

DEMANTI TELA

Iz perspektive spoljašnjeg dokaz postojanja jedinstva je samo moje telo koje takode moram prosuđivati kao spoljašnje. A to znači da bi jedinstvo valjalo odrediti kao sadržatelja sadržanog, te kao prostor koji je, kako to Kant misli, nezavisan entitet. Jedinstvo stiče samostalnost posredno, kao ova kategorija prostora u kojoj ga nalazim. No ja ga tada nužno nalazim kao sadržano u sadržatelju, te je njegova nezavisnost sumnjiva. S druge strane, Kantova odrednica prostora moguća je samo ako taj prostor nije i moj životni prostor, što je, praktično, nemoguće. Prostor je uvek investiran, čak libidinozno investiran i time određen kao sadržatelj.

Uzajamnost odnosa sadržatelja i sadržanog ne umanjuje mogućnost da telo-prostor odredim kao jedinstvo. Telo nije samo me-



sto zbivanja nego i mesto na kojem se upisuju sva zbivanja, ono je mesto moga identiteta. Odatle bih morao zaključiti da identitet nalazim samo ukoliko je eksteriorizovan, ukoliko je, postao znak, ovaj rukopis na telu. Žan Starobinski, da navedem taj primer iako spada u oblast književnosti, pokazao je funkcionisanje ovog mehanizma na Odisejevom primeru. Odiseju će biti priznat identitet tek kad se pokaže kao kod-Odisej, kad pokaže ožiljak od rane koju mu je naneo divlji vepar (»Neoborivi dokaz proizvešće trajni tragovi činova prošlosti, tragovi upisani na telu, tragovi utisnuti u mesta i objekte«, Žan Starobinski). Izgleda zato da kantovski nezavisni entitet prostora nije moguće jednostavno odrediti. No isto je toliko jasno da je telo mesto upisivanja identiteta, kod tog identiteta. A to znači da i identitet i telo moram razumeti kao specifične jezike. Jezik mi, makoliko me određivao, samo omogućuje da mislim ono što je nemišljivo, on je spoljašnjost koja mi posreduje da dođem do prejezičkog, preverbalnog bilo bi tačnije reći, u stvari, do identiteta jezika. Stoga ako u telu kao sadržatelju tražim sadržano ja to činim zbog toga što telo nije samo prostor upisivanja identiteta, nego jedini mogući prostor tog upisivanja. Ili, da nastavim u ovom duhu figurativnosti, telo je sam rukopis, odsutno (preverbalno) tog rukopisa, ono je jezik kao preverbalno, ono je trenutak konstituisanja jezika, ili da se poslužim Bajonovim izrazom, ono je sistem »ideograma« koji se povremeno preobražavaju u jezik, koji su zato mišljivi samo kao nemišljivo. No treba se pitati: nije li mišljenje uvek mišljenje nemišljivog, pokušja dosezanja ideograma (tela)?

Odisejev ožiljak je znak identiteta, rukopis tela, koji zahteva čitanje, prepoznavanje. Identitet se, međutim, zbio u upisivanju u telo. Zato će Odisej Eumeju i Filetiju ne samo pokazati znak nego otkriti i njegovo upisivanje koje potvrđuje da je znak zaista

Odisejev (omogućuje postojanje koda), otkriva njegov identitet. No to upisivanje ne mogu prosuđivati iz spoljašnjosti, ni kao spoljašnje, bez obzira na to što se u telu, i kao biološka funkcija, započinjem i završavam, što se znam kao to započinjanje i završavanje u telu. Znanje mi se predstavlja kao čitanje znakova. U telu sam, međutim, prisutnost i prisutna odsutnost (tekst i ne-tekst), te kao odsutnost drugost, objekat. Ali ta odsutnost je još-neupisanost. U telu sam, prema tome, svet i u-svetu. Jer, ono je objekt ukoliko je u-svetu-objekata, ukoliko ga prosuđujem kao dosuđeno mi telo, odnosno ono je jedinstvo ako je naspram sveta objekata, ako ga mislim kao ovu još-neupisanost, kao sadržatelja te još-neupisanosti. Fenomenološki i egzistencijalni plan su tako izmešani. Oni ostaju nerazlučeni sve dok telo uzimam kao apriorno jedinstvo koje se uvek (iako nesvesno) manifestuje u određenoj situaciji.

Telo mogu prosuđivati i kao posudu jedinstva, kako to katkad u trajanju činim. Mogu ga misliti (gnostički) kao jednu dosuđenu mi posudu u kojoj se hvatam kao jedinstvo i koje se u ime tog jedinstva moram osloboditi. Ali tada postojanje, odbacivanjem još-neupisanosti tela, odvajam od protivrečja, uspostavljajući ga kao apsolutno jedinstvo u kojem je telo zaista samo znak, pojavnost skrivene suštine. Fenomenalnost tela odvajam od njegove egzistencijalnosti, od onoga što, po ovoj manihejskoj logici, jesam kao jedinstvo, iako u fenomenološkoj jednačini telo i dalje ukazuje na jedinstvo. No to ukazivanje dolazi spolja, te je i ukazivanje na spoljašnje, ukazivanje koje mi nudi filozofija trajanja.

Svaka filozofija pretpostavlja izvesno iskustvo. Ja koje se i kao jedinstvo (kao šelingovsko jastvo na primer) okuplja u telu. Jastvo zato moram prosuđivati kao jastvo tela (podela na Ja — psihičku instancu, i ja tela zadovoljava samo kriterije operacionog modela mišljenja). Ali ovo okupljanje tela u jastvu zapažam iz jednog sistema subordinacije, zapažam ga iz neke instance, prividno, izvan tela. Pomeranjem tačke stanovišta u telo menja se funkcija i značenje jastva. S dosta razloga zato mogu reći da je ono označavajuće ideograma tela kao označenog. Jastvo je mišljenje, jezički određeno. Predstave reči, međutim, ne zahvataju ideograme (koji su po Bajonu prvi oblik misli: »Ova misao zavisi od sposobnosti da se uravnoteži introjeksija i projekcija objekata i, a fortiori, svest o njima«, V. R. Bajon); oni su mišljenje kao zbivanje. I ako prihvatim Bajonovu pretpostavku o uravnotežavanju introjeksije i projekcije objekata moram pretpostaviti da se ideogrami zapravo konstituišu kao rad nagona, te rad tela. Jastvo je tada metasistem koji ne iscrpljuje značenje ideograma, samo ih opisuje.

