

ТВОРАЦ СЕ ИГРА СА СМРЋУ РАДОМАН КОРДИК

Човек тражи срећу. То је општеприхваћена и очигледна истина. С тиме се слажу и такви мислиоци као што су Аристотел и Фројд. Вероватно бисмо и сви ми на неки начин стали из такве тврђење. У сваком случају, та истина не би требало да изазове ни већи ни другачија тревна него што их изазива било која очигледна истина. Сврха сваког човековог напора, и стварања, јесте срећа. Ипак, ништа у човековој тежњи није чисто, није ни поуздано, нарочито ако њено структурно језгро чини мањак, егзистенцијали, онтолошки, или ако неку њену димензију структурира жеља. Могао бих из те перспективе рећи да човек тражи срећу зато што се жеља по природи ствари не може задовољити, што се задовољење непрекидно одгађа - жеља је инхибирана управо као жеља; инхибиција је, у известном смислу, феномен из којег се жеља појављује, место на којем се неразмрсиви чвор жеље заплиће и расплиће и на којем се показује да се чвор жеље не може распласти. Тражени срећу, човек хоће да заобиђе не само нездадовољење које је жељи својствено, него и саму жељу, тражени срећу човек хоће да заобиђе нужност. Човек тражи срећу као изузетак од правила¹ (на тај начин изиграва онтолошке и друштвене законе и њихове механизме), тражи је као екцес, као могуће које ће му принети на дар немогуће. Срећа зато и сама мора бити немогућа. Ова тврђња претпоставља да знамо шта је срећа и да је она могућа као могуће немогуће или, да се послужим дердијанским обртом, као немогуће могуће. Њена екцесност тиме није доведена у питање. Напротив, потврђена је и озакоњена, већ и зато што је одложена, остављена, затурсена на сферу изненадног, могућег, што је имагинализована. Захтев за срећом може бити само аксиом који би, евентуално, било могућно разумети у егзистенцијалној аналитици, једино она може да покаже шта мислимо кад говоримо о срећи, тј. шта је то, постоји ли одиста и како постоји срећа, како постоји то што се аксиоматски зове срећа, како постоји екцес у закону који га, у најмању руку, не искључује, који га предвиђа и редукује. Није ли питање среће једноставно апоретско питање?

Готово у свим језицима, каже Лакан, срећа се артикулише у терминима сусрета². У српском језику тако одиста и јесте. Реч срећа је у нашем језику изведена од глагола срести.³ У српском језику, дакле, срећа се артикулише као језичка истина и као (језичка) истина догађаја, раскривања, изношења на видело ствари сусретања. Ствари као такве. И у језику и у миту (срећа се не може наћи, може се само срести, верује се у народу) срећа, сусрет, пошто се већ не може рационално уредити и припремити, означава, јесте тренутак промене актуелног поретка, поретка мањка (у свету, у језику, у дискурсу о срећи), тренутак преструктурације. Ту промену нешто мора да покрене, у складу с митском ауром среће, могло би се рећи: неко наклоно божанство⁴. Сусрет зато и може да буде предмет и покретач стиолошких прича. Он је раскривање нескривеног, те, зато што на састанак долази немогуће (доводи га сам сусрет), шок такав производи испољавање реалног у симболичком; сваки сусрет је то. Од глагола срести реч срећа преузима референтни и означенички оквир и екцесност (спремност означеника да уклиза под било који означитељ). Изношење на видело је екцес. И сусрет је екцес. Треба дознати шта се то у сусрету објављује, шта се то мора срести да би сусрет постао срећа, шта то срећа мора да сртне да би била срећа, да би је језичка истина сусрета постала и прихватљива антрополошка истина. Је ли сваки сусрет исходиште среће? Има ли сваки сусрет, већ као сусрет, нешто што може да изазове епифанију, што се рефлектује као срећа, што субјект сусрета рефлектује као срећу? Има ли сваки сусрет и нешто што срећу искушава? У сваком случају, све у сусрету мора бити у некаквој вези са срећом, са оним, што би срећа требало да буде.

