

RADOMAN KORDIĆ

STAZA RUINA

SADRŽAJ

Staza ruina.....	3
O realnosti besedi histerik	16
Drugo u istom.....	30
Odgovornost Drugog.....	42
Nihilizam govora.....	54
Sokrata svrbe noge.....	69
Ličnost je simptom.....	79
Samosvest i nagoni smrti.....	93
Želja i pravda.....	110
Želja želi smrt.....	125
Otkrivenje kraja.....	140
Život ne želi da ozdravi.....	154
Tvorac se igra sa smrću.....	168
Rupa u zavičaju.....	182

STAZA RUINA*

Istorija se završava štrajkom događaja. Završava se štrajkom znakova, polisemije događaja, ruina postojanja, vlastitim štrajkom, u stvari, završava se štrajkom Velikog Drugog. Kraj istorije je prazan, aseptičan. Ne postoji ništa što bi se moglo upisati u realnost. Nema ni realnosti. Njene ruine se recikliraju, uglavnom kao pseudoestetski objekti. Simboličko je izmešteno, ili preobraćeno u automaton reciklaže praznih simbola. Na kraju istorije, kao kod de Sada, paradoks uživanja smenjuje recikliranje objekata zadovoljstva, očišćenih, nepromenljivih, pohranjenih u bazama podataka. Kao voajer, koji ne uživa, koji hini uživanje, u svom perverznom poslu razgledujem, baze podataka o zadovoljstvu, objektima zadovoljenja. Uživanje je zabranjeno, iako se posigurno ne zna da li je Veliki Drugi mrtav. Samo u slučaju smrti, nepostojanja Velikog Drugog uživanje bi bilo stvarno zabranjeno. Zna se, međutim, da je upravo zato, zbog tog neznanja, zbog tog nepoznavanja, sve dozvoljeno. Sve je u virtuelnoj realnosti moguće, i postojanje koje razdi-re unutarnja protivurečnost, koje nagrizava nostalgija za istorijom, za kakvim bilo logocentrizmom. No zbivanje u virtuelnoj realnosti ne može da bude dokaz postojanja Velikog Drugog. Dokaz gubitka Velikog Drugog jeste. Ras-kol postojanja, na svaki način, ustrajava. Ali, sada se oko njega, oko konstitutivnog manjka koji on pred-stavlja (i supstituiše), oko gubitka (gubitka Velikog Drugog) širi mistička aura praznine. Čovek, dakle, na kraju istorije, Apsolutnog Drugog, apsolutnu, punoću, kojoj ga je istorija vodila, koju mu je obećavala, nalazi kao gubitak,¹ ontološki gubitak – i kao gubitak mogućnosti

* Svi tekstovi sabrani u ovoj knjizi su objavljeni u različitim časopisima i pri uobličanju knjige delimično prerađeni. Dakle, u novoj verziji tekstovi se prvi put daju čitaocu na uvid. Rad na knjizi je završen 1998. godine.

¹“Ne nalazimo njega (Velikog Drugog, R. K.), nego njegove koordinate zadovoljstva”, veli Lakan (Lacan, Jacques: *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1986, p. 65). Njih čovek ne može da iskoristi, ne može da ih prisvoji (iako su već njegove, zato što je i Veliki Drugi njegov), jednostavno zato što je njegovo uživanje uživanje Drugog, uživanje istorije. U stvari, čovek uživa u simptomu, i u simptomu istorije. Koordinate uživanja nameću taj poredak stvari. Ne može se uživati izvan sistema. Markiz de Sad je to znao. Nije, izgleda, znao da, u tom slučaju, sistem uživa (njegovo uživanje) i da zbog toga i počinju čovekove pobune protiv sistema. (Nije znao da se i sam, s tog razloga, bunio protiv sistema.) Čovek zahteva pravo na uživanje. On se, međutim, ne pita šta će sa smrću koja mu dolazi s tim pravom. Kod de Sada i ona uživa.

da uživa. Sada je posve jasno da je njegovo uživanje uživanje Drugog. Istorija bi, kako izgleda, odložila svoj kraj da se držala dalje od uživanja, ili da je mogla i umela da zadovoljstvo proglasi za najveće dobro.

Kraj istorije koji je proglasila filosofija liberalizma, o tome kraju je ovde reč, ne obeležavaju ruine. I ne radi se o kraju istorije u virtuelnoj realnosti. Reč je o prekidu igre, proizvoljnom, ili o prekidu koji nameće supstitut Velikog Drugog (novi svetski poredak, Amerika). Ne može na tom kraju ni biti ruina, jedine realnosti koja je dostojna istorije, jedinih oblika u kojima realnost (za istoriju) postoji, u kojima istorija postoji, jedinih dokaza uživanja i dokaza da života ima, tj. da je života bilo. Obrt je ironičan – i dostojan istorije. Od velike priče o ruinama i životu, od velikog modela simulacije postojanja, što je istorija bila, nakon elektronske simulacije istorije, ostao je, preživeo je samo fantazam o ruinama. Elektronska simulacija istorije poništila je i govor prisutnosti - odsutnosti ruina. Istoriju na njenom kraju nema šta da potvrdi, ni kao model simulacije. Možda nije ni bila drugo do fantazam o smislu propadanja. Moglo bi se, doduše, reći da su ovim obratom zadovoljene i transcendentna pravda i pravda realnosti postojanja. Ionako se ono nije uklapalo u ideju razvoja, sem ako krajnja tačka razvoja nije čisti negativitet. A jeste, i prema hrišćanskoj ideji kraja istorije. Istorija je, s jedne strane, morala zastupati, i slediti, zakon propadanja, jedini zakon koji postojanje potvrđuje (otuda i potiču teškoće da se dokaže postojanje i delovanje neke apsolutne instance, Boga). S druge strane, ona je, dosledno i uporno, suprotno logici stvari, taj zakona razumevala kao zakon perfektibiliteta i promene. Drugačije nije ni mogla, a da ne izneveri zakon napretka i dovršetka napredovanja u samosvesti i slobodi, zakon koji joj zajamčuje čak i status prospektivne nauke (zar nije trebalo da bude temelj svih duhovnih nauka?). Ali, istorija nije mogla prevideti da se menjaju samo oblici propadanja. Sâmo propadanje se ne menja, ne propada. Uprkos tome, ništa nije znala, ni naučila o svom kraju, iako je on bio upisan u njen početak, iako je on garancija istoričnosti. Ništa istorija nije od sebe naučila.

Nema čemu istorija ni da pouči, ni sebe ni one koji od nje očekuju pouku. Na stazi ruina, stazi kraja istorije i mojeg kraja – po logici zlatnog pravila psihoanalize, ili mimo te logike, na stazu su me, ipak, odvukle asocijacije što ih je pokrenula ideja kraja istorije i koju su (ideju) oživele traumatične pojave ruina na putovanjima, takođe traumatičnim, u mesto gde sam prvi put udario temenom o zemlju; čini se, protivno zdravom razumu (koji,

zapravo, nije ni zdrav ni razum, koji je osnova simulakruma), da disperzija recentnog događaja počinje pre samog događaja – na stazi ruina, metastaze oblika propadanja, metastaze koncepata kraja, u omaglici disperzije recentnog događaja, mogu da se bavim samo morfologijom propadanja (simptoma propadanja). Drugo konačnom biću nije ni dato. (Činjenicu da je bilo i da tu bilost ništa ne može da izbriše ne duguje sebi.) To je banalna istina (konačnog) bića, koje, oslonivši se na nju, potajno i paradoksalno, polaže pravo na večnost. Uprkos takvim prevarama, uprkos primordijalnoj laži koja ga stvara, podiže, ljudsko biće ne može da proizvede ništa na čemu se ne nalazi njegov pečat, u šta nije utisnut pečat propadanja. Ništa, ponajmanje taj žig, ne može da spreči metastazu propadanja. Ni ovaj zapis ne može da bude drugo do stazis propadanja, eventualno, stazis odlaganja propadanja. Humanistički idealizam je šal Maye, oblik nepriznavanja, racionalizacije nihilizma. Prema Platonu, i političko propadanje društva povezano je s degeneracijom ljudske prirode, efekat je zakona propadanja jedinice. Tako, mrzovoljno, tumači Poper Platonov zakon propadanja.² Popera valja razumeti. Metastaze zakona propadanja izazivaju zebnju, naročito zato što se prepoznaju i u takozvanim istorijskim fazama postojanja. A prepoznaju se, sasvim jasno, u svim prelomnim trenucima, ontološkim, istorijskim. Čovek ne mora biti gorljivi pristaša Platonovog zakona da bi zbog toga političko i etičko propadanje Srba, koje se dramatično ispoljilo u jugoslovenskim ratovima, povezao s degeneracijom etičke i ljudske prirode Srba, tj. sa izrođavanjem životnih motiva, mentalne strukture Srba, sa, mogu li tako reći, izrođavanjem smisla samog propadanja (koje je diljem srpske istorije bilo shvaćeno kao žrtvovanje), izrođavanjem transcendencije. Ovaj zaokret se, logično, najpre i najčistije ispoljava u prevrednovanju i opadanju vrednosti koje su bile ugrađene u mentalnu shemu Srba, recimo u prevrednovanju istorijske dužnosti, istorijskog patosa. Istorija je dezontologizovana, štaviše, sup-

²Popper, R. Karl: *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, 1. *Čar Platona*, Bigz, Beograd, 1993, str. 114. Propadanje države počinje u individui, koja, opet, svoju egzistenciju duguje društvu. Prema tome, individua je bolest društva i kriva za vlastito propadanje. Sve bolesti društva u njoj počinju i njoj se vraćaju. Ovde je važno da je individui propadanje svojstveno, da se taj red stvari ne da izmeniti i da zbog toga nisu mogući ni savršena država ni savršeno društvo. A to znači da nije moguće ni otvoreno društvo. Popper to ne može Platonu da oprost. Ne može da mu oprost što nije prikrilo metastazu propadanja, koja, sigurno je, neće zaobići ni otvoreno društvo.

rotstavljena je ontologiji. Efekat tog obrata, i preuređivanja mentalne sheme Srba, pokazuje se i u patosu ove rasprave, čak i ako ga nije neposredno nametnula sudbina Srba. Ipak jeste, nametnula ga je – ne toliko stoga što su Srbi postali žrtveni jarac političkog fantazma destruktivne (i, zašto to ne reći, i u ovakvom tekstu, zločinačke) neumne sile, koliko zbog toga što se u njihovom uništenju ponavlja obrazac uništenja, ontološka shema uništenja. I pored toga, ne bih je (sudbinu Srba) pominjao, iako nisam mogao da je previdim na stazi ruina (nisam mogao da previdim ni to da stazom ruina idem sam za sobom), ne bih je pominjao da ne potvrđuje, nedvojbeno i ubedljivo, platonovsko uverenje po kojem je istorija čoveka (mondijaliste i nacionaliste), u suštini, istorija propasti društva, dakle, da ne potvrđuje (istorizuje) pretpostavku (ontološkog) mišljenja koje me je i izvelo na stazu ruina i koje ontologizuje istoriju.

Rezultat propadanja je svagda isti. I početak (koji je i početak propadanja) svagda je isti: u dijalektici nagona smrti, “zakona s one strane svih zakona”,³ zakona koji bi mogao da bude u nekakvoj vezi s platonovskom instancom zakona propadanja, te s nepropadljivim idealom, od kojega počinje propadanje jedinke. Nagon smrti jeste zakon svih zakona. Platonovsku instancu on podrazumeva kao mogućnost i nužnost postojanja jedne takve instance. Odatle ne sledi da bi se logično u njoj mogao i naći. Mogao bi, doduše, da upućuje na nju i da se u njoj nađe, ako je shvatim kao univerzalnu ravnotežu, kojoj nagon smrti po Frojdu vodi i u kojoj se život potpuno okončava. Tu se životu zadaje druga, definitivna smrt. Platonova instanca je potpuna suprotnost tako čemu. Tako izgleda. Mogla bi da bude i apsolutni život, što znači da se suštinski (po strukturnim principima) i ne razlikuje od apsoluta definitivne smrti. No i definitivna smrt i apsolutni život, paradoksalno, moraju biti manjkavi da bi bilo života i smrti, da bi nešto tako kao univerzalna ravnoteža postojalo, da bi bilo i apsoluta. (Apsolut u pravom

³Tako Lakan kaže za nagon smrti (navedeno delo, p. 29), koji u najširem smislu upravlja svim našim odnosima u svetu (ili je na neki način upleten u njih), koji me je poveo i stazom ruina, koji je onaj trenutak, da kažem paradoksalno, onaj (platonovski) ideal, od kojega istorijski počinje propadanje postojanja. Istina, ta moć nagona smrti, iako je empirijska činjenica, nije odmah vidljiva u realnosti. Princip realnosti, u sprezi s principom zadovoljstva, može da izgleda kao produžetak, kao aplikacija ovog principa. Nagon smrti deluje s one strane te sprege, koja, već po tome, ne može da bude drugo do efekat njegovog delovanja. Konačno, Frojd je i smestio nagon smrti s one strane principa zadovoljstva, s one strane realnosti koju je moguće artikulirati.

smislu nije, ili ni nije ni jeste.) Nema sumnje, to platonovsku instancu stalno opterećuje i vraća različitosti elemenata koji je čine i koji bi onda trebalo da budu jedina realnost apsoluta. Drugačije, bez te antinomičnosti, ne bi bilo shvatljivo ni moguće propadanje života, niti bi bila mogućna definitivnost smrti.

Manjak u definitivnoj smrti i u apsolutnom životu (manjak koji nije moguć, ni kao apsolut, i koji je uslov da nešto može nastati iz apsoluta, da uopšte nešto može nastati i postojati), produktivnost tog manjka, mogu da shvatim kao volju i posledicu stvaranja iz ničega.⁴ (Ova volja mora da bude volja manjka.) U tom je smislu rezultat stvaranja *ex nihilo* uvek isti. I rezultat konačne propasti tako stvorenog "objekta" uvek je isti. U oba slučaja – pošto, očito, nije moglo biti primarnog stvaranja – ostaje otvorena i mogućnost stvaranja *ex nihilo* i mogućnost definitivne smrti. Ne može da bude suštinski različit ni strukturni princip preloma između tog stvaranja i te smrti. Valjda zato u svim oblicima propadanja postoji zajednička crta. Ona čini, po njoj bi se reklo, da je, bez obzira na očigledne i razumljive razlike istorijske inscenacije, u svakom propadanju reč o istom, o istom obliku prepravljanja, razgradnje unutrašnjih veza, oduzimanja vrednosti pravilima na kojima počiva društvo, čvrstine kohezijom tkivu objekta, ili postojanosti energiji u telu i duši čoveka. (Treba reći da se ništa od ovoga, ni vrednosti pravila, ni kohezijonost objekta, ni postojana energija živog ne pokazuje pre razgradnje, drugačije i ne postoji – postojanje je razgradnja postojanja.) Stubovi Zevsovog hrama u Olimpiji su se snizali kao špil karata. Scena je sigurno bila uzvišena, svakako je zadovoljila uslove te kantovske kategorije estetskog, ako ni zbog čega drugog ono zato što se rušila kuća Boga, pesničkog stanovanja na zemlji. Kuća moje stare nastavnice matematike umire (uranja u zemlju), zajedno sa skromnom estetskom vrednošću koju je imala, sa znaci-

⁴Lakan misli da takvu volju ima i nagon smrti (navedeno delo, p. 251). On je još zove volja ponovnog počinjanja (*volonté de recommencement*). Nagonu smrti se ona ne može poreći, prosto zato što se ne može poreći da on radi za život koji dokida, da radi za novi početak života. Nije jasno kako se ona mogla naći i u definitivnoj smrti, ako neki element večnosti ne postoji u onoj dijalektici koja vodi definitivnoj smrti, u volji koja zadaje tu smrt, ako sama ta dijalektika nije na neki način večna. Ne bi trebalo odbaciti takvu pretpostavku. Konačno, sve što ljudsko biće učini, učini za svagda. Frojd veruje da ništa od onoga što je jednom postojalo nije zauvek izgubljeno. (Znači li onda da to što je postojalo zauvek postoji, i u kojem vidu? Kako i kome ono može da se pokaže? Je li takav zaključak nužan iz Frojdovog stava?)

ma prebivanja, dugo i sporo, u velikim mukama. Prozorski okviri se razglavljaju, vrata iskaču iz šarki, u zidovima se otvaraju rupe... Tragovi entropije se vide u svakom detalju kuće. Prenose se na ulicu i u ljude koji prolaze pored nje. Opažam i da tragovi entropije iščezavaju, nestaju s kućom. Zebnja s kojom sam pored te kuće kao školarac prolazio i koja se neistrošena, u nekom obliku pojavljuje kad god prođem pored nje, i u ovom času, dok mi se te rupe u zidovima i sama zebnja prikazuju (priviđaju) kao rupe i začudnost lakanovskog estetskog objekta, suspenduje sofisticirane priče o (virtuelnom) kraju istorije (i političke podvale koje se kriju iza tih priča). Kraj istorije ionako ne prekida patnju. Ne znači ni kraj (sem u hrišćanskoj viziji Carstva nebeskog). Staza ruina, i u postistorijsko vreme, mora biti stazis zadavanja definitivne smrti – ali i stanovište s kojega posmatram ruine – i korito soka života. (Vitalistička vera koja stoji iza sintagme “sokovi života”, zapravo je maska odbijanja, potiskivanja suočenja s činjenicom da na te sokove pokazuju samo suvo korito kojim bi oni trebalo da teku.) Kako god s tim bila stvar, virtuelna realnost patnje nije mogućna.

Evolucija propadanja bi pred sobom morala da ima kraj koji ne može a da ne bude i kraj sveta. U svakom slučaju, kraj ove evolucije je uslov da se propadanje završi. On je jedini način ostvarenja (poništenja) apsolutne ideje, dovršenja evolucije u ukidanju propadanja. Sa istorijom, s istorijskim razvojem, stvar stoji nešto drugačije. S jedne strane, ona bi se morala dovršiti u samosvesti. S druge strane, svoj kraj, zbog iščezavanja u svršetku sveta, zbog utapanja u apsolutnu ideju, istorija ne bi mogla da opiše, ni da zna. Ne bi onda mogla ni da se završi. Kraj istorije, opet, mada suštinski, možda i najznačajniji istorijski događaj, i ne spada u istoriju. To je jasno. Nije jasno kako istorija, po vlastitim zakonima, prelazi u nešto što ne može da bude, kako se tek tako, bez tragova, rasplinjuje u stvarnosti koja bi mogla da bude istorijska. Za evoluciju to nije ni važno. Dočekala bi ona kraj, i kao dimenzija postojanja, na način na koji se kraj i dočekuje. Međutim, istorija, zato što je istorija kraja bez početka, istorija entropije, i nema kraja; ona je puko očekivanje kraja, ili, što je i tačnije, iluzija, zavaravanje kraja i prevrednovanje tog zavaravanja. Preokret ne uspeva. Stoga je čovekovo istorijsko tavorenje na zemlji nužno apokaliptično. Ili, baš zato, uopšte i nije apokaliptično. (Svest čovekova je apokaliptična.) Istorija (ovde bi trebalo da kažem apokaliptička istorija, istorija apokalipse koja nadolazi i koja se odgađa), opet, nije mogućna kao istorija propadanja, ni kao istorija, naročito ne uko-

liko njena priča “može biti samo rekurenca jednog smislenog događaja”.⁵ Istorija propadanja bi morala da bude i istorija smisla, koji negde, izvan egzistencije, postoji, kao kakva platonovska ideja, i koji se ostvaruje u istoriji, kao manjak, kao kopija suštine koja je (kopija) osuđena na propadanje, do koje istoriji nije ni stalo. Ili se smisao nalazi u samom propadanju? Hrišćanski mit o padu moguće je razumeti kao pokušaj artikulacije smisla života iz samog pada. Istorija bi, tada, mogla ili morala da bude istorija propadanja smisla ideje u stvarnosti, istorija iskustva smrti (prvog, neartikulisano iskustva smrti, njegovog ustrajavanja u svakom iskustvu, i u iskustvu početka istorije). Morala bi da se raskrije kao prazno mesto i kao prazno mesto realnosti, što je ona oduvek i činila i što čovek nikad nije bio spreman da vidi. (Nije ni mogao da vidi.) Tu prazninu, ne-celost realnosti, koju pozitivizam moderne više ne maskira, ideja o kraju istorije, o svetu bez Velikog Drugog, tj. sa bezbrojnim Drugima, treba da sakrije. (Ova mnoštvenost Drugog je numeričke prirode. Njene dimenzije su prostor i vreme. Bergson numeričkoj mnoštvenosti suprotstavlja kvalitativnu mnoštvenost. Njene dimenzije su trajanje i protezanje. Kvalitativna mnoštvenost ima, valja zaključiti, i ne gubi, svojstva celine. Očito je da je numerička mnoštvenost ne

⁵Bodrijar, Žan: *Iluzija kraja*, Rad, Beograd, 1995, str. 10. Problem smisla u istoriji se mora razumeti kao problem celine sveta, kao problem moderne, s kojom je u postmoderni celina zaturena Taj gubitak je i proglašen za kraj istorije. U svakom slučaju, pokrenuo je fantazam o kraju istorije. Postmoderna je izgubila celinu sveta, a da nije našla način da se suoči s fragmentima koje je oslobodila. (Postmoderna je izgubila celinu sveta koja nije ni postojala.) Difuziju stvari, događaja, koncepata, koju je sama započela, nije uspela da kontroliše. Nema ni pravo da je kontroliše. S opštom dezartikulacijom stvari i događaja istorija se morala završiti. U tom smislu ideja kraja istorije je logična. Upotreba te ideje je nelogična. Naime, potpunu disperziju sveta, i istorije, treba da spreči upravo ideja kraja istorije, ideologizovana naravno, odnosno, treba da je spreče ideje koje se iz tog kraja artikuliju, koje iz njega artikuliju filozofija američke liberalne demokratije, na primer, ideje multikulturalnosti, ljudskih prava, itd. No američka liberalna demokratija ove ideje istovremeno dovodi u pitanje, zato što ih ne može “reflektovati”, a što ona, protivno prirodi i refleksije i njenog objekta, čini, i zato što, ljudska prava recimo, dakako, ljudska prava drugih, u ime ljudskih prava, bezobzirno žrtvuje svojim najvulgarnijim ciljevima, predsedničkoj izbornoj kampanji, svojim ekonomskim interesima, nastojanju da osvoji poziciju Velikog Drugog u svetu... Amerika iz pozicije supstituta Velikog Drugog, u koju se smestila, i ne pokušava da razume cinizam svoje situacije. Ona ne razume da joj je, umesto legitimiteta Velikog Drugog, pripala uloga, da je izabrala ulogu ozlojeđenog, surovog nad-ja. Uostalom, u toj ulozi ona uživa.

može imati. Ne može je imati nijedan Veliki Drugi iz mnoštva.) U stvari, ideja o kraju istorije treba da sakrije zbrku koju stvara praznina objekta istorije, što će reći, prazno mesto celog, početka, njegove transcendentne prirode. Hrišćanstvo se odlučilo za logičniji ishod. Pad omogućuje povratak na početak. Tako se ukida i stiče smisao, tako se smisao potvrđuje. Veliki Drugi, pad, pred očima sveta, postaje onaj označitelj po kojem svaki drugi označitelj dobija smisao.

Istorija je nerazoriva, jednostavno zato što se pojavljuje i u žrtvi, koja je drugi, drugi svet. Istorija mora da se pojavi i u svom kraju i s one strane tog kraja, dakako, ako se pojavljuje u samom kraju, u uslovu prelaska iz jednog sveta u drugi. Ona bi morala biti u pravom smislu istorija tajne, čovekove tajne. Druge tajne i ne postoje. Morala bi biti istorija kraja istorije. Ali, ona je i koncept te tajne, tajne drugog (tajne kraja istorije). Ja sam joj ovde namenio ulogu (koju je ona ionako preuzela) koncepta Drugog “kao izraza mogućeg sveta u jednom opažajnom polju”,⁶ koncepta Drugog kraja istorije, Drugog subjekta na stazi ruina, Drugog samih ruina. Dodelio sam joj ulogu ruine, onu ulogu koju je sama izabrala. Ruine su, zapravo, materijalizacija Drugog. No u tom slučaju moram na drugačiji način da prosuđujem sastojke opažajnog polja koje je izraz ovog Drugog (ruine), moram drugačije da prosuđujem ruine (čoveka, istorije, samog živog, ruine kao takve) na tom polju, što znači i na polju istorije i na polju kraja istorije. Polja opažanja se umnožavaju i smenjuju. Pošto ruina “više nije ni subjekt polja ni objekt u tom polju, postaće uslov po kojem će se deliti ne samo objekt i subjekt, nego i lice i naličje, krajevi i centar, povod i polazna tačka, prolazno i

⁶Deleuze, Gilles, Guattari, Félix: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991, p. 24. Istorija, iz perspektive koja joj je svojstvena (iz istoricističke perspektive reklo bi se spolja), ne zahteva problem (recimo, problem kraja istorije) iz kojega bi manipulisala ostalim konceptima. Zahteva ga kraj istorije kao koncept. Sledstveno Delezovom i Gatarijevom shvatanju koncepta, kraj istorije ne bi zahtevao samo problem pomoću kojeg bi rukovao prethodnim konceptima, ili ih zamenjivao, nego bi trebalo da bude i raskršće na kojemu se sjedinjuje s drugim istodobnim konceptima. Kraj istorije se na svaki način morao naći na stazi ruina (koju dovršava, koja se u njemu ukida), kao koncept koji omogućuje rukovanje konceptima ruina, ali kao koncept koji se, u nekom obliku, nalazi u samim ruinama. Ove pozivaju kraj istorije, doduše, iz perspektive iz koje nije moguće artikulirati ideju kraja istorije onako kako ju je artikulirala filosofija američke liberalne demokratije.

supstancijalno, dužina i dubina”.⁷ Ali, ne treba smetnuti s uma da i Drugi, što se pomalja sred ovih razdeoba, Drugi iz numeričkog mnoštva (koji je arbitar tih razdeoba), s gledišta neke od ruina sa staze kojom se krećem, može da postane, da postaje Drugi-ruina; postaje prazan uslov drugosti. Filosofija liberalizma na to mesto stavlja istoriju. Ostalo treba da učini kraj istorije, koji (kraj) istoriju, i sebe, pretvara u Drugog-ruinu iz numeričkog mnoštva. To je obrat koji filosofija liberalizma pretpostavlja, očekuje, zahteva, koji je pripremila. Celina se, uprkos ovakvim preokretima, uvek pojavljuje u svojim delovima, hologramski, ili po platonovskom modelu propadanja. Ne postoji celina radi jedinke, ova postoji radi celine.⁸ Kraj istorije postoji radi istorije. To pravilo ovde, ograničeno na odnos istorije i kraja istorije, ne bi trebalo da bude sporno. Zakon propadanja može da potvrdi kraj istorije samo kao istorijski čin. Konačno, ruina celine, strogo govoreći, i nema, nisu ni moguće.

Celina se nalazi u delu u kojem se ne može naći; celina se nalazi u ne-celom, ili postoji samo ne-celo. I čoveku je data celina u kojoj je on manjak. (Valjda je zato i bio proglašen za meru svih stvari.) On je, baš zato što je manjak, i zna, preko “neosetnih opažaja” (tu je sintagmu Lajbnic koristio da bi objasnio kako čovek može znati ono što ne zna da zna), ili: zna je nesvesno. Nedvojbeno se može reći da celinu, ideju celine, čoveku prenosi ono što je dovodi u pitanje, odnos prema smrti, koji začinje i strukturira ukupno ljudsko iskustvo, dakako, iskustvo života i drugosti, ne-života. Odnos prema smrti strukturira i nesvesno iskustvo, mada nesvesno, tvrdi Frojd, ne zna za smrt, što i nije baš sasvim sigurno, naročito ne ako je želja (nesvesna želja)

⁷Deleuze, Gilles, Guattari, Félix: navedeno delo. Ruina se, s gledišta koje se ovako raskriva i nameće, maltene, kao jedino ispravno gledište, pokazuje kao drugo što se ispoljava tek i jedino po propadanju objekta kojega je ruina, što se ispoljava u samom propadanju, ali, ispoljava se kao drugo po kojem fiktivno prvo, ono nešto čega je drugo drugo, život na primer, i postoji. Praktično, postoji samo ovo drugo. Jer, ruina ne krije da je i Drugi Drugo (i drugo), da se granice subjekta i Drugog, živog i propadanja, razvlače. Istina, moguće je i tvrditi da je ruina, prosto, konceptualno raskršće, stazis živog i dijalektike smrti (nagona smrti).

⁸“Tebi je, pri tom, nepoznato da sve to nastaje zato da bi život celine trajao u sreći, kao i to da celina nije nastala radi tebe nego da si ti nastao radi nje”, veli Platon (Platon: *Zakoni, Epinomis*, Zakoni, Bigz, Beograd, 1990, str. 344, 903c). Implikacije ovog Platonovog stava morale su izazvati pažnju. I bile su predmet tumačenja. Razumljivo, i odviše su izazovne, posebno za epohu individualizma. Ja se, uprkos tome, njima ovde ne mogu baviti.

želja smrti, ili ako nesvesno rešava one probleme koje mu dotura svest. Nejasan obris celine (sveta) – celine manjka, čini mi se da je tako ispravnije reći – morao se pokazati ljudskoj čestici već u prvom, i takođe nejasnom, iskustvu smrti. No i takvo, ovo iskustvo – zato što je, bez obzira na to što nije precizno artikulirano i što ga nije ni moguće precizno artikulirati, najstarije čovekovo iskustvo i strukturno središte života, znak protivurečnosti u realnosti, smisla realnosti, znak, hajdegerijanski rečeno, da nešto uopšte jeste a ne da nije – iskustvo smrti, dakle, obeležava stazu života i ovih pitanja o iskustvu smrti. Obeležava je i sasvim vidljivo, ruinama, zebnjom od ruina, koje na put pred čoveka izvode i jednu drugu smrt, drugi njen vid. (Izvode i zatureno iskustvo smrti.) Ova smrt mi je ponuđena kao dar drugog, to će reći, Drugog, “onog koji me u svojoj apsolutnoj transcendenciji, vidi a da ga ja ne vidim, koji me drži u ruci a da mi ostaje nepristupačan”.⁹ Prema tome, ruine, ukoliko ih je odista moguće razumeti kao tragove, ostatke rada smrti, kao znakove trajanja smrti, pokazuju na prirodu smrti koju iskustvo nekako oduvek već zna i održava za život, koju iskustvo zna iz celine i kao njenu manifestaciju (u manjku). Ruine su spomenici rada smrti, valja istaći, rada smrti za život, tragovi darivanja života. Smrt, iz ove perspektive, zbilja nije poništenje života; ona je stazis “ucelinjenja” celine, dramatičnog opstajanja, ustrajavanja celine. S drugog gledišta i s drugim ciljem, tvrdi to i hrišćanstvo (imam na umu svetootačku misao), za koje je smrt dar, i tvrde svi oni koji se ne odriču fantazma o besmrtnosti, i koji pokušavaju da to nekako i dokažu. (Ne treba zaboraviti da je ovaj dar preobražena kazna i da tu transsupstanciju omogućuje hrišćansko življenje, zasluga koja obeležava darovnost ovog dara.) U stvari, hrišćanstvo dar tematizuje kao dar smrti.¹⁰ Ali, dar smrti, sem toga što naknadno pokazuje da je

⁹Derrida, Jacques: *Donner la mort, L'éthique du don, Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié-Transition, Paris, 1992, p. 44. Hrišćansku dimenziju ovog Deridinog iska za nije moguće prevideti. Ja sam je zadržao kao prikrivenu referencu. U stvari, hteo bih da zadržim u njoj onaj deo koji pokazuje na prelaz – obezbeđuje ga, trebalo bi da ga obezbeđuje, u višem ili manjem stepenu, svaka logocentrička instanca – između jedinke i celine, na čisti rad manjka u toj celini. Ovaj rad bi, u tom slučaju, trebalo shvatiti kao onu slobodu u koju duša, navodno, stupa posle smrti.

¹⁰Derrida, Jacques: navedeno delo, p. 52. Derida veli da se hrišćanske teme mogu okupiti oko dara kao dara smrti. Oko smrti se, sasvim sigurno, i okupljaju, već i zato što se oko nje okuplja celo hrišćanstvo. Preobražaj smrti u dar nije tako jasan. Sigurno je da mu pripada drugostepena, naknadna uloga među ulogama smrti u hrišćanstvu. Nije taj preob-

dar i dar smrti, otkriva i da dar – kao poziv i pitanje, kao zahtev i očekivanje, kao kušnja – dar kao takav, sadrži nešto što izaziva egzistencijalnu drhtavicu, što je poziv smrti. Ruine upravo valja shvatiti kao tragove iskustva izvesne misterije, tajne života i smrti, a onda kao odraz onog lica smrti u koje se ne može gledati.

Staza ruina vodi u zavičaj (života), na ne-mesto na kojem je život (istorijski) i počeo da propada (da se reciklira, valjalo bi reći na kraju istorije, koji bi i sam morao da se beskrajno reciklira; filosofija liberalizma to i očekuje, dakako, u skladu s interesom američke liberalne demokratije, policijskog jemca kraja istorije), staza ruina vodi na mesto na kojem se propadanje dramatično pokazuje, na kojem život i ne može biti drugo do ruina, zavičajni poraz i poraz zavičaja, vlastiti poraz (ili poraz vlastitosti, ličnosti), vlastita ruina, ili preciznije, iako slikovitije, ruina ruinâ – staza ruina vodi u zavičaj propadanja. (Zar se tako, na mestu početka, propadanje ne dokida?) I po platonovskom zakonu degeneracije, ako on zbilja važi za sve što je nastalo, za sve oblike postojanja, staza ruina bi morala da se izgubi u zavičaju. Čovek je oduvek na toj stazi. I zauvek ostaje na njoj. Moj prinudni obilazak ruina, ovaj ironični životni turizam, ne može biti izuzet iz toga zakona. Menja li nešto u smislu tog obilaska, eventualno, u karakteru same staze, činjenica što sam priveden na ovu stazu i što na put krećem s prtljagom istorije, s predrasudama o životnom smislu i životnim moćima, rečju, s prtljagom diskursa? Menja to što početka propadanja i nema, nije ga moguće istorijski odrediti; nema ni mesta na kojem bi se ono neutralisalo. Mogu se, verovatno zahvaljujući i toj transcendentnosti početka propadanja, platonizmu nepropadljive Stvari koje je stvarnost samo efekat, načas, naći iznad puta (puta ruina, puta diskursa, puta ruina diskursa), nadletati ga (kao vampir, pretpostavljam), mogu se spustiti u prašinu i nastaviti “bezbržno” ka kraju... u zavičaj (života).

Sve ove kontroverze staze ruina, na izvestan način mogu da se utope u istinu diskursa o propadanju. Ona nije sporna. Možda je uvek samo o njoj reč, i kad znam da istina diskursa nije istina kao takva. I u tom slučaju ja znam da istina diskursa ne dokazuje da nema istine istine, da nema istine propadanja, da se nisam uputio u zavičaj (ruina) po sili zakona degeneracije.

ražaj ubedljiv ni za hrišćansku misao, ukoliko ona mora da reši problem smrti u realnom svetu. A ima hrišćanskih mislilaca koji tvrde da je to ključni problem sveg postojanja. I za to pitanje smrti mora da bude bitno pitanje hrišćanstva.

Možda je istina diskursa samo varijanta (maska) čovekove primordijalne laži, koja u nekom vidu ustrajava (i u istini). Još čovek “primordijalno” laže – i u ruinama. Na to ga mami dijalektika nagona smrti. (Kad bi ikako bilo moguće čisto i bez dvojbi razdvojiti stvarnost od diskursnosti, tj. od diskursnosti stvarnosti i diskursnih formula, koje kao stvarnost koristim i ovde, umesto reći “uputiti se”, rekao bih, morao bih reći, zato što tako “odista” i stoje stvari, morao bih tako reći i u čast stvarnosti: putovao sam neudobnim, rasklimatanim vozom u zavičaj, u kojem trnu i život i kuća: belezi zavičajnosti i – primordijalne – prisutnosti u svetu. S njima, to se zna pre svakog znanja, trnu i iščezavaju i zavičajnost i prisutnost u – aktuelnom – svetu. Iza metafore o upućivanju stazom ruina krije se predontološki, dijalektički usud postojanja, krijem istinu stvarnosti i diskursa o njoj, istinu koju ne znam, ni nesvesno; ne mogu ni da je iskažem. Metaforom, literarizacijom, diskursnošću, ublažavam, zavaravam, magijski, sile ruina o kojima govorim, kojima idem u susret; metaforizacija je i ovako i onako neizbežna, zato što samu stvar ne mogu da dohvatim i zato što bi mi ona, kad bih je kako i dohvatio, kriogenizovala ruke, ili misao, ono čime uopšte nešto dodirujem.) Po sili zakona degeneracije ja sam se, evo, uputio prema zavičaju ruina. Svedočim u prilog njegove (zakona) istine svojim telom i svojom dušom, samim uporištem života, svedoči u njegovu korist pražnjenje zavičajnog doma ruina.

Pražnjenje, rastvaranje kuće iz koje sam otišao pre mnogo godina – tako se kaže; je li čovek uopšte svestan blagodati koju na njega izlivaju govorne formule: ne odgovara, ili delimično odgovara za značenja na koja upućuju, koja sadrže, eufemizuju njegovo vreme i njegovu odgovornost u svetu, njegovu eventualnu moralnu obavezu podešavaju prema pravilima pretpostavljenim u jeziku, omogućuju mu da bez objašnjenja zahteva i eufemizuje pravo na patetični govor, na laž, i sve to zahvaljujući jeziku, koji je, mogao bih reći, kriv za ovo i ovakvo čovekovo licemerje, za slobodu koju mu je donela smrt subjekta – pustoš kuće iz koje sam se “otisnuo” u svet (još jedan pokušaj igre sa odgovornošću jezika kao odgovornosti egzistencije, s potiskivanjem smisla ovog govora, smisla koji upravo potiskivanje vraća, još jedan pokušaj odlaganja istine, koja se ionako odlaže, koja je uvek odložena), sve, dakle (iluzija da je prava reč mogućna i da se uvek nalazi na vrhu jezika, naprosto je neophodna i potiskivanju i povratku potisnutog), sve mi u roditeljskoj kući potvrđuje zakon o propadanju, rekao bih, najpre se sve to

potvrđuje u mom telu, ili, da konačno pristanem na apstrahovanje od realnosti, na sceni rada nagona smrti, koga zbunjuje takva ekstrapolacija. Prisustvujem, naime, u roditeljskoj (svojoj) kući ruinizaciji života, nastajanju, “stvaranju” (paradoksalizaciji) ruina, pristajanju na ruine kao na prirodni red stvari, prisustvujem demonstraciji zakona, javnom radu nagona smrti, koji protivno Frojdom uverenju, mogu da vidim, koji sa mnom odlazi u hladnu postelju.

Platonov zakon degeneracije pretpostavlja da je sve što je nastalo nekako, u nekom vidu, prošlo kroz stadijum koji prethodi degeneraciji. Propadanje počinje iz nepropadljivog, koje u tom slučaju označava i izvestan rascep u samom zakonu, koje dovodi u pitanje propadanje, već i zato što ono nije propadljivo, možda zahvaljujući zevu u samom zakonu. Ta činjenica, ako tako odista stoje stvari, sigurno je, suštinski određuje prirodu propadanja. Ali, takav stadijum nije moguće istorijski potvrditi, nije ni postojao u stvarnosti. Teško da je i Platon verovao u tako što. Nije ni trebalo da postoji u stvarnosti. Pa ipak, mit o zlatnom dobu, posle kojeg počinje opšte propadanje, nije tek figura mišljenja, niti puka fantazmatska tvorevina. Opadanje je istina istorije (i opadanje istorije; doduše, ni liberalistička ni postmoderna teorija, u izvesnom smislu reč je o istoj teoriji, ne razumevaju kraj istorije prema slovu zakona degeneracije). I ta istina pretpostavlja postojanje preloma, transcendentnog preloma, od kojega se opadanje ne zaustavlja; nema kraja. Prema tome, o zlatnom dobu, o transcendentnoj nepropadljivosti života može da se govori samo s one strane stvarne stvarnosti.

O REALNOSTI BESEDI HISTERIK

Ako ljudsko biće postoji, ako postoji želja kao želja želje, ako simboličko odmah jeste (dakako, kao struk iz čvora što ga čine realno, simboličko i imaginarno, što ga čini RSI, označitelj pod koji se uvlači uvek drugi, drugačiji označenik, svaki označenik), ako je sve to tako, realnost kao takva ne može da postoji. Nema ni staze ruina. Nikuda se nisam ni zaputio. Može, međutim, da postoji ono nešto što samosvesno biće, Gospodar, prema Lakanovom diskursu gospodara, tj. prema Hegelovoj paraboli o Robu i Gospodaru, ne zna, ne mora da zna i što rob, na izvestan način, zna i mora da zna (kao ono što je odsutno) i zbog čega svagda preveri. Rob, praktično, preverava zbog praznine realnosti, zbog toga što je ona nešto drugo, zato što, nakon što je iskusio prazninu i drugost realnosti, nije mogao a da ne poželi (zacelo i pokuša) da bude nešto drugo no što jeste, da bude drugo, nemoguće. Ovu, prvotnu manifestaciju nezadovoljenja želje, prema psihoanalizi, simbolizuje histerik. On se, budući junak želje i putnik sa staze ruina vlastitog postojanja, ruina želje (histerik ruine unosi, integriše u svoje telo), suštinski i ne razlikuje od roba, iako želi znanje, iako ga i u zadovoljenju (željenja) prvenstveno vodi želja znanja. Ni rob nije lišen antropogene želje, ni želje za znanjem. Iskustvo praznine realnosti i iskušavanje drugosti izveli su ga na scenu na kojoj se igra drama znanja, u kojoj on neće stalno igrati istu ulogu. Gospodar, pravi gospodar, ne želi da zna. Zato i ne menja ulogu u drami znanja. On želi da stvari idu tokom koji im je svojstven, on pušta da se želi, da se bude, on se prepušta smrti. Uostalom, želja za znanjem, Lakan veli histerikova želja, i ne vodi znanju. Vodi histerikov diskurs, njegova integracija ruina realnosti u telo. A prema tom diskursu znanje se u jedinstvenoj shemi diskursa nalazi na mestu uživanja.¹¹ Reč je o znanju koje zaustavlja

¹¹Lacan, Jacques: *L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1991, p. 107. Shema funkcija diskursa je postojana:

označitelj-gospodar → znanje

————— —————
subjekt uživanje

Elementi, agenti tih funkcija se mogu menjati, i menjaju se zavisno već od diskursa. Na mestu uživanja u diskursu histerika nalazi se znanje. U diskursu gospodara na tom mestu nalazi se izgubljeni objekt. Treba napomenuti da između funkcije i agenta postoji

život na izvesnoj granici prema uživanju, tj. prema smrti. Ali, reč je i o znanju koje je sredstvo uživanja i koje (znanje) vodi u entropiju isti onaj život koji bi trebalo da spasava, i koji spasava, od smrti. Prema tome, iz perspektive diskursa histerika, iz perspektive diskursa pocepanog, ekscentričnog subjekta, mora se zaključiti: postoji čovek koji želi realnost i koji nailazi na prazninu realnosti, što znači da nailazi na apofatički dokaz postojanja realnosti (na svoju želju da nešto postoji). Mora se, zatim, zaključiti i da je problem realnosti uvek mišljen iz perspektive subjekta koji želi, što u osnovi znači iz perspektive histerika. Izgleda, da se realnost i ne može znati drugačije sem kao realnost želja želje, kao realnost simboličkog, utopijski, kao odsutnost, kao simulakrum, kao ono što se izdaje; realnost se saznaje kao prazno mesto. No možda to što nije i jeste realnost kao takva. U tom je slučaju i ljudsko biće realnost kao takva, barem po tome što je praznina realnosti i što samo kao ta praznina može da bude; te po tome što, sledstveno Koževljevom Hegelu, Gospodar ne postoji ni virtuelno ni činjenički. Postoji histerik i on besedi, besedi o realnosti, ali kao subjekt koji se ne podudara sa sobom (nijedan subjekt se ne podudara sa sobom), no kojemu pripada tren prelaska iz prošlosti i sadašnjosti u budućnost (onu budućnost što je upisana u njegov diskurs, na koju pokazuje simptom). I taj je tren ujedno i momenat čistog sapostojanja u njemu, tren kad on u sebi učestvuje “u jedinom i jedinstvenom događaju postojanja”.¹² Postoji, sada je jasno, diskurs histerika o realnosti, o subjektu realnosti, o sapostojanju s realnošću. Jer, u skladu s hegelovsko-koževljevske-lakanovskom perspektivom, koja je ovde implikovana, morao bih priznati da je histerik samo virtuelno ljudsko biće, odnosno da je ljudsko biće “ukoliko priznaje ljudsku stvarnost i dostojanstvo (vrednost) Gospodara”.¹³ Autonomnost diskursa (svoga diskursa o sapostojanju, o

izvestan odnos uzajamnosti. Rob i gospodar ne uživaju i ne mogu da uživaju na isti način, ni u istim predmetima. Nikada se ličnost ne gubi potpuno u nadličnoj instanci. Moglo bi se reći da ova i ne postoji – ne postoji izvan ličnosti.

¹²Bahtin, Mihail: *Autor i junak u estetskoj aktivnosti*, Bratstvo jedinstvo, Novi Sad, 1991, str. 127. Bahtin ima u vidu subjekt koji sebe misli i estetizuje, koji sebe pokušava da estetizuje. Za to mu je potreban oslonac van njegovog životnog konteksta. Nemoguće je sebe iz sebe estetizovati. No odmah je jasno, slučaj histerika to pokazuje, da subjekt oslonac izvan vlastitog životnog konteksta mora da traži unutar tog konteksta. Jasno je i da se on tu nalazi već zahvaljujući činjenici sapostojanja, zahvaljujući tome što drugog može naći samo subjekt, i to najpre kao drugog subjekta, zahvaljujući tome što drugi nije sebi drugi.

¹³Kožev, Aleksandar: *Fenomenologija prava*, Nolit, Beograd, 1984, str. 255.

realnosti), histerik priznaje i traži. Razumljivo, on hoće Gospodara. A Gospodar, pomenuo sam to, ne postoji, besumnje, ne na onoj ravni na kojoj ga histerik traži, ni onakav kakvog traži. Ni diskurs nije Gospodar, nije posve autonoman. Još manje se, s gledišta psihoanalize, da govoriti o autonomiji ljudskog bića. Ona je nezamisliva izvan jezika. Prostor u kojem se nalazi čovek nije prazan. Postoji u njemu odsutnost realnosti, Gospodara, autonomije ljudskog bića, naseljava ga diskurs o toj odsutnosti. Čovek koji želi znanje, histerik mora da prizna vrednost odsutnosti već i zato što priznaje želju iz koje govori, koja je “stvarna prisutnost odsutnosti”. (Ovo priznanje je nesvesno.) No želja istovremeno natura, postavlja pitanje (drugome): šta hoće histerik, šta hoće sa diskursom o realnosti, sa simulakrumom realnosti? Povrh toga, želja želje pita histerika (pita ga njegova želja): šta on može s tim diskursom, sa znanjem realnosti? Pita i mene (i svaku metainstancu) šta ja hoću, šta mogu s ovim diskursom o histerikovom diskursu? Jedino da proizvodi(m), ponavlja(m) odsutnost, da prazninu ispunjava(m) prazninom, da demonstrira(m) nemoć realnosti, odgovaramo zajedno, ili samo jedan za obojicu, jedan za sebe. Jedan odgovara, i u svakidašnjoj realnosti. Drugi je ostavljen sebi.

Realnost kao takva, ako jedan odgovara (na njena pitanja), i ako taj odgovor ostaje jedan, mogla bi da bude sopstvena praznina, označitelj bez smisla i po tome označitelj po kojem svaki drugi označitelj ima smisla, po kojem ima smisla i histerikov diskurs, tj. diskurs želje znanja, te svaki aloplastički i autoplastički diskurs. Tako je realnost često i shvatana, doduše, prećutno, nesvesno. Ideji prirodnog sveta (koji se, po pravilu, suprotstavlja ljudskom svetu, svetu kulture, svetu čija je relativnost nesumnjiva), one realnosti koja prosto jeste, zapadna filosofija je znala da nameni ulogu označitelja Gospodara. Konačno, ovaj nezavršeni (i nezavršivi) niz upita i aluzija, koji sam ja ovde jedva naznačio (nisam ni želeo da ga povežem), i koji dekonstrukcija manjka – ontološkog manjka, i manjka što je svojstven realnosti kao takvoj – i zahteva, pokazuje da je realnost oduvek realna kao nešto što bi moralo biti i što, ipak, postoji, što je pretpostavljeno i u čvoru RSIa (čvor se vezuje od strukova koji već nekako jesu: realno, simboličko i imaginarno, pre no što su vezivanjem postali to što jesu, to će reći, pre no što su postali: realno, simboličko i imaginarno). Ovaj niz upita pokazuje i da je realnost realna kao nešto što se spoznaje izvan i nezavisno od besede histerika, nezavisno od želje znanja, na primer, u hijerofaniji negativnog, u mis-

tičkoj participaciji u Stvari po sebi, kao pad ljudskog bića, pa i kao pad u svet simulakrura, u svet bez originala – i, sledstveno negativnoj dijalektici, kao pad u realnost, u naivnost postojanja i u diskurs histerika o realnosti. Dakle, svaki govor o realnosti na kraju se raskriva kao histerično preveravanje, histerička konverzija, tj. kao aloplastičko podešavanje realnosti (histerički diskurs deluje i autoplastički na diskurera), kao bekstvo od realnosti i od stanovišta Gospodara, eventualno, kao imaginarizacija stanovišta Gospodara. Prema tome, o agoniji realnosti se može govoriti samo u sferi imaginarnog, u kojoj se i nalazi funkcija smisla – Lakan je tu upisuje – treba dodati: u imaginarnom se nalazi funkcija smisla inhibicije realnosti. Imenovanje u sferi imaginarnog inhibira (na taj način i estetizuje) ono što se imenuje, inhibira realnost i realnost simboličkog. Drugi kažu, valja reći, s razlogom, da imenovanje stvara realnost. Prema tome, ako ne može da se govori o agoniji realnosti, može i mora da se govori o agoniji govora o realnosti, o agoniji smisla, značenja tog govora, čak o agoniji smisla govora uopšte. Može da se govori o imaginarizaciji govora o realnosti. Čini mi se da smo, na kraju veka (ovu formulu upotrebljavam kao vremensku odrednicu, svestan, pri tome, da je ona magijska činjenica i znak potrebe za magijskim delovanjem), čini mi se da smo svedoci takve agonije govora realnosti u filosofiji, ponajpre u politici, svedoci smo agonije smisla smisla, koja može biti shvaćena, upotrebiću Bodrijarovu sintagmu, i kao trijumf “nultog stepena smisla”. Čovek je neprekidno svedok agonije nekog govora o realnosti. Naime, svaki govor (o realnosti) pokazuje na odsutnost – i na smisao, na odsutnost i smisao odsutnosti, te realnosti i govora. No, treba videti, i priznati, ljudskom biću je svojstven ovaj pad u smisao govora, ovaj nalazak smisla govora, utoliko što je taj pad i pad u simboličko, u dvosmislenost, preciznije, u antinomičnost. Konačno, nikada se čovek ne spušta do kraja na nulti stepen smisla, iako ga imaginarizacija neprekidno, čak i u govoru koji ne krije da laž proizvodi u istinu, upućuje prema njemu, te prema dnu.¹⁴ Jer, funkcija smisla ne može da se

¹⁴Lakan optužuje imaginarno za čovekovu sklonost mentalnoj debilnosti, za činjenicu da je čovek “zavetovan” mentalnoj debilnosti, Lacan, Jacques: Séminaire du 10 decembre 1974, “Ornicar?”, No. 2, 1975, p. 91, Navarin, Paris. Ali, čovek je zavetovan i smislu, upravo zahvaljujući svojoj sklonosti, predanosti imaginarnom. (S ovim zavetom na plećima on može da se zavetuje mentalnoj debilnosti bilo čemu.) Uostalom, smisao nije ništa drugo do imaginarno, smisao je ono čime odgovara nešto što nije simboličko. A to nešto što nije simboličko može da bude samo imaginarno. Realno ćuti, realno je nemo.

upiše u imaginarno ako se, istovremeno, ne upisuje i u simboličko, na mesto na kojemu se pojavljuje ljudsko biće. Funkcija smisla se ne upisuje na jedno mesto. U simboličko se ona upisuje kao dvosmislenost. Pa ipak, u imaginarnom funkcija smisla može biti prepoznata samo prema onome kako ona jeste u simboličkom. Pad ljudskog bića u smisao, stoga, znači i njegovo ponovno uvezivanje u čvor RSIa (u čvor realnog, simboličkog i imaginarnog), u sam čvor postojanja. Izgleda da se ljudsko biće svagda nekako osovi o realnost, da se nekako zadrži na (sceni) realnosti. Eventualnu agoniju realnosti mogu da mislim samo kao labavljenje čvora RSIa, do kojega (labavljenja) dolazi upravo zbog uvezivanja subjekta u taj čvor. Histerički diskurs o realnosti i jeste izraz tog labavljenja, pre no što je izraz patologije subjekta u realnosti.

Paradigmatski oblik pada ljudskog bića u smisao u evropskoj kulturi je povezan s hrišćanskom figurom istočnog greha, što će reći s parabolom pada u smisao. Odatle, iz univerzalizma katoličke crkve, evropska kultura će izvesti svoj princip univerzalizma i pretvoriti ga u alibi svoje agresivnosti prema drugačijim artikulacijama pada u smisao, praktično, prema drugim kulturama. Agonija realnosti (i drugog) počinje, moglo bi se reći i dovršava se padom u smisao, padom koji, mada se nikad nije ni desio, sem u paraboli, ne prestaje da se (ne)dešava. Posle tog preloma, realnost se povlači. Pokazuje se još u tragovima, koje čitamo u kodu dominantni vremena, kulture, kao učinke društvene realnosti. Naime, agonija realnosti počinje sa simboličkim, a ono za ljudsko biće odmah i oduvek jeste. Prema tome, čovekov prvorodni greh je moguće razumeti, tako ga treba razumeti, najpre, kao greh zavezivanja čvora RSIa (i ovaj greh je stvaran), potom, sada već u istoriji, kao greh roba što hoće da zadobije, prisvoji znanje Gospodara, znanje, sposobnost razlikovanja između istine i laži, istine i laži realnosti i znanja. Pri tome, rob nije spreman da za svoje znanje rizikuje život. Gospodar za samosvest, za priznanje ulaže život. Histerik ulaže predstavu realnosti i samu realnost (sa prvorodnim grehom naravno). Prvom čoveku, koji, dakako, ne postoji, koji istorijski ne postoji, znanje Gospodara doneće zato greh simulacije rizika, borbe za priznanje, otkrića laži, nalaska RSIa, gubitka realnosti i, doneće mu, formulu histeričkog diskursa o realnosti. Ova se formula, kao formula saznavanja, prepoznaje u svim kasnijim vizijama realnosti, prepoznaje se, na primer, i u Bodrijarovim apokaliptičnim slikama (današnje) stvarnosti i (današnjeg) sveta. Bodrijar o realnosti besedi kao pravi histerik, hoću da kažem, kao čovek koga raspaljuje, oduševljava želja za (sa)znanjem, koji

potiskuje ono što bi realnost mogla da bude, ono što ona odista i jeste i potom pokušava da zebnju što se stoga ili s nekih drugih razloga oslobodila, otkinula od tradicionalnih filozofskih rešenja problema realnosti, nekako veže (za nepostojeći, nemogući logos) svojim diskursom o transparentnoj realnosti, o transparentnosti realne realnosti, realnosti simulakruma – nije sasvim jasno na šta se Bodrijar oslanja. Izgleda da iza svake predstave o realnosti (i iza Bodrijarovih predstava) stoji, reklo bi se, prirodna potreba za održanjem, ali u obliku koji nadilazi dati društveni i svetski okvir i koji bi (oblik) trebalo da svedoči o nekakvoj autentičnoj realnosti.

Histerični diskurs stalno pokazuje na drugo, na ono što potiskuje, naravno, tako što pokazuje na sebe. Histerični diskurs pokazuje da laže, tačnije, pokazuje da krije, da govori drugo. Utoliko on govori istinu (koja se nalazi na drugoj sceni), govori istinu o onome što je potisnuto i o sebi samom, o govoru. Histerični diskurs govori istinu zato što je laž uslov istine i uslov (istine) simulacije i, pre svega, zato što je laž (subjekt – objekt odnosa) uslov želje želje. Da ne laže čovek ne bi imao razloga, ne bi ni umeo da želi želju drugog, da želi ono što želja drugog želi i tu želju kao objekt. (Čovek, jednostavno, ne može znati šta stvarno želi želja drugog. To, verovatno, nije ni važno. Željenje je neprekidno isto.) U tom slučaju bi zauvek ostao rob iz Hegelove parabole. Ali, da nije drugog ne bi bilo ni laži ni želje želje. Simulakrum zato – recimo histerična trudnoća, koja je idealni simulakrum, idealna kopija bez originala, mogu li reći, i idealna praznina realnosti koja ne postoji, otelovljenje te praznine, otelovljenje zbrke postojanja realnosti i ljudskog razumevanja realnosti, ili realnost koja je postala “jedno veliko beskorisno telo”,¹⁵ “telo metamorfoze”,¹⁶ još bolje, telo bez organa¹⁷, nepro-

¹⁵Bodrijar, Žan: *Drugo od istog*, Lapis, Beograd, 1994, str. 11.

¹⁶Bodrijar, Žan: navedeno delo, str. 30. “Telo metamorfoze ne zna za simbolički poredak”, veli Bodrijar (str. 31). Ali, ono zato nije apsolutna realnost, ono je neka pred-realnost, razume se za čoveka, ono je pred-realnost naknadno, što može da bude ako se nekako nalazi, da kažem, u predsoblju simboličkog, gde čeka na prijem. Telo metamorfoze poznaje simbolički poredak, barem zato što njega simbolički poredak svagda integriše. Subjekt je u realnosti, i kad je iz nje isključen. No Bodrijar, po svemu sudeći, telo koje ne zna za simbolički poredak smešta u lakanovsko realno, na mesto gde simboličko može i mora da ga nađe i gde ono nije ništa, nije ni telo, sem u meri u kojoj je realno uvek realno za simboličko.

¹⁷Realnost kao telo bez organa i nije realnost. Ni telo bez organa ne može biti telo. Prosto, “Kompaktno telo bez organa je neproduktivno, sterilno, nerođeno, nepotrošivo” (Delez, Žil, Gatari, Feliks: *Kapitalizam i šizofrenija, Anti-Edip*, IK Zorana Stojanovića,

duktivno telo – simulakrum, čak i kad bi odista mogao da se otkači od svakog oblika referentnosti, ne bi mogao da se reši pitanja o razlici između istine i laži, što će reći, pitanja o laži koja je uslov njegovog postojanja, te uslov razlike i istine simulakruma kao simulakruma. Iza, izvan, pored simulakruma, u njemu, nazire se realnost kao nešto drugo, kao ono čega je simulakrum simulakrum, kao razlika i, da kažem tautološki, kao realnost, ali, drugačije ne može biti, i kao realnost simulakruma. (Histerična žena – histerična ličnost – može, suprotno logici realnosti, da “zatrudni”, da demonstrira trudnoću. Ne može, međutim, da rodi, ne može da rodi prazninu od koje joj stomak raste, koja joj u stomaku raste, razume se, kao stvarni objekt, stvarni plod. I jeste stvarni plod. U stomaku joj raste – histerični – diskurs, diskurs znanja. Od njega ona može da dobije i trudove. U ekstazi komunikacija savremenog sveta, simulakruma komunikacija, u globalnoj histeričnoj trudnoći sveta, u čijem stomaku raste američki histerični diskurs liberalizma, nedostaje samo ono ekstatično, komunikacija, zato što postoji samo komunikacija, čista, dolazim u iskušenje da kažem apsolutna, apsolutna kao površina, zato što su subjekti komunikacije iščezli u telima bez organa koja se nalaze na krajevima komunikativnih kanala, koja mi tamo zamišljamo, i koja, kao mašine želje, najavljuju novu predstavu realnosti, novu realnost.)

Realnost iščezava. Oduvek je nestajala pred čovekovim očima. Na njeno mesto je, svagda dolazila nadrealnost, u pravoslavnoj kulturi ono nešto, ništa, u čemu realnost još jeste. Na njeno mesto, dolazi supstitut realnosti. Elektronska era, njen univerzalizam, nadrealnost najnovijeg novog svetskog poretka, nije u tome nikakav izuzetak. (Ni fikcija o kraju istorije je ne može pretvoriti u izuzetak. Univerzalizam američkog liberalizma, američko nasilno spasavanje sveta, od tog istog sveta, nametanjem “ljudskih prava”, “demokratije”, u suštini je ostvarenje “katoličke ideje”; tako Dostojevski zove nastojanje rimske crkve da ujedini svet – treba li podsećati da Amerika ima podršku pape, katoličke crkve, za sve svoje intervencije, za terorističke akci-

Sremski Karlovci, 1990, str. 10). (Ili, i nije baš tako prosto. Kompaktno telo bez organa je samo figura mišljenja. U najboljem slučaju, ono bi moglo biti ne-telo.) Očito, “kompaktno telo bez organa” Delez i Gatari razumevaju kao lakanovsko realno, koje samo po sebi i ne može biti produktivno, koje izvan čvora sa simboličkim i imaginarnim nije ni realno. Izvan toga čvora ga i nema. Delezova i Gatarijeva revizija psihoanalize, revizija lakanizma, pretpostavlja lakanizam bez njegove antinomičnosti.

je, diljem sveta. I istorija katoličke ideje je zanimljiva. Hrišćanstvo je preuzelo od Rima. Od hrišćanstva i od Rima preuzela je nacistička Nemačka, takođe, opsednuta idejom novog svetskog poretka. Svi su, valja li to isticati, do tog cilja pokušali da dođu nasiljem.)

Oduvek je iščezavanje realnosti kod čoveka izazivalo zebnju, osećanje krivice čak. (Magija je, između ostalog, trebalo da spreči to klizanje realnosti.) I to je razumljivo, pa i neizbežno. Iščezavanje realnosti je opažano kao pozadina cepanja subjekta, neizvesnosti identiteta, sve samih temeljnih trauma ljudskog bića; iščezavanje realnosti je opažano kao izmeštanje subjekta izvan nepostojećeg središta sveta, i, nesumnjivo, izvan dosega realnosti. Logično je stoga što, kako se čini, i nema velike priče koja na neki način ne sadrži i ideju o čovekovom padu, o gubitku iluzije, o gubitku realnosti s nalaskom želje želje, s nalaskom nadrealnosti na mestu gde bi trebalo da se nalazi realnost. Nema zato velike priče u kojoj pad nije znak gubitka i potvrde realnosti, u kojoj se taj znak ne osamostaljuje. Sâmo ljudsko biće, ako odista nema realnosti onoga što odista jeste čim ono nastane (u simboličkom), ne može da bude drugo do gubitak (gubitak nečega što nije ni bilo i što ono postavlja u realnosti i kao realnost, kao izgubljeni objekt). Histerični diskurs je, u tom smislu, autentični diskurs ovog bića. U stvari, ako je zbilja “Objekt večita zagonetka za subjekt,”¹⁸ a jeste (u izvesnoj meri, ili ponajpre zato što je subjekt večita zagonetka za sebe), moglo bi se reći da je histerični diskurs autentični diskurs izgubljenog objekta, ili, čak, nagona smrti, ako je želja želja smrti. U svakom slučaju, histerični diskurs, histerični diskurs o realnosti, vezan je za temeljne interese ljudskog bića i za njegova osnovna svojstva. U neku ruku, u tom se diskursu čovek dokazuje i pokazuje (kao drugo; uvek je izgleda tako), možda zato što se otuđuje od označitelja koji ga određuje, od označitelja Gospodara. Očevidno, “histerik nije rob”,¹⁹ ne može to ni da bude, zato što sledi učinke označitelja Gospodara na planu realnosti

¹⁸Bodrijar, Žan: navedeno delo, str. 59.

¹⁹Lacan, Jacques: navedeno delo, p. 107. Lakan aludira, ako tako mogu da kažem, na lik, na funkciju Roba kod Hegela i Koževa u paraboli o samosvesti i istoriji apsolutnog duha. Histerik ne može da bude Rob, ako ni zbog čega drugog, ono zato što njegovo postojanje suštinski obeležava želja želje; on je histerik zato što zna razliku, zato što želi želju drugog, koja mu, ne treba ni pominjati, nije dostupna. Rekao bih, on je histerik zato što je nešto drugo, što nije on, što ono što jeste, što se pokazuje kao subjekt, nije ono što odista jeste. Histerik nesvesno zna ono što ne zna, što ne želi da zna i što demonstrira kao znanje i neznanje.

na kojemu se rob ne može naći, sledi naloge želje želje, nemogućeg. Histerik zbilja zna, i ono što nikako ne mogu znati ni Rob ni Gospodar, zna ono što može znati samo ljudski subjekt, dakle, subjekt koji se ne podudara sa sobom i koji ima neko znanje o sebi. Zato i može da bude građanin, kako kaže Kožev, “priznat od onoga koga sam priznaje, i priznavaće onoga koji njega priznaje”.²⁰ Sledstveno ovoj pretpostavci, čovek je stvaran ukoliko je histerik, Kožev veli, ukoliko je građanin, treba, zapravo, reći: ukoliko je zbilja biće želje znanja, biće nedostatka. Živimo li zaista “u svetu koji čudno liči na svoj original”,²¹ kako to tvrdi Bodrijar? Živimo li u svetu simulakruma?

²⁰Kožev, Aleksandar: navedeno delo, str. 256. Nije sigurno da će tek on, histerik, ako je i filosof-histerik, biti i ostvaren kao ljudsko biće, kako to tvrdi Kožev. Doduše, Kožev to tvrdi za građanina. (Nije sigurno da znamo šta to znači biti ostvaren kao ljudsko biće. Može li građanin, i koji, biti predstavnik tog ostvarenja? Razlozi za sumnju u ljudsko življenje građanina danas su sve ozbiljniji.) Histerik je suočen sa posebnim tipovima zavodjenja i sa instancama od kojih zavisi njegov status, od kojih zavisi vrednost njegovog znanja na primer. I građanin pretpostavlja takve instance, recimo, subjekta za koga se pretpostavlja da zna, da zna i može ono što on, građanin, i ne zna i ne može, što mu, kao građaninu, nije ni dostupno. Štaviše, građaninu, njegovu poziciju, njegovu građansku poziciju, jamči subjekt za koga se pretpostavlja da zna – i u pozadini tog subjekta ideja koja ga apstrahuje. Treba priznati: diskurs o realnosti izvodi histerika na put ostvarenja ljudskog bića u njemu, otkriva mu vrata (nesvesnog) znanja. Konačno, diskurs histerika, diskurs znanja je moguć ako je moguć subjekt za koga se pretpostavlja da zna, ako je moguć subjekt koji će širom otvoriti vrata znanja diskursa histerika.

²¹Bodrijar, Žan: *Simulakrum i simulacija*, Svetovi, Novi Sad, 1991, str. 15. Problem je u tome što taj original postoji jedino kao (vlastita) kopija, kao ne-original (nepostojećeg) originala. Tako, onda, svugde i svagda živimo u parcijalnom svetu kopija i originala. Razumljivo je stoga što nije moguća “identifikacija nekog specifičnog ja s globalnim ličnostima”, kako se kaže u *Anti-Edipu* (Delez, Žil, Gatari, Feliks: navedeno delo, str. 115), što nije moguća identifikacija ličnosti s originalom, s celom ličnošću (ova, opet, i ne postoji kao celina, sem kao estetska celina, koja takođe mora biti konstrukcija; spada li u tu vrstu konstrukcija i ona nadlična instanca po kojoj je ličnost svaka ličnost?). Razumljivo je, u tom slučaju, što ne postoji original, što postoje samo parcijalne identifikacije i parcijalne manifestacije originala, parcijalne manifestacije realnosti, dakako, na spoznajno-etičkom planu, koji je suštinski nesiguran, za koji ne mogu da važe merila realnosti realnosti, ukoliko nisu transcendirana. Identifikacija s celinom, reakcija na celinu ličnosti, na celinu koncepta, na celinu čoveka-junaka, kako Bahtin tvrdi, “jeste specifično estetska” (Bahtin, Mihail: navedeno delo, str. 6). Iz te perspektive odnos prema simulakrumima valja misliti kao estetski odnos prema kiču (realnosti), kao odstupanje od norme, kao pervertiranje norme, koja je i sama proizvod pervertiranja realnosti.

Može li sa sobom nepodudarni subjekt da živi u takvom svetu? Šta to pokazuje u svetu želje želje, u svetu diskursa o odsutnosti (realnosti) da ne živimo u realnosti? Svet ne može a da ne liči na sebe, na bilo šta što je on, svet, ne može a da ne bude (nepostojeći) “original”, bilo kako, na bilo kojem mestu svoga postojanja. Pojam, koncept, mišljenje sveta, naizgled, mogu sve, sem da faktički rode svet. (Reč je mogla da začne samo u stvarnom telu. I logos je rodila jedna žena. Konkretno je mamac istine.) Jedini plod histerika je njegova trudnoća, ono (diskurs) što pokazuje na istinu, na realnost i što jeste realnost, jedina realnost, ako nema realnosti kao takve. No to stanje stvari može i drugačije da se misli. Mogu, na primer, da tvrdim, s razlogom, da pre ljudskog bića, realnosti nije ni bilo. Istina, i u tom slučaju, ako realnost nije postojala, postojali su elementi realnosti, postojali su parcijalni objekti, kako se to u psihoanalizi kaže, postojalo je ono što se zove prirodni svet, koji, kao prirodni svet, u njegovoj ne-prirodnoj prirodnosti, naknadno, uspostavlja (onaj) govor “koji konstituira objekt neovisno o promatraču”.²² Kultura, u stvari, nesvesno, uspostavlja prirodni svet (kao svet kulture; dualizam kulture i prirode je podvala kulture čoveku; ili, ako smo skloniji čistoj antropološkoj varijanti: podvala čoveka samom sebi). U suštini, pre ljudskog bića nije bilo ni kulture ni prirode, jer nije bilo ni realnog (hoću da kažem da realno nije bilo artikulirano) u kojem su se kultura i priroda, priroda i pismo, priroda i označitelj bez smisla, morali povezati kao jedno, kao označitelj Gospodar. Treba naglasiti, pre ljudskog bića, pre simboličkog, realnog nije ni moglo biti, ukoliko je ono, kao što Lakan kaže, “montaža simboličkog i imaginarnog”,²³ te bez obzira na to što ono oduvek jeste, što realnost uvek jeste, što realnost nije ništa bez realnog. Realnost je ono što u svetu života nalazimo u nekom obliku, koji se, doduše, neprekidno menja. Obličnost se ne menja. Oblik realnosti je ono što nalazimo kao proizvod te obličnosti, proiz-

²²Lévi-Strauss, Claude: *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb, 1977, str. 67. Levi-Stros misli da ova objektivnost govora može zadovoljiti zahteve matematičara, što će reći, može da zadovolji zahteve apsolutne tačnosti (pre bi trebalo reći: zahteve numeričke tačnosti). Za neke operacije, nesumnjivo, može. No psihoanaliza, i posebno ona kojoj su otkrića lingvistike isto toliko bliska i prisna koliko i strukturalnoj antropologiji, zna da nesvesno znanje, simboličko, na koje se objektivnost govora mora oslanjati, nisu apsolutni na način na koji su apsolutni matematički simboli. Nije apsolutno ni znanje živog, predačko znanje, koje, prema Lakanu, ustanovljuje automatizam ponavljanja i predujmljuje simboličko (Lacan, Jacques: navedeno delo, p. 17).

²³Lacan, Jacques: *Logique du fantasme*, stenografske beleške.

vod realnog, koje samo ne proizvodi ništa, no u kojemu je sadržano sve što se tiče realnosti, sve što se tiče manifestacija realnosti.

Razliku između realnog i realnosti, koju sam ovde pretpostavio, napravio je Lakan. Valja je uvažiti, i to ne samo zato što ona pokazuje na različite vidove toga što jeste, na različite mogućnosti pokazivanja toga što jeste, no i zato što omogućuje da se misli (da se pozitivno misli) ono što je drugačije nedostupno mišljenju. Realno je ono što je nemislivo, što se tako pokazuje kao rupa, kao rupa sebe samog, što se pokazuje kao rupa zato što se uopšte ne pokazuje. Ali, zašto to ne priznati, ova rupa, kao transcendentalni objekt, ili, pre, kao objekt koji predujmljuje apofatičko mišljenje, dopušta da pitamo kako stoje stvari sa RSI, kako stoje stvari sa samim realnim. Dakle, hajdegerovski rečeno,²⁴ realno dopušta, pušta da mislimo i to prosto zato što kao rupa (kao transcendentalna realnost, ili, što je Lakanu bliže, kao apofatička realnost) raskriva eks-sistenciju egzistencije (subjekta), eks-sistenciju subjekta, realno raskriva status subjekta u egzistenciji i status subjekta u diskursu, u njegovom diskursu, realno pokazuje da su egzistencija, subjekt, realnost smešteni izvan (konkretne) egzistencije, subjekta, realnosti, realno pokazuje na nepodudarnost Stvari sa sobom. Samo u tom smislu može da se govori o agoniji realnosti, o agoniji smeštanja realnosti izvan realnosti, o agoniji, grču pisma realnog, grču nepostojeće ruke koja ostavlja pismena realnosti. Lakan veli da jedino pismo, rukopis, pokret pri pisanju može dati koliko toliko jasnu, vidnu ideju o tome šta realno jeste, šta nije. Očevidno, realno nije drugo do pretpostavka, koja se zasniva “upravo na smislu te reči, *realno*”.²⁵ Naravno, reč realno može da dobije smisao samo iz imaginarnog,

²⁴Pozivanje na Hajdegera ovde nije slučajno. I on pravi razliku između realnosti i realnog. Tek će Lakan pojmu realno dodeliti značajno mesto u razumevanju onoga što jeste.