I ova perspektiva promatranja me prinudava da telo prosuđujem kao jedinstvo. No telo više nije puki sadržatelj, ono je sadržatelj koji je sadržano. Fenomenološka jednačina, formalno potvrđena identifikovanjem sadržatelja i sadržanog, raspada se. Ono što ostaje jeste rad tela, jesu ideogrami tela. Telo kao spoljna samo je jedan takav ideogram. Da li zato svako traženje jedinstva znači ideologizovanje jednog ideograma, stvaranje metasistema?

Da bih teorijski uspostavio jedinstvo i kao identitet tela, identitet njegove biološke funkcije, koja se nikada potpuno ne manifestuje u fenomenalnosti tela, morao bih uvesti beskraini sistem kodova (stvoriti metasistem sposoban da obuhvati ceo rad tela, svih tela). Pri tom bi svaka situacija bila jedan kod čiji bi zbir bio nemoguć, nemoguća je mandala kao metasistem. Jer, sa ove tačke gledišta ja sam neprestano dešavanje. Ja sam dešavanje koje se na neki način ogleda u drugom, te mi je (kao dešavanju) zbog toga redukcija imanentna, drugačije rečeno, dešavanje je moguće ako je redukcija moguća. Niz ideograma je zato samo teorijski beskonačan. Ja ne mogu misliti, čak ni kao mišljivo, ono što nije svojstveno zakonu redukcije (»Ako se sada vratimo prirodnom sledu događaja, konstatovaćemo da se normalna devojčica, kad u ogledalu proučava sopstveno lice, upravo potvrđuje, zato što je majčino lice u ogledalu i zato što je majka može videti i, najzad što joj majka odgovara«, Vinikot) Ideogrami su mi, prema tome, na neki način prirodni, oni su datost koju u dešavanju oživljujem, koju moram da oživim bez obzira na to da li ću je biti svestan, da li ću te ideograme prevesti u metasistem (Vinikotova devojčica ne može ogledajući se da u ogledalu ne vidi lice svoje majke, ili lice simbolične majke, da se poslužim Lakanu bliskim obrtom). U trajanju sam, morao bih to zaključiti, volja života, u stvari, trajanje mogu prosuđivati kao emanaciju odsutnosti volje života, odnosno, u trajanju sam redukovan po sili ove odsutnosti, ili u trajanju sam u nesvesnom. I to je tvrdnja čije su posledice značajnije nego što to na prvi pogled izgleda. Ne mogu biti redukovan ako imanentni odnos ideograma i zakonitosti nije pokrenut. Nisam moguć kao odsutnost ako već nisam. U odsutnosti sam neizbežno prisutnost. U trajanju sam, prema tome, odsutnost volje života što fenomenološki ne mogu zahvatiti, ne mogu je (odsutnost) zahvatiti ni u onom beskrainom sistemu kodova koji me uvek otkriva kao ono što u datom opazaju jesam, kao metasistem. Svest, kao nadsvest, o opazaju ukazuje samo na sistem zamena u trajanju. Stoga ono što (fenomenološki) zahvatam u trajanju, na osnovu čega utvrđujem trajanje jeste mehanizam odsustvovanja iz volje života, koji (mehanizam) identitet lica subjekta u ogledalu i majčinog lica predstavlja ne kao zakonitost nego kao sistem, kao drugostepenu tvorevinu.

Dvojnost ove situacije mi omogućuje da telo prosuđujem kao apsolutno jedinstvo, ali mitsko apsolutno jedinstvo, mitski prostor, sposoban da primi ceo niz identifikacija. Odnos između simbo-

ličnog i stvarnog u mitu je analogan odnos između ideograma i mišljenja, što znači da je simboličko na putu stvarnosti, još-ne-stvarnost. Zbog toga mitski sistem simbola ne postaje metasistem, čemu sistem simptona u trajanju ne može umaći, iako je telu dodeljena funkcija jedinstva. Ali to je već jedno semiotičko telo.

U trajanju me telo zaista manifestuje. Ja sam stasom i glasom viđeni ideolog, junak, istina folklorizovan, no zato ne manje u srcu trajanja. Naprotiv, ja sam folklorizovan zato što sam u srcu trajanja, što sam njegova paradigmaticnost koja je uvek i paradigmaticnost tela. Po semiotičkom obrascu bratstva nastanjujem svoje telo jednom drugom realnošću; ono postaje telo znaka, ali i ostaje znak tela (posreduje sebi) i zato mesto uznačenja, ali uznačenja koje hoću kao otelovljenje sistema trajanja. Zguren za ovim stolom onemogućen sam za ispunjenje ideala bratstva, onemogućen sam za junaštvo, za ideal junaštva. Ali moja zgurenost je funkcionalna u semiotičkoj hijerarhiji bratstva. Bratstvenički ideal je moguće konstruisati, a da on ima koliko toliko realne obrise, samo u odnosu na bratstvenički ne-ideal. Prema tome, i ovako zguren u svom licu prepoznajem lice bratstva, interiorizovanog bratstva kako bi rekao Laing (i ideal i ne-ideal su interiorizovani). Reklo bi se da su semiotička funkcija i, da tako kažem, stvarna funkcija tela izjednačene. Zgurenost je znak na hijerarhijskoj lestvici bratstva. S druge strane, u bratstveničkom ogledalu ona ne nalazi sopstveni odraz, ne nalazi se kao viličina ili patnja, osim kao veličina ili patnja bratstva (psihološki mehanizam ovog procesa Vinikot je precizno odredio: »Naravno, dok se dete razvija procesi zrenja se komplikuju, identifikacije se umnožavaju, ono sve manje i manje postaje zavisno od odraza sebe koji mu uzvraća lice majke i oca (kao i lice braće i sestara koji čine deo roditeljske okoline)«. Zgurenost je, dakle, sekundarna tvorevina]. Semiotičnost i stvarnost su tu još, ako ne identične, bar srodne. Međutim, odraz sebe ima čitavu evoluciju, a to znači da je moguće regrediranje tog sebe, te i razilaženje sa semiotičkom pozicijom. Sloboda izbora, i ne samo iz bratstveničke perspektive, time mi nije ostavljena. Nisam izvan bratstva. Njegove filosofije i kad regrediram, recimo, na stadij ogledala majke (koja je bratstvenička majka). Moje telo ne prestaje da biva predstava bratstva, njegove raznovrsnosti koju moram predstavljati ovom zgurenosti kao nedostajanjem stasitosti.

