

SMRT JE MOJ CILJ

Ako se sve stvari zaista ne mogu sagledati u jednoj neskrivenoj blizini, okom totalnog saznanja i iscrpnosti koja se graniči sa patološkim, onda je potrebu za tim totalitetom moguće zadovoljavati neprekidnom i neprikrivenom težnjom ka njegovom dosezanju. Globalni simbol olicoava, između ostalog, tu težnju, baš kao što sinteza iskustava, vrednosti, uopšte elemenata klasičnog i modernog prozna umeća predstavlja formalnu garantiju ovom hodu ka univerzalnom zahvalu stvari. Savremena proza je to pravovremeno otkrila i svoje oblike umnogome duguje saznanju o ovim relacijama.

Svet i reč menjaju se naporedo, ali reč je ta koja menja svet književnog. Onaj ko ne želi da ostane pred predelima nesaznajnim mora da uroni u njih. »Protiv dvoumljenja moraju se pomenuti Mora i Okeami...«, kaže Stevanović u jednom ironičnom svedoopisanju (*Nišći*, str. 414.), pa dodaje: »Mnogo šta čudesno i neobično izobraženo nalazi se tu, da puca od punoće i obilja, i još više ono čega nema, i koje vapije za majstorom, mramornikom veštima i duhovnim«.

Ako »punoću« i »obilje« shvatimo kao kategorije jedne optimističke vizije i gotovo pozitivističkog odnosa prema svetu, ne možemo a da ne primetimo veštih obnut koji odmah potom sledi, i koji je po piščevu misao mnogo presudniji. Nasuprot onome čega ima, još više je onoga čega nema, što nije nikakav spoljni svet i što se ne može odražavati, već stvarati. »Ono čega nema«, dakle, mnogo je univerzalnija kategorija i izražava suštveni odnos umetnosti prema vlastitom stvaranju i njegovim »predmetima«.

U »obilju« koje imenuje Stevanović, a pod kojim, dalje prepoznajemo ponor fragmenata, nema poretku, sistema, i uzaludno je pokušavati da se on tu spolja uvede. Ali zato možemo da o-stvarimo svoj odnos prema tom ponoru koji »vapije za majstorom«. Kako se to hipotetički »majstor« spominje? Svakako onaj koji otkriva mora i okeane simbola i gradi njima sopstvenu sliku beskraja. To je »mramornik« koji u beskraju nalazi sopstvenu čvrstu tačku, osnov za artificijelnu gradnju, jer nije uzalud »majstor« i »vešt«.

Slika beskraja je beskonačna slika, a beskonačno po sebi ne može biti samereni ni uporedivo, pa, prema tome, ni savršeno. Tako ni globalni simbol ne može biti savršeni simbol. Uvek drugačiji, ne podleže prostim i nejakim dostupnim merama. Savršeno i konačno ostaju neostvarivi, nedosežni san, te stoga nije čudno što Stevanović u jednom neposrednom povodu za težnju »ka savršenstvu i Konačnom Somvolu« kaže da je »ludačka« (*Nišći*, str. 429.).

Smatrati globalni simbol konačnim silbolom značilo bi načiniti od njega sistem, zaodenući ga gotovo religijskim prestižom a, povrh toga, poreći iracionalnost i dublju nesaznatost beskraja. Stevanovićeva vera u simbol je nešto drugo — vera u kreativnu, reprezentativnu sliku ponora fragmenata kao vid stvaralačke istine. Formalne sinteze, pak, zaista jesu stvar individualnog majstorstva, no i onog epskog mramorništva koje je jedan elementaran i nadahnut odnos prema tom ponoru, smeо i pronicljiv, sintetičan i sklon simboličnom nadgrađivanju.

Stevanovićev »majstor« je »mramornik«, jer čovek epa i čovek epskog, vizionarskog osećanja stvari uvek je u biti mramornik, svest koja beskraj i sopstveni udes čini samim svojim simbolima. Onda kada takva svest nešto gradi, gradi i samu sebe, sama sebe ovapločuje. U tome je njena tajna i velika stvaralačka moć. To je tajna svih tvorevina koje iz haosa elemenata rađaju nove elemente, simbole beskraja što produbljuju svest o univerzalnosti njegovog bitanja.

