веома убедљиво (King 2015: 15, 16).

Даље, мислећи о тој ситуацији, Енди наставља:

„Али постоји нешто још убедљивије“, наставио је Енди наглас да размишља на тај свој начин. „Мислим да је макар могуће то да је сâм себе убедио. Због светлости рефлектора. Новинари су му постављали питања, слика му је била у новинама...а поврх свега тога, наравно, био је његов звездани наступ у суду. Не кажем да је он намерно измислио ту причу, нити да је починио кривоклетство. Мислим да би та лаж прошла на полиграфу без икаквих проблема, или би се он могао заклету у мајку да сам ја заиста купио те крпе. Али опет... сећање је *ђавољски* субјективна ствар“. (King 2015: 17)

Некада, негде сматрало се да речи имају тежину. Некада, негде говорило се да треба да постоји одговорност казане и писане речи.

Некада, негде људе су неправедно кажњавали за оно што су говорили; а књиге су спаљиване.

Данас, на многим местима не постоји цензура, и сви могу да говоре све. Негде, неке још увек прогоне због онога што говоре.

Ко је тај арбитар који одређује где се и шта сме и може рећи, а шта не?

## 2. Свет „без“ ауторитета: на путу у срце америчке таме

У уводном делу рада када смо говорили о отвореном и прикривеном ауторитету, (прикривени ауторитет је постао интернализован/унутрашни ауторитет) рекли смо да у борби са отвореним ауторитетом човек изграђује и јача себе: он се дефинише кроз чин противљења тако што учи да каже „не“, да увиђа и артикулише своје аргументе, да стиче личну снагу. Појединац који није свестан постојања ауторитета, који споља задато узима као *једино могуће, прихватљиво и нормално*, како би стицао припадност пристаје да се повинује законима конформизма. Међутим, први пристанак је тек почетак, јер ови закони имају своје сопствене механизме и силе на којима почивају, које увек траже нов пристанак, које тихо шапућу „још, још“.

У овом делу рада говорићемо о два романа: *На путу* Џека Керуака из 1957. године, и роману *Параноја у Лас Вегасу: дивље путовање у срце Америчког сна*, Хантера С. Томпсона из 1972. године. Циљ нам је да размотримо да ли су ликови наведених романа слободнији од протагониста суочених са отвореним ауторитетом у прва три романа којима смо се бавили. Ко је од њих свеснији правог лица света чији је део? Ко бива принуђен да „плати“ скупљу цену живљења? Ко је више понижен, ко наведен да дубље падне у глиб?

### 2.1. *На путу. Џек Керуак. 1957.*

Није лако говорити о роману који је прилично преправљан – готово више пута писан – што од стране писца, што од стране издавача. У њему постоје многе контрадикторности у ономе што Сал, наратор романа, изговара, мисли и осећа, те не можемо бити сигурни да ли су те контрадикторности резултат мењања догађаја и имена из стварног живота како би се избегле тужбе; изbacивања експлицитних детаља како би се удовољило тадашњем укусу; или хир писца или уредника<sup>167</sup>. С обзиром да није могуће имати увид у све измене које је роман претрпео, нити разлоге зашто су оне учињене, у овом раду бавићемо се оном верзијом романа која је прва објављена и као таква нашла пут до најшире публике. Прва верзија рукописа такође је објављена на педесетогодишњицу од појављивања романа под називом *On the Road: The Original Scroll*.

Посматрајући Сала и размишљајући о његовој противречности, мислимо да не би било непоштено питати не само да ли је Сал поуздан наратор, већ да ли је он поуздан човек. Сал за себе говори да је „лудак“, а за свој живот да је „лудачки“ у смислу да он воли живот, слободу, кретање<sup>168</sup>. Међутим, иако Сала привлаче слободни људи, он оставља утисак да се у одступању од конвенција плаши да не претера, па током романа непрекидно балансира да не скрене превише са *правог* пута. Дин Моријарти је неко коме се Сал диви<sup>169</sup>, кога жели да следи и опонаша, али кога на крају

<sup>167</sup> Роман је више пута писан и преправљан, а неке измене су извршене без пишчеве сагласности. За објављену верзију романа Керуак је рекао да је ослабљена (лишена снаге, енергије), у односу на оригинални текст (Douglas 1999: 94)

<sup>168</sup> Сал је лик који је много више склон рутини и правилима, јер на свом првом путовању он у сваком месту тражи хотел *Хришћанске омладине* како би у њему преспavaо и документује да је четири пута заредом јео питу са јабукама, јер је калорична.

<sup>169</sup> Дин је пуно тога што Сал није, а што прижељкује да буде, у смислу енергичности, успеха са женама итд. И док су Дину жене неопходне, може нам се учинити да их Сал баш и не воли, иако се кроз роман труди да покаже супротно. Да ли се у томе назире Керуак који је имао два пропала брака, више неуспешних веза кратког даха, који је рекао да је за живота једино стварно волео своју мајку, и који своју ћерку готово није ни познавао? (Holton 1995: 275)

романа оставља (као и Мексиканку Тери, пре тога). Све време током романа Сал жели да се приближи америчкој маргини (чији део Дин јесте, као и сиромашни Афро-американци и Мексиканци) и искуси сиров живот *на њихов начин*, међутим, такође је и све време свестан да има бољу, чистију опцију, и да је довољан један телеграм тетке, да се ослободи сиромаштва. Наведено се током романа осећа јер се Сал много пута пита (било да је у Сан Франциску или негде другде), *шта ја то овде радим, далеко од куће (далеко од сигурности)?* У Њу Џерзију уз тетку, он може живети мирнијим, спокојнијим, удобнијим животом, који с друге стране тражи приклањање одређеним конвенцијама. Те конвенције је Сал спреман да беспоговорно прихвати као и правила понашања која поставља његова мудра тетка, која у свом животу никада није имала ичега да се постиди ни пред собом ни пред другима<sup>170</sup>.

Иако би волео да је другачије, Сал не оставља утисак човека који је заљубљен у живот, већ пре утисак човека који прећутно не може да доживи живот, који није способан да осети јаке емоције, па су му потребни други чијим ће опонашањем симулирати забавнији, интензивнији живот. Зато је он толико опчињен Дином, из чије би перспективе да доживи свет, чије би романтизовано детињство проведено у Денверу желео да оживи, чијег оца би желео да пронађе. Али док други ликови романа немају могућност да се склоне, умакну суровости и сировости стварног, реалног живота, Сал ту могућност има. Зато што може да се измести из сиромашног света чим то пожели (попут буђења из кошмара), Сал може да дозволи себи *луксуз* да машта и романтизује чак и оно што у реалности није могуће романтизовати: Диново детињство са оцем бескућником и пијанцем, брање памука у пољу које потомци робова обављају итд. Од реченице, до реченице Сал може а и не мора да мења мишљење, што повремено оставља утисак да он приступа животу на својим путовањима као да су нека врста игре (чак више од Дина, његовог „вође“ кога Галатеа Данкел критикује да живот не схвата довољно озбиљно). И док Дин и многи други немају другу опцију до да живе онако како једино знају и умеју, Сал, попут великог детета, може да се игра, и да се ако затреба сакрије иза тетких скута<sup>171</sup>.

*На путу* Џека Керуака је до сада, у овом избору књижевних дела можда најмање забаван роман, тј. роман написан са најмање хумора, што не значи да у њему

---

<sup>170</sup> У сцени када се возе Дин, Сал и његова тетка, Сал за своју тетку каже да је „часна жена заглибљена у овом жалосном свету“ (Кегуак 2015: 165). Али да не умањи компетентност своје тетке каже да је свет познавала врло добро. Када их заустави полиција тетка каже да нема чега да се стиди (ова средовечна госпођа за себе каже да „није она некаква гангстерска љубавница“). У тетким речима чује се тон морално непогрешиве особе изузетно окренуте вери, јер само неко ко *живи (готово једино) кроз веру* може бити непогрешив и отуда може да се морално индигнира. Сал додаје да је Дин имао чега да се стиди (тетка је то и сама непогрешиво знала); и Сал је имао чега да се стиди, јер је био са Дином (Кегуак 2015: 165).

<sup>171</sup> Да ли Сал потпуно одговара Керуаку? Рекли бисмо да не. Иако сигурно постоје тачке поклапања између Сала и Керуака, Керуак је вероватно имао мању могућност избора, то јест, делови где Сал има више опција су претпостављамо Керуакова маштарија, узимајући у обзир *интензитет и брзину* којом је Керуак алкохолизмом журио ка свом крају. Керуак је као Канађанин француског порекла више био национално и верски „обојен“ и тиме ближе маргини од Сала који има више могућности да постане амерички мејнстрим. Један критичар је рекао да је Керуака чекао *буржоаски* живот који је он као млади писац желео да заобиђе, да би у своје писање укључио друге/другачије позиције које постоје у расној хетерогености у Америци (Holton 1995: 266). С друге стране неки критичари показују да је Керуак дуго живео у великом сиромаштву и да је имао велике проблеме са новцем (Gussow 1984: 307).

Роман је на неки начин „проблематичан“ због своје противречности, приказима реалности пропраћеним улешавањима: у сцени када гледа скитнице у теретном возу како једу грожђе Сал каже ово је *обећана земља* (Кегуак 2015: 124), иако је пре тога склапао крај с крајем радећи као најамни радник у пољу памука. Након прочитаног романа можемо помислити да једино што та земља „обећава“ је могућност (илузија) кретања (бекства), али где год да се оде ништа се ново не проналази *јер сви су у истој врећи*, како каже Мексиканац Понко, и Сал се са тим слаже (Кегуак 2015: 125).

нема смешних и узбудљивих сцена. Хумор у њему стварају други ликови романа, а не наш наратор, меланхолични, помало сетни и неодређени *Салвадор Парадајз* (који чини нам се покушава да нађе *рај* како би се (или како би *га*) *спасао*, и који као да се плаши да својим изборима не постане недостојан раја...), за кога је живот „тмина“<sup>172</sup>.

У романима са којима смо се до сада сусрели много је јаснија перспектива наратора по питању моралних вредности: зна се шта је добро, а шта лоше, са чим читалац треба да се идентификује, за шта се роман и наратор залажу итд. У овом делу ствари нису „црне или беле“, нити је наратор потпуно опредељен шта је исправно, а шта не, или је једноставно писац у роману „обухватио“ више онога што живот „јесте“, а много тога се у ономе што живот стварно „јесте“ опире чистој (*бинарној*) класификацији *добро* или *лоше*. Керуак је обухватио читав опсег и нијансе доброг и лошег, прихватљивог и неприхватљивог, што постоји као такво и без нашег опредељивања. Можда је у питању и пишчева двосмисленост која је као таква оставила више места за различита читања.

Као што смо рекли сам текст романа је од првобитне до објављене верзије претрпео не мале измене. Керуак је писао причу о себи и својим пријатељима, називајући их правим именима, која је после мењао, као и готово све „шкакљиве“, „експлицитније“ делове романа за које је бринуо да неће одговарати укусу тог времена (који можда не одговарају укусу ниједног времена, све зависи од афинитета). Керуак је затим уметао текст, који је слабијег интензитета, и који понекад делује као прећуткивање, забашуривање, као проналажење изговора (условно говорећи), што ћемо у даљем тексту настојати да аргументујемо. Мали делови изворног текста дати у поговору романа (Čarters 2015: 432), када се упореде са објављеним текстом, показују већу крепкост и аргументованост.

У роману су дати описи Керукових путовања на којима је провео свеукупно седам година, а које је успео да преточи у писани облик за свега три недеље. Овај податак навео је писца Трумана Капотеа да подругљиво прокоментарише: „То није писање, то је дактилографисање“ (Čarters 2015: 413).<sup>173</sup>

Да му не би измакла неухватљива суштина онога што је желео да каже, онога што је пред њим узмицало попут утваре, Керуак је куцао свој роман на ролнама папира за цртање дугим четири метра, а његов коначни рукопис био је дугачак нешто више од тридесет пет метара. Ефекат овог својеврсног маратона у куцању, екстатичне трке са својим мислима, Керуак је пренео на странице романа, а тиме и на доживљај читаоца, који такође некуд јури са протагонистима, и упорно, као и они, не налази оно *нешто*, за чим се трага.

У првом делу романа, највише се „осећа“ Керуаково „куцање“, можда зато што је у њему описано прво путовање на које је Сал кренуо сáм, а Сал је лик који је мање „способан“ да „доживљава“ свет, те он „бележи“ дешавања готово „бирокуратски“, и „административно“ набраја кога је срео на путу, ко га повезао, докле, којим возилом, шта је јео, где је спавао, колико га је то *коштало*. Писац је можда тим детаљима желео да произведе натуралистички тон, који је настојао да опонаша у својим делима (Čarters 2015: 420), а у поменутој фокусираности на цену, назире се Керуакова навика да броји што центе, што речи текстова које је писао, мерећи на тај начин своју језичку продуктивност. Првом делу романа, дакле, недостају доживљаји и богатство унутрашњег света.

---

<sup>172</sup> Тмина обојена рембрантовским тоновима, као у Бетовеновом Фиделиу, јер Сал понекад мало претенциозно звучи (Keruaк 2015: 73)

<sup>173</sup> А онда су то понављали и многи други, између осталог и Ханиф Курејши у свом роману *Буда из предграђа*.

Међутим, наведено нипошто не значи да читав роман којим се бавимо нема значајне описе и запажања о времену и приликама у којима је стваран, о *изборима* и *могућностима* које су људи тог времена имали (?), о промашеним судбинама и изневереним очекивањима. У роману постоји и понеки потпуно „жив“, упечатљив и аутентичан лик (између осталих, на пример, Реми Бонкер) који заједно са запажањима о историјским и друштвеним околностима чини ово дело драгоценим<sup>174</sup>.

Наш наратор, Американац италијанског порекла, Сал Парадајз у периоду од неколико година од 1947. до 1950. године, пет пута прелази Северно-Амерички континент, четири пута од Истока ка Западу, и једном, последњи пут ка Југу. Шта он тачно тражи, да ли од нечега бежи, и шта проналази покушаћемо да одговоримо у даљем току рада.

### 2.1.1. Сал Парадајз

Сал Парадајз је млад, разведен човек, ратни ветеран, на половини треће деценије свог живота. Попут Керуака, на почетку романа он је још увек неостварен писац, који живи са својом тетком, која одговара Керуаковој мајци. Сал јако уважава теткино мишљење: када она каже да је његов нов пријатељ Дин Моријарти лудак, иза тога се чује „амин“, када на крају романа тетка каже да Дин може остати код њих на смештају само пар дана, а после тога мора да иде (куда год, њу то не занима), Сал то прихвата ћутке.

Сал је младић који је сањао да посети Запад. Његов је дотадашњи живот, што факултетски, што приватни „затворио круг и постао јалов“<sup>175</sup>. Његови пријатељи у Њујорку били су заробљени у „негативној, кошмарној позицији одбацивања друштва, за шта су давали истрошене књишке, политичке и психоаналитичарске разлоге“ (Керуак 2015: 20)<sup>176</sup>. Салов живот није блистав, он не пуца од животне енергије и среће, већ чезне за неким новим искуством који би дао смисао његовом животу. Он прижељкује слободу, аутентичне, неспутане доживљаје и искуства.

Привлачили су га људи попут Дина Моријартија и Карла Маркса<sup>177</sup>, „усхићени“, „залуђени животом“, „жељни разговора“, „свега истовремено“. Све оно што Сал није био. Он се читавог живота вукао за људима који су га занимали, који су били луди за животом. И Сал жели да је залуђеник за животом, жели да га живот узбуђује, па то и каже, али је и сам себи и другима неуверљив јер одмах потом мисли шта ли је то Бог радио кад је створио живот да буде тако тужан (Керуак 2015: 80). Живот за Сала јесте више тужан него срећан, а без ликова о којима говори, био би и монотон.

У разговору са Дином присећајући се једног свог сна Сал каже:

[...] смрт ће нас сустићи пре него што се домогнемо небеса. Једино за чим чезнемо за живота, што нас тера да уздишемо и јечимо и пролазимо кроз слатке мучнине свих врста, то је сећање на

---

<sup>174</sup> Роман који проучавамо је „роман у кључу“. Он говори о стварним људима, од којих су многи чувени писци, али је већина њих у роману „сива“ и недостаје јој живот.

<sup>175</sup> И то није једини пут када Сал свој живот назива јаловим. Пред једно друго путовање када иде код Дина он каже: „Горео сам од жеље да сазнам шта смишља и шта ће сад даље да буде, јер иза мене ничег више није било, сви су моји мостови били спаљени и ни за шта ме више није било брига [...]“ (Керуак 2015: 244). Сал заиста има потешкоће да се емотивно укорени су свом животу код куће, и у томе није једини.

<sup>176</sup> Керуакови пријатељи су били опчињени учењима контроверзног психоаналитичара Вилхелма Рајха (Stimpson1982: 374).

<sup>177</sup> Рекли смо да је ово роман у кључу, па ликовима Дина Моријартија и Карла Маркса одговарају личности по имену Нил Касади (Neal Cassady) и песник Ален Гинсберг (Allen Ginsberg).

неко изгубљено блаженство, доживљено вероватно у мајчиној утроби, које се репродуковати може једино (мада нам је мрско да то признамо) у смрти. Али ко жели да умре? (Keruak 2015: 169)

Сал је особа која је у свом најдубљем разумевању света ближа смрти него животу; он би се склонио у „утробу кита“, у чему велику утеху пружа религија. Религиозност Сала чини блиским Керуаку који је „beat“ у имену Бит генерације којој је припадао највише доживљавао не као „изубијаност“ ударцима, шамарима живота (*који се живи*), не као ритам цеза који је толико волео, већ као католичке беатификацијске визије у којима благословени праведници спознају Бога (Carters 2015: 413).

У Саловом коментару о смрти Дин види: „пуку једноставну чежњу за чистотом смрти; а пошто нико од нас неће живети поново, он, потпуно исправно, није хтео с тим ништа да има, и ја сам се тада сложио с њим“ (Keruak 2015: 169). Дакле, Сал се уз Дина у извесном смислу труди да пронађе пут ка животу.

Као што смо напоменули, много тога што Сал каже не можемо да узимамо за поуздано: Мексиканку Тери коју *воли*, коју би заједно са њеним сином да *заштити*, лако је спреман да остави; не жели да ради у циркусу, јер би се осећао као ђаво када би варао људе, али не осећа грижу савести да живи на рачун свог сиромашног пријатеља Ремија Бонкера, чију садашњу девојку прижељкује, а чију је бившу девојку преотео<sup>178</sup>. Када Сал каже да воли, нисмо сигурни на шта он тачно мисли. Када себе пореди са Дином и Карлом (који се заиста јесу *откачили* од свих конвенција, а Сал је онај који *стрепа* да се *откачи* од конвенција), не знамо у којој мери то можемо узети за озбиљно.

Сал више доживљава жељу на интелектуалном него на емотивном нивоу<sup>179</sup>. Он *жели да жели* оно што Дин жели, зато га упорно и следи, не би ли доживео живот на лудачки, екстатичан, френзичан начин. Међутим, Сал није потпуно свестан да Динов доживљај света припада само Дину: Динова екстаза (која притом не делује природно, која је у извесном смислу у грчу) је сразмерна Диновој ускраћености, његовим не само материјалним сиромаштвом, него и непостојањем икаквих могућности. Дин ни на кога не може да рачуна, нити ико на њега може да рачуна. Дин је трагичан лик овог романа, опљачкан свих могућности избављења са маргине и сиромаштва; он је *бели црња*, и као такав ближи извору неописиве егзистенцијалне туге и безнађа обесправљених. Та туга се понекад током романа трансформише у величанствну музику, чији најинтензивнији облик могу да доживе само обесправљени као „одштету“ или „компензацију“ за свој мукотрпан живот. Што у овом роману није Салов случај.

За Дина и Карла које назива заљубљеницима у живот, Сал врло брзо закључује: „Онда сам схватио да су били неуклопљени и несрећни. Њих су двојица били као онај човек у тамници<sup>180</sup>, под каменом, с тамом, морално деградирани амерички андерграунд, нова, разбијена генерација, којој сам и ја полако приступао“ (Keruak 2015: 75)<sup>181</sup>.

Бит генерација јесте била нова, разбијена генерација: деца *Изгубљене генерације* која нису имала бољу судбину од својих књижевних очева, али нису названа истим

<sup>178</sup> Сал би радо свачију девојку преотео, чиме жели да себе представи као великог љубавника, што му не полази за руком.

<sup>179</sup> У *Умећу живљења* Фром говори о томе шта су наше истинске жеље (оне које су повезане са нашом личношћу и нашим циљевима), а шта су наши хирови, пролазне, краткотрајне жеље које искрсавају спонтано (From 2015c: 41). Сал не зна које су *његове* жеље, или се плаши да их каже.