Ako ovako nalaženje jedinstva tela mislim kao jedinstvo po sebi, bilo koja od tipoloških odrednica tela i duha može me kazati bez ostatka, uz obavezni kontekst trajanja, određeni ideološki okvir. Izgleda da tome ne protivureči ni egzistencijalistička filozofija, po kojoj svoj identitet nalazi kao identitet tela: »Ja sam svoje telo u meri u kojoj je moja pažnja najpre na njega usmerena, tj. pre nego što se mogu nastaniti u bilo kojem drugom objektu«, kaže Gabriel Marsel, a zatim dodaje: »Sve egzistirajuće izgleda mi kao produžetak moga tela u nekom pravcu (...). Svet postoji za mene, u čvrstom značenju reči postojati, u meri u kojoj sa njim održavam odnose tipa odnosa koje održavam sa svojim telom — tj. ukoliko sam utelovljen«.

Nema sumnje, umesto doživljaja tela kao jedinstva, Gabriel Marsel nudi promišljanje tela koje se zbiva izvan mene, bez obzira na to što je njegova predstava tela predstava jednog primarnog narcisističkog tela, u stvari, predstava tela iz stadija ogledala majke. Pa ipak, ova projekcija zadržava značajnu slobodu tela, jer ne prelazi složeni put identifikacija o kojima govori Vinikot. Telo, po ovoj projekciji, nije ispisalo sve svoje ideograme, nije ih pretvorilo u čitljiv tekst, a to znači da se očuvalo kao nezavistan entitet, te je sposobno, uprkos interiorizovanim modelima, da poremeti ravnotežu sistema u kojem opstoji kao telo. No primarni narcisizam i ovaj iskaz Gabriela Marsela pretpostavljaju telo kao objekt investiranja, promatranja (u tom smislu gotovo da nema razlike između ovih mišljenja i mišljenja koja nedvosmisleno odvajaju telo i Ja kao što to čini Fihte na primer: »Već je telo čoveka, koje ona naziva svojim telom, nešto izvan Ja«). U oba slučaja telo se prosuđuje iz instance izvan njega samog. I ova izvansebnost mi po čemu se ne razlikuje od mitske raspoloživosti tela da postane mitski prostor, mesto uspostavljanja apsolutne realnosti, od predodređenosti, filofske i psihološke, za semiotizaciju u trajanju. Ja nisam telo ako se ne znam kao telo. Mišljenje me čini telom, mišljenje ili percipiranje tela otelovljuje i svet. Jezik tela je izjednačen sa verbalnim jezikom. Praktično, objekt nastanjujem njegovim svojstvom, objektnošću kao što sam opažajem svoje telo odredio za centar svega postojećeg. Izvesnom egotizmu onda ne mogu umaći. Preostaje mi da istražujem njegove psihološke korene. Ni u tom istraživanju telo nije manje uniženo. Realno, ono je privid centra sveta, privid identiteta bez obzira na to što tek na osnovu odnosa sa njim održavam odnose sa svetom. Telo je objekt istraživanja, moj objekt čiji sam ja subjekt. Kao objekt istraživanja ono je ograničeno. Njegov govor je razumljiv samo ako ga zahvata istraživački plan. Ograničenja uvećava i to što sam ujedno subjekt istraživanja i subjekt tela. Reklo bi se da sam se time našao kao protivurečje istog i da je tako problem rešen. No protivurečje istog je nemoguće ako telo ostaje samo objekt izvan kojeg se neizbežno nalazi subjekt (koji više ne može biti subjekt tog tela). Šeling je ovu poziciju rešio ukidanjem i objekta i subjekta u jastvu (»Subjekt se održava samo u opreci prema objektu, tj. ni jedan od obaju ne može postati realan, a da ne poništi drugi, ali do poništenja jednog pomoću drugog nikada ne može doći, upravo zato što je svaki samo u opreci prema drugome ono što jest«, Šeling). Samo jastvo, ukoliko nema teološki smisao, i kad se razumeva kao šelingovski sukob suprotnih smerova, kao duplicitet, nikada ne može biti te-

lo. U najboljem slučaju, ono može predstavljati neke ideograme tela, služiti se telesnim Ja da bi dospelo do objekta, da bi bilo i jastvo objekta. Najzad, ovako zamišljeno jastvo oblik je vrhunske svesti u koju ideogrami tela nisu upisani. Stoga o identitetu telesnog i psihičkog ja može se govoriti samo na ravni primarnih procesa, gde govor tela još nije odeljen od verbalnog govora. I tu su subjekt i objekt (u ovom slučaju jastvo i telo) stvarno ujedinjeni, kako bi to Šeling hteo, ali ne i šelingovski, jer je ukinut identitet samosvesti upravo onako kako se to Šeling bojao da je to moguće [»Oba (subjekat i objekat, R. K.) treba da su, dakle, sjedinjeni, jer ni jedan ne može poništiti drugi, ali oni isto tako ne mogu ni postojati zajedno. Dakle, sukob nije toliko sukob između oba faktora koliko između nemoći da se beskonačne opereke sjedine, na jednoj, i nužnosti da se to učini, ako ne treba da se ukine identitet samosvijesti, na drugoj strani«, Šeling]. Samosvet, ako u primarnim procesima zbilja postoji jedinstvo subjekta i objekta, ne osigurava sebi identitet ni kao duplicitet. To što se predstavlja kao duplicitet zapravo je trenutak raspada samosvesti. Samosvest je moguća samo zato što je neprestano na ivici sigurnosti, na početku raščinjavanja. Jer, ja jesam pre ovog upoznavanja, pre svake spoznaje kao čina svesti, ja jesam upravo nesvesno održavanje odnosa sa svetom koje je postojanje jedinstva i kao jedinstva tela.