Срећа се, изгледа, може срести само на граници која се не сме прећи. Сусрет сам по себи је могућно схватити као наилазак на граници и као постављање границе између истог и другог, али и оне границе која је некако упртана у људску егзистенцију и која у неком виду понавља границу између истог и другог. Срећи би онда могла да буде ефекат сусрета на граници и у том смислу ефекат истине, уколико је истина (и, додању, уколико је срећа) "известан однос са оним што (је) довршава или одређује (*termine ou determine*)"⁵. Но на тој граници се сусрет истине и среће прекида пре него што и почне. На граници истину довршава и одређује смрт, нагон смрти, на граници је она истина смрти. Срећа, ако икако јесте, не може се наћи у близини смрти. То је довољан разлог што истина не иде с оне стране границе, али и довољан основ за разликовање истине и среће на граници. Среће смрти нема. А ни нагон смрти се не може наћи у улози наклонот божанства, ни у случају да збила ради за нагон живота. И ако не прекорачује граници, срећа је ефекат трансгресије (границе), оно душевно, егзистенцијално стање које зависи од сусрета. Али срећа тај сусрет и (пре)узначује као обећање и као нови почетак. Нови означитељ је зато (фантазматско) обећање идеалне могућности испуњења среће и истовремено почетак њене деградације. Пре сусрета срећа не постоји, није ни могућа, пре сусрета она је могла бити само тежња, коју друго на не-месту и заједно с њим трансцендира, коју очито, испуњава, макар тако што је раскрива као празно место новог почетка (сусрет мора бити сусрет са другим и кад је реч о сусрету са собом у некој од духовних пракси које тако што омогућују).

С киме би субјекта требало да се сртне да би тај сусрет означио почетак његове среће? С киме се стварно срета? То није одмах јасно. Не може се тај неко лако ни издвојити, међу осталим и зато што може да буде и егзистенцијални, нагонски импулс. Није, у крајњем случају, то ни важно. Ко гој да је и шта год да је мора бити други, онај који обећава друго стање, барем у трену манифестије, и то јебитно. За субјект је он, при томе, на фантазматској равни, наклоно божанство. И то је прилично поуздан знак да га не срета тако често или да га никако не срета, да најчешће срета оно божанство од кога би хтео да се склони. С тог гледишта срећа није друго до успело бекство од ненаклоног божанства, срећа је одсуство зле коби. Извесно је, према томе, да тај или то с ким се субјекат срета може бити такође било какав облик стварности на пример) и било ко, зависно већ од врсте и циља сусрета, од ситуације, историјске ситуације, сусрета. (Историјичност се увек јавља и тамо где се једва може очекивати; јавља се као херменестичко средство.) Сигурно је, међутим, да том сусрету присуствује и трећи, смрт, нагон смрти, и то не као трећи у брицу, као мртвац који не утиче на игру (на резултат сусрета), иако без њега игра није могућа, него као битни чинилац игре. У ствари, због њега се игра среће и игра. Циљ игре среће је да он буде избачен из игре.

Улога трећег, повезаност људске среће с њим и његов утицај на срећу најчиšće се види у стварању, зато што он више производи, рађа, него што рефлектује, што рађа нешто друго, што надилази концепт који га одређује, надилази и властити циљ. Могло би се рећи да нарушава своје границе. Тај вишак и јесте извор посебног задовољства у стварању, објект посебног уживања, али и посебног опреза. Платон је због њега истерао поезију из своје државе. По правилу је овај вишак приписиван неком или нечemu изван субјекта. Тако је ублажавана његова субверзивност, разорност. За поетско стварање све ово је углавном већ утврђено; оно, рецимо, више него што рефлектује рађа психолошке творевине,⁶ раскрива оно што је у стварности нескривено, или, просто отвара и прави склопове реалности. Сем тога стварање открива и реалност која није концептуализована, која се и не може концептуализовати. Зато се и показује као стварност просветитеља (и као просветљење стварности), као надсубјекатска, али и надстваралачка стварност, чини се, свакда по захтеву неке инстанце изван субјекта. Та инстанца је такође одувек позната и фигуративно одређивана, другим речима, свакда је била непозната и не постоји као инстанца. И још је непозната. Долазим у искушење да кажем: и још не постоји. Њен негативитет је одувек слућен.