<sup>180</sup> Бетовенов Фиделио

<sup>181</sup> Документарни филм о Керуаку показује колико је Керуак био тешко унесрећен. Писао је приче и романе које није успевао да објави. За себе је говорио да има тридесет година, да је шворц, да га жена мрзи, да је најусамљенији писац у Америци. Сматрао је да једино што га спремно чека да га прихвати је смрт ([https://www.youtube.com/watch?v=Trw-Vvsn\\_nw&ab\\_channel=FatorInerente](https://www.youtube.com/watch?v=Trw-Vvsn_nw&ab_channel=FatorInerente)). Сал, са друге стране, није сасвим приступио поменутом андерграунду, већ балансира на његовим ободима.

именом – да ли је превише назвати две генерације заредом изгубљеним? Или да боље формулишемо питање је ли превише изгубити две генерације заредом? Керуак више од свог наратора припада редовима ове разбијене генерације<sup>182</sup>.

### 2.1.2. У потрази за ...? Многострука бекства Дина Моријартија

Роман почиње причом о Дину Моријартију. Његово име се појављује у првој реченици романа; његовим именом роман се завршава. Супротно томе, надимак и презиме нашег наратора сазнајемо током романа, када он сусреће своје пријатеље на свом првом путовању, а пуно име Салвардор (*спаситељ*?) сазнајемо од његове тетке, по повратку кући. Ово нас наводи да питамо да ли су Салова пропутовања ходочашћа током којих он гради свој идентитет јер добија прилику да „испробава“ различита лица и наличја америчког идентитета?

Дин Моријарти је био повод да ова прича буде испричана. Био је покретач да Сал крене на путовање које је дуго прижељкивао, које је дуго остајало само на „млаким плановима“. Дин је помало нестварна и мистериозна фигура (је ли он легенда, мит?): био је клинац из Њорке обавијен велом тајне (Керуак 2015: 12), који је трећину свог времена проводио на билијару, трећину у затвору, а трећину у библиотеци (Керуак 2015: 16). Сала је подсећао на брата којег је можда некада давно изгубио, на дечаштво (Керуак 2015: 19) и прошлост, која се током овог романа често романтизује.

Дин је дословно говорећи био рођен на путу 1926. године, непосредно пред Велику депресију. Мајка му је по рођењу умрла; отац му је био пијаница и скитница. Целог живота сналазио се сам, научио је да буде блефер: као дечак умео је да држи величанствене, зреле говоре пред судом када је требало да спаси оца затвора (Керуак 2015: 276); међу друговима је доживљаван као вођа – умео је да говори чудним хипнотичким гласом (Керуак 2015: 260); крв му је била врела, у себи је имао чудног светаштва да га спасава од челичних канци судбине (Керуак 2015: 341). Био је он „клинац страховито усхићен животом, и мада је био шарлатан и блефер, блефирао је само зато што је толико желео да живи и да се мува међу људима који иначе на њега не би обраћали пажњу“ (Керуак 2015: 15). Дин је пребрзо протрчавао кроз живот. У свом аутобиографском роману *Прва трећина* Касади шаљиво каже да се од детињства заинтересовао за трчање на дуге стазе, алудирајући на неколико миља које је морао да трком прелази на путу од хотела за скитнице до своје школе (Касади 2020: 16). Нико није могао да јури кроз живот тако као Нил тј. Дин, нико га није могао сустићи; а они који су га следили могли су само уз њега да хује кроз свет пропуштајући шансе да га виде (Керуак 2015: 273).

Да ли је Дин Моријарти желео да буде вођа? Да ли је лагао, обмањивао друге да би га следили или је само и сâм јако желео да верује у своје речи? Приче о његовом животу биле су тако аутентичне, узбудљиве, живописне, да је Сал, момак са Истока, који није припадао Диновом свету, пожелео да пође његовим путем. И то је и учинио. А да ли је на том путу нешто пронашао? Да ли је и сам Дин на путу нешто тражио, или је само било важно кретати се<sup>183</sup>? Да ли је од нечега бежао с обзиром на то да је увек

---

<sup>182</sup> Иако су многи критичари радили на томе да оповргну постојање сличности између *Изгубљене* и *Бит* генерације, критичар Адам Гасоу (Adam Gussow) пише да су се у сусрету Каулија, уредника Викинг преса, чије је вишегодишње залагање за резултат имало објављивање романа, и Керуака сусреле поменуте две генерације и откриле неочекивану сличност (Gussow 1984: 296).

<sup>183</sup> За Сала је *кретање једина племенита функција времена*, а одлазак на пут подразумева остављање бесмисленог живота за собом (Керуак 2015: 181). Међутим, у Диновом случају кретање је френетично



био спреман за бекство? (Keruaq 2015: 332). Бекство *од* и *ка* многобројним женама које је терао у лудило? Бекство из сопствене егзистенцијалне *безизлазности*, екстремног сиромаштва које толико стеже обруч да више не може да се дише? Па тада, када је „омча“ претесна, Дин узима сву своју вишемесечну уштеђевину (за црне дане и „светлу“ будућност), купује скуп амерички ауто (Хадсон 49), и креће на пут. А на том путу ужива да *добро* уништи/развали ту скупу америчку машину, исто онако како су уништени његови изгледи за лепу будућност. Таква Динова деструктивност личи на деструктивност човека који зна да је поменута машина не само њему недостижна у финансијском смислу, него да у постојећем систему вредности она има вишу вредност од њега самог, па њеним уништавањем Дин себе и свој живот ставља испред машине и тиме успоставља нарушен систем вредности.

Диново презиме Моријарти потиче од старе ирске речи<sup>184</sup> која значи морепловац, те је њему у роману заиста дата улога да управља, предводи, као што је Нил Касади возио/водио Керуака на пут, и управљао Кизијевим аутобусом *Furthur* који смо већ помињали у овом раду. За Дина Моријартија се више пута у роману каже да је лудак: његова љубавница Мерилу очајна од туге каже: „волела бих да Дин није луд сада“ (Keruaq 2015: 219); Динова жена, Камила, очајна плаче јер ће Дин, који само што се смирио, „поново полудети“ (Keruaq 2015: 245). За Дина који је својим понашањем „отуђивао људе од себе“ (Keruaq 2015: 209), Сал у једној ситуацији каже да је његова „френтичност била толико очигледна да су сви лако могли да наслуте његово лудило“ (Keruaq 2015: 299). По мишљењу Бика Лија<sup>185</sup>, Саловог пријатеља, Динова *дијагноза* је јасна, он „иде у сусрет својој идеалној судбини, а то је компулсивна психоза зачињена трунчицом психопатске неодговорности и насилности“ (Keruaq 2015: 198).

Па да ли је Дин вођа кога треба следити или не? Од првих страница романа читалац је упућен да је Дин блефер, који наставља да блефира и када су свима већ увелико јасни сви његови трикови. Он је шармер који највеличанственије блефира самог себе. Он је трагични лик који у роману доживљава да му кажу: „Гледај, Дине, ја више не верујем ни теби ни ичему што ћеш покушати да ми кажеш.“ (Keruaq 2015: 287). „Твом оцу се међу нама више ни име не спомиње и нећемо апсолутно ништа да имамо с њим, а ни с тобом, извини што то морам да ти кажем“ (Keruaq 2015: 288). А шта Дин заузврат жели од рођака који му је грубо сасуо истину у лице? Он жели да се сећа: „[...] хоћу да ми прича о ономе што сам заборавио из детињства. Хоћу да се сећам, да се сећам, хоћу“ (Keruaq 2015: 287). Дину је потребна опсена, сећање на идеализовано детињство међу скитницама, „међу стотинама усамљених створења“, несрећницима „који су се посветили циљу да сваког дана заврше пијани и без пара“, међу којима је одрастао, па им је тиме био „нека врста незаконитог сина“ (Kasadi 2020: 11). Да ли је у таквом детињству био ичег вредног идеализовања, или је свако, па и такво детињство, само зато што је детињство (време великих снова и очекивања, проткано надањима и маштаријама дечјег срца, о којима су писали многи књижевници), вредно сећања? Можемо ли оспорити једном човеку право да се сећа?

У епизоди са Едом Воллом, власником радне фарме, на којој је Дин служио део условне казне (као што је Рендл Макмарфи из романа *Лет изнад кукавичјег гнезда* служио део своје казне на радној фарми), Дин од Еда, који му је некад био попут старијег брата, сазнаје да је и он „изгубио веру у Дина – готово га уопште није гледао, а и кад би га погледао, гледао га је подозриво“ (Keruaq 2015: 303). Сал, сведок ових

---

јер је оно попут бекства у бунилу, пред надирућим изкеженим лицем бескрупулозне америчке стварности која наводи Дина да закључи да „Бог постоји без гриже савести“ (Keruaq 2015: 163-164).

<sup>184</sup> Ó Muirheartaigh, <https://en.wikipedia.org/>

<sup>185</sup> Лик Бика Лија одговара личности писца Вилијама Бароуза (William Burroughs).

догађаја, једино успева да каже: „Рекао сам Дину да ми је жао што нема никога на свету ко би веровао у њега“ (Керуак 2015: 288).

У томе је Динова трагика – у изгубљеној вери у човека. У роману се више пута помиње вера у човека, да нам је потребно да верујемо у другог и да други верују у нас, што би представљало један пример људске солидарности.

Документарни филмови и текстови о Нилу Касадију показују да заиста јесте било тешко имати веру у човека какав је он *постао*, толико тешко унесрећен, тако дубоко незадовољан собом, да је упорно покушавао да „помера границе“ које су сужавале просторе његове слободе (Кизи)<sup>186</sup>; који је као Дин покушавао да умакне надирућој интини која му је говорила да у овој подели има лоше карте, да је у шах-мат позицији, да је игра завршена и пре него што је почела. Касади је за себе и свој однос са другим људима говорио да они желе циркузанта, а он даје људима оно шта желе<sup>187</sup>. Касади је био (*постао*) дубоко суицидалан<sup>188</sup>, што Керуак приказује кроз лик Дина у сцени када он тера своју девојку Мерилу да се заједно убију (вреди напоменути да је и сам Керуак више пута у разговору наводио једног свог пријатеља да заједно изврше самоубиство)<sup>189</sup>.

Да ли је Дин Моријарти добар избор за вођу? Не, није. Он је био трагичан човек, *опортуниста*, који је био спреман да постане готово било шта (хомосексуалац, бисексуалац, хетеросексуалац, жиголо), зарад неког циља. И није једини лик таквог „кова“ у овом роману. Улоге које се могу играти су многоструке, а животне оклоности, пре свега екстремно сиромаштво терају на њих. Мерилу се на пример проституише да би преживела. И Дин и Мерилу јесу амерички андерграунд, а њима би из света Холдена Колфилда одговарали ликови сводника Мориса и проститутке Сани.

Да ли је Дин Моријарти човек вредан презира? На питање ћемо одговорити питањем да ли се презиром и моралном индигнацијом ишта постиже? Дин Моријарти и Нил Касади су трагични ликови који током романа / живота трагају за саосећањем и припадањем. А питање које вреди поставити је каква то „култура“ (или друштво) наводи појединца да од себе прави звер да би се ослободио бола што је човек<sup>190</sup>. Неки аспекти кутуре који неповољно утичу на човека не само да се не „лече“, већ се парадоксално и негују. У Фромовој теорији сиромаштво је фактор који неповољно утиче на развој појединца, међутим, проблеми друштва описаног у овом роману нису проблеми који проистичу само из сиромаштва, али јесу великим делом на њему засновани.

### 2.1.3. У потрази за породицом (*...no strings attached...*)

У друштву у којем је готово све *без икаквих обавеза* шта бива са породицом? Где су очеви у овом роману, а где мајке? Шта је са браћом и сестрама? Да ли пријатеље треба тражити *на путу*, што дословно, што фигуративно? Треба ли очекивати очево лице у лицу сваког просјака и бескућника? На срећу, последње поменуто не важи (није истина) са сваког лика овог романа. Да ли се тиме трагика умањује? Салови родитељи се мало помињу, тек пред крај романа сазнајемо да је Салов отац мртав. А за Дина Моријартија, такозваног хероја (?), главног јунака (?) Запада<sup>191</sup> одмах на почетку

<sup>186</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=SUQENn7IGiM&ab\\_channel=DavidHoffman](https://www.youtube.com/watch?v=SUQENn7IGiM&ab_channel=DavidHoffman)

<sup>187</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=SUQENn7IGiM&ab\\_channel=DavidHoffman](https://www.youtube.com/watch?v=SUQENn7IGiM&ab_channel=DavidHoffman)

<sup>188</sup> Што објављена писма која је писао док је био у затвору показују.

<sup>189</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=Trw-Vvsn\\_nw&ab\\_channel=FatorInerente](https://www.youtube.com/watch?v=Trw-Vvsn_nw&ab_channel=FatorInerente)

<sup>190</sup> Цитат Семјуела Џонсона, којом Хантер Томпсон почиње роман којим ћемо се бавити.

<sup>191</sup> Додуше, ако Запад схватимо као нешто што умире, пропада, онда Дин јесте његово отеловљење.

романа сазнајемо да је *без* родитеља, *без* дома, *без* породице, *без* новца, *без* обавеза<sup>192</sup>. Да ли бити *без обавеза* у савременом добу ствара илузију слободе? Без обзира на постулате *културе* о којој говори, роман је прожет жељама за припадањем, потрагом за несталим оцем, изгубљеном браћом, другом који би олакшао тегобу усамљености итд. По поласку на пут Сал је спреман да се за некога веже да би се отарасио самоће, па тако када сретне Ирца Едија, алкохоличара, Сал у њему тражи пријатеља, друга. Нови ликови подсећају и треба да замене старе, изгубљене: Ирац Сала подсећа на неког рођака, као што га је и Дин подсећао на изубљеног брата<sup>193</sup>. У Ирцу Сал види „старог друга, насмејаног и добродушног“ са којим би могао да се лудира (Керуак 2015: 32). Али прва добра прилика је однела „друга“, тако да Сал свој пут наставља сам.

Следећа Салова прилика за „везивање“ (остваривање емотивне везе) била је са Тери, младом Мексиканком, са којом започиње везу. При првом погледу Сал је за њу помислио да је она девојка за њега, његова сродна душа, па јој је то и рекао (Керуак 2015: 113), али га врло брзо раздире сумња да је Тери мала „фаћкалица“, проститука која лови наивне, млађе мушкарце. С друге стране Тери се плашила да је налетела на сводника. Не везано од тога да ли њихове реакције делују претерано, оне су савршено у складу са културом и временом романа. Иако је Териног сина називао својим малим дечаком, Сал је био спреман да их обоје напусти првом приликом, и то обе стране доживљавају без сувишне драме, као потпуно природан след догађаја<sup>194</sup>.

Одоси између мушкараца и жена су прилично проблематични. Сал је разведен, улази у непродуктивне емотивне односе у којима је равнодушан према својим партнеркама; Дин јури од жене до жене, које су луде за њим и које му рађају децу коју он не може да издржава. Дин за Мерику своју љубавницу каже да је „курва“ и „патолошка лажљивица“; жели да је размењује са другим мушкарцима, да са њом „располаже“, да је шпијунира, војерише итд. Девојка сиромашног Ремија Бонкера размишља да ли да се „пребаци“ на Ремијевог *очуха*, који је *богат* (нема везе што он већ има нову *девојку*). Такође, Бароуз, у роману Бик Ли, је у стварном животу својој жени разнео главу под чудним околностима. На више места у роману помиње се да је и жена пуцала у мужа, а за само време у којем се радња романа одвија каже се да је време у којем мораш да имаш сачмару и пиштољ ако желиш да сачуваш живу главу. (Тако је макар из угла Бароуза). Тако, у једној сцени, разнежени Сал описује сцену када Бик Ли добро нафиксан у наручју држи снено дете које га грли док му спава на грудима, док у очевом крилу лежи пнеуматски пиштољ (Керуак 2015: 205). За то време мајка дечака (тада још увек жива) гута неколико туба бензендрини како би прегурала још један у низу *пријатан* дан. Парадоксално, Сал ту сцену идеализује називајући је дивном, јер гледа оца и сина, оца са којим сину никад неће бити досадно?! (Керуак 2015: 205).

Због тегобних односа са женама мушкарци налазе спас у односима са пријатељима. Како критичарка Кетрин Стимпсон (Catharine R. Stimpson) каже Керуакови романи *На путу* и *Кодијеве визије* говоре о потреби да се пронађе, успостави или осмисли фигура оца који ће отелотворити заједницу и слободу, снагу и љубав. Такође, поменути романи говоре и о братству – битници су желели браћу зато што нису могли бити синови (Stimpson 1982: 375).

---

<sup>192</sup> Помало слично као Рендл Мекмарфи.

<sup>193</sup> Керуак је заиста као дете изгубио брата, а за Сала сазнајемо да има брата који му, судећи по роману, није нарочито близак.

<sup>194</sup> Овде ћемо се подсетити романа *Лет изнад кукавичјег гнезда* за који смо такође рекли да ликови романа једни другима „ништа не дугују“, издаја је потпуно *оправдана*, ако је базирана на *рационалним* разлозима.

Чини се да битници нису могли бити синови из више разлога. Један од могућих разлога је да им је Велика депресија одузела очеве – очеви су пропадали, показали су се недовољно компетентним да буду главе породица (Керуаков финансијски, Нилов и финансијски и морално) (Spangler 2008: 310). Други разлог је да су синови били превише различити од својих очева или су одступали од њихових жеља (што је случај Керуака и Гинзберга). Али како ниједна генерација не може постојати изоловано од претходне, битници су тражили себи и књижевне очеве и подршку међу реномираним уредницима и издавачима, од којих су зависили, и на које су због тога били озлојеђени (Gussow 1984: 294).

Током читавог романа Сал прижељкује да пронађе Диновог оца, тужног лимара из бајки<sup>195</sup> у његовој глави (Keruaak 2015: 242). Нешто више о тужном лимару се сазнаје тек пред крај романа, када он шаље писмо сину из затвора. Дин тада обећава себи да ће се побринути и за свог оца, и да ће дуж Америке наћи и сестру коју је негде успут изгубио. Ако је потрага за оцем потрага за неким ко ће се бринути (заштиником), ни Сал ни Дин не могу да буду очеви док прво не постану синови. Збрињавањем оца Дин би могао да преузме његову улогу, али потешкоћа је у томе што је његовог оца немогуће наћи, па тако и окончати потрагу. Без оца (који може претстављати и домовину) ови младићи остају отуђени, искључени из доминантне културе, без припадајућег места у друштву.

За критичара Спанглера (Jason Spangler) Динова потрага за оцем представља и суочавање и одбијање да се заборави прошлост нарочито Велика депресија; а сам роман је, иако се често чита у контексту слободе, могућности и бунта, прожет осећањем ограничења, губитка и лутања какви постоје у Стајнбековом роману *Плодови гнева* који директно говоре о времену Велике кризе (Spangler 2008: 308).

Када је у питању Салов отац, пред сам крај романа, пред Салово последње путовање, сазнајемо да је он мртав. Заправо Керуак је отпочео оригинални рукопис причом о очевој смрти, али је тај податак заменио причом о разводу. Керуак је очеву смрт тешко поднео, као и његову љутњу и одбацивање због изневерених очекивања. Ако потрага за оцем представља тражење очинске фигуре која би прихватила успех / оствареност / постигнућа сина, чини се да као што изостају постигнућа ових младих људи (у њиховим очима), тако и изостаје проналажење оца.

Међутим, још више је збуњујућа епизода у роману, када у бунилу, Сал први пут помиње мајку. Када је прошао поред једног ресторана у Сан Франциску, видео је жену која би му могла бити мајка – мајка неког Сала који је дошао у Америку два века раније. Та жена му поручује:

Ништа ти не ваљаш, пијанчиш и теревенчиш и још можеш до краја да изгубиш образ пљачкајући плодове мог скромног труда у овој гостионици. О сине, зар никад ниси пао на колена и молио за опроштај свих својих греха и подлих дела? Блудно дете! Одлази! Не мучи ми душу, успела сам скоро да те заборавим. Не отварај ми старе ране, нека буде као да се никад ниси вратио и погледао у мене да видиш мој смерни труд, ово неколико новчића што сам скуцкала, жељан да отмеш, спреман да ме лишиш, зловољни, невољени, зли сине пути моје. Сине! Сине! (Keruaak 2015: 231).

Да ли се Керуак заиста осећао као недостојни син? Није успео самостално да се издржава, повремено је живео са мајком која је о њему бринула, која га је надживела, гледајући синовљев суноврат у алкохолизам.

Има ли посвећености у овом роману? Може нам се учинити да је најприснији однос однос Сала према Дину, који Дину нуди да заједно оду у Италију. Сал до тада никада није ништа понудио Дину у погледу његовог тегобног живота (Keruaak 2015:

---

<sup>195</sup> Чудновато, Сал је свестан „бајки у својој глави“ али их се упорно држи.

