

POLJA I VREME – I ISTORIJA (nekoliko pitanja)

Vreme je moguće shvatiti kao okvir spoznaje, strukturacije (sveta, subjekta, rečju, bivstvovanja), te kao ono što mi omogućuje poimanje strukture (sveta, itd.) i što je, prema tome, kategorija subjektivnosti i subjektivacije. Ovde ću ga tako i shvatiti. A to znači da pitanje vremena ne može da ne bude i pitanje istorije, kako god da je ona shvaćena, te bez obzira na vrstu istorije. S gledišta istorije, problem vremena (i vremena "Polja") izgleda još jasnije. Naime, to gledište pretpostavlja poistovećenje pitanja istorije i pitanja vremena. Tako tvrde i istoričari (makar noviji, oni koji misle o poslu istoričara, mogu li reći, i poslu istorije), tako tvrde i filosofi istorije. Istorija se, dakle, mora misliti kao vreme. Vreme, opet, za zapadnu civilizaciju, jeste nešto samo kao istorijsko vreme. To preplitanje je pretpostavljeno u zadatku da mislim odnos "Polja" i vremena – ali i u (apriornom) zadatku "Polja" (da bude u vremenu), da u sistemu odnosa (u koji se upisuju, koji uspostavljaju tim upisivanjem) ne budu nešto spolja, izvan vremena i istorije. Naprotiv, u (apriornom i artikulisanom) zadatku "Polja" je pretpostavljeno da su ona subjekt vremena i istorije, ali i ono nešto (događaj, program, ideja, struktura) čemu vreme, neki veliki Drugi, omogućuje, daje subjektivnost, što se istorizuje u vremenu, što pravi istoriju u vremenu. (Postoji, dakle, identitet istorije – "Polja" – i vremena i postoji istorija – "Polja" – u vremenu.) To nešto se može predočiti na različite načine, može se, recimo, opisati, ili samo pretpostaviti da postoji, da je odsutno, ili udaljeno (poodsutnjeno). Možda to nešto, uistinu, najpre treba opisati, pretvoriti u tekst i onda dekonstruisati. Ja ću pokušati da dekonstruišem tekst koji (za sada) ne postoji (istorija "Polja" nije napisana). Ili postoji kao mogućnost, kao implikacija zadatka: "Polja" i vreme, kao strukturna shema diskursa koji su "Polja" stvarala? Valja onda da postoji i potreba za dekonstrukcijom tog diskursa. Mogu tvrditi da ona proizilazi iz pretpostavljenog, izrečenog, naloženog odnosa: "Polja" i vreme, iz zadatka da mislim odnos koji, iako izrečen, stvaran, ja moram da artikulišem, da odista izreknem. Moj zadatak bi, dakle, mogao biti da mislim problem "Polja" i istorije, problem koji mi zadaje vreme "Polja", koji sam sebi zadajem, u stvari, da obavim neku vrstu prethodnih poslova.

Najpre treba da odgovorim na pitanje: kako se može misliti vreme "Polja" kao istorija, koja ne bi bila puka hronologija časopisa, recimo, popis saradnika, članova redakcija, opis tema o kojima se u časopisu raspravljalo, itd? Mogu li, na primer, istoriju "Polja" misliti kao istoriju moje saradnje sa "Poljima", ili bilo kojeg saradnika, što će reći, kao mnoštvo, naizgled subjektivnih, istorija? Sigurno je da vreme iz zadatka: "Polja" i vreme, nije neko apstraktno vreme, ili neka teško odredljiva filozofska kategorija, ono je iskušeno, doživljeno u svojoj dramatičnosti. Tragovi se nalaze u tekstovima, valja ih iščitati, odgonetnuti. Vreme "Polja" je konkretno vreme svih saradnika ovog časopisa, istorijsko, egzistencijalno vreme. Ipak, ono nije zbir, mogu li reći, pojedinačnih, subjektivnih vremena, iako su svi saradni-

ci u vreme "Polja" uložili svoje vreme, svoju istoriju. Ono je i vreme zajednice u kojoj je to vreme postalo nešto (pa čak i moje subjektivno vreme), neko vreme, vreme "Polja" je vreme politike te zajednice (ali s obzirom na otvorenost "Polja", i vreme evropske kulture) i preobražaja te politike, njene sposobnosti da nešto bude i, pre svega, vreme zadatka da mislimo, dakle, vreme Drugog. Vreme "Polja" je vreme Drugog – i kao vreme institucije "Polja", svejedno što su tu instituciju izgrađivali saradnici i urednici časopisa, što je ona nastajala i što ne prestaje da nastaje u vremenu; u nju su se oni i ugrađivali, odnos sa Drugim, naprosto, to pretpostavlja i omogućuje.

Istoričar Mark Blok kaže da istorija suočava ljude u vremenu i vreme. Naizgled, on podvostručava jedno isto vreme, istu realnost. U stvari, Blok samo rastavlja scenu vremena. Vreme s kojim se suočavaju ljudi u vremenu, u isti mah, mora biti izvan njih, neka objektivnost i njihovo vreme, ali i jedino vreme koje oni imaju. Dakle, ako, načas barem, prihvatim ovaj Blokov stav, vreme "Polja", vreme na koje se misli u mom (našem) zadatku, nužno proizvodi polisemiju, podrazumeva heterogenu mnoštvenost. (Broj scena vremena se umnožava. Gotovo da to umnožavanje može da zaustavi jedino naša odluka.) Upisana je ta mnoštvenost i u formalni početak "Polja" i u artikulaciju zadatka: "Polja" i vreme, u moguću homogenu odluku da se pokrene časopis "Polja". (Takva odluka je neophodna.) U vremenu, u istoriji "Polja" postoji, dakle, vreme moga pisma (pisma moje "privatne istorije"), prvog teksta objavljenog u "Poljima", prvog oglašavanja svakog saradnika, urednika (prvog oglašavanja uopšte – i samog časopisa), ali, u neku ruku, postoji i vreme tog početka – naknadno, retroaktivno – u početku "Polja", u prapočetku pisma, u pismu kao realnosti, recimo, realnosti diskursa koji su "Polja" pripremala i artikulisala i u kojem je heterogena mnoštvenost svodena na ono što bi se moglo nazvati odnos "Polja" prema vremenu i što je u mom (našem) zadatku takođe pretpostavljeno; konačno, to i iskazuje diskurs "Polja", verujem da bi se to pokazalo u svakom pokušaju izricanja tog diskursa.

Vreme "Polja", ili vreme kojemu su "Polja" suprotstavljena dok su ga osvajala/usvajala kao svoje vreme, dok su ga modelovala, dok je postojalo kao vreme na koje su "Polja" upućena, u koje su umetnuta, i koje nikako nije neka neutralna realnost, neko istorijsko ništa, jeste uza sve to, usred te polisemije i hronološko vreme. No nikakva puka hronologija, nikakav apsolutni opis nije u stanju da izbegne drugog, ni istoriju (kao drugog). Mogao bih reći da i samo vreme istorijski počinje, "završava se", ili nastavlja kao vreme "Polja" i vreme istorije (kao vreme drugog i drugo vreme), kao vreme polisemije. Važilo bi to i za časopis koji bi imao, da kažem, apsolutno zatvoren koncept, kako ne bi važno za časopis koji je otvarao i koji se otvarao mnogoznačnosti, koji je od početka razumeo značaj razlike, drugog. Početak je, doduše, uvek formalno određen, obeležava ga, u ovom slučaju, pojava prvog broja časopisa, zamisao (koncept, program) časopisa, obeležavaju ga, posredno ili neposredno, društvene i političke pretpostavke u kojima je zamisao/pojava časopisa bila mogućna, na koje časopis odgovora (namerno ili nenamerno, odgovara više ili manje no što je pozvan da kaže, no što uistinu kazuje). U prvom redu, taj početak obeležava potreba za "Poljima", intelektualna potreba za razumevanjem. A nju je moguće rekonstruisati iz diskursa "Polja", možda više no iz samog koncepta, iz onoga što je u tom diskursu izrečeno ili sakriveno, što kaže a da ne zna da kazuje, iz veza tog diskursa sa drugim diskursima.