¹ Човек тражи изузетак од правила а не од закона зато што, како вели Бодријар, "правило не позијира потискивање ни разликовање манифестијног и латентног. Оно просто нема смисла, никде не води, док закон има детерминисану сврховитост". Бодријар, Жан: *O завођењу*, Октоих, Григорије Божковић, Подгорица, 1994, стр. 144. Правило се не може изиграти, ни преварити уз помоћ какве правне функције рецимо. Изузетак од правила се у том случају не може ни тражити, тј. у том со тражењу тражи нешто друго, можда другачија правила. Тим се тражењем заobilази закон, стварни поредак, чије постојање је тако претпостављено.

² Lakan, Jacques: *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1986, p. 22. Не знам да ли је баш тако као што Лакан тврди у свим језицима ("готово у свим језицима"), не знам колико је језика имао у виду, наводи само речи из старогрчког, немачког и енглеског, који је изузетак од овог правила. У ствари, каже Лакан, и енглеска реж је врло близу (сусрета и среће, сусрета/среће). Но тачан број језика с истом етимологијом речи срећа, није ни важан, не барем за ово тумачење. Није био важан ни за Лаканом који је у том језичком сусрету препознао наклонот неком божанству, без обзира на језик и на антрополошке представе које су грађене на том језику и у датом друштву.

³ Skok, Petar, *Etimološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knj. III, JAZU, Zagreb, 1973, s. 319.

⁴ Лакан (наведено дело) тако и каже.

⁵ Derrida, Jacques: *Apories, Mourir - s'attendre aux "limites de la verite"*, Galile, Paris, 1996, p. 16.

⁶ Lacan, Jacques: Le caneva, "Ornical?", No. 24, 1981, Navarin, Paris. Лакан каже да је ова његова тврђња потпуно на Фројдовој линији. У извесној мери то је тачно. Песник ствара реалност; он у реалности устроји реалност. Фројд је, мисљим, склон да песничку реалност изједначи са светом који ствара детаљији се. А супротност игри, каже Фројд (Freud, Sigmund: *La creation littéraire et le rêve éveillé, Essais de psychoanalyse appliquée*, Gallimard, Paris, 1973, p. 70), није озбиљност него реалност. Игра и реалност се односе као правила и закон. Према томе, психолошка реалност, без обзира на то да ли је песник рефлектовати или неће разликује се од психолошке реалности коју он ствара. То не значи да је она мање истинита, мање реална од психолошке реалности.

И ништа више. У томе се, међу осталим, и састоји моћ стварања, његова заводљивост, романтичари би рекли и његов удес: не може се без последица (за субјекатски интегритет, за саму стварност света) завиривати у несвет, или у још не-структурисани свет, који то завиривање структурише као реалност, уводи у свет. Није необично што су такозвана радост стварања, задовољство, уживање, срећа чак (ако је могућа као опште стање пуног), које стварање омогућује, заједно с ауром патње, постали клише у мишљењу стварања, у мишљењу оног чвора стварања који ни језик не може да развеже, који је, као и пупак сна,⁷ место порекла стварања и место које мора остати у тами, које се опира анализи. Ваља питати: шта је разлог те радости, шта је овде објект уживања - стварање као такво или оно што се у њему деконструише, отвара, показује, производи? Стварање као такво, ако је могуће, једва да може бити објект уживања, можда с оне стране реалности, где се питање среће и не поставља. Не може ни да се постави у чистом животу или у чистој смрти. Дерида вели, и с њим се у томе треба сложити, да је то иста ствар. Зато је, каже, против филозофије живота.⁸ Зато би требало бити и против философије среће. Истина, само по себи стварање и не постоји, не разликује се од увида које отвара, који се отварају, од стварности коју успоставља, од свог чвора, који, без обзира на то што садржи елементе реалности, остаје недоступан анализи. Фројд је био у то убеђен. Управо зато стварање у највећем степену и омогућује право уживање, оно уживање које ничему не служи, које и није уживање, које је, рекао бих, инстанција негативитета на који поетски, мистички, теоријски ум увек наилази. Никад не наилази и на сам негативитет.