Šta su, u ovom kontekstu, odnosi sa telom koje Gabriel Marsel pretpostavlja? Najpre, gnostička dvojnost je tim sistemom odnosa ponovo uvedena uprkos očitoj nameri da se izbegne. Ja postojim kao Ja i ne-Ja koje je (ne-Ja) telo, što znači da nisam ni u Ja ni u ne-Ja. Drugačije rečeno, te odnose ne održavam, *oni me održavaju*, oni jesu. S druge strane, ne mogu se drugačije shvatiti do kao ovo telo (»ukoliko sam utelovljen«). Ne mogu se ni misliti izvan njega, izvan njegovog mehanizma. Ono što mislim izvan tela je jedan sistem čije su pretpostavke više ili manje proizvoljne. Psihoanaliza, recimo, zna da je čak i jezik simbolizacija delova tela, bioloških i psihičkih mehanizama koji deluju u njemu. Ne mogu, prema tome, održavati odnose sa nečim što jesam (osim u delirijumu samosvesti, samokontrola), ukoliko se tome što jesam ne nadredim kao neka nadinstanca, te drugostepena (meta) tvorevina. Odnos između primarnih i sekundarnih procesa u psihičnosti u tom smislu je vrlo indikativan. Sekundarni procesi su uvek obrada, metasistem primarnih procesa. A to znači da je njihov identitet moguć samo u odnosu prema primarnim procesima. Identitet sekundarnih procesa realno je praznina identiteta čak i kad se prosuđuje u okviru sistema psihičnosti. Istina, sekundarne procese mogu misliti i kao perspektivu prosuđivanja identiteta (prosuđivanje je nužno rad psihičnosti, te obrada činjenica suđenja) koja je tom identitetu imanentna (primarne procese upoznajem samo u sekundarnim procesima). Sekundarni procesi, naime, nikad nisu nezavisni. Pomoću njih se, naprosto, spoznajem kao sistem odnosa, razumevam se kao odnošenje. Održavanje odnosa sa sobom (koji sam ovaj sistem primarnih i sekundarnih procesa, itd.) zato moram razumeti kao opredeljenje za jednu ideološku ravan kao što to činim u trajanju. Junaštvo, na primer, tako može biti utelovljenje tela, njegove potrebe. Razume se, trebalo je pre toga prevideti da je telu ta potreba nametnuta sistemom identifikacija i uspostavljanja ideala. Funkcionalnosti tela je zato funkcionalnost ovih zamen.

Ovako shvaćeno telo nije ništa drugo do Ja koje se identifikovalo sa telesnim ja, Ja koje traži potvrdu u spoljašnjem, u činovima. Uostalom, prema pretpostavci Šandora Ferencija, postoji izvesna koherencija između telesne i psihičke organizacije u realizaciji nekog čina. No to može značiti da su ideogrami tela potisnuti, da ono postaje sredstvo (ideološke borbe), cilja izvan sebe [»Kad... majka ne voli dete po onome što jeste nego po onome šta čini, procenjivanje Ja, uvećanje samopoštovanja moći će se izvršiti samo preko činova... Ali majčin stav je, u suštini, iskvario 'objektivni' aspekt čina, koji više neće biti korišćen kao dokaz po sebi sposobnosti Ja, nego kao sredstvo pomoću kojeg će ga drugi potvrditi (odobriti), kao ranije majka«, veli Žanin Sasget-Smiržel, u čijem bi iskazu trebalo napraviti samo neke zame- ne — umesto Ja staviti telo, itd. — pa da sasvim dobro ilustruje problem o kojem je reč]. Moja viđenost nije više samo označavajuće junaštva, nego i označavajuće izvesnih pomeranja u psihičnosti, opredeljivanja u jednom ideološkom sistemu, u strukturi kulture. Ona je življenja duha kulture. Ja, kao svoje telo, ispunjavam zahteve izvan sebe, prosto sam sredstvo odnošenja strukture kulture. Biološka funkcija tela postaje sredstvo saopštavanja u strukturi kulture (Strosova razmena žena kao razmena dobara, razmena informacija), sartravska odsutnost koja je »struktura tu-bića; biti odsutan to znači biti-drugde-u-mom-svetu, biti već za mene«. No ovo telo koje nalazim drugde-u-mom-svetu zapravo je kod tela, te to što nalazim jeste jedan lingvistički sistem. Moglo bi se ustvrditi da je semiotizacija imanentna telu — i ne samo po tome što ono ima sistem signala, što ima svoj govor, nego i po tome što je taj govor moguće formalizovati, moguće je utvrditi njegovu retoriku i njegovu gramatiku. Telo je, prema tome prvorazredna kulturna činjenica. I tu tvrdnju, makoliko bizar- no izgledala, moguće je braniti i na drugi način. Imam dovoljno agrumenata da upravo telo (nagone) odredim kao ishodište kulture. Psihoanaliza pretpostavlja da je zabrana incesta sadržana u samoj incestuoznoj želji, a to znači da kultura, koja po ovoj tezi poč- nje od zabrane incesta, izrasta iz samog tela, kao njegova odred- nica. Frojd čak tvrdi da je u suštini seksualnosti sadržana ne- mogućnost potpunog zadovoljenja, iz čega bi valjalo zaključiti da je nagon moguć ukoliko je inhibicija moguća. U tom smislu kul-

tura je nagonima prihvatljivi sistem inhibicija. Ali kultura me tako prinudava da interiorizujem sopstveno telo, odnosno da interiorizujem predstavu tog tela u kulturi. Sartre zato može reći... »pojava tela drugog nije, dakle prvi susret, naprotiv, ona je samo jedna epizoda u mojim odnosima sa drugim i, posebno, u onome što smo nazvali objektivacija drugog: ili ako hoćete, drugi za mene najpre postoji zatim ga zahvatam u njegovom telu, telo drugog za mene je sekundarna struktura«.