²⁵Lacan, Jacques: Séminaire du 17 decembre 1974, “Ornicar?”, p. 100. Obrt je tipično lakanovski, antinomičan, ali i tipično nadrealistički. Reklo bi se da ga, barem njegovu nadrealističku dimenziju, valja shvatiti samo kao puki izazov zdravom razumu. No u apofatičkom, negativno-teološkom mišljenju pre i posle ne postoje, jasno, u onome što doista postoji. A Lakan tako misli. Otuda se razložno može reći da je realno pretpostavka koja se oslanja na jezik, na subjekt, što znači na ono što bi, istorijski, trebalo da dolazi posle njega, realno je i pretpostavka što se oslanja na imaginarno, na čvor RSIIa, na ono što istorijski nastaje s njim, realno je, najzad, pretpostavka koja se oslanja na sebe, koja svoj smisao, u krajnjem slučaju, izvlači iz sebe, potpuno nezavisno od bilo kakvog istorijskog sleda, kome nikako i ne pripada. Reč *realno*, opet, ima smisla samo u jeziku, za subjekt koji govori i koji

na mestu gde se smisao inače dobija, na mestu na kojemu se već nalazi u čvoru RSIa, iako ono samo nema i ne pokazuje nikakvu potrebu za druga dva struka tog čvora. Prosto, realno i nije nikakav struk (ne može se izdvojiti kao poseban struk) – i nije ništa drugo do taj struk. Čvor, Lakan ga zove boromejski čvor, ne može da postoji bez realnog. Ali, ni realno ne može da postoji ako nije uvezano u čvor sa simboličkim i imaginarnim. Jasno je sada da život, ono što stoji iza svakog pitanja, tu spada i (ovaj moj) diskurs, valja odrediti kao rupu realnog, kako veli Lakan.²⁶ Ovako shvaćeno, realno nema nikakvu potrebu, ni potrebu da realnost, ili sebe, artikuliše. Ni Bog ne želi, ne može da želi, ne može da želi neki objekt, tuđu želju, želju drugog boga (kako onda može da želi čoveka?), zato što za njega nema drugog, nema drugog Boga.²⁷ Ni za realno nema drugog (realnog) – postoji simboličko i imaginarno. I Bog i drugi se moraju naći u RSIu i izvan sebe. Čovekova suština se, prema teorijskoj psihoanalizi, nalazi izvan njega. Ljudsko biće, prosto, eks-sistira. Tako je i prema Hajdegerovoj ontologiji. No Lakan, kao i Hegel, za tu suštinu zahteva prisustvo drugog,²⁸ te mogućnost prevladavanja ove prvotne inhibicije realnog. U stvari, može se prevladati samo način na koji se realno vezuje sa simboličkim. Apokaliptičnost realnosti koju Bodrijar otkriva i opisuje (ne objašnjavajući je) u nadrealnosti Amerike, američke stvarnosti, valja razumeti kao nepodobnost vezivanja realnog i simboličkog, kao nepodobnost vezivanja RSIa, dakako, iz određene tačke gledanja. (Nadrealnost Amerike je nadrealnost raja u koji ona nasilno uvodi svet, u koji su

ne zna šta govori. U tome, među ostalim, i jeste paradoks realnog, po tome je ono nemoguće, tj. moguće kao ta nemogućnost; moguće je zato što su mogući njegovi efekti.

²⁶Lacan, Jacques: navedeni tekst, p. 103.

²⁷Doduše, postojanje drugog Boga, i samog Boga, Jedinog, zavisi od subjekta, od njegove volje čak – i to nezavisno od stvarnog postojanja Boga, od realnosti. (To može biti razlog da Bog želi čoveka, da mu namenjuje posebnu ulogu u postojanju.) Bog to priznaje i artikuliše kao zapovest: “Nemoj imati drugih bogova uza me” (“Druga knjiga Mojsijeva”, 20,3), koju je, očito, subjekt vlastan da ispuni ili odbaci. Subjekt realnost postavlja u realnost.

²⁸Drugost se “nalazi u srcu samosvesti” (Ver Eecke, Wilfried: Hegel as Lacan for Necessity in Psychoanalytic Theory, *Interpreting Lacan*, New Haven and London, Yale University Press, 1983, p. 123). Hegelovska prva svest, naime, sebe otkriva u drugoj samosvesti i kao tu drugu samosvest. Prvo i drugo, očito, zajedno stoje na početku. Štaviše, niz brojeva počinje s dva. A ovaj broj, opet, podrazumeva da je brojanje već počelo, da postoji jedan.

svet, takođe nasilno, uveli socijalizam – i svi diktatori.) I ta nepodobnost, razume se, zavisno već od toga šta ju je motivisalo, šta ju je proizvelo, može da se prevlada promenom gledišta, prepovezivanjem čvora, itd. Čvor se može drugačije vezati, ili promeniti.

Ljudsko biće stvara želja koju ono treba da nađe, “treba da je nađe na svoju štetu i na svoju veliku muku. Čovek je, na kraju, nalazi u akciji koja se dovršava samo kao smrtonosna akcija”.²⁹ Ljudsko biće stvara želja smrti (želja je, zapravo, želja smrti), stvara ga smrt, automaton želje smrti, negativitet. Može li ono biti nešto različito od realnosti? Može li ono biti a da ne bude različito od realnosti? Naime, i u objektu se, ako je s one strane kraja, nalazi barem to da je s one strane kraja, da je idealni automaton nagona smrti, automaton koji ne iskušava nagon života, no koji ga zato vreba. U svakom slučaju, izgleda da je zato što se nalazi u zevu, u pukotini između realnosti i ne-realnosti ljudsko biće u stanju da shvati realnost? Ono želju (želju smrti), kao želju želje, nalazi u životu, u svom nastanku, u svakom početku, u stvarnosti, ono želju smrti nalazi kao dimenziju drugog, kao dimenziju života, i taj *ready made* svoje egzistencije maskira, i pokazuje, histeričkim diskursom o realnosti. U stvari, ovaj diskurs izlaže nađeni objekt realnosti i njegov odnos prema ljudskom biću, ovaj diskurs izlaže ljudsko biće, nedostatnost njegovog znanja, već i zato što je znanje, kako veli Lakan, “uživanje Drugog”, što, kao uživanje Drugog, vodi u entropiju, u realno moglo bi se reći.

I prvi put (postoji li prvi put u simboličkom koje odmah jeste i koje, bez obzira na to, mora imati, nemogući, istorijski početak), i prvi put čovek

²⁹Lacan, Jacques: Le canevas, “Ornicar?”, No. 24, 1981, Navarin, Paris. Čovek želju može da nađe u činu koji ga ubija, koji bi i sam morao biti konačan. Nije u ovim Lakanovim formulacijama teško prepoznati Koževa, Koževljevičev hegelijanizam. Sa željom čovek nalazi smrt, otkriva (svoju) konačnost. Čovek u želji nalazi smrt. Ili, možda, u smrti nalazi želju? Kod Lakana se ne vidi otkriva li on i konačnost želje u konačnosti čina. Ne vidi se to ni kod Koževa. Ne vidi se ni da li je želja konačna, na koji način bi ona mogla da bude konačna? Izvesno je da ona preostaje i nakon čina, u konačnosti čina. Izgleda da preostaje i u automatizmu ponavljanja živog. Čak, želja je neki automaton. Njena ne-konačnost odrednica je i razlog konačnosti čina. Ipak, nije jasno otkuda ta ne-konačnost, ako nije i ne-konačnost realnosti? Frojd, istina, zna da ništa što je jednom postojalo nije izgubljeno. Nije, prema tome, izgubljeno ni nalaženje želje, nije izgubljena ni realnost koja je prethodila tom nalaženju, jedina realnost koju je moguće misliti, jedina realnost koja bi mogla da bude realnost. Želja odmah dubi rupu negativiteta u onome što jeste.

želju nalazi kao želju drugog čoveka, iako ovaj još ne mora postojati – ne mora postojati kao drugi (čovek); mora, međutim, postojati kao jedan čovek, kao mogućnost početka, kao moguća karika označiteljskog lanca, kao onaj “jedan čovek” koji želju nalazi; mora postojati kao još ne-artikulisana realnost – čovek (svoju) želju nalazi kao želju realnosti, što znači kao drugo, drugu želju, želju drugog, u suštini, kao želju smrti. I tu drugost želje, činjenicu da je ona želja smrti, čovek mora da prevlada, tako što će je (želju, ali i drugost, spoljašnjost želje dakle) želeti, usvojiti i na taj način “ukinuti je kao spoljašnju i objektivnu, čuvajući je pri tome i dalje kao želju”.³⁰ Očevidno, želja želje se može zadobiti samo u borbi na život i smrt i kroz tu borbu,³¹ u borbi ljudskog bića s realnošću. Za tu borbu realnost kao takva jednostavno mora da postoji, prosto zato što se borba mora voditi u čistoj spoljašnjosti. Ova borba bi morala da spada u one retke, zavodljive stvari, koje, kako veli Bodrijar, “u retkim trenucima, dostižu čistu spoljašnjost, čist privid”.³² No borca za priznanje, u čistoj spoljašnjosti poražava “nekakva posebna *praznina*, prividnost i njegova donekle stravična *usamljenost*”.³³ Međutim, i da ne postoji, borba bi tu prazninu pretpostavila. Ljudsko biće želi želju realnosti, prazninu koja se nalazi na mestu realnosti i po kojoj (praznini) jedino mogu i znati da realnost uopšte jeste, po kojoj nešto mogu znati. U stvari, želja u realnosti stvara prazninu, odsutnost koju želja i želi,³⁴ od koje histerik i zatrudni. Želja (želja znanja) želi i gaji odsutnost kao skrovište znanja. To skrovište i interesuje histerika, prevashodno zato što on znanje traži kao Gospodara.

³⁰Kožev, Aleksandar: navedeno delo, str. 252.

³¹Tako kaže Kožev (navedeno delo, str. 254), dakako, sledstveno Hegelu, njegovoj paraboli o Robu i Gospodaru. Antropogena želja podrazumeva borbu za priznanje, koje može dovesti do smrti oba protivnika ili jednog od njih. Tako stoji stvar u realnosti, u istorijskoj realnosti. Na ontološkoj ravni, a Lakan je nju imao u vidu, želja u svakom slučaju vodi smrti, želja i ne može biti drugo do želja smrti. Ove želje ne može biti pošteđen ni Rob, ako ni zbog čega drugog ono zato što i u njemu postoji “ideja ljudskog bića”.

³²Bodrijar, Žan: *Drugo od istog*, str. 41.

³³Bahtin, Mihail: navedeno delo, str. 31. Bahtin ovo veli za čovekovo prikazivanje samog sebe u književnom delu, za šta je potrebno potpuno se otrći od unutrašnjeg samoosećanja. U borbi za priznanje, u svakoj borbi, čini mi se, taj uslov se mora apsolutno ispuniti. On je bio uslov i Bahtinovog pisanja o otrzanju od unutrašnjeg samoosećanja.

³⁴Kožev (navedeno delo, str. 251) veli da želja u prirodnom svetu stvara prazninu. Očevidno, Kožev, po modelu zapadne filosofije, izjednačuje realnost i prirodni svet.

DRUGO U ISTOM

Strah od razlike, koji je i strah od gubitka realnosti, pometnja koju taj strah izaziva i izbacuje na površinu življenja i u samo življenje i potreba da se ono (življenje), zajedno s tom pometnjom i realnošću, artikuliše, svakog čoveka čine pesnikom. Ovu metaforu upotrebljavaju i filosofi i pesnici. Iz psihoanalitičke perspektive to na šta ona pokazuje bilo bi moguće izreći neposrednije, verovatno i tačnije, svakako, bez romantične aure koju reč, metafora pesnik i danas ima. Pomenuta pometnja kod svakog čoveka, u većem ili manjem stepenu, pro-izvodi zabrinjavajuću začudnost, koja je, kao učinak opažanja, oblik predrazumevanja i ontološkog naloga da se pitamo o razlozima i smislu te pometnje i ujedno učinak toga predrazumevanja. Istina, (životni i, mogu li tako reći, ontološki) pesnik, koji i ne mora da piše poeziju drugačije do postojanjem, koji o realnosti govori postojeći, bivajući, da bi zaslužio ovakav, patetični (ili ironični), govor, ovakav incipit, mora da ispuni još jedan, formalni, pesnički, poetički uslov: mora da tu pometnju uoči i počne da misli izvan formula koje je neutralizuju, da je imenuje i oslobodi, da je nadzire ne nadzirujući je, onako kako psihoanaliza pokušava da uradi sa uvidima koje otvara; ovaj pesnik treba da učini to što čovek obično odbija da učini. Razumevanje tog uslova nije samo pretpostavka mišljenja, nego i dramatični razlog nove pometnje u življenju, razlog (ili, možda, samo znak) šizoidnosti mišljenja. Odbijanje da se taj uslov ispuni, isključenje svakog znaka koji na njega podseća, iako je psihotični ontološki čin (iako, na izvestan način, prethodi strukturaciji ličnosti i strukturaciji psihičnosti) i baš zato što je psihotični ontološki čin, ne može a da ne bude psihološki motivirano. (Isključenje je, budući i simboličko isključenje iz jezika, delotvorno sredstvo psihotizacije, a ova je, opet, smisao i cilj pokoje, ako ne i svake kazne, koje pojedincu i celim narodima izriče Gospodar, koje, u okviru svoga polja moći, izriču i sprovode društvene institucije. Taj smisao, taj cilj ima i kazna – isključenje, pojedinca ili naroda, iz svih organizacija, sa svih mesta na kojima se govori, na kojima se govori o realnosti, to ne treba izgubiti iz vida, na kojima se artikuliše potreba, i potreba za jezikom, isključenje iz svakog diskursa, što znači iz svake istine, ponajpre, iz svake istine realnosti, zabrana razmene, ekonomske, kulturne, zabrana razmene predstava realnosti, dakle, simbolička i stvarna kastracija – taj smisao ima kazna koju “međunarodna zajednica”, po pravilima novog svetskog poretka, izriče celim

narodima, zbog njihovog “nerazumnog” opiranja “ostatku sveta”. Eufemizmi “međunarodna zajednica”, “ostatak sveta”, itd. nisu drugo do maska kojom Gospodar, Amerika u ovom slučaju, prikriva svoju volju, tj. pomoću koje hini da prikriva svoju volju. To je svakom jasno. I samom Gospodaru. Dvostruka igra je Gospodaru potrebna, zahteva je gospodarenje. S jedne strane, eufemizam svojom neodređenošću, svojim mekim značenjem dovodi u pitanje stvarnost koju naznačuje i logiku koja artikuliše tu stvarnost. Moglo bi se reći da to stanje stvari odgovara Gospodarevoj etičkoj svesti, koja je u svakom trenutku spremna da se probudi. S druge strane, eufemizam i ta njegova osobina iskorišćena je da ovlaš maskira osionost Gospodara, Amerike, u stvarima sveta, ne i da je sakrije. Osionost mora biti vidljiva. To je nužno. Jedino u tom slučaju Amerika, Gospodar, ne mora da brine o naturanju svoje volje. Konačno, kakva bi to bila sila ako ne bi, operetski, pokazivala svoju moć, ako svoju moć ne bi ritualizovala? Tu, operetsku, “ritualnu”, ulogu znakovi moći su imali uvek i kod svih naroda, kod svih gospodara. Na ovaj obrt u značenju eufemizama pokazuje i činjenica da su oni, naizgled, nevešte racionalizacije samovolje sile. Sofisticiranije rešenje, međutim, bi bilo znak da Gospodar, Amerika odista uvažava, što ona ne može sebi da dopusti, narode, a taj broj nije veliki, koje ubraja u “međunarodnu zajednicu” i koji izvršavaju njenu volju.)

“Međunarodna zajednica” kažnjava narode zbog njihovog opiranja realnosti, zbog njihovog govora o realnosti, zbog toga što personalizuju ruine te realnosti, kažnjava ih zbog toga što o svom postojanju ostavljaju znakove, koji uvek stižu na svoje odredište. Shema je ontološka. I ishod ove operacije bi mogao biti onakav kako je implikovano u ontološkoj shemi. Gospodar to mora da spreči. Najpre bi morao da spreči različit govor o realnosti – i sam govor realnosti. Redukcija ili potpuna imaginarizacija jezika trebalo bi da to omogući. (Sa njom ide i redukcija stvarnosti, i svaka manipulacija stvarnošću.) Ovde izdvajam jezičku redukciju zato što ona pretpostavlja poništenje zakona simboličkog. Sa tim zakonom se uklanja i razumevanje onoga što odista jeste (što jeste ta redukcija), što čovek jeste. Krug se tako, ipak, ne zatvara. Imaginarno nije sposobno sebe da imaginarizuje. Ne može da dovede u pitanje ni mogućnost razumevanja. Dvosmislenost, iskušenje ove operacije ustrajava na obema stranama. Isključenje znakova, s obzirom na to da zadržava, ostavlja minimum reverzibilnosti (nijedno isključenje, dokle god postoji njegov trag, nije apsolutno, a trag je i isključenje samo, čak, najtraj-

niji trag), isključenje znakova moguće je zato shvatiti kao odvratanje od reda sveta i kao ritualno prihvatanje zavodjenja, igre zavodjenja.³⁵ (U toj igri učestvuju najmanje dvoje.) Čovek hoće, traži da bude zaveden. To je i dokaz da ovo isključenje nije lišeno psihološkog smisla, da učesnici u njemu uživaju. Uostalom, uživanje može da menja oblik ili da metastazira.

Čoveka čini ontološkim pesnikom suočenje s pometnjom, koju ne prestaje da izaziva drugo u istom (što znači stalno gubljenje realnosti), nesvodljivost drugog i istog na drugo i isto. Čini ga pesnikom njegova spremnost da prebiva u šizu (da pesnički prebiva u šizu) drugog i istog, šizu drugog u samoj drugosti, drugog po kojemu isto jeste isto i čini ga pesnikom njegova spremnost da prebiva u šizu istog u drugom i istog drugog. Isto, ponavljanje istog, kad bi, zbilja, bilo moguće, s pometnjom bi pomelo i ljudsko biće, koje suštinski jeste razlika, manjak, pobačaj bića. Doduše, ono bi u tom ponavljanju moglo da opstane kao metastaza ljudskog bića, istog bića. Tu sudbinu, sudbinu “digitalnog Narcisa”, čovek može, i, naizgled, pokušava, da izbegne. (Ili je, ipak, reč o još jednoj, poslednjoj, njegovoj zabludi, o racionalizaciji koja se hrani verom u humanizam, u racionalni red stvari?) Nezavršiva, nemetodička (nemoguća) dekonstrukcija pometnje koju izaziva gubitak realnosti i predstava realnosti, koju izaziva drugo u istom (ova bi dekonstrukcija odista mogla da bude aporetsko iskustvo nemogućeg³⁶), dekonstrukcija koja bi pometnjom i u njoj započela, mogla bi da bude, paradoks je ovde neizbežan, i način metodološkog ovladavanja njome (pometnjom), te način ustanovljenja pesničkog (nemogućeg) poretka u svetu. Čoveka čini pesnikom nemoguće, nemogućnost da nađe i objavi ni čistu antinomiju ni čistu razliku (uvek mu preostaje izmišljanje nemogućeg i pristajanje na njega; pesnik nije ni kadar da ga odbaci; ali, zato, on i ne pristaje ni na šta, niti može da bude

³⁵Bodrijar zavodjenje razumeva kao “vid odvratanja od poretka sveta”, Bodrijar, Žan: *O zavodjenju*, Oktoih, Grigorije Božović, Podgorica, Priština, 1993, str. 136. Valja reći da to što Bodrijar hoće važi samo za sofisticiranu realnost, koju želja ne nadzire, ili potpuno ne nadzire, za realnost u kojoj je poredak sveta ionako doveden u pitanje, dakle, važi za društvenu realnost. Valja, takođe, reći da ne postoji realnost ljudskog bića iz koje je želja isključena, iz koje je isključena prvotna čovekova suština.

³⁶“Interes dekonstrukcije, njene snage i njene želje, ako je ima, jeste izvesno iskustvo nemogućeg (...), iskustvo drugog kao izmišljanja nemogućeg, drugim rečima, kao jednog mogućeg izmišljanja”, Derrida, Jacques: *Psyché, Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, p. 27. Odrednicu aporetsko iskustvo Derida je dodao kasnije (Derrida, Jacques: *Apories*, Galilée, Paris, 1996, p. 36.). Razlozima ove dopune neću se ovde baviti.

etički odgovoran za ono što objavljuje, što mu se, platonovski rečeno, objavljuje), čoveka čini pesnikom i (misteriozno, sumnjivo) iščezavanje smrti (i bića za smrt) u istom, u čistoj antinomiji, u apsolutnom iščezavanju razlike. Čoveka čini pesnikom transgresija težnji razlike i istog, drugog i istog. Transgresija se od sebe, ili voljom subjekta, neumitno završava; ona u sebi sadrži granicu.

Sioran kaže da svakog filozofa čini pesnikom utisak apsolutne pometnje, ako se opusti prema njoj, ili kako on kaže, ako je “postigne”. (“...ali je ne mogu postići svi filozofi niti doživeti u njenom trajnom intenzitetu”.³⁷ Nikada, zato, neće svi izmišljati nemoguće, neće pisati poeziju. Nikada se nećemo ni odreći utopije da je nemoguće moguće, da ćemo postići nepostiživo, da ćemo jednom uhvatiti realnost za rep.) Utisak pometnje čini filozofa nemoćnim da postigne razliku koja priprema mogućnost pesničkog prebivanja na zemlji. Sioran ima u vidu razliku mišljenja razlike, interpretacije razlike, razliku koju mišljenje svaki put uspostavlja, koju, drugim rečima, uspostavlja iščezavanje realnosti. Očevidno, filozof takve razlike, ni kad je nađe (a nalazi svagda i isključivo razliku mišljenja razlike, model, koncept razlike, metodološku razliku), ne prebiva u šizu drugog (ni u odsutnosti šiza istog) i ne misli svoj objekt. (U zapadnoj filozofiji objekt misli svoj subjekt, u svakom slučaju, misli sa subjektom.) Takav filozof (ni Sioran, u meri u kojoj je takav filozof, a neizbežno u nekom stepenu jeste, prema svojstvu filozofije koje posvedočuje, odnosno, prema samom svedočenju koje posvedočuje i sebe u tom svojstvu, obavezan je da bude), takav filozof ne vidi ono što vidi: razliku i ne treba postizati, valja je pustiti, valja joj se opustiti, valja se opustiti nepoznavanju razlike. Pesnik, platonovski, pušta da nepoznavanje (koje zna) i govori. Od zida razlike filozof ne vidi samu razliku; pretvara je u logički apstrakt. Od izmišljanja nemogućeg ne vidi nemoguće. Za njega i nema formulu. Mogao bih reći, jezikom filozofije, recimo zbog njegove neosporne legitimnosti (koju, doduše, sam sebi pribavlja) i zato što on referentnost sadrži u sebi, da filozof ne misli drugačije od čoveka koga i ne brine zaborav

³⁷Sioran, Emil: *Krik beznađa*, Oktoih, Podgorica, 1993, str. 44. Sioran dodaje još neke uslove koji izazivaju utisak apsolutne pometnje, s koje onda svaki filozof može da postane pesnik. No Sioran, i sam pometen, zbunjen diskriminatorskom ulogom ove pometnje, mora priznati da takav utisak ne mogu da imaju svi filozofi. Ne mogu svi filozofi ni da postanu filozofi. A tek povlašćeni mogu da postanu pesnici/filozofi. Praktično, povlašćena ljudska bića mogu da postanu ljudska bića. Svi su oglašeni, ali su samo neki izabrani.

mišljenja, ili uopšte i ne misli, ako ne misli ono iz čega misli i apstraktnu misao, ako ne zna da je njegova misao u samoj sebi nešto drugo, ako se ne guši u ontološkom smogu. Ovaj filosof ne misli ono što, eventualno, ima smisla misliti, ako već nije filozofski problematizovano, to će reći, ako nije odvojeno od realnosti.

Prepoznavanje apsolutne pometnje, utisak te pometnje filozofa bi trebalo da učini pesnikom, na izvestan način i spremnim za pesničko prebivanje u realnosti. Evropski filozofi, dakako neki, a taj broj i nije mali, u jugoslovenskim ratovima su prepoznali tu pometnju. Čini se da su ti ratovi na njih ostavili apokaliptički utisak, da su raskrili apokaliptičnost apsolutne pometnje. U stvari, krug u kojem se našao evropski filozof (evropski intelektualac), iz kojega on nije umeo, ni pokušao da izađe (izvan kojega ne bi ni bio filozof; ostao bi bez ortopedskog identiteta), u osnovi je krug označitelja Gospodara i na pragmatičnoj ravni krug statusa Gospodara u svetu, koji (status) “naš filozof” (takvu sintagmu bi on upotrebio) traži za filozofiju (kao nauku nauka) i za sebe (kao subjekt nauke nauka, kao subjekt znanja). Ova jednostavna shema maskira, međutim, paradoksalnu prirodu mišljenja i odgovornosti, upotrebe tog mišljenja u svetu. Znanje “našeg filozofa” je znanje roba koje je on dužan da artikuliše kao znanje i koje artikuliše kao Gospodar. Rob ne zna da zna, nije ni sposoban da išta kaže o svom znanju, niti se to od njega očekuje. Za svet je ionako jedino važno znanje Gospodara, nepotrebno, nepostojeće znanje. Filozofiji, po logici koju ovakav paradoks pretpostavlja i nameće, ako je ne dekonstruiše, pripada uloga maske označitelja Gospodara, lažnog označitelja gospodara, simulakruma gospodara, “kao da” govora “kao da” Gospodara. Na svaki način, s takvim zadatkom pred sobom filozof ne može da bude subjekt za koga se pretpostavlja da zna. Ne može ni da postigne apsolutnu pometnju, Sioran je bio u pravu. Odnos drugog i istog u krugu takvog (zapadnog) filozofa je striktno određen. Ili se čini da je određen, u suštini je isključen. S gledišta gospodara taj je odnos uvek isti. A to znači da je jednom zasvagda artikulisan, drugim rečima, uopšte nije artikulisan – subjekt uvek iznova mora pokušavati da ga artikuliše po stereotipu. Doduše, na toj se ravni mišljenja pitanje razlike između gospodara i roba i ne postavlja. Filozof je filozofija, apsolutni identitet je moguć (bilo je filozofa koji su živeli filozofiju), razume se, samo u sferi simulakruma, gde i nema identiteta. Takva scena je i neophodna i dovoljna za manipulaciju smislom i dužnošću mišljenja. Ali, izbora i nema; nema ga izvan determini-

zma simularkruma gospodara, koji (determinizam) filosof iz kruga pogrešno shvata, ukoliko ga još i misli, kao označiteljski determinizam. Filosofija tu zbrku, ako u svojoj evoluciji naznačuje, kao što to Lakan tvrdi, “krađu, otmicu, oduzimanje ropstvu njegovog znanja gospodarskim postupkom”,³⁸ nika da ne bi trebalo da gubi iz vida; ona tu zbrku ne bi smela da izgubi iz vida ako kao označitelj oduzima ropstvu njegovo znanje. Ni mi ne bismo smeli da izgubimo iz vida, tj. subjekt za koga se pretpostavlja da zna ne bi smeo da zaboravi da filosof(ija) na sve načine nastoji da od znanja roba dobije znanje gospodara. Filosof(ija) nastoji da svoje znanje transcendirira, da se ratosilja “neprincipijelne” realnosti. Kako bi drugačije postala znanje i savest epohe? Neodređenost, neizvesnost znanja subjekta za koga se pretpostavlja da zna nije dobra osnova za univerzalni diskurs, pa ni za diskurs o univerzalnom. Ne može se ni transcendirati, ni kao negativitet, recimo kao ono što je jeziku nedostupno, što se ne da dekonstruisati. U krugu označitelja Gospodara “našem”, hoću da kažem, “evropskom” filosofu nije ni potrebna dekonstruktivna veština subjekta za koga se pretpostavlja da zna i naročito ne ako nekako uspe da za sebe prisvoji poziciju Gospodara, koji ionako, ukoliko je pravi gospodar, kako, “naš filosof” bi rekao na tragu Hegela, veli Lakan, “ne želi uopšte ništa da zna – on želi da se stvar kreće”.³⁹ I filosof, junak apologa “Drugog u istom”, hoće da se stvar kreće, na gospodarski način, na način gospodara koji ne bi mogao ni da postoji (u demokratiji gospodarski rizik življenja se, prosto, ne da misliti), koji nije spreman da rizikuje život zarad kretanja stvari, zarad kretanja kao kretanja, bez obzira na to što su i razlozi ovog izbora formalno gospodarski, mislim pre svega na uživanje, koje je povlastica gospodara i koje mu baš zato izmiče, pervertira se u uživanje označitelja Gospodar. Sve operacije, kojima sam se ovde bavio po formuli s jedne strane – s druge strane, podrazumevaju razumevanje supstituisanja funkcije filosofije i mišljenja i raskrivanja statusa filosofa/gospodara, i filosofa koga apsolutna pometnja čini pesnikom.

Supstituisanje statusa filosofa (mislioca) i funkcije filosofije (mišljenja) u društvu, koliko god da je u izvesnoj meri zakonito i poželjno, pretpostavlja motive odnosa “našeg filosofa” prema *njegovom* drugom i, ako ih

³⁸Lacan, Jacques: *L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1991, p. 21.

³⁹Lacan, Jacques: *navedeno delo*, p. 24.

sasvim i ne određuje, usmerava odnose prema drugom koji nije njegov.⁴⁰ Moglo bi se reći i da je ovo supstituisanje proizvod zbrke svih tih odnosa, koje ionako nije moguće raščistiti? Ali, čak i da je samo retorički, ovaj obrt ima smisla. Izbor između drugih, našeg drugog i tuđeg drugog, neophodan je za bilo kakvu razumnu odluku o dužnosti (u svetu) i smislu te dužnosti, i to bez obzira na prethodna jamstva takve odluke. Sistem, univerzalizam pretpostavki evropskog mišljenja, evropske kulture, garantuje ispravnost te odluke. Tako Zapad veruje, tako se ponaša, tako danas u Evropi misle “naš filosof”, intelektualci uopšte. No u ovom mišljenju je zaboravljena prosta činjenica da čim postoji mogućnost izbora postoji i mogućnost manipulacije. Evropski intelektualci sebe (i Evropu) misle, kad uopšte sebe misle (u Evropi, u Francuskoj posebno, promišljanje statusa i uloge intelektualca u svetu intenzivno traje više od jednog veka), u opoziciji sa vlastitim drugim. Ne-Evropu misle ili prema modelu mišljenja koje određuje označitelj gospodar, ili kao drugog koji nije njihov drugi i koji je tako neutralisan, ne postoji, ne vidi se ni kako bi mogao da postoji. Slovenofili su odmah, čim su se pojavili i počeli da misle Evropu, a tome ima više od 100 godina, razabrali da zapadna inteligencija, Zapad uopšte, ima dve istine: jednu za sebe, drugu za Slovene,⁴¹ jednu za svojeg drugog, drugu za tuđeg drugog. Prema ovom modelu,

⁴⁰Derida veli da, prema opozitnoj logici, svaki put biramo između “odnosa prema drugom koji je *naš* drugi (to će reći, drugi koji je suprotstavljen u jednom paru) i odnosa prema drugom koji nije suprotstavljen, drugog koji nije naš drugi”, Derrida, Jacques: *Apories*, p. 39-40. Naš drugi, opozitni odnos s njim (a suprotstavljenost je svojstvo tog odnosa) uspostavlja naš i svoj identitet. On je neka vrsta našeg drugog Ja, i kad je ne-Ja. Ima li tuđi drugi tu sposobnost? Čiji identitet on uspostavlja, ako je u stanju da uspostavi bilo kakav identitet? Koje ne-Ja nalazimo kod njega? Treba li ga, najpre, razumeti kao tuđeg drugog, treba li, najpre, razumeti njegovu drugost?

⁴¹“Na prosvijećenom Zapadu, pisao je I. Aksakov 1881. godine, odavno postoji *dvostruka* istina: jedna za Zapad, za plemena germansko-romanska, ili ona koja njima duhovno teže, druga – za nas i Slovene. Sve zapadne evropske države – čim je riječ o nama Slovenima – solidarne se među sobom. Humanost, civilizacija, hrišćanstvo – sve to nestaje kad je u pitanju odnos Zapadne Evrope prema istočnom pravoslavnom svijetu”; navedeno prema: Зењковски, В.В.: *Руски мислиоци и Европа, Критика европске културе у руских мислилаца*, Цид, Подгорица, 1995, стр. 110. I Danilevski govori o neprijateljstvu Evrope prema slovenstvu, prema drugim kulturnim tipovima (prema tuđem drugom, kako sam ja to ovde rekao koristeći Deridinu sintagmu) i to o neprijateljstvu koje se na može objasniti Frojdovim principom malih razlika i koje je na Zapadu pomračilo i osećanje istine; vidi o tome: Данилевски, Николај, Ј.: *Русија и Европа*, “Службени лист СРЈ”, Београд, 1994.

evropski intelektualci i ne moraju da donose bilo kakvu odluku o svojoj dužnosti. Ona se predrasumeva u kulturi. Predujmljuje se i oblik reakcije na poziv dužnosti. Suprotstavljenost s drugim koji nije njihov, koji pripada ne-Evropi, je neprevladljiva; a ni ishod te suprotstavljenosti nije izvestan. Paradoksalno, ona je, praktično, jedini garant evropskog univerzalizma. Valja je, zato, na svaki način očuvati (najbolje, kao muzjesku razliku). (Evropska politika i evropska inteligencija je čuvaju fantazmom o multikulturalnosti, simulakrumom mnoštvenosti, koji im je nametnula Amerika. Taj fantazam, po prirodi stvari, pokazuje na skriveni smisao ideje koju predstavlja, pokazuje na drugo u drugom. Po tome on, fantazam, potpuno odgovara evropskoj misli, koja, zahvaljujući njemu, ne mora da se odrekne sheme manifestno – latentno, a to znači ni mogućnosti da sama odlučuje koje i kada od ta dva hermeneutička rešenja valja izabrati. Od tuđeg drugog zahteva da njene iskaze razume na manifestnoj ravni; iskaze tog drugog ona će, u isto vreme, shvatiti na latentnoj ravni, kao istinu druge istine. Univerzalizam evropske kulture legitimizuje taj red stvari. Tuđi drugi je, faktički, izganan.)

Prelaz u ne-Evropu nije moguć, ne toliko zato što je svaki takav prelaz nemoguć koliko zato što bi takav prelaz doveo u pitanje ishodište, jezgro mišljenja reda, granica, prelazaka granica, te samu mogućnost prelaženja granica. Evropska misao, ipak, tu mogućnost, sa njom i sebe, artikuliše i određuje. Derida, sledstveno oblikotvornoj ulozi aporije, misli da je taj prelaz neophodan. Mogućnost donošenje odluke o vlastitoj dužnosti, nakon promišljanja svoje pozicije, nije, u tom slučaju, potpuno isključena. Ali, histerični diskurs kulture o realnosti, u drugosti te realnosti, čini da se ta odluka odloži, da se odgovornost za nju suspenduje. Binarnost zapadne kulture, opet, nalaže da se izabere jedna strana stvari. Najzad, evropski intelektualci formulu dužnosti preuzimaju od vladajućeg označitelja (na kraju veka je to Evropa), koji je, u stvari njegov označenik, slobodu, pre toga, trebalo transcendirati. (U vreme vladavine antimetafizike taj je zadatak praktično neizvodljiv. Iracionalnost slobode iskušava svako pozitivno određenje, rastvara svaku basmu liberalne demokratije. Ne treba ni smetnuti s uma da evrop-

Treba reći da ni Zapadu, dakao, iz drugačije perspektive i s drugim ciljem, nije strano ovakvo mišljenje. Stratezi američkog novog svetskog poretka (Semjuel Hantington) predviđaju da će nesporazumi, neprijateljstvo kulturnih tipova (neprijateljstvo prema tuđem drugom), sukob civilizacija biti razlog budućih ratova.

sko dokidanje metafizike nije potpuno lišeno fantazmatske dvosmislenosti, nije lišeno ni metafizičke neodređenosti.) Empatični zanos je učinio nepotrebnom ovu transcendenciju. On je i olakšao da se red u formuli saznanja promeni. Na mestu roba (prema Hegelovoj paraboli, tj. Lakanovom diskursu Gospodara) tako se našla ne-Evropa, njeno znanje koje je Zapadu potrebno i koje on, formalno, ne priznaje. (Šta bi Gospodar i trebalo da prizna robu?) Sada su sve manipulacije sa svojim i tuđim drugim moguće.

Svoju (evropsku) dužnost srpski intelektualci ispunjavaju iz perspektive ne-Evrope, iz perspektive koja nije njihova, koju im je Evropa dodelila. (Očito, Evropa ovde nije shvaćena ni kao geografski ni kao kulturni prostor; ni ona sebe tako ne shvata.) Za njih, za neke od njih, otuda, biti Evropa (ili “ući u Evropu”; ova metafora, valjda bi trebalo da bude metafora, ako je razumem kao besmisleni označitelj – a tako jedino ima smisla, tako je, ako mislim njen smisao, moram razumeti – ima izuzetnu moć, moć maglovitog, zavodljivog), za neke Srbe biti Evropa (biti u Evropi, itd.) znači biti nešto drugo, u prvom redu biti Srbin za drugog i po formuli tog drugog,⁴² biti subjekt posuđenog histeričnog diskursa. Biti Srbin, prema zahtevima ovakvog Drugog, ako mislimo u okviru i po logici njegovih radikalno univerzalnih pretpostavki, znači ne biti Srbin, ne biti ono što se jeste, u krajnjem slučaju, ne biti uopšte. Ili biti fluidnog identiteta. To jeste histerična crta ovog subjekta i crta po kojoj on postaje evropski subjekt, bolje reći, subjekt fantazma o Evropi i njenom novom srednjovekovlju. Ali ni Drugi, po toj istoj logici, ne

⁴²“Nisam nadmen, ali sam ubeđen da bih mogao pomoći Srbima da se 1987. godine više Srba odlučilo da nepristrasno čita ‘Pisma srpskom prijatelju’”, veli, prijatelj Srba – treba mu verovati – Kermauner; Šićarov, Stevan: Taras Kermauner “Jugoslavija je mogla preživeti da je dopuštala autonomiju svojih nacija”, “Naša Borba”, 15-16. Jun 1996, str. IX. Neću se ovde baviti implikacijama Kermaunerove izjave, niti značenjem njegovih “Pisama srpskom prijatelju”. Napomenuću da slične, nenadmene, modele za ponašanje Srba imaju, pre svega Amerikanci (oni imaju modele i za ponašanje celog sveta), a onda Francuzi, Njemci, Hrvati, i ko još ne. I sami Srbi ih imaju. Datumi i načini preobražaja Srba u tim modelima ne poklapaju se potpuno. Prema američkom modelu na primer, Hrvati su mogli, po svom modelu (ali i u skladu s američkom temeljitošću u tim poslovima), jednu trećinu Srba iz Hrvatske da pobiju, jednu trećinu da proteraju i jednu trećinu da pokatoliče (oni su se odlučili da sve proteraju), pod uslovom da cela operacija ne traje duže od tri dana. “Svet”, naime, ne bi mogao da gleda taj spektakl više od tri dana, i da katarsa još bude mogućna. Ni izvođenje grčkih tragedija nije trajalo duže. A i spektakl koji traje dugo nije moguće pouzdano nadzirati.

može imati postojaniji identitet. Njemu, budući da je laički Drugi (laičko je i novo srednjovekovlje Evrope), te samo simulakrum Drugog, to stanje stvari i odgovara. A i sputavao bi ga postojani identitet. Savremene političke institucije Evrope tu činjenicu prikrivaju i zato zahtevaju jednu vrstu liturgijske transupstancije drugog, nekakvu inicijaciju za prijem u društvo Evropljana, zahtevaju odricanje od svoga drugog (poricanje drugog), krvnu žrtvu, koja se mora prineti. Na taj način, naizgled, integritet drugog kao drugog, i u prvom redu, integritet Velikog Drugog ne bi bio doveden u pitanje. Srpski intelektualci, rajetinski, pristaju na takvu evropsku inicijaciju, između ostalog i zato što ne razumeju logiku suprotstavljenosti, paradokse koji su joj svojsveni, strukturnu vrednost nesvodljivosti razlike. Ne mogu onda da znaju ni ko je njihov Drugi, šta je uopšte drugo, ni način na koji se odnosi prema tom drugom artikulišu, pogotovu u apokaliptičko vreme kraja istorije. Zbrka koju odnosi s drugim (verovatno i odnosi s Drugim) ionako proizvode, nezavisno od istorijskog konteksta, mogla je i učiniti da u vreme jugoslovenskih ratova srpski intelektualci svoj antinacionalni diskurs proglase za nacionalni diskurs. I sve ostale promene u mišljenju ovih intelektualaca vezane su za promene drugog u istom, za promene statusa nesvodljive razlike – dužnost je odricanje dužnosti. Spremni su i da promene Velikog Drugog. Logika suprotstavljenosti, prijateljstva i neprijateljstva je narušena, poreknuta čak. Ni elementarno iskustvo nije u ovu misao moglo da uvede realizam. Nema neprijatelja, postoje samo prijatelji, čije neprijateljstvo valja razumeti, kako drugačije!, kao prijateljstvo. Amerikanci su u jugoslovenskim ratovima bombardovali Srbe iz prijateljskih pobuda, ili, ajde da se odreknem ovog neprikladnog cinizma, zato što se vera u ljudska prava mora nametnuti mačem, kako se i inače vera nameće.

Obrat nema neprijatelja postoje samo prijatelji, koji ni hrišćanstvo nije propovedalo, proizveo je misao koja ne traži vlastito središte, kojoj ono nije ni potrebno – istina mu je već data, ono samo treba da je objavi – koje (središte), ni drugu istinu, i ne zna da nađe. Ova misao i takvo središte isključuje. (A rezultat isključenja je psihotizacija diskursa. I ovlašna psihanaliza bi to lako dokazala.) Da bi i stvarno bila “kopernikanski obrat”, da bi odista bila drugo, ovoj misli nedostaje drugo u istom, nedostaje joj strukturna osa pometnje koja bi je, kao egzistencijalna interpretacija, dovela do razumevanja i sebe i svoga predmeta. Ona, ni kad je formalno pesnička (i nikako u ovom vidu), ne proizilazi iz egzistencijalne analitike pesničkog pre-

bivanja na zemlji, ne može ni da nađe tu osu, ukoliko analitika prethodi svakoj biologiji i ontologiji života, te biografsko-istorijskim i etnološko-psihološkim istraživanjima.⁴³

Drugo filozofskog mišljenja, onoga (mišljenja) koje nalazi ili izmišlja razliku kao svoj modus, koje bi htelo da precizno, jednoznačno misli na neodređeni pesnički način (da bude stvaralačko kao i pesništvo; Delez to pravo zahteva za filozofiju) i u samom postojanju drugog (u vlastitoj negaciji), koje bi, da kažem paraloški, htelo da bude precizno neodređeno, i drugo onog mišljenja koje razliku svodi ili zanemaruje, ukoliko nije reč o razlici filozofskog diskursa, o dogmi, tj. o interpretativnoj razlici, drugo filozofskog mišljenja nije ništa drugo do pokušaj raskrivanja i osnaženja, pokušaj transkripcije mišljenja Drugog, nemogućeg većno istog. Ova se transkripcija ponekad i ne razlikuje od (ideološkog) krivotvorenja, namernog ili nesvesnog, svejedno je. Drugi, najzad, i ne postoji, ni kao diskurs pre samog diskursa, ne postoji ni kad se uspostavlja. To bi trebalo da bude jamstvo ove transkripcije, njene transkriptivnosti i njene istine, koja je (istina), opet, jamstvo mogućnosti transkripcije. Filozofsko mišljenje, bez obzira na to i svagda, predstavlja mišljenje Drugog. Pri tome se pretpostavlja da je diskurs Drugog jednoznačan (sam Drugi ne može biti jednoznačan) i da se bez ostatka da prevesti, na primer, u stvarnost, ili u drugi diskurs, gotovo kao naredba, koja, po prirodi stvari, ne bi smela da bude dvosmislena. Sigurno je da se u njemu obično i ne nazire dvosmislenost. Obrazac takvog prevođenja, tumačenja, metastaze mišljenja Drugog (metastaze mišljenja), moglo bi da bude usvajanje simulakruma Drugog kao Drugog, sa svim posledicama koje proizilaze iz te zamene. (Neki srpski intelektualci – a po tome nisu usamljeni, po tome su u Evropi i potpuno izjednačeni s onima iz Francuske, Engleske, Nemačke – iz tog supstituisanja simulakruma Drugog i Drugog, iz te metastaze Drugog izvode gospodarska prava Amerike, treba li reći, prava koja ima apsolutni Drugi, uključivši i prava kažnjavanja.) Odatle, ipak, nije jasno zašto, uprkos svesti o svom manjku, filozofsko mišljenje završava kao mišljenje Drugog, kao metastaza mišljenja Drugog. Ima li ono drugu mogućnost? Zar ono tako, kao diskurs Drugog, nije ono mišljenje koje bi htelo da

⁴³A Hajdeger tvrdi da prethodi, Heidegger: *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985, str. 281. Istina, Hajdeger veli da egzistencijalna interpretacija prethodi analizi smrti, etnološkoj, psihološkoj, istorijskoj, itd. No ne treba ni napominjati da je svaki oblik referentnosti na smrt ovde na izvestan način već predujmljen, te da je razumevanje smrti implikovano.

bude diskurs pometnije u svetu, egzistencijalne pometnije? Ili život ni sam nije u stanju da pesnički prebiva na zemlji? To bi pitanje odista moglo da bude odgovor. Doduše, i iza boravka u šizu razlike i iza kloniranja istog kriju se nagoni smrti. Svoje prisustvo u šizu razlike on i ne krije. Nema načina ni da sakrije da radi za život. U ponavljanju istog, naizgled ga nema. No to isto mora da se održava uz pomoć prebacivača, koji ne može da bude ništa drugo do nagon smrti.

Pometnja s kojom mišljenje, na kraju ili najpre, mora da se suoči jeste pometnja u njemu samom. Nju je i Sioran imao u vidu. I njen uzrok se nalazi u mišljenju, jedan uzrok, onaj koji se uglavnom lako opaža i razumeva. Mišljenje za to ima pouzdan aparat. Za to je posebno i pripremano. Njime se ono uglavnom i bavilo. To je valjda i razlog Sioranovog nezadovoljstva filozofijom. Drugi uzrok, koji može da bude, često (ako ne i uvek) jeste, i uzrok prvog uzroka, dakle, nesposobnosti da se odista misli, drugi uzrok i ove pometnje krije se u ontološkom smogu, zapravo, u egzistencijalnoj analitici koja se ne razaznaje u tom smogu. Jedino je gušenje u zadahu egzistencije (svejedno je kakav oblik ona, ili egzistencijalna analitika, uzima; danas je to uglavnom oblik jezika) kadro da filozofa učini pesnikom, sposobnim da vidi i razume nesvodljivost razlike. (Može mu se tada desiti da, kao Niče, bezumno ispretura svet, ili da ga, kao Sioran, zajedno s apstraktnim mišljenjem izbaci iz realnosti koju još treba misliti.) Strah od gušenja može ga sprečiti i da išta vidi, može da ga uputi prema stvarnom ili umišljenom skloništu.

ODGOVORNOST DRUGOG

Istorija religije i istorija odgovornosti se poklapaju. Ako popustim razumnoj i razumljivoj sumnji u istinitost ovakvih iskaza, mogao bih reći da se ne razlikuju u ključnim tačkama. U svakom slučaju, religija se mogla, u izvesnom smislu, i morala pojaviti s artikulacijom odgovornosti, istovremeno, kao manifestacija nesvesne, premoralne, preetičke odgovornosti (to treba imati na umu) i kao manifestacija svesti o odgovornosti, obaveznosti odgovornosti; mogla se pojaviti s raskrivanjem svojstva konkretne egzistencije (koje je i svojstvo suštine religije) da pitanje odgovora realnosti, pitanje odgovornosti, zahvaljujući mehanizmu potiskivanja i povratka potisnutog, povratka istog u drugom, prepusti istoriji tajne. Ova istorija je, opet, nezavršiva, između ostalog, i zato što se ni sama egzistencija ne lišava elemenata misterije. Derida će zato, s razlogom, ustvrditi da je religija odgovornost ili i ne postoji.⁴⁴ I to je prva i neophodna pretpostavka za razumevanje odgovornosti Drugog, što znači subjekatskog transcendiranja odgovornosti za sebe, za drugog, odgovornosti drugom, transcendiranja koje je svojstveno postojanju, koje ono započinje. Religijski prelaz na odgovornost pokazuje da i demonsko (pa i svako odsustvo odgovornosti), iz kojega Derida s Patočkom izvodi poreklo religijske odgovornosti, mora (gotovo apriori, drugačije rečeno, nužno i kao na univerzalna crta postojanja⁴⁵) biti u nekakvom odnosu sa

⁴⁴Derrida, Jacques: *Donner la mort, L'éthique du don, Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié, Paris, 1992, p. 12. Njena pojava se drugačije ne da ni misliti. Logično je onda što je Derida smisao istorije religije sveo na smisao prelaska iz neodgovornosti, on kaže, iz orgijastičkih misterija na odgovornost, u istoriju kao odgovornost. Ovaj prelaz, prema Patočki, u Deridinom tumačenju, posreduje želja, i to seksualna želja, što je razumljivo s obzirom na njenu vezu sa spoznajom i nagonima smrti i što je nerazumljivo s obzirom na njenu destruktivnost. No ovaj prelaz podrazumeva da je demonsko u početku bilo neodgovornost, "...demonsko se izvorno određuje kao neodgovornost ili, ako hoćete, kao neodgovornost". To kaže Derida, u skladu s Patočkom. I to jeste problem. Derida veli da demonsko pripada prostoru u kojem ne odjekuje nalog da se odgovori (nalog učesniku u orgijastičkim misterijama). Takav nalog, i u tom prostoru, mora da odjekuje. I demonsko mora biti odgovor(nost), mora se razlikovati (od odsutne, neraskrivene odgovornosti). Kako bi inače ne postojalo? Orgijastičke misterije jesu nekakav odgovor i izraz preuzimanja odgovornosti.

⁴⁵Delez veli da to značenje ima kantovsko apriori; Deleuze, Gilles: *Conférences, Kant – syntèse et temps*, 14 mars 1978, www.imaginet.fr/deleuze/, 1998.

odgovornošću, što je razumljivo, ako odista ima razloga da se govori o preetičkoj odgovornosti. A, po svemu sudeći, ima. Ne postoji neodgovornost koja nije i neodgovornost odgovornosti, koja ne upućuje na obaveznost odgovornosti. Razume se, ova rekonstrukcija sheme transcendencije Drugog i u Drugog je ispravna i prihvatljiva, ukoliko svako stvaranje nije i stvaranje *ex nihilo*. A, u slučaju religijske odgovornosti nema opravdanja da se govori o apsolutnom stvaranju, o stvaranju *ex nihilo* svega i u svakoj prilici. I teologija (ili da budem sasvim precizan, ruska religiozna misao) dopušta vanbožansko postojanje načela stvaranja, dopušta i da Bog stvara uz pomoć tih načela i u granicama slobode koju ona podrazumevaju i postavljaju, koja im je svojstvena, da stvara parcijalno, necelovito (ili da upotrebim reč iz bogoslovlja, da stvara promisliteljski). Postojanje načela odgovornosti u konkretnoj egzistenciji nije sumnjivo ni zato što je izvesna samostalnost bića ontološki već osvojena i utemeljena. Kako bi, u tom slučaju, bilo sporno učešće takvog načela u pro-izvođenju odgovornosti?⁴⁶

Drugu pretpostavku za artikulaciju i razumevanje odgovornosti Drugog i odgovornosti za Drugog nalazim kod Kanta, u njegovoj tvrdnji da svi zakoni (etički i drugi) jedne etičke zajednice, kakva je religijska zajednica, “moraju da budu posmatrani kao zapovijesti zajedničkog zakonodavca”.⁴⁷ Logika ove pretpostavke pokazuje da taj zakonodavac mora da bude, ne može a da ne bude, Drugi, kantovski rečeno, Drugi nego što je etička zajednica, nego što je narod koji je čini, naravno, i Drugi nego što je bilo koji pojedinac te zajednice. On donosi, nalaže zakone koji su, da bi bili etički zakoni, i zakoni etičke zajednice. Na taj način je njegova nadetička pozicija unapred zagarantovana. Ne znači da je i nepromenljiva. (Drugi Starog zaveta, recimo, nije u svemu isti kao i Drugi Novog zaveta. Drugost je ista.) Međutim, ako su “čista moralnost i hrišćanstvo” (ono me ovde prevashodno zanima)

⁴⁶O takvom stvaranju, o stvaranju čuda u svetu stvorenom *ex nihilo* (što će reći, o stvaranju onoga što u realnom svetu i po njegovoj logici nije moguće), govori, na primer, Sergej Bulgakov (Булгаков, протојереј Сергеј: *О еванђелским чудима*, Логос, Београд, 1996, стр. 8, 70). Ovde treba uočiti da ova vanbožanska načela pripadaju svetu koji je nastao *ex nihilo* i da su i sama stvorena *ex nihilo*, barem kao moguća načela.

⁴⁷Kant: *Religija unutar granica čistog uma*, Bigz, Београд, 1990, стр. 90. Jasno je da ovaj zakonodavac ne može da ne postoji, doduše, na transcendentnoj ravni. Ali, i to je važno, on postoji u transcendentnoj realnosti po izvesnim pretpostavkama koje njegovo postojanje čine logičnim i nužnim u realnom svetu; on postoji i kao pretpostavka tog sveta, njegove realnosti, kao predjekat (predstava, predočenje) mogućeg iskustva, da kažem kantovski.

“nerazdvojivi u svojoj biti i u svojim konceptima”,⁴⁸ Drugi, takođe, mora biti sveden na nekakvo moralno stanovište, čak, na čisto moralno stanovište. I ta vrsta redukcije, formalno, ne bi bila neopravdana. Nije ni nemoguća. Do izvesne mere je i logična. Zahteva je i egzistencija. Psihoanaliza zna da se subjekt uglavnom ponaša kao da Drugi ne postoji (faktički i ne postoji; postoji koncept Drugog, predjekat mogućeg iskustva), kao da nije prinuđen da po svoju subjektnost dolazi upravo kod Drugog; ponaša se u skladu sa pretpostavkama nepoznavanja. U stvari, subjekt se ponaša na način na koji je nužno da se ponaša kao subjekt i kao slobodno, što znači, moralno biće. Naime, Derida veli, da bi se čovek ponašao na moralan način, treba da postupi kao da Bog ne postoji i kao da se ne brine o našem spasu,⁴⁹ onako kako se, po psihoanalizi, stvarno i ponaša. Treba li odatle zaključiti da se čovek ne može tako ponašati u religijama u kojima moral nema takav status, koje ne podrazumevaju ni moralno ponašanje vernika? Status Drugog, ni u tim religijama, s obzirom na to da nadilazi religijsko polje, ne razlikuje se bitno od statusa koji on ima u hrišćanstvu. Sam po sebi, Drugi nije ni moralan ni nemoralan; on je amoralan. Ali, ako je zakonodavac, Drugi određuje način ponašanja subjekta.

Iz psihoanalitičke perspektive valja zaključiti da Drugi ne može a da ne bude i Drugi koji nekako pripada konkretnoj etičkoj (pa i etničkoj) zajednici, koji je njen Drugi, prosto zato da bi zakoni koje on vaspostavlja bili njeni i njegovi zakoni, oni zakoni koje nameće, zahteva egzistencija te zajednice, koje ona (zajednica) nalazi u svom iskustvu, i koje Drugi posreduje i potpisuje. Dakle, zakoni koje uspostavlja Drugi već su zakoni etičke zajednice, već postoje kao njeni zakoni, jer postoje kao uslov njenog mogućeg iskustva. I Drugi je uslov njenog mogućeg iskustva. Ali, zato što su zakoni koje promoviše i zakon egzistencije, takođe iz psihoanalitičke perspektive, nužno je zaključiti: Drugi je preetički, u tom smislu, i pre-simbolički Drugi. Drugi je zev. Taj ga rascep, manjak i čini realnim i prisutnim (realnijim nego što je bilo kakav koncept). Drugi, Veliki Drugi, kako se još u teorijskoj psihoanalizi naziva, mora, prema tome, postojati – kao drugi subjekta, kao antropološka realnost – da bi postojao bližnji kao drugi, kao bližnji, kao razlika, da bi postojalo drugo i Ja koje zna drugo i sebe, koje zna za odgovornost, da bi išta postojalo i da bi se znalo, da bi postojao i sam Veliki Drugi. Prvi je ovde prvi

⁴⁸Derrida, Jacques: *Foi et savoir, La religion*, Seuil, Paris, 1996, p. 19.

⁴⁹Derrida, Jacques: navedeni tekst, p. 20.

drugog, prvi iz koncepta brojanja, odnosno, drugi je uslov i ishodište prvog, njegov garant, uslov koncepta brojanja. Jedan se ne broji. Nema ni istorijskog početka Drugog, iako on (Drugi) nužno postoji. Nije ga moguće odrediti u vremenu. Uprkos tome, ova shema, ova logika označiteljskih veza – shema koju nameće činjenica da simboličko odmah jeste ukoliko ikako jeste, to će reći da mi u njemu odmah jesmo čim jesmo – jeste shema istorijske realnosti. Uvek postoje najmanje dva označitelja. I uvek je jedan predujmljen, onaj drugi ili prvi (redosled je svagda naknadan; konačno, brojanje počinje u prvom i u drugom). Ova shema dopušta postojanje označitelja po kojemu su označitelji i svi drugi označitelji. Taj “jedan” označitelj je Veliki Drugi. Ovo “jedan” ne znači i da je prvi, osim kao prvi drugog, kao onaj koji je uslov brojanja. Njegov determinizam nije apsolutan, i nije determinizam. Prvi postaje samo u lancu označitelja, kao prvi drugog označitelja, u onom simboličkom koje odmah jeste, bez kojega on i nije Drugi, nema za koga da bude Drugi. U stvari, pitanje poretka subjekta i Drugog u simboličkom, te i pitanje determinizma Drugog, aporetski je problem. Ne bi trebalo da drugačije stoji stvar ni sa odgovornošću Drugog i odgovornošću za njega. Za psihoanalizu je taj red stvari, red realnosti, virtuelne realnosti, logičan i prihvatljiv. Ona (psihoanaliza), pošto već razume govor paradoksa, ume i da nađe (i nalazi je) realnost u transcendentnom i nužnost transcendencije u realnosti.

Ovaj konceptualni red stvari je i red konkretne egzistencije, hajdegerovski shvaćene. Hajdeger, naime, govori o postojanju izvesne premoralne odgovornosti u konkretnoj egzistenciji, na primer, i u ovom trenutku u kojem govorim. Valjalo bi pretpostaviti da je ta odgovornost postojala u svakom trenutku egzistencije. Sada ona postoji naporedo s odgovornošću koju sam svesno preuzeo i koja je samorazumljiva. Sada ona postoji uporedno sa pitanjem o toj odgovornosti. (Nije jasno da li su te dve vrste odgovornosti usklađene. Mogu li biti usklađene? Odgovor bi, svakako, bio: ne, ne u svemu, iako imaju zajedničko ishodište. Konkretna egzistencija – u meri u kojoj je svojstvena premoralna odgovornost, a jeste u svakom trenutku, jer je svakog trenutka konkretna egzistencija – među ostalim, imam li dokaza da tako kažem, još ne zna, ili ne zna da zna, za obaveze prema Drugom, koji je njen, za prisilu kojoj će je on podvrći i koju će ona razumeti kao njegovu odgovornost za nju i kao svoju odgovornost za njega.) Hajdeger, zapravo, govori o postojanju duga, krivice (pre zaduženja i počinjenog nedela, pre postojanja

objekata razmene, koji podrazumevaju i dug i krivica). Ovi (ontološki dug i krivica), kao nepatvoreni sastojci konkretne egzistencije, prethode ustanovljenju moralnog statusa čoveka, time i odgovornosti kao moralne kategorije, trebalo bi reći, prethode dugu i krivici u pravom smislu reči, drugačije rečeno, dugu i krivici koje je kultura proizvela i ozakonila, tj. koji su proizveli kulturu.⁵⁰ Krivica i dug, po toj pretpostavci, prethode i svakom znanju o krivici i dugu, svakoj konceptualizaciji egzistencije. Tako bi valjalo zaključiti. Tako s istorijskog gledišta izgleda i jeste. U suštini, oni uspostavljaju i objavljuju to znanje, oni su sâmo objavljenje i znanje, razume se, i manifestacija znanja. Oni su objavljenje i znanje smrti, jedinog ključa egzistencije, onoga što jeste da jeste (ključa koji je besmislen, koji, naime, ne razumemo). Oni su ova objava, barem toliko koliko su i pokušaj objašnjenja smrti. A polaganje računa o smrti (recimo, o smrti oca prahorde iz Frojdovog mita o oceubistvu), sledstveno psihoanalizi, može da pokrene i pokreće ili introjeksiju ili projekciju izgubljenog objekta, čvora odnosa subjekta i smrti, potrebe za objašnjenjem; polaganje računa o smrti oca pokreće prestrukturaciju ličnosti, fenomena s ove strane smrti. Nepoznavanje, nerazumevanje činjenice smrtnosti time neće biti promenjeno. Egzistencija je, u svakom slučaju, konceptualizacija egzistencije, ili je i nema. I ako nastavim ovo tumačenje, ovo plutanje po mrtvajama egzistencije, ponešto slobodno, odstupajući, naizgled, od smisla pomenutog objavljenja (ako se uopšte da precizno odrediti taj smisao, i tvrditi da postoji), mogao bih reći da su dug i krivica konkretne egzistencije (prvorodni greh je moguće shvatiti kao apolog tog duga i te krivice; razume se, reč je o jednom mogućem značenju tog greha) objavljenje Drugog kao odgovornosti, eventualno, poziv Drugom kao figuri odgovornosti, mogao bih reći da je Drugi garancija, upotrebiću Hajdegerovu formulu, da egzistencija uopšte nešto jeste, da nešto mora biti, a ne ništa.

Mogu li moje početne pretpostavke, sa implikacijama koje pozivaju i koje sam ja samo delimično razvio, biti dovoljan, ili ikakav, dokaz postojanja odgovornosti Drugog, bilo kakve, a kamoli ove, pre-simboličke, koju sam

⁵⁰“Svakidašnji zdrav razum uzima ‘krivost’ najprije u smislu ‘dugovati’, ‘imati kod nekoga nešto na rovašu’. (...) Ova ‘krivost’ kao ‘*imati dugove*’ jedan je način su-bitka s Drugim u polju brigovanja kao pribavljanja, pridonosenja”, veli Hajdeger (Heidegger: *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985, str. 320). Treba li ovde napominjati da nema ni krivice ni duga bez odgovornosti. Sem toga, Hajdegerova ideja brige, koja je svojstvena konkretnoj egzistenciji, nije moguća bez kakve bilo ideje o etičkom stavu egzistencije.

upravo artikulisao – i to kao osnovni, time i najviši oblik odgovornosti? Mogu li moje pretpostavke biti dokaz ikakvog postojanja Drugog koji, ni po teologiji ni po psihoanalizi (koja je, ne treba zaboraviti, ateističko učenje), nema Drugog, o kojem onda, zbog toga nije potrebno biti agnostik, nema mogućnosti da se išta pouzdano zna i o kojem se može progovoriti samo negativno-teološki. Nekakvo znanje o Drugom Drugog, javlja se i izvan negativno-teološkog govora, i javlja se, na primer, u ovom ili ovakvom diskursu, pre svega, u potrebi za diskursom, u samoj reči, u nadraženosti reči, u bilo kakvoj subjekatskoj poziciji, pod uslovom da je zaista reč o subjekatskoj poziciji, ako je subjekt ekscentričan i ako se uputio prema sebi, ukoliko se otisnuo u potragu za sobom? (A subjekt je na putu k sebi i kad ide od sebe.) I po psihoanalizi i po teologiji subjekt je svagda ekscentričan. Istina, ta ekscentričnost u ovim učenjima nije shvaćena na isti način. To ne utiče na njenu shematsku delotvornost u tim učenjima, u konačnoj predstavi koju ona grade. Svoju subjektnost subjekt nalazi izvan sebe. A taj preokret, to stalno obrtanje, tu stalnu suspenziju subjektnosti, ustrajavanje subjekta u praznini, treba da jamči Drugi, koji, nema druge, valja i da postoji. Mimo poznatih dokaza postojanja Boga – oni i nisu presudni za razumevanje postojanja odgovornosti Drugog kao mojeg Drugog, kao Drugog koji nije ni promenljiv ni nepromenljiv, koji je bez svojih, i ikakvih, strukturnih odrednica – neophodno još da pitam: kako se nešto može znati ako Drugi nema Drugog, što će reći, ako se lanac znanja negde ne kida, ako znanje nije konačno, izvesno, potpuno? Ovde je logično potražiti zaklon iza paradoksa i reći: znanje je konačno zato što nije konačno. Jer, svako odlaganje znanja, za novi kontekst i za novi agnosticizam, za neko znanje, u izvesnom smislu je i njegovo poništavanje. Kako drugačije da znam i to da Drugi nema Drugog, da je odgovornost institucija svetskosti sveta? Ali, odgovornost je izvorno egzistencijalna i rodna kategorija. Ne razlikuje se u tom pogledu ni odgovornost koja se da izvesti iz Hajdegerove ideje o dugu i krivici, bez obzira na to što, po svoj prilici, on tako što nije imao u vidu. Čovekova rodna odgovornost u osnovi se ne razlikuje od odgovornosti životinja, možda, ni od odgovornosti bilo čega što postoji i što je nastalo, što će dalje rađati. (Iz humanističke perspektive, da to pripomenem, takvo stanovište može biti shvaćeno kao neodmereno uopštavanje.)

Nepoverenje uma se otklanja, i to ubedljivo, uz pomoć samog uma, onako kako se redovno i čini. Istorija potvrđuje opravdanost tog traženja

podrške u sebi. Gde drugo i da se traži? Uvek smo u takvim situacijama upućeni na sebe i okruženi onim što jesmo. Postoji i prividna mogućnost izbora. Stalno su u izgledu dve mogućnosti razrešenja sukoba – obe su u nekom vidu i iskušavane, i to istovremeno – ili sam ja Drugi Drugom, za koga sam, nema nikakve sumnje, odgovoran (tu druge mogućnosti nema), ili je sam Drugi sebi Drugi, što on nije obavezan da zna; nije za svoje neznanje ni odgovoran, ako je sebi Drugi, ako je to apsolutno, on i ne poznaje odgovornost. Nijedan od ovih odgovora ne treba odbaciti. Nijedan, sam, nije ni dovoljan. Oba imaju barem po jednu istinitu dimenziju. Um nijedan ne može ni da usvoji bez prigovora. Oba utemeljuju odgovornost Drugog i odgovornost za Drugog. Oba podržavaju i teologija i psihoanaliza, teologija – idejama o bogočovjeku i sveprisutnosti Božanskog, psihoanaliza – idejama o subjektu kao subjektu Drugog (i kao drugom subjektu), odnosno idejom o Drugom kao transcendentnom subjektu. Treba li skretati pažnju na to da se iza ove taksionomije, i iza svih razgraničenja između psihoanalize i teologije (na izvestan način i između ateizma i teizma), koja sam ovde, manje-više, uzgred artikulisao, iza formalno različitih fenomena, pokazivala ista shema i da se svodenje samo nametalo.

Ova pitanja su postavile i teologija i psihoanaliza, iz različitih perspektiva i s različitim interesima – i zato što ih nije bilo moguće zaobići, zato što pre svakog posla osnovu treba raščistiti. Kako da se zna razlika, ako je Drugi apsolut koji, budući da sve zna, ništa ne zna, i koji nije ni obavezan da išta da zna, razume se, nije obavezan da zna na način na koji ja znam, na koji moram da znam i zato što on određuje način na koji ću nešto znati, kako se ispoljava razlika ako u Drugom “ništa ne biva i ništa ne nestaje”?⁵¹ Od ovog logičkog i ontološkog bezizlaza religioznu misao brani ideja o čovekovoju podobnosti Bogu (ideja o bogolikosti, bogočovječanstvu), koju istorijsko iskustvo ne potvrđuje baš tako izdašno. Teško da će je i potvrditi pre rođenja čoveka u duhu. Je li ovim odgovorom otklonjena sumnja koju podstiče istorija, filosofija istorije? Za moju raspravu je važno da, s istih razloga s kojih se govori o čovekovoju podobnosti Bogu, ne bi bilo neispravno govoriti o čovekovoju mogućoj Drugolikosti, dakako, s obzirom na ono što čovek treba da

⁵¹Jovan Damaskin (Дамаскин, Св. Јован: *Тачно изложење православне вере*, Филозофски факултет, Никшић, 1995, стр. 57) ovo kaže za Boga, koji je po prirodi stvari, zato što je neizmenljiv, daleko od svega što postoji, što postoji na smrtan način. To i čini bitan problem antropološkog mišljenja Drugog, koji se, opet, drugačije ne može ni misliti.

postane i što ne postaje. Psihoanalitički nihilizam ne ostavlja nadu u nekakav korenit preobražaj čoveka. Nema je ni u ideji napretka.⁵² Nije takav preobražaj ni moguć ako ništa što je jednom postojalo nije zauvek izgubljeno, kako to tvrdi Frojd. Osim toga, prema psihoanalizi, lakanovskoj psihoanalizi – u njoj se problem Drugog javlja i po njoj ima jedno od ključnih odredišta čovekovog mišljenja i življenja i, naravno, mišljenja u psihoanalizi – subjekt već jeste strukturno Drugi, strukturisan kao Drugi. Sam Veliki Drugi je bez strukture. I da taj paradoks sasvim jasno iskažem: subjekt jeste ono što nije i što neće postati, subjekt je uvek nešto drugo. Pitanje istorijskog smisla Drugog, stoga, zakonito se da postavi samo kao pitanje čoveka, subjekta, kao pitanje strukturacije onoga što čovek jeste, kao pitanje aktualizacije strukture. I teologija i psihoanaliza – psihoanaliza uprkos svom nihilizmu i protiv same sebe⁵³ – u stvari, kažu, da se pitanje istorijske realnosti Drugog postavlja kao pitanje onoga što čovek treba da postane, i što će postati, obećavaju one, kad um zavlada, drugim rečima, nakon dovršenja istorije: rođenjem čoveka u duhu, u njemu samom. Rođenje novog Adama, na neki način pretpostavljaju i dobro poznate ideje o kraju istorije, filofska, mit-ska, Hegelova i politička, američka (formalno Fukujamina). Hegelovski kraj istorije, ostvarenje apsolutnog uma, čovek ovakav kakav jeste, verovatno, neće dočekati. U američkoj ideji nema ništa što liči na vladavinu koju, prema teologiji i psihoanalizi, treba da omoguće vera i emancipacija subjekta.⁵⁴ Antropološka dimenzija Drugog ostaje prazna, ili nevažna.

⁵²Najpre, nema beskonačnog napretka, ni napretka sveta kao celine. Prema tome, nijedna ideja o napretku sveta kao celine, čovečanstva ne može a da ne bude destruktivna, ako ni zbog čega drugog, ono zato što nužno znači napredak jednog naroda, eventualno, jednog modela sveta, ili kulturno istorijskog tipa i, logično, uništenje naroda koji ne pripada tom tipu. Napredak sveta se nameće, kako veli Danilevski, uništenjem naroda koji predstavljaju prepreku tom napretku, ili lišavanjem takvih naroda “snage otpora, tj. političke samobitnosti”, pretvaranjem tih naroda u “pomoćni etnički element za više ciljeve” (Данилевски, Николај Ј.: *Русија и Европа*, “Службени лист”, “Досије”, Београд, 1994, стр. 111-112). Danilevski veli da je ovaj metod “ne jedanput s uspehom upotrebljen u Americi”. Danas ga ona upotrebljava u svetu, na Srbima na primer, i, takođe, s uspehom.

⁵³Psihoanaliza i mora sebe da dovodi u pitanje, tako što se iznova nalazi, da bi bila to što jeste, učenje koje sve dovodi u pitanje i koje svemu čuva integritet.