253), а Дин га је гледао погледом „човека који процењује своје шансе у последњем тренутку пре него што ће уложити опкладу“ (Керуак 2015: 253)<sup>196</sup>. Након те понуде Сала је било *срамота*. Такође, он каже да је Дин тада схватио да је Сал провео пар сати размишљајући о њему и његовим мукама. Сал своју бригу назива бригом за човека млађег од себе, чија је судбина годинама уназад била испреплетана са његовом (Керуак 2015: 254).

Као и све, и та понуда је била кратког даха. Иза тога је уследила сцена у којој је тетка рекла да Дин за пар дана мора да иде из њене куће, са чим се Сал сложио. (Сал би се, чини се, готово са свим сложио. Он је *разуман* млад човек).

Пред крај романа Сал и Дин се договарају да ће остати пријатељи целог живота. Живеће и остарити у истој улици, њихова деца ће се играти заједно. Међутим, животне околности чине да се одлуке мењају, нарочито оне непостојане. Људи би *заиста* желели да се посвете једни другима, да се обавежу. Прилике налажу другачије, везе се кидају.

#### 2.1.4. Романтизовани Запад слободe, смеха и сиромаштва: или последње уточиште Америчког сна?

Шта представља Запад? Природу, крепкост, слободу, смех? Да ли је Запад (пре свега Холивуд) последње уточиште Америчког сна? Запад за Сала представља нову наду, шансу и прилику за другачију будућност, место где се може ослободити „окова“<sup>197</sup> тако тешких да и ропство црнаца делује као пука ситница. Током свог првог путовања, када се буди у непознатој хотелској соби Сал објашњава да је доживео:

...најчудноватије магновење кад нисам знао ко сам – налазио сам се далеко од куће, опседнут путовањем и уморан од њега, у јефтиној хотелској соби коју никад пре тога нисам видео...Нисам се уплашио; просто сам био неко други, неки назнанац, а читав мој живот је био утварни живот духа. Прешао сам пола Америке и налазио сам се на разделници између Истока моје младости и Запада моје будућности... (Керуак 2015: 30)

Сал би на путовању желео да окрије ко је и шта жели да буде, а затим да то и постане. Запад је за њега место слободних људи, какав је на пример фармер из Небраске кога види у једног гостионици и чији громогласни смех чује. Тог фармера „...баш ништа под небом није бринуло, а свакога је високо уважавао“. Сал даље размишља: „... хеј, слушај како се тај човек смеје. Ето то је Запад, ја сам сад на Западу.“ (Керуак 2015: 34). Сал је желео да зна: „... читав његов прости, сирови живот и шта ли је, богами, радио свих тих година осим што се смејао и дизао галаму. Ех, ти, рекао сам својој души...“ (Керуак 2015: 34)

У неким необавезним разговорима које Сал води, може много тога да се сазна о приликама у Америци током педесетих година прошлог века, као и неку деценију

---

<sup>196</sup> У овоме се види Фромова идеја да је човеков живот „предузеће“, које може да напредује или банкротира, па пажљиво треба размотрити у шта уложити. Такође, живот је „коцка“, можда добијеш цекпот, а можда доживиш фијаско. То је нов начин приступању животу, људима и стварима.

<sup>197</sup> Сал наравно не помиње никакве породиче „окове“, али Керуак их јесте осећао – био је одбачен син који није пошао уобичајеним путем: напустио је факултет, припадао је друштву хомосексуалаца (што се његовим религиозним родитељим није могло допасти), сам се није отворено изјашњавао о својим афинитетима, али и сама припадност тој групи је била за осуду у конзервативним круговима, и претпостављамо разлог за срамоту коју његови родитељи мора да су осећали. Такви и слични окови су га скупо коштали. У једном интервјуу једна од Керуакових пријатељица је рекла да је Керуак говорио да као католик не може да изврши самоубиство, тиме би повредио своју породицу; зато је намеравао да пут до смрти пронађе у алкохолу; јер је очигледно смрт видео као начин за ослобођење свих мука.

раније кроз сећања појединих ликова. Тако у разговору са једним каубојем Сал сазнаје да се у време Депресије на стотине људи возило теретним возовима тамо-вамо дуж Америке. То нису биле само скитнице. Било је ту и људи који су остајали без посла, па су ишли од места до места у потрази за послом. Тако је било на читавом Западу. По мишљењу тог каубоја: „У Небраски човек нема шта да тражи. Средином тридесетих, знаш, овде није било ничега, само огроман облак прашине докле ти око сеже. По земљи се све црнело. [...] Што се мене тиче, Небраску слободно могу да врате Индијанцима. Мрзим ово вражје место више него иједно на свету.“ (Keruaк 2015: 33-34).

У времену које Сал проводи на путу, такође видимо да и даље има пуно људи који се крећу без циља дуж Америке. На једном од тих путовања Сал упознаје сиромашног белца Џина који путује са својим *итићеником*, шеснаестогодишњим младићем, који је упао у неке невоље са законом, па је побегао од куће. Сиромашни Џин му је понудио заштиту, јер је момак практично још увек био дете<sup>198</sup>. Обојица су били у скитничким траљама<sup>199</sup>. Док гледа Џина, Сал у њему види мудрог и уморног старог црнца<sup>200</sup> који:

шестари уздуж и попреко целе земље сваке године, зими на југ, лети на север<sup>201</sup>, само зато што за њега нигде нема места на коме би могао да остане а да му оно не додија, и зато што нема куда да оде осим свуда, да се непрекидно креће испод звезда, углавном западних... (Keruaк 2015: 43).

Сал наивно жели Џину да стигне куда је пошао и да тамо нађе срећу (Keruaк 2015: 48), на шта му Џин одговара да он некако успева да се извуче и настави, овако или онако (Keruaк 2015: 49).

Сал у свом пропутовању Америком идеализује сиромаштво, примећујући *слободу* сиромашних да иду куд год желе, не размишљајући да сиромашни могу да иду где год, јер никоме нису потребни (као и Дин на неки начин). За њих не постоји место којем припадају у структури америчког друштва. Сал не види да разлози *путовања* сиромашних нису исти као његови. Он не залази дубље испод површинског, види само оно што је очигледно, а то очигледно доживљава по сопственом нахођењу (велича га) не размишљајући о „искуству“ других људи. Сал прибегава наивном ескапизму јер му недостаје истинско разумевање културе. Живот обојених повезује са мањком морала и норми које они морају да поштују, што му је повод да романтизује њихову слободу (Holton 1995: 269).

Он такође наивно и неосновано уживајући у музици обојених и обесправљених (џез / боп и мамбо, која чини да се осећа *живим*) прижељкује да живи животом црнца:

...мориле ме је жеља да будем црнац, јер сам осећао да ни најбоље што свет белаца може да понуди не носи за мене довољно екстазе, довољно живота, радости, зезања, таме, музике, не носи довољно ноћи. [...] Желео сам да сам неки денверски Мексиканац, или чак неки радом измучени жућа, било шта друго осим овог мог досадног идентитета „белца“ лишеног свих илузија...(Keruaк 2015: 242).

<sup>198</sup> Током читавог романа видимо чудне облике уједињавања, повезивања људи (Дин са својим женама, Реми Бонкер са Ли Ен итд.) јер је лакше преживети заједно него засебно. Те форме преживљавања су далеко од задовољавајућих.

<sup>199</sup> Сал често помиње „бежање од закона“, што дуж Америке, што за Окинаву. Често помиње и рите – људи су у ритама, Салов живот је у ритама, читава Америка је обећана земља у ритама...

<sup>200</sup> У њему види и свог пријатеља Херберта Ханкла, писца и песника, вишедеценијског припадника андерграунда: овисника о морфијуму и многим другим недозвољеним супстанцама, пријатеља и мушких и женских проститутки итд.

<sup>201</sup> Ово је на неки *парадосалан начин* пример човека који је попут птице приморан да се сели, па Холден Колфилд у низ питања на која нико не одговара може да дода и ово, на које му додуше Каруак одговара: где одлазе бескућници зими? Селе се, лутају по Америци као дивље животиње.

Међутим одмах потом Сал признаје да је целог живота гајио *белачке амбиције*, и читалац му потпуно *верује*, иако то он не каже, да се својих белачких амбиција никада не би одрекао, без обзира на све. Идеја да би заменио свој свет за „свет срећних, простосрдчних екстатичних америчких црнаца“ (Кегуак 2015: 242) само је пролазни романтичарски импулс, који ће Сала брзо напустити.

На својим пропутовањима Сал говори о различитим америчким градовима, међу њима и о Централ Ситију, старом рударском градићу, који су некада звали *Најбогатија Квадратна Миља на Свету*. У овај град су људи некад долазили у потрази за сребром (Кегуак 2015: 72), градили су у њему куће. У време када Сал приповеда причу град је већ увелико био напуштен; људи су отишли за својим *сном*, за њима су остали празни дрвени кућерци. У међувремену, градић је постао повремено излетиште младима из Денвера, где су они могли да буду *оно што јесу* и раде шта желе: „... све је сад у мраку док ми дивљамо и вршtimo у овом свом ћошкићу планина, луди, пијани Американци у овој моћној земљи. На крову смо Америке, а не знамо ништа друго сем да се дерњамо, ваљда...“ (Кегуак 2015: 77).

На пропутовању Западом Сал посећује и градић Шајен, у којем се баш тада одржавала *Недеља Дивљега Запада*. Он тамо види:

Море бизнисмена, дебелих бизнисмена у чизмама и с каубојским шеширима, с тустум девојкама костимираним у каубојке, [...]. Нашао сам се у чуду, и истовремено сам осећао да је све то некако комично: први пут сам се отиснуо на Запад и одмах видео на какве је бесмислене трикове спало чување његових традиција (Кегуак 2015: 49).

Између окупљених бизнисмена и туриста пролазиле су Индијанске поглавице с великим перјаницама (Кегуак 2015: 51) и све посматрале озбиљно, беживотним очима (Кегуак 2015: 52).

По мишљењу критичара Холтона, епизода у Шајену је пример како индустрија културе преводи стварност у симулакрум. Поменути критичар се прибојава да ће ускоро сва реалност бити „потрошена“, а само ће празни означитељи, као што су *Дани Дивљега Запада* остати да подсећају људе на њихову везу са прошлошћу чија ће специфичност потпуно бити обрисана (Holton 1995: 273). Позивајући се на Бодријара, Холтон објашњава да се стварност губи; модеран свет чудновато подсећа на стваран свет, само је још „бољи“ и „аутентичнији“. Зато Сал покушава да пронађе стварно и аутентично у оном свету који никада није био део беле културе (Holton 1995: 273).

У Шајену Сал постаје свестан да свако у тој великој земљи жели да је на неком другом месту: док Сал чезне за Западом, девојке са Запада чезну за Истоком. Девојка из Шајена објашњава Салу да жели да оде у Њујорк, јер јој се смучио Шајен, свуда около је прерија... Сал покушава да јој објасни да ни у Њујорку нема ничега (Кегуак 2015: 52)

На крају својих пропутовања Сал стиже до Лос Анђелеса и Холивуда. Крај је америчког континента, више се нема где, само назад. Да ли је Холивуд последње уточиште Америчког сна? Ако јесте ево како тај сан изгледа:

Лепушкасти хомићи који су дошли у Холивуд да постану каубоји квасили су обрве отмено извијеним малим прстом навлаженим пљувачком. Најлепше цурице на свету промицале су у панталонама; дошле су да постану старлете, завршиле су као сервирке у драјв-ин ресторанима. У њима смо Тери и ја покушавали да нађемо посао. Нигде ничега. Читав Холивудски булевар био је једна огромна узвриштала аутомобилска лудница; мање саобраћајне незгоде догађале су се најмање по једном сваког минута; сви су као без главе јурили према најдаљој палми на видуку – а иза те палме била је само пустиња, ничег није било (Кегуак 2015: 119).

Из кафитерије у којој седи, која је направљена тако да личи на римски грото (Keruak 2015: 119), Сал запажа:

На све стране ницале су металне сисе и бујни, безлични камени гузови разних божанстава и једног мелодраматичног Нептуна. Око водопада су људи јели свој жалосни ручак, лица зелених од морске туге. Сви лосанђелски пандури личи си на згодне жиголе; очигледно су у Лос Анђелес дошли да снимају филмове, чак и ја (Keruak 2015: 119).

У Лос Анђелесу, том *величанственом* „пустињском кампу“ људи нису скривали колико су поражени и пропали (Keruak 2015: 119).

Неку годину касније када се враћа у Сан Франциско, Сал примећује да се није много тога променило:

Сви су личили на пропале филмске статисте, оцвале старлете: разочарани каскадери, кепеци ауто-тркачи, дирљиви калифорнијски ликови пуни туге којом се окончава континент, згодне декадентне Казанове, мотелске плавуше подбулих очију, жиголи, сводници, курве, масерке, хотелски послужитељи – све некакав грешан свет, и како човек да преживљава међу таквом дружином? (Keruak 2015: 228).

Сви делови обећане земље личе једни на друге. Гледајући улице Сан Франциска Сал каже: „Погледао сам низ Маркет стрит. Нисам знао је ли то Маркет стрит или је Канал стрит у Њу Орлеансу, водила је ка води, неопредељеној, универзалној води, исто као што Четрдесет друга у Њујорку води до воде и никад не знаш где си“ (Keruak 2015: 231).

Пружа ли обећана земља могућности за промену, или само привремену шансу за бекство? Јер где год да си увек си на истом месту.

### 2.1.5. Свет мржње и неприпадања

У Сан Франциску Сал је имао прилику да се опроба у улози ауторитета; његов пријатељ Реми<sup>202</sup> му је помогао да нађе посао ванредног полицајца. Радио је у баракама у којима су привремено били смештени људи који су пошли на рад у иностранство (углавном на Окинаву), па су у баракама чекали први следећи брод. Ту је било људи из свих делова Америке, и углавном су бежали од закона. Дане су проводили опијајући се јер су знали да их чека мукотрпан посао на градилиштима којем се нису радовали. Салов посао је био да контролише да се током ноћних теревенки ствари не отргну контроли и да они не растурају бараке.

За остале полицајце са којима је радио Сал каже да су „одвратна екипа људи с пандурском душом“, који су хтели да хапсе и да их шеф полиције хвали. С друге стране, он и Реми су радили тај посао да би преживели. Говорило се да ће сваки полицајац који нема макар једно хапшење месечно изгубити посао; Сал је гутао кнедле, при помисли да некога хапси.

---

<sup>202</sup> Реми Бонкер и Ли Ен су леп пример како су људи живели педесетих година. Они су читаве недеље штедели сваки новчић, да би у суботу вече изашли и потрошили педесет долара за три сата (Keruak 2015: 86). Реми се шетао по кући са лудачком војничком капом на глави. Свађали су се, дерђали једно на друго. Суботом увече, смешкајући се умиљато једно другом, излазили као два успешна холивудска лика и одлазили у град (Keruak 2015: 86). Живели су у баракама које су некада, за време рата служиле за смештај радника из Војног бродоградилиша. „Било је то, како су говорили, једино насеље у Америци у коме су белци и црнци добровољно живели заједно; заиста је то било тако, и било је то необузвано и раздрагано место какво нисам видео никад пре.“ (Keruak 2015: 84)



Услед општег великог сиромаштва Сал и Реми су крали храну са радног места, па су полицајце, који су им препознали лоповлук у очима, сврбели прсти да у њих запуцају (Керуак 2015: 92). Реми Бонкер, који се иначе осећао „опљачканим“ – говорио је да му свет дугује по неку ситницу, правдао је крађу позивајући се на Труманову паролу да морају да се срежу трошкови живота. Сал му се придружио у крађи јер су у осталом у Америци сви рођени лопови (Керуак 2015: 98).

Сал даје пар сликовитих приказа полицајца са којима је радио. Један од њих је био пандур у Алкатразу. Био је у пензији, „...али није могао да живи без атмосфере која је читавог живота хранила његову јалову душу“, па се зато вратио служби (Керуак 2015: 92). Мучио се и презнојавао над једноставним формуларима које су полицајци морали да попуњавају о броју обилазака барака и слично, а у слободно време са задовољством би причао како је некога батинао. У том батинању му је помагао младић који је желео да постане *тексаски ренџер*, али у недостаку бољег морао да се задовољи овим послом. Њих двојица су уживали у мучењу других људи. Добацивали су се човеком из којег је крв текла, и то је за њих био призор за памћење (Керуак 2015: 92).

У једној другој ситуацији, када се сусрећу са полицајцима, Дин закључује да америчка полиција води психолошки рат против обичних грађана, јер је свака њихова казна била подстрек за крађу сиромашним људима (Керуак 2015: 185). Сиромаштво које Сал на путу види је брутално, већина људи које срећу на ивици је егзистенције, а имати долар у неким ситуацијама је било право богатство. Сал признаје да су он и Дин током путовања понекад, када су били приморани, крали гориво и цигарете на пумпама, хлеб и сир у радњама (а онда би се толико обрадовали хлебу и сиру, као да присуствују гозби)<sup>203</sup>. Времена описана у роману за многе су била времена глади.

И док са једне стране обичан народ скапава или одлази у затвор, полицији је све лако како каже Дин. „Ако се пожалиш, убиће те а да не трепну“, тако да обичан човек има само једну шансу да на све то брзо заборави (Керуак 2015: 185). Као што је млади пандур кога смо поменули сањао да постане тексашки ренџер, сви полицајци маштају да постану славни. Они јуре хапшења за новинске наслове и очекују чикашке банде (Керуак 2015: 222).

Таква култура, која се базира на великим разликама, што материјалним, што по питању моћи, рађа велику мржњу. У друштву у којем нема љубави, у којој је доминантан осећај непријатељства, јавља се и осећај свеопште завере усмерене против човека. Па тако Бик Ли говорећи о власти каже:

Ови гадови су измислили пластичне масе од којих би могли да праве куће које ће стајати *вечно*. И аутомобилске гуме. Годишње се на милионе Американаца поубија због дефектних гума које се прегреју на асфалту и пукну. Могли би да праве гуме која никад неће пуцати. Исто и са прашком за зубе. Има нека гума коју су измислили и неће никоме да је покажу, ако је глођеш док си мали никад не добијеш каријес док год си жив. Исто тако одећа. Могли би да праве одећу које ће трајати вечно, али више воле да праве јефтину робу тако да сви морају да иду на посао и навијају будилнике и организују се у те туробне синдикате и копрцају се како могу док се у Вашингтону и Москви граби навелико. (Керуак 2015: 201-202)

У култури о којој пише Сал (а то је и наша савремена култура) постоји јак осећај да је човек сам. Читав свет је усмерен против обичног човека. Да ли се у култури у којој је најдоминантнија емоција мржња, човек осећа као да је увек сам чак и када је међу људима<sup>204</sup>.

<sup>203</sup> Одушевљење храном видимо и у роману *Лет изнад кукавичјег гнеза* када се Мекмарфи радује храни коју није јео месецима.

<sup>204</sup> Познато је да је љубав најјача кохезивна сила која постоји у једном друштву (З. Миливојевић). Та се љубав негује кроз културу, језик, понашање људи, лепо обраћање, опхођење (зато се на пример Енди

Каква је култура коју описује Сал и како она на њега утиче? Када пролази поред једне јувелирнице и види раскошни накит у њој, спопада га жеља да пуца у излог, покупи најлепше прстење и нарукнице и одјури да их однесе Ли Ен (Ремијевој девојци) и са њом побегне у Неваду. Након таквих будаластих мисли Сал схвата да је дошло време да оде из Сан Франциска, иначе би полудео (Kerouak 2015: 100).

Упркос животу у страховитом сиромаштву, или баш због тога, међу људима све време постоји нада да ће се изненада обогатити (да ће остварити свој Амерички сан). Сал се нада бисеру који ће му бити стваљен на длан. Зато он на наговор Ремија пише причу за Холивуд која би га учинила богаташем (мада ни сам не верује у то). Сал није једини који полаже наде у Холивуд. Тај град је пун очајних ликова, чије је остварење сна било безуспешно.

Салов тон, иако он сам себе повремено жели да увери да живи у земљи могућности, остаје сетан, меланхоличан, поражен. Он и људи око њега стоје несигурни и несрећни под бескрајним небом, док све око њих тоне (Kerouak 2015: 223). Бог, којег му се учинило да је видео у облацима када је кренуо на једно од својих путовања (облаци су му говорили „на путу си ка рају“) (Kerouak 2015: 244), Сала не чује кад му је потребан, те општи тон романа остаје онакав како га је Дин формулисао да *Бог постоји без гриже савести*.

Каква је будућност која долази? Кроз лик Дина Керуак каже: „...године пролазе, невоље се множе. Једног дана ћемо у залазак сунца ти и ја ићи неком уличицом и завиривати у канте за отпатке“, јер нажалост, доминантна култура чини да се људи осећају опљачкано, сиромашно.

Тему бескућништва Дин даље (наивно? или прикривено саркастично?) наставља: „...што да не..., постаћемо (скитнице) ако тако хоћемо... Није то ништа лоше да се тако заврши. Проведеш читав живот не ометајући туђе жеље, рачунајући ту политичаре и богаташе, и нико те не гњави и тераш даље по свом (Kerouak 2015: 333) (Сал се сложио са тим)<sup>205</sup>.