Негативитет који се показује стваралачком уму, негативитет стваралачког ума опире се анализи не опирући се. Тако се анализи опире и нагон смрти. Разумљиво је што је овај негативитет недоступан уживању. Однос према њему (негативитету) може бити само белина односа. Тако ствар стоји ако уживање наређује над-ја. А једино оно може наложити субјекту да ужива, што овај, уз одговарајућу цену, мора да учини, и што ради чини. Јасно је да је та заповест над-ја корелат кастрације и да има кастраторску улогу. Субјект, по налогу над-ја, ужива уживање Другог, који је, то не треба заборавити, и други његове субјективности, по којему је он субјект. Преостаје, ипак, нада, гаје је различите духовне праксе, да је могуће уживање које ништа не надизре, које и није уживање и да се негативитет који се у стварању назире тако може докучити (докучује ли тако ишта?). У том случају, само у том случају је могућа мистичка партципација у објекту рефлексије. Али, у том случају мистички субјект испчезава у властитом објекту, тј. поново се састављају субјективна и објективна страна доживљаја одређене стварности, и саме стварности, субјективност и реалност реалног. Јасно је да се реално, без обзира на то што се, како Лакан мисли, у њему налазе основе субјективности, не може досећи као субјект у њему испчезава, а испчезава; реално се може досећи ако се не досегне, досеже се као немогуће, као мањак реалног. (Оно се, као патврена, као своја израслина, налази и раскрива у чвору са симболичким и магијарним, раскрива се као не-реално. На целину показује мањак целине.) Говор негативитета, који сам назначио као не-говор, стварање може да артикулише као неизрециво (које је неизрециво изрецивог), као ону стварност која остаје изван језика, с оне стране поимања уопште. Субјект у том негативитету може да ужива као што ужива у забрањеном, или у стварности коју му обезбеђује правна фикција, ужива као да је једино реалност симулакрума реална. Но јасно је, да је то уживање, Лакан тако каже, уживање Другог, оно уживање које се непrekидно удаљава од субјекта, које се, практично, удаљава у бескрај, које није ништа друго до обећање уживања. Субјект никада ни не стиже до свог уживања. Не може, поради свога интегритета и не сме да одбаци ни обећање да ће једном уживати, да ће једном имати оно што му припада. При томе, он може имати илузију да му се негативитет заиста отвара и да ужива, да не ужива ни по чијем налогу. И ужива, али у својој жељи да ужива. Треба рећи да овде није реч само о збрци (пред)разумевања, него и о парадоксу стварања, парадоксу негативитета (овај парадокс је једино могућ као концепт или у чвору са симболичким; коначно, он је потребан мишљењу, како бих другачије могао да говорим о негативитету?). Као парадокс, негативитет се предаје у виду: тако припада и симболичком. А тада и није више не-гативитет. У осталом, прави негативитет је фикција.

Трећи, нагон смрти заправо је воља стварања ни из чега, воља поновног започињања.⁹ И та дистинкција је важна, посебно, ако се ово ништа не разликује од негативитета који сам покушао да назначим, да извучем на видело као не-свет. Та дистинкција претпоставља да се из масе стваралаца издваја онај који ствара ни из чега, издваја се творац и истовремено претпоставља да се он изједначује са ствараоцем уопште, те с било којим другим ствараоцем. Остали, могло би се платонистички рећи, и не стварају, они опонашају. Готово свака антропологија, почев од старозаветне, то и потврђује. И према свакој антропологији једино творац, Бог, ствара *ex nihilo*. Но то значи да је стварање *ex nihilo* некако