⁵⁴Psihoanaliza se, u suštini, bez obzira na izvesne ideološke proklamacije, nije odrekla mogućnosti da čoveka suoči sa njim samim, da ga izvede na put. No to suočenje ne nudi nikakav subliminalni izlaz, mogućnost prevladavanja rascepa u samom čoveku. Religija ga

Religiozna misao se ne odriče antropoloških svojstava Drugog. Doduše, ona očekuje da se u egzistenciji ostvari ono što je, zahvaljujući ontološkoj prirodi čoveka, u njoj već dokučeno, tj. da se kao delotvorno odsutno pojavi, oprisutni, ono što će nastati po ispunjenju ugovora. Na tome se temelji obećanje carstva nebeskog. Ispunjenje obećanja zavisi od čovekovog žrtvenog dara, od činjenice da je obećanje carstva nebeskog uzdarje, vraćanje duga, pod uslovima pod kojima se zadobija samo carstvo nebesko. Ipak, obećanje carstva nebeskog ne može biti shvaćeno kao obaveza iz starozavetnog ugovora s Bogom, iz ugovora kakav sklapa Avram sa svojim Bogom, bez obzira na to što je žrtva (dar Bogu), u osnovi ista i u starozavetnoj i u novozavetnoj antropologiji: žrtva ličnosti. Po novozavetnoj antropologiji, i to je bitna osobena crta, čovek ovu žrtvu ima pravo da prinese tek kad postane ličnost. I tada je prinosi “sa strahom i trepetom”⁵⁵ od pogleda Boga u njemu samom. To nije jedina zamka ovog darovanja. Žrtvu ličnosti čovek može da prinese ako je već ličnost. Ali, žrtvuje se i ono što se nema, ono od čega se odustaje recimo pre mogućeg posedovanja. Da bi postao ličnost čovek je najpre prinuđen da tu ličnost, to što treba da postane, žrtvuje. Ali, moglo bi se reći, on je prinuđen da žrtvuje ličnost koja je već ontološki dokučena (i žrtvovana) u postojanju i koju čovek nema. Čovek žrtvuje ono što nema. U ljubavi se i daje ono što se nema. Zašto bi bilo drugačije u ljubavi prema Drugom? Znak tog manjka negde je urezan, i to kao pozitivna činjenica. *Mysterium tremendum* se, dakle, ne može izbeći, zato što je neposredno vezan za odgovornost, ili zato što je proizvod odgovornosti, proizvod introjeksije Boga, Božje volje, Velikog Drugog, ili zbog nekog drugog, još dubljeg, rascepa u ličnosti. U stvari, “trepet” je izraz iskustva (i iskušenja) tajne, kako se čini, ključne tajne čovekovog istorijskog postojanja, tajne Drugog i odnosa sa njim, koji ponavljaju i čuvaju tu tajnu, jasno, nesvesno. Ovo ponavljanje vezuje neoporecivu prošlost i nepredujmljivu budućnost, “predujmljenu ali nepredujmljivu”, kaže Derida.⁵⁶ Psihoanaliza je to odgađanje, tu nedovršivost našla i u

nudi i pokazuje. Cilj (teorijske) psihoanalize je da čoveku pokaže “To si ti” i ništa više. To je i najviše što je neko učenje u stanju da učini. Ništa drugo nisu obećavale ni Upanišade, iz kojih je ova formula uzeta.

⁵⁵Филиппъанима, 2,12.

⁵⁶Derrida, Jacques: Donner la mort, p. 56. Ova budućnost je shvaćena, ali kao nepredvidljiva budućnost. Zato, kaže Derida, ona i postoji.

vlastitoj praksi, u svom pokušaju emancipacije subjekta. Nalaze se oni u svakoj duhovnoj praksi i u čovekovim odnosima sa Drugim.

Odgovornost Drugog, izgleda, i nije baš ni tako jasna ni tako sigurna. Nije ni logična. Čovek ima razloga da je iskuša. Drugi, opet, “nema nikakvog razloga i nikakav račun, zbog čega bi s nama delio svoje pobude”.⁵⁷ Ili ima jedan, rascep u sebi, manjak, koji čoveka ne može umiriti, iako je on (čovek) zbog toga postao Drugom neophodan, da bi ovaj postojao. Možda je taj razlog za čoveka i porazniji, tim pre što mu je nedostupan i neobjašnjiv, što ga ostavlja bez nade, i bez nade u vrednost uzdarja od Drugog, od Boga. Strepnju ništa više ne sprečava, pogotovu ako je ona povezana s egzistencijalnom strepnjom koja je u nekakvoj vezi s darom i krivicom pre dara i krivice, ako se od nje ne razlikuje, ako je povezana s egzistencijalnom brigom, da upotrebim Hajdegerovu reč. Razlog za strah, istina, može da bude to što je čoveku nedostupna Božja tajna. Pri tome, Bog, nepoznati, skriveni Bog, odlučuje o nama, “iako smo mi ipak odgovorni”.⁵⁸ U to, u taj konflikt vrednosti, uveravaju nas i teologija i racionalistička misao. Ovde treba dodati da bi se još štošta moglo dodati ovim racionalističkim razlozima, ovoj racionalizaciji.

Ipak, pravi razlog za strah može da bude ponajpre to što je čovek prozeo da se zev – koji njega kida, koji ga i konstituiše kao odgovorno biće, koji ga upućuje višim ciljevima, Bogu, celini, apsolutu, koji mu jamči da apsolut jeste – nazire i u Bogu, u kojemu je, na prvi pogled, tako što nemislivo. Berđajev izričito kaže: “U Bogu postoji tragični nedostatak, koji se ispunjava velikim preobiljem – rođenjem čovek u Njemu”.⁵⁹ I to je, ako zbilja tako stoji

⁵⁷Derrida, Jacques: navedeni tekst, p. 58. Uprkos ovoj nezainteresovanosti Drugog (i teologija je morala da rešava taj problem; ona je rešenje našla u Božjoj dobroti i ljubavi), ili upravo zbog te nezainteresovanosti, tek Derida veli da se bojimo i drhtimo zato što smo već u Božjim rukama. Strah od tuđeg, nepoznatog, odista može biti razlog za strah. Derida misli na strah od Boga. I mističko iskustvo potvrđuje taj strah.

⁵⁸Derida, Jacques: navedeni tekst. U skladu s evropskim racionalizmom i samo-svešću, Derida dodaje “tj. slobodni da odlučujemo, radimo, da prihvatimo naš život i našu smrt”. No da li je baš tako? Šta se tu prihvata, šta se prihvata u “strahu i drhtanju”? Šta tu sam Derida prihvata? Što god da je, delimično makar, mora biti i racionalizacija.

⁵⁹Берђајев, Николај: *Смисао стваралаштва, књига прва, Логос, Ант, Београд, 1996, стр. 107.* Berđajev u ovom rascepu hoće da vidi tajnu rođenja čoveka u Bogu. Izgleda da je taj rascep i potreban, ako bi tajna rođenja u Bogu trebalo da bude druga strana tajne rođenja Boga u čoveku, o kojoj govore mistici. Pitanje je, da li je tu zaista reč o paralelnosti tajni? Rascep u čoveku ne treba dokazivati. Ne protivureći ni razumevanju odnosa čoveka i

stvar, prava Božja tajna, tajna ne-celog apsoluta, nemoguća tajna i tajna nemogućeg. Ova tajna čoveka ostavlja bez uporišta u njemu i izvan njega. Ništa više ne opravdava nijednu njegovu racionalizaciju. Tako bi valjalo misliti ako Bog nije apsolut, što, naizgled, ne može ni da bude, ako u njemu “postoji tragični nedostatak”. Nužno je da u Bogu postoji neko mesto gde bi čovek mogao da mu pristupi, gde bi se čovek nalazio kod sebe i koje, promotreno iz čovekovog istorijskog iskustva, ne bi bilo bezopasno. Iz te perspektive ljubav postoji zato što postoji konfliktnost. To mesto, po psihoanalizi ima i Drugi. Psihoanaliza ga (mesto subjektivog pristupa Drugom) imenuje kao nedostatak, manjak. Samo po tom manjku Drugi jeste Drugi subjekta. Zbog tog manjka on je i odgovoran za subjekt, koji je subjekt njegovog manjka.

Može li Veliki Drugi uopšte biti odgovoran? Za subjekt se takvo pitanje i ne postavlja. On ne može da ne bude odgovoran. Njega obrazuje manjak. A sa njim, rekao sam, ide i odgovornost. Odatle bi, po zavodljivoj analogiji, trebalo zaključiti da i Drugog obrazuje manjak ukoliko se da govoriti o njegovoj odgovornosti, to će reći, ako ne postoji neki drugi tip odgovornosti. I nezavisno od ove analogije takav zaključak nije moguće izbeći, pošto je religija odgovornost. Ni pitanje, problematizovanje odgovornosti religije, u religiji nije moguće zaobići. Ono se neprekidno i postavlja i dezontologizuje. Taj zaokret ukazuje, ako ne na raskol, ono na izvesnu neodlučnost u prirodi religiozne odgovornosti. Za Velikog Drugog, u psihoanalitičkoj artikulaciji, sigurno je da, ako ga ne čini manjak, ako ga ne čini ovaj tragični rascep, ne može ni da postoji. Uprkos tome, njemu je namenjena funkcija subjekatskog zakonodavca, subjekatskog središta strukture (koje ne postoji), što znači da bi on, bez obzira na ovaj nedostatak, kako se da zaključiti prema jednoj tvrdnji Vladimira Solovjova, trebalo da bude i idealan, neprotivrečan, rečju, ne bi trebalo da bude od ovog sveta.⁶⁰ A on to, ni na koji način nije u stanju da bude. Očito, ova neprotivrečna protivurečnost, zahteva opravdanje Drugog i promišljanje odgovornosti za Drugog, kao pitanje čovekove odgovornosti za sebe. I tu sam, opet, na samom početku, na stazi ruina,

Boga. Nije sigurno da je na isti način moguće shvatiti i rascep u Bogu, koji, ako postoji, odista mora biti tragičan, kao što veli Berđajev, svakako, za čoveka tragičan. Nemoguće je misliti tragičnog Boga, sem u (grčkoj) mitologiji.

⁶⁰Po Solovjovu i nije. Obavezni element u hrišćanstvu, kaže Solovjov, jeste “priznanje drugog, idealnog kosmosa, priznanje Carstva nebeskog iza granica zemaljskog sveta”; Соловјов, Владимир: *Предавања о богочовечанству*, Логос, Београд, 1996, стр. 107.

na početku staze ruina, u faustovskom krugu, bez odgovora na pitanje: kome (pro)dati dušu, kome je (pro)data duša.

NIHILIZAM GOVORA

Nihilizam nije mišljenje nego aktivnost. Nihilizam je performativ, filozofija koju sam život, kao život, artikuliše, koja se ne razlikuje od života, koja i nije filozofija. Tako bi trebalo da izgleda načelan i redukovan stav o nihilizmu, koji jeste ili nije egzistencijalni događaj, koji (nihilizam) jeste ili nije nihilizam, koji, dakle, nadilazi semiotički okvir i okvir mišljenja u kojemu se shvata. Ne nadilazi i realnost u kojoj se pokazuje i koja je osnova nihilističkog mišljenja. Po vitgenštajnovskoj logici – iz nje sam započeo ovo tražanje za istinom laži, za nihilizmom koji je svojstven egzistencijalnim manifestacijama i manifestacijama simboličkog, u prvom redu govoru – nihilizam, ovako shvaćen, ne može da bude ni moderan ni nemoderan. Iskazivanje nihilizma, način poricanja realnosti, to može da bude. Sledstveno proširenju vitgenštajnovske logike, kakvo nudi teorijska psihoanaliza, valja reći da nihilizam ne može da bude ni nihilizam, tj. ne može da bude teorijsko mišljenje i da to istodobno mora biti, da je teorija već i zato što mora da bude određen kao aktivnost, što uopšte mora da bude određen. Po ovoj logici nihilizma nema na mestu gde bi trebalo da se nalazi, nema ga tamo gde misli da misli, da jeste. Nema ga u nihilističkoj filozofiji; u njoj je on način mišljenja, eventualno, samo mišljenje. Samoubistvo, za koje se smatra da je najupečatljiviji izraz i potvrda nihilizma i koje je nemogući nihilistički ideal (svaki nihilista, ukoliko hoće da bude dosledan sebi, svojoj misli, mora da teži samoubistvu, svaki nihilista i jeste samoubica; čin ubijanja može da se produži, nihilisti ga i produžuju, po pravilu, na ceo život), samoubistvo je egzistencijalni čin kao i bilo koji drugi, kao bitka za život. Oba ova događaja pripadaju dijalektici koja je predmet nihilističkog mišljenja, koju ono konceptualizuje i odbacuje, zbog koje odbacuje i život, realnost. Ali samoubistvo spada i u egzistencijalno ponašanje, koje je i samo konceptualizovano (samoubistvo je i kulturni čin; u nekim kulturama ono je vrednovano kao vrhunsku kulturni čin); ovo ponašanje, kao koncept, kao teorijski stav, dakako, i kao praksa, može i mora da se misli, prosuđuje, da se osuđuje kao što ga osuđuje hrišćanstvo ili slavi kao što to čini Sioran, koji se, naravno, nije ubio.⁶¹ I hrišćanstvo i Sioran u nihilističkom činu razlikuju teoriju i aktiv-

⁶¹Samoubistvo je opsesivni Sioranov problem, opsesivni problem njegove nihilističke misli (je li ovo razdvajanje u Sioranovom slučaju potpuno opravdano?), ujedno, središte i

nost. (Pretpostavljaju i treću instancu – hrišćanstvo: Boga, Sioran: nepostojanje bilo kakve vrednosti, drugim rečima, postojanje apsolutne vrednosti, postojanje Boga; ta instanca, koja ni po hrišćanstvu ne postoji kao pozitivna realnost, raskriva sve nedostatke statusa nihilizma. Rečju, on tu nije ni moguć.) I hrišćanstvo i Sioran (ili istorijsko, utopijsko i antiutopijski mišljenje, koji oni predstavljaju) raspoznaju i manjak u nihilističkom činu, što god da on jeste. (Raspoznaju konstitutivnost manjka.) Uostalom, ljudskom biću nije dostupan, ni svojstven neposredan, prirodan životni događaj, koji ono uprkos svim paradoksima živi – kao paradoks. Ništa u ljudskom životu nije prirodno, sem, moguće, samog života i smrti (koju čovek kao smrt i ne poznaje; zna samo njene manifestacije). Sve je onda, zahvaljujući tom neznanju, u ljudskom životu prirodno. Prirodan je i nihilizam. Ukoliko je zahteva samo duhovno načelo,⁶² ni smrt nije prirodna. Sve što ljudsko biće čini motivisano je svesno i nesvesno; nekako je unapred zahtevano.

Druga, ili prva strana nihilizma, stvari nihilizma, pokazuje da negativno mišljenje postojanja, saznanja, moralnih, društvenih i političkih normi postoji, te da je negativitet mišljenja prirodan ljudskom biću već i zato što to mišljenje počinje u neizvesnosti, kao mišljenje manjka, što ono samo jeste manjak; druga strana nihilizma pokazuje i da hermeneutika nalazi i održava negativno mišljenje. Hermeneutika održava manjak na koji nihilističko

odredište, jedno od odredišta njegovog ukupnog mišljenja – i njegovog življenja; vidi na primer: Sioran, E. M.: *Kratak pregled raspadanja*, Matica srpska, Novi Sad, 1979, str. 50-53. Tekst na koji ovde skrećem pažnju trebalo bi shvatiti kao ilustraciju samoubilačkog vrtloženja Sioranove misli, njegovog nihilizma, pre nego kao reprezentativni izraz Sioranovog mišljenja samoubistva. Naime, ovaj tekst ilustruje i Sioranov poetski odnos prema samoubistvu, prema samoubistvu kao poetskoj činjenici. Kod Siorana ono odista i jeste poetska činjenica, pre svega, poetska činjenica koja ga opčinjava. Siorana je, uzgred rečeno, fascinirala poezija.

⁶²A Berđajev to tvrdi (Берђајев, Николај: *Егзистенцијална дијалектика божанског и људског*, Логос, Ортодос, Београд, 1995, стр. 136). Duhovno načelo zahteva smrt zato što čovekove beskonačne težnje nisu ostvarive u ovom svetu. To je, svakako, izvesno. Zato je i prinuđen da izađe iz njega; mora da umre (mora da umre za te težnje, mora, po hrišćanskoj formuli, da umre da bi se rodio). Izvesna je i paradoksalnost ovakve funkcije smrti i protivurečnost te izvesnosti. Nedoumice oko ovakve uloge smrti nisu, ipak, time rešene. I ne mogu biti rešene. To je jasno i u hrišćanstvu koje nudi smrt kao odgovor.

mišljenje nailazi.⁶³ Zadaje ga (negativitet) samo postojanje, razlika koja ga podržava, po kojoj ustrajava. Ovo nihilističko mišljenje može da bude moderno. Sioran je, po taksionomiji koju takvo mišljenje pretpostavlja, moderan nihilista, zato što je hteo, pokušao da iskaže neizrecivo (ono što je, uglavnom, prepuštano iracionalnom mišljenju, i što je ostajalo u iracionalnom) i zato što je znao da su ograničenja nihilizma ista kao i bilo kojeg govora, zato što je znao da nihilista zapravo i nema pravo da govori. Čini se, čak, da se “služi govorom da bi ćutao i nešto prećutao”.⁶⁴ Ove Ničeove reči se odnose i na njega, ništa manje nego na Siorana. Ni jedan ni drugi, u ovom smislu, nemaju prava na nihilizam. Nihilizma kod njih, u pomenutom smislu, i nema. Sioran nema prava na nihilizam i zato što je nihilistički diskurs (on postoji) i njegov oblik utemeljio u duhu moderne, kao duh pobune (socijalne pobune), kao filozofski duh. (Nihilizam je, doduše, svagda duh pobune i izraz potrebe za idealom.) Sioran je, dakle, moderan nihilista po načinu poricanja života.

Sioran je takođe znao (svaki nihilista to zna) da “O čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti”⁶⁵, tj. da se o tome ne sme ćutati. Kako inače biti nihilista? Nihilizam zna da je govor sebi protivurečan, da sam sebe zab-

⁶³Dekonstrukcija je dobar primer. Ona se pretvara u negativno mišljenje. Bliskost dekonstrukcije i negativnog mišljenja, negativne teologije, sam Derida nije poricao, ne makar s velikim žarom, što znači da je u nekom vidu dopuštao. U svakom slučaju, prednosti ovog mišljenja, koja na Zapadu nije shvaćena, koja ne može ni biti shvaćena u logici zapadne kulture, nije hteo da se liši.

⁶⁴Niče, Fridrih: *S one strane dobra i zla, Genealogija morala*, Prosveta, Beograd, 1994, str. 51.

⁶⁵Wittgenstein Ludvig: *Tractatus logico-philosophicus*, “Veselin Masleša”, Svjetlost, Sarajevo, 1987, 7, str. 189. Paradoksalnost ovog Vitgenštajnovog stava je očigledna. Reč je o paradoksalnosti koja pretpostavlja apofatički postupak u mišljenju, u kojemu je ona temelj tog postupka i koju taj postupak, naizgled, ozakonjuje. Uzdarje apofatičkog postupka je varljivo. U protivnom, ova paradoksalnost ne bi zahtevala da se “iznova, negativno, pređu sve etape simboličke teologije i pozitivne predikacije” (Derrida, Jacques: *Psyché, Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, p. 544). U Vitgenštajnovom slučaju to znači da prvenstveno treba utvrditi, odrediti predmet o kojemu se ne može govoriti, treba najpre govoriti o njemu, o onome o čemu se ne može govoriti, treba tražiti potvrdu za taj govor. Najpre, valja učiniti nemoguće. To još znači, moglo bi iz aktuelne egzistencije da znači: ne mogu a da ne govorim, da ne budem u simboličkom u kojem je taj predmet već nekako artikulisan (za mene, govornika, u kojem sam i sam artikulisan, kao govornik i kao subjekt) da bi bilo moguće utvrditi predmet o kojemu se ne može govoriti.

ranjuje i da je ta zabrana zaludna. I ona postaje znak, reč u tom govoru. Paradoksalni nalog sapinje i zahteva govor nihilizma, prinuđava ga da ostane kod apriornog izbora, klišetira ga. Ali paradoksalni nalog i čini da nihilizam, iako je sebi protivurečan i zato nezakonit, omogućuje da se sazna (ono što govor oduvek zna, što zna nihilizam govora, što zna onaj govor koji odbija da kaže šta govori), nihilizam, njegova unutrašnja protivurečnost, otkriva da se ono o čemu se ne može govoriti mora govoriti, da se mora izreći, da je već izgovoreno (izrečeno, ali i opravdano, zabašureno) pre odluke da se čuti ili govori, ili u toj odluci. (Jeziku je dostupno i ono što se još u njemu ne nalazi, istina, kao ono što mu predstoji.) Tek je tada, nakon ovog govora koji se ne priznaje i koji nije ni opažen, moguće govoriti da postoji nešto o čemu ne može da se govori. Prema tome, nužno je govoriti o tome kako ne govoriti, kako odista nihilistički misliti i govoriti. O nihilizmu se ne sme ćutati. I Sioran je govorio i, moglo bi se reći, živeo svoje paradokse. On je neprekidno vrebao svoj život i svoj nihilizam; vrebao je sebe i svoje mišljenje. (Je li to nihilizam, ili čisti egzistencijalni stav? Kako živim dok vrebam sebe kako živim?) I život i nihilizam su bili dostojni njegovog podsmeha. Ponekad se čini da je uspevao i da ih spregne, da ih ne razlikuje. U najboljim trenucima puštao je paradoksu da govori kao da govori sam život, puštao je laži da govori istinu, hajdegerovski rečeno, opuštao se prema paradoksu (života). To je najviše što je jedan nihilista (jedan živi nihilista, hoću da kažem, nihilista koji je odlučio da se ne ubije) u stanju da uradi. Sioran je znao da je nihilizam nešto drugo, ali i da njegov iskaz pokazuje na to što se u njemu (u samom iskazu) ne nalazi. Mistično je zato stalno pri ruci ovom mišljenju i realnosti koju ono podrazumeva. (Realnost, ono što je neprekidno tu, za ovo mišljenje ni po čemu nije mistična.) Verovatno je zato i Sioran pustio neizrecivom da samo kaže “Svakako ima nešto neizrecivo”⁶⁶. Želeo je to i Niče. Valjda je zato i birao pesnički iskaz. Pesma uvek, ili po pravilu (kao da je,

⁶⁶Wittgenstein, Ludvig: navedeno delo, 6. 522. Vitgenštajn dodaje: “Ono se *pokazuje*, ono je Mistično”. Nihilizam se *pokazuje*, oslanja se na neizrecivo, pa ipak nije mistično. To ne znači da nema auru mistike; najčešće je i ima. Vidi se ona oko glava Ničea i Siorana. Neiskazivo je dostupno i pozitivnom mišljenju, istina, kao praznina tog mišljenja, kao ono što nedostaje i njemu i objektu koji misli, ili kao nihilistička formula mišljenja stvarnosti. Svi mistički izveštaji to pokazuju, u suštini, pokazuju oskudnost, nemoć katafatičkog mišljenja. Vitgenštajnov stav podrazumeva samu bit katafatičkog mišljenja. Zato što je neiskazivo to nešto se i pokazuje; ono govori, traži da bude izgovoreno. Za katafatičko mišljenje to što se pokazuje nužno je mistično.

kad je nepatvoreni egzistencijalni događaj), govori više nego što pesnik hoće da kaže, više nego što zna. Dakako, neizrecivo nije sposobno da kaže: ima nešto neizrecivo, što ne znači i da ne govori, da ne govori upravo u trenu u kojem se ispoljava kao neizrecivo i u kojem zbilja kaže “ima nešto neizrecivo”. Ono tada govori pun govor, govori kao idiot, Lakan bi tako rekao, izgovara reč koja znači sve, nešto drugo, ono što jezik tek treba da zahvati. Uprkos tome, pre životom no mišljenjem, Sioran, koji je razabirao zamke svoga mišljenja, zamke nihilizma, pokazuje da aktivnost nikada nije cela, da je prazna, da je nihilizam (ili filosofija) pripravna da bude aktivnost samo kao ne-celost, kao teorija koja se samoiskušava, koja iskušava celokupnost (svoga) govora i (svoga) objekta. U toj situaciji Niče se dionizijski smejao, smejao se kao idiot. Tako je i izgovorio punu reč.

Postoji i negativitet koji je svojstven egzistenciji kao takvoj, te jeziku kao egzistencijalnom činu, govoru, mišljenju, simboličkom kao takvom (ono nedvojbeno podrazumeva negaciju), rečju, postoji negativitet koji je svojstven dijalektici živog. Za ovu nije sigurno da se razlikuje od dijalektike nagona smrti. Negativitet dijalektike živog potpunije nego u odbijanju života, u otporu i prema onome što se želi, izražava se u neizrecivom, koje nije ni moderno ni tradicionalno, u temeljnom smislu nije ni vreme, koje je, prema tome, premoderno. I ovaj negativitet je pre-moderan. Ili moderan po tome što ga tek sada prepoznavamo, artikulišemo, što je tek gnosis našeg doba, pomak u tom gnosisu, omogućio da se raspozna kao neizrecivo, kao problem govora. Istina, u nekom vidu je taj negativitet prepoznala i svetootačka negativna teologija. Ona je prepoznala temeljno neizrecivo, neizrecivo kao takvo, i otkrila način govora o njemu; otkrila je da o neizrecivom može da se govori. Nije zapazila da se to neizrecivo krije, da apofatički govor tako postaje katafatički, da je svaki govor katafatički, da se govor ukida u iskazivanju, da mu postaje nedostupno ono što čini dostupnim, što treba da učini dostupnim. Napor da se prevlada paradoksalni nalog nije ni mogao da proizvede nešto drugo. Čini se, da negativitet, onaj koji nagoni govor da govori, ostaje u govoru, ostaje mogućnost da govor i dalje prećutkuje, krije da išta zna o tom negativitetu. I pored toga, čovek je mislio kao da govor govori samo ono što on razume kao govor, što izrično kaže, kao da je odnos reči i stvari, manje-više, u svakoj prilici i zauvek čist i jasan. Moderno doba (ne bi

bilo netačno reći, bez obzira na sve nespornosti, postmoderno doba⁶⁷) razaznalo je u govoru izvesno dvojstvo i nužnost tog dvojstva, nužnost odustajanja od identičnosti reči i stvari. Lakan će obznaniti da je laž uslov istine govora, u neku ruku i uslov govora, koji je prisiljen da ne kazuje ono što kazuje i što bi morao da kaže, koji ne može znati šta odista govori. Laž je zato odista uslov i garancija istine i, naizgled, neočekivano uslov i garancija drugog. Ja, ukoliko jesam, jamčim i da drugi jeste, koji, kao drugi koga ja potvrđujem, jamči da ja jesam. Pitanje “Kako ne govoriti”, tako je Derida naslovio jedan svoj tekst,⁶⁸ zbilja artikuliše suštinski problem i govora i odnosa Ja i drugog, samoporicanja i poricanja drugog. U svakom slučaju, taj problem nije manje zakonit nego što je to problem koji artikuliše pitanje: kako govoriti? Uostalom, ovo pitanje, reklo bi se jedino razumno i logično pitanje, može biti postavljeno samo ako je istovremeno postavljeno i pitanje: kako ne govoriti, koje je, opet, neizbežno problem egzistencije i svakog performativa u njoj. U stvari, problem egzistencije u svakom trenutku jeste kako ne postaviti ovo pitanje.⁶⁹ Problem egzistencije mora biti kako da ne postavi pitanje koje je već postavila, koje sobom postavlja, kako da ne zna Boga koga treba da zna (koga zato zna), kako da izbegne, da prevlada to *treba*, svako ontološko *treba*, svoju prošlost, sebe u krajnjem slučaju. Prob-

⁶⁷Nije sigurno da se granice postmodernog doba mogu odrediti. Nije sigurno ni da je postojalo, sem kao niz fenomena, kao znak kraja sveta – istorije razlike, razlike kao istorije, istorije uopšte – u američkom svetskom vođstvu, koje valja shvatiti kao dovršetak sveta. Ovaj kraj, međutim, mora biti i kraj Amerike, prvo njen kraj. Prema filosofima istorije (Danilevski, Tojnbi) početka bi trebalo očekivati negde drugde.

⁶⁸Derrida, Jacques: navedeno delo.

⁶⁹Jer, u času kad to pitanje postavimo, “već je suviše kasno. Više nije bilo pitanje da se ne govori. Jezik je počeo bez nas, u nama pre nas” (Derrida, Jacques: navedeno delo, p. 561). (Jezik je počeo pre govora. I govor je govorio pre govora.) Nije sigurno da baš tako i stoje stvari. (Šta ako jezik nije ni počeo pre pitanja: kako ne govoriti, ili, ako je on to pitanje?) Derida je, kao i naše doba, sklon da preuveliča ulogu jezika, koji, kako god bilo, nije mogao početi da govori bez nas i pre no što je znao (pre no što je subjekt znao) kako govoriti i kako ne govoriti. Čak i ako počne da govori pre nas mi smo već tu. (Mi smo tu pre no što jesmo, kad smo već na putu prema sebi. Može li se tako što izvan hrišćanske ideje i misliti?) Na početku, ako takav početak postoji, jezik nikako nije mogao da počne bez nas. Ali, ni mi nismo mogli da počnemo bez jezika. Zato početka i nema. Teorijski je korisno da to tvrdimo, iako kao istorijska bića znamo da je početka bilo.

lem egzistencije je kako da izbegne nihilizam koji je potvrđuje kao egzistenciju, koji potvrđuje da ona jeste, i kao manjak.

Pitanje nihilizma, što god da podrazumeva, s kojeg god stanovišta da je postavljeno, i naknadno, kao opravdanje, kao banalna nadoknada za ova-
kve ili onakve odnose prema postojanju, ili kao obično opravdanje (ograniče-
nosti) metoda mišljenja, otkriva da egzistencija ima sposobnost
(samo)poricanja, ali i da joj smrt pripada kao život, kao obećanje besmr-
tnosti reklo bi se u religioznoj misli, ili u onoj misli koja se ne odriče nade i
smisla života, smisla koji nije čisti ne-smisao, koji ne proizilazi iz samog pos-
tojanja. Ovo obećanje besmrtnosti je nedokučivo; egzistencija ga ne razume.
I religija traži da se u njega veruje. A za veru nisu potrebni ni dokazi ni
razumevanje. Zato to obećanje i daje smisao nihilizmu, moglo bi se reći tako
što dovodi u pitanje njegov smisao, zato što dovodi u pitanje sve što jeste.
Obećanje besmrtnosti egzistencija dobija od automatizma ponavljanja, koji
je moguće shvatiti kao dramatizaciju besmrtnosti u istoriji. Obećanje bes-
mrtnosti u tom automatizmu nalazi i govor, koji, i sam sposoban za samopo-
ricanje, otkriva i ponavlja paradoks egzistencije. Nihilizam, po svojoj biti,
teži tom paradoksu, zato što on opravdava njegovu nedoslednost, ali i zbog
dijalektike nagona smrti u kojoj se (nihilizam) temelji. Nihilizam ponavlja i
taj paradoks, treba naglasiti, na način na koji subjekt nesvesnog (nesvesni
subjekt) ponavlja sebe. Subjekt nesvesnog, naime, teži da ponovi sebe. (Pra-
ktično, u tome ne uspeva, ne uspeva sasvim. Zbog toga ne prestaje da teži.)
Na taj način on i poriče sebe. Nihilizam za tako što treba da nađe metodičku
mogućnost. Ponavljanje istog je nemoguće. Ovaj ideal nihilizam nikada ne
dostiže. (Nihilizam nikada ne dostiže nikakav ideal, zato što ideal nije
moguć i zato što nihilista ne pristaje na simulakrume – sem na simulakrum
nihilizma.) Bez ideala, opet, nihilizma nema. Ne može da bude ni obična
negacija. S idealom postaje emfatičan, poetski govor o bolu i patnji, kao kod
Ničea. Postoje onda razlozi za tvrdnju da je nihilizam posledica tog ponav-
ljanja, utoliko pre što pretpostavlja i zahteva brisanje prvog utemeljenja
egzistencije. Izgleda da paradoks nihilizma uopšte, te i paradoks nihilizma
govora, valja razumeti kao paradoks subjekta koji govori, kao paradoks
govoro-bića. To se odražava na prirodu i status nihilizma. To se projektuje u
status i prirodu subjekta.⁷⁰ Subjekt je nihilistički strukturisan, tj. nihilizam

⁷⁰Lakan će to i pokazati. Subjekt je “po svom statusu, uvek predstavljen kao pode-
ljena suština”, veli on (Lakan, Žak: O strukturi kao inmikstovanju drugosti, što je pretpo-

je strukturisan kao subjekt, ili da to kažem drugačije, nihilizam je svojstven svakom znaku, bilo kakvom označavanju stvari, govoru, zato što egzistencija iz smrti izvodi sve kombinacije stvarnosti – i svaku afirmaciju koju je kadra da podrži. (Nihilizam je svojstven subjektu; on je pravo, nepatvoreno stanje subjektivnosti subjekta.) Nihilizam je, dakle, strukturisan kao jezik, koji igra na žici smrti, ili barem na žici neodređenosti smrti i života. Konačnost pravda i utemeljuje svaki strukturni princip i svaki preokret u egzistenciji, svaki njen račun.

Egzistencija je najpre bila prinuđena da progovori da bi potom, da bi u isti mah tražila način da ne govori, bila je prinuđena da se ispolji kao istina da bi laž mogla postati uslov istine. *Nihil* dolazi posle postojanja i laže, barem onako i onoliko kako i koliko laže znak. Laže i ako dolazi s postojanjem, ili u samom postojanju. Ovakva mogućnost mora da se uzme u obzir u hermeneutičkom otvaranju smisla. Ali, iako je takav zaključak logičan iz obrta koji sam napravio, to ne znači i da je u postojanju istina bila uslov laži, niti da su istina i laž isključivo stvar ljudskog bića, stvar nekakvog ontološkog preloma. Kukavica stavlja svoje jaje (svoju istinu) u tuđe gnezdo. Najzad, pomenuti zaključak je logičan prema paradoksalnom nalogu da smrtna egzistencija bude besmrtna (prema nalogu živog, ako ne postoji nešto što je živom nadređeno i što stvarno zapoveda). Ovaj zaključak je logičan i po neizbežnoj vezi konačnosti i besmrtnosti, po implikacijama te veze, po volji egzistencije, koja je, iz ovako otvorene perspektive, izgleda, volja poricanja. Dijalektika nagona smrti, ako ništa drugo, pravda (i nameće) takvo stanovište i u življenju i u mišljenju. Volja poricanja svedoči o nekom obliku autentičnog nihilizma egzistencije, o nihilizmu koji je egzistenciji svojstven. S dosta razloga bi se dalo reći, više puta je i rečeno, da se egzistencija, nužno, ne ispoljava ni kao istina ni kao laž. Ispoljava se kao istina i laž, dakle, kao neka određenost, koju negativitet potvrđuje i poništava, i u slučaju da istori-

tavka svakog subjekta, *Strukturalistička kontroverza*, Prosveta, Beograd, 1988, str. 225). Subjekt je podeljen, prvenstveno, prosto zato što je ponavljanje, kao ponavljanje simboličke istovetnosti nemoguće. Simboličko je već razlika. A subjekt nesvesnog teži da se ponovi i da izbriše svoje prvo utemeljenje, da izbriše razliku (koju, eventualno, može da izbriše, na trenutak makar, samo mistički doživljaj). Kod nihiliste je očigledna i nemoguća težnja da izbriše svoje prvo utemeljenje – drugo nalazi u samom nihilizmu. Šta bi on poricao ako bi mu to pošlo za rukom? Nihilistička potreba da se izbriše utemeljenje toliko preovlađuje da se ništa drugo u nihilizmu i ne vidi. Na taj način nihilista krije težnju da se ponovi. Nije teško ovu težnju razaznati i u govoru, u zadatku govora da kaže istinu, da ponovi istinu.

ja odista ima presudnu ulogu u ljudskom postojanju. Mogla je egzistencija, bez smrti razume se – što znači nije mogla; nema egzistencije koja nije smrtna, to je iskustvena činjenica; ali nema ni egzistencije koja ne postavlja pitanje sigurnosti, izvesnosti svoje smrtnosti i to, rekao bih, na način na koji se pitanje sumnje i izvesnosti onoga što jeste postavlja u kartezijanizmu, nema, dakle, egzistencije koja ne pokušava da se utemelji u sebi –mogla je egzistencija, prema tome, biti i s one strane sebe, ni istina ni laž, mogla je biti ne-egzistencija, ništa u koje vodi budističko utrnuće, koje budizam sanja. Mogla je da ne govori. Ili više nije mogla čim je mogla, čim je pozvala drugog (čim je pozvana; nikada neće utvrditi ko je to zove), drugu egzistenciju.⁷¹ Pomenuo sam to. Konačna egzistencija nije ništa mogla, ni da nestane. Ništa nije nerealno i neistinito u diskursu o egzistenciji, ništa nije nerealno što je diskurs u stanju da artikuliše, da izgovori. I sve to bi valjalo biti u simboličkom u kojem ništa od toga ne može da bude, u kojem govor treba da se snađe kako da ne govori i u kojem ne govori istinu stvarnosti koju, navodno, govori, u kojem ne govori ni ono što govori. Nihilizam je u tom smislu ontološki utemeljen. Doduše, utemeljen je kao manjak vlastitog legitimiteta i kao manjak bilo kakvog legitimiteta u egzistenciji i na kraju kao manjak ontologije.

Nihilizam govora, poricanje (eventualno, ukidanje) istine egzistencije i same istine govora, apsolutne istine stvari (one apsolutne istine koja bi bila istina svake istine i koja prethodi svakoj istini⁷²), poricanje te istine u istini

⁷¹S Deridom se valja složiti (Derrida, Jacques: navedeno delo, p. 560), “Ovaj poziv (*appel*) drugog, pošto mu prethodi reč u kojoj nikad nije bio prisutan prvi put, unapred se objavljuje kao podsećanje (*rappe*)”. To podsećanje, taj ponovni poziv (*rappe*) govor izbegava da kaže i prizna. Podsećanje, jednostavno, postavlja pitanje istine govora i istine uopšte. Podsećanje prebira po istini i laži, kao da oduvek jesu, ali i kao da istina kao takva oduvek jeste. Od Platona je to jasno. U platonizmu govor samo prenosi istinu (istinu Stvari i istinu fenomena). Sam je ne stvara. Ne stvara ništa. Moderna misao ideju logocentrizma premešta u jezik, traži u jeziku (traži je kao nelogocentričnost). Ali ona tako i istinu oslobađa od njene istinitosti. To, pretvaranje istine u simulakrum, valjda je i cilj ovog obrata, cilj kojemu se u današnjem svetu, izgleda, Amerika sasvim približila.

⁷²I istina poricanja u izvesnom smislu može biti apsolutna istina. Ili, s obzirom na ograničenja što ih podrazumeva odrednica “u izvesnom smislu”, mogao bih reći: može biti srodna apsolutnoj istini. Može biti i neiscrpna kao apsolutna istina, što znači da se u sebi prevladava. Ovako shvaćena istina sadrži u sebi svoj temelj, onako kako ga sadrži jezička aporija, ili jezička igra prema Vitgenštajnu. Nema prema tome metaistine. Postoji samo

govora, “u suspenziji predikata”, u suspenziji egzistencijalnog stanja (samog govora), moguće je shvatiti kao egzistencijalni razlog govora. Ovaj razlog nema potrebe da se ispoljava. Reklo bi se i da ne postoji. Utoliko se i razlikuje od istorijskih razloga. Na taj način nihilizam govora prevladava ograničenja istorije, transcendirajući istoriju. Tako što se da prihvatiti kao opravdanje negativne teologije i njenog predmeta, Boga. Može, u tom slučaju, biti i očigledno. Pitanje je opravdava li negativni govor o egzistenciji koju Bog stvara, koja je, prosto, stvorena, koja je nastala, recimo izvan svakog negativiteta. Ima li načina da negativitet kao egzistencijalni razlog govora utemelji negativitet koji je govoru prirodan, ili, eventualno, dekonstruktivizam koji je, takođe, govoru prirodan, a da taj negativitet ne bude shvaćen kao izraz metodičke sumnje, modernog metodičkog ili antimetodičkog nihilizma?⁷³ Ovaj negativitet, naime, treba shvatiti kao efekat govora koji izbegava da govori, da imenuje stvari. Ali moguće je, s dosta razloga, i govor koji izbegava da govori shvatiti kao efekat negativiteta koji je govoru prirodan. Svako ne jeste ne. Čovek nikada ne stiže daleko od prvotne neodređenosti.

Šta je onda *nihil* nihilizma? U stvari, još treba da pitam: šta je to *nihil* govora? Šta je *nihil* govora o realnosti, ovog govora o nihilizmu? Običan topos mišljenja? To bi mogao da bude zadovoljavajući odgovor. To sigurno jeste odgovor. Filosofija ga oduvek priznaje i ozakonjuje. *Nihil* govora i nihilizma može da bude samo gramatički ili retorički oblik iskaza o stvarnosti? Partikula “ne” ima povlašćen položaj i u gramatici i u retorici, te u oblikovanju značenja. Ima ga i u govoru u kojemu se ne izriče ni kao partikula ni kao dramatična negacija stvarnosti. Ne treba smetnuti s uma da retoričnost nihilizma naglašava i njegova agresivnost. Ali, ne treba zaboraviti ni da

aporija istine, tj. istina postoji kao aporija. Apofatički govor s tim računa. I računa da se na taj način približava svom predmetu, da se u njemu taj predmet oglašava, dakako, tako što ne govori.

⁷³Kritičari dekonstrukcije su skloni da Deridin postupak čitanja i razumevanja teksta shvate kao simptom modernog ili postmodernog nihilizma. I oni su u pravu u meri u kojoj je taj postupak moguće svesti na metod. Istina, dekonstrukciji je negativitet svojstven. Ali i dekonstrukcija je svojstvena govoru. Deridin postupak i računa s uspostavljanjem ideokonstruktivističkih veza koje u govoru nisu opažene i koje naknadno, svesno ili nesvesno, treba artikulirati. To mora biti i razlog metodoloških ograničenja ovog postupka i odbijanja metoda. Asocijativne mreže govora, koje psihoanaliza otkriva i na koje dekonstrukcija cilja, koje bi da vaspostavi, izlažu i neiskazivo na koje je teologija naišla i koje je mogla da predstavi samo kao negativitet.

nihil može biti i paradoksalni nalog egzistencije na koji nailazim čim zagrebem skramu izvesnosti realnosti i izvesnosti nihilizma. Može jednostavno da bude partikula “ne” koja je stalno u potrazi za glagolom, za stvarnošću, za činom – i za nemogućim. Partikula “ne” preuređuje stvarnost i, što je isto toliko važno, preuređuje značenje iskaza i zbog toga pokazuje na moralno načelo egzistencije i govora. Ni to se ne da poreći. *Nihil* može da bude i izraz autentičnog načina bivstvovanja i ishodište govora. Reč je, za takvu pretpostavku nije potrebna psihoanaliza, reč je moguće shvatiti kao odbijanje smrti, što odmah znači i odbijanje stvarnosti. Kad god progovorim ja odbijam stvarnost, što znači, odbijam konačnost stvarnosti, tražim besmrtnost. Kad god progovorim ja se izvlačim iz kože smrtnog bića, zavaravam smrt. Ali, kad god progovorim ja i skraćujem put između sebe i smrti. I pošto sam govoro biće ja ne prestajem da odbijam stvarnost i da se približavam smrti. Ne prestajem da odbijam konačnost i da joj se približavam. Ne prestajem da postojim kao rupa govora. Sigurno je da na nihilizam nailazim u običnom, svakodnevnom govoru i u ključnim manifestacijama egzistencije, na primer u patnji, pa i u rođenju u Duhu. A ove manifestacije, i drugo rođenje, valja razumeti kao elementarni govor postojanja. U protivnom, one su samo puke fantazmatske tvorevine nezadovoljene želje. U svakom trenutku egzistencije nailazim na vrednost negativiteta, na vrednost “ne”, na vrednost patnje, koja je neodvojiva od vrednosti života, koja je vrednost života, nailazim na vrednost koju uspostavlja ne. Tako je i u životinjskom svetu, tako mora biti u živom. Patnja i pokazuje da život dobija vrednost od negativiteta, da li samo zato što negativitet poriče, obezvređuje život, što mu suprotstavlja fiktivnu stvarnost, fiktivnu vrednost? Ili zato što, kao dijalektika nagona smrti recimo, omogućuje život? Izbegavam li ja u ovom govoru o negativitetu govora patnju egzistencije, nalog da o njoj govorim, da se s njom suočim, da primim na sebe patnju? Ili izbegavam sam paradoks govora? Zašto bih izbegavao nihilizam govora u govoru koji može biti, koji jeste alibi tog nihilizma?

Nihilizam, paradoksalno, iskupljuje svet koji poriče. Čini to i religija (koju je, u krajnjem slučaju, moguće shvatiti kao subliminalni oblik nihilizma), svakako efektnije i spektakularnije, logičnije i uspešnije od nihilizma, ali i na onim pretpostavkama koje on, ne bez razloga, odriče. Ni nihilistički postupak religije nije lišen paradoksalnosti. Ona i ne krije da je iskupljenje sveta njen cilj. Nihilizam krije da je njegov cilj odbijanje sveta u svetu i nužno za svet. On to javno ne kaže, zato što nema hrabrosti da to kaže, da priz-

na svoju psihološku dimenziju, da se suoči s prigovorom kakav je Kant uputio Dekartu, kartezijanizmu.⁷⁴ Nihilista ne vidi nedoslednost u činjenici što je samo u svetu moguće poricanje sveta, što se on za taj svet koji poriče mora boriti. Kod Siorana je to očigledno. Kod njega je očigledno i da je nihilizam religija iskupljenja, da to mora biti već i zato što je patnja njegov pokretač i cilj. Mit o patnji je potreban nihilizmu koliko i religiji. Nihilizam ne može a da na ideološkoj ravni ne ponavlja nihilizam govora, onu shemu čovekovih odnosa (ontoloških odnosa) prema stvarnosti koja se otelovljuje u govoru, u njegovom raskolu sa stvarnošću koju govori. Taj raskol nedvojbeno i pokazuje da je poricanje sveta jedino moguće u svetu. Štaviše, govor je prisiljen da najpre uspostavi svet koji potom poriče. I taj zev govor nikada ne prevladava. Sve se zbiva u samoj stvarnosti i na ravni koncepta – u zevu između njih, u sferi simboličkog, koje mora biti da bi bio moguć istorijski početak, da bi konceptualizacija bila mogućna. U tom simboličkom ja odmah jesam i jesam zauvek, determinisan i slobodan. (Kantova primedba Dekartu u takvom simboličkom ne važi.) U simboličkom jeste samo paradoks. Iz te zbrke nihilizam ne uspeva da izađe i ne može da izađe. O njoj, po pravilu, i ne vodi računa. Često, on ostaje kod ideološke dimenzije stvari. Drugačije ne može ni da bude. Nihilizam je, što god da još jeste, pre svega koncept sveta. I u tom slučaju, ako zbilja treba da pobedi patnju, a to je njegov cilj, svejedno i prikriveni cilj, nihilizam ponavlja samu bit govora, te samu bit poricanja. Konačno, i nihilizam govora treba da pobedi patnju zbog toga što čoveku stvarnost stalno izmiče. Zato o realnosti i besedi histerik, tj. zato čovek o realnosti govori kao histerik. U svakom slučaju, nihilizam približava ljudsko biće prvotnoj neodređenosti, opuštenosti prema bivanju i ne-bivanju. Ili je reč samo o konceptualnoj iluziji, te o skrivenom izbegavanju paradoksa govora (nihilizam krije, to je valjda jasno)?

Smisao tog izbegavanja ne treba zanemariti, mislim na smisao koji je jedino psihoanaliza kadra da nađe i razume. Taj je smisao metaforičan, individualizovan, ličan, uvek ga treba posebno otkriti. U konceptu nihilizma, u nihilističkom odnosu prema svetu čovek može da rešava probleme

⁷⁴Glavna Kantova primedba Dekartu, u Delezovoj inscenaciji i interpretaciji (Deleuze, Gilles: *Coférences, Troisième leçon sur Kant*, 28 mars 1978, www.imaginet.fr/Deleuze/, 1998) jeste što njegov zaključak “Ja sam stvar koja misli”, *res cogitans*, “pretpostavlja da se nedeterminisana egzistencija može determinisati kao ona (egzistencija) supstance ili stvari”.

koje drugi čovek rešava na primer u konceptu junaštva, ili u molitvenom tihovanju. Nihilizam je moguće shvatiti kao simptom koji pokazuje na dva događaja: aktuelni i negdašnji. Razume se, negdašnji događaj nihilista ne zna, ili ne zna da zna. Praktično, ne zna ono što stvarno poriče, što odbija da zna. Tako stoji stvar prema psihoanalitičkom ključu razumevanja nihilizma. Ali ne treba ni izgubiti iz vida da je smisao izbegavanja paradoksa govora već dijalektizovan i da je smisao koji psihoanaliza može da otkrije na neki način ubrojen u dijalektiku govoriti ne govoriti i zato što dovodi do samog dijalektičkog razloga, do neiskazivog, što mistički objekt posreduje mistička nemoć jezika, govora, koji se sada (govor) raskriva kao čisti negativitet, kao nemost koja govori odbijanje da se govori, koja govori nemoć govora, koja se čuje kao ničeanski krik, ili krik idiota, krik koji objavljuje nemoć i smisao govora, koji objavljuje i nemoguće značenje. Ovaj krik dolazi iz onog zeva u koji propada sva predvidljiva informativnost govora, u koji propada i mogućnost zasnivanja punog govora.

Pred neiskazivim govor pada u apatiju, koja je duh poricanja i govora i neizrecivosti i svakog dijalektičkog izazova. Govor pada u apatiju i pred samim postojanjem stvari. Za Sioranov govor bi se to bez velikog dvoumljenja moglo reći. On izražava i suverenost apatičnosti prema prozirnoj stvarnosti, suverenost samotnika koji ne prestaje da prekoračuje granice. Ni suverenost sadovskog apatičnog junaka nije Sioranu bila sasvim strana, bez obzira na to što mu ni u jednom trenutku nije bilo potpuno blisko mehanicističko ponašanje ovog junaka. Suverenost apatije kao duha poricanja pokazuje Sioran celim svojim delom, pokazuje je svaki nihilizam. Međutim, ni u jednoj Sioranovoj reči nema hladnokrvnosti koju pretpostavlja Sadova libertenska filosofija, nema je u nihilizmu uopšte. Prosto, transgresija ne prestaje da samotnika, ili nihilistu, iz ove perspektive to je svejedno, vraća preko iste one granice koju je prekoračio, nesumnjivo bežeći. Transgresija, naime, zahteva postojanje te granice. Zbog te dijalektičke zbrke suverenost apatičnosti mora bit sumnjiva. Sioran, ipak, u životu vreba život. Štaviše, vreba ga za život, koji je, usudiću se da kažem, voleo. To nije nelogično, ne samo s psihoanalitičkog gledišta, no ni iz perspektive dijalektike živog, koja je i dijalektika nihilizma govora, ako ni zbog čega drugog ono zato što je dijalektika govora dijalektika nagona smrti. Konačno, govor ne može a da ne voli istinu koju poriče, ne može a da sa sobom ne ponese i svoj manjak. Govor uvek govori o neizrecivom. Otkuda bi, inače, bila emfatičnost nihilističkog

diskursa, Ničeovog, Sioranovog? No apatičnost govora pred neiskazivim, pred bilo kojim životnim zadatkom može se manifestovati kao čisti mehanizam. Najčešće tako i biva. Govor postaje mašina, kojoj je, istina, svojstven duh poricanja, onaj duh poricanja koji je svojstven automatonu. Ovaj govor, kao automaton, i poriče sve što kaže, poriče bilo kakvu realnost. Moglo bi se reći, s izvesnim razlogom, da se iza tog govora skriva duh racionalizacije. Taj govor, prosto, neće ništa da kaže, odbija da nađe ili proizvede bilo kakav smisao, odbija i da poriče. Kao mašina, on ima i izvesnu suverenost, dakako, suverenost praznog mesta, suverenost automatizma, po svemu sudeći, jedinu suverenost koja je moguća. Negativitet nije suveren. Ni Bog nije suveren. Jeste fikcija Boga. Jeste Amerika – i to u ime i zarad moralnih načela koja garantuje Bog.⁷⁵

Negativitet je bio razlog i izgovor za prazan govor, za proizvodnju simulakruma. Sam se ne pretvara u simulakrume, niti se njima služi. To sigurno važi i za onaj negativitet koji nihilizam podrazumeva s one strane vlastitog retoričkog smisla, za negativitet čije neprekidno i neobuzdano izazivanje istine realnosti najpribližnije mogu da objasnim Lakanovom, valja priznati, ne baš jednostavnom, ni jasnom formulom “Prestati da se ne upisuje” (*Cesser de ne pas s’écir*), prestati da se ne govori. tj. preokretanjem te formule u formulu: ne prestati da se upisuje.⁷⁶ Prema prvoj verziji formule negativitet prestaje da ne dostavlja realnosti njenu istinu, prestaje da se u nju, u istinu realnosti, ne upisuje, što ne znači da joj sada istinu dostavlja, da se sada upisuje u tu istinu, da se na neki drastičan način pojavljuje u realnosti. Ni u kakvoj prilici negativitet ne prestaje da dostavlja realnosti njenu istinu, ne prestaje da se u nju upisuje. Manifestacije tog upisa su različite, manjkave. Važno je da negativitet ne prestaje da se upisuje u egzistencijalnu stvarnost, u nihilističku retoriku, tj. da govor ne prestaje da upi-

⁷⁵Amerika u ime tih načela ponovo misionarski stvara svet, Bodrijar veli, Amerikanci ponovo krštavaju svet, “pošto su promašili prvobitno krštenje”. I to rade s žarom konvertita. “Da bi rekonstruisali tačan oblik stvari, da bi ih predstavili na dan Strašnog suda, spremni su i na uništavanje i istrebljivanje” (Bodrijar, *Žan: Amerika*, Buddy & kontekst books, Beograd, 1993, str. 42).

⁷⁶Šta se zbiva s negacijom nakon ove zamene. I Lakan veli da nam zamena formule “Prestati da se ne upisuje” formulom “ne prestaje da se upisuje”, postavlja pitanje “šta je sa negacijom kad zauzme mesto nepostojanja” (Lacan, Jacques: *Encore*, Seuil, Paris, 1975, p. 132). Može li se legitimno negacija supstituisati iskušenim poimanjem? Lakan nema odgovora na ovo pitanje.

suje negativitet u vlastitu retoriku i ne prestaje da se upisuje u negativitet, da od negativiteta traži potporu. Tu smo na samoj granici izrecivog i neizrecivog. Mogućnost da prevagne jedno ili drugo, da se sve kaže ili da se ništa ne kaže je podjednaka. U idealnom smislu između tih krajnosti nema razlike. Prestati da se ne upisuje prosto znači pozvati odsutno, upisivati se u odsutnom koje je pozvano. Odbiti život, pustinjački, svetački (prestati da se ne upisuje), ili ga dionizijski osloboditi, kao što je to zahtevao Ničeov natčovek (ne prestati da se upisuje), znači izabrati isto, ne-život. U oba slučaja egzistencija ne izbiva iz odsutnog. Negativitet podrazumeva da postoji nemoguće, ono što prestaje da se ne dešava i da o tome nemoguće ništa nije u stanju da kaže. Ali, upravo to što ništa nije u stanju da kaže pokazuje da ono ne prestaje da prožima moguću stvarnost. Taj je obrat za stvarni svet presudan, zato što nije shvaćen, zato što ga katafatička misao nije mogla ni da dokuči. Nemoguće, ovaj negativitet, dakle, ne prestaje da se upisuje, u govor, nadam se i u ovaj govor. Ne prestaje da se govori. To se zna i u filozofiji, posebno u religioznoj filozofiji. Berđajev veli da ništa “ima veliki egzistencijalni smisao, iako bi bilo netačno reći da ono postoji”.⁷⁷ Nije netačno reći da ono, i ako ne postoji, ne prestaje da kontaminira odsutnost egzistencije i time egzistenciju i značenja koja su za nju nezaobilazna.

Zamena negacija otkriva i paradoks govora i paradoks njegovog nihilizma: govor prestaje da ne kazuje stvarnost, tj. ne prestaje da kazuje stvarnost. Njegova supstanca je ne-cela, ili da to kažem takođe na paradoksalan, negativan način: nije supstancijalna, ne otkriva ni svoju istinu. Svoju i istinu otkriva jedino bol, patnja, telesna patnja čak. Telesni bol je i metafizički bol, uvek istinit. Govor ne zna takvu istinu; možda je zna krik idiota, ili krik Ničea.

⁷⁷Берђајев, Николај: наведено дело, стр. 78.

SOKRATA SVRBE NOGE

Sokrat rukama trlja noge, svrbe ga. Samo što su mu skinuli okove, pred smrt, pre no što mu donesu otrov da popije. Obuzima ga osećanje prijatnosti. Od neodređenog zadovoljstva ga podilaze žmarci, najpre u nogama, potom u celom telu. Uživa. Bol u nozi koju trlja pojačava uživanje. I sam postaje prijatan, ili doprinosi osećanju prijatnosti. To nije sasvim jasno. Ili Sokrat (prvi put) ne može, ne želi da vidi jasno ono što vidi, što zna da vidi, što bi, uz njegovu pomoć, mogao da vidi, zna i rob. On, ipak, zapaža (i to zapažanje saopštava kao otkriće neuobičajenog reda stvari) da su ta dva egzistencijalna fenomena tesno, iako čudno povezana, da se u nekoj tački pretapaju jedan u drugi, da postaju jedno.⁷⁸ Ne zapaža da su na isti način povezana i sa trećim, sa spoznajom (spoznajom srodnosti uživanja i bola, u stvari, uživanja, bola i same spoznaje), sa spoznajom spoznavanja i sa spoznajom koja je egzistenciji svojstvena, koju (spoznaju) Sokrat eksplicira, koju, nekako, kakvim znakom ili gestom – zato što u njemu izaziva, pokreće zebnju, zbog njene veze sa zabrinjavajućom začudnošću, prvenstveno zbog ove nemušte veze – eksplicira svaki subjekt kad se nađe u sličnoj situaciji, kad

⁷⁸Ovaj apolog o uživanju i bolu – prirodno, sa Sokratom, obrascem duha traženja i nalaznja, duha sumnje, samim umom, u glavnoj ulozi – sročio sam prema Lajbnicovom tumačenju Sokratovog shvatanja srodnosti zadovoljstva i bola (Lajbnic: *Novi ogledi o ljudskom razumu*, Bigz, Beograd, 1995, str. 114). Platon, tj. Sokrat, prema prevodu Miloša Đurića, govori o prijatnosti i neprijatnosti. Razliku (bez obzira na to što je, možda, reč o razlici prevoda, interpretacija, dakle, o mogućoj razlici) ne valja zanemariti, utoliko pre što opozit zadovoljstvu nije bol nego nezadovoljstvo. Ja ne mogu ovde utvrđivati koji je prevod verniji Platonu. U shematskom pogledu to nije ni važno – reč je u osnovi o istoj shemi – u svakom slučaju, nije presudno za razumevanje prožimanja bola i zadovoljstva. Treba istaći da paru zadovoljstvo - nezadovoljstvo odgovara u prevodu Miloša Đurića opozicioni par prijatnost - neprijatnost. Sokrat, pošto protrlja nogu rukom, veli: “Kako mi se, prijatelji moji, čudnovato čini ono nešto što ljudi zovu prijatnošću! Kako je to čudnovato prema onome što se pokazuje kao suprotno – prema neprijatnosti! Istina, to dvoje nikako neće da dolazi čoveku istovremeno; ali, ako neko hita za jednim i ugrabi to, onda je bezmalo prinuđen da grabi i drugo; kao da su to dve različne stvari, ali sa zajedničkim vrhom” (Platon: *Fedon, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, Bigz, Beograd, 1976, str. 98). Parovi zadovoljstvo - nezadovoljstvo i prijatnost - neprijatnost lako se mogu supstituisati, i jesu varijante istog strukturnog obrasca. Izvesno je, bez obzira na razlike, i da se nalaze u paru uživanje - bol, što moj apolog i hoće da istakne.

je dodirnut, kad je aficiran, reklo bi se u klasičnom filozofskom žargonu. A, kao biće, uvek je aficiran. U svakom slučaju, čovek se nađe u takvoj situaciji barem jednom u životu, barem onda kad ta njegova eksplikacija više nema egzistencijalni značaj, kad ni sama ta eksplikacija nije drugo, da kažem hajdegerijanski, do opuštanje (pokušaj opuštanja) prema živom. (Opuštanje živog prema živom, prema objektu koji to nije, koji je svoj subjekt i tako – po subjekatskoj poziciji, po onome što nije – objekt, jedinstveni subjekt/objekt, opuštanje prema objektu i u njemu, prema subjekt/objektu, po kojem je svako drugo opuštanje moguće! Na kakvu se paralogiju oslanja ova mogućnost? Kakvu sve paralogiju ona podrazumeva? Na kakvu paralogiju treba da se osloni ludi diskurs o uživanju? Na takva pitanja odgovor bi mogla dati samo čista mogućnost.) Čovek se uvek nalazi u toj situaciji, i to zna. Živo ne može da ne zna; ono je znanje, kakvo god da jeste. Štaviše, ono je znanje koje ne prestaje da se umnožava.

Spoznaja, iako formalno treći struk, jedan od strukova čvora živog (čvora egzistencije) i u svakom pogledu ravnopravan s druga dva, efekat je izvesnog, ali bitnog prekida (bitne promene) u vezivanju tog čvora. Po svemu sudeći, taj prekid može da bude transmutacija u spoznaju zebnje od iščezavanja, od promena u živom, od opuštanja prema životu, od opuštanja životu, ili, ponajpre, od procesa, promena u mudrosti živog. (Živo je pametno, sposobno da uči. To ne znači da ga treba shvatiti kao nešto što je sebi temelj, kao kakvu dekartovsku misleću supstancu. Živo, samo po sebi, ne može reći *Cogito*, iako misli, iako jeste. Ipak, ono, njegova sposobnost da uči postaje vlastiti temelj. Može zato, u nekoj situaciji, i reći *Cogito*. Međutim, ovaj *Cogito* ne može a da ne pokazuje na izvestan manjak u temelju koji uspostavlja i koji neprekidno mora da uspostavlja.) Ovo i svako potpuno opuštanje izaziva strah, koji se u jednom trenutku pretvara u (mistički) užas, pretili da postane i užas realnosti. Ovde je važno da se taj užas vezuje za elementarne egzistencijalne fenomene.⁷⁹ U stvari, užas živog se integriše sa egzistenci-

⁷⁹Frojd misli da zabrinjavajuća začudnost izaziva takav užas u svakidašnjici. "...zabrinjavajuća začudnost je ova vrsta strašnog koje se vezuje za odavno poznate i oduvek prisne stvari" (Freud, Sigmund: *L'inquiétante étrangeté (Das Unheimliche)*, *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, Paris, 1973, p. 165. Važno je imati na umu da se u određenim okolnostima svaka stvar može doživeti s aurom zabrinjavajuće začudnosti, da egzistencijalna briga ne prestaje. Štaviše, egzistencija je briga. Razumno bi bilo pretpostaviti da je zabrinjavajuća začudnost svojstvo postojanja, egzistentnosti egzistencije, efekat

jalnim fenomenima. U svakom trenutku može (iz njih) i da se razvije. Moć spoznaje je na taj način označena i, iz psihološke perspektive, potvrđena. Znak je stvoren i počinje da deluje. Rekao bih da je delovao i pre no što je bio stvoren. Više se ne može prevideti. Ne treba izgubiti iz vida ni njegovu moć kao takvu (da pokazuje na nešto). Razumljivo je što spoznaja u konkretnoj egzistenciji i sama prekida vezivanje primordijalnog čvora živog i što raskriva – ono što je neskriveno (u tome i jeste njena funkcija u realnosti) – da su zadovoljstvo i nezadovoljstvo takođe efekti prekida, promene u vezivanju ovog čvora. Te efekte ona nije u stanju da menja, kadra je da ih naznači. Naznačuje i užas od opuštanja prema živom, od iščezavanja razlike (s njome i bića). (Realnost strukova ovog čvora živog nije važna. Neću je zato ni na koji način ni uzimati u obzir. Ona jednostavno jeste. Bitan je proces vezivanja i razvezivanja čvora živog, bitni su efekti tog vezivanja i razvezivanja.) Tragove tih efekata, pošto ih obriše, svakako s nekom namerom, svejedno kakvom, spoznaja pretvara u označitelje s kojima, već stoga, ostaje u dosluhu; ostaje u dosluhu s označiteljskim determinizmom. Od njega nema gde ni da se skloni. Zahvaljujući toj operaciji, tj. ovom apriornom otkrivanju, znanju, doseganju označiteljskog determinizma i takođe apriornom odgovoru na njega, ona je u stanju da u izvesnom smislu i nadzire opuštanje prema intenzivnom životu i prema entropiji života, utoliko pre što se ono zaustavlja na određenoj granici, kod određenog označitelja. Ovo opuštanje je apriori inhibirano. U stvari, spoznaja (koja je, treba li to naglašavati, na ovoj ravni prevashodno nesvesna, elementarni akt živog, akt čiste, bezinteresne mudrosti) skandira to opuštanje i na taj način enkodira sam proces, dakako, raskrivajući u njemu znakove – kao znakove, koji ne pokazuju na nešto određeno, koji, jednostavno, pokazuju. Na šta, tek treba iznaći. Ovde je važno da se raskrivanje označenika na koji znak pokazuje, na tom nivou ne može suštinski razlikovati od enkodiranja.

vezivanja i razvezivanja čvora živog, efekat koji življenje kasnije neutrališe. Može se zato reći da je zabrinjavajuća začudnost reverzibilna transmutacija spoznaje u zebnju od promena u živom (u umu živog), u egzistencijalnu zebnju, u strah od opuštanja prema životu, te prema nesigurnosti koju um živog ne otklanja. Ako ništa što je jednom postojalo nije zauvek izgubljeno, kao što tvrdi Frojd, reverzibilnost ovog reda stvari je logična (ali i pogodna za svakojake zloupotrebe). Takav ishod, završetak u početku (koji to više nije), ne bi trebalo da iznenađuje.

Opuštanje prema živom koje bi (živo), ako bi to bilo potrebno, u svakom trenutku moglo i bilo spremno da kaže “jesam”, kad bi opuštanje odista bilo moguće, kad bi bilo moguće živo kao takvo (što će reći kao živo u čiju supstancu nije utisnut prekid, koje smrt ni na koji način ne određuje, koje smrt i ne dotiče, koje je celina za sebe; takvu težnju, volju, živo, svakako, ima; podrazumevaju je i Frojdovi nagoni života), opuštanje prema živom, već i zbog samog njegovog koda, njegovog koda realnosti (po kojemu se ono ne može odreći sebe, te ni smrti; po njoj ono i jeste), moralo bi da vodi u imploziju živog, ka redukciji na apsolutnu tačku, neka bude i onu koju nauka mitologizuje. Nagon smrti, radikalno drugo, negacija živog, zato što je njegovo drugo i njegova negacija, sprečava to opuštanje i tako zajemčuje životnost živog, jedinu večnost koja je živom data.⁸⁰ Pošto jedino ono što je celovito može da implodira u sebe i pošto bi opuštanje prema istom moralo da se završi poništenjem u istom i tog istog (koje, kao isto, postoji jedino za drugo; a ovaj, opet, postoji samo kao drugo isto), pošto nakon takvog poništenja, koje i ne bi bilo poništenje, ne bi ostala ni apsolutna tačka, implozija živog nije ni mogućna. Opuštanje prema živom prvenstveno znači opuštanje prema onome što je njegova bit, *differentia specifica*, dakle, prema drugom u samom živom, prema dijalektici nagona smrti, a to dalje znači prema Dru-

⁸⁰Valja pitati, i ako na to pitanje neću ni pokušati da ovde odgovaram, niti je to potrebno, šta zajemčuje nagon smrti, ako on sam sebe ne zajamčuje? Zar to nije živo, bez obzira na to što je ono objekt tog nagona? Po logici kojom sam se ovde poslužio nema druge mogućnosti. Može li nešto drugo da garantuje njegovo postojanje ako nema života koji umire? Ili je, možda, nagon smrti označitelj koji sebe označava, i koji (ukoliko nije reč o Bogu), zapravo, i ne može sebe da označi, sem tako što se ne označava, koji zato ne postoji. Moguće je, dalje, tvrditi da je nagon smrti ono platonovsko kretanje “koje može pokretati i sebe i nešto drugo pri spajanju i razdvajanju, pri rašćenju i tome suprotnom, pri postojanju i propadanju, dakle, nešto što obuhvata sva kretanja” (Platon: Zakoni, *Zakoni, Epinomis*, Bigz, Beograd, 1990, str. 331, 894c). Ne treba sumnjati u to da nagon smrti obuhvata sva kretanja svega što je živo. Ali to ne objašnjava kako je sebe pokrenuo, ukoliko sam nije živo (ukoliko nije i nagon života). (Bog je živ, prema verovanju.) Istina, kretanje je osobina i ne-životnog. I od tog kretanja može da zavisi kretanje živog. Nije, zatim, jasno zašto nagon smrti, ako je odista ovo kretanje koje sebe i sve drugo pokreće, ne implodira u sebe. Ili ni on ne može da nestane u vlastitoj crnoj rupi zato što postoji neka celina u kojoj je on samo čestica, u kojoj je sve što postoji samo čestica? Postoji li poslednja celina, celina svih celina? Je li to kosmos, Bog? Može li se takav holizam misliti?

gom koji se ni na koji način ne da svesti ni na svoje uživanje⁸¹ i koji je, uprkos tome, reduktibilan na uživanje. On je Drugi subjekta što ne postoji, koji iščezava, čiji odnos prema uživanju nije nedvojben, niti se da razumeti s jednog mesta, s mesta Drugog ili s mesta subjekta, svejedno. Ovaj subjekt je sposoban da uživa i u vlastitom stradanju, čak u svom iščeznuću, hoću da kažem: u stanju je da zakonito uživa u svakoj egzistencijalnoj prilici. Sada bi trebalo da bude jasno: u subjekatskoj realnosti opuštanje prema uživanju i bolu vodi najpre u imploziju subjekta, a onda i u imploziju živog. U oba slučaja ostaje trag da je nešto postojalo, te da to nešto još postoji u vlastitom tragu, u bilosti. Ni implozija nije potpuna, nije završiva. Uživanje raskriva da je temeljni nedostatak postojanja ujedno i temeljni razlog postojanja. Ovu povlasticu u subjekatskoj realnosti uživanje ima zato što je mesto “sa kojeg se uzvikuje da je ‘univerzum nedostatak u čistoti Ne-bivstva’”.⁸² Ali u tom nedostatku čovek postoji, vazda spreman na opuštanje prema uživanju (što potvrđuje ljudska istorija i što može da potvrdi bilo koji detalj iz života) i prema bolu (što ne izgleda ni logično ni uverljivo). Ili je čovek vazda spreman na opuštanje prema nemogućnosti uživanja?

⁸¹Drugi jeste “zauvek u svom uživanju”, tako to tvrdi Lakan (navedeno prema Assoun, Paul-Laurent: Voyage au pays des Mères, “Nouvelle revue de psychanalyse”, No. 45, 1992, p. 129, Gallimard, Paris). Na to uživanje se može u svakoj prilici i svesti kao na bitnu dimenziju. U svom uživanju zauvek jeste i biće, koje može hteti da tom uživanju pobegne, ako bude stavljeno na kušnju, ako uživanje počne da ga iskušava. To ovo biće, misli Lakan (Lacan, Jacques: D’un dessein, *Écrits*, Seuil, Paris, 1969, p. 365-366), ne sprečava da zakonito pristupi uživanju. Ni Drugi se u tom pogledu ne može razlikovati od ljudskog bića. Može, kao subjekt, i da zbog toga upadne u komičnu situaciju. U ovom redu stvari je zaboravljeno da je biće u svom uživanju na negativan način. A to pretpostavlja da bi eventualno svođenje bića na to uživanje značilo i njegovo poništenje. Biće je, prema tome, zauvek u inhibiranom uživanju.

⁸²Lakan (Lakan, Žak: Prevrat subjekta i dijalektika želje u frojdovskom nesvesnom, *Spisi*, Prosveta, Beograd, 1983, str. 299) na tom mestu, posve u duhu evropskog humanizma, vidi čoveka, biće uopšte. To samo po sebi ne bi bilo značajno, da na tom mestu biće ne mora da pita i da sazna ko je ono. (Evropski humanizam je spreman da čoveku dodeli i nemoguću ulogu, razume se, da bi tako podržao svoju predstavu o čoveku, što znači svoju ideju i, pre svega, jednu filosofiju politike, koja, opet, treba da opravda nasilnost evrocentrizma, time i nasilnost u samoj ideji humanizma). Isto je toliko važno da se biće nalazi u jezgri nečega što jeste, te da u dobroj meri određuje kako jeste to što jeste. Određuje to manjak u biću što korespondira s manjkom koji nalazi na tom mestu, u uživanju.

Sokrata je na putu prema ekstatičkom oslobođenju u bolu i uživanju presreo nagon saznanja. Moglo bi se reći da u Sokratovom slučaju nije ni moglo biti drugačije, te da bi drugi, na njegovom mestu, eventualno, drugačije prošli. To je samo pretpostavka. Nagon saznanja ljudsko biće ne može da izbegne. No Sokrat je svoj udes na svaki način zaslužio: kao nagradu ili kao kaznu. (I drugi zaslužuju svoj udes.) Uostalom, ako su mu i kazna i nagrada nepravedno odmerene, ako sve to njemu i ne pripada (jer, i Sokrat je smrtan), pripada našem (evropskom) mitu o njemu, o babici spoznaje, pripada našem uživanju u tom mitu, u prikrivenoj veri da nam je sve dostupno i da na sve polažemo prava (i posredno pripada samom življenju). Naša (evropska) potajna vera u delotvornost, produktivnost i same sumnje (i naša potajna vera u nadmoć spoznaje nad smrću, za šta, za sada, nema racionalnog opravdanja) pripomogla je takvom obratu. Sokrat, za čoveka evropskog racionalizma, nije mogao da ne bude Sokrat (pojam) i u situaciji kad se zatvaraju perspektive i babičenja spoznaje i duha sumnje, dakako, onakav Sokrat kakav je moguć u evropskom racionalizmu, u kojem je zaboravljeno da su grčko mišljenje (i Sokratovo) podjednako određivali logos i mitos, u kojem je zaboravljen Sokrat. (Doslednost ove vrste, iako je i iznudena, zbog njene esencijalističke naravi, nadoknađuje manjkavost ljudskog bića i pri tome je ne isključuje.)