Stoga, formalni početak istorije, vremena "Polja", nije drugo do fizička međa, oznaka koje razumevanje zahteva diskursa pokazuje i transcendiraju.

Vreme iz odnosa: "Polja" i vreme funkcionise kao operator heterogene mnoštvenosti i svođenja te heterogenosti na diskurs "Polja". Istodobno, funkcionise kao mesto (i šifra; neizbežnost prisustva istorije se i tu pokazuje; ništa bez istorije, bez ponavljanja, ne bi moglo biti shvaćeno), mogu li tako reći?, fenomenalizacije fenomena, razumevanja fenomena, na primer, oglašavanja, govora u časopisu, pa, na drugoj (istoj) ravni, istorijskog okvira, recipro, moga pisma i pisma "Polja", pisma (srpskog) jezika, bez obzira na to kako je i koliko je taj okvir i okvir pisma; nekako jeste, makar i kao prazno mesto okvira. I to je stvar istorije, a nju, očito, uočeno je to, treba shvatiti iznutra i spolja. Mark Blok kaže da vreme vezuje spolja i iznutra (istorije); znači li to da, u neku ruku, pravi, uspostavlja celinu. Vreme "Polja" bi, u tom slučaju, bilo neka apsolutna istorija saradnika "Polja" i samih "Polja". Međutim, tako napravljena celina, da kažem paradoksalno, celina je manjka, celina bez celine, čak i sa prestankom izlaženja časopisa ostala bi, da se poslužim jednom Frojdovom formulom, celina završena, celina nezavršiva, s krajem i bez kraja. Istorija iznutra i spolja može biti samo istorija manjka. Zato je razumljivo što se istorija može i mora pisati različito i što je, u svim slučajevima, istorija iste realnosti (koja iščezava). Sada bi, ipak, trebalo da bude jasno da pitanje vremena "Polja" mora biti pitanje polisemije (moglo bi se reći da se po tome ona ne razlikuju od drugih časopisa), ali, i pre svega, pitanje jedinstvenosti, subjektivnosti vremena, koje se može meriti samo u okviru polisemije vremena "Polja". Jedinstvenost vremena je jedinstvenost polisemije. U pitanju je paradoks – da ga otupim, mogao bih reći: posredi je egzistencijalni paradoks – i izmiren u egzistenciji. Moja saradnja, moja istorija "Polja", moja istorija u "Poljima" (moja istorija spolja i iznutra "Polja") počela je 1967, tekstom "Samoća čoveka, reči i vatre", tekstom na koji sam zaboravio. Pominjem to iz posebnog, za mene, za moj rad (posredno i za saradnju sa "Poljima") važnog razloga. (Mogao bi biti važan i za diskurs "Polja", za diskurs sa krajem i bez kraja, u meri u kojoj su moji tekstovi delovali na strukturaciju tog diskursa, u kojoj su ga izgrađivali.) Na samoću nisam zaboravio. Izgleda da sam na taj tekst zaboravio da bih ga, u nekom drugom obliku, ponovo ispisao, kao drugi, potpuno različit tekst, kao drugu mogućnost strukturacije i egzistencijalije i diskursa o njoj. Naime, kasnije, skoro trideset godina kasnije, 1993-1995. napisao sam knjigu Samoća. Šta je onda moja jedinstvenost u polisemiji vremena "Polja"? Šta je jedinstvenost "Polja"? (Izgleda da pismo ne prestaje da se ispisuje, da u njemu artikulisana poruka, njegova poruka, u izokrenutom obliku ne prestaje da mi stiže. Ovde je važno, za "Polja", za diskurs "Polja", razume se, i za mene, za status moje saradnje u "Poljima", koliko je ta poruka i poruka "Polja". Je li mi diskurs "Polja" vratio moju poruku u izokrenutom obliku? Ko mi je vratio tu poruku? Da li je poslao i "Poljima", kao njihovu poruku, kao poruku diskursa "Polja"? Je li mogao da je ne pošalje? Na ta pitanja nemam odgovora. Ni diskurs "Polja" nije završen.)

Šta je uopšte polisemija "Polja", ako ne upućuje na jedinstvenost, ako ne podrazumeva, ne omogućuje jedinstvenu strukturaciju pisma, "Polja" i saradnika, ma i kao čistu odsutnost? Polisemija bi, po ovoj pretpostavci, ako se na taj način ostvaruje, trebalo da deluje kao operator jedinstvenosti. Jedinstvenost bi, opet, trebalo da podrazumeva razdvajanje, na primer, od društvenog i duhovnog, od teorijskog okruženja, od drugog bez drugosti. To

razdvajanje, takođe, posreduje jedinstvenost; ono, naime, vodi, moralo bi da vodi, iz polisemije u jedinstvenost (u nesvodljivost drugog, razlike), prema primeru koji sam ovde naveo, u jedinstvenost samoće, ali i jedinstvenost subjektivita. Ipak, još treba pitati: o kakvoj se to jedinstvenosti, jedinstvenoj samoći da govoriti, budući da sam je oglašavao, budući da sam se oglašavao (kao usamljenik, kao nesvodljivi drugi) u istoriji "Polja", nasred polisemičnih polja, u jezgru strukturacije nesvodljivosti? Štaviše, istoriju "Polja" sam pravio svojom samoćom, svojom "polisemičnom" – nemogućom – jedinstvenošću, svojim vremenom, koje je i vreme "Polja" i, koje, prema tome, nije moje vreme. Ali ni vreme "Polja" nije vreme "Polja" kao koncepta. Najpre pripada istoriji – i meni kao saradniku, svakom saradniku "Polja". Moglo bi se reći da je tu posredi unutrašnja strana istorije koja se ne pokazuje – historiografija za nju, uglavnom ne pokazuje zanimanje – ne drugačije do kao palimpsest pisma. No kako sastrugati manifestni tekst? Koliko (slojeva) tekstova se nalazi ispod njega? Gde bi se struganje teksta moralo zaustaviti? Postoji li, ako ni to ne znam, jedinstveno vreme "Polja"? Bez njega, zacemento ne bi bilo nikakve druge jedinstvenosti. No to ne dokazuje njegovo postojanje, niti postojanje jedinstvenosti.

Jedinstvenost dokazuje upravo ono što je, naizgled, dovodi u pitanje: uporno ustrajavanje subjektivnosti, nesvodljivosti drugog, razlike (na šta pokazuje ispisivanje samoće, ili bilo kojeg drugog oblika subjektivnog oblika ispitivanja, iskušavanja vlastite subjektivnosti). Doduše, najpre se tako dokazuje jedinstvenost moga vremena, koje se moglo objaviti samo posredstvom neke druge jedinstvenosti, u ovom slučaju, jedinstvenosti vremena "Polja", koje je uslov, koje je dato kao uslov subjektivnosti istraživanja svih saradnika – kao uslov nesvodljive različitosti tog istraživanja usred jedinstvenosti "Polja".