Идеју да ће (*сви?*) људи завршити као скитнице, налазимо у тексту о Керуаку у Каулију, дугогодишњем уреднику Викинг преса, који је помогао да овај роман буде објављен. Каули је видео јаку везу између *Изгубљене* и *Бит* генерације, јер су обе генерације сазреле у два послератна периода и света у којима су се осећали као туђинци. Њихово окружење било је безбојно, стандардизовано, отрцано, некреативно (Gussow 1984: 297) (*увек исто: јер да, кукавица јесте снела јаја*), па да би сачували своју слободу људи су морали стално да се крећу, беже (у Вилиц, Европу, у рурални Конектикат) да би одржавали своју слободу (Gussow 1984: 297).

Велике кризе (попут Велике депресије) терају човека да у потрази за послом живи номадским животом, да чупа корење, кида све везе са местом, заједницом људи са којима живи, чак и са сопственом породицом! Уништавање корена, искорењивање локалних и регионалних особености ствара од људи *грађане света без дома* (Gussow 1984: 298).

И Кизи је у једном интервјуу говорио о могућности да се некуда оде, па је казао да оно што Сједињене Државе нуде је осећај постора, могућност кретања (Martin 1973:

---

Дуфрејн и Риђи учиво и васпитано обраћају један другом, јер *понашањем* они граде *свој идентитет*, они негују *културу*). Шта се дешава када љубави нема, када је једини говор који чујемо говор мржње? Да ли у таквим временима човек постаје створ који живи на *руб*у *памети*, један корак од лудила, у свету у којем све има све мање смисла, па и његов сопствени живот. Таква времена мржње, која је Гете називао временима без вере (у живот), падају у заборав (*на срећу*) јер нико не жели да се сећа, и бави јаловим временима.

<sup>205</sup> Сал је врло неодређен, и као такав може са пуно тога да се сложи. Мада у роману признаје да многи ликови овог романа, па и он сам, нису имали појма о себи (Kerouak 2015: 196).

54). Али морамо искористити прилику да поставимо питање да ли је могућност одласка моћност налажења нечег другачијег или само покушај бекства и скривања. Да ли човек мора и треба *увек* некуда да иде? Да ли одлазак чини да се осећа усамљено и дезорјентисано (као Сал у непознатој хотелској соби), да заборави ко је, или помисли да може да буде неко дуги, или чак било шта што пожели?

Овим може деловати да демантујемо сами себе, јер смо на почетку рада рекли да човек (понекад) одлази из своје домовине и културе да би остварио пуну слободу. Али да ли је исто отићи да бисмо потврдили себе, и одлазити да бисмо изгубили себе?

Сал каже да је *на путу* био анониман, и да је због тога пут његов заштитник. Да ли анонимност подразумева могућност да се буде било ко? Или да будемо још прецизнији, да ли мобилност у неким случајевима доприноси осећају да човек може „вадити личности као из конфекције“ по жељи и расположењу?

Ако је најјачи осећај генерација Американаца био осећај неукорењености, неприпадања, морамо питати да ли човек заиста *живи* ако није укоренен? Да ли је могућност сталног кретања варка / опсена, тј. да ли смо живели ако смо свуда били *глумац одвојен од сценографије*; у вакуму у свету око нас, изоловани празним простором који може даловати као миље, као године, или као галаксије или димензије (као код Вонегата)? Нажалост Сал оставља утисак најотуђенијег лика у роману, више од Дина или Ремија Бонкера који много боље познају себе.

Ако су Дин и Реми две крајности између које се Сал налази: Запад и Исток, ирационално и рационално, емоције и разум, слобода и напредак, Сал на крају романа полази за Ремијем а оставља Дина самог. Међутим, како је почео, роман се и завршава Дином о којем Сал наставља да размишља. Не би нас зачудило да поново крене на неки нови пут, како би побегао од безличности властитих дана.

Иако више пута прелази „грозни“ континент, и „ужасно“ дугачак пут, Сал чини се не схвата да пут који треба да пређе је пут до себе (а тај подухват још увек није започео), јер пут на којем човек заборавља на себе или мора да се изгуби у другима није пут, већ бекство.

Дин за кога можемо помислити да је на неки начин нихилиста (за њега Сал каже: „Дина више није било брига ни за шта (као ни пре), само што га је сад у *начелу било брига за све*, што ће рећи, њему је све било свеједно, припадао је свету и није могао ништа прротив тога“ (Керуак 2015: 251)), није прави нихилиста. Он је пре свега борац, а његова лична деструктивност је само покушај да иде корак унапред, корак пре / испред своје судбине коју има у америчком друштву. С обзиром да Дин (као и Нил Касади) за разлику од Сала није имао место у америчком друштву, његова „унапред“ одређена судбина била је *пропаст*. Дин јесте покушавао да се дигне из беде. Он Салу у роману каже: „*Ти се ме бар видео како сам покушавао, крв сам пљувао само да успе...*“ (Керуак 2015: 334) Али није могло да успе, јер „отпадник“ је „отпадник“, „изгредник“ је „изгредник“, свака грешка мора скупо да се плати, свако мора да зна где му је место (проговара страшни суд доминантне идеологије).

Ако већ мора да страда и буде жртва, Дин ће сам да оде пред целата. Биће један корак испред система, тиме ће му показати своју супериорност, јер он *зна* – зна коју улогу треба да одигра. За Динову врсту деструктивности потребна је храброст, какву ћемо видети и у наредном роману којим ћемо се бавити.

Ако је *На путу* роман о потрази за толерантнијом културом, која би пружила уточиште онима који се осећају другачијим, култура у којој су људи топлији, онда је логично тражити такву културу не само с Истока ка Западу, већ и ка Југу. Међутим, као што смо рекли, с обзиром на то да је потребно прећи пут и ка себи, не изненађује да је након сваког путовања Сал увек на почетку.

## 2.2. Хантер С. Томпсон. *Параноја у Лас Вегасу: дивље путовање у срце америчког сна. 1972.*

### 2.2.1. Пре романа: о игрању игара

*Параноја у Лас Вегасу* је бритка критика америчког друштва; али да ли је она и дечачка фантазија писца?

Свакодневни живот људи обележен рутинским, нимало инспиративним обавезама које се морају обављати, чини живот прилично монотоним, а свест о томе често додатно појачава монотонију. У поређењу са дечјим фантазијама и младалачким очекивањима свет одраслих је сив и замарајуће досадан. Да би се лакше пребродила монотонија налазе се различити начини<sup>206</sup> да се спољашњи свет искључи.

Највећи број људи, у најгорем случају води тако болне, а у најбољем случају тако досадне, сиромашне и ограничене животе да нагон за бегом, жудња да сами себе, макар на неколико тренутака, превазиђу, сада као што је то увек и било, представља највећи апетит душе (Haksli 2005: 52).

Човек свакодневно, у више наврата ментално „напушта“ спољни свет и бива окупиран својим личним, унутрашњим светом. Тај унутрашњи свет је свет *постојања* „ван времена и простора“ и сфера промишљања о личним плановима, надама, очекивањима и фантазијама. Од типа личности зависиће природа тих фантазија.

С обзиром на егоизам савременог човека који смо више пута помињали, можемо претпоставити да ће се фантазије углавном тицати човекове грандиозности и играња улоге којом би се унутрашњи осећај грандиозности ускладио са спољашњим понашањем. Јер било успешно, било безуспешно: „сви ми пренаглашено играмо улогу свог омиљеног лика из књижевности“ (Haksli 2005: 32).

Да ли се играњем улога савремен човек приближава детету које је некад био?

Игра код деце спада у виталне потребе неопходне за здраво и срећно детињство и праћена је „неисцрпним уживањем у приказивању“ (Rasel 2015: 97). Сврха игре и фантазије има улогу да компензује инфериорност детета у односу да одраслу особу. Инфериорност детета је нормална, а не патолошка, јер дете јесте подређено по способностима одраслима (Rasel 2015: 101). Игром се појачава „инстинкт моћи“ (тј. осећај за моћ) детета који ће се у каснијем животу реализовати кроз рад: бављење науком, уметношћу итд. Ако је детету угушена воља за моћи он ће постати тром и лењ човек који ће чинити мало доброг и мало зла, а оваква врста доброте свету није потребна (Rasel 2015: 102).

Шта је узрок играња игара код одраслих људи? Да ли је то нужно знак инфериорности? Да ли је поменути инфериорност увек патолошке природе?

### 2.2.2. Између друштвене критике и дечачке маштарије

Вероватно у циљу превазилажења монотоније, и зато што није веровао да постоји нешто што би се могло назвати објективним новинарством, Хантер Томпсон је изумео такозвано *гонзо новинарство* које представља „стил извештавања у првом лицу где новинар укључује себе у догађаје, и тако постаје главни јунак приче“ (Žirac 2010: 208). Томпсон је прибегао стилу писања који је спој новинарства и фикције, која је по

---

<sup>206</sup> бекства.

речима Вилијама Фокнера истинитија од новинарства (Steinbrink 1983-84: 222), тј. фикција је за разлику од новинарства пут ка истини (Richardson 2016: 56).

Томпсонови ликови, Раол Дјук и Др. Гонзо, откачени, окорели наркомени, имају особине велике деце. Они бирају да живе *на ивици*, у сталној трци са законом, али увек један корак испред њега. Као код деце строгих родитеља, претња од казне повећава њихов страх, а тиме и жељу да се крше правила (Rasel 2015: 126). Као што деца говоре на драматичан начин да би им се поверовало, мешајући игру са збиљом, говорећи ствари које су објективно неистините (Rasel 2015: 125), тако и Томпсон драматизује причу, пишући је китњасто-урнебесним стилем, са пуно смешних обрта, о невероватним и немогућим ситуацијама у којима су се његови ликови нашли (Žuras 2010: 209).

Томпсон је своје гонзо новинарство преточио у роман назвавши га *Параноја у Лас Вегасу*, на енглеском *Fear and Loathing in Las Vegas*. У преводу на српски језик иза речи *параноја* крије се *страх, мржња, одвратност, гађење*. Томпсон је своју кованицу *fear and loathing* наставио да користи у свом даљем стваралаштву, додајући је као „префикс“ и другим делима. Она је постала његов лични утисак о времену и друштву које је оживљавао у свом стваралаштву као новинар и писац. Свака књижевност јесте субјективан доживљај света, али вреди размотрити шта је то што је било застрашујуће у друштву и култури Томпсоновог времена, о каквој мржњи говори, и чега је последица осећај гађења и одвратности.

### 2.2.3. Последњи позив помоћ

*Параноја у Лас Вегасу* почиње као комедија, хумор је углавном црн. Неприлике се непрекидно нижу, а претња казном мало застрашује и много узбуђује главне ликове, те их увек изнова наводи да корачају по ивици. Читалац стиче утисак да су ликови толико одважни да би се својом домишљатошћу, блефом и лудилом (јер џанки је спреман на све, чак и да убије, а ова два лика не подносе да буду стрејт ни један минут) ослободили сваке оптужбе. Или можда не би?

Томпсон критикује политичаре, естаблишмент, медије, треш културу која пуни главе људи шкартом, разобличава и квари лако кварљиву свест, до те мере да се унутрашња и спољашња параноја изједначавају. Када дође до поклапања поменутих параноја, главни лик Раол Дјук за себе мисли *луд сам, али неће ме раскринкати, јер се не разликујем, не одударам*. „У граду препуном лудака, нико не проваљује фрика на есиду.“ (Tompson 2010: 28).

Међутим, понекад се испостави да је спољашња параноја већа од приватне, иако се Раол Дјук и његов адвокат све време труде да је превазиђу (победи, надјачају). Попут деце, они се труде да превазиђу родитеље (домовину?), па се из све снаге упињу да буду луђи од луде културе. Међутим, захтевани нивои лудила су често недостижни. У тим ситуацијама Дјук каже: „Овај град није добар за психоделичне дроге. Реалност је сама по себи превише уврнута“ (Tompson 2010: 49), и „... драги Боже, ја сам уморан. Ја се бојим. Луд сам. Ова култура ме победила.“ (Tompson 2010: 84). Тада као опција једино долази у обзир повратак у Холивуд: у сигурност у опскурности, да се буде још једна наказа у Царству Наказа (Tompson 2010: 83)<sup>207</sup>.

Каква то култура ствара параноју, тј. страх, мржњу, гнушање? Наратор романа, Раол Дјук помиње застрашујуће новинске наслове и телевизијски програм који покривају теме почевши од ратова у Вијетнаму и Лаосу; употреби наркотика међу

<sup>207</sup> Упоредити са Керуаковим описима Холивуда.

цивилина, међу војницима; убиствима, мучењу, аферама; и парадоксално о суђењу Мухамеду Алију, који је одбио да учествује у рату у Вијетнаму, па му је због непослушности одређена затворска казна у трајању од пет година. На свом суђењу рекао је: „Немам ништа против Вијетнама“, и томе изазвао *шок* (Tompson 2010: 75).

Успут, док се креће од Лос Анђелеса до Лас Вегаса, Дјук помиње пораст секти (у којима су људи тражили духовне вође и прихватили да без колебања чине гнусне злочине), атентаторе, убице-бомбаше, пораст криминала, проституцију која цвета<sup>208</sup>, неутаживу страст за коцкањем – дакле, културу која пркоси разуму, и подстиче параноју. Људе ништа више није занимало. У ресторанима би услуживали чак и Чарлија Менсона, нико га не би ни малтретирао докле год би остављао велике напојнице (Tompson 2010: 106).

Парадоксално, када уђе у хотел у Лас Вегасу, Дјук прво каже: „Ох, коначно дом!“, а затим додаје: „ово место је много више него хотел: пре је нешто као огромни, недовршени Плејбој клуб усред пустиње“ (Tompson 2010: 110). Ова реченица нам је подстрек за следеће питање. Да ли је грађење Лас Вегаса (и свега онога са чим би Лас Вегас идеолошки имао знак једнакости) грађење материјалног доказа постојања онога што треба да потврди доминантну идеологију и да је ојача? Потреба да се идеја отелотвори да би тиме потврдила своје постојање? Онда је и рушење (постојећег/старог) материјалног поново доказ „неваљаности“ претходне идеологије, коју то материјално представља.

Каква је свеопшта клима или култура коју Дјук описује? Дјук говори о неким чудним, опасним вибрацијама међу људима због којих се осећа збуњено и фрустрирано, па се пита јесмо ли се спустили на ниво крволочних звери. Вибрације су често неподношљиве, па га обузимају таласи параноје, лудила, страха и мржње (Tompson 2010: 85). Односи међу људима су такви да Дјук каже: „ово место је као војска: преовладава етика ајкула – прождери рањеног“. Међутим, он затим додаје: „У затвореном друштву где су сви криви, једини злочин је да те ухвате“ (Tompson 2010: 72). Да ли то значи *ћути и прави се луд*?

Дјук наставља по свом, у друштву свог адвоката, који је очигледно престао да комуницира са самим собом – успео је да убије свој ум. Дјуков адвокат Др. Гонзо се попут дивље звери креће између Лас Вегаса и Лос Анђелеса, ради шта год му падне на памет, без икаквог страха од последица. Он сваки пут може удобно да се смести у авион и оде, без осећаја одговорност, без страха од казне. Иза њега остаје Дјук који некако мора да среди хаос за њима. За разлику од безскрупулозног адвоката (који је Дјуку драгоцен, „упркос расном хендикепу“ – писац се руга тадашњем расазму)<sup>209</sup>, Дјук има осећај страха и гриже савести. Брине га могућност казне. Казне су строге, међутим углавном сустижу оне невинне, безазлене – студенте због скитње на пример – док окорели и најкрволочнији криминалци пролазе незапажено.

Када се уплаши Дјук себи каже: „Припази на себе...Постоје границе издржљивости људског тела. Не желим да се срушим и прокрварим из ушију. Не у овом граду. У Лас Вегасу убијају слабе и поремећене.“ (Tompson 2010: 104).

#### 2.2.4. Има ли хуманистичког у параноји?

Како се овај роман уклапа у Фромову теорију? Покушаћемо да објаснимо примером: главни лик ненадано добија позив, који је одавно *чекао*, само то *није* ни

<sup>208</sup> Као и у роману *На путу* помиње се Манов закон који је требало да спречи трговину женама.

<sup>209</sup> У то време, на пример, нису били дозвољени бракови између припадника различитих раса (Richardson 2016: 56).

знао, од неке *непознате* особе (анонимног ауторитета из позадине – чаробњака из Оза?). О томе га обавештава кепец, доносећи му ружичасти телефон, који *зна* да главни лик чека баш тај позив, иако главни лик још то ни сам *не зна*. И кепец је био у *праву*. Случај или нека сила споља (судбина?) напакон су погледали Дјук; они ће га погурати ка његовом сну и он је био *спреман* за то. Међутим, Дјук *не зна* на шта је тачно спреман, добија само делимичну информацију шта треба да уради/која му је мисија, али добија контакт *особе* која *све зна*, коју треба да *пронађе*<sup>210</sup>.

Човек је као ствар, предмет у рукама нечег већег, моћнијег од њега (тржишта), и силе ван њега га померају као да је фигура на шаховској табли. Он чак не мора ни да размишља, све је већ промишљено уместо њега. Креће да пронађе Амерички сан, на туђ захтев, с туђим новцем. Сан се може остварити једино ако вози кабриолет, па је кабриолет изнајмљен. Култура у којој се живи дала је све одговоре на сва питања. Нема више потребе за размишљањем. „Глава“ је сувишна. Зато Дјук каже: „убиј тело па ће умрети и глава“ (Tompson 2010: 26).

А зашто глава да умре? Као прво, беспотребна је: неко други одговара на сва питања. Као друго, глава збуњује. Спољни свет је нелогичан и застрашујућ; доминантна идеологија се може преокренути наглавачке за неких трудесетак година. Оно што је било пожељно, сад је мана, недостатак. Шта је било срамно, сад је идеал. Без главе то можда не бисмо примећивали.

### 2.2.5. Дечја психологија

Дјук и његов адвокат су као савремени људи „вечито гладни“. Њихова уста су увек отворена, они траже да буду нахрањени. Њихова потреба за наркотицима и алкохолом је неутажива – уосталом како другачије поднети овај свет?

На понуде споља Дјук и његов адвокат одговарају „Зашто да не“. То се односи и на могућност да оду у Вегас да открију Амерички сан; или да напуне гепек наркотицима. Одговор је увек „Зашто да не“ јер глупо би било пропустити прилику. Одлазак у Лас Вегас с плаћеним трошковима је Амерички сан на делу, прилика која се цео живот чека и не пропушта. Са ироничном конотацијом Дјук каже да је њихово путовање: „класична афирмација свега што је исправно и истинито у нашем националном менталитету. Неотесани, физички поздрав фантастичним могућностима које пружа живот у овој држави...“ (Tompson 2010: 22).

Одговор *зашто да не* не потврђује нашу жељу, већ наш хир<sup>211</sup>. Савремени човек живи у култури у којој може да испуњава сваки и најмањи хир, тако да је изгубио способност да разликује хирове од жеља. Попут малог детета, човек не уме и не зна како да одгоди задовољење жеља, које култура потстиче, и подстрекује га да их следи и остварује без пуно размишљања. Жеље се не одгађају; сваку повољну прилику треба искористи (треба бити опортуниста). Култура ствара лажну слику да можемо да променимо свет само ако то пожелимо; да можемо постати било ко; да можемо оствари било какав сан; да ћемо потпуно уреди свој живот „наредном“ куповином; да ће нам

---

<sup>210</sup> Наведено подсећа на Пинчонов роман *Објава броја 49*, где главна јунакиња има половичне информације, иде од трага до трага, никако ништа не сазнаје, али нема моћ да прекине потрагу, већ је нека сила вуче да настави. Ово такође личи на оно што смо рекли у уводном делу рада када смо помињали да компулзивни неуротичар тражи „знаке“ који ће му казати шта је то што је већ унапред одређено, а шта он треба да уради.

<sup>211</sup> Поменули смо шта су наше истинске жеље (оне које су повезане са нашом личношћу и нашим циљевима), а да су пролазне, краткотрајне жеље које искрсавају узгред, случајно (Фром 2015с: 41).

„поседство“ над нечим материјалним бити компензација за неостварен емоционални и духовни живот.

На захтеве детета треба реаговати брзо, јер кад се дете наљути оно прво плаче, затим удара; а може да уради и нешто непромишљено, јер је несвесно последица – може да почне да *руши*. Одраслу особу „дечја психологија“ чини страховито деструктивном; одрасли су свесни последица, или их оне не занимају, а њихово рушилаштво у односу на дечје може бити много драматичније – „нероновских“ размера. Ниске страсти и мане се не превазилазе, већ претварају у животне циљеве и стратегије. А затим животне у националне, а националне у глобалне.