Na samom rubu ništavila, na mestu iskušenja istine babičenja spoznaje i istine duha sumnje, Sokrata opседа srodstvo bola i zadovoljstva, opседа ga preontičko znanje, nesvesno znanje i znanje nejasnih istina, ono znanje koje je u svojim raspravama raskrivao i pozivao. Bolja potvrda ontološke prirode želje za saznanjem iz čvora koji čine uživanje, bol, spoznaja nadmoći saznanja, nije potrebna, ni mogućna. Zadovoljenje te želje u mitu mogu i moram da razumem kao ekran na koji se projektuje stvarnost i kao ekran stvarnosti. Nema sumnje, na istom mestu na kojem je, po mitu (ili po apologu) koji pretpostavljam, koji ovde gradim, koji se gradi (naravno, s mojim dopuštanjem i uz učešće moje duše i moga tela, njihovog znanja; na stazi ruina, Sokratovoj, mojoj, potrebne su mi figurativnost i figurabilnost, makar kao retorička maska apologa), na istom mestu na kojem je nagon saznanja presreo Sokrata, presreta i svakog čoveka i sa, u osnovi, istim, varljivim ishodom. Drugačije ne može ni da bude. Ni bol ni uživanje u življenju se ne može izbeći, ne može se izbeći život. To je banalna tautološka životna istina življenja, sampokazivanja života, to je istina koja ništa ne rešava,

prazna, ne samo retorički, istina principa identiteta. U ovom slučaju, međutim, pretpostavljene su tvrdnje koje nisu proporcionalne. Nema potpunog identiteta subjekta i predjekata u tvrdnji: Sokrat u trenu otkrića srodstva bola i uživanja nailazi na nagon saznanja i u tvrdnji; svaki čovek u trenu otkrića srodstva bola i uživanja nailazi na nagon saznanja. Šokantno je za semiotički um što ako nema identiteta ima uključivanja. Semiotički um ostaje napolju. Ova formalna operacija samo to potvrđuje da su takve stvari kao uživanje i bol u suštini nerazdeljive; jedno saznajem u drugom, kao drugo, tj. kao drugo istog. Ideju “koju imamo i treba da imamo o *zadovoljstvu i bolu*”⁸³ saznajemo kao nejasnu, nečistu ideju različitih opažaja, ideja, oseta. Ne može ni biti drugačije. Nemoguće je iz bola izdvojiti ono što je uživanje, sem u kakvoj gramatici uživanja i bola, kao što je ona koju je pravio Markiz de Sad.

Izdvaja se uvek spoznaja, naoko kao nezavisan fenomen, kao nešto drugo, kao nešto spoljašnje uživanju i patnji. Ali, s njom se izdvaja i nejasna ideja da je ona to drugo ukoliko je i drugo patnje i uživanja, ukoliko je drugo istog. Ona zato, svojim ispoljavanjem, artikuliše i razliku, nesamerljivost i jedinstvo bola i uživanja i svoju iskonsku pripadnost bolu i uživanju, manjku u njima koji ih i konstituiše kao bol i uživanje. Valjalo bi i u ovom slučaju priznati da nagon spoznaje funkcioniše kao taksionomsko načelo, da jeste to načelo. No on ne može da bude puki princip reda jednostavno zato što je i efekat zeva u jedinstvu uživanja i bola, te efekat zeva u uživanju i zeva u bolu, zato što omogućuje da se taj zev pokaže kao znak, koji, naravno, mora biti opažen kao znak. Doživljaji martira otkrivaju tu ulogu spoznaje. Nisu

⁸³Lajbnić: navedeno delo. Po Lajbnicu te nejasne ideje i čini mnoštvo kretanja koja i ne znamo i koja je, delimično makar, moguće razaznati. Moguće ih je razaznati kao mnoštvo. “Može se reći da se nešto slično dešava i u našem telu, koje nikada ne bi moglo biti u stanju potpunog zadovoljstva” (str. 115). U telu nema ravnoteže. Ne može je ni biti u mnoštvu kretanja. Svaki novi utisak, svaki pokret predmeta remeti moguću ravnotežu tela. Remeti i mogućnost zadovoljenja. Remeti ono što i ne može da nastane. Koncept zadovoljenja se ne menja. Za mene je važno da saznam: da li ta kretanja, kada ih promišljamo, nužno razaznajemo na isti način, kao ista kretanja (uz razlike koje su svojstvene stalnoj promeni), ili jedno isto kretanje različito razumevamo zavisno već od ravni postojanja koju promatramo, zavisno od konteksta iz kojega ga posmatramo, od konkretnosti egzistencije. Jedan isti fenomen mehanička i kvantna fizika ne razumevaju na isti način, kao isti fenomen. Razume se, takvu razliku nije moguće primeniti na stvar duha i realnost koju on izučava. Konačno, šta bi to bilo kvantno mišljenje postojanja? Zar ono to oduvek nije?

retki primeri mučenika koji su i pri najvećem bolu (koji je mogao biti i uživanje, ili u nekakvom odnosu s uživanjem, s prisutnošću uživanja), po vlastitom svedočenju, mislili neku ideju čiji se tragovi ni na koji način nisu nalazili u aktuelnoj patnji, ili su saznavali nešto, na primer značenje reči, što im je bilo skriveno dugo i reklo bi se bezrazložno i što se, zbog nečega, sigurno ne slučajno, ispoljava u vezivanju-razvezivanju čvora živog, u samom čvoru živog. (Slobodom, haotičnošću čak, asocijacija u imaginarnom se to ne može objasniti. Preostaje prosvetljenje koje je uobičajeno u takvim zgodama i koje ne treba po svaku cenu čistiti od mističkih nanosa. Ono je, uostalom, fenomen uživanja i bola, onoliko koliko je to i spoznajni fenomen. Uobičajena je i epifanija.) Mišljenje mučenika (o neobičnim ili i odviše običnim, iako za dati trenutak neuobičajenim stvarima; doduše, nije jasno šta bol, koji odbija mišljenje, dopušta da se, ipak, misli; nije jasno šta je obično za neobičan bol) u vreme najveće patnje valja razumeti kao neposredno ispoljavanje nedostatka (živog) u čistoti ne-bivstva i kao zagađenje ne-bivstva. Mesto s kojega se vidi nedostatak u čistoti ne-bivstva Lakan zove uživanje. S obzirom na položaj koji zauzima između bivstvovanja i ne-bivstva, bez uživanja bi za čoveka bilo uzaludno sve što postoji; bio bi uzaludan i sam Bog. Razumljivo je što uživanje ne može a da ne bude razlog i cilj različitih manipulacija i posebnog opreza. Ključ postojanja se mora čuvati, mora se očuvati mesto s kojega se vidi ono što se ima videti i što može biti narušeno. A da bi se očuvalo, Lakan veli, "ovo mesto muči samo Biće".⁸⁴ Ono uživa, ono i mora uživanje da plati patnjom. To je opšte mesto u mudrosti svakidašnjeg iskustva. Ovde je važno da uživanje, ako ga već treba čuvati, nije i ne može da bude stalno, promenljivo i pouzdano. Njegova neprikosnovenost je neizvesna, krhka, podobna za upotrebu već i zbog manjka koji ga čini. Uživanje se zato lako koristi kao kazna ili kao nagrada, dakle, kao objekt manipulacije. Manjak uživanja čini nekonsistentnim i Drugog, svaku figuru Drugog, recimo ideju s koje mučenik podnosi patnju i koja funkcioniše kao Drugi. No, kad je reč o čoveku, tu počinje zaplet u intrizi uživanja, ma koliko da je dramatičan (nekonsistentnost Boga ne može a da ne preokrene sve što je do tog otkrića mišljeno, ne može a da ne dovede u pitanje svaki oslonac mišljenja, veru kao takvu). Naime, čovek je odgovoran za uživanje, odgovoran je za uživanje koje nije njegovo, zato što je odgovoran za spoznaju, koja takođe nije njegova (on je posreduje, on se njoj posuđuje i predaje kao objekt označiteljskog deter-

⁸⁴Lakan, Žak: navedeni tekst.

minizma; subjekt spoznaje nije apsolutan – Bog ne saznaje, on zna), odgovoran je za spoznaju kojom ništa ne rešava, koja ništa ne menja u njegovoj ontološkoj sudbini. (To ne umanjuje utemeljenost prokletstva, krivicu spoznaje.) Sokrat će popiti kukutu, i tako proveriti svoju teoriju, bez obzira na to što je saznao srodnost zadovoljstva i patnje i što je tu srodnost objavio. Živo, na ovoj ravni postojanja, spoznaje na mestu bića i za biće. Istina, tu spoznaju biće može naći u sebi. Zajedno s njome i saznaje (ono što već zna, što se u njemu zna). Tom posuđenom/svojom spoznajom ljudsko biće ne dokazuje ključnu stvar egzistencije – svoju veru, postojanje Boga, ne zato što je ona u čvoru živog povezana s uživanjem i bolom, nego zato što postojanje Boga (Drugog) – u tome su saglasne i psihoanaliza i teologija – može da dokaže samo ljubeći ga, verom. (Ljubav je, valjalo bi zaključiti, s one strane uživanja i bola, s one strane realnosti, što prosto nije tačno, ni kad je reč o pročišćenoj, bestrasnoj ljubavi koja je ovde implicirana i koja je, po svemu sudeći, nedostupna, ako nije s one strane realnosti, a nije, prosto, zato što realnosti mora da se oslobodi. Prema tome, postojanje Boga možemo dokazati ljubeći ga uprkos patnji i uživanju, uprkos patnji i uživanju u patnji koju nam donosi ljubav prema njemu. Možemo li, onda, dokazati postojanje Boga i uprkos ljubavi prema njemu?) Nije zato nerazumljivo (a, čini se, s jednog razloga, ni nerazumno) što je čoveku, kao što precizira Lakan, zabranjeno uživanje iz kojega se vidi da je univerzum, i dodaću, da je Drugi, da je Bog, nedostatak u čistoti ne-bivstva. Valja zapaziti da to uživanje ne zabranjuje isključivo, “kao što bi to slaboumnici verovali, rđavo društveno uređenje, nego, rekao bih, greška Drugog, ako on postoji”.⁸⁵ Zabranjuje ga greška ako postoji. Uživanje zabranjuje greška u uživanju. I ta je zabrana važna sama

⁸⁵Lakan, Žak: navedeni tekst. Lakan ne kaže o kakvoj je grešci Drugog reč. Izvesno je da se ona ne može suštinski razlikovati od greške Boga, koji je, da ne bi spoznavali, Adama i Evu najpre morao da pouči spoznaji, morao im je dati moć saznanja. (Adam i Eva su, da bi uopšte mogli poslušati Boga, morali znati šta je to drvo saznanja, morali su znati ono što im je zabranjeno.) Tek pošto ih je poučio, pošto ih je uvukao u neizvesnost, paradoksa spoznaje, Bog je (budući da ni sam, za sebe, nije našao rešenje paradoksa spoznaje) Adama i Evu opteretio paradoksalnim nalogom da ne jedu ploda s drveta saznanja, da ne znaju ono što znaju. Bog se Adamu i Evi morao predstaviti kao njihov Bog i pokazati im da su oni nešto drugo. Drugi se nalazi u težoj ili povoljnijoj situaciji od ove u koju je hrišćanstvo stavilo Boga. On, Drugi, i ne postoji. Njegovu grešku mora da preuzme sam čovek, koji, hvala Bogu, ionako greši. Razumljivo, o njegovom uživanju i jeste reč. Njegovo uživanje i čini Drugog nekonsistentnim.

po sebi. Tu grešku društvena uređenja koriste da bi upotrebljavala uživanje. Jasno, svoj cilj ona moraju nekako maskirati, mahom tako da se vidi da kriju i da raskrivaju.

Uloga spoznaje u čvoru sa uživanjem i patnjom ne razlikuje se, naizgled, od uloge epifanije u svakidašnjici. Spoznaja raskriva vezivanje čvora. U elementarnom čvoru živog nalazi i to što nalazi pokazuje kao jasan ili nejasan red stvari, rečju, sastavlja ono što je Bog sastavio, ono što je, Sokrat kaže, “bog hteo da izmiri, a kad mu to nije uspelo, sastavio im je krajeve u jedno”.⁸⁶ Može li spoznaja da učini više no što je Bog učinio? Više, na izvesan način drugo, možda je i kadra da učini. ono, međutim, što je Bog učinio ona nije u stanju da učini. Epifanija nalazi sastavljene krajeve stvari. U izvesnom smislu bi se moglo reći da nalazi totalitet stvari, to što odista jeste. Ali, isto se tako može reći i da ne nalazi ništa. Epifanija bi, stoga, mogla da raskrije sastavljene bol i uživanje, ali i čisti manjak, onostranost koju spoznaja samo sluti, recimo, iza principa srodnosti. Epifanija se uključuje u ono što raskriva. Šta je onda raskriveno? Sokrata svrbe noge i taj svrab mu pričinja zadovoljstvo. To je realnost. O ostalom i o toj realnosti mora, može i ume da pita. Ima na raspolaganju metodički i jezički aparat. Odgovor će dobiti koji očekuje, koji može dobiti, koji zaslužuje, koji je moguć. Sokrata, zapravo, svrbi jezik. I zbog toga je u odgovoru i dobio mnoštvo istina. Ključno je to što nije odoleo a da ne pita kako se postojanje Boga može dokazati ljubeći ga. A stvar je prosta: Boga, jednostavno, treba ljubiti. Uveravaju nas u to oni koju kažu da ljube. Pošto u toj ljubavi daju ono što nemaju, (ne)može im se verovati.

⁸⁶Platon: navedeno delo.

LIČNOST JE SIMPTOM

U stvari, ličnost je strukturisana kao simptom, kao simptom ličnosti. Sokrat je strukturisan kao simptom Sokrata. A to znači da je strukturisan kao drugo, kao svoja razlika, kao manjak onoga što postaje, što jeste. To je jedna mogućnost razumevanja ličnosti. Druga mogućnost proizilazi iz Lajbnicovog shvatanja da je sve što se pripisuje subjektu sadržano u pojmu subjekt, tj. da je sve što se istinito kaže o subjektu sadržano u pojmu subjekt. Posledice ovog stava su gotovo nepredvidljive. Delez primećuje da kad se već jednom subjektu, recimo Sokratu, istinito pripiše samo jedna stvar sa zaprepašćenjem opažamo da od tog trenutku u pojmu subjekt moramo tražiti ne samo stvar koju smo mu pripisali, nego i totalitet sveta.⁸⁷ U pojmu Sokrat moramo tražiti ne samo istinu spoznaje, koju smo mu pripisali, nego i sve istine sveta. Mene ovde zanima strukturalna antinomičnost, iz koje ove tvrdnje proizilaze, koja je u njima sadržana, koja jamči da ličnost nešto jeste i, što je bitno, da je ona punoća koja je predmet fantazmatizacija i domišljanja, psiholoških, filozofskih, religijskih. Ipak, do jezgra te antinomičnosti ne dospevaju ni istorijsko ni metafizičko mišljenje, ne dospeva nijedno racionalno mišljenje – sem posredno, preko oblika (persona, maska, lik, subjekt, pojam), u kojem (obliku) ličnost iščezava kao razlika (i kao ličnost koja je bila i koja jeste; iščezava i kao sloboda). Istina, i u tom obliku ličnost ostaje kao odsutnost. Ostaje, pretrajava i kao trag jezika, kao reč koja je bila, kao ono što je bilo. Ni u simptomu ličnost ne bi prepoznala razliku sebe same, ne bi ni bila strukturisana kao simptom, da nije tog traga, da, kako veli Lakan, ne oseća simptom kao nešto strano⁸⁸ (dodaću, da ne oseća, da nekako ne zna,

⁸⁷Deleuze, Gilles: *Conférences, Leibniz, 15/04/1980, Dernière année*, www.imaginet.fr./deleuze/ .

⁸⁸Lacan, Jacques: *Variantes de la cure-type, Ecrits*, Seuil, Paris, 1969, p. 341. Treba uočiti: Lakan veli “ličnost subjekta”, što, s obzirom na njegovo shvatanje subjekta, zahteva izvesna razjašnjenja. Subjekt i ne postoji. Ne postoji kao ona realnost koja je uvek tu. Toj vrsti realnosti, vrsti realnosti kojoj pripada subjekat, mora onda da pripada i ličnost, ukoliko je ličnost subjekta, ali i ukoliko, odista, jeste strukturisana kao simptom, kao drugo. Simptom je postojano strukturisan, postoji kao mesto na kojem ličnost otkriva neki smisao, Lakan veli, smisao potisnutog konflikta. Čini mi se da bi pre trebalo govoriti o smislu subjekta, koji na kraju analize, prema Rajhu – Lakan ga pominje i svoju tezu artikuliše sledeći njegovo mišljenje – treba da bude doveden do stanja u kojem će ličnost moći da shvati kao

ne prepoznaje, taj jezički trag, metaforu – simptom je metafora – zapravo, da ne oseća, ne zna sebe, svoje na-stajanje, svoje stajanje u jeziku, i u sebi, u činjenici da je bila), ličnost ne bi prepoznala sebe da ne oseća simptom kao smisao nekog potisnutog sukoba, potisnutog jednog dela sebe, kako se čini, onog dela koji je pred-stavlja, po kojem ona jeste razlika, jeste uopšte. Ličnost sebe oseća (zna, nesvesno zna) kao nešto potisnuto, što je odista postojalo i što jeste, što je tu kao druga, neoporeciva realnost, što se vraća (automatski ponavlja; i taj automatizam ništa spolja ne može da nadzire, ništa ne može ni da ga promeni), tj. ličnost bi nestala da se ne nalazi (ne raskriva) u vlastitoj antinomičnosti, kao antinomičnost, kojoj ne može biti svojstven nikakav oblik supstancijalnosti i u kojoj postojanost, stajanje ličnosti, recimo, u sebi, u jeziku, u činjenici da je bila (i da je potisnuta) ima drugo značenje i drugi oblik. (Moglo bi se reći u antinomičnosti: nema ni značenja ni oblika, nema ih za semiotičku logiku, koju – i značenja koja artikuliše i na koja pokazuje – podupire upravo ta antinomičnost. Iz semiotičke logike, opet, mogu da razumem šta je to antinomičnost.)

Ličnost je, uprkos ovoj antinomičnosti, ili baš zahvaljujući njoj, kako Pavle Florenski kaže, neponovljiva, “primer za sebe”.⁸⁹ Odavde se, međutim, ne može zaključiti da je ono što je pojam ličnosti i da nije strukturisana kao simptom. I ne potrzem Florenskog zato da bih njegovo mišljenje protivstavio Lakanovom. Pre bi ono trebalo da mi posluži kao primer za pretpostavku da ako odista mislimo, ako smo naučili da mislimo, nužno nailazimo na istu stvar, raskrivamo istu stvar, trag Stvari, samu Stvar. U mišljenu Pavla Florenskog, ili Lakanovom, prema tome, reč je o drugom mišljenju istog, o drugom mišljenju Stvari, koja se ne pokazuje. Ličnost je strukturisana kao primer, kao vlastita prošlost u kojoj je bila taj primer. Sama ona tek treba da se raskrije, treba da raskrije svoju prošlost (za bogoslovsko mišljenje to znači svoju bogolikost) i da se otelovi. Ličnost ne prestaje da se otelovljuje. Dakle,

simptom, nema sumnje, kao simptom svoga iščezavanja. No subjekt (na kraju analize) treba da shvati da ni ličnost ne može biti postojanija od njega samog.

⁸⁹Флоренски, Павле: *Стуб и тврђава истине, књига прва*, Логос, АНТ, Београд, 1997, стр. 168. Ličnost kao primer za sebe pretpostavlja i može da dostigne idealno stanje, dakako, ono stanje koje je podrazumevano u njoj, u njenoj bogopodobnosti, koje čeka da bude ostvareno. Ličnost postaje ono što jeste, što je bila, najviše što može da postane. (“Ne može čovjek ništa primiti ako mu ne bude dato s neba”, Jovan, 3,27.) Ličnost se vraća u sopstvenu večnost. Preobražaj se zbiva u istom. Nema Drugog Drugog.

ona jeste, i to kao celina koja je pred njom i u njoj, kao celina koja ona treba da postane. Utoliko su pred njom sloboda i svaka mogućnost – i njena nepovnljivost. Ovu tvrdnju, koja sledi iz stava Florenskog, moguće je prihvatiti, ako ni zbog čega drugog ono zato što je u nekom obliku dokazuje i iskustvo, na jednoj drugačijoj ravni. Treba je prihvatiti i zato što je običan truiizam. Doduše, iskustvo svakidašnjice ne potvrđuje, ne tako izdašno, božansku prirodu ličnosti, na koju je Florenski mislio i koju neguje. Potvrđuje da ličnost nešto jeste, da nešto može da bude i da joj to predstoji. Konačno, iskustvo svakidašnjice ne može ni da bude mera stvari. Nije, doduše, božanska priroda ličnosti potvrđena ni u truizmu da je svaka ličnost neponovljiva. (Božanska priroda nije ni ponovljiva ni neponovljiva, bez obzira na to što svako ljudsko biće može s njom računati.) Nije ni poreknuta. Čak, ovaj truiizam dopušta da se božanska priroda ličnosti raskriva i dostiže; on čuva tu mogućnost, tim pre što podrazumeva i da ličnost može biti ono što već jeste, može da postane ono što već jeste – svoja prošlost. Ličnost, u tom slučaju, može da postane večna (da se ne razlikuje od totaliteta sadržanog u pojmu ličnost) na način na koji je večno ono što se desilo. Florenski misli na drugu večnost. Ličnost treba da postane to što već jeste. A jeste Bogupodobna. To, ili nešto slično, veli Florenski. “Da bi se *postalo* svetac, treba *biti* svetac”,⁹⁰ kaže. No, ličnost da bi postala (ličnost), ono što jeste, mora “podići sebe za kosu”, da još jednom upotrebim reči Pavla Florenskog, i to birajući sebe – birajući svoju antinomičnost, birajući sebe kao simptom činjenice da je bila i da ja ta bilost neizbrisiva, večna i da nastaje. Ličnost mora sebe podići za kosu iz te bilosti, iz večnosti koja je ne može zadovoljiti. S tom večnošću, sa svojim znanjem te večnosti (a ova večnost je, u najmanju ruku, nerazjašnjiva), ličnost mora da se suoči (i to iz svoje neodređene pozicije). Tada će, eventualno, biti kadra i da otkrije smisao simptoma koji jeste.

Postojanost simptoma (i ličnosti, ukoliko je uistinu strukturisana kao simptom, ukoliko zbilja sebe vuče za kosu, to će reći, ako ne laže da sebe vuče za kosu, a često laže, nevažno je s kojih sve razloga; bitno je da joj se ne može pripisati neka istinita stvar koja bi učinila da se u njoj nađe totalitet, da u njoj sve bude istinito), postojanost simptoma zavisi od poretka događaja (od poretka označitelja) koje on (simptom, ili ličnost) povezuje i koji omogu-

⁹⁰Флоренски, Павле: наведено дело. Problem ovog prethodnog bivanja (bivanja u pojmu) za Florenskog se i ne postavlja, prosto zato što Hrist tako što omogućuje, što je on to što ličnost tek treba da postane. Konačno, Hrist je predvečan.

ćuju da razumem šta je simptom, čega je simptom simptom, kako se najmanje dva događaja u njemu pojavljuju, kako on (simptom) postaje metafora jedne druge realnosti. Postojanost simptoma omogućuje da razumem i šta je ličnost ličnosti, šta je ličnost Drugog, Se-ličnosti, kako veli Hajdeger. (No o tome će biti govora kasnije. Samo ću napomenuti da je Hajdegerova ideja Se-ličnosti jedna od osa moje rasprave.) Ovde je važno da je ličnosti – prema Lakanovoj formuli, ili matemati, iz koje sam počeo ovo istraživanje i koja je prva, osnovna pretpostavka ove rasprave – tuđe ono što ona jeste, tuđa joj je njena istina. Drugim rečima, ličnost nije cela. I to ona zna, ali ne usvaja. Ne usvaja svoju istinu. Ne može da je usvoji. Mogao bih reći da tako, negativno, neusvajajući je, ona usvaja svoju ne-celost. I pored toga, ličnosti je ne-celost tuđa. Ona (ne-celost) uzrok je neprekidnih cepanja ličnosti, nesklada između činjenice da je ona sebi primer i da taj primer ne postaje, da on nije moguć. To stanje stvari nikada ne može ni da joj bude prisno, sasvim sigurno ne, ako je ona (ličnost) na bilo koji način dovedena u vezu sa Božanskim, koje bi trebalo da bude celo (u najmanju ruku, ono ne pati od ontološkog manjka), koje, sledstveno Areopagitinim odrednicama, ne bi bilo ni celo ni ne-celo i koje se nalazi u jednom drugačijem registru realnosti. Sem toga, ličnost se ne može lišiti sebe, stvarnosti tela, hoću da kažem, registra realnosti u kojem ona funkcioniše, koji je njena realnost. Ta vezanost za realnost koja je uvek tu, da upotrebim Huserlovu reč, za realnost označiteljskog poretka, ali i vezanost za (histerično) mišljenje realnosti, ne dovodi u pitanje slobodu ličnosti na kojoj nastoji bogoslovlje. Zato je, mogao bih reći, ličnost i u bogoslovlju strukturisana kao simptom, ali i zato sebe opaža, prihvata s osećanjem zabrinjavajuće začudnosti. Frojd ovo osećanje povezuje sa strahom od stvari koje su čoveku oduvek poznate i prisne, no koje nikada, zbog nečega, nisu bile usvojene, nisu bile viđene onakve kakve odista jesu.⁹¹ Ličnost,

⁹¹Freud: *L'inquiétant étrageté, Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, Paris, 1973, p. 165. Strašno je ono što nam nije prisno, sa čim se nismo odomaćili, veli Frojd. To je jedna dimenzija zabrinjavajuće začudnosti, i uglavnom poznata, opšte prihvatljiva. Druga je sadržana u intelektualnoj nesigurnosti, u činjenici da nam je smisao toga nečega skriven. Zbog toga je i opasan. Jezik nam, veli Frojd, ne kaže mnogo, "možda prosto zato što mi govorimo jedan strani jezik" (p. 166). Implikacije ove tvrdnje su dalekosežne. Ja ih ovde neću razvijati. Samo ću upozoriti da, ako ovu Frojdovu opasku razumem doslovno, moram i priznati da ličnost ne govori svoj jezik, da govori ono što pripada nekom drugom jeziku, ili što jezik govori. (U svakom slučaju, ličnost govori jezik drugog i ono što taj drugi zahteva.) Ovde je važno da ona zna taj rasep u (svom) jeziku i zna da s njim mora izaći na kraj, da s

mogu da pretpostavim, nikada nije usvojila večnost koja se izvodi iz njene paradoksalne bilosti. Kako bi i usvojila večnost iz pojma ličnost? U tom slučaju valja pretpostaviti i da ličnost nikada ne vidi sebe kao ličnost, da nešto takvo kao ličnost, kao celina, nešto jedinstveno i ne postoji, sem kao obećanje. Štaviše, ličnost tako što ne može ni hteti. Ne može hteti smrt, razume se, ako joj nije obećano (zajamčeno) drugo rođenje u toj smrti, u duhu. (Ni u tom slučaju ličnost ne može hteti smrt.) Dakle, ličnost se obrazuje oko izvesnog zeva – i kao zev, čija je istina simptom. Mogao bih reći, sledeći Hajdegerov obrat da briga “već krije u sebi fenomen ličnosti” samim tim što je “briga o sebi”⁹² tautologija, mogao bih reći da zev (ontološki zev) već u sebi krije fenomen ličnosti, zato što ne može a da ne bude zev ličnosti. I to, besumnje, nije prazan retorički obrt, ako ni zbog čega drugog ono zato što ne može da sakrije ono što je u njemu izostavljeno. A izostavljeno je susedstvo ličnosti i ne-bića.

Prema teorijskoj psihoanalizi svaki simptom čine smislovi dva događaja na koje on pokazuje, čini ga preobražaj tih smislova (u jedan, novi, drugačiji/isti smisao), čini ga smisao ta dva događaja, i ako nastavim ovu dekonstrukciju, mogao bih reći: čini ga isti smisao koji se nalazi u aktuelnom i negdašnjem događaju, isti smisao aktuelnog i negdašnjeg događaja. U simptom ulaze razlog povezivanja tih smislova i logika imaginarijacije (koja je i logika smisla) stvarnosti. Isto to važi i za metaforu, za svaku istoriju, za sve što se nalazi i oformljuje u lancu označitelja, što zakonitost oformljenja tog lanca obuhvata, što ima označiteljsku strukturu (simptom je ima⁹³); važi

njim ima da postoji. Najlogičnije je pretpostaviti da, u tom slučaju, ona treba sebe da razume, da nauči svoj jezik. I taj joj zadatak uvek predstoji. Ni u kakvoj prilici ne može da ga izbegne, niti ima načina da svoju obavezu prevlada.

⁹²Heidegger: *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985, str. 361. Hajdeger, naravno, primećuje da ovaj okret vodi pitanju o egzistencijalnoj vezi između individualnosti i brige. U mojoj raspravi to pitanje je implikivano u samoj ideji o strukturaciji ličnosti kao simptomu (kao simptomu konačnosti, i to usred obećanja besmrtnosti). Konačno, simptom je moguće shvatiti kao brigu; on i jeste čista egzistencijalna briga.

⁹³Lakan, Žak: *Frojdovska stvar*, *Spisi*, Prosveta, Beograd, 1983, str. 126. Označiteljska struktura istorije je još jasnija (moglo bi se reći, oni koji zastupaju istorijski determinizam mogu reći, istorija i ne postoji drugačije do kao lanac označitelja, koji se povezuje po izvesnim pravilima; tačnije, istorija postoji kao efekat povezivanja tog lanca). Za život jedinice označiteljska struktura istorije je isto toliko presudna koliko i za život zajednice. Ova struktura pokazuje da se ljudsko društvo ne temelji u potrebama, ni u zadovoljenju tih

to i za prazan retorički obrt. Razlika između ovih fenomena se raskriva u strukturaciji i strukturnim impulsima njihovih smislova. Simptom nastaje iz rascepa u događanju (na neki način, i iz rascepa u simboličkom poretku, u uspostavljanju i sprovođenju označiteljske zakonitosti; ovo sprovođenje može da se pervertira – i pervertira se) i pokazuje na taj rascep, i na rascep koji predujmljuje to događanje; simptom pokazuje na rascep u svojoj istini, na rascep koji bi on trebalo da prikrije, maskira. U suštini, on ga održava, pa i produbljuje. Simptom otkriva i čini usek u označiteljski lanac, on kida taj lanac. (Na mestu prekida vezuje se novi čvor, i iz njega novi lanac.) Istorija, opet (i istorija simptoma), otkriva povezanost, međusobnu uslovljenost događaja koji je čine. S jedne strane, stoga, ličnost koja je strukturisana kao simptom pokazuje na rascep u svojoj istini. I takođe se ne odriče potreba za maskiranjem tog rascepa i operacije koja je do tog rascepa dovela. S druge strane, ličnost koja je strukturisana kao istorija simptoma (istorija ličnosti), u meri u kojoj je stvarno tako strukturisana, pokazuje na vlastitu eshatologiju, pretpostavlja je, na nju se oslanja. Ne odriče se ideje o dovršenju istorije, na primer, ideje o kraju istorije u rođenju u duhu. Ličnost još nije to što bi trebalo da bude, što jeste (valjalo bi da preciziram: što jeste u duhu; ovo je važno imati na umu zbog toga što bi pometnju u stvarnom stanju stvari mogle da izazovu eventualne asocijacije na predestinaciju). Postoje, u svakom slučaju, razlozi za sumnju u безусловnu supstancijalnost ličnosti. Danas niko i ne pomišlja na nju. (O nekom bi obliku supstancijalnosti, možda, moglo da se govori iz perspektive bilosti ličnosti, njene prazne večnosti, one večnosti u kojoj ličnosti nema. Ovu večnost obezbeđuje činjenica da ličnost jeste, tj. da tu činjenicu (činjenicu da je ličnost bila) nikad ništa, ponajmanje nepoznavanje te činjenice, ne može da dovede u pitanje.) Po Berđajevu teza o безусловnoj supstancijalnosti ličnosti je neodrživa. Ličnost je duhovna energija i duhovna aktivnost, koja je antinomično povezana s nadličnim.⁹⁴ I postoji kao antinomija. U toj antinomiji je jedino postojana

potreba, ali i da mesto utemeljenja ljudskog društva nije sasvim razaznatljivo. I to je suprotno, manje-više, svim postojećim shvatanjima istorije.

⁹⁴Берђајев, Николај: *Дух и слобода*, Логос, АНТ, Београд, 1998, стр. 22. Berđajev, izgleda, pretpostavlja neki oblik ne-celosti ličnosti. On veli da je duhovno iskustvo moguće “jedino uz pretpostavku da je čovek od Boga i od sveta” (navedeno delo), da je ne-ceo, da mu je svojstvena propadljivost bića. O manjku sveta, od kojega čovek mora biti, te o ontološkom manjku čoveka, koji je (manjak) od Boga, ovde ne treba raspravljati. Uostalom, da bi odista

duhovna energija. Ona se može premeštati, ali ne i uništiti, prosto, ona je ishodište svega.⁹⁵

Berđajevljevo mišljenje, po svemu sudeći, podrazumeva isto jezgro ličnosti koje podrazumeva i Lakanova matema. (S obzirom na sklonost ovih mislilaca mističkoj realnosti, mističkom uvidu i prevladavanju ograničenja racionalnog mišljenja u mističkoj antinomiji to i nije neočekivano; neočekivana je, na prvi pogled, Lakanova sklonost mističkim antinomijama.) Berđajevljevo viđenje tog jezgra, i naročito ono što je u njemu predujmljeno, mislim, pre svega, na rođenje ličnosti u duhu, razlikuje se od psihoanalitičkog viđenja. Tu razliku ne bi ublažila ni mogućnost da i teorijska psihoanaliza podrazumeva neki oblik drugog rođenja ličnosti (a ona na tako što nema prava da pristane). Time se uspostavlja razlika i u samom jezgru, u tome što ono jeste, iako nije moguće reći šta to jezgro jeste. (Ne usuđuju se da to kažu ni Lakan ni Berđajev, s različitih razloga. Pri tom, Berđajev zna da neku odrednicu toga što jeste mora da ponudi, bez obzira na to što ona prestaje da važi u realnosti koju definiše.) Ne bi trebalo prevideti ni razlike koje nameću jezik (on uobličuje objekt) i poistovećivanja subjekta i objekta mišljenja. (Predmet ovakvog oblikovanja mora biti i jezgro iz kojeg proishodi ličnost.) Berđajev pomera prema prvobitnom, što će reći prema neutemeljenosti, bezdanosti, beskrajnoj dubini, uvid u strukturaciju ličnosti, u strukturaciju onoga što čini ličnost, što joj je dato. Kao “centar stvaralačke energije”, ličnost ne može a da ne bude i označiteljski čvor postojanja i njegovih fenomena, pa i mišljenja postojanja, i same ličnosti. Tako Berđajev otvara i problem supstancijalnosti, božanskog karaktera ličnosti, problem onoga što bi trebalo da se nalazi na dnu, što ne možemo dodirnuti, ni znati, onoga što se nalazi u bestemeljnom temelju. Berđajev, zapravo, otvara problem duhovne (praktično, i formalno-logičke) antinomičnosti egzistencije ličnosti. U

bio, čovek mora da se ponovo rodi, da se rodi u duhu, u kojemu se ukida i problem antinomičnosti. Drugo rođenje ima smisla samo ako je čoveku nedostatak svojstven, te ako se na taj način taj nedostatak otklanja. Ali, moram da pitam: šta se rađa kad se otkloni taj nedostatak? Otklanja li se s njim pamćenje ne-celosti, realnosti, činjenica da je ne-celost postojala i strukturisala ličnost koja se rađa u duhu?

⁹⁵Reklo bi se da je Berđajev ovde imao u vidu drugi termodinamički zakon, tj. da ga je jednostavno preveo u drugu realnost, da ga je primenio na drugu realnost, na koju, kako se čini, ne može biti primenjen. Moguće je, istina, taj red stvari obrnuti, vernici bi našli da je takav obrat i jedino moguće, i tvrditi da drugi termodinamički zakon artikuliše postojanost ove, duhovne, energije za fizičku stvarnost.

stvari, taj je problem otvoren u svetootačkoj literaturi i, ponajpre, u samoj Hristovoj žrtvi. Ima dovoljno razloga da Berđajevljevom shvatanju ličnosti namenim ulogu druge (osnovne), korektivne pretpostavke moje rasprave, ali i mišljenja, strukturacije ličnosti (kao simptoma), razvezivanja označiteljskog čvora ličnosti, iz Berđajevljeve perspektive morao bih reći: razvezivanja antinomičnog označiteljskog čvora ličnosti. (Pri tom bi ovu antinomičnost valjalo shvatiti na ravni mističke realnosti na kojoj Berđajev i pokušava da misli, koju raskriva kao jedinu realnu realnost.) Kako god bilo, ličnost čine barem dva strukturna odredišta, dve egzistencijalne teksture, istovremeno zavisne i nezavisne od vremenskog određenja; ličnost je, prema tome, ono što već jeste i ono što je bila i što jeste. Ovaj nemogući, šizofreni, istorizam ličnosti ništa u vremenu ne podržava. Trebalo bi zaključiti da i ne pripada konačnosti. Nema simptoma koji na njega pokazuje. Ali, bez njega nema ni ideje konačnosti. Izgleda da nema ni dimenzije ličnosti koja na njega ne pokazuje. Nema ni dimenzije ličnosti koju on ne dovodi u pitanje, ako ni zbog čega drugog ono zato što dovodi u pitanje svako znanje koje se oslanja na formalno-logička načela. Berđajev ga zato prevladava, ukida u mističkoj realnosti, koja i ne poznaje hronološko vreme, koja bi morala da ukine i beskonačnost i konačnost (time i realnost; njoj pripadaju konačnost i beskonačnost), te mogućnost oslanjanja mišljenja na jedno ili drugo. (Na taj način bi bilo prevladano i metafizičko i kritičko mišljenje. No može li čovek misliti kao Bog – ni metafizički ni kritički, jednostavno, misliti? I ovu opasku i ovo pitanje, valja to istaći, obeležava konačnost. Ona i omogućuje svaku takvu distinkciju. Ali, uvek je moguć i obrat: konačnost sve to može jedino iz beskonačnosti, iz nesvršnosti, iz svoje nesvršnosti.) Lingvistika i filosofija izbegavaju pomenuti istorizam ličnosti oslanjajući se na sinhroničnost strukture ličnosti u kojoj je (sinhroničnosti) hronološko vreme, na neki način, unapred suspendovano, u kojoj je suspendovana i sama dijahronija tako što je izvedena na sinhronijsku ravan, što je uvedena u sinhroničnu strukturu.

Ličnost subjekta, proizilazi to iz Berđajevljevih pretpostavki, otkriva smisao jednog stanja sveta, njegove veze s duhom, otkriva i smisao prosijavanja beskonačnog u konačnom, prvotnog i potonjeg stanja sveta, a ovo, dakako, povratno, raskriva stanje ličnosti, ako bih hteo da budem dosledan Berđajevu, trebalo bi da kažem: raskriva prvobitno, bezdano stanje ličnosti, ono što ona odista jeste. I sve to zato što je ličnost svet i zato što joj je svojsvena i realnost duha. Nije, ipak, jasno, gde se, u kojoj ličnosti, u kojem vidu

ličnosti ispoljava ono što ličnost stvarno jeste (ni u slučaju da je ona puka antinomičnost), niti da li se to što jeste drugačije ispoljava do kao nedostatak. Može li se to što ličnost jeste, dakle, kao punoća, ispoljavati u njenoj fenomenalnosti? Trebalo bi onda priznati, što je posve u duhu teorijske psihoanalize, da ličnost raskriva potisnuti smisao, u stvari, da raskriva smisao nekog potisnutog konflikta (živog), potisnutog ontološkog stanja, koje ne može a da ne bude u strukturnom jezgru ličnosti, čak ono što ličnost uistinu jeste – i na neki način u svakoj njenoj pojavi. Praktično, ličnost raskriva potisnuti smisao onoga što ona jeste i što bi, prema očekivanjima Berđajeva, trebalo da bude njeno prvobitno stanje. Ovakvu pretpostavku, međutim, iz teorijske psihoanalize nije moguće potvrditi. Moguće je potvrditi pretpostavku da je ličnost simptom, doduše, subjekta. Svaka arheologija subjekta mora doći do Berđajevljevog bezdanog prvobitnog, koje je uvezano u označiteljski čvor, u slobodu i nužnost (nadodređenje) povezivanja označitelja, koje bi, sledstveno Berđajevu, moralo da bude ishodište tog determinizma. Simptom je taj čvor, kako se čini, čvor ontološkog nedostatka i drugog rođenja, ali i slobode ličnosti. To dalje znači da se ličnost nalazi izvan sebe, u smislu na koji, kao simptom, skreće pažnju, nalazi se makar na dva mesta i u dva smisla (na više mesta i u više smislova) koje uspostavlja i povezuje, koji je čine (kao simptom, te kao ličnost), koje ona predstavlja i koji nju predstavljaju. Ličnost samo s mesta izvan sebe (na kojem se, u nekom vidu, nužno nalazi) može da raskrije ono što jeste. Na tom mestu ona mora imati i sposobnost da raspozna sâmo mesto kao drugo, da se raspozna kao drugo.

Ni sa jednog od pomenutih mesta ličnost ne odgovara neposredno na pitanja egzistencije, drugog, druge ličnosti, na pitanja subjekta i sveta koji je i sama (čiji sistem oblikovanja i ona oblikuje), na svoja pitanja, ne odgovara ni na zahtev duha (da se rodi kao ličnost), a da ne kaže i još nešto, ono što nije ona, ili što još nije ona. I to je razumljivo. Nigde nije ni data jednom zauvek. U psihičnosti ništa nije neizmenljivo i ništa se ne gubi zauvek. Nije neizmenljivo ni susedstvo s ne-bićem. (U tom susedstvu ličnost drže strukturna načela, koja bi, takođe, morala biti izmenljiva.) Pošto se temelji u psihičkoj strukturi – i kao antropološka, ideološka, duhovna tvorevina (Berđajev veli da je ličnost Božja ideja⁹⁶) – ni u ličnosti ništa nije neizmenljivo i ništa se ne gubi zauvek. Ne rastura se ni susedstvo s ne-bićem, zbog njenih temelja u psihičnosti. Stoga, ni na jednom od pomenutih mesta ličnost ne

⁹⁶Берђајев, Николај: наведено дело, стр. 144.

govori svoj jezik. Ali, govori. I to je bitno. Jer, bilo koji jezik da govori, ličnost govori svoj jezik, govori da ne govori svoj jezik. Ona govori svoj jezik i ako govori manjak. Prema tome, ličnost uvek odgovara, ali sa nekog drugog, sa trećeg mesta. Ili, neko s tog mesta odgovara za nju, odgovara kao ona, i zato što su događaji koji je čine (koji je čine kao nemoguću celinu u nemogućoj sadašnjosti) nekako povezani, što čine celinu, koja nigde nije uspostavljena, što su, prema Berđajevu, lično i nadlično antinomično sjedinjeni. Antinomično su sjedinjeni ličnost i njen odgovor s trećeg mesta, s jednog jedinog s kojega može da odgovara i s kojega joj se upućuje pitanje: “Šta hoćeš?”. Jasno je da ni simptom, sam i izvan ovog trećeg mesta, ne uspostavlja ličnost, da je on simptom zahvaljujući postojanju tog mesta. Pojednostavljeno bih mogao reći da ličnost sebe ne uspostavlja bez nekog posrednika, ko god i šta god da on jeste. To je iskustvena činjenica. Ni simptomsko tumačenje (simptom je sam po sebi i tumačenje jednog stanja stvari, jednog traumatičnog događaja) ne uspostavlja ličnost, bez obzira na to što, po definiciji, integriše treće mesto, onu instancu koja se nalazi na tom mestu, koja je to mesto. Međutim, na tom mestu se ličnost, na izvestan način, uspostavlja bez sebe, mada u ramu vlastite naturalističke realnosti. Mogao bih reći da se na tom mestu uspostavlja simulakrum ličnosti u naturalističkom okviru. Zahvaljujući tome ona i može da bude strukturisana kao simptom. Ali, na tom mestu ličnost od Drugog prima jezik, svoj jezik, prima ono što jeste, što jezik kaže da jeste. S tog mesta ona odgovara i kao ličnost koju su pitanja oblikovala, koju su pitanja nametnula. (Jezik je nametnuo.) Ova, osnovna antinomičnost, Berđajev je na nju skrenuo pažnju, pojavljuje se, produžuje u posebnim, delimičnim pojavama ličnosti i u njenim pojedinačnim činovima. Odgovori ličnosti, na primer, shvataju se kao da dolaze s tog mesta, kao odgovori ličnosti (pre, neke bezlične instance, mogu li reći, bezlične ličnosti, koja ne može da bude ličnost kao takva) koja se nalazi na tom mestu.⁹⁷ Ovu ličnost,

⁹⁷Psihoanalizi je ovaj vid preobražaja, ispoljavanja ličnosti poznat. Otkrila ga je u vlastitom diskursu, u odgovorima koje sama daje (i dobija), koje daje analitičar – mogao bih reći, koje analitičar daje umesto svojih odgovora i kao svoje odgovore. (Daje ih kao subjekt za koga se pretpostavlja da zna.) Psihoanaliza je otkrila šiz ličnosti, šiz onog što daje takve odgovore. Nije mogla da bude slepa ni pred zevom u odgovorima. Naime, analitičareva tumačenja, veli Lakan (Lacan; Jacques: *La direction de la cure, Ecrits*, p. 591), “treba da budu primljena kao da dolaze od ličnosti koju mu je transfer pripisao”. Ovde valja uočiti da ličnost analitičaru ne pripisuje analizand, nego njegov transfer, analitička scena. Razlika nije beznačajna, bez obzira na to što svojom voljom analizand ne pripisuje analitičaru ni

po istoj antinomičnosti, ali i po trinarnoj shemi, koja se već jasno naznačuje – nije je više moguće prevideti, uostalom, nje se drže i mit i religija i filozofija – ovu ličnost na to mesto, čini se, odgovori i postavljaju (ili za nju stvaraju to mesto?); sigurno je, tu je očekuju; na tom mestu bi se ona morala nalaziti (to mesto mora da postoji) da bi bilo kakav odgovor bio moguć, da bi bio razumljiv kao odgovor. S tog mesta ličnost odgovara kao Drugi – odgovara sebi, na svoja pitanja, istina, pošto ih je prethodno razjasnila, uputila Drugom kao njegove odgovore. Ovaj ionako već sve zna što treba da sazna i što se može znati. Na tom mestu ličnost jeste Drugi (koji ne postoji). Nema razloga da se njeni odgovori ne razumeju kao odgovori Drugog. Treba, ipak, iz neke druge perspektive, izvideti da li tako stoji stvar u svim slučajevima.

Moglo bi se reći da treće mesto, dakako, kao mesto na kojem se razrešava napetost dvojičnosti, ustrajava i u Božanskoj misteriji Trojičnosti, u misteriji Božje ličnosti, bez obzira na jednosuštnost Boga Oca, Boga Sina i Boga Svetog Duha, te bez obzira na to što bi svaka od ove tri ipostaze mogla da se nalazi na tom mestu. Berđajev treće mesto dodeljuje Duhu Svetom. Pominjem to zato što se i odnosi trojične ličnosti, ako sledim Berđajeva, razrešavaju na trećem mestu. “Odnos Boga prema Drugome ostvaruje se u Trećem”, kaže Berđajev.⁹⁸ Za moju raspravu o ličnosti koja je strukturisana kao simptom bitno je da susret jednog sa drugim ne može da se razreši bez trećeg, koje ne mora da bude neka postojana instanca, niti institucija koja podržava ličnost. Uglavnom to i nije, ne makar u svakidašnjoj egzistencijal-

onu ličnost, koju mu pripisuje mimo i, unekoliko, nezavisno od transfera. Analizand i tu ličnost pripisuje analitičaru nesvesno, iz nekog kompleksa nesvesnog koji se u ponečemu razlikuje, može da se razlikuje, od kompleksa koji formira transfer, da kažem, iz berđajevljevskog bezdana prvobitnosti. Analitičareva tumačenja se tako i primaju. Teško da bi drugačije i mogla biti shvaćena. I, što je bitno, teško da bi drugačije mogla da imaju ozbiljniji efekat na analizanda. Uostalom, izgleda da tako subjekt uvek prima poznati odgovor i na svom jeziku.

⁹⁸Берђајев, Николај: наведено дело, стр. 135. Drugi je u ovoj Berđajevljevoj formuli Hrist, Drugi iz Dvojičnosti, Drugi koji je, u neku ruku, i jedini, za koga ne postoji Drugi. I za koga, budući da je sin, svejedno, i Sin Drugog, postoji Drugi – postoji Otac. Prema tome, u tom odnosu, u Dvojičnosti, vlada izvesna napetost, koja se mora neutralisati. Prepoznaje se ona i u dramatičnim, uzbudljivim rečima svetih otaca o odnosu Oca i Sina. Postoji ona u samoj teodiceji, kod svetih otaca, kod Berđajeva. Drama se, Berđajev je izričit, završava u Trećem, u Duhu Svetom, u Carstvu Božjem; završava se u neutrumu, u bespolnom. U tom kontekstu bi valjalo promisliti i Hristovu androgenost, ideju androgenosti uopšte.

noj praksi. Naime, susret jednog sa drugim, pretpostavlja, aktualizuje dvojedinstvo (jednog i drugog), koje je, mogao bih reći, tajna ličnosti,⁹⁹ no koje se, kao tajna i kao dvojedinstvo, može prepoznati samo u trećem, s mesta trećeg, u činjenici da i jedno i drugo moraju sebe videti, naći (i da sebe zbilja vide i nalaze) izvan sebe, izvan pretnji ne-bića (mogu li reći, i izvan pretnji ne-bića u sebi), i jedno i drugo moraju sebe naći kao drugo sebe samog. Treće (budući drugo susreta, dvojedinstva ličnosti i drugog na primer, budući i samo sastojak dvojedinstva, budući i samo uhvaćeno u binarni odnos) potvrđuje susret ličnosti i drugog kao dvojedinstvo, ali tek pošto taj susret obeleži sva mesta na koja su njegovi efekti razasuti. Najčistije, shematski, taj proces, ti obrti se pokazuju u radikalnom psihologizmu, u proizvodu tog psihologizma, u strukturaciji simptoma i načinu na koji simptom pokazuje na mesta na kojima je razasuta njegova istina, ili, čak, na ne-biće. Radikalni psihologizam “je potvrda nebića, razaranja čovekovog ontološkog jezgra”, veli Berđajev.¹⁰⁰ Simptom raskriva pretnju ontološkom jezgru.

Na trećem mestu, ili na jedinom mestu na kojem se može ispoljiti, ličnost, ili to Treće kao ličnost, ono je što Hajdeger zove Se-ličnost i što Lakan zove Veliki Drugi.¹⁰¹ I Hajdeger koristi pojam Drugi i izvodi ga iz stvarnog drugog, iz drugosti tog drugog, u suštini, iz drugosti koja je očišćena od kon-

⁹⁹Berđajev (наведено дело) veli da je tajna dvojedinstva (bogočoveštva) tajna hrišćanstva. Tajna dvojedinstva, kaže, “nalazi svoje razrešenje u trojedinstvu”, u suštini, nalazi ga u tajni po kojoj postoji tajna dvojedinstva, po kojoj je mogućna i tajna hrišćanstva. U trojedinstvu se razrešava i napetost dvojedinstva, u kojem se drugi doživljava, i to nije samo literarna fikcija, kao potvrda pretnje ne-bića, pa i kao manifestacija ne-bića. (Naročito je to vidljivo u dvojedinstvu, kako ga shvata psihoanaliza, dakle, u biseksualnosti ličnosti.) U najmanju ruku, drugi je onaj koji ja ne mogu da budem. A odatle, od te iskustvene činjenice, do predstave ne-bića u drugom put je kratak, makar za psihičke operacije.

¹⁰⁰Берђајев, Николај: наведено дело, стр. 136. Berđajev upotrebljava termin “ekskluzivni psihologizam”. Valja reći: nije sigurno da ontološko jezgro nema ništa s psihičnošću, kako to proizilazi iz Berđajevljeve tvrdnje i kako to ontologija hoće, ako ni zbog čega drugog ono zato što sve što se tiče čoveka ima veze s njegovom psihičnošću i s njegovim telom, zato što u svemu što se tiče čoveka učestvuju njegova duša i njegovo telo. To isto, i jednostavnije, mogu da kažem i tautološki: sve što se tiče čoveka ima veze s njim.

¹⁰¹Po nekim osobinama ovom nizu bi mogao da pripadne i androgin iz religijskih rasprava u istočnom hrišćanstvu. Možda i jeste reč o istoj instituciji. Opisi te institucije su različiti, zavisno već od učenja. Različiti su, donekle, i njeni zadaci, takođe, zavisno od učenja. Različiti su, najzad, i stepeni apstrahovanja od realnosti u tim učenjima. Ipak, sve to bi tek trebalo istražiti.

kretnosti. Zato, Drugi “nije ni ovaj niti je onaj”,¹⁰² nije ni zbir svih drugih koji pojedinačno jesu i kojima je ličnost podložna, koji su, kako bi Hajdeger rekao, odneli bit ličnosti, bit svakog pojedinačno od tih drugih što odnose bit ličnosti, bit pojedinačne drugosti kao nesvodljive razlike. (U stvari, to i jeste važno, svi drugi odnose bit ličnosti kao Drugi. Bit ličnosti odnosi drugost, drugost kao ne-biće – implikuje to na neki način i odviše socijalizovana i često zloupotrebjavana Sartrova formula: pakao, to su drugi – bit ličnosti odnosi nesvodljiva drugost.) No iza Drugog, iza njegovog naziva, veli Hajdeger, ličnost krije vlastitu bitnu pripadnost njima, tj. Drugima,¹⁰³ krije svoje pripadanje, svoju drugost, svoju ne-celost, krije bitnost pripadnosti. Pripadanje je proizvod i znak ne-celosti. I po tome je ono ontološko svojstvo ličnosti. Isto je toliko važno da ono ta svojstva prenosi i na Drugog, da pripadanje zapravo znači pripadanje drugosti, da bitnost pripadnosti odlikuje i Drugog, koji, jednostavno, ne može bez konkretne ličnosti. Uprkos tome, ni Se-ličnost ni lakanovski Drugi (koji je, uzgred rečeno, bliži nego Se-ličnost Drugom, kako ga artikuliše bogoslovlje) nisu nešto poput opšteg subjekta. To izričito kažu i Hajdeger i Lakan. (Uostalom, Lakan koncept Drugog, u velikoj meri i duguje Hajdegeru.) Ne može im se pripisati nikakav oblik supstancijalnosti, a, kako se čini, ne može im se, bez ostatka, pripisati ni uloga transcendentnog subjekta. Ni ono što se u njima nalazi nije nešto poput opšte ličnosti, koja je, bez obzira na to da li stvarno postoji ili ne postoji, nekakav uslov pojavljivanja i bivanja konkretne ličnosti. (Opšta ličnost postoji, mora da postoji, kao koncept, kao pravna fikcija realnosti.) Neutrum garantuje da je razlika mogućna. (On je neutrum razlike, nesvodljivosti razlike.) Iz toga se ne može izvesti zaključak o antinomičnosti Se-ličnosti i Drugog. Antinomičnost nije ni moguće naći u semiotičkom redu stvari, koji je primarno red stvari Se-ličnosti i Drugog kao strukturnih principa ličnosti.

¹⁰²Heidegger: *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985, str. 144. Drugi je neutrum, *Se*, veli Hajdeger. Ne može mu se, stoga, pridati nikakva stvarnost, sem to da nije ništa konkretno. (Hrišćanstvo je spremno da androginu prida određenu stvarnost.) Ali, on mora biti i ono po čemu je ličnost ovo ili ono, po čemu ličnost nešto jeste.

¹⁰³Drug, Veliki Drug, očito, su i drugi iz svakidašnjice, dakako, preobraženi, pretvoreni, institucionalizovani u zahtev, u niz uslova. Zamena nije shematska. Ličnost pripada drugom samo kao Drugom. I opet, jedino ukoliko pripada Drugom, ona može da pripada i drugom. Na tu vrstu alteriteta je mislio i Hajdeger. Tu vrstu alteriteta nalazi i teorijska psihoanaliza. Nalazi je svako učenje koje je naišlo na Drugog.

Se-ličnost, ako ovako stoje stvari s njenim konkretnim postojanjem i nepostojanjem, mogla bi da bude, naizgled paradoksalno, najrealnija ličnost svakidašnjice.¹⁰⁴ Istina, nikada ta realnost neće biti realna na način na koji je kamen realan. Hajdeger kaže da se *Se* ontičko-ontološkom motrenju “otkriva kao ‘najrealniji subjekt’ svakidašnjice”.¹⁰⁵ Realna je prinuda ličnosti da bude, da se nađe i uspostavi. Realna je simptomatska struktura ličnosti (recimo, podeljenost ličnosti između dva događaja integrisana u simptomu, dva događaja koje simptom povezuje). Ličnost je razasuta u *Se*, u Drugom, u Duhu, u njihovim zahtevima koji su u njoj artikulisani (jedino u njoj mogu biti artikulisani). Ova diseminacija, sklonost ličnosti ka diseminaciji je dokaz njene realnosti, no realnosti koju skicira Drugi, razume se, ako je ličnost sama sebi prisna kao taj Drugi, što po Hajdegeru jeste, mora da bude. Drugi, Hajdeger veli *Se*, “skicira izlaganje svijeta i bitka-u-svijetu”.¹⁰⁶ Skicira onda i izlaganje ličnosti u svetu i za nju samu. Najzad, ličnost je iz Drugog, iz Duha, rekao bi Berđajev, i kao Drugi, kao Duh prema Berđajevu, sebi data. To kako je sebi data, činjenicu da je sebi data, ona mora da otkrije, to joj predstoji, to i čini da ona postoji kao raskol u sebi, da je strukturisana kao simptom, da jeste simptom.

¹⁰⁴S ovim bi se, naravno, složili svi bogoslovi koji u androgenosti vide idealnu punoću ličnosti, onu punoću kojoj ličnost teži i koja je, na izvestan način, konkretnoj ličnosti data, onu punoću koju aktuelna realnost nikada ne može da ima.

¹⁰⁵Heidegger: navedeno delo, str. 146. Problem može činiti to što i realnost subjekta pripada vrsti realnosti kojoj pripada samo *Se*. Naime, ni realnost subjekta ni realnost *Se* nisu pristupačni “poput nekog postojećeg kamena”, što, po Hajdegeru, uopšte ne odlučuje o bivstvovanju *Se* ili subjekta. Pristupačnost kamena ne odlučuje ni o bivstvovanju kamena. Naizgled, isto to podrazumeva i Berđajevljev mistički realizam.

¹⁰⁶Heidegger: navedeno delo, str. 147.

SAMOSVEST I NAGONI SMRTI

U početku (na početku istorije) nije bilo psihe. Nije moglo biti ni ličnosti. Ništa u početku nije ni bilo što bi moglo da bude svesno (sebe), dakako, ako je bilo i takvog početka. Izuzetak je telo koje je i na početku patilo i uživalo i znalo da pati i uživa. Na kraju istorije samosvest iščezava u postistorijskom zurenju u isto, u praznini koju je njeno iščezavanje ostavilo, na kraju istorije samosvest zuri u svoju smrt – u početak bez psihe (bez istorije), u patnju i uživanje tela. Drugi, nakon što je samosvest uhvatila sebe za rep (zaboravivši na telo), ne služi više kao ogledalo subjekta, ne odražava njegov (subjekta) identitet. Drugoga i nema. Njegovo mesto zauzima simulakrum orgijastičkog kulta drugog (bližnjeg), u kojemu (kultu) niko više nije drugi drugom, u kojemu se (kultu) sahranjuje Veliki Drugi i rađa Drugi Simulakrum. Istorija je zato na kraju istorije (koji označava uvođenje kulta prazne drugosti, kulta bližnjeg bez blizine, koji označava početak dezontologizacije tela), na praznom mestu početka (početka koji, eto, dolazi posle kraja; u simulakrumu je i poredak simulakruma simulakrum), istorija je na svom kraju morala da izmisli drugog, da se pretvori u fantomsku istoriju. Tek posle te operacije drugi može biti čuvan u rezervatima za druge, može biti proizveden. Proizveden je simulakrum drugosti. I sama klon istorije, ovakva drugost klonira i drugog i kloniranje. Krug se stalno zatvara. Zatočnik (i zatočenik) takvog, tog kulta drugosti (kulta bližnjeg bez blizine), te razlike, tog kloniranja drugog na beskrajnoj imperijalnoj traci kloniranja razlike, interaktivnog svodništva rekao bi Bodrijar, kulta istog u suštini, postao je, oduvek je bio, koncept mondijalnosti, univerzalizacije, postala je amerikanizacija duha razlike, amerikanizacija načela univerzalnosti. Jedan od efekata tog kulta, po svemu sudeći i najpogubniji za svet, jeste asparagmos evropske svesti, što, bez obzira na nasilnost, kolonijalni duh evropske kulture, znači asparagmos druge svesti (svake svesti). Posledica je amerikanizacija ogledalne funkcije drugog (i znanja tela koje pati i uživa), nepoznavanja, imaginarnog, mogućnosti identiteta ličnosti, rečju, amerikanizacija aporije o početku, amerikanizacija etiološke priče. Amerika, i zbog toga, diljem zemaljskog šara stvara “enklave” drugog, sveta, stvara simulatore razlike, za koje ona, kao trezor u kojemu je pohranjena garancija drugosti svakog drugog, kao Vavilonska kula nemih, nepotrebnih jezika drugog, može da bude Veliki

Drugi (koji postoji tako što ne postoji), u stvari, Veliki Simulator, Veliki Isti, Elektronski Drugi.

Istorija između istorijskih etioloških priča o početku (psihe, ljudskog bića, sveta) i postistorijskih, amerikanizovanih etioloških priča (amerikanizacije umiranja i rađanja psihe, trebalo bi reći, rađanja novog ljudskog bića – prema američkoj političkoj filosofiji, novog svetskog poretka – ili, prestrukturacije ljudskog bića po pravilima koja pretpostavlja i nameće pseudoetiološki mit o sudiji za vešanje; ovaj junak vesterna, u stvari, samog duha amerikanizacije, junak zakon i reda, predstavnik Drugog u vesternu, u duhu amerikanizacije, zapravo, junak dijalektike nagona smrti kao dijalektike reda, jedinog pouzdanog reda, pojavljuje se, s ovlašćenjima koje je u vesternu imao, svuda u svetu gde Amerika uvodi red i demokratiju) – vreme između ta dva početka koncept kraja istorije prepušta istoriji; prepustio bi joj to vreme i njen stvarni kraj – dakle, istorija između ova dva početka istorija je znanja tela, istorija je brige, egzistencijalne brige kao svesti, egzistencije kao svesti, rečju, egzistencije koja misli i koja zna da misli, koja jeste mišljenje. Iz Hajdegerovog mišljenja (brige)¹⁰⁷ i Deridinog čitanja Hajdegerove brige,¹⁰⁸ valjalo bi zaključiti da je ta briga postojala oduvek – maltene, i pre egzistencije, postajala je kao egzistencija i kao briga (da egzistencija počinje kao briga, da jeste briga). Na kraju istorije, u svetu simulakruma, egzistencijalna briga, pošto je ostala bez svoga koda, pošto je egzistencija ostala bez egzistencije (ova briga je neka vrsta histeričke reakcije na realnost), mora biti suspendovana. Pre psihe postojala je, iz upravo formulisanih premisa zaključak je logičan i nužan, egzistencija koja je strukturisana kao briga, kao nekakav odnos prema postojanju u svetu. U početku je, prema tome, postojao strukturalni (transcendentalni) kod brige, i pre bića na neki način. Ali, taj kod je predujmljivao biće i transcendiranje brige u njemu. Postojala je i smrt. To je neosporno. Psiha, pak, “dolazi potom da se brine o svojoj smrti, da bdije nad njom, da bude samo bdenje svoje smrti”.¹⁰⁹

¹⁰⁷Heidegger: *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985.

¹⁰⁸Derrida, Jacques: *Donner la mort, L'éthique du don, Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié, Paris, 1992.

¹⁰⁹Tako sledstveno Hajdegeru kaže Derida (Derrida, Jacques: navedeni tekst, p. 22). I veli da se ne može dovoljno naglasiti da u početku nije bilo psihe. Nije moglo biti ni drugog, ni straha od smrti. Nije, u tom slučaju, jasno ni šta je moglo da postoji na tom početku, čega je taj početak bio početak. Ako duša nije ništa drugo do briga o smrti (a Derida tako

Psiha dolazi iz smrti, iz iskustva smrti, iz iskustva nebivstva. Ona je efekat energija nebivstva. (Odnos ovih energija i nebivstva, njihovo pojavljivanje u realnosti, valja shvatiti po teološkoj formuli odnosa Boga i božanskih energija, tj. ispoljavanja božanskih energija u realnosti.) Pre pojave psihe o smrti je, valjalo bi pretpostaviti, brinula sama egzistencija, no tako što nije brinula ni o čemu, što je bila čista energija nebivstva. (Ona je to uvek.) Drugim rečima, egzistencija je bila duša bez duše, čista, nedijalektizovana manifestacija živog, nagona života/smrti. (Eventualno poređenje sa egzistencijom životinja ništa ne bi razjasnilo. Samo bi zasenilo antinomičnost života/smrti, znanje koje je toj antinomičnosti svojstveno.) No, i u tom slučaju, egzistencija je bila iskustvo smrti (čisto iskustvo smrti), iskustvo koje se mora znati, koje je moralo znati negativitet (kojega je ono iskustvo) i pre no što je bilo kako za sebe artikulisalo strah od smrti. Egzistencija je, i pre nego što je nastala duša, pre nego što je ona (egzistencija) nastala kao duša, imala izvestan odnos prema sebi, prema onoj dijalektici koja ju je proizvela, iz koje je proistekla. Konačno, egzistencija ne može da bude ni mlađa ni starija od smrti, od dijalektike (nagona) smrti, koja je potvrđuje kao egzistenciju. I

kaže), briga s kojom je strah od smrti morao biti u nekakvoj vezi (sigurno je da on dušu hrani i održava u njenoj brižnosti), ako je sve to tako, nije jasno kako je na tom početku moglo da bude života i smrti. Briga je potpuno suprotno onome što Hajdeger i Derida od nje očekuju, morala da bude neki (pra)oblik samosvesti, u najmanju ruku, neki oblik (strukturne) reakcije na postojanje i na to što može da se nazove realnošću. Među ostalim, briga podrazumeva i drugu (hegelovsku) samosvest. Ona nikako nije mogla da bude briga, ni kao strukturno svojstvo egzistencije, ako istovremeno nije bila i briga razlike, drugog (druge strukturne mogućnosti), onog drugog u kojemu najpre prepoznajem prisustvo smrti, što znači i razloge za strah od smrti, i koji me (drugi) uverava da sam i sam smrtan, uprkos tome što moje nesvesno, tako barem misli Frojd, u to ne veruje.

Ako na početku i nije bilo psihe, recimo da u to možemo verovati (uostalom, u toj stvari moramo da se oslonimo na nauku, a ona podržava Deridine tvrdnje), nema sumnje, postojalo je prazno mesto psihe, postojala je potreba, postojao je “zahtev” da psiha nastane, postojalo je ono što i sada čini psihi (ni Derida ne sumnja da psiha postoji kao sistem odnosa) – postojao je odnos bića prema sebi i prema drugom (postojao je odnos koji ne postoji). Doduše, taj se odnos aktualizuje u istoriji, na nekom stupnju razvoja ljudskog stvora kao ljudskog stvora. Lakan veli da ljudsko biće, ljudsko mladunče prepoznaje svoj identitet u takozvanoj ogledalnoj fazi, kad prepozna svoju sliku u ogledalu, kad objekte *ja* (i svest o njima) obrazuje trenutak “u kojem prisajedinjenje želi drugog odlučno ljulja čitavo ljudsko znanje” (Lakan, *Žak: Stadijum ogledala kao tvoritelj funkcije Ja kakva nam se otkriva u psihoanalitičkom iskustvu*, *Spisi*, Prosveta, Beograd, 1983, str. 11).

pošto ne prethodi smrti, ne može ni da bude ništa drugo do egzistencija smrti (energija smrti); to se ne da dovoljno naglasiti. Egzistencija je, praktično, pre no što je nastala, umrla; ona je već bila mrtva kad je nastala (u smrti), ona mora biti mrtva da bi bila egzistencija, ona je, u najboljem slučaju, egzistencija manjka, onog što stalno nedostaje, ili što, možda, stalno umire. Umire na početku i od početka mrtva egzistencija. Prema tome, nema logičkih razloga za strh od smrti, nije ih bilo na početku, tj. nema razloga za ono što je suština egzistencije, po čemu ona i jeste egzistencija, po čemu sve jeste. No to i nije sigurno, ako se suština egzistencije razlikuje od energija egzistencije – kao što se razlikuju suština Boga i nebivstva od božanskih energija i energija nebivstva – a mora se razlikovati. Ništa više s egzistencijom nije sigurno, ništa nije što ne može biti i drugo. Ovaj paradoks, ne odstupajući od logičkih premisa, treba dovesti do kraja, na samu granicu paradoksalnosti, na granicu poništenja (besmisla koji se lažno pokazuje kao nesmisao; postistorija ga i vodi na tu granicu bez svesti o riziku toga poduhvata): egzistencija je umrla mrtva. Kako joj je drugačije strukturno mogla biti svojstvena briga?¹¹⁰

Kako je drugačije na početku uopšte nešto moglo da bude?

Može se, doduše, reći da je briga sama bit egzistencije, da je oduvek postojala, da je (smešaću ovde Frojda i Hajdegera) postala zajedno s nagonom života, sa živim, kao živo, da je prva prava manifestacija tih nagona (ali da je i briga nagona života, da nagoni brinu), a da egzistencija nije zbog toga bila probuđena, nije bila prizvana u sebe, kao egzistencija razume se. Ili jeste, ako je taj poziv dospelo do nagona? Dopustimo da egzistencija nije u početku bila sebe svesna, da nije bilo drugačije sebe svesna nego što je Bog sebe svestan. (Nije, u tom slučaju, ni bila egzistencija. Ni Bog nije ovo ili ono. Njegovo “snishođenje” u bića je ovakvo ili onakvo.) Pojava duše označila

¹¹⁰Hajdeger je, svakako, imao dovoljno razloga što je brigu uzdigao na tako visok (egzistencijalni) rang, na tako visok nivo opštosti njenog važenja u postojanju. Briga, veli on, “ne kazuje primarno i isključivo neko izolirano odnošenje Ja prema samom sebi”. Ona čak ne znači “osobito odnošenje prema vlastitoj ličnosti” (Heidegger: navedeno delo, str. 219). I tu Hajdeger ne može ništa da izmeni, to odnošenje ona obuhvata već i zato što je ontološka kategorija, što je briga bit življenja (življenja u svetu, Hajdeger kaže “bitak-u-svijetu”), bit početka, ili, bit praznog mesta. Ali, briga nije drugost egzistencije. Taj red stvari ne može da izmeni ni postistorija. I svet simulakruma podrazumeva (drugost) odnošenje prema ličnosti koja je postala simulakrum. Kraj istorije ne može biti kraj brige i nika-ko kraj drugosti.

je buđenje egzistencije. Pojava duše,¹¹¹ hajdegerovski rečeno, označava pozivanje egzistencije u egzistenciju, time i pojavu samosvesti. I ne razlikuje se od pojave samosvesti. Ali, pojava duše se mora vezati za bdenje nad smrću, za pojavu bdenja smrti (nad čim, nad kim smrt bdi?), za neku svest koja je egzistenciji ipak morala biti svojstvena, koja u nju, po svemu sudeći, pritiče iz nje same, iz nagonskog znanja – i to iz znanja koje mogu da imaju samo nagoni smrti.

Nagoni nemaju znanje o konačnosti. Ne mogu ni da ga imaju, nagoni smrti posebno. Ne mogu onda da imaju nikakvo znanje. Ali, ne mogu imati ni božanski integritet, ne mogu sve znati odjednom, u svakom trenutku, niti mogu sve sadržavati u sebi. (Nagonima smrti, ako genetski i strukturalno pretpostavljaju nagone života, mora biti svojstvena izvesna parcijalnost i težnja da se u različitim prilikama ujedine s nagonima smrti.) Znanje o konačnosti nemaju oni nagoni koji biće vode konačnosti, čiji je cilj konačnost. Pa ipak, oni nekako znaju šta rade, poznaju konačnost. I znaju da znaju, barem onoliko koliko i kako to zna egzistencija. Nagoni, mada izjednačavaju subjekt i objekt (i za to, na svom jeziku, navode argumente koje navodi i evropska filosofija), slute, znaju izvesnu temeljnu razliku između njih.