SEKSUALNOST ŽELJE

Formula "Želja je želja želje" (ili "Želja je želja želje drugog"; tako je Kožev preformulisao hegelovsku želju za saznanjem) najpre pokazuje da želja želi nešto iza, s one strane objekta koji formalno želi, potom da i nema objekt u pravom smislu. (Objekt želje nikad nije potpuno nezavisan od nje same, nije suštinski nešto drugo no što je ona sama, nešto sa čim ona nije već povezana. Reklo bi se da je tu posredi subjektivizovani odnos prema objektu, onakav kakav postoji između strepnje i njenog objekta, ukoliko nije reč o istoj vrsti subjektivizacije. A tako što je moguće pretpostaviti. Sigurno je da se sa željom za objektom ispoljava i zebnja, štaviše, da se u svakom ispoljavanju želje ispoljava i zebnja. Moguće je tvrditi i da se želja ispoljava kao zebnja, ili barem da se ispoljava kao zebnja od trena upada u realno, gde treba da omogući proces označenja, i označenje vlastitog upada. A realno, veli Lakan "vrvi od šupljina", iako mu "ništa ne manjka"; Jacques Lacan, L'angoisse. Dakle, i želja za konkretnim objektom i čista želja, nezavisno od odnosa sa konkretnim objektom, ispoljavaju se kao zebnja.)

Koževljeva formula pokazuje da želja želi nešto drugo u onome što na izgled, i stvarno želi. Želja želi sebe kao ne-objekt. Sledstveno Hegelovom mišljenju, želja, kao želja za saznanjem, ako uistinu želi sebe, i ne odnosi se ni na kakav konkretni objekt. (Nije joj on ni potreban, budući da je negativitet posreduje, dakako, njoj samoj.) Time i tako ona štiti sebe, postaje nepovrediva, autoimuna. No tako se – paradoksalnost želje nikoga više ne treba da čudi – ona izlaže smrti, ubija se, postaje želja samoubica. (Autoimunitet, kaže drugim povodom Derida – Jacques Derrida, *Voyous* – manje ili više je samoubilački. Povrh toga, on preti da izlaganje smrti, samoubistvo liši smisla, da ga liši njegovog pretpostavljenog integriteta.) Želja se, prema hegelovskoj optici, ubija, to ne treba izgubiti iz vida, poradi priznanja, bira smrt da bi bila priznata kao želja. (U samoubistvu ona ubija svoju – i, nada se, svaku – objektivnost.) Kožev, u hegelovskom kontekstu, tvrdi da ona može biti priznata samo u borbi na smrt. Po Hegelu priznanje u borbi na smrt traži i pretpostavlja subjekt (subjekt smrti). Ovaj, opet, traži i podrazumeva posredovanje želje, suštinski povezane sa (njegovom) samospoznajom, sa subjektivnošću (te sa Drugim). Bez posredovanja želje (ontološke zebnje koju ona prenosi, dramatičuje – ili proizvodi) subjekt nije kadar da dođe k sebi, bez posredovanja želje nema ko da dođe k sebi, nema subjekta pre no što želje počne da želi (da zebe), pre no što upadne u neku šupljinu realnog. A ona želi oduvek, s postanjem čoveka. Oduvek, od postanja čoveka ona i transcendirira (uspostavlja) subjekt. U borbi na smrt, stoga, želja se ispoljava kao ništa, što ona, u hegelovskom kontekstu, i jeste. (To je i razlikuje od životinjske želje; to je čini željom.) U borbi na smrt (sa integracijom negativiteta u bivstvovanju) ona se ispoljava kao ljudska želja, u toj borbi (čovek) postaje čovek. Borba želje na smrt omogućuje mu identitet, ispoljavanje onoga po čemu je on različit, po čemu uopšte jeste, borba želje na smrt omo-

gućuje da se pojavi razlika, drugo, konkretni stvarni objekt. Jedino preko želje priznate u borbi na smrt, Kožev veli preko bilo koje želje, čovek može "doći k sebi", postati samosvestan, postati čovek. "U Žudnji i njome, ili još bolje, kao 'svoja' Žudnja, čovjek se uspostavlja i objavljuje – samome sebi i drugima – kao jedno Ja, kao Ja bitno različno i korjenito oprečno od ne-Ja (ljudsko) jeste Ja jedne – ili uopće – Žudnje" (Alexandre Kojève, *Kako čitati Hegela*). Čovek je sposoban da preko svake želje doče k sebi jedino ako je svaka želja priznata u borbi na smrt, ako je svaka želja ishodište samosvesti – ako je svaka želja (čista) želja. S obzirom na jedinstvo želje i ništa, s obzirom na to da je svaka želja u biti (čista) želja i da svaka ima potrebu da bude priznata, tako što je moguće pretpostaviti. Kako, konačno, želja može biti želja za nečim i nečija želja ako je to nešto nekako ne priznaje kao želju. Ipak, za neke želje je očigledno, recimo za seksualnu želju, da ih objekt "priznaje" kao želju (da su, u neku ruku, želje objekta), da preko njih čovek dolazi k sebi pre nego preko nekih drugih želja. (U Epu o Gilgamešu, prva polovina trećeg milenijuma pre nove ere, izjednačeno je poznanje žene i poznanje sebe, te poznanje žene i poznanje poznanja; izjednačeni su poznanje seksualnog identiteta i samopoznanje, samosvest. I iz Hegela bi se dalo zaključiti da se seksualna želja poistovećuje sa samosvešću, bez obzira na to što on o seksualnoj želji i ne govori; kaže, međutim, da je samosvest načelno želja.) Za neke želje, reklo bi se, teško je i pretpostaviti da i ulaze u borbu na smrt, osim utoliko što je reč o željama ljudskog bića. (U neku borbu ulaze. A nema borbe koja nije nekakav oblik borbe na smrt, ili je ne pretpostavlja.) To se, na primer, odnosi na želju za upotrebnim objektom, pod uslovom da on nije fetiš, ili supstitut nečega drugog. (A objekt želje je svagda supstitut: drugog objekta, želje drugog, same želje. Iz psihoanalize se to lako da pokazati. Uzgred, kod de Sadovih libertena je doslovno tako. Pri tom, objekti de Sadove želje su ljudska bića i to po nomenklaturi same želje. Rekao bih da prvotnost seksualne želje, ili prvotnost seksualnosti želje omogućuje ovaj obrat.) U stvari, želju za bilo kojim objektom teško bi bilo priznati kao želju koju potvrđuje borba na smrt, ukoliko se odista – još ovde imam u vidu hegelovski kontekst, no prema Lakanovoj preformulaciji Koževa – čovek "uspostavlja i objavljuje" kao "želja Drugog" (čovekova želja je želja Drugog, i to ne samo u neurotičkim situacijama, nego i u svakidašnjici i u ključnim momentima egzistencije). Čovekova želja kao želja Drugog nije i ne može biti, strogo govoreći, želja za objektom iz idealnog subjekt-objekt odnosa. Ona nije ni želja za objektom u njegovoj čistoti, objektivnosti kao takvoj, za nečim (ako to nešto nije posredovanje kojega želja nije u stanju da se odrekne). Ili, ona je, u osnovi, želja za ničim, za smrću, ona je, kao želja za prevazilaženjem (za prevazilaženjem posredovanja objekta, pa i druge želje), želja ničega, želja smrti. Međutim, i kao želja smrti, ona ostaje u realnosti – i u živom, ostaje eros, pretpostavlja, zahteva neki odnos (makar taj odnos bio i ne-odnos). U biti, što znači s one strane konkretne realnosti, ljudska želja, želja, volja živog (želja onoga što jeste da jeste), čisti je eros, prvotna sila, bez realnosti i bez imena, s one strane imenovanja. Prema grčkom mitu, ta sila nije nastala. (Eros je jedini nerođeni grčki bog.) Pre pojave bogova i ljudi eros je vladao svim što postoji, što jeste, on je to što jeste držao na okupu. Moglo bi se reći da je on to što jeste. Jer, on čini da nešto bude, da bude to što jeste (po njemu), da nastane i postoji kao ono što jeste po njemu, on okuplja, sjedinjuje... ono što jeste da jeste. U stvarnosti, u istoriji, eros tvori kako je jedino i