### 2.2.6. Ламент над прошлошћу

У књизи *Beyond the waste land: a study of the American novel in the nineteen-sixties*, аутор Рејмонд Олдерман (Raymond M. Olderman) каже да пре него што смо довољно стари да разумемо наше окружење, ми упијамо општу атмосферу културе и друштва чији смо део (Olderman 1972: 9). Ми осећамо добре или лоше вибрације, вибрације љубави или мржње.

У свету Раола Дјука нема добрих вибрација, оне су прошле са временом контракултуре шездесетих. Његов роман је реквијем за шездесете а весник седамдесетих (Vredenburg 2013). За времена прошла Дјук каже:

Као да је цео живот; или макар најбољи део – она врста врхунца која се никад неће поновити. Половина шездесетих била је изузетно време, а Сан Франциско град у коме је требало бити. Можда је све то значило нешто. А, на дуге стазе, можда и није...

Размишљајући о животу он додаје:

Тешко је познавати историју, због свог тог нагомиланог срања, али чак и ако не верујете историји, чини се да је сасвим разумно помислити, да се с времена на време енергија целе једне генерације сакупи у дуготрајни блесак, из разлога које нико у том тренутку заиста не разуме – и који не могу да објасне, гледајући уназад, шта се заправо десило (Tompson 2010: 67).

Тада је међу људима постојао: „фантастичан универзални осећај да је исправно све што радимо, да побеђујемо“... (Tompson 2010: 68).

Почетак седамдесетих је био време лажи, па Дјук каже: „С времена на време, кад ти живот постане превише компликован, а лицемери почну да те опкољавају, једини лек је да се накљукаш opakим хемикалијама и лудачки возиш од Холивуда до Вегаса“ (Tompson 2010: 17). То је и време нарцизма па Дјук иронично завршава роман тиме што постаје добар пример егоцентрика. За себе каже да се осећа као „чудовишна реинкарнација Хорација Алцера“, писца романа о Америчком сну; Дјук је човек који је стално у покрету и „толико болестан да буде потпуно самоуверен“ (Tompson 2010: 203).

Рекли смо да је Томпсон имао извесну храброст. Као прво усудио се да пише неконвенционално, да користи неотесан језик у време када је оно што је писано било прилично „испеглано“<sup>212</sup>. Говорио је и писао оно што мисли.

Нажалост, трагично је завршио тако што је себи одузео живот. У себи својственом ексцентричном стилу, желео је да његов пепео буде расут на ранчу на

<sup>212</sup> <https://www.rollingstone.com/culture/culture-news/rolling-stone-at-50-how-hunter-s-thompson-became-a-legend-115371/>



којем је живео у Колораду, тако што је испаљен из специјално дизајнираног топа уз вагромет.

То је вероватно био пишчев покушај да поручи култури у којој је живео, култури трке пацова и истребљивања неистомишљеника (Vredenburg 2013),: „могло је ово (пуно) боље“. У пркос култури која темељно первертира све вредности, хтео је да задржи малу предност над њом, да не дозволи да га она прогута. У роману Дјук каже да човек сам себи копа гроб (Томпсон 2010: 59), вероватно онда кад спољње прилике инхибирају живот.

### III МЕНТАЛНО ЗДРАВЉЕ

Слика је приказивала једно ћелаво, намучено створење са главом попут изврнуте крушке, шакама ужаснуто стиснутим преко ушију, и са устима разјапљеним у огроман, нечујни врисак. Изувијани концентрични таласи патње тог бића, одједи његовог вриска, ширили су се као поплава у ваздух око слике; тај насликани човек или жена, свеједно шта, нашао се заробљен у комори свог сопственог крика.

Уши је покрио да не чује сопствени звук. То биће стајало је на неком мосту, а око њега нигде никог; врштало је у изолацији. Одсечено од света упркос томе што вришти, или баш зато што вришти.

Filip Dik, *Sanjaju li androidi električne ovce?* str. 109

Наш свијет, стварни и ментални, испреплетен је густим мрежама паралелних свијетова. Тако живимо свој мали живот. Сватко корача по својој рути. Јер када бисмо само на час замислили да између паралелних свијетова постоје пролази, настао би ментални каос. Зато, барем што се менталног промета тиче, баратамо метафорама, оне су наша одбрана од кошмара.

Dubravka Ugrešić, *Razglednica s ljetovanja*

Може ли савремени човек у савременом свету, навикнут на говор о лепоти, здрављу и напретку икако да доведе себе у везу са Мунковом сликом из 1893. године, о којој говори први цитат? Да ли за њега та слика говори о њему самом, или о неком другом, с ким он нема никакве сличности? Сме ли савремен човек да допусти себи да о томе уопште размишља, или је лакше правити категорије: ментално болестан, црнац, Индијанац, азијат, Рус, оријенталац, које заправо значе *не-ја*?

Када је у питању ментални каос, да ли човек свесно не доводи неке светове у везу, да би избегао апсурд сусрета та два света? Онда је најбезболније рећи: *немојмо уопште говорити*. И (зато) не говоримо.

У свом делу *Оријентализам*, Едвард Саид говорећи о томе да је све ствари у историји и саму историју створио човек, каже и да се многим објектима, местима и епохама додељују улоге и значења који стичу објективну вредност тек пошто је приписивање (улоге, значења) обављено (Said 2008: 76). „У начину на који се схватају разлике међу стварима увек постоји одређена мера чисте арбитрарности. А те разлике прате вредности чија би историја, ако би се у целости разоткрила, показала исту меру произвољности“ (Said 2008: 76). Саид додаје и то да: „Људски идентитет не само што није природан и стабилан, него је конструисан, а понекад чак и директно измишљен“ (Said 2008: 441).

Имајући наведено у виду, смемо ли да питамо да ли се Саидов исказ може односити и на ментално здравље и друштвено прихватљиво понашање, нарочито ако поменути феномене сагледамо кроз историју – шта је некада било, а шта је сада нормално и друштвено прихватљиво. Слично питање поставља Силвија Плат кроз лик Естер Гринвуд, поредећи свет у санаторијуму са оним ван њега: „Чиме се ми, у Белсајзу, толико разликујемо од девојака што играју бриц и оговарају и уче у колеџу у који ћу се вратити? Те девојке такође седе под неком врстом стаклених звона.“ (Plat 2017)

Шта се дешава са људима када им неки ауторитет каже да су ментално болесни, или деликвенти, или недорасли животу, и кад на томе инсистира? Да ли тиме доприноси да они то и постану? Шта би се догодило када би им говорио супротно? Да ли се упорним понављањем неко благо присиљава да пристане на додељену услугу? Да ли се наметањем и прихватањем улога „храни“ болест, било лична или туђа? Може ли се од човек направити *било шта*? Треба ли?

Можемо ли идеју о подели улога пренети са плана појединца на план једне мањине или нације? Јесу ли разлике међу нацијама заиста толико оштре, сасечене? Да

ли је могуће поделити људску реалност „као што одиста изгледа да јесте подељена – на јасно различите културе, историје, традиције, друштва, чак расе, и преживети последице те поделе на хуман начин?“ (Said 2008: 64).

Какву улогу има средина у грађењу идентитета? Ако нека млада особа (а младе особе су најчешће уплашене и несигурне) на сваки свој и најмањи покушај да негује сопствену особеност и гради идентитет од спољне средине добија *не!* као одговор; ако на свако питање није могуће добити објашњење зато што су теме табуиране; ако се на сваки прекршај од устаљеног гледа са презрењем; ако непријатељство не добијају само од ширег социјалног миљеа, већ и од сопствене породице којој постају терет и срамота; онда, с обзиром да се на идентитет гледа као на непријатну деформацију, не треба да чуди зашто конформизам делује као најсигурнији пут, утабана стаза у свет одраслих.

Ако не смемо да погрешимо, и ако не треба да се разликујемо од других како уопште да живимо? Како да чувамо и негујемо ментално здравље ако се оно постиже само ако се „човек развија до пуне зрелости према карактеристикама и законима људске природе“ (From 1963: 39), када нам измиче да дефинишемо људску природу и човекове циљеве? Да ли се строгим, крутим захтевима да се одбаце „делови личности“ који се чине друштвено неприхватљивим (или таквим представљају), одбацује и најкреативнија страна човека? Како човек да се развија ако се неки његови аспекти негирају и инхибирају, а деструктивне „нус-појаве“ негују? Да ли се стављањем акцента на само одређене аспекте личности (у савремено доба на материјални, физички, сексуални, и делимично на интелектуални, науштрб емоционалног и духовног) уназађује читава личност?

Алфред Адлер у својој књизи *Познавање човека* пише да једном када се карактер и личност формирају, постаје немогуће или јако тешко мењати га. Човек своје искуство у контакту са људима тумачи и склон је да га „ставља у калупе“; да га чита увек на исти начин и да га тиме „потврђује“; како би показао да познаје и разуме свет и живот, и да је у *праву*:

Ми ћемо у току нашег расправљања видети да човек из гомиле својих искустава свагда корисно примењује само нека извесна, за која се ближим испитивањем може утврдити да било како пристају у његову животну линију, и његов шаблон живота било како подупиру. Сам језик својим нарочитим осећањем казује да човек „прави“<sup>213</sup> своје искуство, а тиме се указује на то да је свака слободан у искоришћавању својих искустава (Adler 1989: 29).

Своје искуство човек тумачи у складу са својим карактером, и најпре примећује оно што ће потврђивати његов карактер. Он не приступа животу с правом, са *слободом* да своје искуство користи и бира, већ му на неки начин постаје роб.

Рушење човековог устаљеног „животног шаблона“ може бити опасно, оно може бити пут ка менталној дезинтеграцији. Зато човек не пристаје лако на промене, нарочито оне очигледне и нагле које би угрозиле његов поглед на свет:

Многозначност искуства и могућност да се из њих изведу најразноврсније конвенције најбоље нам објашњавају зашто човек своју стазу не мења, него своје доживљаје све дотле окреће док их, напослетку, не прилагоди своме животном ходу. Сама себе упознати и променити, то је, изгледа, човеку најтеже (Adler 1989: 30).

Да ли су стереотипи начин одбране од активног сагедавања и промишљања о животу, о себи и другим људима? Можемо ли бити слободни ако слепо применимо стереотипе и на себе саме? Да ли су они начин да се унапред одбаце људи и искуства? Да ли је њихова сврха да се обликује стварност?

---

<sup>213</sup> У немачком језику се користи фраза која дословно значи „правити искуство“.

Може ли човек бити/постати слободан од самог себе, али не на деструктиван начин кроз само-негацију, већ ослобођен окова сопственог ума и сопствених погледа на свет?

## 1. Људске вредности и ментално здравље

С обзиром да сваку групу чине појединци можемо да претпоставимо да исти психолошки механизми који постоје на индивидуалном плану постоје и на плану друштва, тј. да бисмо боље разумели механизме који омогућавају функционисање друштва, неопходно је разумети принципе којима се руководи појединац (From 2016a: 97). У својим делима, Фром се бави питањем здравља и болести (тј. неурозе) појединца, а затим запажања преноси на план друштва. С тачке гледишта друштва, здрава је она особа која испуњава своју друштвену улогу: која ради како се од ње очекује, заснива породицу итд. Супротно томе, с тачке гледишта појединца здравље и нормалност односе се на развој и срећу појединца и његов потпун развој. Друштво најчешће не омогућава остваривање потпуне среће појединца услед чега долази до непоклапања између захтева друштва и личних жеља. Из наведеног произилазе два концепта здравља, један је у складу са друштвеним захтевима, а други се тиче развоја и потреба појединца<sup>214</sup> (From 2016a: 98), и они показују да је нормална, боље друштвено прилагођена особа често мање здрава од неуротичне особе по питању људских вредности. Док нормална особа пристаје на прилагођавање, одустаје од сопствене личности и „постаје онаква каква сматра да се од ње очекује да буде“, неуротична особа не одустаје у целости од сопствене личности. Она тражи спас у болести, услед немогућности да се продуктивно изрази, и на тај начин покушава да очува макар део своје индивидуалности (From 2016a: 99). С тим у вези болест се може посматрати као покушај, додуше, неуспео, да се очува здравље. Ако пођемо од те претпоставке, можемо ли онда групу пацијената „заробљених“ у психијатријској установи у *Лету изнад кукавичјег гнезда* посматрати као „мрву-оличење-покушај“ здравља?

Посматрајући људе и друштво, Фром запажа да и неуротичари и „нормални“ имају исте симптоме, с тим да су они израженији код неуротичара који су их више свесни. Заправо читаво друштво може бити неуротично, али не по питању свог функционисања, јер друштво за разлику од неуротичне особе која је углавном друштвено нефункционална мора да функционише, већ по питању људских вредности (From 2016a: 99).

Наведен став потврђује и Алфред Адлер:

У нашим истраживањима ми смо убрзо сазнали да оне душевне настраности, замршености и промашености што их тако често запажамо у болесним случајевима, у основици и структури својој немају ничега што би било страно душевном животу тзв. нормалних људи. Све су то исти елементи и претпоставке, само што избијају оштрије и јасније, те се према томе и лакше могу препознати (Adler 1989: 25).

---

<sup>214</sup> Фром напомиње да многи психијатри до те мере прихватају структуру свог друштва, да је и не преиспитују, већ је узимају као дату. Особе који нису добро прилагођене друштву бивају стигматизирани, док добро прилагођени заузимају виша места на „лестници људских вредности“ (From 2016a: 98). Адлер за своје дело *Познавање човека* каже да га је писао да би олакшао људима боље прилагођавање спољњем свету, чиме не тврдимо да је Фром имао Адлера на уму када је рекао оно што смо навели. Разлика између Фрома и Адлера је да је Фром захтевао преиспитивање *нормалности* друштва.

По мишљењу Фрома модеран човек је достигао тачку у којој се мора довести у питање његово ментално здравље (From 2019: 34), између осталог и због тога што постоји све већи раскорак између мишљења и емоција/осећања које мишљење буди у човеку. Изостанак емоција у процесу мишљења је феномен присутан код модерног човека; тај „расцеп између мисли и осећања“ је „механизам који је тако карактеристичан за шизофренију“, у којем је „контакт са унутрашњом реалношћу изгубљен и мисао је одвојена од афекта“. Почетком 19. века „исход тог отуђеног шизоидног живота“ Французи су назвали *la malaise du siècle*: нелагодност века, или *ennui*, осећај изнурености и заглупљујуће досаде од монотоније и рутине свакодневног живота (From 2016b: 9, 56).

С обзиром да у модерно доба већина људи пати од одсуства одговарајућег афекта, овај проблем се не сматра патолошким. Он се данас назива неурозом (From 2019: 56) која се не доживљава као ментално обољење или нарушеност здравља, већ се чини покушај да се неуроза као колективно искуство ублажи другачијом формулацијом и преведе у нешто друштвено прихватљивије и тиме мање узнемиравајуће, у *обичан* (друштвено структурирани) дефект. Еуфемизмом или преименовањем болест се ублажава или *укида*. (Да ли је то покушај да се нова стварност гради у језику и да се тиме стварни свет укине? Да ли стварни свет тиме постаје мање стваран?)

Немогућност да емотивно доживимо друге људе, идеје, сопствене мисли, произилази из човековог доживљаја себе као да је ствар. Човек је изгубио поштовање према животу, почео да је ужива у окрутности. Љубав према разарању је својствена само човеку, и не јавља се готово ни код једне животске врсте. Она није „филогенетски програмирана“, нити „биолошки прилагодљива; нема сврхе, задовољство налази у похотности“ (Fromm 1976: 21). „...Љубав према смрти је типично људско својство. Човек је једина животиња која може да се досађује, једина животања која може да воли смрт“.

## 2. Ментална болест: „проблем“ појединца или читавог друштва

Ако кажемо да ментална болест није проблем појединца, није грешка, дефект индивидуе, већ ствар читавог друштва, да ли тиме отклањамо стигму са појединца, олакшавамо га терета који ментална болест са собом носи, или га пак неосновано оправдавамо? У *Здравом друштву* Фром износи тврдњу да ментални поремећај није само проблем једног човека, нити последица ограничења која култура намеће човеку, већ последица онога како је само друштво устројено тј. „структурирано“ и међуљудских односа који из такве друштвене структуре проистичу (Rešić-Golubović 1963: 5). На изостанак друштва да одговори човековим *основним људским потребама* стварају се ментални поремећаји код појединца и друштвено структурирани дефекти<sup>215</sup> код великог броја људи. У најосновније људске потребе, без чијег разумевања није могуће схватити човека и његову егзистенцију у потпуности, спадају потребе за *удруживањем; превазилажењем и стваралаштвом; укоренењеношћу* тј. *имањем одређеног места у друштву; осећањем идентитета*; и напослетку *оквиром орјентације* (From 1963). Ове потребе ће бити подробније објашњене и разматране на страницама које следе.

---

<sup>215</sup> Друштвено структурирани дефекти су већ помињани и објашњени су као недостаци које велики број чланова једног друштва има. То су чланови који припадају истој карактерној структури што значи да имају многе заједничке карактеристике карактера које су настале услед истоветних, односно сличних услова живота. То што већина чланова друштва дели исте недостатке, „друштвено структуриране дефекте“, олакшава проблем јер се кроз исти недостатак гради и јача осећај заједништва.

Да би друштво функционисало потребно је да се развијају и негују оне особине људи који ће друштво подупирати, тј. чланови друштва морају да функционишу онако како то од њих захтева друштвени систем, а пожељне карактеристике неопходне за функционисање друштва морају бити претворене у нагон<sup>216</sup> (From 1963: 10).

Као што је током историје човек мењао природу око себе, али само у складу са њеном инхерентном природом; тако се и сâм човек мењао, тј., стварао себе самог, у складу са својом природом. Не треба изгубити из вида да човекова природа и оно што из ње може проистећи није узак појам, о чему историја сведочи. Човек показује готово бесконачну еластичности у свом понашању и готово не постоји „психичко стање у коме човек не може да живи и скоро да не постоји ништа што се не би могло с њим учинити и за шта се не би могао употребити“ (From 1963: 42). Човеку је својствено да се навикава, и како нам књижевност показује, да пристаје на мање, на лошије, да *заволи* готово сваки начин живота, колико год он био непродуктиван.

Током историје човек се мења према својим могућностима и на тај начин сам себе ствара. У историјском процесу, „људски род се развија у оно што он потенцијално јесте“ (From 1963: 39). Међутим, како човекова природа није бесконачно савитљива, када је друштвени услови суштински инхибирају, човек мења услове у којима живи.

### 3. Човекове страсти/потребе

Постоји неколико човекових потреба (страсти) које произилазе из његове природе и које морају бити задовољене, а не тичу се човекове физиологије. Те страсти човек мора да задовољи како би стекао и сачувао ментално здравље. Прва од њих односи се на *припадност* или *удруживање* људи и подразумева да човек мора да реализује „извесне форме удруживања“ као услов за здрав живот<sup>217</sup> (From 1963: 58). Само особа која је изгубила ментално здравље не успева да изгради било какву врсту јединства са људима око себе. Она је „затворена чак и када се не налази иза решетака“, док здрава особа своју усамљеност доживљава као затвор из кога треба да се избави (From 1963: 52).

С обзиром да је човек једино биће у универзуму које је свесно своје „усамљености и одвојености“, „своје немоћи и незнања“, „случајности свога рођења и своје смрти“ и с обзиром да не може да успостави стање сједињености са природом које је изгубио рађањем своје свести, воље и слободе, човек мора да изнађе нове начине да се сједини са светом око себе.

Међутим, у процесу удруживања са људима (успостављања веза) врло често се дешава „перверзија“, „искривљење“ односа, о чему смо већ говорили. Мазохистичке и садистичке тенденције које постоје упоредо у једном појединцу су попут улога које појединац може да игра. Однос две особе који се заснива на садистичком и мазохистичком моделу понашања Фром назива симбиотским, јер две особе не могу

---

<sup>216</sup> У *Здравом друштву*, Фром даје приказ савременог америчког друштва, тј. његову друштвену структуру и показује како она утиче на појединца (Pešić-Golubović 1963: 12).

<sup>217</sup> Ова хипотеза долази у раскорак са све већом тенденцијом ка дезинтеграцији друштвених јединица и форми удруживања у савременом свету, и човековом идејом да може да живи сâм (упркос тврдњи „ниједан човек није острво“). Међутим, разједињавање људи, укидање места окупљања, укидање могућности за разговор, за размену мишљења, искуства, Чомски види као нужну у савременим „демократским“ друштвима, којима нису потребни људи који размишљају, који би да учествују у јавном животу, него само посматрачи, послушно „крдо“ које ће да седи испред телевизора. Друга важна ставка коју желимо да напоменемо, је да у ауторитативним системима само ауторитет има право да дела, мисли, буде активан, *живи*; сви остали су његово власништво, ствари, немислећа материја, дакле само посматрачи *чак* и у сопственим животима. Зато они могу бити само публика, не и глумци.