Stoga, kako god da razumemo težnju za povratkom u neorgansko stanje, koju, navodno ima svako živo biće i koju predstavljaju nagoni smrti, moramo u njemu (povratku, u kraju istorije; eshatologija podrazumeva identitet početka i kraja, podrazumeva kraj u početku) videti i neko znanje, pamćenje, neki zov iskustva, neku artikulaciju razlike i istog, te mogućnost svesti o sebi. Štaviše, ovo bi znanje u bitnom moralo da prevazilazi svako drugo znanje, svako egzistencijalno znanje, s obzirom na to da ono, sledstveno Frojdu, ne može biti određeno ni vremenski ni prostorno. Ne može da bude ograničeno. Ne može da zna ni za vreme ni za prostor. Ne može da bude ni znanje. Pri tome, ono je starije od svakog drugog znanja. U neku ruku, stari-

¹¹¹Ja ovde pojmove psiha i duša upotrebljavam kao sinonime, iako se, strogo govoreći, značenja, i još više konteksti, u kojim se ove reči upotrebljavaju razlikuju. Sem toga, psiha je u našem jeziku tehnički termin. Značenjska aura reči duša u srpskom jeziku bogatija je (i zbog značenjske aure tradicije), to je svakako jasno, od implikacija reči psiha. Ali te razlike, i ovo nasilno poravnavanje tih razlika, mogu da budu razlog za postavljanje (pobočnih, ali bitnih) pitanja, koja se inače ne bi ni pojavila, recimo, o mišljenju egzistencije telom, o živom kao mišljenju realnosti i posebno odnosa prema nagonima smrti, o živom kao protutvorenosti nagona smrti, itd.

je je i od bića. Nije ni jasno kako ovaj povratak u neorgansko stanje može da bude povratak (kako može da bude vremenski određen), kako nagoni smrti mogu znati da se na nešto vraćaju, da treba, svejedno i “nagonski”, da se na nešto vrate, ako u njima nema, ako u njima ne može da postoji bilo kakva ideja vremena.¹¹²

Nagoni smrti jesu nagoni smrti, valja to uočiti, među ostalim i zato, ili pre svega zato što uspostavljaju razliku, što su, paradoksalno, nagoni razlike, iako – Frojd tako misli – teže povratku živog u anorgansko stanje, dakle, teže ukidanju razlike, bilo kakve diferenciranosti, bilo kakve drugosti, koju oni svojom antinomičnošću zajamčuju. Nagoni smrti su zato i garant nužnosti postojanja nagona života. (Svaka ideja o kraju istorije trebalo bi da podrazumeva ovaj obrat.) U izvesnom smislu oni omogućuju životu (nagonu života) da se osamostali, da prodre u vlastitu nutrinu, do potisnutog, do svoje slobode, do samosvesti, omogućuju mu (životu) da zna slobodu i svoju utemeljenost u manjku, za kojim (manjkom), zbog toga, i ide, kojemu teži. Tog prokletstva se život ne može osloboditi. Nagoni smrti pretpostavljaju, zahtevaju otpor živog i zahtevaju da živo bude živo manjka. Frojd zato, čini se s razlogom, u svakom slučaju, iz ove perspektive potpuno logično govori o ravnopravnosti nagona smrti i nagona života. (Jedan vid dualizma se ovde nikako ne da izbeći.) Ali, ne treba izgubiti iz vida, Frojd je to prevideo, da ovaj dualizam omogućuju nagoni smrti, da je on dualizam (aktualizacije) jednog, jedinstvenog dijalektičkog principa. Drugim rečima, dijalektika

¹¹²Frojd je u tome izričit. Nesvesni procesi nisu “vremenski sređeni”. Vreme ih “nimalo ne menja”. Ideja vremena se “ne može na njih primeniti” (Frojd, Sigmund: S one strane principa zadovoljstva, “Treći program”, jesen 1984, str. 269, Radio Beograd, Beograd). Reklo bi se da nesvesno ima ulogu transcendentale kategorije, u stvari, onu ulogu koju je Hajdeger namenio brizi, Kant stvari po sebi, Šopenhauer volji za moć, ili sve zajedno. U svim tim slučajevima stvarnost je transcendirana. I svaka od ovih kategorija suštinski određuje stvarnost od koje je apstrahovana. Svaka od tih kategorija mora da ima i neko znanje o stvarnosti, o vremenu i prostoru, bez obzira na to što, ako su moguće, same moraju biti s one strane vremena i prostora. Frojd je u tu zamku, na izvestan način, upao. On veli da je naša apstraktna ideja vremena “potpuno izvedena iz načina rada sistema *P-Sv* i da odgovara njegovom opažanju tog načina rada” (navedeni tekst), odgovara samoopažanju sistema, nekoj svesti koju sistem ima o sebi. Ovde, zatim, valja uzeti u obzir da rad sistema *P-Sv*, (predsvesnog i svesnog) nikada nije potpuno nezavistan od rada nesvesnog, koje po nekom redu, po nekoj logici, po nesvesnoj racionalnosti, nameće izvesne procese predsvesnom.

nagona smrti nalaže i čini da se ne zaboravi da je *istina* Samostalne svesti *Ropska svijest*.¹¹³

Ništa, uprkos ovoj utemeljenosti u dijalektici nagona smrti, ne garantuje da čovek i razume znakove koje njegovoj istoriji, njemu šalje (koje iza sebe ostavlja) dijalektičko jedinstvo smrti i samosvesti o destruktivnoj intencionalnosti smeranja živog prema manjku, te o destruktivnoj nutrini (ropske strukture) samosvesti života, o nužnosti da se ova (ropska) sloboda samosvesti transcendira u slobodu gospodara, u njegovu spremnost da rizikuje svoj život, naizgled paradoksalno, zarad života, zarad slobode, moglo bi se reći, zarad one slobode koju mišljenje nalazi u svom ishodištu, u dijalektici nagona smrti, zarad one slobode koja se pomračuje u svetu simulakruma na kraju istorije, koju Zapad više ne razume (ne želi, neće da razume), može biti i zato što “bi hteo da se sloboda više ne pojavljuje kao akcija, nego kao virtuelna i konsensualna forma interakcije, ne kao drama, nego kao svetska psihodrama liberalizma”.¹¹⁴ Zapad bi hteo da se sloboda pojavljuje kao psi-

¹¹³Kojève, Alexandre: *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo, 1990, str. 23. Važno je – to je ovim Koževljevim iskazom pretpostavljeno, istina, u kontekstu u kojem ga ja preuzimam – da ropska svest, svest koja je potisnuta u sebe, može postati, da će jednom i postati “istinska samostalna svijest”. Znači li to da je i samosvest Gospodara jednom bila, da je mogla biti, “ropska svest”? Izvesno je da je i samosvest koja proishodi iz nagona smrti izvorno bila u položaju ropske svesti (u meri u kojoj je ona samosvest živog), te da je morala, kad-tad, postati istinska samostalna svest, morala je da postane slobodna. Izvesno je i da samosvest Gospodara mora biti utemeljena u nagonima smrti. I ona je, pre no što je postala samosvest, bila “ropska svest”. To je istorijski red stvari, logika istorijskog toka, koji, ništa neobično, može da se pervertira, može da se završi idejom o kraju istorije, no, i u tom slučaju, istorijski se završava, i u istoriji, u novom početku kojemu nema druge do da bude prvi početak. Ali, to je i nadistorijski red stvari. Kao što Derida, čijem mišljenju samo naizgled protivureči ovo propitivanje uzajamnosti samouništenja i samosvesti, entropije samosvesti kao samouništenja, kao što Derida veli: “Ova briga o smrti, ovo buđenje koje bdi nad smrću, ova svest koja gleda smrt u lice, drugo je ime slobode” (Derrida, Jacques: navedeni tekst, p. 23), drugo je ime neprekidnog rađanja samosvesti iz smrti, iz nagona smrti iz “ropske svesti”, pod uslovom da se “svest” nagona smrti može nazvati ropskom svešću. Ova briga o smrti drugo je ime za granicu na kojoj se zaustavlja entropija samosvesti. Na njoj bi trebalo da se zaustavi i prevladavanje virtuelne samosvesti, kojom se zamenjuje samosvest što proishodi iz dijalektike nagona smrti; na toj granici se zaustavlja usvajanje virtuelne samosvesti kao istinske samosvesti prosto zato što i virtuelna samosvest potpada pod tu dijalektiku.

¹¹⁴Bodrijar, Žan: *Prozirnost zla*, Svetovi, Novi Sad, 1994, str. 90

hodrama koju on inscenira, koju danas na svetskoj sceni organizuje i režira Amerika, uglavnom, kao etiološku priču o ljudskim pravima, demokratiji, u stvari, kao etiološku priču o novom početku. Razume se, Amerika se ne libi da silom prikupi učesnike u svojoj psihodrami. (S ludacima se svagda tako postupalo, makar u Evropi.) Ali, valja reći, na *acting out* njenog novog početka svet pristaje, svet traži da bude vođen i mora biti vođen. Čovek je neprekidno spreman da odgovornost za slobodu prenese na drugog. Čovek – jesmo li odista razumeli Dostojevskog – nije kadar da podnese slobodu, koje se, opet, ne može odreći. Uostalom, iz tog paradoksa on nema ni kuda.

Svoj dug, znak manjka u sebi, znak ne-celosti svake samosvesti, rečju, svoj znak identiteta (identifikacije), ne može da zaboravi ni ona samosvest koja potporu za sebe, za samosvesnost uopšte, očekuje od zurenja u kraj istorije (koji bi, valjda, trebalo da bude i kraj destruktivne intencionalnosti) i koja sebe neprekidno, Bodrijar bi rekao incestuozno kao protozoa, klonira u svakoj drugoj svesti. Ona klonira virtuelnu svest, virtuelnu ličnost. Amerika iz svoje ideje liberalizma najpre izvodi polje imanentnosti liberalizma, i potom u tom polju klonira želju bez manjka. Ta operacija bi trebalo da prekine krug želja-manjak, krug istorijskog razvitka i mišljenja i da skine prokletstvo sa želje, prokletstvo njene veze sa manjkom (veza sa Drugim ostaje; ona je potrebna svakom Gospodaru), najzad, da omogući delezovski identitet želje i misli, jednosti i mnoštvenosti bez istorijske transcendencije, bez straha od upada, na primer, imaginarnog u taj pseudosimbolički poredak. Novi svetski poredak bi tako trebalo da bude utemeljen. Ali, i on je (incestuozni) klon i istorijska činjenica. Drugačije nije ni moglo biti u virtuelnom svetu u koji Amerika pretvara realni svet, u koji bi, zapravo, htela da na planetarnom nivou pretvori realni svet. Ideja ljudskih prava u svetu simulakruma postaje osnov totalitarne planetarne ideologije, koja će, uz ostalo, proizvesti i planetarnu tupost, onakvu kakvu proizvodi elektronska simulacija stvarnosti, kakvu proizvodi svaka mašina. (Reč mašina ovde upotrebljavam u značenju u kojem je Delez upotrebljava. Dakle, mašina može biti politička ideja, kulturni tip, Edip, itd.) Šta bi i mogla da budu ljudska prava u realnosti bez realnosti? U simulakrumu realnosti i dijalektika nagona je, naizgled, simulakrum. Smrt je pobedena. Carstvo nebesko je ostvareno na zemlji, u identitetu jednosti i mnoštvenosti. Doduše, koncept ljudskog, u okviru kojega je jedino moguće razumeti stvarna ljudska prava (kao prava jednog čoveka i kao prava ljudi), u okviru kojega ona jedino imaju smisla, u okviru kojega

jesu ljudska prava, ponajpre podrazumeva da svako ljudsko biće mora usvojiti, preuzeti, “i to je sloboda, i to je odgovornost, vlastitu smrt, jedinu stvar na svetu koju niko ne može *ni dati ni uzeti*”,¹¹⁵ jedinu stvar koja pripada ličnosti kao ličnosti, preko koje je ona vezana sa iskonom, sa svim što jeste i sa

¹¹⁵Derrida, Jacques: navedeni tekst, p. 48. Derida, u okviru svojeg mišljenja dara, nemogućnosti dara, nastavlja Hajdegerovu misao o smrti. Za svoju raspravu je bitan Derdin zaključak da je smrt “ime onoga što suspenduje svako iskustvo *davanja-uzimanja*”, prema tome, i davanja-uzimanja virtuelne realnosti – realne realnosti. Smrt, u tom slučaju, suspenduje i svako iskustvo samosvesti, ona suspenduje bilo kakvu valjanost samosvesti koja se ne temelji u dijalektici nagona smrti, koja sa smrću ne preuzima i odgovornost. Problem iščezava ako se realnost shvati, vidi kao virtuelna realnost. Amerika zato hoće smrt bez odgovornosti, smrt drugog razume se, onog drugog kojemu ona, faktički, ne priznaje taj status, kojega smešta u rezervate za drugog, u virtuelnu realnost. Odgovornost za svoju smrt, za smrt američkog građanina, pri tome je, takoreći, apsolutizovala. Situacija Amerike je nemogućna. Ona mora da narušava etičke principe, one principe koje promoviše da bi ispunila svoj zadatak prema drugom i prema svojim građanima. Prosto, ona ne može da odgovori na poziv drugog, na obaveze prema drugom “a da mu”, kako kaže Derida, “ne žrtvuje drugog drugog, druge druge” (Derrida, Jaques: navedeni tekst, p. 68). Amerika, i načelno, poradi drugog, mora da žrtvuje drugog. Mora da žrtvuje i svoje građane (koje, formalno, manifestno, brani svim sredstvima). I tu realnost, realnost vlastite smrti nije moguće transcendirati, sigurno ne u društvu koje, prikriveno, vodi načelo uživanja dok to uživanje zabranjuje, oduzima drugima. Veliki Drugi (Amerika) tu ne nije u stanju ništa da uradi. Manjak uživanja bi ga učinio nepostojanim. Nije u tome uspeo ni asketizam, bez obzira na to što je uživanje sveo na uživanje uživanja.

Koncept drugosti, te koncept jedinsti, jedinsti sile u svetu, konstitutivna su osnova konceptata zadatka i odgovornosti koje Amerika preuzima u svetu (koje, tvrdi, ima u svetu) i koje ona zajedno s drugim žrtvuje (drugom, onom drugom koga promoviše u drugog, koga bira kao “drugog”, koga bira po ideološkim ili ekonomskim načelima, ili već po ključu o kojemu nikome i ne polaže računa, uprkos tome što, formalno, svoje ključne odluke donosi u skladu s mišljenjem javnosti). Međutim, to što mora biti neodgovorna prema jednim (drugim) da bi bila odgovorna za druge druge, Ameriku ne brine. Ne brine je ni to što njeno uplitanje u poredak sveta zahteva žrtve koje etički ni na koji način nije moguće opravdati. Ponajmanje je brine što to uplitanje zahteva žrtvu etike same. Reklo bi se da Amerika uživa u ulozi žreca, koji, sada elektronski (naoko bestelesno), kao virtuelnu stvarnost i virtuelnoj svesti (naoko kao virtuelnu stvarnost i virtuelnoj svesti), pokazuje (virtuelno) srce što ga je upravo iščupao iz stvarnih grudi žrtve. Žrec virtuelne realnosti očekuje i da žrtva svoje žrtvovanje primi kao element virtuelne stvarnosti, kao elektronsku šifru. (Klinton izjavljuje da Srbi iz Republike Srpske ne bi trebalo da se svete zbog toga što ih Nato, tj. Amerika, bombarduje. Odista, ritualna žrtva ne treba, nema ni prava, da se sveti.)

onim što nije, sa Bogom, koja (stvar), najzad, čini da ličnost ikako jeste. Ta činjenica, međutim, može da se sakrije. Nema šta ni da se preuzme ako smrti nema, ako se ne pokazuje, ako je sklonjena mogućnost kartezijanske performativnosti, naime, ako smrt (kao iskaz) ne pokazuje na subjekt.

Amerika je, da bi u svetu ispunila svoj zadatak (u suštini, da bi predupredila destruktivnu intencionalnost težnje prema manjku, a ova težnja se prepoznaje, gotovo na isti način kao u živom, i u ideologiji i u kulturi), da bi preuzela svoju odgovornost, morala sebe najpre videti (fantazmatski, ili, jednostavno, uz pomoć nasilja) na mestu Velikog Drugog, a potom i, po mogućnosti, doći na to mesto. Ona se, stvarno ili fiktivno, mora naći na tom mestu ("stvarno" kao u pravnoj fikciji¹¹⁶), mora se naći na mestu Velikog Drugog da bi realni svet i odnose u njemu mogla da pretvori u virtuelni svet i u virtuelne odnose, hoću da kažem, da bi virtuelnost koja je ionako svetu svojstvena, koja je svojstvena mišljenju (sveta), promovisala u jedinu realnost sveta, rekao bih dekartovski: realnost virtuelnosti možda i ne postoji, možda se ne može dokazati – ideja, mišljenje virtuelnosti, sigurno je, postoji. Amerika nema ni potrebu za ovako složenim, sofisticiranim objašnjenima nametanja svetu *pax American*. Ona nema moralnih nedoumica o svojoj ulozi u svetu. A i stanje diskursa slobode u svetu joj ide na ruku.¹¹⁷ Kult samo-

¹¹⁶Tim se postupkom Amerika i koristi. Za promenu statusa realnosti, pravnog poretka koji je sama ustanovila ona upotrebljava bivše imperijalne sile, njihove imperijalne postupke (tako posredno zadovoljava njihove neutoljene imperijalne težnje, njihove imperijalne fantazme, tako ispunjava, kompenzira manjak u njihovom identitetu) i, formalno, Ujedinjene nacije, koje, time što odlučuju o zahtevu sadašnje imperijalne sile (imperijalne stvarnosti), odnosno, jedne članice Ujedinjenih nacija, ne odstupaju od procedure, jedine svoje realnosti.

¹¹⁷Niko (kažem niko, što je makar onoliko tačno koliko je tačna ključna sintagma aktuelnog mondijalističkog političkog diskursa, eufemizam "međunarodna zajednica"), niko više ne očekuje da se za svoju slobodu treba boriti. O njoj valja razgovarati, s Gospodarom razume se. Niko, međutim, ne kaže, i ne zna, kada je i da li je došlo do kopernikanskog obrta u volji i svesti Gospodara, kada je on prestao da igra ulogu Gospodara, kada je prestao da bude Gospodar, kada je počeo da trguje slobodom, otkada je on i zašto najednom voljan da s Robom razgovara o svojoj moći, o svom rizikovanju života za slobodu (i za slobodu roba). Amerika, po opštem uverenju jedini aktuelni Gospodar sveta, ne daje povoda za takvu iluziju. Ona ne pregovara – mada stvara privid pregovora, štaviše, formalno nastoji na pregovoru, uvek pod uslovima koje onda određuje – ona kažnjava. Moglo bi se reći da svet i hoće da bude kažnjen. Moć ropske, rajetinske odanosti Gospodaru, ne treba potcenjivati, pogotovu ako je ta odanost maskirana. A Amerika je veliki iluzionista. Doduše, ovakav obrat

svesti koji neguje (kult samosvesti koji je i kako je artikulisan u mitologiji Divljeg Zapada), Amerika je ugradila u svoj politički i ekonomski koncept. Sem toga, virtuelnost je osnov odnosa subjekta s Velikim Drugim (koji i ne postoji – što i nije bitno; nije bitno ni to što se njegovo eventualno postojanje ne bi moglo ni dokazati – subjekt misli da on postoji, to je sigurno, to je važno), virtuelnost je osnov subjekatskih odnosa, rekao bih, i osnov istorijskih odnosa naroda, istorijske realnosti naroda. Svet je oduvek već pripremljen za virtuelni (američki) obrt; pripremljen je da isporuči realnost za najmanje jamstvo sigurnosti. Ideja kraja istorije i sve što iz te ideje može da proizade, oslanja se na imanentnost tog obrta svetlu, čoveku, tj. na imanentnost koja se izvodi iz ideje kraja istorije (kraja destruktivne intencionalnosti). Subjekt od Velikog Drugog, koji je uslov i garancija njegove subjektivnosti (ako ni zbog čega drugog ono zato što je on čuvar jezika, trezor jezika – a subjekt nije u stanju da izusti ni reč, reč kao iskaz, a da ga ona ne pocepa, ako nikako drugačije ono na subjekt iskaza i subjekt iskazivanja), subjekt od Velikog Drugog, sa kojim održava odnos preko virtuelnog govora, “prima vlastitu poruku u obliku nesvesnog govora”, veli Lakan,¹¹⁸ u obliku svoga nesvesnog govora,

mogao je da pokrene, na primer, fantazam o postistoriji; mogao je taj fantazam pokrenuti i fantazmatizaciju odnosa Roba i Gospodara. Sigurno je, bez obzira na motive, da stanje stvari odgovora (elektronskom) Gospodaru, Drugom.

¹¹⁸Lacan, Jacques: *La relation d'objet*, Seuil, Paris, 1994, p. 12. Ovu poruku (treba naglasiti: poruku koju sebi šalje) subjekt, praktično, nikada potpuno ne saznaje, Lakan veli zbog imaginarnog odnosa između ja i drugog, između realnih subjekata koji se ne nalaze na mestima na kojima se vide, na primer, između subjekta iskaza i subjekta iskazivanja. Važno je da je ovaj odnos uvek otuđen, inhibiran, izokrenut. On postaje brana odnosima subjekta i Velikog Drugog. Zbog te brane subjekt, naravno ne može da primi ni svoju poruku od Drugog. Još je važnije što imaginarni odnos ne prepoznaje govorni odnos između subjekta i Velikog Drugog, Lakan veli, ukoliko je i on (Drugi) subjekt, i to subjekt koji je sposoban da vara. A on to uglavnom i najčešće jeste, stoga što manifestuje subjekatski manjak. Delez bi mogao da bude u pravu kad tvrdi da ne postoji individualni iskaz (Deleuze, Gilles: *Dualisme; monisme et multiplicité, désir-plaisir-jouissance*, 26/03/73, *Anti-Oedip et Mille plateaux*, www.imaginet.fr/Deleuze/, 1998). Nije u pravu kad očekuje da se iz te zamke psihoanaliza, teorijska psihoanaliza, ona je naslednik kartezijske misli – Delez veli da je Lakan poslednji kartezijski – praktično, ne može izvući. Za psihoanalizu jeste bitno postojanje individualnog iskaza. Razlog je prost i ubedljiv: ako takav iskaz nije moguć, nije moguća ni ona. Tačno je, takođe, da svaki iskaz upućuje na subjekt i da svaki iskaz cepa subjekt. Ali tačno je da se tu i završava kartezijski subjekt koji psihoanaliza otkriva. Naime, tu se psihoanaliza vraća, mora da se vrati antinomičnom mišljenju. Taj zaokret u

govora (svoga) nesvesnog. Taj govor je on sposoban da razume samo zahvaljujući kodu (njegovom kodu) što se nalazi u trezoru Velikog Drugog, u koji subjekt valja da uđe, u koji je pozvan da uđe. Prema tome, šifra trezora mu je data (sa subjektivnošću, sa mogućnošću subjektivnosti). Poziv je ponavlja. On je, međutim, dužan da je raskrije i da nauči da je upotrebljava; mora sam naučiti da je upotrebljava. Na taj način on (nalazi, raskriva) razvija samosvest na mestu nedostatka (ili se ona sama raskriva, razvija u nedostatku), razvija onu samosvest koju strukturira manjak, destruktivna intencionalnost, razvija onu samosvest koja se ustanovljuje kao efekat smrti. Uostalom, razvija jedinu moguću samosvest koja je kadra da ga održi u subjektivnosti. Subjekt izvan sebe saznaje ono što zna da jeste i što, paradoks je neizbežan, saznaje u sebi, no što je o sebi prinuđen da eksplicira, takođe, izvan sebe – na mestu Drugog, na mestu na kojem se i sam mora nalaziti. I ta shema važi za svaki subjekt i za svaki oblik njegove komunikacije sa strukturom samosvesti.¹¹⁹ Shemu subjektu treba nametnuti. On je obavezan da je usvoji. Bez nje nije ni moguć.

teorijskoj psihoanalizi još nije shvaćen, niti može biti shvaćen iz takozvane kritičke, pozitivne filosofije.

U ulogama ovih subjekata nije teško zamisliti narode i njihove političke institucije, utoliko pre što je svaki nacionalni politički diskurs i svaki politički diskurs strukturisan kao imaginarni odnos subjekata. Presudan uslov je da Veliki Drugi istovremeno bude i struktura subjekta i stvarni subjekt, što znači da je sposoban da vara. Amerika (kao i svaki subjekt koji laže) svoju sposobnost, svoju spremnost da vara nastoji da legitimizuje, ona svoje interese transcendirira u interese Velikog Drugog, te u virtuelni interes svih naroda. Politički i ekonomski interes Amerike tako postaje svetska, epohalna kategorija u političkom diskursu sveta. Evropa je to prihvatila, što samo potvrđuje da se nalazi na bespuću, te da i ne nazire mogućnost emancipacije koja će je odvojiti od grčko-rimskog nasleđa i spasti od hrišćanskih ograničenja i koja će je izvesti, vratiti na njen, evropski put. (Šta bi bio evropski put bez grčko-rimskog nasleđa? Zar, na neki način, ali i u biti, taj put nije samo dovršenje grčko-rimskog puta?) Derida se nada da bi Evropa mogla stati na svoj put. (Ne kaže i koji je to put Evrope, ni koje Evrope, mada je jasno da ima na umu germansko-romansku Evropu.) Za sada se čini da je ta nada zaludna. Evropa staje na američki put simulacije samosvesti i dijalektike nagona smrti. Za njom ide i Slovenstvo, koje će se, ustraje li na tom putu, i izgubiti.

¹¹⁹Nesvesni govor nije virtuelni govor. Jeste znak, u stvari, efekat virtuelnog odnosa, virtuelnosti svakog ljudskog odnosa, virtuelnosti ljudske stvarnosti. Kao taj znak, on virtuelnost otelovljuje (u sebi, u označiteljima koji govore za njega, koji govore njegov govor, koji mu omogućuje da se ispolji), on je jamstvo njene stvarnosti, stvarnosti uopšte. Nesvesni

Ako mi smrt niko ne može ni dati ni uzeti, valja, po istoj logici, da pitam: kako stoje stvari sa samosvešću? Kako ona, u tom slučaju, zavisi od drugog (postoji li, odista, samosvest drugog?) i kako, istovremeno, proizilazi iz dijalektike nagona smrti? U toj dijalektici, sve navodi na pretpostavku da samosvest ne traži uzdarje, da ga u njoj neće ni naći. Razlikuje li se suštinski nihilizam samosvesti od nihilizma dijalektike nagona smrti? No možda sva ova pitanja treba postaviti u kontekstu istorije, s namerom da se otkriju istorijska značenja koja podrazumeva samosvest na ontološkoj i, čak, na preontološkoj ravni, s namerom da se raskrije ontološki osnov samosvesti i, paradoksalno, da se samosvest potraži s one strane istorije. Jer, ako u početku nije bilo psihe, nije moglo da bude ni čoveka. U početku je, ako je bilo početka, mogla (i morala) da postoji mogućnost čoveka. U početku je sadržan svaki početak. Sadržana je i napetost između postojanosti, stalnosti želje početka (želje tela bez organa, da kažem delezovski; početak bi mogao da bude obrazac tela bez organa, ako je ono, kao što tvrdi Delez, neka vrsta granice do koje treba dospeti, kojoj se treba primaći) i slojeva, poredaka koji taj početak (to telo bez organa) uvezuju. (Delez u svakidašnjem postojanju, društvu, mišljenju, izdvaja tri ključna sloja: organizaciju, značenje i tačku subjektivacije, koji zaprečuju pristup višem obliku života, ničeovskom velikom zdravlju i koje treba oljuštiti.) Čak, i na početku istorije čovek je bio ovo ili ono, Rob ili Gospodar, osećao je, znao je (svoje) ropstvo i (svoje) gospodarstvo, u svakom slučaju, nije bio, prosto, čovek. Ili, bio je čovek ukoliko je bio Rob, ukoliko je bio Gospodar, bio je čovek-Rob, čovek-Gospodar, bio je čovek na način na koji je mogao da postane čovek u Robu, u Gospodaru (u sebi), u ropskoj ili gospodarskoj mašini interpretacije postojanja. Samosvest bi, doduše, mogla da bude veza između preontološkog i ontološkog statusa čoveka, i to pod uslovom da u strukturnom pogledu nema razlike između samosvesti kao preistorijskog fenomena i samosvesti kao istorijskog feno-

govor je, i zbog toga, zabranjen, poruka tog govora subjektu je zabranjena. Nema načina da ona zaobiđe branu koju (joj) postavlja imaginarni odnos, ni potrebnu snagu i spretnost da preskoči zid jezika. Subjekt zato i ne poznaje (svoju) poruku. Uvek mu dolazi kao druga poruka (istina, s obeležjem drugosti). Jedva da ta strukturna ograničenja može ikako da prevlada. U svakom slučaju, sa apsolutnom, pa ni sa zadovoljavajućom, emancipacijom subjekta ne treba računati. Konačno, samosvest je mogućna samo ako iza sebe ima dijalektiku nagona smrti, ako tu dijalektiku usvaja kao svoje ishodište i kao stanje stvari u kojem se i sama pojavljuje. To je i jedina garancija, tako se čini, da samosvest ne bude neizbežno i autodestruktivna.

mena.¹²⁰ Tu stvari nisu sasvim jasne, naročito ne u takozvanoj objektivnoj realnosti. Kožev, u svom tumačenju Hegela pojavu samosvesti vezuje za borbu na smrt, “s namjerom da se stekne priznanje”.¹²¹ Jasno je da se ova borba za priznanje, u izvesnom smislu, mogla voditi tek posle pojave psihe, s objavljenom identiteta (drugog), u suštini, pošto je psiha postojano strukturisana i dobro zakoračila u istoriju. Borba za priznanje, prema Koževljevom tumačenju Hegelove parabole, podrazumeva postojanje sistema vrednosti i društvene organizacije koja taj sistem podržava, rečju, celog niza mašina postojanja. No ako se ljudsko biće (a to praktično znači i svaka njegova institucija) može obrazovati samo kao funkcija želje čiji je predmet upravo želja (drugog), kao funkcija želje koja želi želju drugog, tj. ako se ljudsko biće obrazuje kao funkcija želje za priznanjem, ako je, najzad, želja želja želje drugog, na posletku, ili pre svega, ili kako god bilo drugačije, ako je predmet želje želja za priznanjem, što uvek u izvesnoj meri jeste, jasno je da i nema granice između čovekove preistorije i istorije i da se istorijske naslage nikada ne mogu potpuno oljuštiti. Drugim rečima, i u želji želje drugog radi se o borbi na smrt, radi se o samosvesti. U tom smislu, želeći odista znači misliti. A ljudska želja je oduvek morala biti želja želje drugog, želja druge želje. Ne postoji čista instanca želje – kako to hoće, kako to traži Delez, odgovarajući na poziv postmoderne, bez obzira na to što ovu ideju artikuliše i kao autentični filosof postmoderne – ne postoji čista instanca želje koja bi bila jedini sudija želje i iz koje (instance) ne bi dolazio nikakav poziv za organizovanje,

¹²⁰Dakako, o samosvesti kao preistorijskom fenomenu može da se govori samo uslovno, eventualno, kao o samosvesti tela, ili u okviru i u logici paradoksalnog mišljenja, kao mogućem fenomenu, onom fenomenu koji se mogao pojaviti, i još preciznije, kao o onoj svesti koja nedostaje, koju sam ja – u značenju nekakve samosvesti živog, nečega što bih tako mogao da nazovem – pokušao da artikulišem iz dijalektike nagona smrti, o preistorijskoj samosvesti se može govoriti jedino u slučaju da se dijalektičnost nagona smrti razume kao oblik svesti, u slučaju da se ne-svest razume kao još-ne-svest, pa, zašto ne, i kao svest.

¹²¹Kojève, Alexandre: navedeno delo, str. 12. Ova samosvest može da bude nesvesna. Ili, da to kažem sokratovskom formulom, čovek ne mora znati da zna, uprkos tome što zna, vidi da se bori za priznanje, da u borbu ulazi zbog priznanja. Za neki oblik priznanja u borbu na smrt upuštaju se i životinje, upušta se živo. Priznanje je svaki put uračunato. Jezgro smisla toga priznanja, jezgro motivacije borbe na smrt za priznanje nalazi se, čini se, ma koliko to paradoksalno izgledalo, u nagonima smrti (moglo bi se dodati: ispoljava se u socijalizovanim nagonima smrti), u samoj biti živog, koje mora biti u stanju da umre da bi živelo, po jevanđeljskoj formuli.

uznačenje, tumačenje. U tom smislu nema razlike između ove Delezove instance želje i Marksove potrebe: obe vapiju – iz manjka i za manjkom!

Ljudskom biću je samouništenje svojstveno. U njega je upisan kod dijalektike nagona smrti, koji je, kao kod bića, kao kod potrebe za ukidanjem, prevladavanjem smrti, i kod samosvesti. Taj ga kod i čini ljudskim bićem. Mišljenje tako hoće (mišljenje, koje za priznanje, izgleda, kao i Gospodar i s gospodarskim željama, rizikuje “život”, rizikuje samu svoju bit, rizikuje se kao mišljenje; karteizijanizam je, moglo bi se reći, rezultat tog rizika). Valjda zato ljudskom biću smrt niko ne može ni dati ni uzeti. Zato smrt nije i ne može da bude razmenjivi dar, ne može da bude dar.¹²² Stoga sada, iz perspektive smrti kao manifestacije onoga što čovek odista jeste, kao garancije čoveštva čoveka, kao manifestacije stvarnih, nepatvorenih ljudskih prava još jednom treba promisliti šta znači borba na smrt za ljudska prava, za ljudska prava po modelu *pax American*, šta znači samosvest koja podrazumeva elektronsko samouništenje, povratak u isto (koji bi, možda, bilo moguće shvatiti kao varijantnu frejdoovskog povratka u anorgansko stanje), samosvest koja, očito, narušava, krivotvori dijalektiku nagona smrti. Najmanje dva odgovora su mogućna na pitanja tako formulisana: jedan aktuelni, američki i jedan koji polaže pravo na univerzalno važenje, ontološki. U suštini, mogućna su dva odgovora u jednom. Jer, aktuelni odgovor se ne da ni razumeti kao odgovor ako ne podrazumeva ontološko univerzalno važenje, svejedno i kad je to važenje samo alibi najobičnijeg pragmatizma, kad je svedeno na ulogu puke formule.

¹²²To je tako ako sudbina Hrista (ideja sudbine Hrista, mišljenje sudbine Hrista kao jedine stvarnosti) nema ništa s čovekovom smrću, ako Hrista nije ni bilo, ako je hrišćanstvo samo gigantski fantazam kojega je proizveo strah od smrti. (I u tom slučaju, ono je dostojno svakog poštovanja. Ideja Hrista, ideja smrti koja će pobediti smrt je nužna, svojstvena ljudskom biću. Ona je stvarni i metafizički temelj živog.) Ali, kako s time stoje stvari ako je Hrist odista stradao za mene – i ako mišljenje tog stradanja ništa ne dokazuje – ako Hristova smrt unosi bilo kakvu promenu u logiku moje smrti? Hrišćanstvo svoju moć u velikoj meri zasniva na činjenici da je Hristova smrt dar ljudima, na činjenici da je mogućan apsolutan dar, te da je mogućna smrt za drugog, što znači da smrti i nema. Ako je to tako, smrt je ono što ni Hajdeger ni Derida u njoj ne vide i ne mogu da vide i što hrišćanstvo vidi: obećanje života, koji se, svakako, razlikuje od života “filosofskog čoveka”. Trebalo bi onda da smrt bude i iskonsko obećanje života. Hrišćanstvo bi morala da u smrti spoji, nađe hajdegrijsko ne-obećanje i svoje obećanje života.

Američki odgovor se, u najmanju ruku, gubi u hiperteliji ideje ljudskih prava, u suštini, u hiperteliji amerikanizacije razumevanja sveta, u ukidanju svetskosti sveta. U političkom diskursu ideja ljudskih prava ionako se dovedu u pitanje. U američkom odgovoru ona se ili samoponištava ili je Amerika poništava, jednostavno, time što je nameće nasiljem. Čini se da se ljudska prava ne mogu ni uspostaviti a da se istovremeno ne dovedu u pitanje, a da se ne dovedu u pitanje ljudska prava kao takva, sama ideja ljudskih prava (ukoliko je ona ontološki utemeljena). Ljudska prava drugih su ionako uvek dovedena u pitanje. To je i logično. Moglo bi se reći drugačije ne može bi da bude. Ljudsko je stalno na kušnji. I da nije, pravo i pravda bi ga suočili sa stvarnim stanjem stvari. Zato i jeste ljudsko. Barem volimo da tako verujemo, kao hrišćani, ili romantični gubitnici. U opseg te kušnje spada i banalna hopsovska nemogućnost da se ljudska prava priznaju jednom (jednom čoveku, jednom narodu) a da se, moglo bi se reći istodobno, ne poreknu drugom. U opseg te kušnje spadaju i pokušaji traženja izlaza iz ove suviše ljudske zabiti. Radikalni izraz, radikalni proizvod te nemogućnosti, koji je i ontološki odgovor na borbu za priznanje i, ujedno, radikalni pokušaj prevladavanja te nemogućnosti, u klasičnoj indijskoj etici je ideja ahimse, nenasilja. I hrišćanstvo je iz ćorsokaka unutarne konfliktnosti “ljudskih prava”, čoveštva čoveka i njegove podobnosti Bogu, odnosa s drugim, ljubavi prema bližnjem, našlo izlaz u neprotivljenju zlu nasiljem.¹²³ Savremeni politički diskurs za tako što predviđa konsensus (koji u apsolutnom smislu, bez rezervi, nije moguć ni u emancipovanoj zajednici, koji, jednostavno, ljudskom biću nije svojstven). Ameriku to ne brine. Ne brine je ni realnost sveta. Niti se tako što može naći u središtu njenog mišljenja, ne zato što je svaki relativizam nužno moralno sumnjiva rabota, nego zato što ona i ne razume zašto relativizam mora da bude moralno sumnjiv. A i kako bi kad, u političkoj praksi, ne razlikuje ideju ljudskih prava, ideju moralnog delanja od poli-

¹²³Sintagma “ljudska prava”, pre nego na mogućnost ljudskih prava (nije, ipak, jasno ni šta bi ona odista trebalo da budu, šta sve ona obuhvataju, na primer u okviru koncepta demokratskog društva, ko odlučuje šta su to ljudska prava, itd.), dakle, sintagma “ljudska prava” pokazuje na proceduralnost tih prava (a proceduralnost, i svaki kompromis, neizbežno su protiv konkretnog čoveka, koji je, opet, antinomično jedinstvo jednog i drugog), sintagma “ljudska prava” (i još više pokušaji uspostavljanja tih prava u realnom svetu), u osnovi pokazuju na legitimizaciju političkog diskursa takozvane predstavničke demokratije, koja samo hini sabornost istine.

tičkog pragmatizma, ili, preciznije, od organizacije i sprovođenja vlasti. Amerika je dokaz da i ne postoji demokratija kao ideologija, kao koncept “otvorenog društva”, postoji samo organizacija vlasti, postoje floskule te vlasti o demokratiji i demokratskoj proceduri. Samosvest te vlasti (ona samosvest koja je artikulisana u mitologiji Divljeg Zapada) jedini je kriterij američke taksionomije vrednosti, jedini kriterij na koji se Amerika oslanja i koji može da razume. A samosvest je, pomenuo sam to, izraz i ishodište borbe na smrt za priznanje. Jasno je onda da ni ljudska prava ne mogu biti drugo do (američki, ontološki) ulog za priznanje.

ŽELJA I PRAVDA

Želja teži da se zadovolji. To je njena osnovna osobina i banalna životna činjenica. Ali, to je i elementarna činjenica živog. Želja teži da se zadovolji tako što će prisvojiti drugu želju i njen objekt, njeno mesto i njeno zadovoljenje, što će uživati tuđe uživanje, što će uživati kao Veliki Drugi. To je druga (ili prva) ključna odlika želje i činjenica koja razara sigurnost, postojanost mišljenja, koja pokazuje da ljudsko biće nije tamo gde izgleda da jeste, gde misli da jeste, gde ga humanizam smešta. Želja, prosto, teži apsolutizaciji, što će reći, apsolutnoj vrednosti. Želja teži apsolutnoj vrednosti, koja to sama po sebi nije, koju želja postavlja i koja bi, uprkos tome, trebalo da omogući potpuno zadovoljenje želje. Umesto toga, ova vrednost raskriva da je zadovoljenje nemoguće i da želja teži manjku. Raskriva i da je ta nemogućnost upisana u prirodu željenja, da je razlog i željenja i dijalektizacije želje i uživanja, ali i mišljena i suđenja, u meri u kojoj uživanje misli, računa, sudi. Opuštanje želje prema apsolutizaciji zadovoljenja valjalo bi shvatiti kao čistu neodgovornost, koja je zloćudna i nepravedna, pod uslovom ako u toj perspektivi pitanje pravde može ikako da se postavi i ako pravda nije borba. A ona to jeste. Drugačije se ne bi ni pokazala, niti bi bilo načina da se misli. Neko drugo ishodište (bez unutrašnje napetosti, ako bi ga bilo moguće zapaziti; takvo ishodište ne bi dalo znaka od sebe), neko drugo ishodište jednostavno bi bilo suprotno samoj ideji pravde (ideji razlike koju ona pretpostavlja), mogućnosti nastajanja i postojanja uopšte, i ljudskog bića. Tako što bi bilo suprotno i samom načelu dijalektike, i načelu efeške dijalektike koja je ovde implikovana. Heraklit je tvrdio “da je pravda borba i da sve nastaje kroz borbu i nuždu”.¹²⁴ U tom bi se slučaju moglo i moralo reći da želja kao

¹²⁴Heraklit: Fragmenti, *Predsokratovci I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 156. Teško je danas utvrditi zašto je za Heraklita pravda bila borba, odnosno o kojoj vrsti borbe, o kojim vrstama borbe je reč u ovom fragmentu. Nije teško utvrditi da svaka ideja pravde, ma kako da je artikulisana, pretpostavlja borbu kao univerzalno načelo (na šta nedvojbeno upozorava i Heraklitov fragment, čak i ako je ovde reč borba samo figura dijalektizacije); pretpostavlja i elemente posebnih vidova borbe, koji su svojstveni pravdi, recimo borbe (ili nastojanja, napora) da se pronade i uspostavi formula jednakosti. Svaka je pravda pomalo i ratna pravda. Tu formulu pravda u nekom obliku uvek podrazumeva i zahteva. Borba započinje u nejednakosti i uspostavlja nejednakost (ova nejednakost je nejednakost u odnosu na nemoguću jednakost, na ideal jednakosti, koji nije moguće uspostaviti). Nema nači-

takva, kao želja želje, želja manjka i želja-manjak postavlja temeljna pitanja pravde, vrednosti, da su temeljna pitanja pravde postavljena u želji, pre no što su artikulirana, da ideja pravde, ideja vrednosti i nastaje u borbi za želju drugog, za manjak, ako ni zbog čega drugoga ono zato što želja želje implicira i pitanje priznanja, koje pretpostavlja da su dati odgovori na sporna pitanja pravde, prava, vrednovanja. Kako god bilo, prinuđen sam da želju mislim u kontekstu pravde. Ili, što je verovatno i tačnije, što je sigurno tačnije, prinuđen sam da pravdu, vrednovanje mislim u kontekstu želje, s gledišta želje, tačnije, s gledišta zadovoljenja želje, nemogućnosti zadovoljenja. Ovo tim pre što je želja “odbrana od prestupanja granica u uživanju”,¹²⁵ drugačije rečeno, odbrana od apsolutizacije (od apsolutne vrednosti koju podrazumeva, kojoj teži), od entropije živog, što znači i odbrana od prestupanja granica ontološkog relativizma. Želja teži zadovoljenju, koje uživanju postavlja granice.

Želja želi vrednost. (Načas ću zaustaviti mašinu interpretacije i otkloniti pitanja o tome kako je ta vrednost shvaćena.) Želja (ili uživanje umesto nje) bira i procenjuje ono što želi. To je izvesno. Sigurno je i da to što želi, po objektivnim merilima, i po merilima koje ona vaspostavlja, može da bude više ili manje vredno, te da želja, kao želja, podrazumeva razliku i izvestan odnos spram sebe i objekta koji želi, da podrazumeva i odnos tog objekta prema sebi, prema željenju želje. Želja uspostavlja odnos sa svojom težnjom ka zadovoljenju, sa svojom opuštenosti prema zadovoljenju. Valja pretpostaviti da želja, pre izbora objekta, nekako razlikuje dobro i zlo, pravedno i nepravedno, da joj je to razlikovanje svojstveno (ona, s one strane dobra i zla, razlikuje ono što želi od onoga što ne želi), valja pretpostaviti i da po tim zamagljenim, predačkim kriterijima i želi, da joj zlo nije ni svojstveno, da ga nalazi naknadno, kao svoje prokletstvo, u činjenici da je vezana

na da se uspostavi jednakost. S isto toliko razloga se može reći i da se pravda uspostavlja jedino borbom. Čovek je sklon da to i doslovno shvati. Tako nametanje pravde shvata, na primer, fantomska “međunarodna zajednica” iz savremenog političkog diskursa.

¹²⁵Lakan, Žak: Prevrat subjekta i dijalektika želje u frejdovskom nesvesnom, *Spisi*, Prosveta, Beograd, 1983, str. 305. Želja je odbrana. To ne znači i da ona automatski zna šta je pravedno, šta je pravedno za subjekt i njegovog drugog, za onog drugog čiju želju želja hoće da prisvoji. Ideju borbe i životne ravnoteže (ravnoteže koju uspostavlja dijalektika nagona smrti) trebalo bi da poznaje. Ona je upisana u zadovoljenje, bez obzira na to što zadovoljenje neizbežno narušava ravnotežu. Takvo znanje želje naveštava i Lakan u istom ovom tekstu (str. 279). Nalazi ga i kod Hegela.

za manjak i da je želja manjka. Maksim Ispovednik veli da “Zlo ne postoji u prirodi (razumnih i mislenih) stvorenja, nego u pogrešnom i nerazumnom (njihovom) kretanju”.¹²⁶ Želja nekako zna (i zna da zna) svoju situaciju i situaciju želje koju želi i zna da narušava ravnotežu koja ne postoji, koja nije ni moguća ako je želja mogućna. (Želja je iskaz. A iskaz cepa subjekt na subjekt iskaza i subjekt iskazivanja, želja cepa subjekt na subjekt želje i subjekt željenja.) Mogao bih, zahvaljujući ovoj antinomičnosti želje, reći da je u nju upisan moralni imperativ, kao nemoguće, kao nemogućnost incesta, nemogućnost željenja istog.¹²⁷ Od tog imperativa ona, od njegovog naloga, odstupa. No ona je s njim i po njemu želja želje drugog, one razlike koja je čini ljudskom željom. Želja može da želi želju drugog samo ako podrazumeva izvestan vrednosni sistem, ako taj sistem već postoji (sa željenjem na primer), a postoji već i stoga što je želja drugog artikulisana kao želja drugog, kao želja ne-ja, želja razlike, želja nemogućnosti. Ne treba, zatim, smetnuti s uma da želja želi želju zato što bi sebe htela da stavi na mesto želje koju želi te da se u toj dimenziji želje obrazuje i pokazuje ljudsko biće, obrazuju se one crte po kojima će se ljudska egzistencija razlikovati od životinjske. Tu je, ne treba to posebno naglašavati, mesto i pravdi. Ovo svojstvo želje bi zato

¹²⁶Исповедник, Свети Максим: *Изабрана дела*, Призрен, 1997, стр. 109. Zlo nema ni suštinu ni prirodu. Istočni oci su u tome saglasni. Složni su i u proceni da je ono proizvod ličnog izbora. Na taj način se ne da objasniti privlačnost, mogućnost izbora zla. Preko tog problema oci prelaze, iako su razabrali da zlo ne omogućuje pravo uživanje. Po Maksimu Ispovedniku ono pripada Bogu, Drugom. Adam nije uživao “jer je preuzeo ono što pripada Bogu, izvan Boga i umesto Boga, a ne saglasno Bogu” (navedeno prema Majendorff, протопрезвитор Јован: *Христос у источно-хришћанској цркви*, Манастир Хиландар, 1994, стр. 137). Adam je tako, oduzimanjem uživanja od Boga, doveo Boga u pitanje, učinio ga nepostojanim. Teolozi su pre psihoanalize shvatili da je subjekt rupa koja Drugog (Boga) odvajava od uživanja. Majendorf, komentarišući mišljenje Maksima Ispovednika, veli da je “Adamov greh sputao prirodne odnose između Boga i čoveka” (navedeno дело). No ni on ni Maksim Ispovednik nisu mogli videti da Adam i nije imao izbora.

¹²⁷Može li želja sebi reći: ne poželi (ne poželi tuđu želju!; u moralnom imperativu takav je nalog implikovao)? S jedne strane, odgovor na to pitanje razasuo bi sve dileme. S druge strane, pokazuje se da treba pitati: je li ona u stanju da sebi kaže (ili, prosto, da kaže), bilo šta, ako već ne želi? Kao odbrana od prekoračenja granica u uživanju, ona je obavezna da to sebi neprekidno govori, ili da nekako drugačije o toj zapovesti da sebi znak. Želja je, u stvari, uhvaćena u zamku paradoksalnog naloga: *ne želi ono što želiš, ne možeš da želiš ono što moraš da želiš*. Uza sve to, želja sama treba i da formuliše ovaj nemogući nalog.

trebalo da bude opšte mesto svakog mišljenja čije se ishodište nalazi u čovekovoj antropološkoj situaciji. Kako bilo, ovo svojstvo želje mišljenje ne bi smelo da previdi nakon Hegelovog, Frojdovog i, naročito, Lakanovog razumevanja želje. Ali, to je svojstvo i činjenica koja je mišljenju obično i gotovo prirodno ostajala zakrivena, koju je ono izbegavalo i koju i ne znajući, valja da osmotri u perspektivi što je samo otvara i što mu je otvara želja. Prosto, želja je želja. I ta je tautologija štiti od neugodnosti bilo kakvog propitivanja, te od bilo kakve odgovornosti za istinu pravde.

Želja očekuje da se zadovolji u zadovoljenju nagona i da se, uz pomoć nagona (jedine stvarne garancije da će i doći do zadovoljenja), domogne vrednosti koju njeno zadovoljenje pretpostavlja, koja je od nje neodvojiva i koja se, valja pretpostaviti, nalazi na prvom mestu u poretku vrednosti, ona je stavlja na to mesto. I ovaj poredak, takođe uz pomoć nagona, ona sama uspostavlja. Na ustrajavanje rascepa u sebi, a onda ni na senku antinomičnosti vrednosti ispod koje (senke) ne može da se izvuce, ona ne utiče. Nije, stoga, jasno šta je ta vrednost koja i ne izbiva iz želje: potpuno zadovoljenje ili dokidanje želje. Potpuno zadovoljenje, prevladavanje egzistencijalne i ontološke napetosti, formalno je ona vrednost, apsolutna vrednost, koju želja ima na svom obzoru (predstavu izgubljenog raja, Božanske ponoće, želja ima na svom obzoru), za druge nije ni zainteresovana, osim ako je vode do te, osnovne vrednosti. Ali, potpuno zadovoljenje pretpostavlja i prevladavanje, ukidanje želje. (Nije zato neobično što do smirenoumlja vode dva puta: jedan, hrišćanski, proseca pobeda nad željom, obuzdavanje želje, drugi, taoistički, proseca oslobađanje i dokidanje želje.) U oba slučaja implikovani su izvestan umni odnos u elementarnoj strukturaciji vrednosti želje i živog. On i diferencira strukturaciju živog, i vrednosti, kod životinja i čoveka. Praktično, razliku u poredak vrednosti, koje umni odnos uspostavlja, unosi upravo želja. U skladu s njenim očekivanjima i njenim zahtevima vrednosti se različito formalizuju. Najviša "vrijednost za životinju je njezin životinjski život".¹²⁸ Reč je o vrednosti koju je jedino kadar da potvrdi sam taj život,

¹²⁸Tako veli Kožev (Kojève, Alexandre: *Kako čitati Hegela*, "Veselin Masleša", Svjetlost, Sarajevo, 1990, str. 12). Nije suštinski drugačije ni za čoveka. I za distingviranog čoveka najveća vrednost je njegov (životinjski) život. Zato je život i najveća žrtva koju on može da ponudi. Očevidno, to je suprotno onome što Hegel i Kožev očekuju od čoveka, od čoveka koji hoće da bude Gospodar, ili samo Građanin. Distingvirani čovek u formuli životinjskog života menja simbole. Na taj način on menja i formulu. On, recimo, tvrdi da je najveća vre-

koja izvan tog života ne postoji ni u kojem vidu, no koja je vrednost, i to vrednost samog živog, vrednost o kojoj ono (živo) ne pita ništa. Ovu je formulu zato moguće izmeniti i reći: najviša je vrednost za životinju održavanje života, održavanje živog, najviša je vrednost za životinju, na izvestan način, izvan nje same, bez obzira na to što nema života izvan te vrednosti, izvan živog stvora. U tom vidu ova formula je upotrebljiva i kao formula odnosa želje prema životu, prema zadovoljenju, koje se stalno odgađa (ono i nije drugo do obećanje zadovoljenja, nemogućnost zadovoljenja), koje ne može ni da bude drugo do obećanje zadovoljenja. Ali, ova formula je pogodna i kao formula odnosa želje prema nužnosti, jedinoj pravdi koju ona, naizgled, poznaje i koja je obavezuje, koje se stalno pridržava. Na taj način zadovoljenje (želje, nagona) postaje manifestacija erosa, koju moralne dileme ne dotiču. Zato što je nemoguće i u meri u kojoj je nemoguće, ono ostaje dimenzija života konkretnog čoveka. Jer, želja kao takva je želja smrti.¹²⁹ Ima li onda načina da ne bude protiv života? Na koji preokret je prinuđena da se osloni da bi ostala u životu? Na obrat živog. Želja je sposobna da bude protiv života samo u životu i ukoliko radi za život, bez obzira na to što je želja manjka, želja

dnost za čoveka njegov ljudski život. Ništa ga ne sprečava da celu (ljudsku) istoriju pozove da svedoči u korist te tvrdnje. Ali, istu tu istoriju može pozvati za svedoka i da se u sistemu želje, otkako je postala antropogena želja, ništa nije izmenilo, da je ljudski život zapravo životinjski život, odnosno da je ljudski život ljudski život samo u meri u kojoj je rizikovao kao taj život u borbi za priznanje da bude ljudski život, ukoliko se odrekao želje za priznanjem, ukoliko pristaje da zadovoljava želju drugog, želju Gospodara. (Ovu Hegelovu reč u slučaju distingviranih ljudi koje sam pomenuo treba shvatiti doslovno.) Istorija je spremna da svedoči o bilo čemu. Ništa u njoj, međutim, ne postoji što bi poreklo da ova emancipacija od životinjskog života, ponekad, vrlo često, nije ništa drugo do puka racionalizacija upravo životinjske logike života i još koječega, što već zavisi od individualnog sklopa ličnosti.

¹²⁹Lakan više puta ponavlja ovu formulu. Reklo bi se da ona protivureći funkciji želje kao odbrane (odbrane živog; smrt se ne može braniti, sem ako služi živom – ako i nije smrt). Na toj ulozi želje Lakan nastoji. Treba, stoga, pitati kako želja postaje odbrana od prekoračenja u uživanju, odbrana od smrti, ako je i želja smrti? Protivurečnost je prividna. Najpre, želja koja je odbrana od prekoračenja jeste želja kojoj je inhibicija svojstvena, jeste, ona želja koja postavlja razliku između ljudske i životinjske egzistencije. Ljudska želja je inhibirana, da kažem, po prirodi stvari, ako nešto kao priroda stvari postoji kad je reč o čoveku i naročito o želji, posebno ako ta priroda stvari znači odustajanje od zadovoljenja (što hrišćanstvo podrazumeva), ako u tu prirodu stvari istovremeno ulaze zahtev želje za zadovoljenjem i inhibicija tog zadovoljenja. Na kraju, želja kao takva je čisti koncept; ona je transcendirana želja kojoj je inhibicija svojstvena.

radi protiv života i za život ukoliko teži zadovoljenju (u kojemu sluti božansku punoću). Ovde imamo posla s onim načelom po kojem i nagoni smrti rade za život, drugačije rečeno, ovde imamo posla s dijalektikom nagona smrti.

Želja želje, antropogena želja artikuliše ljudsko biće i njegove ključne odrednice. Humanističko mišljenje među te odrednice stavlja i ideju pravde, i to na visoko mesto. To joj mesto pripada i s gledišta emancipatorske uloge humanističkog mišljenja, drugim rečima, kao ideološkoj kategoriji i s ontološkog gledišta. Iz ontološke perspektive, to valja podvući, situacija i pravde i humanističkog mišljenja nije ni tako jasna ni tako izgledna. I kako god da stoji stvar s humanističkim mišljenjem i njegovim razlozima za uvažavanje pravde (a ovo mišljenje ne preza ni od iluzije), treba reći da pravdu, ukoliko je svojstvena ljudskom biću, ako postoji (ako postoji, morala bi biti performativna, na isti način na koji je i želja performativna), pravdu artikuliše, određuje želja želje. Određuje je, makar i naknadno, i ideja prava. Ideja pravde je ontologizovana ideja prava. Tako se čini s gledišta koje ne krije podozrenje prema humanističkom optimizmu. Možda se ideja pravde i ideja prava suštinski i ne razlikuju? Na takav zaključak upućuje i nedovršivost artikulacije (i dekonstrukcije) pravde u želji. Nedaće dekonstrukcije pravde, priznaje i Derida, potiču iz činjenice što ne postoje nedvosmislena merila po kojima bi bilo moguće razlikovati pravo i pravdu.¹³⁰ U svakom slučaju, želja želje posreduje ideju pravde i tako što je zahteva i odlaže. I to je odavde jasno. Ova želja ima mogućnost da se ostvari samo u borbi i kroz borbu na život i smrt.¹³¹ A borba na život i smrt, prema Hegelu, vodi se za priznanje, za priznanje pravde mogao bih, uz malo proširenje polja smisla (a iz istorijske perspektive bio bih i obavezan), da dodam, one pravde koja se transcendirira u željenju želje. Jer, ako se želja želje ostvaruje u borbi za priznanje, jasno je da se ostvaruje u borbi za pravdu, da se prvenstveno ostvaruje u borbi za

¹³⁰Derrida, Jacques: Force de loi: le "fondement mystique de l'autorité", Cardozo, Law Review, Vol. 11, No. 5-6, 1990, p. 922, *Deconstruction and the Possibility of Justice*.

¹³¹Kožev, Aleksandar: *Fenomenologija prava*, Nolit, Beograd, 1984, str. 254. U smrtnoj opasnosti ostvaruje se i čovek kao ljudsko biće, svagda i potpuno nezavisno od svoga izbora. Status želje u Koževljevom hegelijanizmu, moglo bi se reći, samo ponavlja status čoveka u svetu. Čini se da status čoveka proizilazi iz statusa želje, iz transcendiranja želje u antropogenu želju i to zato što ova transcendencija podrazumeva i transcendenciju pravde koju borba artikuliše.

pravdu, u svakom slučaju, ostvaruje se u kontekstu borbe za pravdu. U tu borbu želja koja želi želju drugog zalaže sebe i svoje izgledе zadovoljenja. Želja zalaže svoju najveću vrednost i onu vrednost od koje je ona neodvojiva. Isto to zalaže i želja drugog, ili bi tako trebalo da bude s ovog gledišta. U tom slučaju, borba je zaista vid artikulacije pravde, to će reći, jednakih uslova u kojima ona počinje, u kojima započinje izravnavanje (želje i želje drugog, one želje koju želja želi), u kojima započinje pregovaranje želja. Želja želje samo prividno podrazumeva idealno jednake prethodne uslove, podrazumeva ih kasnija prevaga na jednu ili drugu stranu. Konačno, i želja želje je želja drugog za neku želju, za onu želju koja je za nju želja drugog.

Schema želje želje (drugog), želje manjka, što znači shema željenja i zadovoljenja želje, strukturna je osovina odnosa Gospodara i Roba. Strukturna je osovina i sintetičke pravde odnosa Gospodara i Roba, koja se, navodno, otelovljuje u Građaninu, u ideji građanskog liberalizma danas bi se reklo, s uverenjem da su u njemu (u građanskom liberalizmu) razrešeni i problem priznanja i sve implikacije priznanja u odnosima građanina i drugog. Te implikacije obuhvataju i probleme pravde i prava. (Derida misli, i sa njim se valja složiti, da se to nije desilo, da je demokratija postala izobličene prava.) Schema želje želje je ishodište ovog strukturnog modela organizacije građanskih odnosa i strukturno jezgro društvene organizacije, pa i političkih odnosa u društvu, što znači i pravila po kojima se ono organizuje. I odista ima teoretičara, reč je uglavnom o psihoanalitičarima, koji dokazuju da je i ustav zemlje, najopštiji i najapstraktniji zakonski akt, često, projekcija želje, razume se, projekcija nesvesne želje (zakonodavca, naroda). To ne bi teško bilo dokazati. I najapstraktniji ustav spajaju šavovi nesvesne želje. Ali, i ponavljanje paradigme želje želje i sheme odnosa Gospodar - Rob, u izvesnom smislu, ima značenje ponavljanja prvotnog stvaranja, značenje ponavljanja početka o kojem pamćenje ne može da svedoči; ima i značenje ponavljanja početka sveta. O početku je nešto u stanju da kaže samo predačko znanje, i to pre automatizam ovog znanja, nego, eventualni, tragovi početka u njemu. Valja zato i u toj perspektivi, skrenuti pažnju na nekoliko bitnih podudarnosti sheme želje želje i odnosa Gospodar - Rob, tim pre što će se one redovno pojavljivati u socijalnoj organizaciji, te u istorijskoj slici pravde.

1. Želja kao takva ne postoji, sem, kao želja smrti, tj. ukoliko želja smrti ne znači želju za (frojdovskim) povratkom u neorgansko stanje, ako nije i želja tog stanja. Želja kao takva može da bude mogućnost (koja nije

artikulisana ni kao mogućnost) koja treba da iščezne (pre no što je i nastala) i koja, kao više realnost, iščezava pred stvarnošću želje, pred stvarnošću željenja (želje određenog, konkretnog drugog). Ne bi se (želja kao takva) zadovoljila ni eventualnim priznanjem koje bi joj želja drugog nekako mogla da podari (i tako što je odbija, što je ne priznaje, što je, poričući je, priznaje kao negativitet; negativno mišljenje, treba na to podsetiti, potvrđuje i najvišu realnost, realnost Boga kao negativitet). Ni Gospodar ne postoji. Pojavljuje se “u istoriji samo da bi iščezao”.¹³² Nije priznat, kao Gospodar, niti on može da prizna drugog a da taj drugi ne postane Rob.

2. Želja želje drugog, i u slučaju da implikuje višu realnost želje, traži priznanje (ona je želja manjka), hoće da postane drugi, da postane želja drugog, koga bi na taj način poništila poništavajući sebe. (Želja bi trebalo da se poništi onako kao što to čini, kao što bi trebalo da čini Gospodar; on je jedini u stanju da rizikuje svoj život za ideju, za manjak, zarad nečega što je posve neproverljivo i što njemu nikada neće biti dostupno. Ali, to samu ideju Gospodara čuva od totalizacije. Lakan veli da se “uvek za želju borimo i da za želju umiremo”.¹³³) Poništavajući se, želja postaje. Može biti da bi trebalo dodati: tako postaje i smirena želja i želja koja je “naličje zakona”,¹³⁴ naličje artikulacije pravde; tako je postala želja koju je artikulisao Markiz de Sad. Želja je želja ukoliko je želja želje, ukoliko čini da život nema smisla ako proizvodi kukavicu, ili, i tako bi se moglo i moralo reći, ako prvenstveno proizvodi subjekt konkretnosti, koji ne može a da ne očajava. Druge želji i nema. Želji je, ipak, potrebna promena. Potrebu za menjanjem ima i Rob. Može da je zadovolji tek kad se osmeli da za sebe zahteva pravo (koje ima) da bude ljudsko biće (i kao rob on je ljudsko biće). U pitanju je (shematski) isti put koji je želja prešla i koji i Rob treba da pređe (koji ljudsko biće treba da pređe). Isti je u oba slučaja i ishod. Želja postaje želja drugog, Rob postaje Građanin.

¹³²Kožev, Aleksandar: navedeno delo, str. 255.

¹³³Lacan, Jacques: *Kant avec Sade*, *Écrits*, Seuil, Paris, 1969, p. 785.

¹³⁴Lacan, Jacques: navedeni tekst, p. 787. Lakan takođe kaže (p. 782) da su potisnuta želja i zakon jedna ista stvar (deluju na isti način, formalno imaju i isti cilj). Nijednom nije dostupan izvorni smisao pravde, sem kao odsutnost, kao formalni uslov postojanja prava. A zbog te pravde (zbog izvorne pravde) zakon je zakon, zbog nje je i želja potisnuta, zbog nje je ona želja manjka. Želja o pravdi govori na način na koji o pravdi govori zakon. Ali, želja je zakon. Želja je zakon i kad čini da život ima ili nema smisla i upravo zato što čini to što čini.

3. Želju želje (drugog) priznaje želja (drugog) već time što s njome pregovara, što priznaje da je njen objekt, što je opaža kao želju koja je želi, koja želi i priznaje nju, želju drugog. Priznaje je kao subjekt željenja, te kao određište interakcije interpretacije i značenja željenja. I Građanina priznaje onaj kome on nameće proceduru, koga tako priznaje. Nemogući uslov ovog priznanja jeste da ne postoji Gospodar, da nijedan od dvojice građana ne prizna prvi onog drugog, da ga ne prizna kao prvog, nemogući uslov ovog priznanja jeste da interakcija priznanjâ ne preraste u mašinu interpretacije. Kako bi građanin drugačije bio sinteza Gospodara i Roba? Kako bi drugačije bila moguća pravda? Uzajamnost je neizbežna. S njom ide i razlika. Priznanje, opet, to ne treba naglašavati, podrazumeva jednakost, shemu jednakosti, samu bit pravde, koja može da bude i odsutna, koja i postoji jedino u odsutnosti. Shema pravde se nalazi i u zahtevu Gospodara za priznanjem, te u zahtevu želje za apsolutnim zadovoljenjem. U stvari, ovde je, u slučaju želje je to sasvim očigledno, ideja pravde predujmljena u nužnosti ljudskog bića, u nužnosti inhibicije želje.

Shema pravde koja je implikovana u shemi želje, čak u shemi životinjske želje – i ova shema upućuje želju na zadovoljenje u konkretnoj realnosti, u istorijskoj situaciji; i životinjska želja poznaje stvarni objekt, pouzdanog referenta i odgovara na njega, ponekad se javlja samo na poziv, ili na odaziv svejedno je, svoga objekta – shema pravde se ostvaruje u poravnanju, izmirenju Gospodarevog odbijanja da prizna drugog i Robove nemogućnosti da se ostvari kao ljudsko biće. Shema pravde, iz istorijske perspektive i kao istorijska pravda, ostvaruje se u sintetičkoj pravdi građanina. Kao shema, kao pravo, kako hegelijanci kažu, ostvaruje se u univerzalnoj i homogenoj državi. Jasno je da se ni u jednom od ta dva slučaja ne ostvaruje ni kao čovekova pravda ni kao ono što bi pravda trebalo da bude u modelima odnosa koje podrazumevaju ta dva slučaja. Shema pravde se uspostavlja s prevazilaženjem stanja želje u želji želje, s nalaskom imanentne vrednosti želje. Razumljivo je onda što pravda nije dekonstruktibilna.¹³⁵ Ne može se znati ni

¹³⁵I Derida (navedeni tekst, p. 944) veli da pravda nije dekonstruktibilna. To znači da je pravda nešto prosto i neshvatljivo izvan onoga što ona jeste. Derida, istina, misli da pravda nije dekonstruktibilna s razloga s kojih ni dekonstrukcija nije dekonstruktibilna. Pravda i dekonstrukcija su performativi. Delimično se to da prihvatiti. Performativnost dekonstrukcije je, međutim, složena. A to znači da valja pitati koliko je ta performativnost zbilja performativna. Pravo je dekonstruktibilno. Ono je tvorevina hermeneutike, ono je

šta ona jeste, šta jeste kao to celo, kao sama nedeljivost (među ljudima za koje bi trebalo da bude pravda). Pravda je kao i želja inhibirana, zato što je i pravda za drugog, što je drugi potvrđuje kao pravdu. Sem toga, a to je i važnije, ni za želju kao takvu ni za pravdu kao takvu ne postoji istorijski razlog, ništa istorijski stvarno ih ne uzrokuje. Shema pravde, kao i želja, prema tome, uspostavlja se i ostvaruje u manjku i kao manjak, kao stalna nemogućnost pravde. Želja želje i pravda za Gospodara ili pravda za Roba istorijski su uslovljene, ili motivisane. Lakan zato veli “Kad kažem da je *a* uzrok želje, to znači da nije i njen objekt”.¹³⁶ Jeste ona stvarnost koja želju čeka i u vrednosti koju ona podrazumeva. *a*, manjak, želja nalazi i u zadovoljenju, nalazi ga u sebi. Nalazi ga, isti taj manjak, i ljudsko biće – kao drugog, i u sebi. Za želju je to bezizlazna situacija. Moglo bi se reći za želju je bezizlaznost autentična životna situacija, ono stanje u kojemu je ona ono što bi trebalo da bude, stanje koje je uzrokuje. I za ljudsko biće pocepanost je autentična životna situacija. Čistine, o kojoj Hajdeger sanja, nema u životu, nema je ni u mišljenju, ako nije opterećeno američkim sindromom. Ljudsko biće se na njoj ne pokazuje. Semiotizacija se uvek na kraju upliće u čvor koji se može

egzegetski izum. Ali, ono, naknadno, čini dekonstrukciju mogućnom – i to kao metod i kao performativ, kao drugostepeni performativ (ovaj nemogući obrt treba da pokaže na pomeranje u samoj dekonstrukciji i u trenutku njene čiste performativnosti). Više nije moguće izbeći pitanje: koliko je, u tom slučaju, ovaj performativ performativan? Koliko je uopšte performativ performativan?

¹³⁶Lacan, Jacques: Séminaire du 21 janvier 1975, “Ornicar?”, No. 3, 1975, p. 98, Navarin, Paris. *a*, malo *a*, objekt malo *a* najpre označava gubitak, manjak. Ali, *a* je i simbol drugog, bližnjeg (*autre*), koji jeste (u prvom redu kao razlika) i nekakav manjak (manjak početka – *a* je prvo slovo alfabeta – koji jedino drugi, dakle onaj koji dolazi potom, može da obeleži kao početak). Sva ova značenja implikovana su u Lakanovom iskazu. Manjak može biti uzrok želje, ali ne i njen objekt, prosto zato što se i u manjku traži istorijska realnost. Objekt želje nije drugi, jeste njegova želja. Na taj obrat drugi pristaje i o svom pristanku obaveštava želju koja želi njegovu želju. No to znači da je objekt želje nešto što je odsutno u polju želje koja želi želju drugog, to znači da je objekt želje manjak. Psihoanaliza je to dokazala, uzrok želje je manjak.

Lakan će ovaj odnos želje i manjka radikalizovati. U Seminaru od 18. februara 1975. godine (oba ova teksta pripadaju seminaru RSI) on veli da je čovekova želja pakao, i to po tome što čoveku pakao nedostaje. (Ovu Lakanovu reč treba shvatiti kao figuru smisla, koji tek treba artikulirati na putu želje od manjka do manjka.) To bi trebalo da pokaže situacija neurotičara koji nikada ne uspeva da dosegne realnost, za njega fantomsku realnost, u kojoj bi on mogao da se zadovolji.

samo raseći. I situacija pravde je bezizlazna. I pravda mora biti pravda pravde drugog. (Zašto bi se situacija pravde razlikovala od situacije želje?) Manjak i pocepanost se prepoznaju u svakoj artikulaciji pravde (u artikulaciji kao takvoj), u ideji dužnosti, obaveze čoveka da prevlada prirodna ograničenja (odakle mu ta obaveza dolazi, ako ne dolazi od prirode, ako sama nije priroda?), da prevlada ograničenje pravde koju artikuliše borba, koju artikuliše uspostavljanje pravde, jedine pravde koja se može pozivati na prirodno stanje čoveka i koja konstituiše čoveka, konstituiše pravednika. Najzad i pre svega, manjak i pocepanost se prepoznaju i u institucijama antropogene pravde: pravni subjekt, pravno lice, itd.¹³⁷

Pravda se pokazuje kao pravda pravde, kao drugooblik istog; pravda se izvodi iz pravde. Potpuno isto je i sa željom. Formula pravde i ne može da se razlikuje od formule želje, zato što se i jedna i druga grade po istom principu, što se na isti način potvrđuju, što se artikulišu u borbi, zato što je pravda sadržana u apsolutnoj vrednosti želje. Doduše, protivnici u borbi nastoje da jedan drugog potpuno pokore ili isključe. Tako Veli Kožev.¹³⁸ Tako je Markiz de Sad i mislio i radio, u literaturi naravno. “Pravednost” ove borbe garantuje nezavisna, slobodna volja na koju se protivnici oslanjaju, koju borba podrazumeva. Istorija potvrđuje ovo mišljenje. Ostaje, ipak, da se razabere kako se protivnici isključuju, kako protivnik A isključuje u borbi protivnika B, kako A pravedno isključuje B; u borbi je svagda reč o dva protivnika. Kožev veli da se protivnici isključuju i tako što jedan drugoga uništavaju. To ne treba dokazivati. No na taj način protivnik, A recimo, uništava ono što od svog protivnika očekuje i zahteva – uništava njegovu pravdu i onu pravdu koju bi borba trebalo da uspostavi. Posle ovakvog uništenja, posle druge smrti, kako to kaže de Sad, ne ostaje ništa. Prema tome, A će isključiti B samo ako prisvoji njegovu pravdu, ako njegova pravda bude pravda pravde B, ako na taj način uspostavi ideju pravde. Kako drugačije nešto može biti pravedno? Ovaj je problem nerešiv, treba dodati: kao što je nerešiv i problem zadovoljenja želje. Ništa se u tom pogledu nije izmenilo u čoveko-

¹³⁷Kožev veli da se čovek može suprotstaviti životinji, “koja on takođe jeste, posmatrajući sebe kao *pravni subjekt*” (navedeno delo, str. 260). Ovde moram da pitam: kako on to postaje pravni subjekt, da li na taj način autentifikuje pocepanost ideje pravde, itd. Može li pravna fikcija, što jeste ovaj životinjski pravni subjekt, biti osnov bilo kakve autentifikacije? Zar sve što čovek radi u svojoj suštini nije samo pravna fikcija?