Otud i uverenje da o tragicci, koja je neizbežna boja simbola što se naspram tog ponora javljaju, treba govoriti i objavljivati je bez ikakvih eufemizama, kao samu so svesti i saznanja. Vizija utemeljena globalnim simbolima po pravilu nije lagodna niti neutralna. I ne može biti neutralna jer ona ne stvara fragment naspram fragmeta, već simbol naspram ponora fragmenata.

»Dominantne slike imaju tendenciju da se povezuju«, tvrdi Bašlar u *Poetic prostora*. Dominantne slike u *Nišćima* takođe se povezuju, obrazuju smisalne nizove, simbole, nadograduju fragmentarno dominantnim, koje nije stvar izbora i opredeljenja, već saznavanja ponora fragmenata. Samo takvo povezivanje isključuje neutralnost koja podrazumeva puko predstavljanje, *mimesis*. U ovom slučaju ne biti neutralan znači biti kreativni, uočavanju fragmenata suprotstaviti svest o fragmentarnom, osmislići beskraj simbolima beskraja.

No, da bi se ti simboli uspostavili, neophodna je leksička sinteza koju Stevanović u *Nišćima* dosledno sprovodi, dok diskontinuiranu naraciju prožimaju nizovi slika, alegorije i simboli što utvrđuju duhovni i formalni smisao i celovitost proznih partija i planova. Stoga je ovaj diskontinuitet na formalnom planu svestan i sameren. On je neizbežni deo rizika koji prati delo širih pretenzija.

Nišći ne ostaju u nivou pretenzija. Njihova duhovna i formalna ostvarenost počivaju na jedinstvenom svetu simbola koji nosi sopstvenu svest. Zato će biti jasnije kada kažemo da je Stevanovićeva sintetičnost unutarnja, duhovna. Ona seže preko sinteze formalnih obeležja i postupaka.

Forme su uvek konačne. Njihova vrednost je omeđena. One ni su vrednost po sebi, već po široj duhovnoj celini čiji su deo. Formu književnog prevazilazi duh čije su emancije uvek multiplikovanje, uvek višesmislenije no što je to forma koja ih simbolizuje.

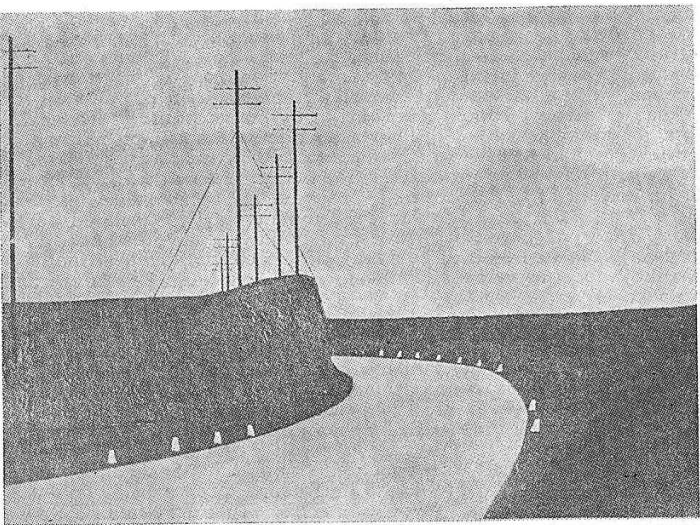
Ponor fragmenata dâ se iskazivati što složenijim, dakle sintetičnjim oblicima, ali duh, koji je transcendencija, stremi preko oblika i njegovo pulsiranje najvidnije je, najkondenzovanije baš u simboličkim registracijama. Stevanovićev roman poseđuje svest o tome i zato njegova najbitnija značenja nadrastaju formalne elemente, težeći složenoj saznanjo-duhovnoj sferi kao svom pravom ishodištu.