могуће. Бог је човеков Бог и Бог за човека. (Може ли Бог бити себи Бог и ако је Бог свега што постоји и што не постоји?) Ту чињеницу не искључују ни антропологија ни теорија по којој стваралац човек претпоставља неки облик стварности из које ствара и ствара за другог, па и по његовом налогу. Може то бити платонска стварност идеја или, следствено логичији интегретуални, стварности каквог дела, изговорене речи, егзистенцијални импулса, итд. Било би логично да људско стварање у сваком случају, ако ни због чега другог оно зато што је могуће стварање *ex nihilo*, зато што је стварање бића за смрт, посредује нагон смрти, чак да оно непосредно зависи од тог нагона, који је чврт егзистенције, чвор који егзистенција расплиће и у којему остаје уvezана. Извесно је да се веза стварања и нагона смрти на тој равни не може порећи. Али, нагон смрти, чини се, омогућује стваралачком субјекту да превлада ограничје историјске реалности, он стваралачки субјект извлачи из негативитета. Субјект се потом, уз помоћ нагона смрти, с тим нагоном, враћа негативитету, налази у негативитету као месту порекла, као месту властите тајне - и тајне порекла, тајне историје свих његових (субјективних) покушаја да разуме (свет), да се разуме, једноставно да разуме. Ја сам, цитирајући Лакана, поменуо да се нагон смрти недвојбено и у првом реду показује у стварању *ex nihilo* (у извесном смислу и као то *ex nihilo*), а то даље значи да се првенствено и нужно показује у Творчевом стварању (уколико не прузима и улогу самог Творца), показује се тамо где га не би требало очекивати, где нема разлога ни да се појави, где и не може да се појави, ако је Творац с оне стране живота и смрти. (Али, онaj ко је с оне стране мора бити и с ове стране.) Јасно је да је суделовање (какво год да је, и ако је сведено на суделовање одсутности, или на одсутност суделовања) нагона смрти у творчевом стварању мора бити пресудно за судбину и разумевање света, за све што се тиче творчевог дела, за само дело, које, стога, мора бити отровно, деструктивно, и то мимо воље и циља творца. Мора бити јасно и то што је живот схватањ као болест и што је људско биће болесно на смрт.

Ако се нагон смрти спреже са стварањем само уколико је оно стварање *ex nihilo* и ако је људско стварање, стварање бића (Бог није ни биће ни не-биће), одиста повезано с нагоном смрти, шта год да то биће ствара, ваља претпоставити да је и оно (стварање бића) стварање *ex nihilo*, или да је сваки стваралачки чин некако повезан с нагоном смрти. (Такву везу није тешко препознати у историјским односима, у начелу вас-постављања реалности. У тој перспективи *ex nihilo* се показује као фигура отворености структуре, недовршивости начела структурације и сваке структурације посебно? Из те недовршивости, с њоме, долази и недовршивост анализе. Фројд је препознао и признао то начело. Морало би да га призна и свако друго мишљење.¹⁰) Разуме се, веза стваралачког чина с нагоном смрти није увек иста, ни једнако јака. Разлоге за то не би било тешко истражити и показати. По најједностванијој таксиономији, они могу бити жанровске и егзистенцијалне нарави. Нагон смрти није и не може да буде на исти начин присутан у овој расправи о срећи и нагону смрти и у каквој оди радости, која хоће да буде чиста манифестијација среће, манифестијација чистог живота који није и чиста смрт. На исти начин он не покреће стваралачки рад у шизоидно-параноидној идентификацији из младости и у депресивној позицији зрелог доба.

Изгледа да је мишљење увек претпостављало извесну натприродност стваралачког чина, фантазматски: као апотропејон или логички: као знак везе са чвртом стварања који се не да расплисти, с мистичном тајне (стварања) коју је мишљење спремно да потхранује и да присвоји (као властито обележје). Чини се да се те натприродности, барем као фигуре у мишљењу, или као рационализације оног што се не да мислити, што измиче артикулацији, ни ја овде не одричем. Све то даље показује, или у то верујемо, да су стварност и негативитет повезани нитима које једино стварање, евентуално, може да размрси, у мери у којој је и само негативитет, у мери у којој одбija да говори и да расплете властити чвор, наиме, у мери у којој образује дискурс који не говори. Лакан такву,

⁷ У пукну сна се налази порекло жеље сна. Од жеље, а то значи из пукну, почиње анализа сна и завршава се у пукну, који се напротив не може анализирати. Формални ред је, додуше, нешто другачије. Пупак сна се отвара тек у анализи, која мора почети од манифестионог текста.