¹³⁸Kožev, Aleksandar: navedeno delo, str. 265.

voj istoriji od vremena kad je on ritualno jeo svoga protivnika, da bi prisvojio njegovu snagu (i njegovu pravdu, zašto ne?), do odluka Saveta bezbednosti (zapravo, Amerike; ovim obrtom, ovom maskom svet zaklanja odustajanje od istine i, razume se, vlastitu odgovornost), kojima se (odlukama) kažnjavaju celi narodi i čiji je cilj upravo jedenje pravde drugog. Ove odluke, uostalom, nisu, ni simbolički ni stvarno, ništa manje kanibalske (bez obzira na virtualnost kanibalizma koji one podrazumevaju) od običaja takozvanih primitivaca da svoje protivnike pojedu. Ništa se nije izmenilo ni u prirodi i ispunjenju pravde. Ona nužno zahteva silu.¹³⁹ Sve odluke društva – i kanibalskih društava i civilizovane Evrope i liberalne Amerike (Saveta bezbednosti, ako baš hoćete, ako verujemo da iskaz ne kazuje ništa preko onog što nominalno kazuje; valja, uprkos svemu, priznati, i Savet bezbednosti je za kanibalskom sofrom, negde na dnu, ali za sofrom, i glođe svoju kost) – sve odluke koje manipulišu pravdom drugog imaju i ontološko opravdanje. Sva-ku je pravdu moguće izvesti iz aporetičnosti pravde. Racionalizaciju tih odluka, njihovu pravnu formu, nije moguće ni ontološki ni aporetski opravdati, među ostalim i zato što ove odluke podrazumevaju postojanje i sudelovanje trećeg u odlučivanju o stvari pravde, onog trećeg koji zahteva granicu na Drini recimo i koji za takvu granicu neprekidno nalazi razlog i opravdanje.

Aporija pravde nije jasna. Nije, čini se, ni aporija. Performativ pravde ne može a da ne bude i performativ nepravde, pre svega nepravde. U najbo-

¹³⁹“Pravda je bez sile nemoćna; sila bez pravde je nasilnička”, veli Paskal (Paskal, Blez: *Misli*, Kultura, Beograd, 1965, str. 141). To nije jedina zbrka na koju mišljenje pravde nailazi i u kojoj ostaje. U biti pravde je nedostatak, nemogućnost pravde. Metafizička priroda tog nedostatka u realnosti se pervertira i zato što pravda mora biti, kako Paskal kaže, “ono što je ustanovljeno” (str. 146). A kako izgleda ono što je ustanovljeno ilustruje ovaj Paskalov apolog pravde: “Zašto me ubijate?” (...) “Nego šta! ne stanujete li vi s one strane vode? Prijatelju, kad biste stanovali s ove strane, ja bih bio ubica, i bila bi nepravda ovako vas ubijati; ali pošto stanujete s one strane, ja sam junak, i to je pravo” (str. 137). Dakle, prijatelju, kad biste stanovali s ove strane Drine... Ali, vi stanujete s one strane... Tako bi danas i u situaciji u kojoj ispisujem ovaj tekst, dakle, u vreme srpsko-muslimansko-hrvatskog rata, u vreme rata za Drinu (za granicu i pravo na određivanje pravde i nepravde, pravo da se kaže: ti si s ove ili one strane) trebalo čitati Paskalove reči; tako ih ja čitam. Ne mogu a da ih tako ne čitam; ne mogu a da ne čitam svoje čitanje. I ta je prinuda (prinuda razumevanja i mišljenja) u nekakvoj vezi s pravdom, onom koja nedostaje, koja ne nedostaje.

ljem slučaju, pravda je odsustvo pravde. (I zadovoljenje želje je odsustvo zadovoljenja.) Performativ pravde podrazumeva, poziva ono što pravda nije. Mora biti i manjak pravde. I to je razumljivo. Nešto biva, nešto jeste samo u senci vlastitog nebivanja, sem ako to nešto nije Bog. A on i nije nešto. Vas postavljanje pravde podrazumeva, zahteva performativ sile u (hegelovskoj) borbi s drugim ili u (deridijanskoj) mistici na koju diskurs pravde nailazi; diskurs pravde, upravo sam na to upozorio, nailazi na ograničenja u performativnoj moći pravde kao na nešto što joj po prirodi stvari pripada.¹⁴⁰ I performativ istine je laž. Nikada sva istina nije u istini, u onome što se ispoljava kao istina. Trebalo bi onda da nam pravda bude dostupna u onome što nije, na način na koji nam je dostupna istina, ili želja. S ovim mističkim ograničenjem u sebi, pravda bi trebalo da čoveku bude dostupna onako kako mu nešto (bilo šta što je bez supstancijalnosti) može biti dostupno. Iskustvo pokazuje na ograničenja diskursa pravde, ograničenja jezika, te jezičke artikulacije pravde. No o unutrašnjoj ne-celosti pravde, o pravdi kao takvoj – koja bi, ako je na bilo koji način mogućna, morala biti na pragu iskustva, na vrhu jezika, koja bi morala da bude i osnov diskursa pravde – iskustvo ne može ništa neposredno i jasno da kaže. Iskustvo, nadalje, sem u meri u kojoj je i ne-iskustvo (ili iskustvo ne-iskustva, to će reći, iskustvo svega što jeste i što nije), ne može ništa da kaže ni o Stvari po sebi. Derida veli da je pravda iskustvo o kojemu ne možemo imati iskustva, o kojemu, ipak, na negativan način, kao o iskustvu odsutnosti iskustva, ne-iskustva, imamo iskustvo. “Pravda je iskustvo nemogućeg.”¹⁴¹ Morao bih reći da je iskustvo pravde iskustvo najvišeg oblika realnosti, one realnosti po kojoj jeste i realna realnost, recimo, realnost granice na Drini.

¹⁴⁰To Derida naziva mistikom. Tako izrično i veli (navedeni tekst, p. 942). Pravda, i ako se razlikuje od diskursa, mora naići na ograničenja u svojoj performativnoj moći, koja, to ne treba smetnuti s uma, nikad ne može biti apsolutna. U tome se, valjda, i sastoji performativnost pravde. Jer, pravda se ne da svesti na postojanje i nestajanje u vremenu.

¹⁴¹Derrida, Jacques: navedeni tekst, p. 946. Samo iskustvo ove aporije trebalo bi da želji, zahtevu pravde, volji za pravdom obezbedi da budu to što jesu. Nalazi li se ovo iskustvo nemogućeg u borbi koja, sledstveno hegelovskom umu, uspostavlja pravdu (negde, svakako ne u realnosti)? Izgleda da je to iskustvo sama borba, ono u borbi što se nikada potpuno ne artikulise. U stvari, borba koja uspostavlja pravdu mora biti iskustvo realnog. Treba je (borbu) shvatiti i kao oblik traganja za označiteljem koji zavezuje i razvezuje čvor pravde, RSI pravde, RSI (*Realno, Simboličko, Imaginarno*) u kojem se pravda, kao pravda u svetu, i može konstituisati, tako što se ne konstituiše, što je oduvek konstituisana.

Iskustvo pravde se ne razlikuje od iskustva nemogućnosti zadovoljenja želje, od iskustva manjka, gubitka, ili da to kažem Lakanovim jezikom, ne razlikuje se od iskustva koje čovek može da ima o objektu *a*, o rupi tog objekta u sebi, o ne-objektu. A takvo iskustvo, neposredno, čovek ne može ni da ima. Može da ga otkrije kao (mističko) iskustvo praznine, tame, svetlosti. Iskustvo pravde se najpre pokazuje kao iskustvo nemogućnosti pravde koju želja predujmljuje, nemogućnosti pravde u želji, u borbi koja uspostavlja pravdu, nemogućnosti pravde u njoj samoj, a to znači i u iskustvu nemogućeg. No ova apofatička priroda pravde i mišljenja o njoj mogla je da bude razlog za veru u pravdu (Bog je najbolji dokaz koji čovek može da ima o veri i njenoj logici; najbolji dokaz vere je objekt vere, svejedno je da li on postoji ili ne postoji). Vera, ili nije vera, ili mora biti performativna, već i zato što je potreba za njom performativna, zato što ona dovlači budućnost u sadašnjost, zato što ona ukida vreme. Time mišljenje pravde ne može da se zadovolji. (Mišljenje, ne bi smelo ničim da se zadovolji.) No tu se pravda otvara kao manjak, onako kako se želja pokazuje i kako ulazi u realnost, kao nepravda; iz perspektive borbe koja konstituiše pravdu, želja ulazi u realnost kao odsustvo pravde. Ovaj egzistencijalni obrt, pravna fikcija egzistencije, neophodan je uslov svakog oblika realnosti, svakog ostvarenja.

Stvar sa performativom želje i pravde komplikuje treći član, neizbežni treći član u svakom sporu, treći koji stalno postoji i koji se nekako neizbežno upliće u spor, makar kao treći u bridžu, kao mrtvac. Ovde je taj treći član sloboda, performativ slobode, bez kojega nisu mogući performativi pravde i želje, u meri u kojoj je reč o ljudskoj pravdi i ljudskoj želji, bez kojega nije moguće sintetičko razrešenje napetosti odnosa Gospodara i Roba u Građaninu, bez kojega nije moguć nikakav oblik pravde i zadovoljenja želje. Kožev zato veli da sloboda nije ništa drugo do “rizik koji se javlja s obzirom na želju želje, to jest želju za priznanjem”.¹⁴² Dakako, reč je o riziku ljudskog bića i

¹⁴²Kožev, Aleksandar: navedeno delo, str. 264. Derida, opet (navedeni tekst, p. 960), slobodu pretpostavlja kao mogućnost pravednog ili nepravednog delanja. (“...da bih bio pravedan ili nepravedan i da bih sprovodio pravdu, moram biti slobodan i odgovoran za svoj čin, za svoje ponašanje, za svoju misao, za svoju odluku”). Čovek bi, dakle, najpre trebalo da bude slobodan da bi potom bio pravedan. Čini se da tom redosledu pretpostavki nešto nedostaje. Nedostaje mu uslov uslova. Nije jasno kako čovek može “pravedno” da se oslobodi, kako, eventualno, može biti slobodan a da u isto vreme nije i pravedan. Ili je pravedan već time što je slobodan? Ova sumnja pretpostavlja da pravda i sloboda jedna drugu pozivaju, da obe pozivaju moralni imperativ.

riziku koji stvara, vaspostavlja ljudsko biće. Reč je i o njegovoj slobodi, tj. o slobodi koja ga čini ljudskim bićem. Sama želja, u meri u kojoj zavisi od objekta, ne može biti slobodna. Ona nije u stanju da se reši prinude, težnje za zadovoljenjem, nije joj dato da se reši svoje suštine. U okviru te težnje, sloboda može biti shvaćena samo kao sloboda zadovoljenja. Slobodu mogu i obavezan sam da mislim kao slobodu želje, pravde. Kao slobodu Građanina, slobodu mogu da mislim samo kao diskurs slobode, koji je “ne samo neefikasan, nego i duboko otuđen od svog cilja i od svoga objekta”.¹⁴³

Sloboda, reklo bi se paradoksalno, ograničava performativnost želje i pravde u svetu, ona želju i pravdu svodi na performativnost u svetu, na pravo, na iskazivanje želje, pravde, pa i prava, moglo bi se reći na ono što i jesu. Sloboda želju i pravdu svodi na diskurs želje i pravde, na jezičku istinu.¹⁴⁴ Logično je, stoga, što je diskurs slobode postao čovekov delirantni diskurs i, naročito, što to postaje u vremenu koje polaže prava na globalna rešenja, na planetarne ideje, i na planetarne ideje unutrašnjeg oslobađanja, u ime slobode.

¹⁴³Lacan, Jacques: *Les Psychoses*, Seuil, Paris, 1981, p. 150. Lakan veli da je diskurs slobode po definiciji otuđen od svog cilja, drugim rečima, diskurs slobode je uvek otuđen. Značaj tog stanja stvari za mišljenje i samu realnost ne treba naglašavati. Otušeni diskurs slobode, na primer, pervertira svaku ideju progresa. Stoga je, sve što se za njega veže kao dokaz, kako veli Lakan (navedeno delo), “neprijatelj svakog napretka slobode, ukoliko ona može da teži oživljavanju kakve neprekidne promene u društvu”. Najbolji dokaz je pokušaj uspostavljanja novog svetskog poretka. Ideja slobode koju, navodno, ovaj pokušaj podrazumeva, koji ovi pokušaji podrazumevaju (bilo ih je više u novijoj istoriji), pervertira se u potpuno ukidanje slobode za cele narode. Svetski poredak, kao ono što se ustanovljuje, po prirodi stvari dakle, podrazumeva otušenje slobode, odricanje od slobode kao slobodu. Razumljivo, svetski poredak, budući da se ustanovljuje (s ograničenjima koja su svakom ustanovljenju svojstvena), ne može da bude prirodno stanje stvari, niti može da podnese izvornu ideju slobode.

¹⁴⁴Vico (Vico: *Načela nove znanosti*, Naprijed, Zagreb, 1982, str. 178) kaže: “U rimskom pravu *nomen* znači ‘pravo’, ili ‘iskazivanje prava.’”

ŽELJA ŽELI SMRT

Smrt mora postojati da bi želja mogla da je želi. Na prigovor da samo smrt i postoji, odgovor koji želja implicira jeste: mora da postoji kao objekt koji ima prepoznatljiva svojstva. Mora da postoji za želju. Jer, želja i želju (želju drugog) želi kao objekt iz realnog sveta. U tom slučaju, ne bi mola da postoji samo smrt, niti bi ona bila iznad znanja (iznad onoga što se da saznati). Ona to jeste (zato što se misli iz nesamerljivih logičkih perspektiva, ili zato što hoćemo da to bude). Nauka ne zna ni kada tačno smrt nastupa. Njen opis smrti je manjkav. Želji, koja ionako nije realna u procenama, to ne smeta. Za nju su i negativno-teološka svojstva smrti pouzdane granice objektnosti smrti. Ona sve ove nedoumice sa smrću koju želi nekako već zna, nalazi ih u sebi i ispoljava u negativitetu željenja. To, ako i nije tačno, valja pretpostaviti, što ne znači da je želja, na bilo koji način, nužno nekrofilmska. Ona smrt hoće u životu, da kažem paradoksalno, hoće živu smrt, smrt koja je život, onu smrt koja garantuje život, bez koje nema mogućnosti zadovoljenja – ni mogućnosti života. Želju, ukoliko nije pervertirana, ne zanima objekt fetiš, objektnost leša, figura jedine objektnosti smrti u stvarnosti. Uostalom, ta je objektnost prazna. U očiglednoj smrti nema smrti. U njoj je, međutim, u tom telu, bilo nešto što je želja tražila i što još traži. Ta odsutnost prisutnosti, prisutnost leša, ukazuje na raskol u prisutnosti kao takvoj, na raskol u svakoj prisutnosti objekta želje, u prisutnosti onoga što želja želi. Leš je označitelj (materijalizovani označitelj) tog raskola, označitelj ustrajavanja odsutnosti prisutnosti, praznine prisutnosti u prisutnosti. Želja – koja je i sama suočena s prazninom u željenju, s vlastitim manjkom, sa stalnim gubljenjem (gubitkom) objekta, u najboljem slučaju sa njegovim stalnim izmicanjem, koja je suočena sa sobom, sa onim po čemu jeste želja i što se manifestuje u ustrajavanju raskola u njoj samoj – želja ispoljava ontološki smisao metafizike prisutnosti, manjka u toj prisutnosti kao prisutnosti. Manjak, nema sumnje, pokreće želju. “Željne mašine rade samo kad su u kvaru, neprekidno se kvareći”.¹⁴⁵ Smrt od želje pravi *perpetuum mobile*, neki

¹⁴⁵Deleuze, Gilles, Guattari, Félix: *Capitalisme et schizophrénie, L'anti-OEdipe*, Minuit, Paris, 1972, p. 14. Izraz *Les machines désirantes* ovde sam preveo kao “željne mašine”. (Prevodilac *Anti-Edipa* na srpski jezik ovaj je izraz preveo kao “želeće mašine”; Delez, Žil, Gatari, Feliks: *Kapitalizam i šizofrenija, Anti-Edip*, IK Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1990, str. 10). Izraz “željni” upotrebio sam u ovoj sintagmi na način na

kvarljivi *perpetum mobile* i *perpetum mobile* kvarenja. Smrt, jednostavno, čini da želja biva. To stanje stvari, ako ga želja ikako pojima – a neko znanje o njemu ima – moglo bi da bude dovoljan razlog za želju smrti. Treba li pomenuti da je smrt jedini fenomen u stvarnosti koji se apsolutno ispunjava i koji se “samoproduci”. I Hrist je umro da bi proizveo život.

Ni za korak se ovim razlaganjem objektivnosti smrti nismo približili razumevanju ni smrti ni želje koja želi smrt. Izgleda da se ni smrt ni želja ne mogu dekonstruisati. Ne spadaju ni u proste, nerazložive fenomene. Epi-fenomeni želje i smrti su dekonstruktibilni. Njima se jedino i bavimo, verujući, zbog ontološkog slepila, da se bavimo samom stvari. Tu je raspravu o želji koja želi smrt, ukoliko smrt odista treba da bude objekt, ukoliko to što želja želi treba da bude objekt, moguće završiti bez ikakvog rezultata, tj. jedinim mogućim rezultatom: tautološkom istinom. Ako je smrt nadsaznajna, u meri u kojoj je nadsaznajna (nešto o njoj znamo; znamo sve, ako priznamo da znamo i ono što ne znamo da znamo), ako je smrt nadsaznajna izvan same smrti i nema rezultata, niti bi ga bilo moguće shvatiti. Nema ga ni u smrti. Stvar se donekle da popraviti, izmeniti, ako prihvatim pretpostavku da najpre mora postojati život naspram smrti (nužno je da postoji frejdovski dualizam života i smrti) da bi želja mogla da želi, da želja želi iz života, da je ona sama životna sila,¹⁴⁶ koja u smrti želi život, princip života.

koji se upotrebljava izraz voljni, na primer, u sintagmi “voljna namera”. Na isti način oba izraza i pokazuju na referentna značenja. Dakle, željna (ili željiva) mašina je ona mašina koju pokreće želja, koja energiju dobija od želje i koja je mašina želje. Nije iz termina koji predlažem isključena ni dvosmislenost koju on može da ima kod Deleza i Gatarija. (U lakanovskom diskursu dvosmislenost je uobičajena. Delez i Gatari, sumnje nema, nalaze se i ostaju u okruženju lakanovskog diskursa, bez obzira na to što je taj diskurs predmet njihove žestoke kritike – i u *Anti-Edipu*. Ovaj navod najbolje pokazuje protivurečnost te pozicije. Delez izrično ne prihvata Lakanov koncept manjka, želje manjka. U navedenom iskazu manjak je pretpostavljen. Tvrdnja o neprekidnom kvaru želje ne bi drugačije ni bila shvatljiva.) Željna mašina je i ona mašina koja održava željenje, koja želi. A hipostaziranje mašine nije beznačajno za Deleza i Gatarija.

¹⁴⁶Jovan Damaskin veli da postoji “unutar čovekove duše sila slovesne želje” (Damaskin, Sv. Jovan: Tačno izloženje pravoslavne vere, *Tačno izloženje pravoslavne vere, Filozofska pitanja*, Društvo filozofa i sociologa Crne Gore, Nikšić, 1995, str. 89). I volja je slovesna želja. Damaskin, neka i nejasno, i u ovom slučaju, pravi razliku između želje i volje. Ovde je važno da je slovesna želja životna sila. Damaskin sinonimno upotrebljava izraze “životna sila” i “želateljna sila”. Za to ima i dobre razloge. Nema ih kad, radi čistoće moralnog reda, želju svodi na ideju dobra, iako, kako kaže Lakan, “moralna dimenzija ne

Ovaj obrat i nije očigledan, nije ni sasvim logičan. Čim postoji život postoji i smrt, postoji jedno života/smrti (postoji i razlika – i razlika tog Jednog; čega bi ono bilo Jedno bez razlike?). Dualizam (nagona) života i smrti funkcioniše samo na ravni života/smrti. Nikakvog razloga za prvenaštvo jednog ili drugog nema. Smutnju u taj “red” unosi svest, koja ne može sebe da razume kao ne-svest dijalektike smrti, koja sebe stavlja iznad nadsaznajnosti smrti, iznad znanja koje se ne može artikulirati u simboličkom i po njegovoj logici. U stvari, pomenuti obrat je čista podvala, pravna fikcija koja se oslanja na dijalektiku nagona smrti, na dijalektiku istog koje nije isto. (Kako isto mogu da znam kao isto ako ono ne pokazuje na sebe, ako se ne razlikuje od sebe, ako nije isto? Uistinu, jedino bih ga u tom slučaju i mogao znati kao isto. Jedino je u tom slučaju isto. Valja pristati na taj teološki dokaz. Samo mi on i preostaje; on mi preostaje nakon svih umovanja, najpribližniji je onoj neodređenosti koju ne možemo da pojмимо.) Ništa o životu ne mogu pouzdano da znam ako želja zbilja ne želi smrt, što znači ako mi znanje želje nije dostupno. Jer, kako god da je mislim, smrt je prva i konačna odrednica života, ono mesto na kojem mogu (tj. ne mogu) naći pouzdano znanje i koje ta protivure-

nastaje nigde drugde do u samoj želji” (Lacan, Jacques: *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1986, p. 11), i u onoj želji koja se na da svesti na ideju dobra, koja iskušava ideju dobra. Damaskin tvrdi da poimanje dobra “pokreće želju” (str. 88), ljudsku, slovesnu želju. (Damaskin govori i o beslovesnoj želji. Štaviše, ona je u stanju da zagospodari i nad slovesnim umom.) Sumnja u ispravnost ovog njegovog stava, verovatno, i nije sasvim opravdana. U okviru hrišćanskog učenja moguće je tvrditi da poimanje dobra pokreće želju i ako ona želi smrt, ili zato što želi smrt. Ne treba ni napominjati da je smrt osnovna referenca sveg hrišćanskog mišljenja. Osim toga, ima razloga i za tvrdnju da želja želi smrt s razloga s kojih ona (smrt), prema hrišćanskom učenju, predstavlja mesto obrata ljudskog života prema živom kao takvom, prema večnom životu. Ali, smrt je, prema tome učenju, i mesto čovekovog obrata prema vlastitom besmrtnom dvojniku. Na kraju, kako Lakan tvrdi (Lakan, Žak: *Prekrat subjekta i dijalektika želje u frejdovskom nesvesnom*, *Spisi*, Prosveta, Beograd, 1983, str. 305) – već drugi put ga pominjem u kontekstu svetootačkog učenja, čini mi se, s dobrim razlozima; kako god bilo, psihoanaliza nije mogla da mimoiđe onu dimenziju života koju su sveti oci iskušavali u podvizanju i mišljenju – “želja je odbrana, odbrana od prestupanja granice u uživanju”, što će reći, želja je odbrana od prestupanja granice dijalektike živog, od prestupanja granice bića. Na ovakav red stvari upućuje i status drugog kod Damaskina. Strast koju izaziva drugi, “koju u nekome neko drugi izaziva” (str. 88), okvir je i poimanja dobra, iako bi samo dobro moralo biti bestrasno. Drugim rečima, i dobro i želju izaziva drugi. Njegov udeo u poimanju i proizvođenju zla nije ništa manji. Razumljivo, dobro je kvarljivo.

čnost ne brine. Život, najzad, i nije ništa drugo do život smrti, koja je, eto čuda (ili i nije u pitanju nikakvo čudo), jedini život, nemogući život, ovaj stvarni život, koji je, sve pokazuje, odista nemoguć. (Ispod svakog reda, ponajpre reda svesti, izgleda da se krije paradoks, nerazdeljena priroda stvari, ispred koje i od koje čovek i beži u semiotizaciju, u sigurnost neprotivurečnog mišljenja, čistog reda, u bilo koje prevrednovanje svoje pozicije. Semiotizacija, kao proteza mišljenja, ma koliko da je korisna, u jednom trenutku nije u stanju da sakrije svoju suštinsku nesigurnost.) Želja (želja života), po prirodi stvari – kao želja – želi svoje konačno odredište, sebe, ispunjenje, zadovoljenje (pravo rekavši, želi transcendenciju kraja), koje se stalno odlaže, koje je ontološki inhibirano, koje je moguće samo ako se stalno odlaže. Želja želi to odlaganje. Inhibiran je i objekt želje, inhibira ga sama želja.¹⁴⁷ Izvan ontološke sheme, sheme manjka, ona se ne može ni artikulirati. I drugi životni fenomeni, narcisizam živog, artikuliraju se u istoj toj shemi.

Želja može da želi ne-objekt, ništa, čisti negativitet, o kojem nemam iskustva, o kojem iskustvo nije ni moguće (sem kao iskustvo nemogućnosti iskustva). Ili jeste – preokret je očekivan i neizbežan – na način na koji je moguće iskustvo o Bogu, koje ne mogu da poreknem zato što ne mogu da poreknem ni iskustvo mišljenja, potrebe, zahteva, Stvari što se povlači pred znanjem, najzad, života, kojemu je negativitet svojstven. O tom iskustvu, evo, govorim; govorim o iskustvu koje ne znam, no koje me, možda, oblikuje kao ljudsko biće. Jer, govor je istina i uspostavlja istinu, recimo istinu raskida ugovora reči i sveta, reči i Boga, ili istinu sklapanja takvog ugovora, istinu iskustva koje ovako dozivam u svet. Iskustvo poznaje negativitet kao što poznaje smrt (smrt reči; nije sigurno da smrt reči poznaje bolje nego što poznaje svoj kraj, vlastitu smrt), ono izjednačuje negativitet sa smrću, čak s

¹⁴⁷“Sama struktura temelja želje daje ton nemogućnosti objektu ljudske želje”, kaže Lakan (Lacan, Jacques: *Le désir et le deuil*, “Ornicar?”, No. 26-27, 1983, p. 30, Navarin, Paris). Raskol u želji, između želje i njenog objekta, u objektu, raskol koji u objektu je želja, neprevladljiv je, ali i nužan da bi želja želela, da bi ljudsko biće bilo moguće – u manjku. Po svemu sudeći, reč je o raskolu ljudskog bića. Njemu je (biću) ontološki nedostupan, može biti i zabranjen, objekt na koji je upućen, koji podupire njegovu prirodu bića. Pred njim se nalazi praznina. Lakan podseća da je želja “metonimija našeg bića” (Lacan, Jacques: *L'éthique de la psychanalyse*, p. 371). Želja je ono što jesmo i ono što nismo, “naše biće i naše ne-biće”, želja je ono što se pojavljuje u svim značenjima označiteljskog lanca, na svim mestima na kojima se biće ispoljava.

ispunjenjem želje. Smrt je, u tom slučaju, samo figura onoga što želi želja (koja je i sama figura, figura ljudskog bića), a formula: *želja želi smrt* samo parabola egzistencijalnog stanja, koje, s obzirom na to da se ispoljava kao stanje tela i duše, stvarnosti koja se da artikulirati, svagda treba dešifrovati u istorijskoj perspektivi. I želja i smrt zato, jednom svojom stranom (ili sasvim), pripadaju istoriji, stvarnosti, i to zato što pripadaju sistemu simboličkog, koji, međutim, ne može postojati izvan smrti. Izvan smrti on nema za koga biti simboličko. Želja želi smrt “zato što je telo puno smrti njen nepokretni motor”,¹⁴⁸ zato što stvarnost ne može da raskine ugovor sa sobom, s istorijom. No želja želi smrt i s razloga koji nisu sasvim istorijski, od ovog sveta, s kojih se zadovoljenje neprekidno i nužno odlaže, s kojih je smrt pokreće; nepokretni motor je u vlasti smrti, on je pokretni motor smrti. Pitanje je časa kad će ga smrt reciklirati, pitanje je časa kad će na njegovo mesto biti stavljen reciklirani motor. U stvari, on je neprekidno na reciklaži. Recikliranje reciklaže (smrti) ne prestaje, ne nedostaje. Za želju je to bitno. Kako bi se inače neprekidno kvarila, kako bi mogla da ne prestane da želi smrt. Motor je ionako nepokretan zato što je u vlasti smrti, zato što reciklaža smrti ne prestaje u njegovoj nepokretnosti, zato što želja ne može prestati da želi smrt.

Ali, želja može biti i želja negativiteta, želja smrti i to kao želja koja želi smrt i kao želja smrti. Smrt želi! Dakako, želju kao želju smrti, s obzirom na ovu dvosmislenost, koja relativizuje referentni objekt želje (relativizuje smrt), moguće je shvatiti samo iz perspektive dijalektike nagona smrti, kao crtu te dijalektike, kao manifestaciju dijalektizacije nagona smrti koji mora da smera izvan sebe, prema životu i koji to mora da čini sredstvima

¹⁴⁸Deleuze, Gilles, Guattari, Félix: navedeno delo. Želja želi smrt zato što želi sebe, zato što joj je smrt svojstvena, zato što je smrt pokreće kao želju. Delez i Gatari tvrde da želja na isti način i shematski s istih razloga (“zato što su životni organi *working machine*”) želi i život. Treba li odatle zaključiti da želja u smrti želi život, a u životu smrt, te opet život? (Pravi humanista bi jedva dočekao ovakvu priliku za obrt, koji bi ionako pripremio.) Delez i Gatari, posve u duhu humanizma (što je suprotno postmodernom duhu njihovog mišljenja), odbijaju da se pitaju kako sve to zajedno može da radi (ovog puta, potpuno u duhu postmoderne, jer, važno je da to radi!), odbijaju da odgovore na to pitanje, koje, i ako je “produkt apstrakcije”, nisu mogli da izbegnu. Jer, po njihovim pretpostavkama, takav je zaključak neizbežan (Delez i Gatari ga nisu očekivali), želja želi ono što se nalazi s one strane života i smrti, s one strane nje same. Želja želi ono što ne može da želi, ono gde neće biti ni želje ni željenja.

života, kako drugačije? Ili je, može biti, i on, nagon smrti, život, pravi život? Ovaj nagon, ako bilo šta proizvodi, ako teži nečemu, mora da proizvodi i teži u obzoru života, čak kao životna sila, kao nagon života, mora da proizvodi život i za život. Upravo su tako smrt shvatili neki sveti oci. Valja reći da sve-tootačko učenje ne objašnjava šta je mogao da bude život pre no što je smrt stupila u svet (pre stupanja sveta u svet), pre nego što je smrt život pretvorila u život, niti gde je to smrt izvan sveta mogla da boravi. Ovde je važno da je smrt shvaćena kao uslov života.¹⁴⁹ Smrt, dokle god proizvodi, proizvodi za život. Dvojbi oko toga ne bi trebalo da bude. Šta drugo, do život, može biti objekt dijalektizacije nagona smrti, i u slučaju kad, eventualno, dijalektizuje samog sebe? Nagon smrti i njegov objekt su jedno. Drugim rečima, nagon smrti proizvodi sebe i kad proizvodi bitne životne fenomene: želju i seksualnost, kad radi za život; on u tim fenomenima priprema kraj koji ne dolazi, koji je odustajanje od završetka (ovo odlaganje garantuje besmrtnost, kojom čovek ne može i nema razloga da bude zadovoljan). Nagon smrti mora biti istovremeno sebi protivurečan i sebi dosledan. On mora biti sebi nemoguć. Nesumnjivo to i jeste.¹⁵⁰ Sebi je protivurečan i čovek. To nije sporno već od mitskih vremena; ne može ni da bude sporno. Razlog te protivurečnosti nije jasan. Po svemu sudeći, on i treba da ostane nejasan. Čovek je sebi protivu-

¹⁴⁹Jovan Damaskin (navedeno delo, str. 183) gotovo izrično veli da smrt proizvodi život. "...kad je, naime, prestupanjem zapovesti smrt stupila u svet, tada 'Adam pozna Evu, ženu svoju, a ona zatrudni i rodi Kajina'". Jasno je da pre smrti nije bilo ni ljubavi ni želje, nije bilo ni života – nije bilo erosa, razlike. Adam i nije znao Evu kao Evu, ni kao svoju ženu. Nije znao ni sebe. Smrt ih je venčala. Adam, prosto, nije znao (zato što nije mogao da želi, ili nije mogao da zna zato što nije želeo). Pre smrti nije bilo ni smrti, nije bilo ničega. Smrt rađa i zahteva život, smrt strukturise život. Smrt je, ipak, venčala one koji su joj bili namenjeni. Adam i Eva su znali ono što je trebalo da doznaju.

¹⁵⁰Frojd je, čini se, ovu protivurečnost i, na izvestan način, neodrživost nagona smrti pokušao da neutralizuje ili makar maskira nastojanjem na nagonskom dualizmu, na suprotstavljanju nagona života i nagona smrti. U tome je on u velikoj meri i uspeo. Pomogla mu je i mistička aura koja je odmah zasjala i oko nagona smrti i oko te njegove pretpostavke, koja je zasenila i kritičku misao. Tako je i ostalo neuočeno da nagon smrti ne samo što mora da deluje u životu, nego mora da bude i životni princip, protivno svojoj prirodi. Smrti (kao apsolutnog negativiteta) i nema (ne može je ni biti) ukoliko postoji nagon koji joj pripada, koji je reprodukuje (kao smrt za život; za smrt se smrt ne može reprodukovati). Valja napomenuti da mnogi analitičari nisu prihvatili Frojdivu teoriju nagona smrti, no s razloga koji nemaju ništa zajedničko sa sumnjama koje sam ovde izložio, moram reći, prevashodno zato, da se jasno razazna stvarni, ontološki doseg ovog Frojdivog otkrića.

rečan baš zbog ove protivurečnosti nagona smrti, koja ne može biti razjašnjena izvan smrti. Sa smrću se menja i sama priroda razjašnjenja. Kako god bilo, u čoveku, veli Kant, “postoje žudnje, usled kojih se on nalazi u protivurečnosti sa samim sobom”.¹⁵¹ Nije teško zamisliti da bi nagon smrti, koji je, u najmanju ruku, kao i svaki drugi nagon, pokretač (nepokretni motor) želje, mogao biti (nesumnjivo i jeste) temeljni razlog ove u čoveku, ako ni zbog čega drugog ono zato što želja želi smrt, protivurečnosti upravo po dijalektičkoj logici nagona smrti.

Želju smrti moguće je, dakle, pojmiti kao ontološku upućenost na život, od koje (upućenost) nagon smrti ne može da odustane, u kojoj se manifestuje njegova bit. Upućenost na život upisna je u željenje. U želji je, zato, moguće razaznati smeranje nagona smrti prema životu, koje se ne okončava, koje se, eventualno, okončava s krajem dijalektizacije nagona smrti, ako se prekine lanac rađanja i umiranja, što je budizam znao, čemu je težio i što je, razumljivo, pokušavao da izvede izvan sistema života i smrti, prevladavajući taj sistem. Nije, ipak, našao načina da ukine ishodište svojih nastojanja. Zbog toga se, tako, ne dokida mogućnost novog početka (na primer, nekog novog velikog praska, ako u njega još neko veruje). Budizam nije prevladao ni samu sistemnost smrti i života; nije prekinuo ni lanac rađanja i umiranja. Uvek preostaje još jedna mogućnost iz koje je celu operaciju nužno pojmiti i ponoviti. Tu mogućnost podrazumeva i perspektiva kraja želje i kraja koji želja predujmljuje i priziva kao uspostavljanje objektnosti objekta i kao dokidanje figurabilnosti smrti. Jer, šta znači realizovati svoju želju, “ako ne znači realizovati je, ako tako možemo reći, na kraju”.¹⁵² Na kraju, koji neka-

¹⁵¹Kant: *Kritika moći suđenja*, Bigz, Beograd, 1975, str. 67. Ovakav zaključak Kant izvodi iz činjenice da čovek pomoću želja ne može da proizvede njihove objekte. Objekte htenja može da proizvede pomoću htenja. Drugim rečima, objekti želje ne zavise od čovekove volje i svesti. Ne zavise ni od same želje. Ona ne može da ne želi, recimo, ne može da ne želi želju drugog. Objekti želje ne mogu da budu ni podređeni svesti. Mogu da utiču na svest, na celu ljudsku egzistenciju, i to, čini se, kao neka vrsta transcendentálnih objekata, zapravo, nakon transcendencije.

¹⁵²Lacan, Jacques: navedeno delo, p. 341. Ovaj upad smrti u želju nikako nije moguće izbeći. On je i neizbežan i logičan, i predujmljen. Zajemčuje ga ispunjenje želje, sama shema ispunjenja (koja je i shema kraja, puta prema kraju, shema dokidanja napetosti). Želja i ne pokušava da ga spreči, ili da ga izbegne, niti je to kadra da učini. Naprotiv, stalno ostaje na putanji koja predujmljuje i traži taj upad. Prema Jovanu Damaskinu do tog upada je došlo pre no što se želja i pojavila; on (upad) započinje proces željenja. Lakan misli da

ko, s nekoga mesta (s mesta potencijalnog produžetka, s mesta koje ne zna za prekid, kojega se taj prekid želje ne tiče i koje je zato ne-mesto) mora da se zna kao kraj, posle kojega želja ne ustrajava, ili ustrajava u nekom drugom vidu i koji, onda, i nije kraj, niti može da se zna kao kraj. Ovo obrtanje se ovde ne završava. Valja ga nastaviti, barem još jednim preokretom. Ovaj kraj koji nije kraj, naime, jeste kraj zato što se neprekidno suspenduje i zato što neprekidno predstoji. Želju, izgleda, ne zanima ništa što nije biće, ništa u čemu ne postoje uslovi da se postavi pitanje kraja, u čemu ona neiskušava kraj. (U tom smislu ne može se želiti ni Bog. Uostalom, i to nije slučajno, put k Bogu vodi preko smrti, preko nesumnjivog kraja.) Tako želja između sebe i objekata stvarnosti (između sebe i svoga objekta), i za sebe, podiže iluzionistički zastor, iza kojega je ona ovaj kraj i početak, ili nije ni početak ni kraj. Ljudsko biće to ne vidi i ne treba da vidi. U tom i takvom delovanju želje Lakan zato i prepoznaje parmenidovski apsolutizam, prema kojem “ništa nije od onog što nije rođeno, a sve što postoji živi samo u manjku bivstva”.¹⁵³

Logika (logika želje) promašuje cilj želje (njen objekt), ako je stvarni cilj želje zadovoljenje u stvarnosti, prisvajanje realnih objekata, ako logika previda ili zanemaruje da želja i oblikuje stvarnost koju želi. Ne treba izgubiti iz vida da se stvarnost objekta želje stapa, sliva s psihičkom stvarnošću, sa stvarnošću fantazma, da želja i ne poznaje čistu stvarnost, stvarnost stvarnosti. Logika želje promašuje – uprkos tome što joj stvarnost želje mora biti prisna, uprkos tome što je kapitalistička shema proizvodnje i sticanja svojstvena želji, kao što to Delez i Gatari i tvrde – i ako želja želi smrt ili baš zato što želi smrt. (Želja ne može da ne želi smrt, ako ni zbog čega drugog ono zato što su smrt i život objekti razmene, idealne razmene. Smrt i život,

ovaj upad smrti čini dinamičnim i svako pitanje koje pokušava da artikuliše ostvarenje želje i koje se artikuliše iz tog ostvarenja.

¹⁵³Lacan, Jacques: navedeno delo. Želja je, besumnje, rođena, kao i biće (rođena je s bićem, u njemu), kojega je metonimija. I, kao i sve što postoji, živi samo u manjku bivstva, kviri se, mora da se kviri, kako kažu Delez i Gatari, razume se, stoga što se manjak bivstva nikada ne nadoknađuje, što je manjak kvar, najsavršeniji kvar. Zato je ona i veliki proizvođač, treba naglasiti, ona je proizvođač stvarnosti u kojoj se sama ona ne zadovoljava. Ona stvarnost i proizvodi zato što se u njoj ne zadovoljava, zato što je zadovoljenje inhibirano, zato što nastaje u manjku, zato što je želja manjka, ali i zato što je metonimija bića. U suštini, želja je veliki proizvođač fantazama, fantazmatičke stvarnosti, želja je proizvođač predstava manjka, pa i samog manjka.

po toj pretpostavci, imaju istu vrednost. U to se, međutim, da sumnjati, bez obzira na to što su oni stvarno razmenljivi, te bez obzira na njihovu prividnu jednakost. Ekonomija postojanja, ekonomija smrti i života, zasnovana je na diferencijalnom odnosu smrti i života. Njihove moći, sigurno je, nisu jednake. Stoga, samo diferencijalni odnos omogućuje razmenu, upoređivanje smrti i života.) Logika želje promašuje i ako želja želi smrt kao realni objekt (što ova ne može ni da bude; uostalom, u smrti kao realnom objektu želja bi jednostavno iščezla). Želja ne može a da ne želi svoj objekt kao stvarni objekt, ne može a da ne pokuša da ga se domogne, da ga nekako stvori u stvarnosti. Ta je njena osobina, verovatno, navela Deleza i Gatarija da u njoj primarno prepoznaju proizvođačku funkciju i težnju ka sticanju (gotovo radi sticanja), čisto kapitalističku težnju.¹⁵⁴ Doduše, oni taj razlog nisu artikulirali, moguće i zato što bi se tako suočili s modelujućom ulogom ideologeme o šizofreniji kapitalističkog modela društva. Čini se da to nije bilo ni potrebno. Sama želja odista jeste veliki proizvođač, ali fantazama, fantazmatske stvarnosti, nezadovoljstva. Od njih se Zapad leći i tako što ih promovise u vulgarnu pragmatičnu stvarnost. Morali su, Delez i Gatari, kad su već želji priznali kapitalističku težnju, priznati i da proizvodi stvarnost i u stvarnosti, da proizvodi stvarni objekt, koji je, neizbežno, i njen uzrok. Ni to ne bi protivurečilo kapitalističkom radu želje da ona ne želi i smrt? Kako sve to objasniti? Prosto, vrlo prosto, ako uopšte ima potrebe za bilo kakvim objašnjenjem. Objekt koji je uzrok želje zapravo i nije objekt. On je samo uzrok "koji uvek uzrokuje".¹⁵⁵ Ali, moram još da pitam: kako je želja ikako u stanju da želi

¹⁵⁴To je mogao biti i razlog što su Delez i Gatari pripisali Kantu ono što on nije rekao o želji. "Čak Kantu pripada zasluga da je u teoriji želje izvršio kritičku revoluciju, definišući je kao 'sposobnost da pomoću svojih predstava bude uzrok stvarnosti objekata tih predstava'" (Delez, Žil, Gatari, Feliks: *Kapitalizam i šizofrenija, Anti-Edip*, str. 22). Kantu ta zasluga ne pripada, jer "sposobnost da čovek pomoću svojih predstava može biti uzrok ostvarenja predmeta tih predstava" (*Kritika moći suđenja*, str. 67) on nalazi u htenju. I pre Deleza i Gatarija, Kantu je, sam kaže, zamereno da pomenutu sposobnost priznaje i želji, zato što je ona neki oblik htenja. Kant priznaje da i želje spadaju u htenja, ali i zna da se želje razlikuju od htenja. Čovek se, misli Kant, nalazi u protivurečnosti sa sobom zbog želja čija se logika razlikuje od logike htenja.

¹⁵⁵Lacan, Jacques: Séminaire du 21 janvier 1975, "Ornicar?" No. 3, 1975, p. 98, Navarin, Paris. Lakan veli da je uzrok želje *a* (objekt malo *a*), koje je i gubitak i drugi. Ovaj gubitak, doduše, nije određen. (Ni drugi nije određen. Nije ga moguće ni odrediti, sem kao drugog.) Ne postoji mogućnost ni da se utvrde reference tog gubitka. Reč je, u neku ruku, o

smrt – da bude nihilistički strukturisana – i da istodobno proizvodi, kapitalistički, stvarne, upotrebne objekte (za život), ako oni nisu, neposredno, i objekti smrti? U stvari, Delez i Gatari izrično kažu: “Želja, ako proizvodi, proizvodi realno.”¹⁵⁶ Želja proizvodi gubitak (svakog mogućeg objekta). Sa njim kapitalistička proizvodnja teško da ima nekakvu vezu. U suštini, ima ukoliko ima veze sa nesvodljivim količinama moći, s diferencijalnim odnosom, na koji se ta proizvodnja oslanja. (Iz diferencijalnog odnosa sveta, organizacije i moći sveta, naroda, prosvećeni fašizam – Amerika, Nemačka – izvodi zakonitost svih svojih postupaka i zločina u svetu.) S gubitkom koji proizvodi želja, u to nema sumnje, povezana je ontološka priroda čoveka. Nema sumnje ni da željna proizvodnja gubitka izaziva zbrku u mišljenju i življenju. Ali, ona je, kao životna sila, i uslov življenja i mišljenja.

Iskustvo na svakom koraku nailazi na protivurečnost, ili bi trebalo reći: na nesavladljivu napetost, u želji. Uprkos tome, ova je protivurečnost dramatzovana, uglavnom, u radikalnim duhovnim praksama, u onim duhovnim praksama koje imaju religioznu crtu i koje teže postizanju etičkog i duhovnog ideala, prevashodno, ako ne i stalno, na račun želje (da li zato što je želja želja smrti – u ovim duhovnim praksama želja smrti je, po pravilu, implikovana – ili zato što se željna mašina stalno kvari?). Ovde je važno da je zbog te svoje osobine želja (koja nikad nije ni bila shvaćena kao čisto slo-

gubitku kao takvom, o drugom kao takvom, o transcendiranju realnosti, iza kojeg ostaje prazno mesto, gubitak. Granica s eventualnim metafizičkim smislom tog gubitka nije daleko. I drugi i gubitak uzrokuju. I kao to što svagda uzrokuje oni jesu i drugi i gubitak. Trebalo bi reći: gubitak je samo uzrokovanje.

¹⁵⁶Deleuz, Gilles, Guattari, Félix: *Capitalisme et schizophrénie*, p. 34. Realno (*réel*) koje želja proizvodi trebalo bi da bude Lakanovo realno. Delez i Gatari su, po svemu sudeći, imali u vidu taj Lakanov pojam. U svakom slučaju, nisu mogli da ga ne znaju, bez obzira na to da li ga upotrebljavaju baš onako kako ga Lakan određuje. Uostalom, *Anti-Edip* jeste kritika Lakana. Treba primetiti da se Lakanovo realno ne može proizvesti. Ono i nije dok se simboličko ne nađe s njim i imaginarnim u čvoru, dok ga simboličko ne pokaže (utoliko ga, samo utoliko, i proizvodi). Vezu želje s realnim bi, eventualno, bilo moguće drugačije uspostaviti. Čini se da Delez i Gatari za tom mogućnošću nisu ni tragali zato što nisu strogo, dosledno, ni razlikovali Lakanove koncepte realnog i realnosti. Ili su uzeli novo za gotovo da ih ni sam Lakan ne razlikuje. U jednom trenutku, kad je počeo da oformljuje svoju teorijsku psihoanalizu, zaista, ni sam Lakan nije bio baš načisto sa tim svojim pojmovima. U vreme nastanka *Anti-Edipa* koncept realnog se već bio ustalio u Lakanovoj teoriji. Kako god bilo, Delez i Gatari povremeno, s ovih ili onih razloga, gube iz vida razliku između realnog i realnosti.

vesna želja, ni kao manifestacija samo životnog načela) oduvek bila objekt i žrtva svake manipulacije životom i svake ideje o pročišćavanju, sabiranju života, uzdizanju života iznad ograničenosti koja mu je svojstvena i po kojoj jeste život, želja je bila žrtva svoje anticipacije (svoga) kraja u etičkom ili duhovnom idealu, u vlastitom zadovoljenju. Želja je bila žrtva ontološke potrebe za očišćenjem i još više i pre svoje potrebe za pročišćenjem uslovnosti koje pretpostavlja (za očišćenjem svoga objekta), potrebe za smrću, koja je i njen kraj i njeno sredstvo lustracije. Oslobođanje od želje se zato istovremeno i želi i mrzi. Ono, paradoksalno, obećava apsolutno doseganje cilja želje i ustrajavanje željenja (ustrajavanje željenja beslovesne želje), obećava nova iskušanja. Jasno je da takvom oslobođenju može da teži samo ljudska želja (gospodarska želja), koja je pakao, Lakan veli, “po tome što joj pakao nedostaje”.¹⁵⁷ Moglo bi se reći da želji ne nedostaje ništa; ne nedostaje joj ni pakao. Ili, sve joj nedostaje. Ona želi, i u jednom objektu koji želi, želi sve. I objekt kojemu teži je izobličen, pomeren iz smisla u kojem bi, kao objekt po sebi, trebalo da se nalazi. (Objekt ljudske želje je svagda pervertiran, daka-ko, u odnosu na norme koje su želji spoljašnje, koje su joj postavljene.) No ona ga i takvog promašuje; promašila bi i objekt po sebi. Želja, po prirodi stvari, promašuje svoj objekt, promašuje i smrt kao objekt. Istina, ovo joj se dešava zato što je dijalektizuje nagon smrti, što je upućena na uslovnost s one strane stvarnosti, što je, takva kakva jeste, razlika, fenomen cepanja između čežnje za zadovoljenjem i zahteva ljubavi.¹⁵⁸ Kao da sve, na izvestan

¹⁵⁷Lacan, Jacques: Séminaire du 18 février 1975, “Ornicar?”. Lakan za ovu svoju tezu, kako je to uobičajeno u psihoanalizi, nalazi analogon i potvrdu u ponašanju i strukturi neurotične ličnosti. Neurotičar ne može da dosegne ono, Lakan kaže, “što je za njega fantom” i u čemu bi se zadovoljio. (Neurotičar ne može da dosegne svoju neurozu.) Drugim rečima, neurotičar ne uspeva da za sebe izbori perverzno zadovoljenje (pravo na perverzno zadovoljenje), ne uspeva da se oslobodi inhibicije, tj. nepostojeće strukture normalne ličnosti. Lakan zato veli da je nervoza promašena perverzija i hoće da kaže da je i želja promašena perverzija, da i želja (kao i neurotičar) promašuje vlastiti fantomski objekt, koji je njen pakao; promašivanje objekta je njen pakao. Potpuno u duhu Lakanovih pretpostavki valjalo bi zaključiti da želji i nedostaje to promašivanje. Logično, nezadovoljavanje jača željenje.

¹⁵⁸Po tome se želja, veli Lakan (Lakan, Žak: Značenje falusa, *Spisi*, Prosveta, Beograd, 1983, str. 262), razlikuje od bezuslovnosti zahteva. Svojom apsolutnom uslovnošću ona nadomešta i nadilazi bezuslovnost zahteva. Zato ne može da bude ni čežnja za zadovoljenjem ni zahtev ljubavi. Njena apsolutna uslovnost nije drugo do ipostaza razlike koja ustrajava.

način, podržava i ukrepljuje Delezovu i Gatarijevu tvrdnju da je želja zajedno sa svojim objektom mašina, pokvarena mašina (koja ne prestaje da radi, ni da otklanja nedostatak svojega objekta, koja taj nedostatak proizvodi; šta drugo pokvarena mašina i može). Uvučen u tu mašinu, ljudski život (možda, on i nije drugo do ta pokvarena mašina, doduše, mašina koja je jedno sa svojim proizvodima, sa svojim učincima), ljudski život postaje imaginarna scena ispunjenja želje, imaginarna scena principa živog. (Tako se da zaključiti i iz perspektive, maje-više, svih religioznih praksi koje manipulišu željom, ali i učenja kao što je teorijska psihoanaliza.)

Ljudska želja je pakao semiotizacije, sheme koju nije moguće zamajati, ni usvojiti, kojoj nije ni potreban zavodnički šarm, tj. želja je pakao po tome što joj istinski nedostaje pakao semiotizacije, jednoznačnog odnosa, nedvosmislene izvesnosti, što nema načina da se održi (zadovolji ili ne zadovolji) u jednostavnoj semiotičkoj shemi, što, kao metafora, kvari svaku mogućnost semiotizacije. U stvarnosti u kojoj se ispoljava nema ni čistog zadovoljenja ni čistog nezadovoljenja. U toj stvarnosti semiotizacija je ideološki simulakrum. Ali – to je već uočeno – ako želji nešto nedostaje, ako joj nedostaje objekt u realnosti u kojoj želi, valja pretpostaviti da postoji drugi svet, druga realnost u kojoj se nalazi ključ želje. Pod određenim uslovima mogu tvrditi da želja želi realnost smrti, te da između realnosti i želje postoji stalni prekid? Ni dijalektika nagona smrti nije sposobna da obiđe ovaj usek u realnost, u želju. Rekao bih da ga ona i povećava. Ali, uprkos (bez)brizi dijalektike nagona smrti, on se ne pojavljuje uvek i u svakom odnosu želje i realnosti. Treba stoga pretpostaviti da je on istorijska tvorevina. Prema Lakanu, u teksturi odnosa želje i realnosti prvobitno nije bilo nikakvog useka, ureza, nikakvog prekida.¹⁵⁹ Nije bilo ni diferencijalnog

¹⁵⁹Lacan, Jacques: *Logique du fantasme*, stenografske beleške. I pošto već nije bilo nikakvog ureza nije bilo ni potrebe da se želja i realnost “ušivaju”. (Nije tada bilo ni želje koja bi se razlikovala od realnosti, nije bilo razlike.) Moguće da i jeste tako kako Lakan tvrdi i hoće. Ali, sam on primećuje, u istom ovom seminaru, da više nema realnosti želje. (Postojanje Boga nas tome može poučiti. Ono što istovremeni stalno jeste, zapravo nije, nije nigde, nema svoje mseto. Ili, da zadržim teološku formulu: Bog jeste u svemu i izvan svega.) Ne može, u tom slučaju, biti ni realnosti realnosti, pogotovu ako se ona da svesti na realnost želje. Valja još uzeti u obzir da Lakan realnost određuje kao montažu simboličkog i imaginarnog (*Logique du fantasme*). Status ove tvorevine ne bi trebalo da izaziva zabunu. To naprosto znači da treba razlikovati ljudsku realnost od realnog koje slutimo kao masku, za koje pretpostavljamo da bi trebalo da postoji. Za ljudsku realnost Lakan kaže da je ono što

odnosa želje i realnosti. Ali, prvobitno nije moglo biti ni realnosti ni želje, pod uslovom ako je realnost ono što montiraju simboličko i imaginarno. Nije moglo biti ni simboličkog. Ostaje još da pitam, i to pitanje je krupno: je li tada, prvobitno, bilo nagona smrti? Je li bilo smrti? Je li bilo ičega, ičega što je stvoreno, ičega što je smrtno? Knjiga postanja kaže da je čovek, mada stvoren, postao smrtan kad je poželeo da zna, rečju, kad je uopšte poželeo i saznao. Smrt je bukvalno došla sa spoznajom, sa željenjem, sa željom za spoznajom, s ispoljavanjem razlike koja je uzdrimala nepomičnost raja.

Složena igra prisutnosti - odsutnosti pakla želje i pakla koji želji nedostaje, zadovoljenja/nezadovoljenja, referentnosti želje, rizomsko protezanje uticaja nagona smrti na sve veze i odnose želje i realnosti, produžuju se i u promišljanju želje (i u ovom koje, evo, zapisujem, koje puštam da se zapiše, i koje me upisuje, koje tetovira i moju dušu i moje telo), i to ne kao pakao, kao tatuaž koji nedostaje. I taj nemogući obrt je logičan ukoliko je svaka želja ujedno i dramatična želja za saznanjem, što unekoliko jeste, što mora da bude i što ona zna već zato što bira. Zna i zev u vlastitoj stvarnosti. Želja, uprkos tom (predontološkom) znanju, ne uspeva da za sebe izbori elementarno pravo da želi objekt zbog njega samog, jednostavno zato što želi smrt u životu, u tom objektu, što istovremeno s objektom želi i njegovu smrt. Želi i smrt znanja. Ne može ništa da dekonstruiše a da to i ne uništi. Ni nju ništa ne može da spreči da bude želja želje smrti, želja znanja (i onog što ga uništava) koje bi nekako trebalo da bude s one strane života i smrti, recimo, u nekoj drugoj realnosti. Želja zna da navuče i masku, što i nije neobično ako se ima u vidu da je ona i želja Drugog, da subjekt želi kao Drugi. U stvari, želja nikad nije bez maske. (Subjekt želi na mestu Drugog i umesto Drugog.) Hrišćanski mit o gnosisu dramatizuje povezanost znanja i želje Drugog, treba naglasiti: znanja i želje koji se još ne znaju kao znanje i želja, koji su to kao predontološke mogućnosti, kao sokratovsko znanje koje ne zna da zna. Od drveta života (koje je, pokazalo se, i krst), od drveta saznanja, veli Damaskin, mogli su “jesti samo oni koji su dostojni života i ne podležu smrti”.¹⁶⁰ Mogli su da jedu oni za koje znanje nije bilo nikakvo iskušenje (sem,

Spinoza podrazumeva kad kaže da je želja suština čoveka. Simboličko i imaginarno realnost mogu da montiraju od elemenata (realnosti, one realnosti koja još nema status realnosti) koji nekako postoje. Oni, sigurno je, ne stvaraju *ex nihilo*, niti su i sami nastali iz ničega.

¹⁶⁰Damaskin, Sv. Jovan: navedeno delo, str. 79. Drvo života je imalo i životodavnu energiju, kaže Damaskin. Nije, uprkos svemu, jasno zašto je ona (ako tvorac s njome nije

mogućno, kao kakvo božansko iskušenje iskušenja, kao ulog u božanskoj igri). Praktično, oni nisu ni želeli, prema tome, nisu mogli ni da jedu, oni su bili otelovljenje Drugog, trezora znanja i jezika. Od drveta znanja mogli su da jedu oni koji i nisu znali vrednost spoznaje, kojima spoznaja nije mogla ništa da donese, ili, od drveta znanja mogli su da jedu oni koji su već znali ono što se moglo znati. Pri tome, ovde se ne radi o dijalektičkom namirivanju suprotnosti. Prosto, od drveta života mogli su jesti oni koji su ionako savršeni, koje, budući da su prazni subjekti svojih želja, ne iskušava ni znanje ni neznanje. Samo je manjak unapred spreman da nešto zahteva. On bi i umeo da iskoristi trezor znanja. Za početak, on bi zahtevao ono što nedostaje. (Ubrzo bi se, doduše, pokazalo da sve nedostaje.) Drvo života je pogubno za one “čije su želje lakome”,¹⁶¹ koji nisu bestrasni i kojima je spoznaja na izvestan način namenjena, pod uslovom ako je doista prvobitno postojala razlika koju implicuje Damaskinovo mišljenje. U tom slučaju, nije moglo da postoji to prvobitno, ne-stvarnost, ne-želja, sem kao odsustvo drugog, stvarnosti, želje. Jer, gde god postoji želja (slovesna ili beslovesna, u izvesnom smislu je svejedno; i jedna i druga znaju drugog kao drugog, i jedna i druga žele) postoji nesvodljiva razlika i mogućnost prevrata, mogućnost destrukcije.

Veza između želje, strasti i spoznaje na jednoj strani i smrti na drugoj strani (koja je druga strana prve strane, koja i nije druga strana, sve formulacija odnosa života i smrti to kazuju) obeležava svako ljudsko konstituisanje realnosti, svaku montažu i ideologizaciju stvarnosti. U tom smislu, može se preokrenuti hrišćanska paradigma, koju sam malopre pomenuo, i reći da su dostojni života samo oni ljudi koji su dostojni smrti. U istoriji je ovaj

imao potajne, pa i nečasne namere) bila potrebna onima koji je imaju na pretek, čiji život nije mogao biti ugrožen, čiji život ne podleže smrti, te zašto je zabranjena onima kojima je odista bila potrebna i koji bi znali kako da je upotrebe. Ili su i ljudi dostojni života bili neceli, namenjeni smrti? U tom slučaju, život je već sadržavao klicu smrti, ključni oblik negacije koji hrišćanstvo nastoji da savlada.

¹⁶¹Damaskin (navedeno delo) veli i da kušanje sa drveta saznanja daje moć da se spozna vlastita priroda, “što je dobro za one, pak, koji su savršeni, ali je zlo za one koji su nesavršeni i za one čije su želje lakomije”. Ali, šta su savršeni, ako su zbilja bili savršeni (rajska nejednakost – ili nejednakost želja – koju ovaj stav podrazumeva, ionako dovodi u sumnju to savršenstvo), još mogli da saznaju što već nisu znali? Šta apsolut može da zna u svojoj nepokretnosti? Zar se sveznanje ne ukida u sebi, u ne-znanju? I bogu treba ostaviti mogućnost tragičnog zeva. Berđajev je to i učinio.

obrat često korišćen, uglavnom kao sredstvo manipulacije, ponekad i u interesu života. No i u hrišćanskoj paradigmi i u istorijskom obratu te paradigme zaboravljeno je da su svi dostojni smrti – i na isti način. Nije iz tog pravila isključen nijedan oblik života, niti može biti izostavljen. Pomenuta veza obeležava sve životne fenomene – i razumevanje stvarnosti i same te veze. Razumljivo, povezivanje želje i smrti, objavljivanje te veze, označava i početak redukcije, neutralisanja ostataka tog povezivanja, koje (ostatke) ono nije drugačije moglo da ukloni i koji će se nekako pojaviti i tamo gde ih, eventualno, ne bi trebalo očekivati. Pojavljuju se i u ideologemi “dostojni života”, u praznini savršenstva, koje nešto nagriza, čim daje znak o sebi. Konačno, savršenstvo je, u suštini, apokaliptično. Ono ne ume da kaže da je savršeno. Nema ni potrebe ni sposobnosti da išta kaže i otkrije. Ne ume ni da se brani.

Smrt ne odustaje od svojih prava u želji. Uvek se ona i pojavljuje u želji, ponekad i na ironičan način. Dobro je kategorija života, i kad se smrt proglašava, u iznimnim situacijama, za dobro, kad se na nju, aloplastički, primenjuje formula dobra. Smrt zna da taj red preokrene (ona ga i preokreće), tj. ona čini da se uspostavi pravi, životni (smrtni) poredak onoga što nastaje. Mazohistička perverzija, na primer, projektuje se u želju za svodenjem na dobro, Lakan kaže, “na ovo ništa koje je dobro”.¹⁶² Ne treba ni skretati pažnju na to da ovo (mazohističko) dobro ne spada u kategorije života, odnosno da je ono kategorija života zato što ga smrt prenosi, zato što tako hoće želja koja želi smrt, koja želeći smrt redukuje stvarnost na stvarnost sheme, na čistu mogućnost. Konačno, sve što želja želi pripada životu tek pošto to nešto umre. I slovesna želja tako daje ploda.

¹⁶²Lacan, Jacques: *L'éthique de la psychanalyse*, p. 281. Lakan dodaje i da se pozicija mazohiste projektuje i u želju da se redukuje na stvar s kojom se postupa kao s objektom.

OTKRIVENJE KRAJA

Živimo u poslednjem vremenu, sada. Razloge za ovakvu tvrdnju, nje-
nu istinu i njen apokaliptični ton, za aforističku objavu sudnjeg dana (afori-
zam – ima takvih mišljenja, Derida, na primer, tako misli – uvek izražava
sudnji dan; a prvu rečenicu u ovom tekstu artikulisao sam kao aforističku
formulu), razloge za sve implikacije moje tvrdnje moguće je naći na svakom
koraku: u aktuelnoj stvarnosti, u istoriji, u osećanju vremena vidioca, u
umnožavanju i preobražaju mesijanskih, proročkih diskursa, u virtuelenoj
stvarnosti koju ti diskursi grade. Ja ću se usredsrediti na one koje skriva i
pretpostavlja jezička, ontološka istina priloške odredbe sada, prazno mesto
dijahronijskog smisla te odredbe, usredsrediću se na razloge koje zaklanja
prazna performativnost sada, na performativnost zgušnjavanja prošlosti,
sadašnjosti i budućnosti u sada. Apokaliptično sada iz moje prve rečenice, iz
rečenice koju, u tom ili nešto izmenjenom vidu, izgovora svaki subjekt apo-
kalipse, nije postojalo, nije ni bilo sada, nije bilo performativno – nije sada.
Nema ni sudnjeg časa. I istovremeno, ono jeste bilo, i jeste svako sada, svako
vreme, traje oduvek, traje koliko i istorija čoveka, istorija otkrića i otkrive-
nja kraja, traje i u ovom obeležavanju i brisanju njegovih tragova. Posled-
njeg vremena, sudnjeg časa, prema tome, onog iz moje prve rečenice, nije
bilo, nema ga, ako to nije vreme kao takvo, vreme kojemu nije mera čoveko-
va konačnost. Kao performativ, poslednje vreme za mene, hoću da kažem za
vidioca, za subjekt apokalipse, nije ni moguće. Taj performativ ne mogu da
izreknem. Ni na koji način ne mogu da pokažem da smo odista živeli u pos-
lednjem vremenu u trenu dok sam izricao tu rečenicu. Činjenica da sada,
naknadno, o njoj govorim, da tumačim ono na šta ona pokazuje, na šta je
trebalo da pokazuje, da sam je uopšte izrekao, dovoljan je dokaz da po-
slednjeg vremena, kao muzičkog vremena moje rečenice i apokalipse, nije ni
bilo, da nešto sa istinom te tvrdnje, sa istinom svake tvrdnje, te sa istinom
kao takvom, nije u redu, tj. da se istina moje tvrdnje, ako postoji, nalazi i
pokazuje negde drugde. Ili je apokalipsa nešto drugo?¹⁶³ Verovatno je da

¹⁶³Moram istaći da značenje i upotrebu ove rečenice ne ispitujem ovde po pretposta-
vkama i pravilima analitičke filosofije, iako bi utvrđivanje logičke i sintaksičke ispravnosti
ove rečenice moglo da razreši neke nedoumice koje ona podrazumeva i koje će se kasnije u
ovom ispitivanju pojaviti. Razrešilo bi i izvesne nedoumice oko njene istine.

istina drugde i postoji, da se apokalipsa drugde i drugačije zbila i da su rečenice vidilaca (kao što je prva rečenica ovog teksta) efekat, istina te apokalipse, istina prave, jedine artikulacije sudnjeg časa. Stoga, činjenica da poslednje vreme nije došlo, da se vreme nije svršilo sa mojom rečenicom, samo suspenduje istorijski kontekst te rečenice, ne i mogućnost njene istine, ne i istinu poslednjeg vremena, kraja, spoznaje, otkrivenja kraja.

Apokaliptičnost tona moje prve rečenice jeste performativna, iskazivanje je performativno, iako sama rečenica, ono što i na šta ona pokazuje, nije, nije potpuno. No tu nema protivurečnosti, dakako, ako je apokalipsa uopšte mogućna. Performativan je u toj apokaliptičnosti jedino znak izvesne poruke, namere da nešto govorim. Ali, apokaliptičnost tona je i znak da svojom egzistencijom posvedočujem svu istinu rečenice, i ono na šta ona pokazuje. Apokaliptičnost tona se, u tom slučaju, materijalizuje u stvarnom i fiktivnom kraju rečenice, u ovom govoru, u šoku koji vidioca navodi na govor. I taj šok, evo, iskazujem kao parabolu o poslednjem vremenu. Omogućuje mi to produženje trajanja sada u budućnost. Ovo produženje, opet, čuva za budućnost i šok otkrivenja kraja. Jasno je da se istorija čoveka i istorija raskrivanja, otkrića i otkrivenja kraja poklapaju, da čine jednu istoriju, istoriju tajne, misterije kraja i tajnu istoriju kraja, s koje vidioci pokušavaju da skinu veo, objavljujući, valja na to obratiti pažnju, ista otkrivenja, i za njih isti razlog. (Apokalipsa je otkrivenje, raskrivanje, skidanje vela, i to, izvorno, kako izgleda, skidanje vela "sa polnog organa čovjeka ili žene",¹⁶⁴ sa nečega što ima poseban status, što je predmet posebnih ograničenja, što je, mada ne-celo, apsolutni objekt i cilj otkrivenja, što je tajna i objekt misterija skrivanja i raskrivanja, misterije spoznaje, što je, najzad, konkretizacija, otelovljenje paradigme, razloga svakog skrivanja i raskrivanja. Skidanje vela sa polnog organa, u psihoanalizi bi se reklo, i tačnije: sa falusa kao osnovnog označitelja, kao označitelja simboličkog, te realnosti, označitelja bez senke, skidanje je vela sa strukturne ose ontologizacije, sa spoznaje, koja se tako desupstancijalizuje i raskriva kao spoznaja tela i celog bića onoga što jeste i što se ne raskriva. Skidanje vela s polnog organa, skidanje je vela sa spoznaje koja postaje tajna bića, koja objavljuje postojanje tajne, koja uvodi tajnu u postojanje. Književnost je to oduvek činila, oduvek je poznavala i poznavala

¹⁶⁴O značenju i prevodenju reči apokalipsa i otkrivenje u *Bibliji* vidi: Дерида, Жак: *О апокалиптичком тону усвојеном недавно у философији*, Октоих, Подгорица, 1995, стр. 5-12.

vezu spola i spoznaje. U *Epu o Gilgamešu*, na primer, izjednačeno je poznanje žene i poznanje kao takvo, spoznaja dakle.)

Čovek je, nema sumnje, sebe, svoju egzistenciju, svet, svetskost sveta, uistinu otkrio kad je otkrio kraj i kad je shvatio da taj kraj (vreme) i svoje otkriće ne može da sublimese, da suspenduje (već i zato što je sam kraj razlog i predmet sublimacije), čovek je postao čovek na kraju, kad je stekao i izgubio vreme, kad više nije imao vremena ni za šta, ni za gubitak, postao je čovek (vlastita virtuelna realnost) s otkrivenjem kraja, ne-smisla kraja, neodređenosti sada i ne-smisla samog otkrivenja (neodređenost pothranjuje lažnu nadu u prevladavanje kraja, istinitosti kraja u kraju), čovek je postao čovek s hijerofanijom konačnosti, ne-smisla, s otkrićem da ni na koji način ne može da suspenduje vreme. Sada i nije vreme, tj. ono je demonstracija i materijalizacija kraja, kraja vremena, otkrivenje kraja u realnosti, ukoliko ikako jeste vreme, ukoliko jeste otkrivenje, razume se, otkrivenje koje to ne može da bude. Sada iz moje prve rečenice, i svako sada iz svake rečenice, mada, hajdegerovski rečeno, dokučuje ovaj trenutak govora o njemu, i svaki budući trenutak moje egzistencije, jeste i nije, kao trajanje i kao kraj, kao otkrivenje (vremena i prekida u vremenu), i negacija tog otkrivenja. Sem toga, svako sada čini pristupačnim ono što je već, što je, u neku ruku, *a priori* shvaćeno u mom govoru, u mogućnosti sada. Moram napomenuti da u ovoj raspravi ne tragam za odrednicama filosofije vremena – možda, ipak, u meri u kojoj je ona pretpostavka razumevanja otkrivenja, tj. u meri u kojoj je otkrivenje i otkrivenje razlike u vremenosti. A ono to jeste, istina, kao otkrivenje mističke vremenosti koja iščezava, radikalno drugog vremena. Ovde me zanima sada kao egzistencijalna i jezička činjenica nekog oblika suspenzije kraja u njemu samom (sada, šta god da jeste, jeste i otelovljenje kraja), suspenzije otkrivenja i, naravno, kao činjenica otkrića i otkrivenja suspenzije kraja u jezičkom činu, u ovoj besedi koja bi trebalo da raskrije ono što joj je skriveno i što i sama skriva. Izgleda da se Stvar sve više udaljuje što joj se više približavamo. Sa njom i sami sebi izmičemo. Tako se ovo približavanje mora završiti iščeznućem subjekta u Stvari (u iščezavanju). To znaju i mistici i vidioci. Na neki način, to znanje nije skriveno ni psihoanalizi, barem lakanovskoj. Otkrivenje uvek, u višem ili manjem stepenu, zavisno od napregnutosti vidioca, dalekosežnosti njegovih uvida, pretpostavlja iščeznuće subjekta i besmislenost tog iščeznuća, pretpostavlja i da subjekt nije drugo do prazno mesto subjekta. U svakom slučaju, nije tamo gde očekujemo da

jeste i gde bi trebalo da jeste, nije nešto određeno. Subjekt nema supstancu, tj. njegova je supstanca manjak, odsustvo supstance. Teorijska psihoanaliza zato, s razlogom, nalazi, raskriva i utvrđuje ekscentričnost subjekta, objavljuje (nad)subjekatsku činjenicu koja je sadržana u kraju, na mestu poslednjeg dokaza postojanja subjekta, koja je i činjenica kraja. Iz perspektive otkrivenja kraja, postaje vidljivo da se ekscentrira ne samo ono što nekako i negde postoji, nego i ono što se neprekidno odlaže, što ne uspeva da u sebe, u sada, dospe drugačije do kroz to odlaganje, kao ono što nije, što sebe napušta. S obzirom na negativne odrednice, ovde jedino prihvatljive, ako je ovo tačno, valja pretpostaviti da se može ekscentrirati i sam Bog, instanca koja nema ni središta ni krajeva i koja se može ekscentrirati samo u istog sebe. “Otkrivenje Svetog Jovana Bogoslova”, najpoznatije otkrivenje, tako što i podrazumeva.