mogućno tvoriti; eros tvori ono što je već nekako stvoreno, što je na putu stvaranja, spremno da bude stvoreno, što je ne-celo i što implicuje ne-stvoreno. Eros tvori tako što sakuplja, sabira, sjedinjuje, uobličuje, eros daje formu. Ali, u istoj toj realnosti, eros razgrađuje i razobličuje, u stvari, preoblikuje, nastoji da formu vrati u ne-formu (u formu svih formi). To se ne da poreći ukoliko su nagoni smrti u njega integrisani, ukoliko je on "njihov" eros. Drukčije, nagoni smrti nisu ni mogući. Naime, oni mogu biti samo nagoni smrti u životu, nagoni smrti života, živog. (Doduše, uvek ostaje mogućnost da se porekne postojanje nagona smrti. Ta mogućnost se obilato koristi, i u psihoanalizi, gde je taj pojam artikulisan i argumentovan.) Paradoksalnosti želje, sada je to dovoljno vidljivo, ispoljava se kao paradoks erosa, primordijalnosti želje, seksualnosti živog, kao ontičko ontološki paradoks, pa, razumljivo, i kao paradoks konkretnosti egzistencije. Naizgled, paradoksalnost želje se ispoljava tamo gde, uistinu jedino, istorijski i postoji mogućnost da se ispolji, u realnoj realnosti.

Povratak, dolazak u konkretnu realnost, povratak, dolazak je odnekud i povratak, dolazak kući, kući u želji, u živom, kući koja se podiže s povratkom, koju taj povratak gradi. Nastajanje u konkretnoj realnosti, nastajanje je iz nečega, iz nečega što je ne-celo, makar to (nešto, ne-celo) bilo i ništa. Dakle, i kao nastajanje *ex nihilo*, nastajanje u realnosti je nastajanje u kući, u kući želje, živog. Dolazak u kuću želje, nastajanje u kući želje zato i okuplja, sjedinjuje postojanje. Pomenuo sam već da, prema grčkom mitu (nije suštinski drugačije ni po grčkom racionalističkom mišljenju), uloga okupljanja, sjedinjavanja (u postojanju) pripada erosu. (Svejedno je u ovom trenutku kako se imenuje to nešto što okuplja: kao Jedno, vrhovno dobro, ili nekako drugačije. No da bi takvu ulogu ispunio, eros mora želeti, težiti izvan sebe. Stoga, s obzirom na antinomičnost povratka, dolaska, nastajanja/povratka, pre bi trebalo reći da ta uloga pripada seksualnosti, čistoj i, naizgled, nesvrhovitoj produktivnosti želje erosa. (Valja upozoriti da povratak kući preuznačuje i samu ideju nesvrhovitosti.) Seksualnost, dakle, treba shvatiti kao manifestaciju prodora želja u realno, kao raskrivanje čiste želje u ispoljavanju (ne-celosti) erosa, živog. Naime, prodor želje u realno sam po sebi je seksualizacija (uznačenje i, na izvestan način, ustanovljenje) i erosa i realnog. Dakako, tako shvaćena seksualizacija je mogućna jedino ako je eros, iako nerođen, suštinski ne-ceo, što je čista protivurečnost. (Na isti način su protivurečne i ideje o velikom prasku i stvaranju *ex nihilo* i svaka ideja o početku, pa i ideja o Bogu.) Drugačije eros ne bi mogao biti stvaralački princip, ne bi mogao ni postojati, ne bi bio u stanju da bilo šta sabira, okuplja. Seksualnost je, dalje se da zaključiti, rupa, šupljina u erosu, realnom, šupljina koja obuima svu stvarnost, u izvesnom smislu, sve što jeste; tačnije, sve što se stvara, što je stvoreno i što je kadro da stvara sadrži dimenziju seksualnosti (s njome, i dimenziju uživanja). Hajdegerovski bih mogao reći: seksualnost je ono što samostalno stoji, naime, tako bi je trebalo odrediti iz Hajdegerovog shvatanja blizine. Konačno, suštinu blizine bolje određuje seksualnost nego stvar koja je blizu, krčag prema Hajdegeru. Ona je bliža od svake stvari; ona je bliža od svake blizine. U stvari, ona je toliko blizu da sa ljudskim stvorom čini jedno. No ona je blizu i na način na koji je stvar blizu zato što odista, pre no bilo koja stvar, u sebe hvata nešto drugo, stoji samostalno i razlikuje se od predmeta. (Po Hajdegeru su to odlike krčaga; Мартин Хајдегер, *Предавања и расправе*.) Seksualnost u sebe hvata objekt i stoji samostalno

naspram svakog objekta želje, da li zato što je on u njoj već, kao gubitak, sadržan? (Obuhvatanje krčaga zainteresovalo je i Lakana; *L'angoisse*. On će ustvrditi, ne pominjući Hajdegera, da je krčag napola prazan, napola pun. U njemu se nalazi objekt a, objekt želje.) Tragovi te i takve seksualnosti, gotovo shematski, premda na jednoj drugoj ravni (i sa ograničenjima svojstvenim toj ravni), trebalo bi da se pokazuju u seksualnoj želji, tim pre što je nju moguće shvatiti kao neki oblik hipertelije jedne odlike seksualnosti i preuveličavanja prodora želje-označitelja u realno. Kako s time odista stoji stvar, ovde ne mogu razlagati. Zato ću samo naznačiti osnovne odrednice sheme seksualne želje. Za cilj ovog istraživanja to će biti dovoljno.