⁸ Derrida, Jacques: *Resistance à la psychanalyse*, Galilée, Paris, 1996, p. 51.

⁹ Lacan, Jacques: *L'éthique de la psychanalyse*, p. 251. Појам воља Лакан пре-узима од Фројда и са конотацијом коју је код њега имао (Фројд је, наиме, тај појам узео од Шопенхауера; није се одрекао ни значења које је он имао код Шопенхауера). Дакако, Лакан редукује употребу овог појма. Овде је важно да је димензију нагона смрти, ма колико то изгледало парадоксално, могућно издвојити само у историји, под условом ако се историја одиста уписује у означитељски ланац, тј. ако се на тај начин сусрећује њена егзистенција. Лакан онага мисли на класични смисаља егзистенцији историје. Из перспективе теоријске психоанализе могло би се рећи да њена егзистенција и почине уписанља у означитељски ланац.

¹⁰ Дерида је то учинио. Без обзира на границе које су анализи својствене, што је такође психоанализа показала, деконструкција је назавршила, управо зато што је анализа; Дерида вели, "деконструкција је назавршила драма анализе"; Derrida, Jacques.: наведено дело, p. 43.

сличну везу открива у способности ланца означитеља да повеже оностраност и овостраност, *ex nihilo* и стварност, тј. оно што постоји. У ствари, повезује се *ex nihilo* и оно што може (из њега) да настане. (Узгряд речено, Лакан је изрекао тек неколико узгредних опаски о стварању; како год било, није се непосредно и озбиљније њиме бавио. Ни Фројд, нико је био опчињен песничким даром и стварањем на пример, није учинио много више. Он је изрично одбио идеју да би психоанализа могла да разјасни природу стварања, природу талента.) Лакан, dakle, налази везу између појма нагона смрти, ланца означитеља и *ex nihilo*. "...постоји негде, али сигурно изван света природе, с оне стране овог ланца, *ex nihilo* у којему се он као такав заснива и артикулише".¹¹ Лакан није бринуо о недоречености, ни, евентуално, о противурвности, својих формулатија, ако су се оне приближавале каквој истини. Стога се он и не пита: како постоје *ex nihilo* и негде "изван света природе" (зар тада то "изван света природе" којему она даје и гарантује идентитет не припада природи, зар није природа?), како *ex nihilo* може бити *ex nihilo* ако постоји (као нешто). Или је, можда, Лакан мислио да је овде реч о апоретском питању. У неку руку одиста и јесте. И ако Лакан на то није мислио, та се могућност овде не може искључити. Кад год покушамо да мислимо ништа, најсамо се у беспуњу. Али, ни нешто се не може поузданјије мислити без ништа, без беспуња. Најбољи је доказ мишљење Бога, који није ни нешто ни ништа. Теолошко мишљење се зато, најчешће, своди на тражење излаза из беспуња у којем се морало наћи. Лакан је решење ове недоречености (његови тумачи, уместо о недоречености, рекао бих с разлогом, радије говоре о еспиритности), могао да нађе код Хајдегера, у његовом разумевању смрти. Код Хајдегера је Лакан могао разабрати да егзистенцијална интерпретација *ex nihilo* и претходи свакој онтологији живота (Хајдегер говори о егзистенцијалној интерпретацији смрти¹²). Не би ни пристао на овакво преузимање свога става, између осталог и зато што није марио за психоанализу. Но, треба рећи, испуштање из вида психоанализе не може се убрајати у врлине његовог мишљења.)