Ako svet, druge, čak i kao objekte, zahvatam tek u kulturi, po načelu interiorizovanih modela, ja zauvek ostajem u metastisitemu. Izvan jezika ili kulture ne postojim, ili postojim kao Sartrovo situiranje u telu. Međutim, nužnost situiranja dovodi u sumnju nezavisnost i potpunost jezika i kulture, da ponovo uzmem ta dva primera. Ako u jeziku ipak tražim govor tela (*i kao sekundarnu strukturu*) ja to činim samo zato što mi sam jezik, bez utelovljenja u telu, ne bi ništa govorio. Uostalom, u autonomnim zakonima strukturuacije jezika nije teško prepoznati »nesvesno kulture« (Devre), rad tog nesvesnog. Logično je onda pretpostaviti da je i odnošenje jezika prema sebi u strukturuaciji investirano, utoliko pre ako je tačno, kako to psihoanaliza tvrdi, da je govor investiran; jer strukturuacija govora je, bez obzira na energetske teret, nužno strukturuacija jezika. Rekao bih čak da je govor investiran upravo zato što je struktuiran kao jezik, što je artikulacija ideograma tela. Po tome je i najverbalnija reč neko rastere-

se moj sistem odnosa sa njim pri svakom susretu sa njim ne rekonstruira, ja sam zauvek u carstvu jednog formalnog mehanizma. Ovaj bol u stomaku nije zato nikakav realan bol, nikako oglašavanje psihičkog konflikta, fiziološkog poremećaja, okupljanje i cepanje moga Ja, on je samo signal procesa formalizacije objekta koji je moje telo. Razume se, bol tada ne mogu shvatiti kao narušavanje jedinstva, on ne kazuje ništa drugo do da se jedan sistem završava. To je zaključak koji mi nameće i frejdovska teza o postojanju dva osnovna nagona — erosa i tanatosa. Život uređuje apsolutno indiferentni, savršeno struktuirani rad ta dva nagona. Prema tome, i suština bića je indiferentna, i ono je savršeno struktuirano, odnosno biće mi je dato kao (nesvesna) struktura. Telo, u tom slučaju, mora biti samo kod te strukture, jedno kod-telo.

Nije li onda svejedno kako će struktura bića biti utelovljena? Egzistencija, makakva bila, ne može biti drugo do popunjavanje sheme, ostvarivanje zakonitosti formalizacije. Identitet strukture ne zavisi od varijabilnosti njenog ostvarivanja, od relativizma egzistencije, tela, koji je (relativizam) tako dobro naslutila arhaična imaginacija uspostavljujući izomorfizam strukture tela-kuće-sveta-kosmosa (»Na jedan ili drugi način kosmos u kojem se boravi — telo, kuća, plemenska teritorija, ovaj svet u svom totalitetu — komunicira kroz nebo sa jednim višim nivoom koji mu je transcendentan«, Mirča Elijade). Moglo bi se čak reći da je reč o jedinstvenoj strukturi, te bi biće valjalo prosuđivati kao sam logos.

Autonomija egzistencije je dovedena u pitanje. Ako je moguća — onda samo kao neki mikrolagos, što znači da i trajanje moram misliti kao utelovljenje logosa. No utelovljenje se zbiva kao rad nagona života, kao konfliktnost. Eros i kao član opozicionog para (eros — tanatos) ima svoje ciljeve i svoju strukturu. Tek iz nje mogu misliti individualnost bića, koja je indiferentnost sa stanovišta erosa, njegovih ciljeva, a to znači da je i zainteresovanost. Autonomija egzistencije je otuda autonomija konfliktnosti života koja se upisuje u moje telo. Tek konfliktnost, paradoksalno, omogućuje ravnodušnost strukture bića. Konfliktnost se zbiva u krilu strukture rada nagona smrti i nagona života, te ne može biti automatsko ponavljanje tog primarnog rada, primarne konfliktnosti, iako princip, da bi se rad erosa teorijski koherentno mogao misliti, mora biti isti. Mehanizam strukturuacije konfliktnosti erosa je međutim, drugačiji. No bitno je da u tom lancu struktura rad erosa stiče nekakvu autonomiju, u stvari, teorijski ga je moguće uspostaviti kao strukturu — model (objekt ispitivanja) i utvrditi njene referentne tačke u strukturi rada nagona smrti i nagona života, kosmičkog uređenja, itd. Nema sumnje, ovde nije reč samo o promeni perspektive prosuđivanja, još manje o zameni funkcija varijabile i invarijante. U erosu je invarijanta konfliktnost kojoj je imanentan određeni proces (neki psihoanalitičari utvrđuju evoluciju konfliktnosti). Odstupanje je ne samo moguće nego i činjenica egzistencije. Po njemu i određujem strukturu erosa. Po trajanju, dakle, utvrđujem strukturu protivurečja postajanja ili, konkretno, funkciju tela u tom protivurečju.