Seksualna želja je povezana s konkretnim objektom, nezamisliva je bez nekog vida konkretnog objekta. Povezana je, samostalno i preko svog objekta, i sa ontološkom strukturacijom ljudskog bića. Razumevanje seksualne želje, stoga, zasniva se na razumevanju njenog odnosa sa objektom i, ponajpre, na razumevanju težnje ljudskog bića da izađe iz sebe, izvan sebe, na razumevanju željenja u želji (takoreći, nezavisno od konkretnog objekta želje). Spominjao sam da je i čista želja nezamisliva bez objekta i nekog odnosa sa njim. Međutim, seksualna želja, prividno, ukida neodrečenost objekta čiste želje i njenog odnosa s tim objektom. Ona, reklo bi se, tačno zna šta hoće, šta traži, čemu teži. (Nebitno je kakav status objekt ima.) Istodobno, ona, naglašenije no čista želja, teži da prevlada i realni, istorijski odnos i vlastitu promašenost (želja, ni seksualna, nikad ne dobija ono što hoće; Frojd veli da je želja inhibirana u pogledu cilja). Od njih je i zavisnija. Iz tih obrta proizilazi neizbežnost simulacije i odnosa želje sa objektom i zadovoljenja želje. Nakon psihoanalitičkog izučavanja želje, prvenstveno seksualne želje, ništa od toga ne treba posebno dokazivati. A ako, zbilja tako stoji stvar sa seksualnom željom, Lakan, s razlogom, ponavlja, naoko, nemoguću ideju da ne postoji seksualni odnos. Analitičari, prvenstveno lakanovci, ističu "nemogućnost da se sklopi logika odnosa između polova" (Jean-Claude Maleval, *La forclusion di nom-du-père*). Jedan od razloga je, tvrde lakanovci, svakako, i to što anatomija nije sudbina, kako je to mislio Frojd. Seksualizaciju govorbica određuje diskurs. I to nije netačno, makar na nekoj ravni. Ali diskurs ne govori ništa na šta nije upućen, za šta nije dobio znak. A znak, budući da upućuje na drugi znak, često govori drugo no što uistinu govori. Na svaki način, iza diskursa ostaje, ako ništa drugo, ono što je neimenljivo, ostaju razlozi upada želje-označitelja u realno. Iz te perspektive, uloga anatomske razlike kao znaka ne sme biti zanemarena. Ovaj stav je važan i za razumevanje seksualne želje, njenog odnosa prema objektu (analitičari prve razliku između odnosa žene i muškarcu prema objektu želje) i želje uopšte, pa i za artikulaciju logičkog reda stvari, neke moguće logike. (U psihoanalizi je bilo pokušaja gradnje takve logike.) Doduše, na jednom mestu Lakan veli da seksualni odnos zauzima "ograđeno polje želje", ono polje što se pojavljuje u razlici, kao razlika koja nastaje oduzimanjem težnje za zadovoljenjem od zahteva ljubavi. Prema tome, seksualna želja postoji na nekom polju, ma koliko ono bilo malo, ili, eventualno, beznačajno, ili samo moguće. Seksualni odnos se, u tom slučaju, pojavljuje u želji i kao želja, u svakom slučaju, podrazumeva transcendentiju svojstvenu čistoj želji. Jer, želja je ta razlika. Ali, ako je ta razlika, ona "nije ni čežnja za zadovoljenjem ni zahtev ljubavi", ona je drugo, unekoliko, čista neodređenost u kojoj se artikulišu i težnja za zadovoljenjem i zahtev ljubavi. Ovde je važno da (seksu-

alna želja (paradoksalno, kao neodređenost, kao čista želja, čista težnja, pre, kao težnje za konkretnim zadovoljenjem; i čista težnja teži, to ne treba izgubiti iz vida) "nadomešta 'apsolutnom' uslovnošću" (Žak Lakan, *Spisi*) bezuslovnost zahteva ljubavi (i zahteva seksualne želje u meri u kojoj je ona zahtev ljubavi). Iz te perspektive, seksualna želja je, s jedne strane, fenomen cepanja zahteva za ljubavlju i zadovoljenjem, s druge strane, zahvaljujući tom cepanju, ona je garant održanja zahteva za ljubavlju. Ta unutrašnja dramatičnost, dramatična upućenost na objekt, na spoljašnju realnost (na sebe u toj realnosti), dramatičnost svakog odnosa, jedan je od razloga što u seksualnoj želji i težnja prema prevaziđenju i težnja prema objektu implikuju gledište s kojega se predstavljaju svet i realnost, što znači da implikuju ideologizaciju, politizaciju i seksualnosti i realnosti.

Psihoanalitička praksa (takođe i teorija), prevashodno je usredsređena na razumevanje tog gledišta, njegovih implikacija u življenju i mišljenju i njegovog delovanja na svet i shvatanje realnosti. To stanje stvari donekle pravda, pa i utemeljuje, optuživanja psihoanalize za dogmatski panseksualizam. Ovde je važno to što je ona, uprkos masivnom bavljenju tim gledištem, jedva primećivala da se ono oslanja na seksualnost želje kao nekakvu apsolutnu uslovnost samog tog gledišta, da ono predstavlja seksualnost i u predstavi sveta i neposredno u svetu. Kako bilo, značaj ovog gledišta je očit. Nije ga bilo moguće prevideti. Psihoanaliza nije u tome omanula. Posebno je pitanje šta se sve s njega vidi, što je u njemu pretpostavljeno, šta ono i kako oblikuje (uokviruje), posreduje, te šta isključuje. Valjalo bi, stoga, videti šta ga artikuliše, šta je i kako u njemu naznačeno, predumljeno (i tako izrečeno), šta ono dopušta da se kaže, izrekne, šta kazuje, izriče, na šta primarno pokazuje, te šta ga, sred te opštosti, artikuliše kao gledište nekog posebnog subjekta? Jesu li za odgovor na ova pitanja, i na pitanja što iz njih proizilaze, dovoljni neposredni, vidljivi učinci čežnje za zadovoljenjem i zahteva za ljubavlju? Je li za postojanje tog gledišta i za njegovu oblikotvornu ulogu dovoljna determinativnost date realnosti, istorije? Sve upućuje na potrebu za postojanjem jedne (nazovi) nezavisne instance, na nužnost postojanja instance čiji se smisao ne razlikuje od smisla tih pitanja, o kojoj se pita u njima (postojala ona ili ne). I sve upućuje na nekog ko s tog gledišta gleda, ko čežne i zahteva i ko se, na prvi pogled, ne poistovećuje sa željom (s virtuelnom instancom), ko, najzad, upravo zato označuje i naznačuje, posreduje mesto s kojega se gleda – sve upućuje na subjekt, čak i kad se on nigde ne pokazuje, i ako se ne razlikuje od ispoljavanja želje, težnje, ako i tada – dok nastaje u želji, težnji – iščezava, ako nikad nije na mestu na kojem se navodno nalazi. (Negde jeste, negde bi trebalo da bude i to negde u blizini – to je izvesno. Izvesna je izvesnost subjekta, i kad nije dokraja kartezijska, dakle, izvesna je izvesnost neizvesnog subjekta.) Sâmo gledište pokazuje na razliku koja na tom mestu artikuliše konkretni subjekt, na apsolutnu uslovnost želje. (Po sebi se razume da se postojanje te uslovnosti ne može odrediti; ne može se odrediti njeno mesto i njeno vreme.) Drugim rečima, subjekt kao eventualno treće ovog procesa nije drugo do simulakrum. U tom slučaju bi valjalo prihvatiti da je simulakrum realnost, štaviše, jedina realnost. Dekonstrukciju stanja subjekta, očit, moguće je i treba nastaviti. Ako ne postoji original subjekta, ne postoji ni simulakrum. Ili su svi simulakrumi originalni? Nije, međutim, jasno čega bi tada mnoštvenost bila mnoštvenost? Želja kao simulakrum sebe same, čista je želja, svejedno, makar i kao ono neimenljivo u konkretnoj želji. (Mnoštvenost bez