Границе разумевања *ex nihilo*, као пунка стварања, налази се у самом *ex nihilo*. Требало би му онда признати и неки вид реалности, дакако, изван реалности. Или, ипак, у самој реалности? Лакан мисли да је коекстензивно са Ствари као таквом.¹³ И то је разумљиво ако су збила исто чисти живот и чиста смрт. Логична је и сродност између обличавања означитеља и увођења зева, рупе у реално. (Појава означитеља, која, по правилу, иде заједно са појавом мањка, означава усек у реално, у манифестију несводљиве разлике. Али ту појаву реално мора да омогуји, да предујди, да испусти из себе.) Лакан то показује на примеру, могло би се рећи, првог уметничког објекта, крчага. Прављење крчага је фигура увођења зева, рупе у реално (у рупу реалног), прављење крчага је и фигура обликовања означитеља, а увођење тог означитеља у историју, у стварност је појам стварања *ex nihilo*. Увођење означитеља означава увођење означитељске организације у свет и претварање означитељске организације света у реалност света; означава и драматизацију мишљења у разлици и размацима означитеља. Закључак о етиолошком својству означитеља није више могућно превидети и избеги: означитељ се морао наћи на почетку, морао је бити исходиште каквог облика стварности; дакле, у почетку бејаше означитељ. Лакан је склон да прихвати такву могућност, утолико пре што на тај начин решава проблем историјости нагона смрти, те проблем позиције аналитичара (у стварности коју структуира нагон смрти и пред лицем нагон смрти, у стварности коју аналитичар покупава да уреди). За мене је овде то важно зато што се на исти начин може разумети и позиција ствараоца у стварности коју нагон смрти структурира и у стварности коју заједно с нагоном смрти, по његовом налогу и закону, стваралац власноставља. Означитељ не може а да не буде означитељ нагона смрти, он је у неку руку материјализација смрти. Мора да буде и означитељ који представља субјект за један други означитељ и који представља субјект код другог означитеља. За субјект и код субјекта, овај означитељ, према томе, представља нагон смрти, он за субјект и код субјекта функционише као нагон смрти, или барем као његов законити представник. На тај је начин првично склоњен, суспендован проблем позиције аналитичара (који је, међутим, и у првом реду, субјект за кога се претпоставља да зна) и проблем ствараоца (и он је субјект за кога се претпоставља да зна, штавише, претпостављено је да зна више него што аналитичар икада може да сазна; истина, он не зна да зна), према томе, на тај начин је проблем ствараоца десубјективизован, пребачен на стазу којом се фројдовска психоанализа није запутила (иако је на њу погледивала; она је ту стазу и назначила). На ту стазу је фројдизам вратила теоријска психоанализа. Том стазом није ишао ни субјект који је занимао философију, што не значи и да се аналитичар (хочу да кажем сваки аналитичар, сваки субјект за кога се да претпоставити да зна) с тог пута не може повратити с искрством које би му другачије било недоступно (које другачије не би био

у стању да артикулише). Сваки аналитичар се и враћа с пута - који се, ако је збила далеко ишао, губи у беспуњу, у неодређености - враћа се и искрством драме структурације односа означитеља и нагона смрти, макар то било и искрство које се не зна као искрство, које он не зна као искрство. то је, вальда, и највише што аналитичар с пута (било којег) може да донесе и покаже. Ниједан мистик у томе није успео.

Означитељ, ипак, не може бити у почетку. У суштини, у почетку није било ни почетак, није га било пре воље и одлуке Творца да ствара, да се игра. А и та воља је без почетка. Сигурно је да Творчева одлука није историјска, није покренула никава потреба, не може се, стога, ни означити као почетак. Али, ни историја не може да почне чином творења ако већ некако није постојала, ако творчева воља није историјска. И изван историје творац, мимо своје воље, мора да се сучочи са смрћу коју није створио, коју налази као нихил, која му је савечна и за коју није Бог. Или он смрт измишља као правило игре, заправо као услов игре. Ни у том случају творац ништа не може да постави у стварност ако то нешто не умре. То што се ставља у стварност мора дати плода, зар не? Мора и умрети. Смрт се не може заобини. Како год било, творац се сучочава са историјом. Где год постоји смрт постоји и историја, постоје претпоставке историје. Могао бих, додуше, рећи да се у стварању *ex nihilo*, у творцу који ствара, сама смрт игра са собом, и то смрт која још није дијалектизована. За творца овај обрат не може да има значаја. И није реч о обрату. У егзистенцији, међутим, ни такво, равнодушно преокретање реда ствари не може да прође без последица, понајмање је могућа игра смрти са собом. Увек је објект те игре субјект, нешто што постоји. Није се могуће ни склонити од искушенија нагона смрти, без обзира на то што фигура творења, коју сам, ево, описао, делује и као заштитни омотач ствараоца. У том смислу и утолико је и сваки стваралац творац.