Duhu klasifikacionog sistema trajanja, naravno, nije mogla umaći specifična funkcija tela, protivurečna, dosledna poštovanom, načela eksteriorizacije. Telo kao sadržatelj, spoljašnje nikada potpuno ne ulazi u hijerarhijski sistem trajanja. Ono uvek ostaje sadržatelj neočekivanog sadržaja, te potencijalno središte nove strukturuacije, drugačijeg govora, drugačije verbalizacije već verbalizovanih ideograma. Specifičnost zato valja razumeti kao objedinjavajuću ulogu tela. Ona nije mogla umaći nijednom sistemu mišljenja, samo je uvek transcendirana — u apsolutni duh, jastvo, borbu klasa, itd. U trajanju uloga integrativnosti pripala je normativnom sistemu. Telo zapravo i nema smisla ukoliko ne predstavlja neko od normativnih načela, ukoliko nije semiotizovano. Ono se iscrpljuje, prisilno zadovoljava u ulozu znaka. Moja junaka stasitost, na primer, znak je (označavajuće koje kao označeno, po logici teksta-trajanja, priziva, recimo, žestinu u borbi; tek prelazak s one strane teksta-trajanja omogućuje mi da otkrijem suštinu označenog). Kao znak ona je (stasitost) puka adekvacija objedinjavajućoj ulozu tela. Sistem predstava stereotipa, pomerljiv u zavisnosti od ostvarivanja normativnog sistema, u stasitosti traži, nalazi i dopušta samo tu znakovnost.

Jesam li zaista svoje telo?

Ja živim, u krajnjem slučaju, duh tela koji je, duh strukture toga duha tela, živim jedno telo strukture. I gotovo da izvan nje nisam ni moguć kao mandala. Ona je zauvek utopljena u ostvarivanju prinudnih odnosa, u mom nastojanju da se uspostavim izvan sebe. Pokušaj da se kao neponovljivo telo nađem i kao neponovljivost sveta izgleda da je unapred propao. Biološka neponovljivost mi ne garantuje ništa drugo do mogućnost promišljanja svrhovitosti života, trošnosti svakog konstituisanja bića u trošnom telu, trošnosti biologizma uopšte. Zbog toga mišljenje odbija i senku biologizma u svojim sintetičkim sistemima. Psihonalizi, na primer, prebacuje se kao veliki greh upravo biologizam.

Otkuda to odbijanje tela? Je li ono samo posledica teorijskog načela da se teorijski koherentno mislim? Svakako je to mogućnost koju ne valja jednostavno odbaciti. Lako je dokazati da su i najveći umovi previdali očigledne istine radi doslednosti svojih sistema. Pa ipak, čini se, da je u pitanju nešto drugo. Ceo napor mišljenja, u krajnjem slučaju, treba da čoveku obezbedi ontološku sigurnost. Telo ga, međutim, neprestano suočava sa ontološkom nesigurnošću, sa pitanjem slobode kao pitanjem praktične



ćenje. Priliv energije može da poplavi jezik, »može ga destruktuirati do tačke da postane nerazumljiv« (Andre Grin), taj priliv energije označava povratak »telesne materije u jezik« (Andre Grin). Ali taj priliv energije označava i povratak jezika telu.

Situiranje u telu, prema tome, predstavlja mi se kao potvrđivanje egzistentnosti struktura koje su sebi imanentne (jezika koji se odnosi samo prema sebi, interiorizovane predstave o drugom koja upućuje na predstavu drugog, itd.). Druge ne mogu pojmiti ako ih ne zahvatam kao tela — ona moraju biti da bi odsutnost bila moguća. Telo je zato telo odsutnosti, ali odsutnosti tela koje je od početka egzistencije, od trenutka začeća u odnosu sa drugim. Početak tela je, dakle, i početak uapstrahovanja odnosa sa drugim, početak koda-tela. Otuda ono može imati ontološku dimenziju ne po tome što ukazuje na biće, nego po tome što biće bez njega nije moguće. U protivnom, platonovsko mišljenje iscrpljivalo bi i činilo uzaludnim svaki napor da se dospe do tela kao ontološki valjanog objekta prosuđivanja. Ne postojim ja svoje telo, drugačije rečeno, kod tela ne iscrpljuje telo. Ja jesam samo ukoliko sam telo. Bez tog identiteta ne bih mogao teorijski koherentno misliti, morao bih ga, recimo, razumeti kao objekt koji prima spolja, po želji neke nadinstante, uznačenje. Sartrovska ontologija tela zadržava tu objektnost. Telo je (veštačka) tvorevina kao u trajanju. Mogu ga znati samo kao tu tvorevinu, a da uprkos toj jednoznačnosti znam biće drugog. No biće koje tako spoznajem uvek je samo pretpostavljeno kod-biće, što za filozofsku spekulaciju može biti dovoljno da se dokaže i realnost bića, maltene onog iz uterusa, kada je toplina tela, mesa, mogla biti apsolutni identitet drugog. Za ovakvo mišljenje je bitno da kod predstavlja mogućnost egzistencije određenog bića, objekta. Odavde već odsutnost, koja je ipak prisutnost, može indicirati biće. Ali mera realnosti je time narušena, onemogućena je kontrola svesti, uveden je genetički plan gde mera realnosti postaje nedovoljna.

Ako pojava tela drugog nije uvek prvi susret sa njim, uvek novo uspostavljanje njegovog bića, koje mogu znati kao odsutnost, ako tog konkretnog drugog uvek iznova ne investiram, ako

egzistencije. Uz to, ono se opire svakom pokušaju struktuiranja, nalaženju konačne izvesnosti. I najzad, po svojim temeljnim odrednicama (rođenje, smrt) vodi u mehanicizam. Da li me onda kazuje kao ono što zaista jesam? Ovako utelovljen ja sam potencijalni subjekt okupljen u radu sopstvenog mehanizma, koji je, neizbežno, mikronivo mehanizma sveta. Realnost sebe, upravo po načelu arhajske antropologije, zahvatam u realnosti sveta (arhetipa), odnosno opažam se kao realnost onda kada se izgubim u realnosti sveta. U tom sistemu ontološka valjanost moga tela je nema. Stoga mi telo, makar kao ideal trajanja, više govori od ove platonovske ontologizacije sveta (svet ovde ima funkciju arhetipa iz arhaične imaginacije). U idealu, i kad je interiorizovan, ne mogu a da ne prepoznam izvansebnost, bratstveničku ideologiju. On mi, prema tome, uvek ukazuje na nešto drugo. Ideal je, naprosto, jezička sintagma iza koje slutim preverbalno. Moje telo je sintagma u bratstveničkoj ideologiji, ali u isti mah i još neverbalizovana sintagma egzistencije, te stalno iskušnje znaka i bratstveničkog značenja. Drugim rečima, ono je sarivovska odsutnost bića. Telo me, kako to egzistencijalizam i tvrdi, utelovljuje u biću. Da li je onda ideološkost tela moguća izvan njegove životne funkcionalnosti (ontološke valjanosti)?