једна без друге, потребне су једна другој да би функционисале. Иронично, у њиховом односу истрајава свестан или несвестан антагонизам, који се не може отклонити, као што се не може отклонити свест да човек не функционише уз помоћ сопствених снага, већ уз помоћ туђих. Овакви односи у којима појединац не развија потпуно све своје снаге него зависи од туђих појачава слабост појединца.

Супротно симбиотским односима, Фром пише о истинском сједивању са светом око себе путем љубави. Љубав није апстрактан, метафизички појам који измиче дефинисању, већ се дефинише кроз оно шта она подразумева, а то су: брига, одговорност, поштовање и познавање предмета љубави<sup>218</sup> (From 1963: 55).

Ако волим, ја се бринем, тј. ја активно учествујем у развоју и срећи друге особе; ја нисам посматрач. Ја сам одговоран, тј. ја одговарам на његове потребе, на оне које он може да изрази, а више на оне које он не може или не изражава. Ја га поштујем, тј. гледам га онаквог какав је, објективно, а не изопаченог мојим жељама и страховањима. Ја га познајем, ја сам продро кроз његову површину до језгра његовог бића и повезао себе с њим, из језгра, из центра, а не из периферије свога бића<sup>219</sup> (From 1963: 55).

Препрека која стоји на путу љубави је нарцизам, који је нормалан за дечји узраст, а који се поново може појавити у старијем добу ако јединка не успостави или изгуби могућност да воли. Најекстремнији облици нарцизма су евидентни у свим формама лудила и представљају потпун губитак способности да се свет види онакав какав јесте већ искључиво онако како га особа гради у свом сопственом процесу мишљења. Одатле, удруживање је наопходно као пут ка очувању менталног здравља.

Као следећу страст човека Фром наводи његову жељу за *превазилажењем*. Свестан чињенице да је случајно бачен на овај свет, и да ће исто тако са њега нестати, човек настоји да превазиђе улогу „пасивне креатуре“ актом превазилажења који успева да оствари бавећи се уметношћу, религијом, материјалном производњом или чином љубави, волећи људе. Неговањем детета, култивизацијом природе, стварањем културе, човек превазилази своју пасивност, и постаје стваралац. Међутим, када је стваралачки акт онемогућен и када је немогуће реализовати љубав јавља се друга тенденција, а то је склоност ка уништавању. Стваралаштво и деструкција нису две тежње независне једна од друге, већ су повезане, тј. обрнуто сразмерне. Где стваралаштво затаји, рађа се деструктивност; где се живот живи продуктивно, деструктивност замире. Непродуктиван живот је онај који је непроживљен, онемогућен и због тога праћен великом количном деструктивношћу.

По мишљењу Фрома човек није ни добар ни лош. Он има две могућности, да буде продуктиван, или да буде рушилачки настројен. Историја показује да онима који нису продуктивни рушилаштво може донети многа задовољства, јер и у „рушилачком акту човек поставља себе изнад живота, он превазилази себе као креатуру“. За разлику од стваралаштва које води срећи, рушилаштво води патњи и то пре свега личној патњи (From 1963: 59).

И Чомски сматра да је потреба за креативним радом, за креативним испитивањем основни елемент људске природе, и њу осећа свако људско биће које

---

<sup>218</sup> Одавде недвосмислено можемо видети недостатак љубави у савременом свету кроз недостатак сва четити аспекта која чине љубав. Супротно њима, у међуљудским односима место су заузели незаинтересованост и неразумевње.

<sup>219</sup> Фромове идеје су дубоко прожете хришћанском традицијом, иако се он изјашњавао као атеиста, јер подсећају на суштину „неискривљеног“ хришћанства, подсећајући на божје заповести. Међутим, ову сличност са религијом Фром објашњава на следећи начин: није пресудан *мисаони систем* (религиозност или атеизам), већ *људски став* иза њега, да ли човек живи прожет љубављу, поштовањем према свом и туђим животима или не. Ако је одговор не, није битно за који се мисаони систем човек званично изјашњава.

није физички или ментално хендикепирано. Свако треба да „инсистира да допринесе продуктивном, креативном раду“ (Ћомски-Фуко 2011: 54, 55, 78).

Следећа човекова потреба је потреба да буде *укорењен*, и то или путем равноправних братских односа који су позитивни видови укоренености или у негативним односима који се базирају на родоскрвним (инцестуозним) везама. Родоскрвне везе су искривљене везе према природи, породици, клану, нацији које човек треба да прекине да би се у потпуности развио. Грчевито држање за исте, немогућност да се оне прекину, води ка њиховој перверзији.

Човек се плаши да прекине своје природне везе. Он стрепи од помисли да остане сâм, да буде без дома. Изолованост и беспомоћност га терају у лудило (From 1963: 60). Зато он покушава да сачува везу са природом, мајком, да не прекине крвне везе и везаност за земљу<sup>220</sup> (From 1963: 60).

Често и одрастао човек има потребу за сигурношћу и укорененошћу које му је раније пружао однос са мајком. Ову родоскрвну тежњу Фром појашњава као жељу појединца да се врати у „свеобихватну утробу или на груди које хране“ (From 1963: 62). Проблем родоскрвних веза се са односа са мајком, преноси и на план породице, племена, државе, нације, цркве итд. Појединац стиче укорененост и индентитет као део поменутих целина (ентита), „а не као појединац одвојен од њих“<sup>221</sup> (From 1963: 62).

Само проналажењем нових веза које би га повезивале са светом, човек пристаје да прекине старе, природне везе.

Као важна два аспекта западне културе, која потичу из религије, Фром истиче патријархални и матријархални аспект, односно приврженост личности оца, односно мајке. Позитивни аспекти привржености личности мајке су афирмисање живота, слободе, једнакости, док су негативни везаност за природу, крв, земљу који спречавају човека да развија своју индивидуалност и разум (From 1963: 66). За разлику од матријархалног аспекта, патријархални аспект подразумева приврженост оцу. Његове позитивне одлике су неговање разума, дисциплине, индивидуалности, док су негативни хијерархија, неједнакост, потчињеност (From 1963: 67).

У сваком појединцу постоје и преплићу се ова два аспекта или принципа. Њих Фром назива и два савестима – очинском и материнском – које су јако повезане са моралном страном личности. Како Фром објашњава у сваком појединцу постоји глас који му говори да извршава своје дужности, и онај који му говори да воли и прашта другима и себи (From 1963: 67). Другим речима, сваки појединац постаје сам себи и отац и мајка, и сопствено дете. И док отац говори шта је ваљано чинити, мајка говори да шта год њено дете чинило она ће га увек волети и праштати му. Супротност између принципа дужности и принципа љубави је својствена човеку. „Савест која слуша заповест дужности је исто толико искривљена као и она која слуша само заповест љубави“ (From 1963: 68).

Објашњавајући поменута два аспекта, Фром се осврће на религију и на утицај јеврејске и грчке културе на Западну културу. Стари завет се базира на патријархалном принципу, док хришћанство пропагира идеју мајке која прашта и воли. Док се патријархални аспект тиче развоја и пропaгариња интелекта, разума и ума и човековог

---

<sup>220</sup> Племена нпр. често нису била уједињена само „на основу крвне заједнице, већ и на основу заједничке земље, и баш ова комбинација крви и земље даје му снагу правог дома и оквир оријентације за појединце“ (From 1963: 69).

<sup>221</sup> У *Психоанализи и религији*, инцестуозну везаност човека за родитеље Фром повезује са култом предака, а обожавање нације, заставе итд. са фетишизмом. То приказује како човек под привидом монотеистичке религије несвесно негује старе култове, и показује *колико брзо човек реградира на преходне ступњеве које је током историје био превазишао*.



развоја уз помоћ њих, аспект који се базира на матријархату негује принципе једнакости међу људима, братства, љубави и праштања.

Навели смо да патријархални аспект као негативну последицу има неједнакост и хијерархију. Наиме, у описима породица у Старом завету увек је постојао омиљени син, онај који више личи на оца. Поред њега постојао је и пали син, који није попут свог оца, који је заслужио да буде презрен и одбачен. Отуда се стварала хијерархија. Ова идеја је даље проширена на посматрање израелског народа као омиљеног, односно изабраног међу другим народима. Они су били „омиљена деца божја“ (From 1963: 72), а сада је то и амерички. Док Стари завет говори о томе да родоскрвне везе морају бити прекинуте како би се човек употпуности развио, хришћанство се враћа материнском аспектима љубави и праштања. Реформа цркве, односно, протестантизам је направио заокрет од хришћанског ка старозаветном богу.

Патријархални дух је доминантнији у култури Запада, али матријархални је наставио да се појављује у науци, филозофији, култури кроз идеолошке правце који су неговали једнакост и неприкосновеност живота, кроз филозофију хуманизма, просветитељства, демократског социјализма<sup>222</sup> итд (From 1963: 76).

Упоредо са неговањем позитивних вредности матријархалног аспекта, наставиле су да провејавају и негативне вредности које су се односиле на везаност тј. фиксацију на земљу, крв, нацију, цркву итд. Најдрастичнији пример такве фиксације је препород фашизма средином прошлог века који се оштро испољио у нацизму и стаљинизму. За развој друштва неопходно је мешање *позитивних* аспекта и матријархалног и патријархалног комплекса. Напредак друштва омета „идолопоклонство крви и земље“ које се огледа у национализму и расизму (From 1963: 76). Појединац који се препусти национализму и расизму губи објективност, „његов разум бива извитоперен овом фиксацијом“. Он губи способност да сагледа и себе и своје сународнике у „сопственој, људској реалности“. Зато Фром закључује да је национализам „облик родоскрвења, идеолопоклонства, лудила“ док је патриотизам „његов култ“<sup>223</sup> (From 1963: 77).

Наредна човекова тежња је грађење *идентитета*. Многи теоретичари попут Фиска, сматрајући да категорије спутавају потпуну реализацију идентитета, кажу да савремен човек тежи да се ослободи категорија попут расе, класе, пола, старосне доби да би успео у потпуности да испољи свој идентитет. Фромово полазиште је супротно. По њему већина савремених појединаца нема употпуности развијен идентитет. Појединци се идентификују са групом и одатле граде сопствени идентитет. Тако је било и у прошлости: појединац се у феудалном друштву идентификовао са својом друштвеном улогом – сељак није био случајно сељак, његова улога је наслеђивана генерацијама. Ако бисмо се вратили даље у прошлост видели бисмо да је члан племена себе схватао као „ја сам ми“, а не себе као појединца (From 1963: 79).

Фром закључује да за велики број људи „индивидуализам није био ништа друго него фасада иза које се скривао неуспех да се стекне индивидуално осећање идентитета“. „Тражене су и нађене многе замене за право индивидуално осећање идентитета. Нација, религија, класа и занимање служе да обезбеде осећање идентитета“ (From 1963: 80). Када су ове категорије помешане са остацима феудализма оне су утемељеније. Међутим, у Сједињеним Државама, у којима готово да нема остатака

---

<sup>222</sup> Испоставља се да су се најчешће цитирани аутори овог рада изјашњавали као социјалисти: Фром је пропагирао демократски хуманистички социјализам, Орвел демократски социјализам, Чомски либертаријански социјализам.

<sup>223</sup> „Баш као што љубав према једној личности, која искључује љубав према другима није љубав, тако и љубав према сопственој земљи, која није део љубави према човечанству, није љубав, већ идолопоклонско обожавање“ (From 1963: 77).

феудализма и у којима су друштвена кретања нарочито изражена, све већи значај је придобио конформизам. Појединац у савремено доба каже „ја сам онакав каквог ме желите“ (From 1963: 80). Он развија свој идентитет кроз „безусловну припадност гомили“ (хорди), а „униформност и сагласност“ прикрива „илузијама о индивидуалности“ (From 1963: 81).

Као што смо већ говорили, у случају конформизма медији имају пресудну улогу у ширењу слике шта је друштвено прихватљиво, тј. са чиме појединац треба да се идентификује.

Последња човекова тежња која му помаже да избегне лудило је потреба за *оквиром оријентације и веровања*. Наиме, ова потреба је својствена човеку од његових историјских почетака. Он је морао да изгради неки систем којим ће објаснити свет било да је то тотемизам или примитивне или савремене религије. Није пресудно да ли је тај систем истинит или лажан, битно је да је субјективно задовољавајућ како би очувао човеково ментално здравље. Да би боље перципирао свет око себе човек мора да развија свој разум. Разум му помаже да се приближи „објективности“, тј. да види свет какав је он заиста, а не изопачен човековом жељама или страхом. Фром дефинише разум као „човекову способност да схвати свет помоћу мисли“, а интелигенцију као „способност да управља светом помоћу мисли“ (From 1963: 82). „Разум је човеково оруђе да стигне до истине, интелигенција је оруђе којим управља стварима успешније; прво је суштински људско, друго припада животињском делу човека“ (From 1963: 82). Разум је човекова способност која се мора примењивати да би се развијала. Докле год је човек у заблуди у вези са одређеним доменом живота, његова употреба разума је ограничена и у другим сферама живота.

За Фрома ментална болест одраслих може се објаснити као фиксација, као повратак на оријентацију која припада ранијим ступњевима развоја и која није одговарајућа ступњу развоја на којем појединац треба да буде (From 1963: 87):

Свако враћање данас из слободе у вештачку укорененост у држави и раси знак је менталне болести, пошто такво враћање не одговара ступњу еволуције који је већ достигнут и резултат је несумњивих патолошких појава (From 1963: 88).

Већ смо говорили о томе да институције, наука и уметност репродукују вредности владајуће идеологије, на основу којих се процењују различите категорије. По Фромовом мишљењу многе друштвене науке, укључујући и социјалну психологију представљају апологију капитализма. Оне дефинишу човека као изолованог, недруштвеног и грамзивог, тиме оправдавајући капитализам као једини могући систем који употпуности одговара људској природи, а амерички начин живота као стил којим се употпуности остварују најдубље потребе човека, а све то ради одржавања статуса *quo* и избегавања критике савременог друштвеног система (From 1963: 88, 92).

Када је у питању савремени човек, као да се читав свет окренуо против њега. Чини се да човек не може да оствари готово ниједну своју страст којом би сачувао ментално здравље. Продуктивно удруживање најчешће мењају симбиотски односи; организација рада и доколице смањује могућност превазилажења стваралачким актом; свака укорененост је родоскрвна; идентитет је колективни, масовни уместо појединачног; а наши оквири оријентације и веровања су разбијени у прампарчад.

Незнање додатно појачава човекову дезоријентисаност. Он треба да открива и негује своје потребе, али то је онемогућено, с обзиром да их средина гуши и инхибира.

#### 4. Романи и ментално здравље

Како анализирани романи одговарају на тему менталног здравља? У овом делу нећемо покушати да дамо преглед свих тема којима се романи баве, а које се могу довести у везу са менталним здрављем. Неки одговори су већ дати, неки су очигледни, о неким ће промишљати сваки читалац за себе. Овде ћемо поменути само неке појединачне примере.

Као прво наратори романа, сви изузев Сала Парадајза, су неконформисте. Они осећају да нешто није у реду са светом у којем живе. Млади Холден пита своју пријатељицу Сали да ли се икада засити свега, да ли се икада уплаши да ће све отићи дођавола ако нешто не предузме (Selindžer 2013: 142). На Мекмарфијевом лицу се види страхан умор, напетост и паника, као да нешто мора да уради, и да је свестан да има све мање времена (Kejsi 2004: 251). Та потреба да се каже да нешто није уреду, и покуша да се нешто промени је својствена младим људима. Наратори романа су млади, писци који су их писали су били млади – у касним двадесетим или тридесетим годинама.

Светови које романи приказују су светови лажи, лицемерја, идолатрије и некрофилије. Млади Холден чита новински чланак и прибојава се да болује од рака. Поглавица Бромден је невидљив. Свет у коме појединац каже: „Ако нешто говорим, то само црнац прича“ (Stajnbek 2015: 77), црнац или Индијанац свеједно, није свет љубави, већ мржње.

Свет у којем се негује егоизам, у којем се појединац не преиспитује, већ је непоколебљиво самоуверен, води у параноју – било да говоримо о сестри Ратчед или када то иронично каже Раол Дјук сâм за себе.

Земља или култура у којој човек мрзи човека, и самог себе, је опасна земља/култура. Можда то најбоље илуструје одломак из Вонегатовог романа:

Америка је најбогатија нација на Земљи, али је њен народ углавном сиромашан, а сиромашне Американце наводе да себе мрзе. Да наведемо америчког хумористу Кина Хабарда: – Није срамота бити сиромашан али би могла и бити. – У ствари, Американца чини злочин ако је сиромашан, мада је Америка нација сиромашних. Све остале нације имају народна предања о људима који су били сиромашни, али и изузетно мудри и врли, те стога цењени од ма ког поседника моћи и злата. Амерички сиромаси не причају такве приче. Они себе исмевају, а глорификују боље од себе (Vonegat 2015: 123).

Ако се сетимо да бити богат значи бити изабран од стане Бога, шта значи бити сиромашан? Како глорификовање других људи утиче на ментално здравље? Да ли је нормално да одрасла особа (која није дете па да тражи идоле) трајно преусмери поглед/фокус са себе на другог? Како живимо, чиме се бавимо, ако желимо да смо (као) неко други? Како то утиче на наше ментално здравље?

Подругљиво и понижавајуће питање којег се сиромашни боје је: „Ако си толико паметан зашто ниси богат?“ (Vonegat 2015: 123). Вонегат даље објашњава:

...Американци верују у многе ствари које су очито неистините...Њихова најразорнија неистина јесте да је сваком Американцу врло лако да заради паре. Они неће да признају колико се, заправо, тешко долази до новца, те стога они који немају пара окривљују и окривљују и окривљују – сами себе. Ово унутарње пребацивање било је ризница за богате и моћне, који су јавно и приватно морали да за своју сиротињу учине много мање но иједна владајућа класа, рецимо, од наполеонских времена наовамо (Vonegat 2015: 123).

Из Америке су дошле многе новине. Највећма запањујућа међу њима... јесте маса сиромаша лишених достојанства. Они не воле једни друге, јер не воле сами себе... (Vonegat 2015: 123). Када се надређени обраћа подређеном он то чини са презиром који

није благонаклона глума. То је истински израз мржње према сиромашнима, који за своју беду немају да криве никог другог већ саме себе (Vonegat 2015: 124). За Американце важи правило: „Не очекујте братску љубав чак ни међу браћом. Између појединаца неће постојати никаква кохезија. Сваки ће бити надурено дете које често пожели да је мртво“. Они неће бити способни за удружено деловање ни за властито добро (Vonegat 2015: 124).

Морамо да напоменемо да нас првенствено занима култура из које проистичу наведене вредности, више него поменута нација.

Када Холден Колфилд пита ко ће се постарати за слабије, прећутни одговор је нико. У комунизму је човек могао да криви систем, сам комунизам; у капитализму је свако крив за сопствени неуспех (Ugrešić 2014).<sup>224 225</sup>

Савремени свет почива на мржњи, а мржња је опасна ствар. „...Кад се једном крене низбрдо, низ паклени друм, никада се не може зауставити... Ако се крене од страха и мржње као главне премисе, мора и да се настави тако, до закључења“ (Hakslī 2005: 48). И није важно да ли је у питању појединачна или колективна мржња или мржња према појединцу, групи или нацији; према „раси“. Мржња је разорна и за предмет мржње и за онога који мрзи. Како каже Џорџ Орвел (говорећи о национализму), треба наћи начине како да се ослободимо мржње; да не дозволимо да затрује наш ум; да због ње изгубимо додир са стварношћу.

---

<sup>224</sup> <https://pescanik.net/dobro-jutro-luzeri/>

<sup>225</sup> Није нам циљ да бранимо комунизам над капитализмом, већ да поредимо различите друштвене поретке и системе и мишљења о њима.

## IV САВРЕМЕНА КУЛТУРА

„Шта је „култура“? Погледајте у речнику. „Група микроорганизама узгајаних у хранљивој материји у контролисаним условима.“ Само клупко микроба на стакленој плочици, лабораторијски експеримент који себе назива друштвом. Већина нас који се мигољимо је помирена са животом на том стакленцету; чак пристајемо да будемо поносни на ту „културу“. Као робови који гласају за ропство или мозгови за лоботомију, клечимо пред богом свих моронских микроорганизама и молимо се да нас хомогенизују, или убију, или подрвргну инжењерингу; обећавамо да ћемо бити послушни. Али, ако су и Вина и Ормус били бактерије, они су били две бубе које нису хтеле да живе лежећи<sup>226</sup>. Један од начина да се разуме њихова прича јесте да је схватимо као приказ стварања два идентитета по мери, које су они што их носе сами скројили. Ми остали своје персоне добијамо из конфекције, нашу вероисповест, језик, предрасуде, понашање, послове; али Вина и Ормус су инсистирали на ономе што би се могло назвати „сам свој кројач“. (Ruždi 2019: 93)

„Уништење места нечијег одрастања, било да је у питању вила или град, јесте као смрт родитеља, улазница за сиротиште. На месту на коме је некад давно кремиран наш дом, налази се надгробни споменик у лику „облакодера“. Град надгробних споменика налази се на гробљу изгубљених.“ (Ruždi 2019: 161)

„Људска еволуција је резултат културног развитка...развитак културе је неопходни услов за људски развитак.“ (From 1963: 87, 88)

### 1. Култура

Шта значи појам „култура“, ако из њега избришемо реч „култивисати / култивација“? Ако култивисање подразумева поштовање извесних, искуством успостављених норми, којима би се постигао максималан развитак нечега/некога, шта се постиже одбијањем да се поштују установљена и проверена правила? Ако се човек развија развијајући културу, шта бива са човеком ако му се то преимућство одузме?