jednog takođe je jedno.) U protivnom, želja ne bi bila sposobna da otvara razliku, zev u subjektu (time i sam subjekt; ne bi bila sposobna da konstituiše subjekt), u njegovoj autonomnosti, u neophodnoj autonomnosti trećeg. Želja otvara razliku u subjektu koji nije drugo do ispoljavanje, transcendencija želje, pa i samog bivstvovanja. Želja tako posreduje i sebe i gledište seksualnosti u ispoljavanju subjektnosti kao drugog sebe same. Razumljivo je, stoga, što se upravo s gledišta želje artikuliše, ispostavlja, temeljno pitanje subjekta: "Šta sam ja tu?" (Jacques Lacan, *Ecrits*), šta sam ja koga seksualnost želje izriče, iskazuje, ko je to manifestacija težnje želje, ko se artikuliše kao želja, šta sam ja u rupi realnog ako se ona može ispoljiti zahvaljujući upravo mojoj subjektnosti kao ispoljavanju želje i mojoj subjektivizaciji te rupe? Doduše, još se ovde ne vidi da li seksualnost artikuliše i značenje pomenutog pitanja subjekta. Otkuda uopšte to pitanje? Je li ono postavljeno u željenju? Šta se njim uistinu pita? Subjekt formalno, takoreći nezavisno od svih tih nedoumica (barem prema Lakanu), njime pita šta je on u seksualnom pogledu (muškarac ili žena), šta je on u realnosti čiji je ideološki, rodni okvir određen, precizno koliko može biti određen. U biti, preko tog pitanja, preko pokušaja rodnog razgraničenja, određenja, subjekt pita drugo, ono suštinsko (nije moguće to pitanje izbeći): šta je on uopšte, ima li bilo kakav identitet (je li identitet drugačije moguć do kao identitet željenja, težnje), šta je on u bivstvovanju, budući da se moglo desiti i da ne postoji (kao bivstvujuće), da je ta mogućnost u osnovi jedina njegova izvesnost. (Ali ta izvesnost može biti jedino izvesnost u bivstvovanju, u ukupnosti svega. Nepostojanje subjekta nekako je upisano u bivstvovanje – i to kao nepostojanje. Ono ga čeka u kući kojoj se vraća i gde na pitanje identiteta takođe ne nalazi pouzdan odgovor. U tom smislu, ovo "moglo se desiti da ne postoji", zapravo znači da se nije moglo desiti da ne postoji.) Subjekt pita šta je on kao mogućnost u bivstvovanju (u izvesnom smislu, mimo sebe), kao manifestacija želje, te šta je ta mogućnost čija je jedina izvesnost smrt subjekta (u hrišćanstvu se, istina, kaže da je Hrist pobedio smrt), na kraju, subjekt pita šta je ta mogućnost ako je izvesnost smrti ujedno i izvesnost živog, šta je ta mogućnost ako je, sve u svemu, samo mogućnost smrti (koja je život)? Šta je želja ako je želja smrti? Subjekt pita zašto je on nešto a ne ništa? No on je postao sposoban da postavi sva ta pitanja tek nakon što je pokušao da sazna šta je u odnosu na ono što ga čini ovim ili onim (šta je kao bivstvujuće), šta je u odnosu na seksualnost, na ono što pripada bivstvovanju (videli smo, pripada mu i smrt) ne pripadajući mu, šta je u odnosu na znak (u sistemu znakova), na kulturu? Sva ta pitanja mogao je da postavi tek nakon što je seksualnost otvorila mogućnost da se artikuliše gledište s kojega se, eto, i o njoj može i mora pitati, nakon što se sama artikulisala kao gledište s kojega se uopšte da postaviti neko pitanje, s kojega je moguće postaviti prvo pitanje. (Ovo, prvo pitanje seksualnosti nije nužno, ne mora uopšte biti, ontološko pitanje u pravom smislu, naime, nije ontološko pitanje kako ga filosofija razumeva. Ali ono ukazuje na moguću mnoštvenost – koja je jedno – prvog pitanja. A tada već jeste ontološko pitanje.) Egzistencijalni zev (ontološka i istorijska pometnja što je on pro-izvodi), zev (ne-celost) u ispoljavanju želje kao ispoljavanju subjekta na koji ovo gledište pokazuje, ne da se sakriti. Zev ne prestaje da zeva. Ne da se sakriti ni da ga otvara seksualnost u želji, seksualna, erotska dimenzija želje, dakle, ono što sve sabira i što odgovora za sve što ono sabira, što je ishodište odgovornosti. (Razložno bi i zakonito ovde trebalo postaviti pitanje:

ne sabira li to što sve sabira baš zbog odgovornosti, iako ona još nije drugo do neophodnost, ili samo mogućnost etičnosti svakog sabiranja? Pitanje etike seksualnosti želje ne da se zaobići, i to nezavisno od toga da li postoji ili ne postoji seksualni odnos, tj. nezavisno od toga šta u toj stvari presučuje – anatomska razlika, diskurs seksualnosti, nemogućnost logike. Ovde je dovoljno, makar za sada, to utvrditi.)

Seksualnost želje funkcioniše kao nemoguće koje je moguće zato što je s njime spregnuto, zato što kao nemoguće znači, jeste ono što je s ove strane svoga neispoljavanja. Dakle, nemoguće seksualnosti funkcioniše kao beskonačno (i, istodobno, kao trenutno). Ako je odista tako, treba ga odrediti, onako kako Levinas određuje beskonačno (*Емануел Левинас, Бог и философија*) – kao smisao koji se ne svodi na ispoljavanje, koji se, čak, ne odmerava prema mogućnosti ili nemogućnosti istine bivstvovanja. Nemoguće seksualnosti želje je smisao pre smisla. A istina bivstvovanja se odmerava prema nemogućem upravo zato što je ono smisao pre smisla, što je negacija uključena u to nemoguće, u suštini, ideja mogućeg u subjektu – mogućeg jednom, nekad ili nikad. Ne treba ni pominjati da tu nije posredi nikakav formalni negativni sud, nikakva gramatička negacija. Nije, dakle, reč o negaciji u onoj realnosti koja je, navodno, uvek tu. (Konačno, sa tom realnošću uvek je tu i nešto drugo, ono što čini da je ona uvek tu, da nešto jeste ili nije.) Nemoguće (seksualnosti) ovde, kod svakog subjekta, funkcioniše kao kakvo još-ne-razbuđeno bdenje, ili, da upotrebim Levinasovu reč, "bdenje bez intencionalnosti", nemoguće seksualnosti želje za subjekt funkcioniše kao da je "oslobođeno bivstvovanja" u samom bivstvovanju. Levinas nešto slično kaže za "bdenje budnog". No ako je to bdenje u izvesnom smislu preontološka kategorija, što kod Levinasa jeste, čini se da ga je moguće zamisliti samo kao bdenje želje (onoga što je u njoj neimenljivo, po svemu, i nerazorivo). A ono je uvek i probuđeno i ne-probuđeno. Seksualnost želje je, zapravo, to pasivno bdenje budnog. Prema jednoj Levinasovoj formuli mogao bih reći da je ova seksualnost "pasivnost koja je pasivnija od svake pasivnosti". Uslov da tako i bude jeste da se ta pasivnost "sastoji u trpljenju traume (...) u jednoj nepredstavljivoj prošlosti – koja nikad nije bila sadašnja". Naime, za ovako shvaćenu seksualnost ta trauma je mišljenje "koje više misli nego što misli", ta trauma je sama želja. (Levinas dodaje da je ta trauma i potčinjavanje bližnjem, odgovornost za Drugog. Te dopune su važne za mogućnost ustanovljenja etike. Nisu nevažne ni za želju. Njoj je pitanje etike, i politike, ionako svojstveno.) U toj pasivnosti želja se prepoznaje. (Razume se, to prepoznavanje ukida pasivnost, pretvara je u još-ne-razbuđeno-bdenje.) Razumljivo je, stoga, što seksualnost želje ne skriva, što nije sposobna da sakrije svoj nemogući položaj, što se u bivstvovanju budi s nedvojbenom namerom, kao neka "svest". Štaviše, negacija sadržana u nemogućem seksualnosti "produbljuje želju koja se ne može utoliti" (Emanuel Levinas). Treba napomenuti: reč je o želji s one strane zadovoljenja, u izvesnom smislu i s one strane bivstvovanja; reč je o želji u onoj meri u kojoj se ona ne poistovećuje sa objektom, ili s nekim ciljem. Seksualnost želje, prema tome, ne skriva da nije oslobođena bivstvovanja, prisutnosti u koju je pozvana. Ona neskriveno pokazuje i otelovljuje paradoksalnu prirodu želje i (njenog) tvorenja, na primer, u njenom manifestovanju kao transcendenciji, kao manifestovanju transcendencije, subjekta, u manifestovanju želje kao samom tvorenju, ili samo kao pukom održanju živog. Postoji li mogućnost da se time objasni to što seksualna želja, seksu-