Ideologiju, makar bila i prinuda, moram razumeti kao svoju ideologiju, te kao ideologiju tela, utoliko pre što prinuda obuhvata i telo, i to ne samo kao prosti objekt. A ako je telo moguće ideologizovati normalno je pretpostaviti da ono u ideologiji nalazi neku vrstu zadovoljenja. Razume se, može se govoriti samo o zadovoljenju u iluziji, što je psihoanaliza i utvrdila. Značajnije je da ideologija kako misli Žanin Sasget-Smiržel) funkcioniše kao perverzni ekvivalent. Ideologizovanje tela iz ove perspektive postaje dvostruko indikativno. Najpre, telo se opredeljuje za pravezno zadovoljenje, a zatim ovo opredeljenje otkriva lažnost njegove pozicije. U oba slučaja telo je sudeonik i objekt odluke, subjekt i objekt kao u snu, a to znači da ideologizacija nije samo prinuda nego i izbor tela. U njoj se ono zadovoljava. Ako izbor ideologije znači i izbor ideala — normalno je pretpostaviti da telo tako zadovoljava svoju osnovnu želju, incestuozno ujedinjenje (sa majkom). U tim identifikacijama se negativno i posredno (negativno sam u njima i impliciran) nalazim kao jedinstvo. Moj izbor, dakle, i to je za značenje predmeta mišljenja u ovom tekstu najvažnije, nije moguć ako nije izbor tela. Ja sam poštovalac i tvorac ideologije junaštva, zaverenik istorije zato što je to i moje telo. Ono ima interesa u ovom bekstvu, čak i u smrti — zadovoljava se u sopstvenom ništavilu. Ništavilo filosofije trajanja je i ništavilo tela, njegovog halucinatornog zadovoljenja želje koja se manifestuje i u protivurečju duha. Uprkos tome, telo, upravo kao »mašina željenja« izmiče svakom načelu totalizacije. Merlo-Ponti je to uočio: »Telo, dakle, nije subjekt. Zbog istih razloga svest koju o njemu imam nije misao, tj. ne mogu ga razložiti i ponovo stvoriti da bih od njega napravio jasnu ideju. Njegovo jedinstvo je uvek implicitno i nejasno. Ono je uvek nešto drugo nego ono što jeste, uvek seksualnost u isto vreme kao sloboda, ukorenjeno u prirodi, čak u trenutku kad ga kultura transformiše, nikad zatvoreno u sebi i nikad prevaziđeno. Bilo da se radi o telu drugog ili o mom vlastitom telu ja nemam drugog sredstva do da upoznam ljudsko telo, do da ga živim, tj. da preuzmem na sebe njegovu dramu i da se izmešam s njim. Ja sam, dakle, svoje telo bar u meri u kojoj sam jedno dobio i obrnuto moje telo je kao prirodni subjekt provizorna skica moga totalnog bića.« Telo ne samo da nije moguće kao načelo totalizacije (ono je skica totalnog bića), nego, po ovoj tezi, ono je u isti mah prirodni subjekt i objekt, ono je moj saučesnik. Njegov identitet kao svoj identitet uspostavljam naknadno. Međutim, ovaj identitet bi morao biti »uvek nešto drugo, nego ono što jeste«. Tako sam prinuđen da izvesnost identiteta svedem na izvesnost pitanja o identitetu. Ono (to pitanje), uza sve to, nije i pitanje tela. Ono, dakle, jedino uspeva da napravi pukotinu u svakom sistemu mišljenja. Telo čini da samo mišljenje razara sebe dok razara svoj sistem. Time telo dokazuje svoju ontološku valjanost, ali i moju ontološku nesigurnost. Telo mi je dato, što znači da bih ja morao postojati pre njega, morao bih postojati pre no što stvarno jesam, jednom reči, morao bih postojati u bogu ili, kao nekakva antropološka struktura koja se u sistemu sveta (kao sistemu jezika) može i ne mora ostvariti.

Jer, kako to ja jesam sa telom koje mi je dato, kako jesam subjekt u prinudnom utelovljenju? Da li se mišljenje Merlo-Pontija razlikuje od kartezijskog dualizma tela i duše samo utoliko ukoliko sledi logiku jezika, verbalizacije nečega što se još nije konstituisalo kao reč? O preverbalnom mogu govoriti samo rečima (kao što Merlo-Ponti govori o telu), iz jedne logike koja, očigledno, nije njegova. Nesporazum je već zbog ove zatvorenosti jezičkog sistema, izgleda, neizbežan. Iz perspektive verbalnog jezičkog sistema preverbalno mogu znati kao još-ne-jezik, a to znači da se ono, i pored sve drugosti, nalazi u jezičkom sistemu. Kartezijski dualizam time nije izbegnut. Nema sumnje, tu je reč o apsurdnoj logici mišljenja. Međutim, ako jezik shvatim kao sistem verbalizovanih predstava psihičke realnosti (a nju ne mogu odvojiti od realnosti tela), preverbalno kao nesvesne predstave i predstave u nesvesnom, problem dualizma, praktično ne postoji, osim kao dualizma, ili tačnije slojeva, sistema predstava, što ne umanjuje nezavisnost reči. Po istoj ovoj logici telo nije subjekt, ali nije ni objekt subjekta izvan sebe; ono je subjekt-objekt, odnosno označavajuće označeno (maravno, izvan lingvističke linearosti odnosa označavajućeg i označenog). Tek tada može biti nešto drugo nego ono što jeste, mogu u njemu utvrditi ontološku di-

menziju, tada postaje interpretativno, jer je telo i činilac kulture. Heterogenost u meni samom (tela i intelekta) proizvod je apsolutizacije sistema mišljenja (verbalizovanih predstava). Dramu tela ne mogu preuzeti, ona već jeste moja, ona je drama jedinstva koje jesam, čak i rasturen u nasilju strukture kulture. Ukorenjenost u trajanju, prema tome, nije moguća a da u isto vreme ne bude i ukorenjenost tela. Tek razdvojen nalazim se kao nedeljiv. Uspostavljam se u ništavilu.