У зборнику радова *Студије културе*, ауторка Јелена Ђорђевић за културу каже да је неухватљива и променљива појава, и у времену и у простору. Њено значење се мењало у зависности од филозофског, научног, друштвеног и историјског контекста и улоге коју је култура имала у неком времену (Ђорђевић 2008: 11).

У доба просветитељства на пример, култура је доживљавана као „основни покретач цивилизацијских процеса“, као светлост која обасјава људски род, као пут ка непрекидном усавршавању људи (Ђорђевић 2008: 14). Она је била најбољи производ човечанства; подразумевала је интелектуалну префињеност, моћ знања, и успостављање поретка заснованог на правди, моралу и поштовању разума (Ђорђевић 2008: 14). Овако схваћена култура, имала је једну ману: била је етноцентрична, јер је имала културу Запада у свом фокусу (Ђорђевић 2008: 14).

У савремено доба одустало се од покушаја дефинисања културе као појма макар из два разлога: култура се не доживљава као посебно подручје постојања и делања, већ је постала део друштвеног и индивидуалног живота. Други аргумент је да не постоји објективно и незаинтересовано просуђивање о култури, које није условљено контекстом у којем настаје (Ђорђевић 2008: 11).

Са развојем капитализма, развијало се масовно друштво, које је настало као резултат симбиозе три велика процеса: индустријализације, урбанизације и модернизације. Напредак технике и технологије, промене у сфери друштва и политике, као и у домену привреде и производње подупреле су масовно друштво из којег је проистекла масовна култура (Simeunović Вајић 2015: 401). Производни процеси:

<sup>226</sup> Поређења ради Бекетов Естрагон каже што је лепо лежати, хајде да спавамо.

„специјализација, стандардизација, хомогенизација и универзализација“ (Simeunović Вајић 2015: 402), пренети су из домена индустрије на масовну културу, индустрију културе и забаве, а на тај начин су нашли пут до човека. Тако је масовна култура постала продужена рука капитализма:

Као капитализам 19. века и масовна култура је динамична, револуционарна снага која руши старе баријере класе, традиције, укуса и разара све културне разлике. Она меша и спаја све заједно производећи нешто што би се могло звати хомогенизована култура, уз још једно америчко достигнуће: процес хомогенизације којим се честице павлаке равномерно распоређују у млеку, уместо да плутају на површини. Она тиме уништава све вредности, а вредности судови подразумевају разликовање. Масовна култура је веома, веома демократична: она апсолутно одбија сваку дискриминацију било чега и било кога. Све се меље у њеном млину из ког излази заиста добро самлевено“ (Мекдоналд, 2008: 55)

Мекдоналд, Д. (2008): „Теорија масовне културе“, у: Ђорђевић, Ј., Студије културе, Београд: Службени гласник.

По мишљењу неких теоретичара масовна култура је угрозила елитну и народну културу, и пореметила правац цивилизацијског напретка. Она је виђена као производ и средство владајуће класе, као и свака култура пре ње, којим владајућа класа јача своју позицију у савременом поретку (Ђорђевић 2008: 15).

Масовна култура постепено се изједначила са свеукупним начином живота, тако да се она „остварује“ и када идемо у биоскоп, и када гледамо ријалити програм и рекламе, и кад идемо код фризера, или путујемо. Чини се да овако виђена култура заиста почиње да личи на стаклену плочицу о којој говори Ружди.

Културом, као начином живота, баве се студије културе, које су настале средином прошлог века као одговор на критику масовне културе. Неко време нису биле прихваћене као посебна дисциплина и легитимна академска област, али су временом постале популарна дисциплина на многим светским универзитетима. Неки угледни и конзервативни универзитети у Великој Британији и већина универзитета у Француској, у којој култура има посебну вредности и везује се за хуманистичку традицију, одбијају да приступају култури на начин који предлажу студије културе (Ђорђевић 2008: 13).

Студије културе не теже научној објективности; не занима их оно што се некада сматрало културом, а то су уметност, религија, филозофија, обичаји (Ђорђевић 2008: 12-13). За њих култура није „посвећена област у којој се открива Истина, исказује креативност, дубина и ширина духа...“ Култура схваћена на овај начин не трага за смислом, него се бави животом „обичних смртника“ (Ђорђевић 2008: 13).

Дакле, из угла студија културе, култура је експеримент који не мора да успе. Ако култура, као највеће и најдрагоценије постигнуће човека/људи, не значи много, коју улогу и значај има појединац?

## 2. Култура из угла Франкфуртске школе

С обзиром да је Фром припадао Франкфуртској школи, као и Теодор Адорно и Макс Хоркхајмер, логично је да постоји подударност онога о чему су писали поменути аутори. Док се Фром бавио човеком, његовим местом у друштву, слободом, развојем и здрављем, поменути теоретичари су се бавили културом и њеном улогом у друштву. У свом раду *Култура и/или обмана*, ауторка Татјана Велимировић, пише о природи и сврси културе, позивајући се углавном на Адорнова дела и есеје: *Дијалектика просветитељства*, *Култура и администрација*, *Маргиналије о теорији и пракси*, *Позни капитализам и индустријско друштво*, *Minima moralia*, *Television and the*

*patterns of mass culture* итд. У наредном делу изнећемо неке појединости из рада поменуте ауторке, где се види подударност Адорнових и Фромових ставова.

Поменута ауторка започиње рад говорећи о природи културе која је некада представљала домен „аутономне духовне производње, са посебним царством вредности, независним од успостављених вредности постојећег друштва“. Култура је тада проглашавана бескорисном, јер се опирала да подлегне начелу корисности на коме се заснива капитализам (Velimirović 2008: 305).

Са развојем капитализма, и просветитељства, које је подупирало капитализам, начело корисности се истицало као врховно начело. Просветителски дух, који је неговао разум/рацио, осуђивао је све оно што је било ирационално. Принцип самоодржања је био врхунски принцип, па је све оно чија се корисност није могла процењивати, све оно што се није могло квантификовати, довођено у питање (Velimirović 2008: 306).

Принцип рационалности је примењен и на домен знања, тако да је ум могао да постане „орган калкулације и плана, а спрам циљева неутралан“. На тај начин ум је могао да служи свакој сврси (Velimirović 2008: 307).

Иако је сврха просветитељства била да од човека створи господара сопствене судбине, од њега је направила роба друштвеног система који је човек створио, а затим је човек почео да господари над другим човеком (Velimirović 2008: 308).

У капитализму, систему који претендује на „тоталност управљања“, корисно има неоспориво место, али оно што се сматра бескорисним *изазива проблеме*, јер пркоси успостављеном систему и избегава актуелан друштвени механизам. Култура својом „некорисношћу“ провоцира систем зато што пружа увид у другачији систем вредности, а тиме и у могуће другачије друштво. Таквој култури изостаје калкулаторска рационалност. Она не представља део свеобухватне друштвене производње, већ је импулс унутрашње слободе појединца, израз неконтролисане спонтаност човека (Velimirović 2008: 309).

Висока култура је некада била прожета трагиком због противречности човековог живота у друштву. С обзиром на његову биолошку слабост, човек не може да живи сам, већ мора да буде део веће целине/друштва. Као део целине, он се одриче дела свог живота, *а за узврат добија заштиту у друштву (!?)*. У данашњој масовној, најдоминантнијој култури не постоји осећај трагике јер се пропагира лажна иденичност друштва и људи (Velimirović 2008: 311).

С обзиром да капитализам истиче принцип самоочувања као основни нагон, све, па и човек може постати инструмент за остављање циљева. Међутим, претварање човека у инструмент ствара и увећава ирационалност (и неоснованост) онога што за себе тврди да је рационално. Појам рационалног се претеривањем и искривљавањем претвара у ирационално. Висока култура тежи да савлада ирационалну логику капитализма, и да се обрати уму који није инструменталан, већ који (се) преиспитује.

С друге стране, масовна култура, како би олакшала поистовећивање појединца са друштвом, и тиме укинула сећај трагике, за циљ има да „произведе“ индивидуу стандардизацијом укуса. Индустрија културе је преузела на себе нормирање људског понашања, первертирајући смисао који је култура имала – култивацију појединца зарад стварања слободнијег друштва. Тако је масовна култура постала репресивна сила индустријског капитализма (Velimirović 2008: 312).

Од индивидуа се тражи перманентно одрицање и то одрицање које је бодро, јер „сватко може постати сретним уколико се потпуно преда, уколико се одрекне прохтјева за срећом“. Треба се помирити са тим да се не може имати оно што се жели, односно, у крањој линији мора се срећно резигнирати (Velimirović 2008: 313).

Друштвени систем, путем масовне културе креира стандардизованог човека из масе, који се осећа немоћно, а да би стекао моћ он се идентификује са масом. Маса се нешто што је с циљем припремљено, произведено од стране постојећег друштвеног система, на шта систем рачуна. (Velimirović 2008: 314). За масе је типичан конзервативни конформизам.

Илузија солидарности унутар масе, илузија унутрашње повезаности претпоставља отуђеност индивидуе и немогућност њеног спонтаног изражавања. Она тражи од масе и масовне културе оно што је њој самој ускраћено. Подражавање нас је коначно ослободило, каже Адорно, тешко посла индивидуирања. То за нас треба да учини масовна култура (Velimirović 2008: 315).

Масовна култура не настаје спонтано, није унутрашњи израз појединца, већ је део „огромне машинерије друштвене индустрије“ (Velimirović 2008: 315). „Монополистичка производња нуди свакоме Исто, али постоји тржишна нужност прикривања ове репресивне једнакости“. Индустрија културе помаже друштвено-економској производњи хранећи публику „каменом стереотипности“, тако да потрошачи стално остају гладни за оно што им друштво стално изнова даје“. „Културна индустрија нивелише истинске разлике, непрекидно производећи лажну различитост“ (Velimirović 2008: 318, 320).

„Постојање илузије о слободи као и постојање илузорних промена, спречава, како праву свест о потреби за ослобађањем, тако и... темељне друштвене промене“. „Ништа не смије остати као што је било, све се мора непрестано кретати, тећи. Јер само универзална победи ритма механичке продукције и репродукције овећава да се ништа неће промијенити“ (Velimirović 2008: 321).

Само у дистанци и борби за аутономију и самосталност у односу на владајуће друштвене односе, култура може избећи суделовање у „изради вела“. Једино ако престане да буде део производње она може обећавати Ново, и упућивати на стање које би могло бити истински другачије. „Тек у оној мери у којој измиче пракси сродног на властиту супротност, на стално произвођење *увек једнаког*, служења купцима у служби управљача, а тиме и људима, она људима остаје верна (Velimirović 2008: 321).

### 3. Култура и романи

Док масовна култура подразумева да индустрија намеће људима своје производе као културну робу, којом се све разлике укидају и чиме се ствара јединствена, пасивна, отуђена масовна публика (Fisk 2001: 203), постоји и појам популарне културе, која се дефинише као „култура подређених и обезвлашћених“, култура која приказује одмеравање снага, односе доминације и подређености (Fisk 2001: 12). Популарна култура је сама по себи контрадикторна у друштвима у којима је моћ неравномерно распоређена по категоријама класе, пола, расе, које се према речима теоретичара Фиска користе као категорије за осмишљавање друштвених разлика. Улога популарне културе је да „потпомаже одржавању свести о постојању друштвених разлика и сукоба интереса унутар тих разлика, сукоба који је од суштинског значаја уколико желимо да хетерогеност (нашег) друштва буде продуктивна, а не статична, напредна а не реакционарна“ (Fisk 2001: 28).

Које место заузимају анализирани романи у култури? По својој популарности, могли бисмо рећи да део популарне културе. Међутим, од сваког читаоца зависи које ће вредности препознати у неком књижевном делу. Судећи по анализи романа која је урађена у овом раду, вредности за које се романи недвосмислено залажу чине да романи надилазе домен популарне културе. Они дају простор за индивидуацију човека;



у њима се осећа трагичност улоге појединца у већем систему са којим се појединац не поистовећује; чиме романи успостављају простор за промишљање о другачијим вредностима које нису у складу са доминантном идеологијом.

Када су у питању Холденова ловачка капа, Мекмарфијеве цокуле, цинс, капа; у популарној култури они учествују у кружењу значења чиме стичу додатну вредност. Међутим, с обзиром на теорију која је основ овог истраживања, да бисмо сачували конзистентност и доследност, из угла наведене теорије, мислимо да ствари/предмети немају толики значај колики им даје популарна култура, која суделује са индустријом и производњом. Ствари могу имати значај и значење у нашем личном доживљају, међутим, њихова потенцијална „експлоатација“ у сврхе кружења значења пре свега подупире индустрију, а већини људи који је конзумирају даје привид побуне.

У анализираним романима, Поглавица након Мекмарфијеве смрти покушава да проба његову капу, па се моментално посрами, јер схвата да му она *не припада*. У том одношењу према стварима, види се Поглавичино поштовање према туђем. Савремено потрошачко друштво, склоно конзумирању, нема осећај поштовања за туђе, које чином конзумирања обесмишљава, или једноставно човек у савременом друштву не може да разазна шта му припада и приличи (што је у складу са његовом отуђеношћу).

Постер који користи Енди Дуфејн је нешто друго. Он мудро користи производ популарне културе у личне сврхе, за камуфлажу (мада популарна култура сама по себи јесте двосмислена, даје постор да се тумачи, јер обухвата супротстављена значења). Док се чувари смешкају гледајући постере са zgodним женама, толеришући тај производ популарне културе тамо где му није место, Енди ради за себе, копа рупу.

Полупани хадсон или кадилак као симбол Америчког сна, који Дин Моријарти оставља за собом, можда за њега представља начин превазилажења доминантне идеологије деструктивним чином. У суштинском смислу деструкција и конзумеризам не могу пружити много; деструкција суделује са материјалним својим некрофилним карактером, док потрошња/конзумеризам привидним бунтовништвом додатно поспешује производњу.

Популарна култура може пружити многа задовољства тинејџерима, адолесцентима и младим људима који током грађења своје личности желе да се идентификују са нечим/неким чије особине желе да позајме а онда и учине делом свог идентитета, ако је то могуће. С дозом хумора, можемо казати да је популарна култура у складу са „дечјом психологијом“ (коју смо помињали) и „тинејџерским“ поимањем света, јер су вредности које пропагира оријентисане углавном ка лагодности и безбрижности које су својствене младалачком добу. Који садржај се нуди старијима, има ли места за старе у савременој култури? Можда им култура поручује да „оду у банку“ и „провере стање на рачуну“. Изгледа да је „предузеће пред банкротом“.

Чини се да се једино стварањем нематеријалног, а онда причом, разговором, ширењем вредности које проистичу из тог нематеријалног, кроз које заједница гради свој идентитет, може пркосити материјалном и некрофилном. Међутим, простор за разговор је укинут, па тако свако може да мисли/смишља и размишља сам са собом шта год пожели, као да се осећај за стварност, истину и реалност не конституише разговором, проналажењем подударности, онога што је заједнички именоватељ у колективном искуству<sup>227</sup>. Савремен човек као да заборавља задовољство које откривање заједничких увида пружа, и упитаност и чуђење кад то потврђивање изостане, иза кога следи покушај да се нешто ново схвати и тиме освоје нови простори непознатог.

---

<sup>227</sup> Сетићемо се да је само особа која је изгубила ментално здравље потпуно самоуверена. Обичан човек осећа потребу да говори о свом доживљају стварности.

## Закључак

Човек, као део већег организма, друштва, у непрекидној је комуникацији са другим људима посредством културе – било да културу посматрамо као културу живљења, опхођења и комуницирања, или као домен највиших људских вредности, етике. Човека чине његове вредности, избори које прави, одлуке које доноси, које делом произилазе из културе у којој живи, делом из васпитања и образовања.

Култура је константа у времену по питању свог трајања, међутим, по питању вредности које подразумева, она може обухватати широк распон, опсежну скалу различитих вредности. Може се односити на високу и ниску културу, елитну или масовну, аутентичну или ону која опонаша, може обухватати контра и субкултуру итд. Разлике између поменутих видова културе (додуше, не само културе, већ разлике генерално) су замагљене, тако да се ствари називају одређеним речима, иако имају карактеристике супротних појмова, чиме све постаје мало ово, мало оно. Тиме се прави ентропијски хаос, не само споља, у друштву, већ и унутра, у главама људи. Све измиче дефинисању, а човек је животиња која тежи томе да систематизује, организује, уређује.

У раду смо говорили да култура и међуљудски односи приостичу из друштвеног поретка и да је сваки поредак, како год да га назовемо, опасан ако се у њему појединац осећа изоловано, уплашено, немоћно. Култура страха и мржње је плодно тло за развој фашизма, а фашизам стоји наспрам човеченост, тежи да уништи оно најбоље у појединцу, његову хуману срж.

Питање човекове слободе није појам који постоји сам за себе, отргнут из контекста, већ је то појам који прожима све аспекте живота, понашања и мишљења. Човек не може бити слободан у једном свом апсекту, а у другом подређен, већ ће настојати да се ослобађа у свим доменима своје личности.

Због повезаности друштвеног поретка, културе и индивидуе, слобода не може бити само лично питање. Она се може остваривати у личном, индивидуалном домену у свако доба; међутим, из колективне слободе произилази плодна култура, која повољно утиче и на оне који се могу више развијати и на оне који ће спорије, стидљивије расти.

Ако желимо да будемо аполитични, не морамо говорити о друштвеном поретку, али можемо и морамо говорити о вредностима. Свака фиксација на само један човеков аспект чини га слепим. Само развој целокупне интегрисане личност је истински развој. Особа која поништава / занемарије неке делове своје личност ће у извесном смислу умрети, што друштво и културу чини некрофилном. Смрт једног дела унутрашњег бића човека чини деструктивним. Он ће настојати да превазилази себе рушењем или ће покушати да на себе заборави: да уђе у стање менталне хибернације, да утоне у зимски сан који би могао потрајати заувек. Такав човек у свету заузима веома мало места. Он плута као мехурић (тишине) у мору (буке), постаје невидљив, стапа се са околином.<sup>228</sup>

И сама култура, нарочито посредством масовних медија, је оријентисана ка прављењу човека који ће заборавити на себе. Глобализацијом, изгубиле су се релевантне, националне вредности и особености једне културе. Нико се не бави више собом, него нечим/неким другим; човек трајно преусмерава фокус са себе на другог, и своју животну енергију посвећује том другом. Страховита тривилизација информација је довела до тога да се све што је важно и релевантно замени ирелевантним. Човек загладан у тривију, као њен конзумент, у тренутку засићења „остаје погођен снажним

---

<sup>228</sup> Парафразиран је опис lika Естапена из романа *Бог малих ствари*.

осјећајем да је време престало тећи, да се налази у безвременој рупи, дислоциран, дисконектован и дезорјентисан“<sup>229</sup>.

Теорија коју смо узели за основу овог рада има једну предност, а то је њена систематичност и структура. Фром је инсистирао на томе да је структура неопходна за све што је живо. Она је неопходна и за потпуније разумевање.

По мишљењу Руждија постоје писци који у својим делима покушавају да обухвате што више од живота. Можда је Фром, бавећи се људском природом, у своју теорију успео да инкорпорира што више од живота. А можда је то *што више од живота* у ствари структура. Разбијени делови слике након упорног гледања дају на моменат увид у целину / целовитост и у међуповезаност њених делова.

Да ли смо ишта успели да (до)кажемо овим радом? Оно што је сигурно је да смо испричали причу. Да ли је прича релевантна, на читаоцу је да процени. На малом броју страница покушали смо да доведемо у везу филозофију, психологију, и књижевност, као приказ живота, надајући се да ће једна наука другу осветлити, и тако учинити туђ живот јаснијим, а тиме и сопствени.

Чини се да је трагање за структуром важно, зато што је то потрага за смислом. Сазнање да је нешто тешко дефинисати не треба да нас одврати од покушаја. Култура која ствара слику или-или – или је све лако, само треба да се опустимо и уживамо, или је нешто бесмислено, превазиђено, застарело – чини човека пасивном креатуром. *А човек није рођен да буде ствар.*

У турбулентним временима, када један систем руши други и разграђује његове вредности, човеков живот губи смисао и значај. Тада, човек, да би избегао дезинтеграцију почиње да прича и ствара смисао из бесмисла. Разговором се препознају истоветна искуства, чиме се потврђује стварност. Тиме човек престаје да буде изолован, а укидање изолованост је пут ка здрављу.