alnost konkretnog ljudskog bića, takođe paradoksalno, upućuje na nešto bitnije i neshvatljivije no što su sama seksualna želja, njen objekt, zadovoljenje i uživanje u objektu? Seksualna želja upućuje i na nešto bitnije no što je gledište odakle ona predstavlja svet (odakle se ona predstavlja svetu), no što je i sama realnost realnosti (objekta, težnje zadovoljenju u tom objektu, samog zadovoljenja). Frojd je to na šta upućuje seksualna želja nazvao libido. Tim terminom on označava energiju koja je osnova, podloga, supstanca preobražaja seksualnog nagona s obzirom na njegov objekt i cilj i s obzirom na ishodište seksualnog nadražaja. Bitno je da se da i mora govoriti i o neseksualnom libidu. (Frojd izrično pravi razliku između libida objekta i libida Ja. I jedan i drugi su, međutim, proizvod seksualnog libida. Izgleda, stoga, da je neseksualna supstanca kod Frojda na neki način seksualizovana. No nije sasvim jasno o kakvoj je vrsti seksualnosti tu reč. Jasno je da Frojdov koncept libida nije zatvoren, što je, uzgred rečeno, omogućilo Jungu da libido odredi kao psihičku energiju koja se povezuje sa svakom željom. Bitno je da koncept libida podrazumeva ponovno promišljanje, kao i cela psihoanaliza, ponovno nalaženje traga supstance u preobražaju želje.) Može se, sledstveno Frojdu, govoriti i o praznom mestu, praznini (neintencionalnosti, oslobođenosti od bivstvovanja) – trenutnoj na jednoj strani, beskonačnoj na drugoj – seksualnog libida na početku sveta, živog, što će reći, na početku seksualnosti. Ništa nas više ne sprečava da govorimo o želji kao neseksualnoj želji (u jednom trenutku i u večnosti), o neseksualnom libidu seksualnog libida, o neseksualnoj supstanci seksualnosti. Psihoanalitičari to, tačnije, nešto slično (formalno, ništa izvan upravljanja lečenjem njih ne zanima i ne bi smelo da ih zanima), i tvrde, uprkos tome što se prevashodno bave seksualnošću kakva se pojavljuje u pomenutom gledištu, u svakidašnjoj realnosti sveta. U filosofiji se takođe želja tako shvata, istina, na obzoru beskonačnog, na granici pragmatične realnosti. Levinas veli da beskonačno budi želju (Emmanuel Levinas, *Totalitet i beskonačno*). No beskonačno, budući da je željeno, budi želju koja je već nekako probuđena (seksualizovana). Drugačije joj beskonačno ne bi bilo dostupno, drugačije ni ono samo ne bi postojalo. Neka uzajamnost je između njih očita i neizbežna; ovde je reč o uzajamnosti neizbežnog i nemogućeg (nepostojećeg) prvenštva. Želja, naime, "mjeri beskonačnost beskonačnog, jer je ona mjera samom nemogućnošću mjere" (*Totalitet i beskonačno*). Ne treba zaboraviti, reč je o želji koju, ipak, beskonačno budi – ona meri (dakako, merama konačnosti, sna i jave) beskonačnost beskonačnog.

Predstava čiste želje, logično se da pretpostaviti, predstava je ne-seksualne želje, a predstava seksualnosti želje predstava ne-seksualne seksualnosti želje (uopštenije rečeno, ideja seksualnosti želje, tako se sada čini, avatar je koncepta supstance; mišljenje je prinuđeno da se vraća na taj koncept, da svagda iznova otkriva njegov preobražaj kao ono prvo i jedino). To ne znači da u bivstvovanju čistu želju nije moguće shvatiti kao eros, kao seksualnost, naročito, kad se misli iz perspektive bivstvjućeg i u okviru pretpostavki što ih ono nameće i koje njega određuju. Bivstvjuće i artikuliše želju neposredno, najpre, sobom, potom, tako što naznačuje razliku između potrebe i želje. Bivstvjuće artikuliše želju tako što artikuliše sebe kao ljudsko biće. Želja bi, svedena na potrebu, odista označavala neko ubogo biće (ili samo živog stvora; atribut "ubogo" izraz je i znak da je želji svojstvena etička dimenzija i da se ta dimenzija upisuje u razliku, u prelaz između potrebe i želje). Kao želja (Levinas veli metafizička želja; *Totalitet i beskonačno*),