Moć sudnjeg dana (ali i moć apokaliptičnog tona govora o sudnjem danu) i potiče iz besmislenosti ovakvog kraja i ovakvog otkrivenja, potiče i iz nužnosti suspenzije otkrivenja, takođe, zbog njegove besmislenosti. Otkrivenje, ukoliko je odista moguće kao prvo viđenje, prosvetljenje, briše kontekst u kojem se pojavljuje, briše i realnost, ne može da bude ni poruka, bez obzira na to što samo po sebi može biti veliki prasak spoznaje i veliki prasak subjekta, i što, ako poverujemo nauci, iz tog praska nešto treba da nastane. Kao i bilo koji mistički subjekt, vidilac iščezava u “svom” otkrivenju, izlazi iz vremena, iz sada i simboličkih shema koje određuju to sada i upućuje se u realnost bez realnosti, u realnost koja se kao takva vaspostavlja. Apokalipsa je, u tom smislu, najpre, i svagda, apokalipsa smisla besmisla, apokalipsa vidioca, njegovog izlaska iz vremena, izlaska bića iz vremena, iz moći i volje kulture – ovde imam u vidu i značenje u kojem se pojam apokalipsa obično, u svakidašnjici, upotrebljava – apokalipsa je uvek katastrofa smisla, katastrofa vidioca, njegove volje za moć. Jer, Lorens je, barem u izvesnom smislu, u pravu, “Otkrivenje” Jovana s Patmosa, ali i svako otkrivenje, “jeste otkrivenje neiscrpane volje za moć u čoveku”,¹⁶⁵ volje za moć konkretne egzistencije,

¹⁶⁵Lorens, D.H.: *Apokalipsa*, Rad, Beograd, 1996, str. 16. Lorens u tome vidi nesklad “Otkrivenja” s drugim tekstovima *Novog zavjeta*. Možda tako i jeste. Tekstološka ispitivanja potvrđuju njegovu tvrdnju o neskladu tekstova *Novog zavjeta*. Čovekova volja za moć, međutim, ako se pokazuje u “Otkrivenju”, ne mora biti ni u kakvoj vezi sa tim neskladom. Mene Lorensova tvrdnja zato zanima kao psihološka istina vidioca, istina sirovog, prirodno, nekodifikovanog života.

jedinog mesta iz kojeg se uopšte nešto da videti i jedinog razloga viđenja, čovek u to potajno veruje, nezavisno od vere u Boga i večni život, ili zajedno s tom verom. Ako se pouzdamo u Dejvida Herberta Lorensa i njegov ničeanizam, razlog se nalazi u čovekovojoj volji za moć. S voljom za moć ili bez nje, apokalipsa je katastrofa koja je otkrivenje, tj. otkrivenje koje je katastrofa. Ništa tu ne može biti čisto, jednoznačno. Razumljivo, otkrivenje, a otkrivenje kraja sigurno, ako i ne raskriva šiz egzistencije, ostavlja je sa njim, ostavlja dubok trag iza sebe, u egzistenciji, gde drugo. (Volja za moć je spremna da se zavarava, spremna je da se opusti iluziji.) Ipak, otkrivenje zbog toga, zbog destruktivnosti (koja mu je, budući da menja neki red, svojstvena po prirodni stvari, koja mu je svojstvena kao takvom – ono što se otkriva mora da se okusi, načne – zbog njegove veze sa, takođe, destruktivnom seksualnošću, te sa nagonima smrti), otkrivenje nije manje značajno za ideju perfektibiliteta, razume se, kao otkrivenje za drugog. (A ono je i otkrivenje za drugog. Kad to ne bi bilo, subjekt bi se našao na velikim mukama. Njegovom fantazmu o perfektibilitetu, o srećnom kraju posle svega, drugi pribavlja alibi.) “Otkrivenje Svetog Jovana Bogoslova” nije ni bezrazložno ni slučajno uneseno u *Novi zavjet* bez obzira na nesklad, značenjski, tekstualni, s drugim knjigama *Novog zavjeta*, te uprkos tome što u sebi sadrži prepoznatljive paganske elemente (sadrže ih i drugi biblijski tekstovi), potpuno nesamerljive s hrišćanskom idejom.¹⁶⁶ Konačno, otkrivenje Jovana s Patmosa implicuje otkrivenje Boga, otkrivenje celog, onog najvišeg što se uopšte da otkriti,

¹⁶⁶O tome vidi: Lorens, D.H.: *navedeno delo*. Valja istaći da Lorensovo tumačenje “Otkrivenja”, ma koliko zanimljivo, provokativno, nije lako potvrditi. Nigde, recimo, nema ni traga knjiga iz kojih je, prema Lorensu, Jovan s Patmosa preuzeo paganske elemente (šti ne znači da one nisu i postojale). Pri tome, postojanje tih elemenata u njegovom “Otkrivenju” nije sporno. Mene zanima Lorensovo povezivanje slabosti Jovana s Patmosa (“Jovan s Patmosa oseća se u dubini svoje duše slabim”, str. 13), odnosno svih ljudi koji se osećaju slabim i koji izgrađuju i slabo kolektivno Ja sa pojavom ovakvog “Otkrivenja”. Verovatno da u tome Lorens ne greši. Istina, on nije razgraničio ideje moći i slabosti u apokalipsi. U svakom slučaju, psihološki je logična njegova pretpostavka, ona me ovde zanima, da apokalipsa “odgovara neindividualnoj strani ljudske prirode” (str. 24). Meni se, međutim, sasvim nezavisno od Lorensa i protivno njegovim namerama, čini da bi ovu slabost trebalo shvatiti kao figuru prirodnog stanja subjekta, koji vidi, postaje vidilac, upravo zato, zbog toga što je kao subjekt žrtvovan (a apokalipsa je zasnovana na misteriji žrtve; i Lorens to kaže, doduše, on kaže da je zasnovana na misteriji paganskog žrtvovanja nekog boga (str. 58). I hrišćanstvo je zasnovano na žrtvi Boga.

otkrivenje kao takvo, u kojem vidilac nestaje; implikuje, potom, svu neodređenost i beznadnost koju to otkrivenje, koju svako otkrivenje iznosi na video, s kojom se čovek mora suočiti u praznini, u samoći (mistik se, po svedočenju Svetog Simeona Novog Bogoslova, u trenu prosvetljenja, dolaska Božje svetlosti na njega, naprosto pomete, izgubi¹⁶⁷). U trenu otkrivenja vidilac ostaje bez oslonca, bez ikakvog jamstva, i bez volje za moć koja mu je bila sigurni garant opstajanja. Ne može se pouzdati ni u sebe ni u ideju otkrivenja. Nigde u prostoru otkrivenja, niti bilo gde, nema Arhimedove tačke. Ponajmanje je to samo otkrivenje kraja. Ali, i tako vidilac jeste. "Otkrivenje" Jovana s Patmosa je dramatizacija, figuracija tih efekata otkrivenja. Njegovo otkrivenje je izraz šoka kojega se vidilac mogao osloboditi samo projektovanjem u neki objekt, u priču, u viziju. Taj red stvari psihoanaliza dobro poznaje. Iz njega, iz odstupanja od normi, koje ne postoje, ona i počinje razumevanje. Zna, ili sluti, da kažem paradoksalno, i smisao besmislenosti tog reda stvari. Na izvestan način, čovek je to oduvek znao. Moć sudnjem danu i daje besmisao, koji, izgleda, ne može da umanji, još manje da ukloni, bilo kakva ritualizacija. Sudnji dan se ne može usvojiti. Nikada za njega nismo pripravnici. Smrt je kraj svih operacija ljudskog bića, ona je i kraj podvizanja, priprema za smrt, usvajanja smrti, ona poništava te pripreme, poništava ono najviše što jedan podvižnik ima, što je investirao kao subjekt, kao ličnost koja odbija da to bude, koja ne bi ni mogla da bude ličnost. Budući besmisleni označitelj, i elementarna činjenica egzistencije, njena sadašnjost i budućnost, sudnji dan određuje čovekovo mišljenje, te i mišljenje koje poriče sudnji dan, koji ga transcendiru u razvoj čoveka.¹⁶⁸ Kao besmisleni označitelj (ovu besmislenost ja određujem – i kad ništa ne čini ja je određujem

¹⁶⁷*Istog trenu zaboravih na svetnjaka svoga svetlo / i posvema s uma smetnuh da u kući nalazim se, / sve sedeći u ozračju tame one, izgledaše, / pa čak i o telu svome potpuno ma svest izgubih;* Нови Богослов, Свети Јован: *Химне божанствене љубави*, Светигора, Цетиње, 1995, стр. 150.

¹⁶⁸Kant (Kant: *Religija unutar granica čistog uma*, Bigz, Beograd, 1990, str. 19) veli da se u novije vreme pojavilo "herojsko mišljenje" po kojem čovek neprekidno napreduje. I tom se napredovanju ne vidi kraj. Razume se, po tom mišljenju čovek se kreće putanjom koja vodi od zla ka dobru. No, ni to mišljenje se ne odriče prosvetljenja kraja, svejedno je što je on za njega samo odsutna činjenica, eventualno, odsjaj tame sa početka. U svakom slučaju, kraj, stvaran ili fiktivan, otkrivenje kraja, ima determinativnu ulogu. Drugim rečima, jedino i jeste važna činjenica da je kraj nužan. Sve ostalo je egzistencijalni folklor. Doduše, i priča o kraju može da bude shvaćena kao egzistencijalni folklor.

unapred, u istorijskom kontekstu, kojemu ona i ne pripada, određujem je, nužno, kao smisao besmislenosti – ovu besmislenost određujem kao što određujem i besmislenost bilo kojeg drugog označitelja i po istim merilima; označitelj pretpostavlja, zahteva moje prisustvo), kao besmisleni označitelj, sudnji dan se nalazi u svim našim pričama i raspravama, svakidašnjim, učenim, u takozvanim velikim pričama. Nema ni veću moć nego što je ima označitelj. Drugim rečima, otkrivenje je uvek predmet našeg mišljenja, i naših manipulacija, svejedno je, znali mi to ili ne. Otkrivenje, otkrivenje kraja, nakon što se pojavilo i postalo nemoguće strukturno središte čoveka, više ne opažamo, ne mislimo. Udarac zaborava, ipak, nije bio toliko jak da, s vremena na vreme, ne čujemo glas vidioca. Osim toga nismo se odrekli, nismo se mogli odreći ni fantazma o sudnjem danu.

Sada bi trebalo da bude jasno da otkrivenje ne može a da ne bude apokaliptično, hoću da kažem katastrofično, nezavisno od jezičke logike, kao *a priori* dokučivanje egzistencije. I ovaj pleonazam ću još jednom da ekspliciram, ovog puta kao pravi pleonazam: otkrivenje ne može da ne bude otkrivenje, ma kako da se preobražava, s razlogom koji mu je svojstven, ili s razlogom koji mu je nametnut. Jezik svagda artikuliše više i manje od stvarnog stanja stvari, pod uslovom da stvarno stanje, makar samo kao mogućnost, postoji izvan jezika, kao nešto što on dokučuje; jezik artikuliše onaj smisao koji je zbog nečega suspendovan, koji i on (jezik), s nekih razloga, jezičkih ili drugih, suspenduje. Jezik je, takođe, upućen na mogućnost stvarnog stanja stvari. A ova, opet, u svim prilikama ostaje mogućnost. Uvek postoji granica koju valja preći, narušiti i koju nije moguće preći. Nešto, sama stvar, ostaje iza granice. Ja ovde imam na umu kraj kao granicu, neizmenljivu granicu. Jezik ne može da objavi kraj sveta, ni kraj ljudskog bića, praktično, ne može da objavi nikakav kraj. Ne može onda ništa da objavi. Nakon poslednje reči dolazi još neiskazana reč (koju nema ko da izgovori), dolazi kraj jezika u nejezičkom kraju, s one strane simboličkog, na granici koju jezik nije u stanju da naruši, koja i ne funkcioniše kao granica. Nema drugog koji postavlja granice i zbog koga su granice i postavljene. S potpunom, jezik i ne računa već i stoga što stvara realnost koja je ne-cela, zavisi od jezičkog konteksta, ali, u izvesnoj meri, i od reference na takozvanu objektivnu realnost. To se ne sme zanemariti. Jezik ne računa ni sa potpunom vlastite realnosti. Apsolutnog stvaranja ionako nema. Nije to bilo,

нити je moglo da bude, ni Božje stvaranje. I Bog stvara iz nečega što mu u svemu ne pripada.¹⁶⁹ Apsolut i stvaranje se isključuju.

Jezik pokušava da artikuliše, da raskrije, da objavi – kao neskriveno – realnost, njenu istinu, realnost kraja, kako se čini, jedinu realnost u čiju se postojanost ne može sumnjati, realnost koju on (jezik), ipak, suspenduje, i koju skriva i čija istina, i zato, nije sasvim čista. Jezik je, dakle, jezik kraja koji suspenduje. I taj paradoks objašnjava moć jezika, omamljivost te moći – ako paradoks išta objašnjava, zbog težnje da objasni sve, da kaže sve. Jezik, izvan sebe, nejezički, govori, dokučuje kraj, on je prisutna odsutnost kraja. (Katastrofičnost otkrivenja je upisana u prirodu jezika. U jeziku se i ispoljava. I bez toga, oči se pred njom ne mogu zatvoriti.) Uostalom, od Hegela se već zna, a od psihoanalize se ne može zaboraviti, da reč ubija ono što stvara, objavljuje. Reč je smrt objekta – i paradoksalnog kraja koji upravo ona objavljuje. To dalje znači da je smrt, jedina realnost (simbolička realnost), strukturna činjenica jezika, govora i objekt jezika i govora. Mogao bih ovaj red stvari, sve u duhu i slavu paradoksa, okrenuti i ustvrditi da je strukturno načelo jezika strukturno načelo smrti. Smrt je u egzistenciji, u životu, iskoristiću ovde jednu Lakanovu formulu, strukturisana kao jezik. Ovo pravilo nužno važi za sve ljudske fenomene, preciznije, za sve fenomene spoznaje i smrti, pa i za ostale. “Sam koncept kulture može izgledati kao sinonim kulture smrti...” Štaviše, “svaka kultura znači raspravu (*traité*) ili obradu (*traitement*) smrti”, veli Derida.¹⁷⁰ Svaka kultura u vlastiti sistem uključuje i

¹⁶⁹Bog neprekidno, posle svakog stvaralačkog podviga, komentariše svoje delo, zapravo, komentariše ga za Boga, kao Bog, svevideći pripovedač. “I vidje Bog da je dobro (Почтање, 1,1). Na taj način, jednostavno rečeno, Bog priznaje da je to delo moglo ispasti i drugačije, bolje ili gore, u svakom slučaju, drugačije, priznaje da ne kontroliše sasvim proces stvaranja, da ishod stvaranja nikada nije siguran. Bog pokazuje da je njegovo delo, da je proizvod njegovog stvaranja, nesavršen; mogao je biti nesavršen. Nema savršenog dela. Razumljivo, Bog ne stvara jedini mogući, apsolutni oblik, bez obzira na to što niko posle njega ne može da stvori takav oblik. (Niko posle stvaranja sveta ne može da stvori svet.) Nije ga ni moguće stvoriti. Nema apsolutnog dela, nema ni dela o kojem stvaralac ne sudi, kao Bog. Stvaralački proces sledi vlastitu zakonitost (opušta se prema svojoj slobodi) i u božanskom stvaranju. Sergej Bulgakov (Протојереј Булгаков, Сергеј: *О еванђелским чудима*, Лорос, 1996, стр. 8) veli da stvaranje (“*čudesni* akt Božje svemoći”) “uspostavlja sferu vanbožanskog postojanja” stvaralačkih načela (“božanskih i sofijskih načela sveta”).

¹⁷⁰Derrida, Jacques: *Apories*, Galilée, Paris, 1996, p. 84. Kultura kao takva, Derida veli, “čak *a priori*” (p. 83), jeste kultura smrti, složeni sistem pravila smrti. To je antropolo-

otelovljuje kraj iz kojega izbija, koji se u njoj manifestuje (uključuje dijalektiku kraja, valjalo bi da kažem), i to prema načelu po kojem se i inače obrazuje. U stvari, to načelo, sada bi trebalo da bude sasvim vidljivo, nije i ne može da bude drugo do dijalektika kraja. Svaka kultura je, zato, apokaliptična, tj. svaka kultura je vlastiti manjak, zev kraja i zev njegovog otelovljenja, kultura je razlika onoga što nije postala, otkrivenje razlike između prirode i sebe, između prirode koju ona stvara kao prirodu i sebe (stvaranje sebe ponekad joj se otima, ili nije svagda u stanju da ga nadzire). Svaka kultura je otkrivenje i transcendencija (u stvari, namera, pokušaj transcendencije) kraja, dijalektike nagona smrti u dijalektiku suprotnosti, transcendencija sebe same. Po pravilu, ova transcendencija ne uspeva potpuno, ne može ni da uspe. Zato su otkrivenja (otkrivenja jezika), kao ono iz moje prve rečenice, neizbežna i nužna, u ponečemu i nužno istinita, zato se ona javljaju, takoreći pravilno, kad god se istroši dati model transcendencije. Može biti da bi u njihovoj pojavi bilo moguće iznaći izvesnu zakonitost. Drugačije, bez ovakvog unutarnjeg svojstva kulture, nema načina da se nasluti razlika između prirode i kulture, nikakva razlika. Svaka razlika poziva smrt (poziva smrt u živom koje vaspоставlja; razlika je znak obnavljanja i zagađivanja živog). Razlika otkrivenja je otelovljuje i nastaje iz nje; u svakoj razlici je reč o otkriću granice na kojoj ono može da postane otkrivenje, apokalipsa, na kojoj se pokazuje njegova srodnost s otkrivenjem.

Apokaliptičko je uslov svakog eshatološkog diskursa, svakog diskursa istine, ili diskursa o istini, rečju, svakog diskursa. U tom slučaju, objavljivanje sudnjeg dana, i naročito ako objavljujem da sudnji čas nastupa, sada, u vreme dok govorim, jeste, trebalo bi da bude, paradigmatički diskurs istine. S druge strane, apokaliptički ton u diskursu, u otkriću – ne zaboravljam da se apokaliptička senka nadnosi nad svakim otkrićem, da ona, donekle, otkriće pretvara u otkrivenje – znak je otkrivenja, otkrivenja istine naravno.¹⁷¹ Valja, s jedne strane, skrenuti pažnju na činjenicu da je ova istina

ška činjenica. To je i činjenica sistema kulture, činjenica strukturacije kulture. I pre svega, to je ontološka činjenica. Međe na toj ravni i ne postoje, osim zato da bi bile narušene; postoje kao zahtev za transgresijom. Mene ovde zanima ona činjenica koja oblikuje to antropološko iskustvo, koja je jedna od njegovih strukturalnih osa, koja mu, u neku ruku, prethodi i koja bi mogla da bude strukturalno jezgro i ontologizacije i sistema kulture.

¹⁷¹Derida veli “Ko uzima apokaliptički ton hoće ako ne da vam kaže ono da vam izrazi nešto”, Дериде, Жак: *наведено дело*, стр. 56. Razume se, to nešto može da bude isti-

otkrivenja banalna istina života da sve što je nastalo mora i da nestane. S druge strane, ne može se reći ni da je ta istina živog zaboravljena; nije ni potisnuta. Zašto se onda neprekidno objavljuje kao otkrivenje prve i poslednje istine života i, začudo, kao otkrivenje eshatološke praznine? Na ovo pitanje su mogući različiti odgovori. Ja biram Frojdovu tvrdnju da čovek nikada ne veruje da je stvarno smrtan, ne veruje u svoju smrt, odnosno, veruje da je i u smrti moguć izuzetak. Ta tvrdnja može da objasni auru zabrinjavajuće začudnosti koju imaju otkrivenja o poslednjim danima i poslednjim stvarima. Nesumnjivo da nelagoda koju ona izazivaju, nelagoda koju izaziva moja prva rečenica, koju izaziva svaka eshatologija, dolazi od asocijacija na vlastitu smrt, od suočenja sa nadom da će me, mene barem, zašto ne bi, smrt mimoći. Pri tome, ne mogu ne znati da je u pitanju pusta nada, zavaravanje, nikada ne sasvim svesno. Frojdovo otkriće ne objašnjava misteriju apokaliptičkih diskursa. A tajna kraja jeste ono što se u tim diskursima, navodno, objavljuje, jeste poslednja istina koju sam još u stanju da saznam i da tako nadmudrim, zavaravam kraj, neumitnost kraja, i sve eshatološke priče. U "Otkrivenju" Svetog Jovana Bogoslova ta tajna (kažem to suprotno tumačenjima bogoslova, ali i iz perspektive simboličkog koje se temelji u ontološkoj realnosti) i zauzima središnje mesto, nalazi se iza sedam pečata, koji se mogu razlomiti. Zato su i stavljeni, tajna je zapečaćena da bi bila otkrivena. Pečat poziva da se razlomi. Kako god bilo, tajna se može raskriti, i postoji da bi bila raskrivena. Doduše, za sada je to učinio samo Hrist. U to treba da verujemo. Drugog (drugog Hrista) neće ni biti. No Hrist je Bogočovek.

Tajna apokaliptičkih diskursa sastoji se u tome da nema tajne. Čovek je smrtan. Kraj je prirodan, nužan. Nijedna od ovih racionalnih i banalnih tvrdnji, međutim, ne odgovara na unutarnji smisao tajne, na pitanja koja ona postavlja, na potrebu postojanja tajne. Kao i Bog, tajna mora da postoji da bi čovek postojao. (Uostalom, uvek će postojati nešto što čovek ne zna, što treba da sazna.) Svaka inicijacija, svako razlamanje pečata na knjizi tajni jamči da će pečati i nakon razlamanja ostati netaknuti, da se bez prestanka, stalno iznova, moraju razlamati; i ono što znamo moramo saznavati. Svaki sledeći novicijant te iste pečate, što osiguravaju prazno mesto tajne i njegovo mesto u društvu, razlamaće, prenositi i zaveštavati budućnosti ljudskog

na i može da bude kazano afektima. Zato je toliko i važan apokaliptični ton. Važna je istina afekta.

roda (rod se za to postarao); zaveštavaće potrebu za razlamanjem pečata, time i potrebu za pečatima. Ovaj je patos bio neizbežan, ili ja nisam uspeo da ga suspregnem. A i kako govoriti o sudnjem danu bez patosa? Zar aficiranje, ili da to kažem rečima iz jednog drugog žargona, izraz žalosti za sobom, nije jedan od razloga i ciljeva govora o sudnjem danu? I nakon ovog opravdanja ganutosti, koju sam, nadam se, kod vas izazvao, tj. nakon opravdanja ganutljivosti diskursa o sudnjem danu, mogu bezazleno da tvrdim: tajna se otkriva da bi ostala, da bi iznova bila potvrđena kao tajna, da bi nepostojanje tajne postalo tajna, da bi otkrivenje postalo stvarni objekt našeg saznanja.¹⁷² Postojanje ove, poslednje tajne, kao ni postojanje Boga ne može se dokazati u vremenu, u ljudskom vremenu, u istoriji, u sada iz moje prve rečenice, iz bilo kojeg apokaliptičkog iskaza. U Bogu se “ne može misliti nikakav vremenski sled”,¹⁷³ niti se on može misliti i dokazivati u vremenskom sledu, u konačnom, to će reći, u onom što ga poriče, sem ako beskonačno ne prebiva u konačnom. (Logički dokaz o postojanju Boga zato i ne može biti dokaz.) Bog ne bi mogao ni da postoji kad bi čovek imao načina da dokaže njegovo postojanje. Ne bi ni postojao bez čoveka i njegovog napora da dokaže postojanje Boga. Nije drugačije ni sa tajnom, mislim na tajnu sudnjeg dana, tajnu na koju se svode sve druge tajne, tim pre što, da kažem s Hajdegerom, egzistencijalna interpretacija smrti (egzistencijalno znanje), tajne života i smrti, prethodi svakom diskursu o smrti, pa i objavi poslednjih dana. U svakom diskursu o smrti egzistencijalna interpretacija smrti je implikovana. Analiza sada iz prve rečenice ove rasprave proizilazi iz kraja u egzistencijalnoj interpretaciji, iz sada te interpretacije.

Tajna koju bih hteo da raskrijem lomljenjem pečata na knjizi tajni, knjizi postojanja, i koja (tajna) ostaje sakrivena, nedostupna i apokaliptičkoj viziji, bilo kakvom apokaliptičkom diskursu, jeste, može da bude, tajna egzistencijalne interpretacije kraja što prethodi svakoj ontologiji života i smrti. (I ameba je upućena na egzistencijalnu interpretaciju kraja.) Dakako, ta tajna nikada neće biti dokučena, neće biti ni njena istorija završena dokle god postoji istorija egzistencije. I to je logično. “Istorija tajne”, kaže Derida, istorija povezana sa odgovornošću i darom dobija oblik spirale ovih obrata,

¹⁷²Vladimir Solovjov to veli za božansko načelo. *Otkrivanje tog načela* u nama “postaje objekt našeg saznanja”; Соловјов, Владимир: *Предавања о богочовечанству*, Логос, Београд, 1996, стр. 37.

¹⁷³Kant: *navedeno delo*, str. 46.

preokreta, verzija, prevrtanja, zaokreta i obraćenja”.¹⁷⁴ I bez te veze istorija tajne bi imala oblik spirale, ili polja koncentričnih krugova koji se skupljaju i šire. Tajna kraja ostaje i na vrhu te spirale i u središtu koncentričnih krugova. Je li to najzad shvaćeno? Može li biti shvaćeno? Mit o kraju istorije, što se, slučajno, zbog zavodljivosti kraja, ili po nekom neobičnom sinhronicitetu, javlja na kraju milenijuma, pokazuje da se apokaliptički diskurs neprestano preobražava, da nikada nije bio usvojen. Paradoksalno je to što postaje diskurs o početku. Ili, i nije paradoksalno. Svako sada je usek u vreme i kao taj usek označava neki početak, početak apokalipse, početak preobražaja. Za sada sudnjeg časa to jeste i nije očigledno. Nije očigledno da je sudnji čas, u tom slučaju, nemoguć. No to je sholastika. Stvarnost je drugačija, drugo. Načelo sumnje nalaže da dalje pitamo šta je stvarnost, šta je drugo.

Govorim li odista o početku, o apokalipsi početka, sada, ako govorim o apokalipsi kraja? Ili je ovaj preokret podvala, istorijska, ontološka podvala? U ovom posebnom slučaju se ne može govoriti o ontološkom lukavstvu, sem načelno. Ontologija, i kad bi nameravala (a sigurno je da tako što neprekidno pokušava) nema načina da izmeni egzistencijalnu interpretaciju kraja kojemu duguje svoja bitna svojstva. U stvari, egzistencijalna interpretacija kraja čini ontologiju krhkom, onim što jeste, u neku ruku, nemoćnom. Ali, ni egzistencijalna interpretacija kraja nije u stanju da spreči manipulacije krajem u istoriji, manipulacije istorijskom stvarnošću, ne može da spreči ideološko pretvaranje istorije u apokaliptičko sada, u prazno mesto istorije. CNN, na primer, beleži, prikazuje, prenosi, aktuelnu istoriju, istoriju u nastajanju, istoriju koja je očišćena od same istorijske biti. Takvu operaciju nalaže, zahteva američka filosofija istorije, američka politička filosofija istorije, po kojoj istorija ne može da bude, ne treba ni da bude odrednica života. Na kraju istorije, na kraju prospektivnosti istorije, nema više odgovornosti prema istoriji, nema ni obaveza koje istorija nameće. Kako ih može i biti, kad nema ni istorije. CNN deistorizuje istoriju, oslobađa čoveka, evropskog čoveka u prvom redu (onog čoveka koji treba da utone u američki antiistorizam), od ropstva u istoriji, od svih istorijskih dugova, od, da kažem, tragičkog osećanja duga, i to tako što, jednostavno, demistifikuje upisivanje u stvarnost realne istorije i samu realnost, što pokazuje realno vreme dešavanja istorije, dešavanje kraja u sada. Scena je, naizgled, autentična: i učesnici i svedoci su

¹⁷⁴Derrida, Jacques: Donner la mort, *L'éthique du don*, Métailié, Paris, 1992, p. 16-17.

objekti dešavanja, objekti onoga što bi trebalo da je istorija, što bi moglo da postane istorija i što je, eto, prazna realnost. I CNN je objekt dešavanja kraja. Sve je očigledno, moralo bi biti i neosporno. O evidencijama se ne raspravlja. U tome i jeste podvala. CNN je objekt dešavanja i kao sredstvo koje posvedočuje tu objektnost, svoju i drugih, CNN je i subjekt dešavanja, subjekt artikulacije, gradnje apokaliptičkog diskursa o kraju. U suštini, CNN pokazuje, što će reći, garantuje realno vreme, proces, prevladavanja kraja, bilo kakvog duga. Stvari jesu takve. Ništa nije ostalo što bi trebalo objasniti, ništa nije ostalo istoriji. Tako se krivotvori i istorija i realno vreme događaja. Trenutna informacija CNNa je “nešto sasvim suprotno od istorije”, veli Bodrijar.¹⁷⁵ Suprotna je i od informacije. Ako nema realnog vremena istorije, kako je moguće realno vreme informacije (informacije o istoriji), kako je moguće realno vreme vremena. Bodrijar veli da se ništa i ne događa u realnom vremenu. Egzistencijalna interpretacija kraja pre svake ontologije života i smrti predujmljuje, nameće takvu pretpostavku. Ni preokret kraja, koji (preokret) CNN priprema, ne dešava se u realnom vremenu. Već se, kao ideološka interpretacija kraja, desio. (U Bogu se sve desilo što ima da se desi.) Postao je taj preokret, zahvaljujući lukavstvu filosofije politike CNNa, problem početka.

Kraj je postao problem početka, takoreći, na samom početku kraja, s otkrivenjem kraja, ili na početku početka, na kraju početka – nema ovde pouzdanih međaša, nema nikakvih, sem onih koje jezik, ili, eventualno, neki drugi operator, postavlja – kraj je postao problem početka najpre s egzistencijalnih a potom i s epistemoloških razloga (koji prethode modernoj nauci; postoji i epistemologija magijske slike sveta). Svi drugi preokreti odatle su izvedeni. No i ovaj zaokret je fiktivan. U početku, umesto geneze, čoveka zanima determinizam kraja, zanimaju ga najave, odrednice kraja u početku, odrednice koje, možda, prethode i egzistencijalnoj interpretaciji kraja, ili su s njom istovremene (nastanak bića označava i njegovu smrt, početak njegovog umiranja). Istina je “postala istina onog što prethodi”.¹⁷⁶ Može li biti i istina onoga što joj je savečno? Je li istina otkrivenja istina onog što mu prethodi? To bi, ako bi tako bilo, rešilo mnoge nejasnoće u njemu i mnoge nedoslednosti u njegovim diskursima, pogotovu, u diskursima otkrivenja što, kako Bodrijar kaže, nastaju “u aleatornom neredu kakav je

¹⁷⁵Bodrijar, Žan: *Iluzija kraja*, Rad, 1995, str. 88.

¹⁷⁶Bodrijar, Žan: *navedeno delo*.

naš”, kakav mora biti u istoriji koju artikuliše, da ne kažem, stvara kraj istorije, ili onoj koju stvara CNN, koju dopušta američka politička filosofija. Ali, i to je istorija u kojoj živimo i pred kojom smo odgovorni (pred kojom smo odgovorni istoriji), čije naloge, zdušno, ko više ko manje, ispunjavamo.

ŽIVOT NE ŽELI DA OZDRAVI

Vaspitanje i vladanje, dva važna, i presudna, zanimanja za čovekov opstanak, nisu mogućna. Tako se tvrdi. Verujemo li svedočenju iskustva, tako i jeste. Frojd je toj listi zanimanja, listi nemogućeg, dodao i treće zanimanje – psihoanalizu.¹⁷⁷ Bio je svestan zaludnosti čorava posla, ali i činjenice da se nijednog od tih zanimanja čovek ne može odreći, da se u njima ispoljavaju, strukturiraju njegova bitna svojstva. Budući nezavršiva, ta struktura je i nemoguća. I to je zapaženo i, reklo bi se, objašnjeno. Sva ova zanimanja, po implikacijama opšteg mišljenja, promašuju s istog i neotklonjivog razloga – zbog čovekove prirode, zbog nesigurne i neproverljive, imanentnosti zla ljudskom biću. S istog, i s praktičnih, empirijski proverljivih razloga, ova su zanimanja izumljena i nužna. I s istog razloga, sva tri ova zanimanja su u suštini diskursi, pre no bilo šta drugo. Ništa drugo ne mogu ni da budu. Kao diskursi, ova su zanimanja moguća, da li i nužna, da li i zanimanja? Njihove istine, ono što ona produkuju, kao istina bilo kojeg diskursa, kao istina samog simboličkog, uvek se nalaze negde drugde. Ili, istina ovih diskursa su sami ti diskursi. Zašto bi se oni razlikovali od ostalih diskursa? Zašto bi im bila potrebna drugačija potvrda? Diskurs vladavine i ne traži drugu potvrdu, on pro-izvodi, nalazi potvrdu u autoritetu vladavine, ali, paradoksalno, i u činjenici da ta potvrda ne postoji i da je treba stvoriti. Amerika (formalno NATO), da bi nametnula svoju vladavinu, vladavinu novog svetskog poretka, Srbima, koji su se našli na njenom putu rešavanja istočnog (i svetskog) pitanja (gradnje svetskog panoptikona), predupređenja, onemogućavanja jačanja slovenskih pravoslavnih država (možda je tačnije reći: njihovog slamanja, stavljanja u svetski panoptikon koji ona gradi i u kojem će ove države same sebe nadgledavati), da bi predupredila eventualno stvaranje slovenske civilizacije i neizbežni rat Slovena sa germano-romanskom Evropom, rekao bi Nikolaj Danilevski, Amerika je donela je odluku da bombarduje Jugoslaviju na osnovu rezolucije Saveta bezbednosti u kojoj se ne sadrže pretpostavke za donošenje takve odluke. (O drugim i neposrednijim implikacijama američke odluke, o njenim drugim razlozima i ciljevima, i ciljevima drugih naroda koji dele američki interes, ovde nije potrebno ras-

¹⁷⁷Freud, Sigmund: Analyse terminée et analyse interminable, "Revue française de psychanalyse", No. 3, 1975, p. 399, PUF, Paris.

pravljati, niti je to moj zadatak.) Za Ameriku (za volju vladavine) pitanje te odluke je pitanje autoriteta, koji ona, ukoliko je sama autoritet u svetu i za svet, Savetu bezbednosti, niti bilo kome, ne može da prizna. Volja vladavine, volja autoriteta, polaže pravo na sve ono što drugima zabranjuje. Volja vladavine polaže pravo i na dečju suzu, zbog koje je Dostojevski, njegov junak, hteo da vrati Bogu ulaznicu. Amerika i ne zna da je tako što moguće.

U ova tri diskursa, u njihovoj nužnosti nije implikovano ono što treba da ih održi kao zanimanja. No taj rascep, zev, šiz istine diskursa, šiz simboličkog, ishodište je i razlog preobražaja statusa istine diskursa-zanimanja. Naučna istina Frojdove psihoanalize kod Empedokla je bila mitska istina.¹⁷⁸ Ni iz Frojdove naučnosti nije iščezla mitska istina. Ta činjenica, međutim, ne dovodi u pitanje naučnost Frojdove nauke. Rekao bih da je ona ukrepljuje kao istinu. Šiz istine diskursa je i mesto na kojem se stvara njegova moć. Ne može biti drugačije ni sa istinom nauke. Paradoks se oslanja na simboličko; iz njega on, iz njegove istoričnosti i nastaje – nastaje kao paradoks istoričnosti simboličkog. U prirodi bića ovaj paradoks iščezava, rastvara se u realnom, u ne-istoriji, koju, naknadno, postavljaju realno, simboličko i imaginarno; biće je, naime, po jednom mogućem tumačenju, suštinski ne-istorično, nad-istorično, zato što je čista struktura, ili, ukoliko jeste čista struktura, koja ne postoji pre no što se aktualizuje, ono je ne-istorično kao izvorno, protoljudsko biće, ono biće koje će postati ljudsko, koje je mogućnost (čoveka; da li pre i više nego što je mogućnost nečega drugog), itd. Stoga, suprotno opštem uverenju, "biti ljudsko biće i biti neistoričan" nisu "uzajamno isključivi pojmovi".¹⁷⁹

¹⁷⁸Frojd veruje da je Empedoklovoj kosmičkoj viziji obezbedio biološke osnove, kaže Sara Kofman (Kofman, Sarah: *Quatre romans analytiques*, Galilée, Paris, 1973, p. 35).

¹⁷⁹Lešek Kolakovski, koga sam ovde parafrazirao, promenivši logiku veza njegove rečenice (Kolakovski, Lešek: *Uzmac istorijskog čoveka*, "Književna reč", br. 387-388, januar 1992. Književna omladina Srbije, Beograd), misli da su ti pojmovi uzajamno isključivi. Kaže i da je to mnogo puta rečeno. Svakako jeste. No i on i svi koji su tako tvrdili prevideli su da je ono što oni zovu ljudsko biće tvorevina simboličkog, jezičke istine, da je već jezički strukturisano (da je već nekako strukturisano). To ne znači da pojmovi simboličko i neistorično nisu, barem na jednoj ravni njihovih mogućih odnosa, uzajamno isključivi (ili uključivi; isključuje se ono što je nekako bilo uključeno, ili što se nekako uključuje dok se isključuje – uključuje se, recimo, kao isključivanje). Simboličko se ne podudara s bićem, niti može da ga zameni. To što sa sobom ili za sobom vuče ljudsko biće, preko njega (i bez njega), biće uopš-

Biti ljudsko biće, ili jednostavno biti, biti u apsolutnom smislu (što za čoveka može da znači samo ne biti, iščezavanje ličnosti u negativitetu i kad apsolut mislim kao koncept, kao sredstvo omeđavanja i razumevanja postojanja), valja razlikovati od biti što ljudskom biću pribavlja njegov samoidentitet. Sa njim je istorijska svest uzajamna. Samoidentitet se i postavlja u istorijskoj svesti, on jeste istorijska tvorevina, ali i oslonac, može biti i temelj istorijske svesti, pa i istorije kao istorije čoveka. U ontološkom svojstvu ljudskog bića izdvajaju se ravan realnog – na njoj ljudsko biće i ne-istoričnost ne samo što nisu uzajamno isključivi, no i ne postoje, svejedno je, kao opozicioni ili paralelni pojmovi, kao entiteti – i ravan simboličkog, koja nije bez spona s realnim (bez realnog simboličko nije ni moguće), sa neizdiferenciranošću bića i ne-istoričnosti u realnom. Na ravni simboličkog se ti pojmovi međusobno isključuju. Čovekovo zlo, sledstveno ovoj razlici, ne bi moglo da bude svojstvo bića (tako, s drugih razloga, tvrde i bogoslovi), što ne isključuje mogućnost strukturalnog izopačenja tog istog biće. A izopačuje se samo ono što je već ontološki izopačeno.

Ukoliko se zlo ne nalazi u realnom, ni kao strukturalna mogućnost, jasno je da mora proizilaziti iz simboličkog, iz same njegove biti i kao njegova bit, ili iz susreta simboličkog i realnog. Moguće je, doduše, pretpostaviti da zlo proizilazi iz imaginarnog, iz trećeg člana ove ljudske trijade, i to tim pre što je opuštanje imaginarnog prema zlu povezano s opuštanjem prema slobodi. No imaginarno ne može da proizvede ništa što bi postalo osa bića. Ono svoju temeljnost posuđuje od simboličkog ili realnog. Mogu zato ustvrditi da simboličko (kojemu je imaginarno potrebno kao drugo) proizvodi zlo, da je ono zlo. Za takvu pretpostavku postoje ozbiljni razlozi. Simboličko u biću uspostavlja manjak, dopušta da se pojavi manjak. Simboličko dopušta da se pojavi ono što se mora pojaviti. Po jednom epistemološkom (i filozofskom) modelu,¹⁸⁰ ljudskost i zlo su efekti tog manjka koji simboličko oslobađa, ljudskost i zlo su efekti simboličkog. Slično misle i istočni oci.¹⁸¹ No i kad u čo-

te, nije potpuno bezrazložno, čak je i ontički utemeljeno. No ne iscrpljuje ontološku bit čoveka.

¹⁸⁰Prema Parmenidu i Empedoklu Jedno i biće se poistovećuju. Za model koji ovde imam na umu, za model po kojemu postoji recipročnost osnova između mita i teorije mita, važnije je da je Jedno imanentno postojanju iz kojega izbija malo pomalo.

¹⁸¹Sveti Maksim Ispovednik isključuje ontološku osnovu zla. On izvor zla nalazi u krivotvorenju simboličkog (a ovo je izjednačeno s krivotvorenjem prirodnog reda stvari),

veku uspostavlja zlo, simboličko nije bez ontološke veze s bićem, s realnim. Zlo se ne bi moglo pojaviti u svetu ako nekako nije u realnom. Berđajev to izrično i tvrdi: “Mogućnost zla je skrivena u onoj tamnoj osnovi bića u kojoj su skrivene sve mogućnosti.”¹⁸² Jedino se tako da shvatiti mogućnost paradoksa nemogućnosti i nužnosti pomenutih ljudskih zanimanja, odnosno implikacija te nemogućnosti, a one su ovde i bitne. Među njima je i načelno pitanje filosofije zla.

Nemogućnost vaspitanja, vladanja, analize, po pomenutom modelu mišljenja (i postojanja), pretpostavlja nemogućnost simboličkog, što ne podrazumeva obavezno i povratak na nulto stanje simboličkog i bića, na pretpostavljeno stanje bez zla i dobra, ili stanje u kojemu zlo nije zlo, prosto zato što ne postoji razlog za vrednovanje. (Stanje bez dobra i zla, s one strane dobra i zla, toliko drago metafizičkom folkloru, može biti samo stanje bez svesti. A ono, čini se, nikada u tom vidu nije ni postojalo.) Nemogućnost simboličkog je već njegova mogućnost i razlog vrednovanja, te razlog zla. U psihozi, na primer, simboličko je isključeno. Ali u njoj se obnavljaju "stadijumi Ja koji prethode ličnosti",¹⁸³ koji istorijski prethode uspostavljanju simboličkog poretka. (U stvari, ne prethode mu, simboličko već jeste. Ono može biti uspostavljeno ako već jeste.) Psihičnost je i u psihozi zainteresovana za rane ili nedostatke bilo kojeg elementa svoga aparata ili svojih funkcija. Treba, ipak, uočiti, u duhu binarne logike, da sva tri pomenuta zanimanja, i kao diskursi, podrazumevaju dokidanje simboličkog, time i zla. Radikalnu artikulaciju tih težnji nije teško prepoznati, recimo, u budizmu. Prema tome, ukoliko manjak izvorno ne pripada simboličkom, ukoliko on izvorno nije

Maksim Ispovednik izvor zla nalazi u pogrešnoj upotrebi pojmova, “kojoj sleduje zloupotreba stvari” (Исповедник, Свети Максим: *Избрана дела*, Призрен, Епархија рашко-призренска, 1997, стр. 61.)

¹⁸²Berđajev, Николај: *Дух и слобода*, Логос, Ант, Београд, 1998, стр. 114. Тамни bezdan, gde Berđajev smešta zlo i slobodu, teško je posve izjednačiti s lakanovskim realnim. Suštinski se on i ne razlikuje od realnog, ne barem ako se uzme u obzir odnos Boga i tog bezdana kod Berđajeva i odnos simboličkog i realnog kod Lakana. Moć Boga se ne proteže na taj bezdan, na ne-biće, na slobodu koja, veli Berđajev, beše u početku zajedno s logosom. Pri tome, ova prvotna sloboda je uslov logosa. Ni moć simboličkog se ne proteže na realno, koje je, takođe, uslov simboličkog.

¹⁸³Lacan, Jacques: *Les complexes familiaux*, Navarin, Paris, 1984, p. 79. Ovo Ja i ova Ja, koja Lakan ovde ima u vidu, ne moraju biti drugo do signali mogućnosti identiteta samog Ja i identiteta ličnosti.

simboličko, ako ga simboličko ne dobija na poklon iz veze sa realnim, zlo bi moralo biti svojstveno prirodi bića, a to znači i načelu strukturacije (time podjednako realnom, imaginarnom i simboličkom), što je besmisleno, bez obzira na to što simboličko, na neki način, materijalizuje nagon smrti. Istina, ovaj bi negativitet tada valjalo shvatiti kao ontološko svojstvo čoveka, koje ni u kojoj prilici ne bi bilo moguće suštinski izmeniti – ni misliti. I tu bi priča o zlu u čovekovoj prirodi mogla da se završi. Čovek je onaj koji jeste. Takvom formulom Bog određuje vlastiti identitet. Time je i tako određen i svaki identitet, i identitet čoveka, bez obzira na njegovu konačnost. Sve ostalo je folklorna fikcija imaginarnog o jedinstvenoj strukturi, o onome koji jeste i koji nije, mitomanija koja se, pred ogledalom, rađa iz nepoznavanja, iz imaginarnog. No čovek i živi taj folklor, tj. on je biće koje je simboličko proizvelo kao svoj folklor, po teorijskoj psihoanalizi kao folklor (kao egzotični folklor), ključnih označitelja, što nemaju ni ogledalni odraz. Mogu li, onda, i s koliko razloga, priču o čovekovom zlu da pročitam kao priču o zlu simboličkog. U njegovom (simboličkog) okviru morala bi biti moguća i filosofija zla; a filo-sofija, u tom okviru, ako to i ne zna, jedva da je nešto drugo do filozofija.

Dobro i zlo, ako, odista, čine nerazdvojivi opozicioni par, bez obzira na oblik dijalektizacije čiji bi efekat kao par mogli da budu, ostaju s ove strane identiteta onoga koji jeste, razume se, kao drugo, čiji identitet od onoga koji jeste zavisi samo onoliko koliko zavisi od nužnosti razlike. U tom slučaju, po drugom jeste i onaj koji jeste jeste. Nijedna teologija, međutim, nije spremna da prihvati takvu pretpostavku, nijedna nije spremna da se liši dobra u onome koji jeste, u biću uopšte. I onom koji jeste, po ovoj pretpostavci, identitet pribavlja drugo, pribavlja ga isto kao drugo. Bog, onaj koji jeste, nije samo za sebe, ne može ni da postoji samo za sebe, ne može da postoji ako ne postoji drugo, onaj koji nije, koji je uvek drugi i kad ga vuče traka automatizma ponavljanja. Bog, apsolutni identitet, ne postoji ako sebi nije drugi, ako ne postoji zlo. (U psihoanalizi se zna da isto koje se ponavlja nikad nije isto; ponavlja se kao isto/drugo, ili, makar, kao isto istog.) Isto/drugo poziva negativitet kao vlastitu dimenziju i time pribavlja ontološki identitet i zlu.

Frojd je zapazio u analitičkoj praksi, da se nagonske snage, naročito dve vrste primitivnih instinkata, prikopčavaju za bolest i patnju.¹⁸⁴ Time ove

¹⁸⁴Freud, Sigmund: navedeni tekst, p. 394. Za te instinkte Frojd vezuje pojavu osećanja krivice i potrebe za samokažnjavanjem, dva psihička fenomena koji se, uglavnom,

snage ometaju ozdravljenje, ali ometaju i umnost, pa i relativni cilj psihoanalize. Lakanovski rečeno, te nagonske snage onemogućuju da psihoanaliza bude shvaćena kao diskurs (kao diskurs upravo tih nagonskih snaga; idealno bi to morala da bude, no to je njen nemogući zadatak). Ove nagonske snage istinu čoveka, istinu bića, sem ako nije istina manjka (a to znači i istina tih snaga), izmeštaju iz jezika, iz diskursa, iz svega u čemu se ona pokazuje. Vlastitu istinu iz sebe izmešta sam život. Nagoni smrti i života, oni su ti primitivni instinkti koji se prikopčavaju za bolest, čine da život odbija da ozdravi. Život ne želi da ozdravi! Na smisao te formule redukuje se ceo dijalektički rad nagona smrti i života. Smisao te formule stoji i iza svake rasprave o smrti i životu.

Nagon života mora da radi protiv sebe, ukoliko je cilj života smrt, razaranje života. Nesumnjivo, on se vrlo prilježno i drži obaveze. Na tom poslu je zajedno s njim i nagon smrt. Za njega i radi nagon života. Valja reći, zajedno su i na poslu održavanja života, onoga, i jedinog mogućeg, koji ne želi da ozdravi. Nagonske snage, i ne samo destruktivne, po svojoj biti onemogućuju rad psihoanalize, u još većoj meri, moglo bi se reći, i vaspitanja i vladanja. Nagonske snage, umesto da “još ne-ja’ stave u suodnos s nekim ‘objektom’”,¹⁸⁵ da bi radile protiv Ja ili u njegovu korist, što bi trebalo da bude njihova uloga (koje se oni sasvim ne odriču), izazivaju čoveka da, kako se to kaže u jednoj našoj govornoj formuli, pominje je Dvorniković, prekine vezu s mozgom.¹⁸⁶ Čovek gubi vezu sa onim čemu je poučavan i šta je od njega zahtevano, što mu je zabranjeno, rečju sa sistemom kulture i njegovim

pokazuju u odnosima Ja sa nad-ja. Pominjem to da bih skrenuo pažnju na činjenicu da se primitivni instinkti, koje Frojd pominje, ne pokazuju neposredno, tj. da se njihovi učinci pojavljuju i tamo gde ih, naizgled, ne bi trebalo očekivati.

¹⁸⁵Kristeva, Julia: *Moći užasa*, Naprijed, Zagreb, 1989, str. 21.

¹⁸⁶Formula i ponašanje ljudi koji su izgubili vezu s mozgom zainteresovali su i Dvornikovića (Dvorniković, Vladimir: *Karakterologija Jugoslovena*, Prosveta Beograd, Prosveta Niš, 1990, str. 771-772), manje-više, kao neobični fenomeni čovekovog ponašanja. “Na Kordunu viđao sam”, kaže on, “slučajeva da čovek pijan pođe putem držeći pred sobom otvorenu ‘kosturu’ i tražeći na koga će da kidiše”. Na ovakvim opisima on se i zadržao, iako je slutio da rakija, banalno pijanstvo, ne može da bude uzrok takve destrukcije, da se s one strane ove ekspresivne ludosti, ove ekstatičnosti, krije nešto drugo. Ipak, za ontološkim svojstvima te destrukcije on nije posegao, iako su se ona pokazivala u manifestaciji iskonskog vida (samo)uništenja, kome je pijanstvo alibi: rakija je, u suštini, kao peyotl, na primer za indijanske vračeve, samo barokno sredstvo za postizanje drugog, ekstatičnog stanja.

principom realnosti, s principom umnosti; obadva su svagda suprotstavljena nagonskim potrebama. To je očigledno. No to ne znači i da zbog toga čovek gubi vezu i sa simboličkim. Tačnije, on nije ni u tom slučaju isključen iz simboličkog. Čak simboličko je zalog i strukturno ishodište ovog kidanja veze s mozgom. Destruktivnost koja se tu oslobađa, destruktivnost je simboličkog, makar utoliko što ju je ona modelovala, što je neophodno mesto razaranja. Jedino simboličko može da pokaže šta je razorno u razaranju. No, moglo bi se govoriti i o razaranju simboličkog. Izgubiti vezu s mozgom ponajpre mora da znači – i znači (psihotički) izgubiti vezu sa simboličkim. Doduše, namesto te veze ostaje njen gubitak, trag, koji dokazuje da recimo surovost, bez obzira na stupanj neantizacije s kojim je povezana, ostaje u simboličkom poretku i kao njegov sastojak. Surovost je uvek drugostepeni činilac u nameri da se ubije, te bi se, odatle, dalo zaključiti da je prvenstveno čin simboličkog reda, i to srazmeran stepenu takozvane poživotinjenosti, koja ovde funkcioniše kao simbolički znak. "Surovost se u suštini sastoji u uživanju u patnjama čoveka koji je stavljen na muke".¹⁸⁷

Destruktivnost, nagon smrti, psihotički spektakularno, kad se gubi veza s mozgom, prvenstveno se ispoljava u predstavi, u materijalizaciji nagona smrti u označitelju, te u materijalizaciji označitelja. Strukturno odredište te scene nalazi se kod označitelja, u samom simboličkom. Sama scena se oformljuje u dramatičnosti nastajanja i raspada označiteljskog, simboličkog poretka. Kordunaši, primer sam posudio od Dvornikovića, označitelj, čakiju, nose u ruci i javno pokazuju kao označitelj koji ubija i čiji nalog oni ispunjavaju. Oni, zapravo, prikazuju šta je zbilja priroda označiteljnosti označitelja, šta je označitelj za subjekt. Pokazuju i objekatsku poziciju subjekta, neodređenost prirode subjekta. Ne ubija, drugim rečima, pijani Kordunaš no označitelj koji ga konstituiše i kojemu on (Kordunaš) dodeljuje, priznaje označiteljsku funkciju. Zato on javno prikazuje, spektakularizuje

¹⁸⁷Mittscherlich, Alexander: *L'idée de paix et l'agressivité humaine*, Gallimard, Paris, 1970, p. 134. Ovu vrstu potvrde simboličkog možemo prepoznati u Mičerlihovoj tvrdnji da pogled na raspeće, na sliku ili figuru raspetog Hrista, "budi u nama ne samo saučesće, krivicu, no i skriveno zadovoljenje, zabranjeno zadovoljenje u predstavi smrti i uništenja". Uživanje u mučenju konstitutivni je element hrišćanske vere, ali i sredstvo pomoću kojega bi hrišćanstvo trebalo da pripitomi to uživanje. Zadovoljenje u smrti, koje hrišćanstvo integriše u sebe, ontološke je naravi, nadilazi egzistencijalno zadovoljenje o kojemu Mičerlih govori. Hrišćanstvo, jednom rečju, pokušava nemoguće – da navede nagon smrti da radi protiv sebe, da navede život da radi za sebe.

(na taj način ostaje i u simboličkom poretku) determinizam označitelja i dijalektizaciju označitelja, koja zlo, ako ništa drugo, opet javno, razvezuje u ishodištu simboličkog; po Lakanu je to ishodište nagon smrti. U suštini, tu se, u nagonu smrti dakle, u zlu, da kažem bliže empirijskoj predstavi, razvezuje život – kao zlo.¹⁸⁸

Začetak zla, te njegovo ontološko, možda i preontološko, ishodište, prema Empedoklu, kod koga Frojd traži potvrdu za svoje učenje o nagonima smrti i života, razlog više da se još jednom propita stvarni odnos zla i simboličkog, začetak zla, prema Empedoklu, treba tražiti u dijalektičkoj uzajamnosti nagona, u načelu dijalektizacije nagona, mržnje i ljubavi, u dijalektizaciji prvotnih razloga za mržnju i ljubav (mržnja i ljubav su Empedoklovi pojmovi), u dijalektičnosti nastajanja ljudskog bića. S obzirom na to da ljubav i mržnja nisu nastale (nisu nastale posebno), da oduvek jesu sa čovekom, valjalo bi pretpostaviti da se zlo (ali i ljubav; nikako se ona ne da odvojiti od mržnje) nalazi s one strane simboličkog, koje, iz ove perspektive, može da bude samo efekat dijalektizacije prvotnih razloga za mržnju i ljubav, dakako nevremen, kao što su mržnja i ljubav nevremeni. Konačno, po Lakanu, simboličko jeste čim čovek jeste.¹⁸⁹ Čim jeste, biće jeste oduvek. To mu omogućuje istina Boga, ako ona jeste, ako uopšte nešto jeste.

Uistinu, ljubav i mržnja se ni na koji način ne mogu misliti jedna bez druge, niti izvan simboličkog poretka, bez obzira na to što ih je moguće shvatiti i kao stubove tog poretka, njegovog shematskog i iskustvenog vida, kao stubove strukturacije simboličkog poretka. Za Empedokla je pogubna mržnja (ona, svakako, predstavlja čist simbolički odnos subjekata, jer podrazumeva razvijene objekatske odnose) "tvorac i učinitelj i rođenja svega što

¹⁸⁸To, valjda, i znači sledeća izjava pacijenta jednog lakanovskog analitičara (Geblesco, Elizabeth: Forclusion et pulsion de mort, "Acte de l'Ecole de la Cause freudien", *L'expérience psychanalytique des psychoses*, Paris, 1987, p. 160): u autodestrukciji "ja većno ostajem živ u smrti... Očigledno, neću time da kažem: ja živim u smrti i sa njom, nego u smislu živeti, to je ono pravo". U smrti, ovaj pacijent kaže, hoće da kaže, živi kao što se živi u životu.

¹⁸⁹Simboličko "funkcioniše u društvu od početka, od trenutka od kad se ono pojavljuje kao ljudsko društvo", veli Lakan (Lacan Jacques: *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1978, p. 43). S druge strane, čim nastane čovek je odmah u simboličkom. On nije ni postojao kao neko pre-simboličko biće.

je nastalo, a Ljubav je to isto za izlaz iz svijeta onoga što je nastalo, i za promjenu i za povratak u jedno”.¹⁹⁰

Ako ljubav i mržnja, tj. nagoni smrti i života, po Frojdu, ili samo nagoni smrti (nagoni života, u suštini su efekat nagona smrti, dijalektike istog, koja uvek proizvodi isto isto, razume se, time i razliku, razliku istog istog, kao odsutno, odsutnu razliku, kako drugačije, no koja zato nije manje delotvorna; nagon smrti, posve sledstveno dijalektici istog, mora da radi protiv sebe da bi radio za sebe), ako ljubav i mržnja nemaju početka, kao što tvrdi Empedokle, zlo, takođe, bilo kako da se nalazi u okruženju mržnje, a uvek se u njemu nekako nalazi, ne samo što ne može da ima početak nego mora da bude i sama bit bića. Najzad, koncept mržnje i koncept zla su zamjenjivi u ključnim tačkama. Mogućno je zato tvrditi da je, shematski, zlo, ako ne tvorac svega, ono uslov svega što postoji, uslov samog postojanja, naročito, ako ga shvatimo kao ono što nedostaje u onome koji jeste. Ova se tvrdnja dalje da razumeti kao varijanta formule skrivenog, nepoznatljivog Boga koji tvori ni iz čega (nepoznatljivog za ljudski um koji je simboličko ograničilo na zabran što ga je sobom, svojim opsegom tvoraštva odredilo). Isto to, shematski, podrazumeva i formula da je manjak ishodište svega. U tom slučaju, zlo, Empedoklovu mržnju, valja shvatiti kao metafizičke kategorije sistema koji čeka da bude artikulisan, no koji je pripremljen. Drugim rečima, mržnja je naknadno, iz simboličkog, kad je konstituisan subjekatski odnos, označena kao “pogubna”, kako veli Empedokle. Prvotno, ona je, (nesvesno) shvaćena kao nagon smrti, mogla biti ishodište svega – i patnje dakako, drugačije rečeno, naknadnog označenja proishođenja, kojemu gubitak mora biti svojstven, ali s one strane svakog vrednosnog sistema, s one strane dobra i zla.

¹⁹⁰Empedoklo: Fragmenti, Diels: *Predsokratovci*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 285. Ove formulacije i još više tvrdnju Empedoklovu da su mržnja i ljubav “dvije besmrtni i nerođene stvari i da uopće nisu imale početka i svoga postojanja”, pretpostavlja i Frojdova teorija nagona smrti. On to, uostalom, izričito i veli (navedeni tekst). Konačno, Empedoklu, u velikoj meri, Frojd i duguje i svoj koncept nagona smrti i uverenje da je taj koncept mogućno braniti s naučnog stanovišta, bez obzira na to što i sam vidi i priznaje njegovu mitsku dimenziju. Sa Empedoklom bi se, delimično, složili i istočni oci. Za ljubav, sigurno je, prihvatili bi njegovu tvrdnju da nije rođena. Ljubav je, po ocima, svojstvo Boga. Za problem zla oni nemaju rešenja. Nemaju zato ni dokaz o postojanju Boga. Naime, postojanje zla dovodi u pitanje postojanje Boga ljubavi.

Konstitutivnu premoć koju čoveku obezbeđuje simboličko, valja uočiti, naknadno potvrđuje konstitutivna premoć nagona smrti. Ovu u samom simboličkom, i jedino u njemu, gde je mišljenje nalazi (što ono valja da uvaži, i, manje-više, nesvesno uvažava, kao put i nalog razumevanja i artikulacije), gde se ona pokazuje kao diskurs, nije moguće drugačije shvatiti do kao zlo, ili kao bolest, i to nezavisno od eventualnog ontološkog utemeljenja zla i nesumnjive ontološke osnove nagona smrti. Istina, to shvatanje pretpostavlja da se i nagon smrti i zlo nalaze izvan biti bića. Tako zlo dokazuje simboličko, njegovu efikasnost, kako god bilo, ono simboličko dokazuje pre i ubedljivije no što ga dokazuje erotski princip, koji je simboličkom, svojstven, koji je svojstven i zlu. (Zlo nije ni moguće ako ga ne konstituiše erotski princip.) Za frejdovsku psihoanalizu u to nema sumnje. Ne bi trebalo da je bude ni za antropologiju. Zlo je uvek dodatno, još jednom seksualizovano. U tom seksualnom višku, izgleda, krije se ne samo poseban šarm zla, njegova privlačnost, nego i razlog zainteresovanosti nagona života za zlo.

Izvan biti bića, po Empedoklovom modelu, moraju se nalaziti i dobro i ljubav. Biće, stešnjeno između ljubavi i mržnje, dobra i zla nikad nije ono što jeste i što jeste njegov udes. A udes bića je život koji ne želi da ozdravi. Zato do sebe ono može da dođe samo preko simboličkog, preko ljubavi i mržnje, ili, nekim oblikom ekstaze, preko imaginarnog, preko ipostaza dobra i zla. Lojola je te različite mogućnosti bivanja bića u životu koji ne želi da ozdravi, pokušao da stopi u jedinstven model, s kojih sve razloga i baš tako kako je učinio ovde nije važno. "Pretpostavljam da su trojake misli u meni, i to: jedna moja vlastita, koja potječe od moje slobodne volje i htjenja: a druge dvije što dolaze izvana: jedna od dobroga, a druga od zla duha", veli Lojola.¹⁹¹ No ove misli što dolaze izvana istovremeno su unutra, u biću, štaviše, one su toliko u biću da je čovek oduvek i uglavnom na isti način pokušavao da ih prevlada. Istina, jednom taj način zovemo autoplastičko mitsko mišljenje, drugi put filosofija, treći put podvikanje ili duhovne vežbe, četvrti put psihoanaliza, itd. Svaki put je podrazumevana ista struktura bića, iako, po pravilu, nikada, ni u filosofiji, nije artikulisana, ponekad nije ni naslućena. Odnos zla i bića, i u toj duhovnoj situaciji, uvek je nekako naziran. Mit ga je prvi formulisao u razlici i istovetnosti identiteta čoveka i životinje, filosofija ga još prevladava u konceptu samosvesti, u kojemu se i ne sluti da se nad-

¹⁹¹Loyola, Ignacio de: *Načela jezuita*, Mladost, Beograd, 1990. str. 56. Lojolin model, očito, ne razlikuje se suštinski od Empedoklovog modela.

moć nad životinjama za čoveka, iz ontološke perspektive, pre svega ispoljava (i, može biti, dovršava) u njegovoj sposobnosti za neurozu, sposobnosti za bolest, u sposobnosti za proizvodnju bolesti. Psihoanaliza to nije mogla da previdi. Jer, čovekova “sposobnost za neurozu je samo naličje njegove sposobnosti da razvija kulturu”,¹⁹² to će reći, tehniku i kontrolu patnje – i njene kontrole, razume se. Pri tome, patnju, kad joj već nije moguće oduzeti sposobnost kontrole, sam čovek trpi i kad je nanosi drugom, naravno, zahvaljujući sposobnosti za neurozu, koja mu omogućuje da postane ono što Niče zove bolest zvana čovek, bolest koja dramatizuje (otelovljuje) nedostatnost simboličkog i koja čoveka vodi kraju istorije, tj. kraju simboličkog, što je upisan u samom simboličkom, u manjku iz kojega je proizvedeno. Bolest zvanu čovek izaziva manjak simboličkog, manjak koji je konstitutivno načelo i simboličkog i čovekove istorije. Zev, rascep u simboličkom, ma s kojeg razloga da je nastao (uvek je u pitanju poremećaj odnosa s realnim i imaginarnim), može biti uzrok posebnih oblika surovosti, kao u hrvatsko srpskom sukobu na primer (poslednjem, ali i u onima za koje se mislilo da su pohranjeni u istoriji), ili u američkoj politici nadziranja i kažnjavanja, koja dovršava sliku o XX veku kao veku masovnog uništavanja i masovnih zločina. (Novi svetski poredak, “teži da učini nepotrebnim konkretno nametanje vlasti”,¹⁹³ kao što su to činili klasični kolonizatori. I za taj “humani zaokret” mu je potrebna demokratska procedura; potreban mu je njen privid. Amerika se ne odriče ni sile, ni forme. Da bi demokratska procedura funkcionisala, kao procedura sile, valjalo je svet pretvoriti u panoptikon sveta, u “međunarodnu zajednicu”. I Amerika prilježno gradi takav svet. Panoptičko ustrojstvo sveta omogućuje da se odmah sve vidi i sve nadzire, iznutra, iz središta, i odozgo, iz vazduha. Taj obrazac je Amerika izabrala i za rešenje sukoba na Kosovu, do kojeg u panoptikonu nije ni moglo doći bez njene volje. Slaba strana ovog obrasca jeste to što čvrstina. opstanak panoptikona zavise od nadziranja odozgo. Izlazak iz obrasca smanjuje njegovu moć i njegov značaj. Ali, zauzvrat, tako se ne vidi ono što ne treba da se vidi; ne vide se rezultati kažnja-

¹⁹²Brown Norman O.: *Život protiv smrti*, Naprijed, Zagreb, 1989, str. 16. Ukoliko je prevod Braunovog teksta tačan, trebalo bi reći da je čovekova sposobnost za razvijanje kulture naličje sposobnosti za neurozu. U krajnjem slučaju, moglo bi se tvrditi da i neuroza i kultura proishode iz istog strukturnog jezgra. I to ne bi bilo netačno.

¹⁹³Фуко, Мишел: *Надзирати и кажњавати, рођење затвора*, Просвета, Београд, 1997, стр. 227.

vanja. Jer, nadziranje mora da se završi kaznom. Amerika joj, uostalom, rado pribegava, i to po zakonu sudije za vešanje iz mitologije vesterna.)

Rascep u simboličkom, te nemogućnost strukturacije simboličkog poretka kojemu se na mestu ontološkog manjka podmeće drugo ka manjak (ono bi trebalo da bude i istorijska i nesvodljiva razlika), pokazuje se u razornosti ideje sveta kao panoptikona (ideje sveta kao “međunarodne zajednice”, u kojoj iščezava nesvodljiva razlika), i u razornosti ideja ćelija tog panoptikona, konkretnih naroda i država, recimo, u razornosti ideje Hrvatske u granicama koje simbolički poredak ne može da potvrdi. Simboličko, iz kojega su po psihotičkom obrascu isključeni konstitutivni označitelji, ispraznilo se; svedeno je na banalni egzistencijalni manjak, koji više nije razumljiv. Označiteljski determinizam je doslovno materijalizovan i ideološki preusmeren na drugog koji je već tu, već objekt označiteljskog determinizma. Ideologija u fantazmatskoj strukturi mišljenja preuzima i prerogative simboličkog. Rezultat mora da bude laž, paranoja čak. Razumljivo je, stoga, što se od političke nezavisnosti države (od jednog formalnog sistema, koji ne uzima u obzir egzistencijalne pukotine, koji i ne može da ih formalizuje već zato što ih nema na shematskoj ravni na kojoj se on zadržava), razumljivo je što se u fantazmatskoj strukturi mišljenja od države očekuje i konstituisanje simboličkog poretka (to je valjda i razlog što Hrvati poistovećuju, zamenjuju političku samostalnost države i proizvodnju spektakularnih znakova državnosti i proizvodnju isto toliko spektakularnog jezika i što Amerika masovne zločine, na kraju veka zločina, u skladu s panoptičkom logikom novog svetskog poretka, pretvara u spektakularnu virtuelnu realnost). No jasno je da ovako, umesto simboličkog poretka, može biti konstituisan samo simptom tog poretka.

Simbolički poredak je uslov povesnosti, uslov postajanja istorijskog naroda. Logično je pretpostaviti da se taj uslov, zavisno već od odnosa simboličkog s realnim i imaginarnim, različito artikuliše u različitim okolnostima i kontekstima. Različito se, zbog nesvodljive razlike, i mitologizuje. Ne može, stoga, ni delovanje simboličkog determinizma da bude isto. Srbi sa svojim kosovskim opredeljenjem i Hrvati sa svojim fantazmom o hiljadugodišnjoj kulturi, ili Srbi sa svojim mitom o centru sveta na Kosovu, s fantazmom o Kosovu kao svom Nebeskom Jerusalimu, i Amerikanci sa svojim fantazmom o usamljenom i svemoćnom jahaču, pravedniku i moralnom osvjetniku, izopačuju istoričnost simboličkog, svako u skladu s logikom dominante

oko koje se strukturira mišljenje. Može se, stoga, tvrditi da je zalag (i osnova) hrvatsko srpskog sukoba, ne samo poslednjega, kojega smo bili svedoci i učesnici, i zalag srpsko američkih pregovora oko Kosova (koji je varijanta i produžetak srpsko austrougarskog, srpsko nemačkog, pa i srpsko turskog sukoba), pravo na mogućnost konstituisanja simboličkog poretka s njegovim negativitetom, pravo koje se ne može zadobiti, videli smo, ni vaspitanjem, ni vladanjem, ni psihoanalizom. Preostaje li tada samo rat, jedini dokaz postojanja tog prava i nesumnjivi dokaz delotvornosti negativiteta? No i pomenu ti zalag je simbolički determinisan. Ne može se osvojiti, i posebno ne ubijanjem drugog namesto ontološkog manjka. Znaci koji se tako zadobijaju pripadaju drugostepenoj, ideološkoj ravni smisla; oni su supstituti znakova, jezik koji, galameći, neće ništa da kaže. Na svaki način, količina informativnosti tih znakova je smanjena.

Sposobnost za neurozu, što znači za bolest koja se zove čovek, neposredan je proizvod dijalektike simboličkog, manjka koji je ishodište te dijalektike i razjedinjenosti života i smrti. Ova razjedinjenost je uslov i života i smrti. Nagon smrti, formalno, nema s tim ništa. Ili, ipak, sve od njega zavisi. Otuda, ponovno “ujedinjenje Života i Smrti može se zamisliti samo kao kraj povijesnog procesa”,¹⁹⁴ kao kraj vladavine zla, koji je i kraj simboličkog. Drugim rečima, kraj zla mora biti i kraj čoveka koga je proizvelo simboličko čiji je osnovni označitelj falus.¹⁹⁵ Time je već pretpostavljeno da je mogućan i neki drugi oblik simboličkog, verovatno, s drugačijim statusom zla u svetu i u simboličkom. I u tom drugom simboličkom prisustvo zla u svetu bi moralo da obezbeđuje simboličko, koje ne bi bilo lišeno ontoloških svojstava; obezbedilo bi mu ga utemeljenje simboličkog u nagonu smrti.

Kraj simboličkog nije moguć ukoliko nije i kraj nagona smrti, kraj bića. U budizmu je to shvaćeno. No budizam kraj bića shvata i kao kraj nagona smrti. U psihoanalizi se, međutim, zna da prisila ponavljanja, koja mora preostati s nagonom smrti, i nakon kraja simboličkog, proizvodi istorijsko vreme. Konačno, budistički kraj bića i nagona smrti mora se desiti u istorijskom vremenu. S prisilom ponavljanja preostaje i potiskivanje, koje dijalektizuje, istorizuje, automatsku prisilu nagonskog ponavljanja. Kraj simboličkog predstavlja se samo kao mogućnost, kao iskušavanje kraja,

¹⁹⁴Brown, Norman O.: navedeno delo, str. 105.

¹⁹⁵Uostalom, duhovne prakse, koje su se zbilja suočile sa suštinom bića, otkrivaju da se očišćenje od zla, često, poklapa s iščezavanjem čoveka, u budizmu, i s iščezavanjem bića.

uprkos tome što prisila ponavljanja podrazumeva vreme bez vremena, što podrazumeva budistički ideal. Kod Frojda, ova nevremenost nije sasvim jasna. Za nesvesne psihičke procese on veli da su bezvremeni.¹⁹⁶ S druge strane, za nagon kaže da bi mogao biti "*težnja svojstvena živom organizmu da uspostavi ranije stanje*",¹⁹⁷ koje nikako ne bi moglo biti nevremeno, ni u apsolutnoj tački. Ovde je važno, da nagon, ma kako da je to ranije stanje u koje se vraća, mora da uspostavi i mogućnost simboličkog, a sa njom i mogućnost zla. Život nikako ne može da ozdravi. On, jednostavno, kao život, ne može da izađe iz sebe, ne može biti nešto drugo a da ostane život.

¹⁹⁶Frojd, Sigmund: S one strane principa zadovoljstva, "Treći program", jesen 1984, str. 269, Radio Beograd, Beograd.

¹⁹⁷Frojd, Sigmund: navedeni tekst, str. 275.