Зато књижевност представља заклон у који човек може да побегне, и да се враћа добро наоружан. Она је место проналажења уточишта и подршке; место потврђивања заједничког искуства; полазиште и циљ духовног развитака. Она је домен у којем можемо сами са собом да разговарамо, сами себи да противуречимо. Она је простор у којем можемо да будемо нешто више, а не нешто мање. Књижевности јесте простор хуманистичких, либералних мисаоних система. Зато не треба да је дехуманизујемо, нити укрућујемо. То противречи њеној природи.

Књижевност је домен у којем већина књижевника успева да споји две крајности, и оствари равнотежу; да проговори из оне истинске тачке, из које је вероватно језик и проистекао: из споја интелекта и емоција. Књижевност је простор где писац своје емоције разуме преведећи их у речи, где је истинска мисао подупрta емоцијом; где идеје имају емоционалну матрицу јер се мисли и емоције прожимају, а не искључују (потискују). Вероватно из овог споја проистиче оно што је истина из угла писца, и што постаје истина када и читалац доживи/проживи исти процес „превођења“.

Дакле, књижевност је домен и за *разум* и за *осећајност*; она је и исходиште и пут ка хуманости.

---

<sup>229</sup> <https://pescanik.net/slow-down-uspori-ralentissez-vertragen-po-bavno/>

## Библиографија:

### Примарна литература:

King 2001: Stephen King. *Different Seasons*. London: Warner Books.

Kesey 1976: Ken Kesey. *One flew over the cuckoo's nest*. New York: Penguin Books.

Salinger 1994: Jerome David Salinger. *The catcher in the rye*. London: Penguin books.

Kerouac : Jack Kerouac *On the road*.

Thompson 1993: Hunter S. Thompson. *Fear and Loathing in Las Vegas*. London: Flamingo.

### Преводи на српски:

Keruak 2015: Džek Keruak. *Na putu*. Beograd: Laguna.

King 2015: Stiven King. *Godišnja doba*. Beograd: Booka.

Kejsi 2004: Ken Kejsi. *Let iznad kukavičjeg gnezda*. Novi Sad: Mono & Manana.

Kizi 2018: Ken Kizi. *Let iznad kukavičjeg gnezda*. Beograd: Vulkan izdavaštvo.

Selindžer 2013: Džerom Dejvid Selindžer. *Lovac u žitu*. Beograd: Lom.

Tompson 2010: Hanter S. Tompson. *Paranoja u Las Vegasu: divlje putovanje u srce američkog sna*. Beograd: Red box.

### Секундарна литература:

Adler 1989: Alfred Adler. *Poznavanje čoveka*. Novi Sad: Matica srpska.

Batler 2012: Kristofer Batler, *Postmodernizam: sasvim kratak uvod*. Beograd. Službeni glasnik.

Beket 2017: Semjuel Beket. *Čekajući Godoa*. Beograd: Kosmos izdavaštvo.

Bodrijar 1991: Žan Bodriar. *Simulakrumi i simulacija*. Novi Sad: IP Svetovi.

Cullen 2003: Jim Cullen. *The American dream: a short history of an idea that shaped a nation*, Oxford, Oxford University Press.

Čarters 2015: En Čarters. *Pogovor romana Na putu*. Beograd: Laguna.

Čomski 2008: Noam Čomski. *Kontrola medija – spektakularna dostignuća propagande*. Novi Sad: Rubikon.

- Čomski – Fuko 2011: Noam Čomski, Mišel Fuko. *O ljudskoj prirodi: Pravda protiv moći*. Beograd: Karpos.
- DeLilo 2005: Don Delilo. *Kosmopolis*. Beograd: Geopoetika.
- Durant 2002: Will Durant. *Um caruje: životi i mišljenja velikih filozofa*. Niš: Bajka.
- Đorđević 2008: Jelena Đorđević. *Studije kulture*. Beograd: Službeni glasnik.
- Đurić 2002: Miloš Đurić. “Pre dela” u *Um caruje: životi i mišljenja velikih filozofa*, Willa Durant-a, Niš: Bajka, (predgovor)
- Elders 2011: Fons Elders. Predgovor *O ljudskoj prirodi: Pravda protiv moći*. Beograd: Karpos.
- Findling-Thackery 1996: Findling John and Thackeray Frank ed. *Events that changed America in the twentieth century*. London: Greenwood Press.
- Fisk 2001: Džon Fisk. *Popularna kultura*. Beograd: Clio, 2001.
- From 1963: Erih From. *Zdravo društvo*. Beograd: Rad.
- Fromm 1966: Erich Fromm. *Čovjek za sebe: istraživanje o psihologiji etike*. Zagreb: Naprijed.
- Fromm 1976: Erich Fromm. *Anatomija ljudske destruktivnosti*. Naprijed: Zagreb.
- From 2015a: Erih From. *Imati ili biti*. Podgorica: Nova Knjiga.
- From 2015b: Erih From. *Umeće ljubavi*. Podgorica: Nova Knjiga.
- From 2015c: Erih From. *Umeće življenja*. Podgorica: Nova Knjiga.
- From 2016a: Erih From. *Bekstvo od slobode*. Beograd: Nova knjiga plus.
- From 2016b: Erih From. *Psihoanaliza i religija*. Podgorica: Nova Knjiga.
- From 2018: Erih From. *Umeće slušanja*. Podgorica: Nova Knjiga.
- From 2019: Erih From. *O neposlušnosti*. Čačak-Beograd: Grada K.
- Funk 2015: Rajner Funk. Predgovor dela *Umeće življenja*. Beograd-Podgorica: Nova knjiga
- Gordić Petković 2017: Vladislava Grodić Petković. “Opasno leto 1953: lekcije o suicidu”. U *Stakleno zvono*, Silvije Plat. Beograd: Laguna.
- Grubačić 2012: Slobodan Grubačić. *Aleksandrijski svetionik: Tumačenja književnosti od aleksandrijske škole do postmoderne*. Sremski Karlovci-Noví Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

- Haklsli 2005: Oldous Haklsli. *Vrata percepcije i Raj i pakao*. Beograd: Esotheria.
- Hačion 1996: Linda Hačion. *Poetika postmodernizma: istorija, teorija, fikcija*. Novi Sad: Svetovi.
- Hutcheon 1988: Linda Hutcheon. *A poetics of postmodernism: history, theory, fiction*. London: Routledge, 1988
- Kafka 2018: Franc Kafka. *Proces*. Beograd: Laguna.
- Kami 2008: Alber Kami. *Mit o Sizifu*. Beograd: Paidea.
- Kasadi 2020: Nik Kasadi. *Prva trećina sa prepiskom*. Beograd: Lom.
- Krleža 2021: Miroslav Krleža. *Na rubu pameti*. Beograd: Vulkan izdavaštvo.
- Kurejši 2001: Hanif Kurejši. *Buda iz predgrađa*. Beograd: Plato.
- Li 2015: Harper, Li. *Ubiti pticu rugalicu*. Beograd: Laguna.
- Jenkins 2003: Philip Jenkins. *A History of the United States*. Palgrave Macmillan.
- Olderman 1972: R Olderman. *Beyond the waste land: a study of the American novel of the nineteen-sixties*, New Haven and London, Yale University Press.
- Orvel 2016: Džordž Orvel. *U utrobi kita*. Beograd: Lom.
- Paunović 2006: Zoran Paunović. *Istorija, fikcija, mit*. Beograd: Geopoetika.
- Paunović 2013: Zoran Paunović. "Uliks Džejsma Džojsa: Mitska uzvišenost trivijalnog u Džejsms Džojs, Uliks, Beograd: Geopoetika.
- Paunović 2017: Zoran Paunović. *Prozor u dvorište*. Beograd: Geopoetika.
- Paunović 2019: Zoran Paunović. *Doba heroja*. Beograd: Geopoetika.
- Pešić-Golubović 1963: Zaga Pešić Golubović. "Humanistička psihoanaliza Eriha Froma". Predgovor dela *Zdravo društvo*. Beograd: IP Rad.
- Pinčon 1992: Tomas Pinčon. *Objava broja 49*. Novi Sad: IP Svetovi. Beograd: IP Rad.
- Plat 2017: Silvija Plat. *Stakleno zvono*. Beograd: Laguna.
- Radeljković 1988: Zvonimir Radeljković. "Počeci zapadnjačke književnosti: Poslednji Mohikanac", predgovor. Sarajevo: Svjetlost.
- Rasel 2015: Bertrand Rasel. *O obrazovanju i vaspitanju*. Beograd: Mandala.
- Rasel 2020: Bertrand Rasel. *Osvajanje sreće*. Šabac: Sumatra.

- Rushdie 2010: Salman Rushdie. *Imaginary Homelands*. London: Vintage books.
- Russell 1970: Bertrand Russell. *Mudrost Zapada*. Zagreb: Mladost.
- Ruždi 2002: Salman Ruždi. *Sramota*. Beograd: Narodna knjiga – Alfa.
- Ruždi 2019: Salman Ruždi. *Tlo pod njenim nogama*. Beograd: Vulkan izdavaštvo.
- Ruždi 2021: Salman Ruždi. *Istina je na svim jezicima ista*. Beograd: Vulkan izdavaštva.
- Said 2002: Edvard Said. *Kultura i imperijalizam*. Beograd: Beogradski krug.
- Said 2008: Edvard Said. *Orijentalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Samuel 2012: Lawrence R. Samuel. *The American dream: a cultural history*. New York: Syracuse University Press.
- Trebješanin 2016: Žarko Trebješnin. “Fromova analiza motiva i mehanizama odricanja od slobode”. Pogovor dela *Bekstvo od slobode*. Beograd-Podgorica: Nova knjiga.
- Videnović 2002: Radomir Videnović. “Filosofija između negiranja i potrebe” u *Um caruje: životi i mišljenja velikih filozofa* Willa Durant-a. Niš: Bajka (pogovor)
- Vonegat 2015: Kurt Vonegat. *Klanica pet ili dečji krstaški rat*. Beograd. Dereta.
- Župac 2010: Nenad Župac. “Suviše čudan da bi živeo, previše neobičan da bi umro”. Pogovor romana *Paranoja u Las Vegasu*. Beograd. Red Box.

\*\*\*

- Ками 2010: Албер Ками. *Странац*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Расел 1998: Берtrand Расел. *Историја западне филозофије: и њена повезаност са политичким и друштвени условима од најранијег доба до данас*. Београд: Народна књига Алфа.
- Херш 1998: Жана Херш. *Историја филозофије – филозофско чуђење*. Нови Сад: Светови.
- Чомски 1999: Ноам Чомски. *Профит изнад људи – неолиберализам и глобални поредак*. Нови Сад. Светови.

#### **Извори са интернета:**

- Amy S. Fatzinger Echoes of Celilo Falls and Native Voices in One Flew Over the Cuckoo’s Nest, <https://www.jstor.org/stable/45158931>, приступано 05.01.2022.

- Adam Gussow, *Bohemia Revisited: Malcolm Cowley, Jack Kerouac, and On the Road*  
<https://www.jstor.org/stable/41398672> приступано 05.01.2022.
- Barbarese, J. T. "Fifty Years of Jack Kerouac's *On the Road*"  
<https://www.jstor.org/stable/27549602> приступано 05.01.2022.
- Boardman M. Michael, *One flew over the cuckoo's nest: RHETORIC AND VISION*  
<https://www.jstor.org/stable/30225674> приступано 05.01.2022.
- Carol Ohmann and Richard Ohmann "Reviewers, Critics, and "The Catcher in the Rye"  
<https://www.jstor.org/stable/1342870> приступано 05.01.2022.
- Catharine R. Stimpson: *The Beat Generation and the Trials of Homosexual Liberation*  
<https://www.jstor.org/stable/40547579> приступано 10.01.2022.
- Clinton W. Trowbridge *The Symbolic Structure of "The Catcher in the Rye"*  
<https://www.jstor.org/stable/27541452> приступано 10.01.2022.
- Douglas Malcolm, "Jazz America": Jazz and African American Culture in Jack Kerouac' *On the Road*  
<https://www.jstor.org/stable/1208820> приступано 10.01.2022.
- Dubravka Ugrešić, Slow down! – Uspori! – Ralentissez! – Vertragen! – Po-bavno!,  
<https://pescanik.net/slow-down-uspori-ralentissez-vertragen-po-bavno/> приступано  
 12.12.2021.
- Dubravka Ugrešić, Dobro jutro, luzeri! <https://pescanik.net/dobro-jutro-luzeri/> 12.12.2021.
- Dubravka Ugrešić, Razglednica s ljetovanja <https://pescanik.net/razglednica-s-ljetovanja/> 12.12.2021.
- Edwin Haviland Miller In Memoriam: Allie Caufield in "The Catcher in the Rye"  
<https://www.jstor.org/stable/24777753> приступано 10.01.2022.
- Elena Semino and Kate Swindlehurst, Lancaster Univeristy, *Methapor and Mind Style in Ken Kesey's One Flew Over the Cuckoo's Nest, Style*,  
<https://www.jstor.org/stable/42946325> приступано 10.01.2022.
- Fred H. Marcus *The Catcher in the Rye: A Live Circuit* <https://www.jstor.org/stable/810537>  
 приступано 15.01.2022.
- Gajović Hristina, *Stakleno zvono Silvije Plat kao ženski obrazovni roman*, <https://scindeks-clanci.ceon.rs/data/pdf/1451-2203/2017/1451-22031721087G.pdf> приступано 10.01.2022.
- Hebdige, D. *Subculture: The Meaning Of Style*, London and New York, Methuen and Co. Ltd, 1979.  
<http://www.erikclabaugh.com/wp-content/uploads/2014/08/181899847-Subculture.pdf> приступано 15.01.2022.
- Helen Frangedis *Dealing with the Controversial Elements in "The Catcher in the Rye"*  
<https://www.jstor.org/stable/818945> приступано 15.01.2022.



- Holton, Robert "Kerouac among the fellahin: On the road to the postmodern" <https://www.jstor.org/stable/26285527> приступано 15.01.2022.
- Hubert I. Cohen, A woeful agony which forced me to begin my tale: The Catcher in the Rye <https://www.jstor.org/stable/26278757> приступано 15.01.2022.
- J. D. O'Hara No catcher in the rye <https://www.jstor.org/stable/26278729> приступано 20.01.2022.
- James Bryan, The Psychological Structure of The Catcher in the Rye <https://www.jstor.org/stable/461377> приступано 20.01.2022.
- Janet R. Sutherland, A defence of Ken Kesey's One flew over the cuckoo's nest, <https://www.jstor.org/stable/812889> приступано 20.01.2022.
- Jason Vredenburg, What Happens in Vegas: Hunter S. Thompson's Political Philosophy <https://www.jstor.org/stable/23352511> приступано 24.01.2022.
- Jillian Van Nostrand, One flew over the cuckoo's nest: A portrait of despair in one dimension, <https://www.jstor.org/stable/44018571> приступано 24.01.2022.
- John Zubizarreta, The disparity of point of view in One flew over the cuckoo nest, Literature / Film Quarterly, Vol.22, No.1 (1994), pp. 62-69, published by Salisbury University приступано 24.01.2022.
- Jeffrey Steinbrink, Mark Twain And Hunter Thompson: Continuity and Change in American "Outlaw Journalism" <https://www.jstor.org/stable/42573178> приступано 24.01.2022.
- Simeunović-Bajić 2015: Nataša Simeunović-Bajić. „Odnos kulturnih studija prema konceptu popularne kulture“ [https://www.researchgate.net/publication/301201246\\_Odnos\\_kulturnih\\_studija\\_prema\\_konceptu\\_popularne\\_kulture\\_The\\_concept\\_of\\_popular\\_culture\\_and\\_cultural\\_studies](https://www.researchgate.net/publication/301201246_Odnos_kulturnih_studija_prema_konceptu_popularne_kulture_The_concept_of_popular_culture_and_cultural_studies) pristupano 25/10/2021
- Spangler Jason. We're on a road to nowhere: Steinbeck, Kerouac, and the Legacy of the Great Depression <https://www.jstor.org/stable/29533876>
- Terence Martin, One flew over the cuckoo's nest and the high cost of living... <https://www.jstor.org/stable/26279134> приступано 03.01.2022.
- Velimirović 2008: Tatjana Velimirović. „Kultura i/ili obmana (Dijalektika prosvetiteljstva)“ <https://journal.institfdt.bg.ac.rs/index.php/fid/article/view/31/31> pristupano 25/10/2021
- BOOK REVIEW Issues in Criminology <https://www.jstor.org/stable/42909589> приступано 03.01.2022.
- Between Journalism and Fiction: Hunter S. Thompson and the Birth of Gonzo <https://boomcalifornia.org/2017/02/12/between-journalism-and-fiction-hunter-s-thompson-and-the-birth-of-gonzo/> приступано 26.01.2022.
- <http://furtherdowntheroad.org/ken-kesey/> приступано 10.01.2022.

- <https://www.theguardian.com/books/2010/jan/28/jd-salinger-obituary> 10.01.2022. приступано
- <https://www.theguardian.com/books/2010/jan/28/catcher-in-rye-salinger-dies> 10.01.2022. приступано
- <https://www.theguardian.com/books/2010/jan/31/jd-salinger-by-robert-mccrum> 10.01.2022. приступано
- <https://www.theguardian.com/books/2010/jan/28/jd-salinger-dies-catcher-rye> 10.01.2022. приступано
- <https://www.npr.org/2013/09/01/217786593/the-private-war-of-j-d-salinger> 10.01.2022. приступано
- <http://furtherdowntheroad.org/ken-keseey/> приступано 05.01.2022. приступано 10.01.2022.
- [https://en.wikipedia.org/wiki/Ken\\_Keseey](https://en.wikipedia.org/wiki/Ken_Keseey) приступано 05.01.2022.
- <https://www.npr.org/2019/09/09/758989641/the-cias-secret-quest-for-mind-control-torture-ld-and-a-poisoner-in-chief> приступано 05.01.2022.
- <https://www.opb.org/television/programs/oregon-experience/article/or-exp-ken-keseey/> приступано 05.01.2022.
- <https://www.pbs.org/video/oregon-experience-ken-keseey/> приступано 05.01.2022.
- [https://www.youtube.com/watch?v=BJjNIoODO2k&ab\\_channel=ManufacturingIntellect](https://www.youtube.com/watch?v=BJjNIoODO2k&ab_channel=ManufacturingIntellect) приступано 05.01.2022.
- [https://www.youtube.com/watch?v=Uh2kK5IfS-8&ab\\_channel=JeremyFluff](https://www.youtube.com/watch?v=Uh2kK5IfS-8&ab_channel=JeremyFluff) 05.01.2022. приступано
- <http://www.jerrydewilde.com/ken-keseey> приступано 05.01.2022.
- <https://donostiabookclub.blogspot.com/2017/10/colorful-life-of-ken-keseey.html> 05.01.2022. приступано
- <https://www.rollingstone.com/culture/culture-news/rolling-stone-at-50-how-hunter-s-thompson-became-a-legend-115371/> приступано 05.01.2022.
- [https://www.youtube.com/watch?v=SUQENn7IGiM&ab\\_channel=DavidHoffman](https://www.youtube.com/watch?v=SUQENn7IGiM&ab_channel=DavidHoffman) приступано 05.01.2022.
- [https://www.youtube.com/watch?v=Trw-Vvsn\\_nw&ab\\_channel=FatorInerente](https://www.youtube.com/watch?v=Trw-Vvsn_nw&ab_channel=FatorInerente) приступано 05.01.2022.

## БИОГРАФИЈА

Невена Банковић (04.10.1983.) је рођена у Крагујевцу, где је завршила основну и средњу школу. Диплому професора енглеског језика и књижевности је стекла 2008. године на Филолошком факултету у Београду. Мастер студије је завршила 2010. године на истом факултету, а затим је 2011. године уписала докторске студије – модул књижевност. Области њеног интересовања су енглеска и америчка књижевност и култура. Ради као наставник енглеског језика у Академији струковних студија Шумадија у Крагујевцу.

## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Невена Ђ. Банковић

Број досијеа 11108/Д

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

ПРОБЛЕМ СЛОБОДЕ У ИЗАБРАНИМ РОМАНИМА  
АМЕРИЧКЕ КЊИЖЕВНОСТИ ОД 1950-их ДО 1980-их ГОДИНА

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација ни у целини ни у деловима није била предложена за стицање дипломе студијских програма других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 01.04.2022.

Н. Банковић

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Невена Ђ. Банковић

Број досијеа 11081D

Студијски програм Језик, књижевност, култура

Наслов рада Проблем слободе у изабраним романима америчке

Ментор Проф. др Зоран Тауновић књижевности од 1950-их до 1980-их година

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 01.04.2022.

Н. Банковић

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Проблем слободе у изабраним романима америчке  
књижевности од 1950-их до 1980-их година

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду, и доступну у отвореном приступу, могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла:

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
- ③ Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.  
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

У Београду, 01.04.2022.

Потпис аутора

H. Banković

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.