ona je "želja za zavičajem u kojem se nikada nismo rodili", "ona želi s one strane svega što je može samo dovršiti", ona želi s one strane zadovoljenja. Pri tome se ne da poreći da želja želi svoje dovršenje. Ona teži dovršenju (u beskonačnom, u sebi). Nada budizma (svaka nada u beskonačno) počiva na toj mogućnosti. Istina, on previđa negaciju želje u beskonačnom koja i nije negacija. Grčki mit, začudo, suprotno realizmu, podrazumevanom u mitu i realističkoj predstavi što je sam stvara, nije u tome omanuo. Slutio je to i Frojd. No on je hteo da bude naučnik, kliničar i da psihoanalizu zasnuje kao nauku, da je utemelji u egzistencijalnoj realnosti, u saopštljivom iskustvu. Nije zbog toga bio u stanju da prihvati ni pomisao da je želja apsolutna upravo zato što je biće koje želi smrtno. (Takva vrsta antinomičnosti, sve što se po važećim merilima naučnog subjekta moglo naći izvan naučne slike realnosti, što se oslanjalo na transcendenciju bivstvjućeg prizivalo je neugodnu metafizičku predstavu. XX vek se na sve načine starao da eventualni smisao metafizike dovede u pitanje. Kako bi, inače, postao toliko i tako pragmatičan, bezdušan? Najlakše je bilo, u ime vidljivog i proverljivog, poreći realnost metafizičkog smisla. Konačno, i filosofija, osumnjičena za spekulaciju, sve se više okretala samo jednom tipu realnosti, ideološkoj, političkoj realnosti, politici, sve više je postajala politika. Ova nije zbog toga postala ni mudrija ni utemeljenija. Ubedljivija, do čega joj je jedino i stalo, jeste.) Da bi ostao u okviru naučno prihvatljive predstave sveta Frojd pravi razliku između neizrazlikovanog stanja (i naziva ga primarno stanje libida) i libida kao seksualne (strukturisane) energije. To primarno stanje Spinoza je prepoznao i odredio kao snagu (conatus), moć koja pokreće biće. Lajbnic ga je nazvao appetitus, želja. Valja istaći da želja, kako je on shvata, ne može uvek da dospe do percepcije (Лажбниц, *Монадологија*). Ta činjenica, ta nedostupnost opažanju apetitusa, u nekom obliku, uvek se zapaža i ponavlja, treba istaći, kao drugo-isto, i kod drugih filozofa, nezavisno od toga da li su želju misli neposredno ili posredno. Hajdeger će, na primer, pomenuto primarno stanje nazvati "vis activa, težnja kao primum constitutum jedinstva supstance" (Мартин Хајдегер, *Путни знакови*). Za Levinasa (*Totalitet i beskonačno*) to stanje je seksualnost kao odnošenje koje se desilo pre bilo kakvog reflektovanja, dakle, i pre bilo kakvog odnošenja. (Treba li napominjati da je odnošenje već reflektovanje – i to reflektovanje kao odražavanje i mišljenje?) Očito, stalno se i u svakom (ponovnom) mišljenju ispoljava, pokazuje samo nesvodljiva razlika, očito je i da ona ne može da ne bude nesvodljiva razlika nečega, bez obzira na to što više ukazuje na razliku gledišta no na prirodu samog stanja stvari. I Spinoza, i Lajbnic, i Frojd, i Hajdeger, i Levinas (sa samorazumljivim razlikama; nameću ih metod, ishodište i cilj mišljenja) naglašavaju konstitutivnost nesvodljive razlike, te instance za ljudsko biće. Način na koji ona konstituiše ljudsko biće različito je shvatan, reklo bi se, zbog različitog shvatanja (prihvatanja ili neprihvatanja) same supstance. Kod Frojda ona ima neskrivenu dimenziju seksualnosti. Doduše, i kod njega se seksualnost posredno pokazuje. On, naime, primarno stanje libida naziva narcisističkim. Ali, i tom stanju mora da prethodi nekih prekid. Izgleda da želja u svetu ne može da deluje bez tragova tog prvog prekida. Stoga, ono što je podrazumevano u Frojdovom stavu o primarnom stanju narcisizma zahteva podrobna razjašnjenja. Ja ću ovde pomenuti samo činjenicu da je neizrazlikovanost narcisizma prividna, u stvari, u svetu odnosa sa objektom nemogućna. Prividna je i odsutnost objekta. Izvesno je i da frojdovski pojam narcisizma, opet

prividno, menja koncept objekta. Iz freudovske perspektive je jasno da Narcis u (seksualnom) objektu želi sebe (kao objekt, moglo bi se reći, idealni, netraumatični objekt – što je puka iluzija; Narcis je sebi kao objekt pogubno traumatičan – da kažem, u Levinasovom duhu, kao objekt s kojim je odnos ostvaren pre svakog reflektovanja). Drugim rečima, seksualni objekt je unekoliko uvek narcisistički objekt i u nekom smislu uvek deseksualizovan. Još je važnije da ovaj narcisizam (Frejd ga zove primarni narcisizam) ustrajava u objektu i nezavisno od objekta, protivno vlastitoj prirodi. Ako sada uzmemo u obzir da narcisizam podrazumeva objekt (moglo bi se reći da podrazumeva paradigmatički objekt, objekt s kojim je odnos uspostavljen pre svakog reflektovanja; Narcis želi sebe, ali sebe kao objekt, kao objekt po kojemu je svaki drugi objekt uistinu objekt, Narcis želi sebe kao drugog, kao drugo koje je isto, mada naspram njega i, da kažem, pre odnošenja odnosa, Narcis želi izgubljeni objekt, uzrok želje), ako narcisizam podrazumeva objekt, postaje jasno da na mesto primarnog narcisizma valja staviti želju želje. (Odnos između želje koja želi i željene želje – u osnovi je reč istoj želji – odnos je seksualnosti kako je shvata Levinas.) Do istog ishoda bi dovela i dekonstrukcija pojmova *appetitus* i *vis activa*. Narcisistički objekt, onaj koji se pokazuje, koji Narcis zapaža, u tom slučaju, nije drugo i ne može biti drugo do "objekt uzrok želje", objekt malo a, kako ga zove Lakan, izgubljeni objekt, unapred, oduvek izgubljeni objekt želje, gubitak – objekt izgubljen u želji pre svakog njenog odnosa sa objektom, u seksualnosti želje, u odnosu koji ona predstavlja, valja ponoviti, u odnosu pre svakog reflektovanja. Treba uočiti da se ovde umesto o objektu želje govori o objektu uzroku želje, koju onda ništa ne sprečava da bude čista transcendencija subjekta, želja koja tvori. (Želja tvori kao uzrok želje.) Sada postaje jasno da će taj (freudovski) subjekt "moći da želi sebe samo u ne-objektu i kao ne-objekt" (Mikkel Borch-Jacobsen, *Li lien affectif*). Subjekt će moći da želi sebe u negativitetu (tamo gde za to ne postoji nikakva mogućnost), u realnosti, u želji drugog subjekta. "Negativnost pretpostavlja neko biće koje je smešteno, koje se nalazi na mjestu gdje je kod sebe" (Emmanuel Levinas, *Totalitet i beskonačno*). Neće pristati ni da bude objekt, ni objekt želje Drugog, iako hoće da ga Drugi želi. Lakan to naziva "varkom ljubavi". Istina, kod Lakana je u prvom redu reč o varci ljubavi u transferu, što će reći o realnosti iz koje i u kojoj biće traži mesto "gde je kod sebe". Logično je tada što iza transfera zapažamo da je reč o varci želje kao (varci) transcendencije. Ova je, nesumnjivo, za svako bivstvjuće povezana sa erosom, sa seksualnošću želje, u nekim duhovnim praksama i sa čistom seksualnom praksom. Reč je o varci seksualnosti želje kao negativitetu koji pretpostavlja da se ljudsko biće nalazi kod sebe i koje ne preza da taj negativitet traži u neposrednoj aktivnosti seksualne želje. To je razumljivo ukoliko zbilja ljudskog bića drugde do kod sebe i nema. I kad nije kod sebe, ono je kod sebe. (Kako da ono to zna?) Uostalom, ni u jednoj želji se jasnije i neposrednije ne ispoljava ništa, negativitet no što se ispoljava u seksualnoj želji. Verovatno zato nijedna druga želja nije ni bila objekt tolikih neobičnih manipulacija kao što je bila seksualna želja. Moglo bi se reći da ni jednog trenutka u ljudskoj istoriji ona nije prestala da bude objekt manipulacija. Ništa se u tom pogledu nije izmenilo ni kad je priznata kao bitna dimenzija ljudskog bića. Ta činjenica više no način i sredstva manipulacije i zaslužuje pažnju.

– odlomak –