TVORAC SE IGRA SA SMRĆU

Čovek traži sreću, svagda i u svemu. S time se slažu svi, oni koji o tome misle, ja ću pomenuti samo Aristotela i Frojda, i oni koji sreću jednostavno, kao nešto samorazumljivo, ištu u konkretnoj egzistenciji. Prema toj istini se, zato, valja odnositi kao prema bilo kojoj drugoj očiglednoj istini. Svrha čovekovog stvaranja, i svakog napora, jeste sreća. Utoliko stvaranje označava kraj ovog sveta (sveta patnje i bola) i početak drugog sveta (sveta bez patnje i zla).¹⁹⁸ Ipak, ništa u čovekovoj težnji nije čisto, ni pouzdano, naročito ako njeno strukturno jezgro čini manjak, egzistencijalni, ontološki, ili ako neku njenu dimenziju strukturira želja. Ne može biti drugačije ni sa stvaranjem, i u slučaju da se ono oslanja na slobodu koja nije ukorenjena u postojanju, u biću i koja prema Berđajevu prethodi Božjem stvaranju sveta. Cilj ovog ne-ontološkoga stvaranja (kažem ne-ontološkog, s obzirom na neontološki karakter slobode na koju se ovo stvaranje oslanja) može biti “postizanje drugog života, drugog sveta”, a da pri tome ono bude “bolesno i tragično u svojoj suštini”.¹⁹⁹ Mogao bih iz te perspektive reći da čovek traži sreću zato što se želja po prirodi stvari ne može zadovoljiti, što se zadovoljenje neprekidno odgađa – želja je inhibirana upravo kao želja; inhibicija je, u izvesnom smislu, fenomen iz kojeg se želja pojavljuje, mesto na kojem se nerazmrsivi čvor želje zapliće i raspliće i na kojem se pokazuje da se čvor želje ne da rasplesti. Tražeći sreću, čovek hoće da zaobiđe ne samo nezadovoljenje koje je želji svojstveno, nego i samu želju, tražeći sreću čovek hoće

¹⁹⁸Berđajev to kaže za stvaralački čin (Берђајев, Николај: *Самоспознаја*, Zepier Book World, Београд, 1998, стр. 189). Doduše, on nema u vidu ovozemaljsku sreću, onu sreću koju čoveku omogućuju takozvane sitne, obične stvari. (Druga, verovatno, i ne postoji. Ili se ne može ni zvati sreća.) Berđajev misli na sreću koju bi čovek trebalo da nađe u carstvu nebeskom, misli na apsolutnu sreću. Takvu sreću obezbeđuje samo stvaranje kao nastavak Božjeg stvaranja sveta. O takvom stvaranju Berđajev i govori.

¹⁹⁹Upravo to i tvrdi Berđajev (Берђајев, Николај: *Смисао стваралаштва*, књига прва, Логос, Ант, Београд, 1996, стр. 98). Iako je znao da bude i protivurečan, Berđajev nije prevideo ovu crtu stvaranja u *Samospoznaji*. Sadržana je ona u dvojnoj funkciji stvaranja, koju on spominje i u svojoj osobenoj autobiografiji. Ja se ovde neću time baviti, bez obzira na to koliko bi razjašnjenje implikacija Berđajevljevih tvrdnji moglo da bude korisno i za tumačenje problema sreće. Napomenuću samo da stavovi iz *Samospoznaje* nisu ni mogli da budu, nije ni trebalo da budu drugo do krajnje svedeni rezimei njegovih stavova iz knjiga u kojima je raspravljao o datim problemima.

da zaobiđe nužnost. Čovek traži sreću kao izuzetak od pravila²⁰⁰ (na taj način on izigrava ontološke i društvene zakone i njihove mehanizme), traži je kao eksces, kao moguće koje će mu prineti na dar nemoguće. Sreća zato i sama mora biti nemoguća. Ova tvrdnja pretpostavlja da znamo šta je sreća i da je ona moguća kao moguće nemoguće ili, da stvar deridijanski okrenem, kao nemoguće moguće. Njena ekscesnost time nije dovedena u pitanje. Naprotiv, potvrđena je i ozakonjena, već i zato što je odložena, ostavljena, zaturana u sferi iznenadnog, mogućeg, što je imaginarizovana. Zahtev za srećom može da bude samo aksiom koji bi, eventualno, bilo moguće razumeti u egzistencijalnoj analitici, jedino je ona u stanju da pokaže šta mislimo kad govorimo o sreći, tj. šta je to sreća, postoji li odista i kako postoji, kako postoji to što se aksiomatski zove sreća, kako postoji eksces u zakonu koji ga, u najmanju ruku, ne isključuje, koji ga predviđa i redukuje – i ozakonjuje. Nije li pitanje sreće jednostavno aporetsko pitanje?

Gotovo u svim jezicima, kaže Lakan, sreća se artikuliše u terminima susreta.²⁰¹ U srpskom jeziku tako odista i jeste. Reč sreća je u našem jeziku izvedena iz glagola sresti.²⁰² U srpskom jeziku sreća se artikuliše kao jezička istina i kao (jezička) istina događaja, raskrivanja, iznošenja na videlo stvari susretanja, Stvari kao takve. I u jeziku i u mitu (sreća se ne može naći, može se samo sresti, veruje se u narodu) sreća, susret, pošto se već ne

²⁰⁰Čovek traži izuzetak od pravila a ne od zakona zato što, kako veli Bodrijar, “pravilo ne poznaje potiskivanje ni razlikovanje manifestnog i latentnog. Ono prosto nema smisla, nigde ne vodi, dok zakon ima determinisanu svrhovitost”, Bodrijar, Žan: *O zavodjenju*, Oktoih, Grigorije Božović, Podgorica, Priština, 1994, str. 144. Pravilo nije moguće izigrati, ni prevariti uz pomoć kakve pravne fikcije recimo. U tom slučaju, nemamo ni prava da tražimo izuzetak od pravila. U tom se traženju traži nešto drugo, traže se, možda, drugačija pravila. Tim se traženjem zaobilazi zakon, stvarni poredak, čije postojanje je tako pretpostavljeno.

²⁰¹Lacan, Jacques: *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1986, p. 22. Ne znam da li je baš tako kao što Lakan tvrdi u svim jezicima (“gotovo u svim jezicima”), ne znam ni koliko je jezika on imao u vidu, navodi samo reči iz starogrčkog, nemačkog i engleskog, koji je izuzetak od ovog pravila. U stvari, kaže Lakan, i engleska reč (*happiness*) vrlo je blizu susreta i sreće, susreta/sreće. No tačan broj jezika s istom etimologijom reči sreća, nije ni važan, ne makar za ovo tumačenje. Nije bio važan ni za Lakana koji je u tom jezičkom susretu prepoznao naklonost nekog božanstva, bez obzira na jezik i na antropološke predstave koje su građene na tom jeziku i u datom društvu.

²⁰²Skok, Petar: *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knj. III, JAZU, Zagreb, 1973, str. 319.

može racionalno urediti i pripremiti, označava, jeste trenutak promene aktuelnog poretka (ovog sveta, prema Berđajevu; sveta nesreće, ili odsustva sreće), poretka manjka (u svetu, u jeziku, u diskursu o sreći); sreća, susret označava trenutak prestrukturacije. Tu promenu nešto pokreće, u skladu s mitskom aurom sreće trebalo bi reći da je pokreće neko naklono božanstvo.²⁰³ Susret, stoga, i može da bude predmet i pokretač etioloških priča. On je raskrivanje neskrivenog, te, po tome što na sastanak dolazi nemoguće (dovodi ga sam susret), šok kakav proizvodi ispoljavanje realnog u simboličkom; svaki susret je šok. Od glagola sresti reč sreća preuzima referentni i označenički okvir i označeničku ekscesnost (spremnost označenika da ukliza pod bilo koji označitelj). Iznošenje na videlo je eksces (promena ravnoteže, kakva god da ona jeste; u tom smislu je i neravnoteža ravnoteža). I susret je eksces. Treba doznati šta se to u susretu objavljuje, šta je to neophodno da se sretne da bi susret postao sreća, šta to sreća mora da sretne da bi bila sreća, da bi jezička istina susreta postala i prihvatljiva antropološka istina. Je li svaki susret ishodište sreće? Ima li svaki susret, već kao susret, nešto što je u stanju da izazove epifaniju, što se reflektuje (misli i odražava) kao sreća, što subjekt susreta reflektuje kao sreću? Sadrži li svaki susret i nešto što sreću iskušava? Kako god bilo, nužno je da sve u susretu bude u nekakvoj vezi sa srećom, sa onim što bi sreća trebalo da bude.

Sreća se, izgleda, sreta samo na granici koja se ne može i ne sme preći. Susret sam po sebi je moguće shvatiti kao nailazak na granicu i kao otkrivanje (time i postavljanje) granice između istog i drugog, ali i granice koja je nekako ucrtana u ljudsku egzistenciju i koja je istovremeno ta granice između istog i drugog. Sreća bi onda bila efekat susreta na granici i u tom smislu efekat istine, ukoliko je istina (i, dodaću, ukoliko je sreća) “izvestan odnos sa onim što (je) dovršava ili određuje (*termine ou détermine*)”.²⁰⁴ No na toj granici se susret istine i sreće prekida pre nego što i počne. Na granici istinu dovršava i određuje smrt, nagon smrti, na granici je ona istina smrti. Sreća, ako ikako jeste, ne može se naći u blizini smrti. To je dovoljan razlog što istina ne ide s one strane granice, ali i dovoljan osnov za razlikovanje istine i sreće na granici. Sreće smrti nema. A ni nagon smrti nije baš podešan (ni spreman) da se nađe u ulozi naklonog božanstva, ni u slučaju da radi

²⁰³Lakan (navedeno delo) tako i kaže.

²⁰⁴Derrida, Jacques: *Apories, Mourir – s’attendre aux “limites de la vérité”*, Galilé, Paris, 1996, p. 16.

za nagon života. I ako ne prekoračuje granicu, sreća je učinak narušavanja (granice), ono duševno, egzistencijalno stanje koje zavisi od susreta. Ali sreća taj susret i (pre)uznačuje kao obećanje i kao novi početak. Novi označitelj je zato (fantazmatsko) obećanje idealne mogućnosti ispunjenja sreće i u istim mah početak njene degradacije. Ovo ispunjenje podrazumeva ono stanje koje treba da bude ukinuto u novom početku. Pre susreta sreća ne postoji, nije ni moguća, pre susreta ona je, eventualno, bila samo težnja, koju drugo na nemestu i zajedno s njim transcendiraju, koju očito, ispunjava, makar tako što je raskriva kao prazno mesto novog početka (neophodno je da susret bude susret sa drugim i kad je reč o susretu sa sobom u nekoj od duhovnih praksi koje tako što omogućuju).

S kime bi subjekt trebalo da se sretne da bi taj susret označio početak njegove (subjektive) sreće? S kime se stvarno sreća (kad se sreća sa drugim)? To nije odmah jasno. Nema ni načina da se taj neko lako izdvoji, među ostalim i zato što (u drugom, kao drugi) taj neko može da bude i egzistencijalni, nagonski impuls. Nije, u krajnjem slučaju, to ni važno. Ko god da je i šta god da je valja da bude drugi, onaj koji čini da postoji drugo stanje (novi svet), u najmanju ruku jedared, u trenu manifestacije. Za subjekt je on, na fantazmatskoj ravni, naklono božanstvo. I to je prilično pouzdan znak da ga ne sreća tako često ili da ga nikako ne sreća, da najčešće sreća ono božanstvo od koga bi hteo da se skloni. S tog gledišta, sreća nije drugo do uspešno bežanje od nenaklonog božanstva, sreća je odsustvo zle kobe. Izvesno je da taj ili to s kim se subjekt sreća može da bude bilo šta (bilo kakav oblik stvarnosti) i bilo ko, zavisno već od vrste i cilja susreta, od situacije, istorijske situacije, od susreta. (Istoričnost se javlja i tamo gde se jedva očekuje, u neistorijskoj stvarnosti; javlja se kao hermeneutičko sredstvo.) Sigurno je da tom susretu prisustvuje i treći, svakom susretu prisustvuje treći, smrt, nagon smrti, i to ne kao treći u bridžu, kao mrtvac koji ne utiče na igru (na rezultat susreta), iako bez njega igra nije moguća, nego kao bitni činilac igre. Zbog njega se igra sreće i igra. U stvari, cilj igre sreće je da on bude izbačen iz igre.

Uloga trećeg, povezanost ljudske sreće s njim i njegov uticaj na sreću najčistije se raskriva u stvaranju, zato što ono više proizvodi, rađa, nego što reflektuje, što rađa nešto drugo i iz drugog, što nadilazi koncept koji ga određuje, nadilazi i vlastiti cilj, što se otvara praznini. Moglo bi se reći da narušava svoje granice. Taj višak i jeste izvor posebnog zadovoljstva u stvaranju, objekt posebnog uživanja, ali i razlog za poseban oprez stvaralačkog

subjekta (ovaj višak se, naime, lako izmeće u nešto što ima izgled istine realnosti; lako se zbog toga i zloupotrebljava). Platon je zbog njega isterao poeziju iz svoje države. Po pravilu je taj višak pripisivan nekome ili nečemu izvan subjekta. Tako je ublažavana njegova subverzivnost, razornost. Za poetsko stvaranje sve ovo je uglavnom već utvrđeno. Ono više nego što reflektuje rađa psihološke tvorevine,²⁰⁵ raskriva ono što je u stvarnosti neskriveno, ili, otvara i pravi sklopove realnosti. Sem toga, stvaranje otkriva i realnost koja nije konceptualizovana, koja se i ne može konceptualizovati, stvaranje otkriva onostranost realnosti, ne-realnost, negativitet, slobodu koja prethodi stvaranju sveta. Zato se i pokazuje kao stvarnost prosvetljenja (i kao prosvetljenje stvarnosti), kao nadsubjekatska, ali i nadstvaralačka stvarnost, čini se, svagda po zahtevu neke instance izvan subjekta. Ta instanca je takođe oduvek poznata i figurativno određivana, drugim rečima, svagda je bila nepoznata i ne postoji kao instanca. I još je nepoznata. Dolazim u iskušenje da kažem: i još ne postoji. Njen negativitet je oduvek slučen. I ništa više. U tome se, među ostalim, i sastoji moć stvaranja, njegova zavodljivost, romantičari bi, uglavnom s pravom, rekli i njegov udes. Ne može se bez posledica (za subjekatski integritet, za samu stvarnost sveta) zavirivati u ne-svet, ili u još-ne-strukturisani svet. Ne-svet, kao objekt reflektovanja, to zavirivanje i posredno svet iz kojega zavirujem strukturiše kao (drugu) realnost, ne-svet, jednostavno, ulazi u svet, postaje svet, koji, izgleda, i jeste kao svet ne-sveta. Nije neobično što su takozvana radost stvaranja, zadovoljstvo, uživanje, sreća (ako je moguća kao opšte stanje punoće), koje stvaranje omogućuje, zajedno s austom patnje, postali kliše u mišljenju stvaranja, u mišljenju onog čvora stvaranja koji ni jezik ne može da razveže, koji je, kao i pupak sna,²⁰⁶ mesto porekla stvaranja i mesto koje mora ostati u tami,

²⁰⁵Lacan, Jacques: *Le canevas, "Ornicar?"*, No. 24, 1981, Navarin, Paris. Lakan kaže da je ova njegova tvrdnja potpuno na Frojdovoj liniji. U izvesnom smislu to je tačno. Pesnik stvara realnost; on u realnost uvodi realnost. Frojd je, međutim, sklon da pesničku realnost izjednači sa svetom koji stvara dete igrajući se. A suprotnost igri, kaže Frojd (Freud, Sigmund: *La création littéraire et le rêve éveillé, Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, Paris, 1973, p. 70), nije ozbiljnost nego realnost. Igra i realnost se odnose kao pravila i zakon. Prema tome, psihološka realnost, bez obzira na to da li će je pesnik reflektovati ili neće razlikuje se od psihološke realnosti koju on stvara. To ne znači i da je ona manje istinita, manje realna od psihološke realnosti.

²⁰⁶U pupku sna se nalazi poreklo želje sna. Od želje, a to znači iz pupka, počinje analiza sna i završava se u pupku, koji se naprosto ne može analizirati. San ostaje nedoči-

makar stoga što se opire analizi. Valja pitati: šta je razlog te radosti, šta je ovde objekt uživanja – stvaranje kao takvo ili ono što se u njemu dekonstruiše, otvara, pokazuje, pro-izvodi? Stvaranje kao takvo, ako je moguće, jedva da može biti objekt uživanja, možda s one strane realnosti, gde se pitanje sreće i ne postavlja. Ne može ni da se postavi u čistom životu ili u čistoj smrti. Derida veli, i s njim se u tome treba složiti, da je to ista stvar. Zato je, kaže, protiv filosofije života.²⁰⁷ Zato bi trebalo biti i protiv filosofije sreće, protiv svake filosofije i filosofije koja odbacuje filosofiju života, najzad, protiv svakog eshatološkog mišljenja i protiv svakog mišljenja. Nema mišljenja koje se nekako ne oslanja, koje nekako ne poziva eshatologiju, ono u čemu bi nestalo. Samo po sebi stvaranje (niti bilo šta) i ne postoji, ne razlikuje se od uvida koje otvara, koji se otvaraju, od stvarnosti koju uspostavlja, od svoga čvora, koji, bez obzira na to što sadrži elemente realnosti, ostaje nedostupan analizi. Frojd je bio u to ubeđen. Upravo zato stvaranje u najvećem stepenu i omogućuje pravo uživanje, ono uživanje što ničemu ne služi, što i nije uživanje, što je, rekao bih, instanca negativiteta na koji poetski, mistički, teorijski um uvek nailazi. Nikad ne nailazi i na sam negativitet. U njemu može samo nestati.

Negativitet koji se pokazuje stvaralačkom umu, negativitet stvaralačkog uma opire se analizi ne opirući se. Tako se analizi opire i nagon smrti. Razumljivo je što je ovaj negativitet nedostupan uživanju. Odnos prema njemu (negativitetu) zapravo je belina odnosa. Tako stvar stoji ako uživanje naređuje nad-ja. A jedino ono ima pravo da naloži subjektu da uživa, što ovaj ne sme odbije, i što, uz odgovarajuću cenu, rado čini. Treba li naglašavati da je ta zapovest nad-ja korelat kastracije i da ima kastratorsku ulogu. Subjekt, po nalogu nad-ja, uživa uživanje Drugog, koji je, to ne valja zaboraviti, i Drugi njegove subjektivnosti; Drugi čini da on bude, da jeste subjekt. Preostaje nada, gaje je različite duhovne prakse, da je moguće uživanje koje ništa ne nadzire, koje i nije uživanje i da se negativitet koji se u stvaranju nazire tako dokučuje (dokučuje li se tako išta?). U tom slučaju, samo u tom

tan, neshvaćen. Uostalom, sve ostaje neshvaćeno. Ništa čovek ne može da dokuči bez ostataka, ništa ne dovršava, ni svoj život. Formalni red je nešto drugačije. Pupak sna se otkriva u analizi, koja počinje od manifestnog teksta (i nema drugog izbora), koja je prinuđena da se drži reda. Tako i može da utvrdi postojanje latentnog teksta, drugog. Tako se sva odgovornost za neuspeh prebacuje na metod razumevanja.

²⁰⁷Derrida, Jacques: *Résistances da la psychanalyse*, Galilée, Paris, 1996, p. 51.

slučaju, moguća je mistička participacija u objektu refleksije. Ali, u tom slučaju mistički subjekt iščezava u vlastitom objektu, ponovo se sastavljaju subjektivna i objektivna strana doživljaja određene stvarnosti, i same stvarnosti, subjektivnost i realnost realnog. Jasno je da se realno, bez obzira na to što se, kako Lakan misli, u njemu nalaze osnove subjektivnosti, ne da doseći ako subjekt u njemu iščezava, a iščezava; realno se doseže ako se ne dosegne, doseže se kao nemoguće, kao manjak realnog. (Ono se, kao patvorina, kao svoja izraslina, nalazi i raskriva u čvoru sa simboličkim i imaginarnim, raskriva se kao ne-realno. Na celinu pokazuje manjak celine, u stvari, na celinu pokazuje pojam manjka.) Govor negativiteta, koji je negovor, naznačio sam ga kao ne-govor (govor bez pojma), stvaranje može da artikuliše kao neizrecivo (neizrecivo izrecivog), kao onu stvarnost što ostaje izvan jezika, s one strane poimanja uopšte. Subjekt je spreman da uživa u tom negativitetu kao što uživa u zabranjenom, ili u stvarnosti koju mu obezbeđuje pravna fikcija, subjekt je spreman da uživa kao da je jedino realnost simulakruma realna. No jasno je da je to uživanje, Lakan tako kaže, uživanje Drugog, ono uživanje koje se neprekidno udaljava od subjekta, koje se, praktično, udaljava u beskraj. Ono i nije ništa drugo do obećanje uživanja. Subjekt nikada i ne stiže do svoga uživanja. Nije ni u stanju i ne sme, poradi svoga integriteta, da odbaci ni obećanje da će jednom uživati, da će jednom imati, zaslužiti ono što mu pripada. Pri tome, on može imati iluziju da mu se negativitet zaista otvara i da uživa, da ne uživa ni po čijem nalogu. I uživa, ali u svojoj želji da uživa, u uživanju koje ga očekuje. Treba reći da ovde nije reč samo o zbrci (pred)razumevanja, nego i o paradoksu stvaranja, paradoksu negativiteta (ovaj paradoks je jedino moguć kao koncept s ove strane negativiteta, ili u čvoru sa simboličkim; konačno, on je potreban mišljenju, kako bih drugačije mogao da govorim o negativitetu?). Kao paradoks, negativitet se predaje uvidu: tako pripada i simboličkom. A tada i nije više negativitet. Uostalom, pravi negativitet iz simboličkog nije drugo do fikcija.

Treći, nagon smrti zapravo je volja stvaranja, Lakan, rekao bih, posve u duhu istočnih otaca, veli: volja stvaranja ni iz čega, volja ponovnog započinjanja.²⁰⁸ Ova implicitna distinkcija između stvaranja ni iz čega i volje

²⁰⁸Lacan, Jacques: *L'éthique de la psychanalyse*, p. 251. Pojam volja Lakan preuzima od Frojda i sa konotacijom koju je kod njega imao (Frojd je, naime, taj pojam uzeo od Šopenhauera; nije se sasvim odrekao ni značenja koje je on imao kod Šopenhauera). Daka-ko, Lakan redukuje upotrebu ovog pojma. Ovde je važno da je dimenziju nagona smrti, ma

ponovnog započinjanja je važna, posebno, ako se stvaranje ne razlikuje od negativiteta koji sam pokušao da naznačim, da izvučem na videlo kao nesvet. Ta distinkcija pretpostavlja da se iz mase stvaralaca, iz mase koja radi isto, izdvaja onaj koji stvara ni iz čega, izdvaja se tvorac i pretpostavlja da se on izjednačuje sa stvaraoцем uopšte, te s bilo kojim drugim stvaraoćem. Ostali, moglo bi se platonistički reći, i ne stvaraju, oni oponašaju. Gotovo svaka antropologija, počev od starozavetne, to i potvrđuje. I prema svakoj antropologiji jedino tvorac, Bog, stvara *ex nihilo*. Uz to, On ne stvara iz nužde, ili zbog nepotpunosti (u apsolutu je i nepotpunost potpuna). Bog i ne stvara. Slobodno biće, čovek stvara, i to kao Bog. To znači da je stvaranje *ex nihilo* nekako moguće. Bog je čovekov Bog i Bog za čoveka. (Može li Bog biti sebi Bog i ako je Bog svega što postoji i što ne postoji, iako je svoj Bog?) Tu činjenicu ne isključuju ni antropologija ni teorija po kojoj stvaralac čovek pretpostavlja neki oblik stvarnosti iz koje stvara i stvara za drugog, pa i po njegovom nalogu. Može to biti platonovska stvarnost ideja ili, sledstveno logici intertekstualnosti, stvarnost kakvog dela, izgovorene reči, egzistencijalnog impulsa, itd. Bilo bi logično da ljudsko stvaranje, zato što je stvaranje bića za smrt, zato što je moguće stvaranje *ex nihilo*, posreduje nagon smrti, da ono neposredno zavisi od tog nagona, koji je čvor egzistencije, čvor koji egzistencija raspliće i u kojemu ostaje uvezana. Izvesno je da se veza stvaranja i nagona smrti na toj ravni ne da poreći. Ali, nagon smrti, čini se, omogućuje stvaralačkom subjektu da prevlada ograničenja istorijske realnosti, on stvaralački subjekt izvlači iz negativiteta. Subjekt se potom, uz pomoć nagona smrti, s tim nagonom, vraća negativitetu, nalazi u negativitetu kao mestu porekla (kao mestu porekla svoje slobode), kao mestu vlastite tajne – i tajne porekla, tajne istorije svih njegovih (subjektivnih) pokušaja da razume (svet), da se razume, jednostavno da razume. Ja sam, citirajući Lakana, pomenuo da se nagon smrti nedvojbeno i u prvom redu pokazuje u stvaranju *ex nihilo* (u izvesnom smislu i kao to *ex nihilo*), a to dalje znači da se prvenstveno i nužno pokazuje u Tvorčevom stvaranju (ukoliko ne preuzima i ulogu samog Tvorca), pokazuje se tamo gde ga ne bi trebalo očekivati, gde nema razloga ni da se pojavi, gde i ne može da se pojavi, ako je Tvorac s

koliko to izgledalo paradoksalno, moguće izdvojiti samo u istoriji, pod uslovom ako se istorija odista upisuje u označiteljski lanac, tj. ako se na taj način suspenduje njena egzistencija. Lakan očito misli na klasični smisao egzistencije istorije. Iz perspektive teorijske psihanalize moglo bi se reći da njena egzistencija i počinje upisivanjem u označiteljski lanac.

one strane života i smrti. (Ali, onaj ko je s one strane ne može a da ne bude i s ove strane. Na neki način i suštinski on je s ove strane, on pripada tome s ove strane.) Jasno je da sudelovanje (kakvo god da je, i ako je svedeno na sudelovanje odsutnosti, ili na odsutnost sudelovanja) nagona smrti, slobode (one koja je, na izvestan način, savečna Bogu; Berđajev, doduše, veli da je ona Božja ideja) u tvorčevom, Božjem stvaranju mora biti presudno za sudbinu i razumevanje sveta, za sve što se tiče tvorčevog dela, za samo delo, koje više ne može da ne bude otrovno, destruktivno, i to mimo volje i cilja tvorca. Mora onda biti jasno i zašto je život shvatan kao bolest i zašto je ljudsko biće bolesno na smrt.

Ako se nagon smrti spreže sa stvaranjem samo ukoliko je ono stvaranje *ex nihilo* i ako je ljudsko stvaranje, stvaranje bića (Bog nije ni biće ni nebiće), uistinu povezano s nagonom smrti, šta god da to biće stvara, valja pretpostaviti da je i ono (stvaranje bića) stvaranje *ex nihilo*, ili da je svaki stvaralački čin nekako povezan s nagonom smrti. Sa slobodom jeste, sa onom što potiče “iz bezdana koji prethodi biću”,²⁰⁹ iz ništa i koju ništa iz spoljašnje realnosti ne određuje. (Takvu vezu nije teško prepoznati u istorijskim odnosima, u načelu vaspostavljanja realnosti. U toj perspektivi *ex nihilo* se pokazuje kao figura otvorenosti strukture, nedovršivosti načela strukturacije i svake strukturacije zasebno? Iza te nedovršivosti, s njome, dolazi i nedovršivost analize. Frojd je prepoznao i priznao to načelo. Moralo bi da ga prizna i svako drugo mišljenje.²¹⁰) Razume se, veza stvaralačkog čina s nagonom smrti nije uvek ista, ni jednako jaka. Razloge za to ne bi bilo teško istražiti i pokazati. Po najjednostavnijoj taksionomiji, oni mogu da budu žanrovske i egzistencijalne naravi. Nagon smrti nije i ne može da bude na isti način prisutan u ovoj raspravi o sreći i nagonu smrti i u kakvoj odi radosti, koja, uprkos tome što samo pokazuje kako bi trebalo da izgleda radost, hoće da bude čista manifestacija sreće, života koji nije i čista smrt, manifestacija čiste životne radosti. Na isti način on ne pokreće stvaralački rad u šizoidno-paranoidnoj identifikaciji iz mladosti i u depresivnoj poziciji zrelog doba.

²⁰⁹Berđajev, Николај: *Дух и слобода*, Логос, Ант, Београд, 1998, стр. 88.

²¹⁰Derida je to učinio. Bez obzira na granice koje su analizi svojstvene, što je takođe psihoanaliza pokazala, dekonstrukcija je nezavršiva, upravo zato što je analiza; Derida veli, “dekonstrukcija je nezavršiva drama analize”; Derrida; Jacques: navedeno delo, p. 43.

Izgleda da je mišljenje uvek pretpostavljalo izvesnu natprirodnost stvaralačkog čina, fantazmatski: kao apotropejon, ili logički: kao znak veze sa čvorom stvaranja koji se ne da rasplesti, s mističnošću stvaranja koju je čak i racionalističko mišljenje spremno da pothranjuje i da prisvoji (kao vlastito obeležje). Čini se da se te natprirodnosti, kao figure u mišljenju, ili kao racionalizacije onog što se ne da misliti, što izmiče artikulaciji, što neizbežno ostaje izvan mišljenja, izvan bića, ni ja ovde ne odričem. Sve to dalje pokazuje, ili u to verujemo, da su stvarnost i negativitet povezani nitima koje je jedino stvaranje, eventualno, sposobno da razmrsi, u meri u kojoj je i samo negativitet, u meri u kojoj odbija da govori i da rasplete vlastiti čvor, to će reći, utoliko ukoliko obrazuje diskurs koji ne govori. Lakan takvu, sličnu, vezu otkriva u sposobnosti lanca označitelja da poveže onostranost i ovisnost, *ex nihilo* i stvarnost, ono što nekako postoji. Povezuje se *ex nihilo* i ono što može (iz njega) da nastane. (Uzged rečeno, Lakan je izrekao tek nekoliko uzgrednih opaski o stvaranju. Nije se nikad neposredno i ozbiljnije bavio tim problemom. Ni Frojd, iako je bio opčinjen pesničkim darom i stvaranjem uopšte, nije učinio mnogo više. On je izrično odbio ideju da bi psihoanaliza mogla da razjasni prirodu stvaranja, prirodu talenta.) Lakan nalazi vezu između pojma nagona smrti, lanca označitelja i *ex nihilo*. "...postoji negde, ali sigurno izvan sveta prirode, s one strane ovog lanca, *ex nihilo* u kojemu se on kao takav zasniva i artikuliše".²¹¹ Lakan nije brinuo ni o nedorečenosti, ni o protivurečnosti, svojih formulacija, ako su se one približavale kakvoj istini. Stoga se on i ne pita: kako postoji *ex nihilo* negde "izvan sveta prirode" (zar tada to "izvan sveta prirode" kojemu ona daje i garantuje identitet ne pripada prirodi, zar nije priroda?), kako *ex nihilo* može biti *ex nihilo* ako postoji (kao nešto; i *nihilo* koje postoji jeste nešto, nešto ničega). Ili je Lakan mislio da je ovde reč o aporetskom pitanju. U neku ruku odista i jeste. I ako Lakan na to nije mislio, tu mogućnost ovde ne treba isključiti. Kad

²¹¹Lacan, Jacques: navedeno delo, p. 251-252. Nagon smrti je, misli Lakan, kreacionistička sublimacija. Ili je, tu mogućnost ne bi trebalo ispustiti iz vida, razlog te sublimacije? Ovo tim pre što bi se nagon smrti mogao nalaziti u istom bezdanu kojem se nalazi i sloboda. Nema sumnje, kreacionizam o kojem Lakan govori, svojstvo je načela strukturacije, kojega je i stvaralac objekt. Ovde je važno da je kreacionizam vezan za strukturalni element koji pokazuje da negde postoji *ex nihilo*. Istina, da bi se to *ex nihilo* pokazalo potrebno je da smo povezani u svetu sa nečim što se predstavlja u obliku označiteljskog lanca, potrebno je da se pojavi označiteljski lanac koji se kao označiteljski lanac temelji i artikuliše u *ex nihilo*, u slobodi.

god pokušamo da mislimo ništa nađemo se u bespuću. Ali, ni nešto se ne može pouzdanije misliti bez ništa, bez bespuća. Najbolji je dokaz mišljenje Boga, koji nije ni nešto ni ništa. Teološko mišljenje se zato, najčešće, svodi na traženje izlaza iz bespuća koje nije umelo, ili nije moglo da izbegne. Lakanu je rešenje ove nedorečenosti (njegovi tumači, umesto o nedorečenosti, s razlogom, radije govore o eliptičnosti), bilo na domaku ruke kod Hajdegera, u njegovom razumevanju smrti. Kod Hajdegera je Lakan mogao razabrati da egzistencijalna interpretacija *ex nihilo* prethodi svakoj ontologiji života (Hajdeger govori o egzistencijalnoj interpretaciji smrti.²¹² Ne bi ni pristao na ovakvo preuznačenje svoga stava, između ostalog i zato što nije ni mario za psihoanalizu. No, treba reći, ispuštanje iz vida psihoanalize ne može se ubrojati u vrline njegovog mišljenja.)

Granica razumevanja *ex nihilo*, kao pupka stvaranja, nalazi se u samom *ex nihilo*; i ne postoji kao granica. Ni to razumevanje nije u pravo smislu razumevanje. Trebalo bi onda *ex nihilo* priznati neki vid realnosti izvan realnosti. I razumevanju, takođe. Ili, ipak, u samoj realnosti? Lakan misli da je *ex nihilo* koekstenzivno sa Stvari kao takvom.²¹³ I to je razumljivo i logično, ako su zbilja isto čisti život i čista smrt. Logična je i srodnost između uobličavanja označitelja i uvođenja zeva, rupe u realno. (Pojava označitelja, što, po pravilu, ide zajedno s pojavom manjka, označava usek u realno, u manifestaciju nesvodljive razlike. Ali tu pojavu realno valja da omogući, da predujmi, da ispusti iz sebe.) Lakan to pokazuje na primeru, da kažem, prvog umetničkog objekta, krčaga. Pravljenje krčaga je figura uvođenja zeva, rupe u realno (u rupu realnog), pravljenje krčaga je i figura oblikovanja označitelja, a uvođenje tog označitelja u istoriju, u stvarnost kroz rupu stvarnosti pojam je stvaranja *ex nihilo*. Uvođenje označitelja označava uvođenje označiteljske organizacije u svet i pretvaranje označiteljske organizacije sveta u realnost sveta; označava i dramaturgiju mišljenja u razlici i razmacima označitelja. Zaključak o etiološkom svojstvu označitelja nije više moguće prevideti ni izbeći: označitelj se morao naći na početku, morao je biti ishodište kakvog oblika stvarnosti; dakle, u početku bejaše označitelj. Lakan je sklon da prihvati takvu mogućnost, utoliko pre što na taj način

²¹²“Egzistencijalna interpretacija smrti slijedi prije svake biologije i ontologije života. Tek ona fundira pak i sva biografsko-historijska i etnološko-psihološka istraživanja smrti”, Heidegger: *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985, str. 281.

²¹³Lacan, Jacques: navedeno delo, p. 147.

rešava problem istoričnosti nagona smrti, te problem pozicije analitičara (u stvarnosti koju strukturira nagon smrti i pred licem nagona smrti, u stvarnosti koju analitičar pokušava da uredi). Za mene je ovde to važno zato što se na isti način može razumeti i pozicija stvaraoca u stvarnosti koju nagon smrti strukturira i u stvarnosti koju zajedno s nagonom smrti, po njegovom nalogu i zakonu, stvaralac vaspostavlja. Označitelj ne može a da ne bude označitelj nagona smrti, on je, u neku ruku, materijalizacija smrti. Nužno je da bude i označitelj koji predstavlja subjekt za jedan drugi označitelj i koji predstavlja subjekt kod drugog označitelja. Za subjekt i kod subjekta, ovaj označitelj predstavlja nagon smrti, on za subjekt i kod subjekta funkcioniše kao nagon smrti, ili kao njegov zakoniti predstavnik. Na taj je način prividno sklonjen, suspendovan problem pozicije analitičara (koji je, i u prvom redu, subjekt za koga se pretpostavlja da zna) i problem stvaraoca (i on je subjekt za koga se pretpostavlja da zna, štaviše, pretpostavljeno je da zna više nego što je analitičar kadar da ikada sazna; istina, on ne zna da zna). Na taj način je problem stvaraoca desubjektivizovan, prebačen na stazu kojom se frejdovska psihoanaliza nije bila zaputila, koja joj je strana (iako je na nju pogledivala; ona je tu stazu i naznačila). Teorijska psihoanaliza je frejdizam vratila na tu stazu. Njome nije išao ni subjekt koji je zanimao filozofiju (klasični subjekt zapadne filozofije), što ne znači i da se s tog puta analitičar (hoću da kažem svaki analitičar, svaki subjekt za koga se da pretpostaviti da zna; u krajnjem slučaju, za svaki subjekt se pretpostavlja da zna, makar u filozofiji) ne može povratiti s iskustvom koje bi mu drugačije bilo nedostupno (koje drugačije ne bi bio u stanju da artikuliše). Svaki analitičar se i vraća s puta – i svaki se, ako je daleko išao, gubi u bespuću, u neodređenosti – vraća se s iskustvom drame strukturacije odnosa označitelja i nagona smrti, makar to bilo i iskustvo koje se ne zna kao iskustvo, koje on ne zna kao iskustvo. To je, valjda, i najviše što analitičar s puta (bilo kojeg) može da donese i pokaže. Nijedan mistik u tome nije uspeo.

Označitelj ne može biti u početku. U početku nije ni bilo početka, nije ga bilo pre volje i odluke Tvorca da stvara, da se igra. A i ta volja je bez početka. Ne postoji označitelj tvorca, koji bi se (označitelj) razlikovao od samog tvorca, koji bi bio nešto drugo. Tvorčeva odluka nije istorijska, nije je pokrenula nikakva potreba, ne može se ni označiti kao početak. Ali, ni istorija ne počinje činom tvorenja ako već nekako nije postojala, ako tvorčeva volja nije istorijska. (Bogolikost čoveka i sličnost njegovog tvorenja s Božjim

tvorenjem u tom smislu su i logični i nužni.) I izvan istorije tvorac, mimo svoje volje, mora da se suoči sa smrću koju nije stvorio, koju nalazi kao *nihil*, koja mu je savečna i za koju nije Bog. Ili on smrt izmišlja kao pravilo igre, kao uslov igre. Ni u tom slučaju tvorac ništa ne postavlja u stvarnost ako to nešto ne umre. To što se stavlja u stvarnost daje i ploda, zar ne? Valja i da umre. Smrt se ne da zaobići. Kako god bilo, tvorac se suočava sa istorijom. Gde god postoji smrt postoji i istorija, postoje pretpostavke istorije. Mogao bih reći da se u stvaranju *ex nihilo*, u tvorcu koji stvara, sama smrt igra sa sobom, i to smrt koja još nije dijalektizovana. Za tvorca ovaj obrat nema značaja. I nije reč o obratu. U egzistenciji, ni takvo, ravnodušno preokretanje reda stvari ne prolazi bez posledica, ponajmanje je moguća igra smrti sa sobom. Uvek je objekt te igre subjekt, nešto što postoji. Nije se moguće ni skloniti od iskušenja nagona smrti, bez obzira na to što figura tvorenja, koju sam, evo, opisao, deluje i kao zaštitni omotač stvaraoaca. U tom smislu i utoliko je i svaki stvaralac tvorac.

Tvorac ne može da stvara ako se ne igra sa smrću, ako ne igra smrt. Ovaj obrat ima značaja za tvorevinu i za stvaranje te tvorevine. On pokazuje i da stvaralac ni na koji način ne može da izbegne igru sa smrću, ako treba da artikuliše nešto od toga što se zbilo, što se zbiva u tvorenju, u njegovom raskrivanju i uspostavljanju realnosti. Tvorac mora da se igra sa smrću da bi govorio. Stvaranje – kako god da ga shvatimo; neka bude i platonovsko oponašanje sveta ideja – strukturisano je kao igra udvoje. Stvaralac se igra sa smrću, i to udvoje – drugi je smrt.²¹⁴ Formalno, stvaralac se igra sa smrću igrajući igru sa realnošću, sa istorijom, s postojanjem. To ne znači da u stvaraoacu ne postoji neko ko igra smrt (a smrt može da igra samo smrt; u stvari, smrt se nikada ne igra), razume se, ako tvorac stvara *ex nihilo* i po potpuno slobodnoj volji i ako stvaralac stvara iz nekog oblika realnosti, u koju smrt mora biti uključena; potrebno je i da smrt pretpostavlja prelaženje

²¹⁴Ovo se sasvim jasno vidi na primeru analitičara, koga i čini ta igra dvojnosti. Lakan veli da u igri “koja je analiza, i koja se ne da strukturisati jedino pomoću odnosa igre udvoje, analitičar igra sa smrću”, Lacan, Jacques: *Le transfert*, Seuil, Paris, 1991, p. 222. Za igru sa smrću on mora biti sposoban, mora imati nešto što ga čini sposobnim da tu igru bezbedno igra. (U suštini, nema bezbedne igre sa smrću. Na jednoj ravni analize pitanje bezbednosti se i ne postavlja. Mora se postaviti s ove ili s one strane te ravni.) Lakan ono nešto u analitičaru što ga osposobljava za igru sa nagonom smrti obeležava malim *a*, koje je oznaka za drugog, za izgubljeni objekt, itd.

granica. Scena stvaraoaca je, na izvestan način, enigmatičnija od scene Tvorca. Zato se na njoj i postavlja pitanje sreće, najvišeg dobra, zadovoljstva, uživanja. Ali, budući da je i srodna sceni Tvorca, da je, čak, scena Tvorca, te pošto nema etičkih pravila koja posreduju između rada nagona smrti i uživanja i po kojima bi bilo moguće procenjivati realnost uživanja, sreće, to pitanje se ne može postaviti ni na ovoj sceni, sem kao pitanje odsutnosti sreće, mogućnosti mističke participacije u objektu, a to znači mogućnosti borka s one strane dobra i zla, drugačije rečeno, s one strane principa zadovoljstva, gde se o sreći ni na koji način ne može ni govoriti.

RUPA U ZAVIČAJU

Staza ruina se zapliće u štrajk smisla putovanja i gubi u recikliranju tog i svakog smisla na mestu na kojem sam sebi, zajedno sa smislom, unapred dokučen. Voleo bih da mogu reći, kako bih se opravdao pred Bogom i ljudima, da sam se ka tom mestu uputio na Ničeov nagovor. (Svi bi u to poverovali. Ko bi tom ludaku odoleo?)

“A ovdje si kod sebe u zavičaju i u kući; ovdje se možeš izgovoriti do mile volje, tu se možeš izjadati, iznijeti sve razloge; ništa se ovdje ne stidi skrivenih, potajnih čuvstava.

Ovdje sve stvari dolaze umiljavajući se tvome govoru i laskajući ti: jer one bi htjele jahati na tvojim leđima.”²¹⁵ Tako je govorio Niče. Ili Zaratus-tra? Jedan od njih je hteo da bude vidilac. Putnik s ove staze je učinio baš tako. Do mile volje je govorio – i izgovarao se. I nijednu stvar nije uspeo da svali s leđa. Doduše, još za to ima nade, još je na putu. Ne može s njega ni da siđe. Jednom će i to učiniti, odlučno, i opet bez Ničeovog nagovora.

U zavičaju od svih stvari koje je Niče mogao da ima u vidu, s kojima sam na leđima stao na stazu ruina, samo mi tradicija redovno dolazi umiljavajući se, zavodeći me i odbijajući me od sebe. U zavičaju me, umornog putnika, čeka tradicija kao okvir egzistencije, i kao izazov raspoloženja (za neke fenomene postojanja, za pogled i ogledanje u njemu, za prepoznavanje prepoznavanja, za svaki put novi početak mišljenja), u zavičaju mi dolazi raspoloženje za raspoloženje. Ono raskriva gde sam i kako jesam. Raspoloženje mi pokazuje aktuelno stanje, razlog i smisao umora, i čini da se moja suština pojavi i u sadašnjosti i u tradiciji, ono tu suštinu aktualizuje. Štaviše, u raspoloženju – koje ne dolazi spolja, iz senki po prisojima prema kojima sam, iz osoja egzistencije, računao (zavičajno) vreme, ni iznutra, s rokom života koji mi je određen i koji sada, dok trljam umorne noge i osećam slast u bolnim zglobovima, raskrivam, nalazim zagledan u te senke – u raspoloženju koje dolazi iz same biti u svetu i biti sveta, prema Hajdegeru, ja “sam sebi dokučen *prije* svakog spoznavanja i htijenja i nadmašujući domet njihova dokučivanja”.²¹⁶ U zavičaju sam, šta god da on jeste, dokučen pre svake spoznaje.

²¹⁵Friedrich, Nietzsche: *Tako je govorio Zaratus-tra*, Mladost, Zagreb, 1967, str. 169.

²¹⁶Heidegger: *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985, str. 155. Raspoloženje spoznajemo iz nekog raspoloženja, i iz istorijske perspektive, te s ograničenjima koja su spoznaji

(U životu sam dokučen pre svake spoznaje.) Zavičaj, ako ga imam, ako umem da ga nađem, ako postoji, zavičaj kao raspoloženje, dokučuje i ono u meni što spoznaji ostaje zakriveno i što mi ne bi smelo biti zakriveno. Zavičaj dokučuje to “ne bi smelo”, čistu belinu i senku koja na nju pada i koja se zahvaljujući čistoti te beline i vidi. Spoznaja zna da joj je nešto skriveno, zna i gde da ga traži, apofatički zna i šta joj je sakriveno. Prema tome, već znam to što treba da saznam. To kako sam dokučen u zavičaju govori mi i sada, na kraju puta, u prijatnosti umora i bola u nogama, kao što mi je govorilo u svakom sada, celim putem, i u svakom ne-zavičaju. Razumljivo je što moj vajkadašnji, moj zavičajni zadatak jeste da taj govor čujem i razumem, da ga izgovorim na mestu, u osoju egzistencije, gde se nalazim; ne mogu a da se tu ne nađem. Taj zadatak ja oduvek i rešavam, no svagda s nelagodom, s odbojnošću, sa zebnjom od rešenja. Zavičajni zadatak shvatam kao nalog da mislim o onome nečemu s one strane istorijskog sveta, s one strane i senki i nađenog vremena u njima, u simulakrumima sveta.

Tradicija je najčešće mišljena kao svet senki i ideologema. U Crnoj Gori, kamo me je dovela staza ruina, ona je (bila je) sistem govornih (moralnih, antropoloških) formula bez senki. (Po teorijskoj psihoanalizi, ključni označitelj nema senku.) U stvari, ove formule, mada su, naoko, nastale iz preobraćanja senki u stvarnost, pretvaraju stvarnost u senke. Bilo je za to i razloga, ideoloških, svetovnih i onih koji potiču iz predačkog znanja, iz onog znanja koje je ostavio automatizam ponavljanja živog, koje je sam taj automatizam. Ovde me zanimaju ovi drugi razlozi, ukoliko nadilaze istorijska ograničenja stvarnosti, i stvarnosti spoznaje. A s gledišta predačkog znanja jedva da je tradiciju moguće razdvojiti od onog raspoloženja koje čoveka suočava s njegovim ontološkim svojstvima, koje čoveku omogućuje da se dokuči pre svakog spoznavanja (znajući, ipak, nekako; to je ono što u čoveku, ponekad, neoprezno, pogrešno, zovu božanskom lučom; trebalo bi mu, u tom slučaju, priznati i nadontološku prirodu, božanska luča je nadontološka), dakle, s gledišta predačkog znanja, tradiciju nije moguće odvojiti od raspoloženja koje čoveku dopušta da se iz simboličkog, iz simboličkog poretka i po njegovim zakonima, dokuči s one strane tog poretka, s one strane simbolič-

svojstvena, s životnim rokom na vratu. Hajdeger veli da raspoloženjem gospodarimo iz nekog proturaspoloženja. Ovde je važno da je raspoloženje, do kojeg na svaki način dolazim, koje me, hteo ja to ili ne, obuzima, i čovekovo izvorno ontološko svojstvo. Otuda i mogu u njemu sebe da dokučim pre svake spoznaje.

kog, u predsimboličkom. Dalje, kao čovek, nije sposoban i ne može da dospe. (Mogao bi kao božanska luča. Hrišćanstvo se i oslanja na njegovu bogočovečnost.) Raspoloženje, koje ovde imam u vidu, ne zahteva od čoveka ni poznavanje ni nepoznavanje. Ono je, na samom dnu ili na početku bića, s one strane i poznavanja i nepoznavanja. Nije i s one strane jezika. Gotovo da je i strukturisano kao jezik. Sigurno je da ovo raspoloženje pretpostavlja poznavanje koje jezik može da artikuliše. Može da ga artikuliše jezik (govor) negativne teologije.²¹⁷ Obrati se tu ne prekidaju. Govor koji ne govori pretpostavlja (poziva) govor koji govori, poziva njegovu logiku, njegovu interdiskursnost; govor koji ne govori poziva na govor. Ako je već tako, jasno je da pomenuto raspoloženje, njegovu realnost, zajedno s negativnom teologijom, posvedočuje, ne može da ne posvedoči, istorijska praksa. A to svedočenje je dovoljno opravdanje promišljanja tradicije iz istorijske perspektive i kao događaja istorije. To svedočenje objavljuje, potvrđuje i nepoznavanje, hoću da kažem, generičku strukturu imaginarne prirode tradicije. Ono tradiciju određuje kao strukturu stadijuma ogledala čoveka i sveta, te kao onu strukturu u kojoj čovek treba da razazna šifru svoje smrtne sudbine, da razabere ekstatičke granice onoga “*To si ti*”,²¹⁸ tj. “Ti si ono”, koje mu (granice) zavičaj ili istorija (kod Lakana analitičar, pa i brahman, rečju, ljudska mudrost, iluzija mudrosti) izgovara, označava, nema sumnje, kao životnu presudu. Jezičko svedočenje određuje tradiciju i kao strukturu u kojoj čovek treba da razabere granice identiteta koje se nigde ni subjektu ni svetu ne pokazuju.

Ova struktura, koja naravno ne postoji pre nego što je nešto ne pokrene, raskriva da je tradicija uvek raščlanjena, rastavljena, otvorena.

²¹⁷Derida (Deridda, Jacques: *Comment ne pas parler, Psyché, Invention de l'autre*, Galilée, Paris, 1987, str. 535) negativnu teologiju određuje kao oblik govora (izvorno ona to jeste i to oblik govora o postojanju Boga), “sa njegovom inscenacijom, njegovim retoričkim, gramatičkim i logičkim običajima, sa njegovim demonstrativnim procedurama, rečju, kao tekstualnu praksu koja je posvedočena, naime, situirana ‘u istoriji’”. Ovu Deridinu odrednicu negativne teologije ja ovde imam u vidu, među ostalim i zato što je ona odlika i odrednica jezičke prakse dekonstrukcije i dekonstruktivizma svake jezičke prakse, što ona, kao svojstvo svake jezičke prakse, raskriva inscenaciju govora negativne teologije u svakoj inscenaciji govora. Sama dekonstrukcija, naime, oslobađanje je jezičke prakse od shematizovanja značenja, od shematizovanja inscenacije govora. Dekonstrukcija oslobađa one jezičke mogućnosti koje simboličko ograničava.

²¹⁸Lakan, Žak: *Stadijum ogledala kao tvoritelj funkcije Ja kakva nam se otkriva u psihoanalitičkom iskustvu*, *Spisi*, Prosveta, Beograd, 1983, str. 13.

Sve je to već poznato. Nije uočeno da je tradicija nedovršiva, da je ono što svagda čeka, što se ne da zaobići, i što se neprekidno suspenduje. Uprkos tome, iz istorije je mogu shvatiti samo kao zatvoren, dovršen sistem koji mi neprekidno ispostavlja nove (iste) zahteve. Tradicija i ne može biti drugačija već i zato što je rastavljeno, ne-celo i samo znanje automatizma ponavljanja živog (ponavljanje istog nikada nije isto), u kojemu se ona temelji i koje je zasniva. Sem toga, nepoznavanje (a ono se, paradoksalno, ne oslanja ni na kakav manjak, ne podnosi nikakav manjak; u suštini, ono je privaljena stena na ulaz pećine ontološkog manjka), nepoznavanje sabira tradiciju u istoriji, treba priznati, na poziv same tradicije. Tu njenu osobinu previđa, ili zapostavlja i istorijska hermeneutika, mada dobro zna njene sastave i njene dosege. U tradiciji ona raspoznaje strukturnu otvorenost i, čini se, vezu te otvorenosti s ontološkom otvorenošću, sa strategijama ontološkog. Istorijska hermeneutika prepoznaje u tradiciji momenat (diskurs) slobode, umnog izbora (između istine i laži svakako), što će reći, prepoznaje momenat (istorijskog) krivotvorenja, Gadamer bi radije rekao: momenat (vodeće) predrasude, koji joj uistinu zajemčuje put prema istini i istinu diskursa. Diskurs umnog izbora zajemčuje istinu diskursa tradicije. Istorijska hermeneutika diskurs (momenat) umnog izbora ne razdvaja, ne ume da razdvoji od momenta istorije u tradiciji, od momenta obaveze koju svaka referenca (što znači i sloboda i istorija) proizvodi i nameće subjektu. Za istorijsku hermeneutiku tradicija nije sasvim stvar umnog izbora, među ostalim, i zato što se ne može u svim tačkama nadzirati ni više ni delotvornije no što se može nadzirati bilo koji autoritet. A ne treba smetnuti s uma da autoritet svaki pokušaj nadziranja, svaka sumnja potvrđuje i učvršćuje kao autoritet. (Pokazuje se to u svakom obliku realnosti, i u duhovnim i ideološkim praksama. Legitimitet novog svetskog poretka i svoje moći, Amerika uspostavlja i održava zahvaljujući i tom stanju stvari. Formalno, sve što ona, kao jedina sila, čini u svetu, sve njene ratove i zločine, sam svet legitimizuje i pravda načinom izražavanja sumnje ne u razložnost, zakonsku, moralnu, ili neku drugu, njenog čina, nego u korisnost tog čina, razume se za Ameriku, korisnost efekata koje on proizvodi. Svet, praktično, apriori usvaja američko stanovište, misli i govori s tog stanovišta i kad se čini da je protiv njega. Zbog sukoba na Kosovu – Amerika je, nema sumnje, imala udela u izbijanju tog sukoba – Nato, zapravo Amerika, odlučuje da bombarduje Srbe. Ključni argument, zbog njega i pominjem ovaj slučaj *pax american*, protiv tog bombardovanja,

koji je pominjan u “demokratskom svetu”, bio je da bi ono proizvelo veću humanitarnu katastrofu od one koju je trebalo da spreči i zbog koje je Srbe trebalo kazniti. Opravdanje se i za nelogične, za formalno nesuvisle odluke, kao što je ova, može naknadno pribaviti, korist se, kakva god da je, mora videti odmah. Ovde je važno da ovakvo izražavanje sumnje, ovakav način mišljenja ne dovodi u pitanje pravo Amerike da pošalje svoje avione na bilo koji narod, zbog bilo čega, pa i zato da zataška seksualnu aferu svoga predsednika. Razloge za takvu smutnju u usmeravanju kritičkog duha, kritičkog mišljenja uočio je još Dekart. To mišljenje jednostavno meša pretpostavku o autoritetu sa sudom o stvarnom stanju tog autoriteta, meša pretpostavku o autoritetu s istinom autoriteta.)

Tradicija je neizbežni i stvarni uslov samorazumevanja, bez obzira na to, ili baš zato što se neprekidno suspenduje. Najbolji dokaz je filozofsko mišljenje koje suspenduje filozofsku tradiciju iz koje nastaje, iz koje se samorazumeva. Od tog pravila odstupa, tako bi trebalo da bude, jedino filozofija za koju Delez kaže da je stvaralačka. Od tog pravila bi, u stvari, moglo da odstupi samo stvaranje *ex nihilo*. Razumljivo je onda što tradicija može da bude, može da ostane, proizvod nepoznavanja, dijalektike imaginarnog, što može da bude taj proizvod bez obzira na to što se momenat istorije ne izjednačuje s momentom istorijskog determinizma (ne izjednačuje ga ni istorijska hermeneutika). Valja naglasiti da se ni "najčistija, najsolidnija tradicija ne ispunjava prirodno".²¹⁹ Na kraju, i kad bi odista bila čisti čin uma, slobode, tradiciju u istoriji nije moguće odvojiti od nepoznavanja, ako ni zbog čega drugog ono zato što ona u istoriji igra ulogu predačkog znanja, što uživa u toj ulozi, u pokornosti, u entropiji subjekta.

Dekonstrukcija, shvaćena u značenju koje joj namenjuje Derida,²²⁰ svedeno je da li je ona novo ili kakvo drugo čitanje (treba reći da ona ne

²¹⁹Gadamer, Hans Georg: *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978, str. 314-315.

²²⁰Ne postoji dekonstrukcija kao takva, ne postoji ni neka problematika dekonstrukcije. Derida bi takvu pomisao odlučno odbio (odbio bi metodološka ograničenja). Ništa joj zato i nije nedostupno. Postoji dekonstrukcija izumevanja (izmišljanja, invencije), koje teži da naruši status koji mu se pridaje – dekonstrukcija treba “da dovede u pitanje tradicionalni status samog izumevanja” (Derrida, Jacques: *Psyché, Invention de l'autre*, navedeno delo, str. 35). Postoji dekonstrukcija pravde – u srcu dekonstrukcije je ono što je zaveštano “u imenici pravda, štaviše, u jeziku, u zadatku istorijskog i interpretativnog pamćenja” (Derrida, Jacques: *Force de loi: le “fondement mystique de l'autorité”*, *Cardozo Law Review*,

može a da ne bude novo čitanje, ukoliko je dosledna sebi, tj. ukoliko nije dosledna sebi, ukoliko je odista ono što bi trebalo da jeste), dekonstrukcija ne može da zaobiđe istorijski položaj tradicije, kao što ne može da zaobiđe ni vlastiti položaj u tekstu koji razlaže i uspostavlja. No za nju, ali i za mišljenje tradicije, taj je zadatak opasan upravo zato što je moguć, zato što je njegov ishod predvidljiv, zato što mišljenje tradicije mora da se zaustavi kod izvesnog broja metodoloških procedura, zato što u tom slučaju ne bi stiglo do onoga što o tradiciji zna zavičaj, što ja želim da saznam i što bi trebalo da mi dekonstrukcija raskrije. Bez svesti o istorijskoj poziciji tradicije ne može se dospeti ni do dijalektizacije zavičaja i tradicije, ni do onog raspoloženja koje u sebi predstavlja i zavičaj i tradiciju. Ono što je opasno za metod (a dekonstrukcija je metod, uprkos svim ograničenjima i izgovorima, ma šta njeni teoretičari mislili, bez obzira na njenu transgresivnost, ma šta ja od nje očekivao), ono što je opasno za metod ne može da bude bezopasno ni za predmet istraživanja. Zato, pravi interes dekonstrukcije zavičaja, tradicije, "njene snage, njene želje, ako je ona ima, jeste izvesno iskustvo nemogućeg,"²²¹ u kojemu se, verujem, nalaze tragovi nastanka označitelja tradicija. Pravi smisao dekonstrukcije tradicije (označitelja tradicija) jeste iznošenje na videlo i razumevanje onoga što je u njoj ostalo nedostupno, što se nije pokazivalo, što je skriveno u ontološkom smislu zavičaja, što bi moglo da bude skriveno u smislu zavičaja (i zavičajnom smislu) koji tek valja pročitati,

Vol. 11, No. 5-6, 1990, *Deconstruction and the Possibility of Justice*). Postoji dekonstrukcija tradicije, koju (dekonstrukciju) ja ovde pokušavam da demonstriram, koju iskušavam. Ja, u stvari, potajno demonstriram psihoanalitički čisti dekonstruktivizam, dekonstruktivizam bez predrasuda i ograničenja, sem onih koje mu nameću asocijativne veze teksta (tradicije). Već i stoga je logično što se dekonstrukcija koju ovde artikulišem i svaki put iznova praktikujem, upravo kao psihoanaliza, uspostavlja kao mišljenje i praksa. Dekonstrukcija je zato "domišljata ili je nema; ona se ne zadovoljava metodičkim procedurama, ona krči prolaz, ona se kreće i obeležava; njen rukopis nije samo performativan, on proizvodi pravila – druge konvencije – za nove performative", veli Derida (Derrida, Jacques: *Psyché, Invention de l'autre*, navedeno delo, str. 35).

²²¹Derida, Jacques: *Psyché, Invention de l'autre*, navedeno delo, str. 27. Ovde nije reč o dekonstrukciji dekonstrukcije, bez obzira na to što sam morao položiti račun o ovoj slobodi asocijacija. Takvo polaganje računa dekonstrukciji i nije strano. Ono je, ako ne element, ono osnova na kojoj se otkriva značenje teksta, predmeta koje dekonstruktivista istražuje.

odgonetnuti iz tragova što ih je ostavilo brisanje naloga predačkog znanja, naloga onog zavičaja koji bi tek trebalo da se pomoli.

Iskustvo zavičaja trebalo bi da bude moguće kao performativ, takoreći uvek, i u ne-zavičaju. Zar to ne dokazuje zavičajno raspoloženje ako, hajdegerovski rečeno, oduvek dokučuje bit u svetu? I melodramska inscenacija zâhteva zavičaja upozorava na performativnost tog iskustva i proizilazi iz njega. U istorijskom svetu iskustvo zavičaja, kao iskustvo drugog, raskriva se kao nemogućnost. Istorijski svet je mesto preokretanja performativa u konstativ, mesto upisa predačkog znanja u život, u svet, i po tome šifra paradoksalizacije tradicije (tu paradoksalizaciju raskrivam i omeđujem). Istorijski svet je istodobno šifra mogućnosti i nemogućnosti govora o toj paradoksalizaciji; ja sam i jednu i drugu pretpostavio, uzdajući se u domet govora paradoksa, u pomisao da bi paradoks mogao da preskoči zid jezika. Bilo bi razumno da tu stanem (da stanem sa spekulacijama). Svakako bih poslušao razum da nemoguće ne obeležava početak sveta (i početak razuma), onaj trenutak, prelomni, u kojemu svet zadobija svoju svetskost. Nemoguće obeležava i trenutak srastanja-sa-tlom, srastanja ljudskog bića sa tlom. To tlo s kojim sam, kažu, srastao želim da osetim pod nogama, ili napipam u reči, makar i visio na zidu jezika.

Hajdeger *sraslost-sa-tlom* nalazi u zavičaju.²²² Očevidno, zavičaj je odrednica, performativ koji se može pitati za smisao svega što se tiče tradicije, ponajpre za smisao gubitka *sraslosti-sa-tlom*. Ovaj gubitak, navodno, dolazi iz duha vremena. Zadatak zavičajnog duha je da sprečava taj gubitak, koji se razlikuje od vremena do vremena. Trebalo bi onda najpre saznati šta je duh (našeg) vremena (za Hajdegera je to duh tehnike; on je ugrožavao *sraslost-sa-tlom*) ako nije duh vremena kao takav? Ugrožava li *sraslost-sa-tlom* činjenica da uopšte postoji duh vremena? I još poneko pitanje valja postaviti. Zašto bi govor tehnike, ma koliko da je oskudan, više potkopavao ili

²²²Hajdeger, Martin: Opuštenost, *Poljski put / Opuštenost*, Gradac, Čačak, 1992, str. 16. I u zavičaju *sraslost-sa-tlom* može da bude ugrožena. Hajdeger veli da je *sraslost-sa-tlom* današnjih ljudi, onih koji su prognani iz zavičaja i onih koji su ostali u zavičaju, u dubini ugrožena, i to spolja, iz načina života i duha vremena. U stvari, čovekova *sraslost-sa-tlom* uvek je bila ugrožena. Danas je, na kraju veka prepunog istorije (dogadaja), ugrožena *sraslost-sa-istorijom* ljudi koji su prognani, ali i svih, sa razloga koje je Hajdeger pomenuo i ponajviše zbog ideje o novom uređenju istorije, sveta. *Sraslost-s-istorijom* je postala remetilački faktor novog poretka koji bi trebalo da se uspostavi u samom kraju istorije. Stoga pravo na istoriju ne može biti dopušteno.

sprečavao sraslost-sa-tlom od predaje zavičajnog sveta. Nasilje predaje je poznato. U nekom vidu je svagda i promišljano. U Crnoj Gori je predaja odavno prerasla i prevladala volju i sposobnost Crnogoraca da slobodno rasuđuju. Dakle, shematski, nebo nad zemljom, kao poruka, obeležava duh vremena na isti način na koji ga obeležava i poruka modernih tehničkih sredstava za informisanje, recimo, poruka aktuelnog interneta (koja još nije ni promišljena ni shvaćena). Razlike postoje. I nisu zanemarljive. Nebo i internet ne govore isti jezik i ne zahtevaju od ljudskog bića iste odgovore ni na ista pitanja, bez obzira na globalnost koju podrazumevaju. Ne može biti zanemarljiva ni vrsta bolesti od koje čovek, ili vreme boluje. Važno je da u svakom trenu nešto: ritam dana i noći, predačko znanje, zavičajna predaja, tehnika, internet (koji, izgleda postaje globalni panoptikon), nešto što ima strukturnu moć i ulogu, što postaje strukturno središte, važno je da u svakom trenu nešto ugrožava sraslost-sa-tlom. Gubitak sraslosti-sa-tlom nije nikakva specifičnost našeg, atomskog doba, kako Hajdeger misli. Težina bolesti duha vremena može biti specifičnost našeg doba. Ali, ne treba izgubiti iz vida da je duh vremena oduvek bio sklon hiperteliji svojih oblika i proizvoda.

Gubitak sraslosti-sa-tlom, prema tome, "dolazi iz duha vremena, u kojem smo svi mi rođeni",²²³ gubitak sraslosti-sa-tlom, zapravo, dolazi iz činjenice da se čovek rađa u duhu vremena, da se, na neki način, rađa naknadno, da se rađa dva put, da se uopšte rađa. Duh vremena, povrh toga, mora biti naknadna tvorevina, što znači da zaklanja izvornu, prirodnu (druugu) stvarnost, ujedno i pokazuje na nju, ako ona postoji, duh vremena zaklanja i pokazuje prvo čovekovo rođenje, ono u kojem se čovek naknadno rađa. Prirodna stvarnost je čoveku oduvek zaklonjena. Stoga, duh vremena zaklanja i pokazuje: nedostatak izvorne stvarnosti, misteriju prvog čovekovog rođenja, misteriju rođenja iz manjka. Pravo pitanje nije, ili nije u prvom redu, ni za naše vreme, Hajdegerovo pitanje: "Šta bi bila osnova i tlo za jednu buduću sraslost-sa-tlom?",²²⁴ no šta je osnova i tlo sraslosti-sa-tlom, je li tako što ikako moguće? Odgovor mora biti nemoguć, lud čak: osnova i tlo

²²³Hajdeger, Martin: navedeni tekst. Rekao bih da se duh vremena može pojaviti samo s gubitkom sraslosti-sa-tlom, kao nadoknada za taj gubitak, kao drugo tla. Ali, ima razloga za pretpostavku da je taj gubitak, naprosto, neumitan, kao i bilo koji element egzistencije, da on jeste element egzistencije, i to onaj koji egzistenciju čini takvom kakva jeste.

²²⁴Hajdeger, Martin: navedeni tekst.

jedne sraslosti-sa-tlom ne može biti drugo do sama sraslost-sa-tlom, koja nije drugo do nemogućnost, nedostatak, manjak sraslosti-sa-tlom.

Možda je moguće srasti sa manjkom sraslosti-sa-tlom? Mogu se opustiti prema nedostatku sraslosti-sa-tlom kao prema bilo kojoj stvari o kojoj hoću, o kojoj mi je naloženo da mislim? I manjak je stvar, ako postoji kao manjak, ako jeste manjak. A manjak postoji, čak i kao manjka. Može mi onda, ako se odista opustim prema stvari manjka, ako se prepustim mišljenju manjka, može mi odati i svoju tajnu. Hajdeger, maltene, očekuje čuda od opuštenosti prema stvarima. U nekom vidu, i spretnije, ona je isprobana u istočnjačkim duhovnim praksama. Za mene je važno da opuštenost prema stvarima i otvorenost za tajnu (a one pripadaju zajedno, veli Hajdeger; one zajedno pripadaju mističkom viđenju) pretpostavljaju i otvorenost za manjak, za rođenje, prvo, koje samo zavičaj pamti i koje jedino on može da mi potvrdi (koje mi predaje), koje mi može vratiti s rođenjem u duhu vremena, ili, zašto ne, u duhu tradicije.

U zavičaju sam kod sebe i u kući, veli Niče, patetično, melodramski – ili poetski (granice tu nisu jasne; mogu li, treba li i da budu?). Zbog ekstatičnosti njegovih reči mogao bih i da posumnjam u to što govori. U ekstatičnim rečima je zaboravljena konkretna egzistencija. Ipak, te sam reči našao na stazi ruina. Nisam imao kud, morao sam da ih pročitam. Po prirodi stvari, ni ova moja raspra, ovo prepoznavanje, iščitavanje tragova, znakova egzistencije, nisu mogli biti pošteđeni od melodramskog preterivanja. Nisam o tome ni brinuo. Ni cinizam (kojim se, zajedno s Ničiom, branim – od zavičajnog folkloru, od zavičaja, ili od onoga što ne mogu da izgovorim, uprkos tome što me Niče uverava, a ja bih hteo da mu verujem, da se ovde mogu izgovoriti do mile volje; uostalom, Niče je to prevideo, problem pisanja, problem govora, svejedno je, nije kako reći no kako ne reći, kako ne govoriti), ni cinizam ovde ništa ne može da pomogne. (Niče, to je izvesno, nije pomogao.) No zar upravo to, kao raspoloženje, ne svedoči da sam u zavičaju, da sam kod sebe, nagnut nad manjkom, nad kućom manjka?

Nagnut sam nad sobom u praznom prostoru, nagnut sam nad samom – i u zavičaju koji me zamlaćuje (predačkim) znanjem da jesam i da mi valja biti. Ovo prepoznavanje "jesam" i "biti" u samstvu pretpostavka je svake ideje o srastanju-sa-tlom, svakog fantazma o otkrivanju vlastitog identiteta, svakog razumevanja drugog. U zavičaju, u zavičajnom raspoloženju tražim i nalazim taj uslov kao uslov novog početka. Sada već mogu da

kažem, mogu da otkrijem podvalu koja to i nije: zavičaj na koji Niče misli i koji ja iskušavam jeste samoća. "O samotnosti! Samotnosti, *zavičaju moj!*",²²⁵ više Niče, Zaratuštra (vičem ja kao Niče, Zaratuštra, vičem u njihovim krikovima) – ko je od njih sam, koji je samotnik sam? Samoću kao zavičaj (ili zavičaj kao samoću) pretpostavio sam i ja u ovoj raspravi, i to kao stvarnu samoću, ako tako što postoji, i kao predontološko svojstvo zavičaja, sraslosti-sa-tlom, ako tako što postoji, kao uslov srastanja-sa-tlom, kao jemstvo zavičajnosti zavičaja. Treba da priznam: tu sam pretpostavku maskirao tako što sam krivotvorio Ničea, ukoliko sam ga zbilja krivotvorio; kako je, uostalom, mogao biti u samoći u zavičaju i u kući ako već nije u zavičaju, ako samoća i zavičaj (za njega) nisu bili isto? Niče je bio filolog, znao je sve podvale reči. Ipak, moglo bi se reći da je moj obrt metodički neispravan. I jeste, ukoliko metod ne pretpostavlja otkrivanje i ukoliko otkrivanje beži od obrata, pogotovu ako su slični onima iz detektivskih romana. Konačno, značenje se i onako naknadno, na kraju, uspostavlja.

Ne mogu poreći (a i zašto bih to učinio): ovim obrtom sam otkrio rupu u kojoj se temelji, u kojoj počiva moj diskurs, "jedinoj koja je pouzdana", i "koju obrazuje simboličko".²²⁶ Povrh svega, ona i ne postoji, ona je svojstvo prestrukturacije, koju ne mogu drugačije da otkrijem do kao odsutnost, kao puku mogućnost. (Moć ove mogućnosti ista je kao i moć besmislenog označitelja.) Utoliko, ali i kao istina diskursa, ova rupa je i rupa u zavičaju iz koje nastojim da izvedem mogućnost (novog) početka (novog početka na kraju staze ruina – gde drugo i mogu da ga tražim!). Ja sam, moglo bi da se kaže, samo dramatisovao proces obrazovanja diskursa, njegovog odnosa spram stvarnosti. Dramatisovao ga je i Niče. Stvarni zavičaj, ako postoji drugačije do kao diskurs, zalag je i Ničevog govora. Dvostrukost je, prema tome, kao zalag mišljenja i zalag govora o (ne)zavičajnosti zavičaja. Rupi u zavičaju morao sam dati telo, stvarni zavičaj kao telo. Može se, tako Lakan veli, mis-

²²⁵Nietzsche, Fridrich: *Tako je govorio Zaratuštra*, Mladost, Zagreb, 1967, str. 168.

²²⁶Lacan, Jacques: Séminaire du 15 avril 1975, "Ornicar?", Navarin, Paris. Zato i utoliko ova rupa garantuje svaku postojanost, ona je, kao karika koja najpre spaja dvoje, recimo simboličko i realno ili simboličko i imaginarno, dovoljna da veže neodređen broj postojanih objekata, neodređen broj postojanosti. Stvarne veze se, u neku ruku, uspostavljaju izvan stvarnosti, bez obzira na to što ih možemo misliti samo kao veze stvarnosti.

liti samo telo.²²⁷ Zev koji sam ovako otvorio u govoru o zavičaju, u suštini je zev koji je (tom) govoru svojstven, onaj zev iz kojega govorim o zavičaju, koji govori o zavičaju. Naravno, govor ne govori sam, ovaj obrt to pokazuje. I pokazuje da kruži oko rupe onoga što bi trebalo da bude njegov predmet, oko rupe u zavičaju koja ima funkciju beočuga egzistencije, koja zavičaj pretvara u beočug, koja ga određuje kao mesto artikulacije simboličkog, tj. samoće, kao mesto gde bi trebalo da nađem simboličko, gde sam, odmah, sam (bio) u simboličkom. Jedini način na koji istorijski odista mogu biti.

²²⁷Lacan, Jacques: Séminaire du 10 février 1976, "Ornicar?". Valjda je znao na koje je telo mislio!