Творац не може да ствара ако се не игра са смрћу, ако не игра смрт. Поменути обрат има значаја једино за Творчеву творевину и за стварање те творевине. Намес, јасно је сада да стваралац ни на који начин не може да избегне игру са смрћу, ако треба да артикулише нешто од тога што се збило, што се сазва у творењу, у његовом раскривању и успостављању реалности. Он мора да се игра са смрћу да би говорио. Стварање, како год да га схватимо, нека буде и платонско опонашање света идеја, може бити структурисано као игра удвоје. Стваралац се игра са смрћу, и то удвоје - други је смрт.¹⁴ Формално, стваралац се игра са смрћу играјући игру са реалношћу, са историјом, с постојањем. То, опет, не значи да у ствараоцу не постоји неко ко игра смрт (а смрт може играти само смрт; у ствари, смрт се никада не игра), разуме се, ако творац ствара *ex nihilo* и по потпуно слободној вољи и ако стваралац ствара из неког облика реалности, у коју смрт мора бити укључена и која (смрт) претпоставља прелажење граница. Сцена ствараоца је, на известан начин, енigmатичија од сцене Творца. Зато се на њој и може поставити питање среће, највишијег добра, задовољства, уживаша. С друге стране, зато што је и сцена Творца, зато што је сродна тој сцени, зато што нема етичких правила која посредују између рада нагона смрти и уживаша и по којима би било могуће процењивати реалност уживаша, среће, то питање се не може поставити на овој сцени, сем као питање одсутности среће, могућности мистичке партиципације у објекту, а то значи могућности боравка с оне стране добра и зла, другачије речено, с оне стране принципа задовољства, где се о срећи ни на који начин не може ни говорити.

¹¹ Lacan, Jacques: наведено дело, р. 251-252. Нагон смрти је, мисли Лакан, креационистичка сублимација. Или је, ту могућност не би требало испустити из вида, разлог те сублимације? Нема сумње, креационизам о којем Лакан говори мора бити својствено начела структурације, којега је и стваралац објект. Овде је важно да је креационизам везан за структурални елемент који је показује да негде постоји *ex nihilo*. Истину, да би се то *ex nihilo* показало потребно је да смо повезани у свету са нечим што се представља у облику означитељског ланца, потребно је да се појави означитељски ланци који се као означитељски ланци темељи и артикулише у *ex nihilo*.

¹² "Егзистенцијална интерпретација смрти споји прије сваке биологије и онтологије живота. Тек она фондира пак и сва биографско-историјска и етнолошко-психолошка истраживања смрти", Heidegger: *Biak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985, str. 281.

¹³ Lacan, Jacques: наведено дело, р. 147.

¹⁴ Ово се сасвим јасно види на примеру аналитичара, кога и чини та игра двојности. Лакан вели да у игри "која се не да структурисати једино помоћу односа игре удвоје, аналитичар игра са смрћу", Lakan, Jacques: *Le transfert*, Seuil, Paris, 1991, р. 222. За игру са смрћу он мора бити способан, мора имати нешто што га чини способним да ту игру безбедно игра. (У суштини, нема безбедне игре с ове или с оне стране те равни.) Лакан оно нешто у аналитичару што га оснобавља за игру с нагоном смрти обележава малим *a*, које је ознака за другог, за изгубљени објект, итд.