Manifestacija tela, bol u stomaku, ne mogu zato prosuđivati kao prosti znak poremećaja u funkcionisanju organizma. Taj znak ne priziva određeni objekt, te se ne može konstituisati kao znak. S druge strane, manifestacije tela je teško uvesti u registar govora; one su sirovi rad koji mora biti završen da bi govor bio moguć. »Kad se telo meša sa razgovorom«, prema Frojdom rečima, lancu (koji stvara jezik, R. K.) preči opasnost od raspadanja a energija za investiranje se može osloboditi u obliku slobodnog afekta bez ikakve predstave veze, čak i bez predstave tela... Što je ovaj materijal (telesne produkcije, afekti koje treba formalizovati) siroviji više pripada prvoj materiji koja prethodno nije rađena, više se tu moć jezika pokazuje nestalnom, više rad izgleda krhak i otvoren uticajima destrukcije«, Andre Grin]. Bol jeste označavajuće izvesnog konflikta. Ali ništa manje to nije i ovaj iskaz. U oba slučaja označeno nije tačno određeno, izmiče lingvističkoj linearosti. U stvari, ceo niz označavajućih tela indicira jedinstvo, odnos prema njemu, prisilu pristajanja i odlučivanja, otvorenost destrukciji o kojoj govori Grin. Destrukcija označavajućeg je čak nužna da bih razumeo označeno. Bol u stomaku je samo komunikativni akt tela kao žive predstave smrti, ništavila jedinstva (mada je trebalo da bude njegova posuda).

Telo ostaje u lancu jezika, ali kao ništavilo, manifestacija smrtnosti. Njegovi ideogrami nisu dešifrovani. U filosofiji trajanja i, gotovo, u svakom promišljanju ono zato postaje ljuštura Ja. Ono postaje ljuštura Ja zato što se to Ja restelovilo (psihologiji je dobro poznat mehanizam podvajanja Ja i tela. Bekstvom iz tela, transcendencijom sveta ja tražim sigurnost. I to je, pouzdan pokazatelj da je telo stalni podstrekač osećanja ontološke nesigurnosti, da je iskušivač svakog sistema mišljenja, sam čavo, kako bi i kako su mnogo puta rekli teolozi).

Posle rastelovljenosti Ja telo postaje raspoloživo za različita uznačenja, logično, sasvim oprečna, jer je svako uznačenje utemeljeno na zaboravu i previdanju, u prazno Ja, koje je, da bi se ispraznilo, moralo konstituisati objekt izvan sebe, ili supstitut objekta, ideologiju junaštva na primer. Bez tog razdvajanja telo bi, upravo kao živa predstava smrti, njen rad, te iskušnje svakog dela, bilo najefikasniji demanti traženja smisla koji nije smisao smrti, ništavila. Izbor svake ideologije pretpostavlja najpre ovaj zaborav, a zaim zanemarivanje jedinstva, njegovog objavljivanja u ništavilu tela i kao tog ništavila.

Ako se tražim izvan tela ili u njegovoj jednoznačnoj predstavi, ako se opredeljujem za intelektualizam u kojem sunce »ne opaljuje kožu, niti upaljuje oči« (Žož Gizdorf), ako, dakle, transcendiram materijalnu činjenicu svoga identiteta — mogu li se zadovoljiti konstatacijom da sve to činim u ime koherentnosti sistema mišljenja, utoliko pre što u tim postupcima prepoznajem mehanizam odbrane? Ne krije li se tu negde ideja besmrtnosti (moguća tek pošto sam se rešio telesnosti tela), koja je potajni san svake ideologije, rekao bih svakog izbora, ovog ispisivanja reči koje hoću kao suočenje sa protivurečjem postojanja i demanti praktične filosofije egzistencije. Razume se, san o besmrtnosti ne gradim samo na gubljenju iz vida žive slike smrti. Naprotiv, i ona je integrisana u taj san, gotovo da ništa nije izgubila od svoje stvarnosti. Ja ostajem u telu, ali sada u jednom drugačije funkcionalnom telu, u njegovoj viđenosti na primer. Tako dobijam jedno transcendentno telo. U trajanju živim ovu transcendenciju. Ona je mera svakog promišljanja i upotrebe leta. Ono stoga može biti u funkciji bilo koje ideologije, živeti njene ciljeve kao da je vođeno principom zadovoljenja.

Transcendencija pretvara kob kartezijskog dvojstva u nadmoć, iako je ta nadmoć ovaj realni poraz, nesuvislo teturanje u praznini ideologije, u praznom telu što mi omogućuje da ga mislim kao ideologiju koja ima svoju strukturalnu logiku. Ona sa logikom drugih struktura, koje me čine, uspostavlja izvestan sistem odnosa. Ja ga mogu (taj sistem) samo verbalizovati, shematizovati po strukturalističkom modelu, mogu utvrditi princip prenošenja poruka, značenja, recimo ideje utelovljenja, čak tela kao smrti. Ali i u tom slučaju telo je pre nešto drugo, nego ono što uistinu jeste — moj apsolut života i smrti, zbog čega ga uporno tražim izvan sebe i, što je posebno značajno, zahvaljujući tom jedinstvu, koje je protivurečje, moguće je traženje, moguća je izvansebnost, čak i moja filosofija trajanja, jer telo je uvek prisutni demanti stvarnosti ustoličenja ideja, neumitni pol protivurečja u svakom nalaženju egzistencije, u svakom konstituisanju sistema.