Zivljenu ne mogu poreći izvesnu pravilnost, koja je, možda, mehanička (rođenje ↔ smrt; po tvrđenju biologa, istina, postoje bića čiji životni ciklus umijeće toj mehaniči. Ameba se, na primer, u određenom dobu, naprosto podeli na dve nove amebe. Smrti kao da nema. Pa ipak, postojava je stara ameba i postoje dve amebe. Šta je između jedne i dve, šta je prošlo vreme amebe ako ne ona reveribilnost između rođenja i smrti?), no zato ne manje savršenstvo i što je bitnije, iz perspektive ovog promišljanja, ona je moja pravilnost, sistem koji je moj život; odnosno, moj relacioni sistem sa svetom, životom (koji se pojavljuje kao drugi) reakcija je na sistem života, on je pokušaj okupljanja moga identiteta i reintegracije života kao reintegracije drugog. Ova njegova pozicija nužno određuje i moj sistem, kao što ga određuje drugi, bratstvo, kao što moju predstavu bratstva određuje predstava bratstva bratstvenika. Život i ja stvaramo zajednički fantazm o životu. Stoga ga zaista moram prosudjivati kao nešto izvan sebe, koje me zbog toga manje ne određuje. U stvari, to što stavljam izvan sebe je dešavanje života.. Za sebe zadržavam postvarenje u sistemu. Pravilnost života je zato, neizbežno, moje unošenje reda, moje večno traženje uporišta u apsolutu, poverenje u svet. Protivurečje dešavanja života, u kojem sam sklon da vidim mesiju-apsolut, međutim je nesvesno, ono je dešavanje konflikta, te kao nesavršenstvo izgleda potpuno nepomirljivo sa mehanikom savršenstva tog istog života.

Jesam li zauvek u bezizlazu, ili je nesavršenstvo života samo čudenje pri otkriju, svakodnevnom, običnom rupa u mom sistemu življenja, njegove potpune uslovjenosti? Ja, naime, imam sistem života (živim) samo ako ga drugi priznaje kao taj sistem, ako je u nekakvom odnosu sa sistemom tog drugog, ako su, dakle, ova dva sistema međusobno oformljena, drugačije rečeno, ja se nalazim u životu samo ako njegovo nesvesno dešavanje, njegov konflikt integrišem u svoj sistem, odnosno ako ga oni (nesvesno dešavanje, konflikt) oformljuju, ako su zapravo obeležja moga identiteta. Život mi se predstavlja kao nešto spojašnje, pridodato; tako makar izgleda iz psihološke perspektive. Jer, poričući drugog ja poričem sebe, povećaći se iz objekta uništavam ga. Objekt mora postojati izvan me (višeslojnost njegovog postojanja se projektuje u moj relacioni sistem) da bih ja postojao. Po istoj ovoj logici život mora postojati izvan mene da bih bio u njegovom sistemu, da bi moj fantazm o životu bio životan.

Prepostavljanje konflikta kao suštine protivurečja života protivurečje pravilnosti, savršenstvu, osim ako savršenstvo ne prosuđujem kao savršenstvo konflikta, što je besmisleno. Savršeni konflikt je apsolutni mir, smrt. Zato, uprkos fenomenološkom izjednačavanju pojavnosti i suštine (mekanike egzistencije i mehanike života), ja se nalazim kao nepravilnost, nesavršenstvo u začudnosti sopstvenog identiteta. No, nesavršenstvo života ja izvodom iz »otkrivača smrti« bez kojeg ne nalazim ni svoj identitet. Moram priznati, ovo otkriće je uvek afektivno; dešava se u okviru moga relacionog sistema sa životom. Smrt, dakle, ne mogu pojmiti kao prosti mehanički rad, jer je ona u trajanju i rad moga sistema življenja, ili njegovo iskušenje (u trajanju u odnosu na protivurečje života ona je to samo trajanje). Prema tome, ako je tačno ono što Vladimir Jankelević tvrdi da ako postoji otkriće smrti »ono potiče mnogo pre iz samog života nego iz poslednjeg uzdaha«, ja u trajanju ne otkrivam ni život (ono što nalazim, što živim je fantazm o životu, sistem). Nemam smrti zato što je ne živim. Živim li onda život koji nije smrtan, jesam li uopšte u životu? Šta je moje življenje u trajanju?

Mitska realnost trajanja, realnost njegovog sistema, kao nadilaženje individualnosti, te i njene smrti, premešta me u onostranost smrti, ali i u onostranost individualnosti. Ono što ostaje jeste si-



Bogomil Karlavaris »Put«

stem, koji, doduše, ometaju impulsi protivurečja postojanja. Mehanizam je psihološke prirode, te ga tako valja i promatrati. Sistem se konstituiše kao tekst. Za njegovo dešifrovanje tematsko čitanje je nepotpuno, ne zahvata rad psihološkog mehanizma koji tekst izgrađuje (»To znači dokrajčiti svaku tematsku čitanje. To znači zameniti razlikovanje imaginarnog i realnog problematikom privida: privida smisla, privida teme. To znači uvesti u unutrašnjost teksta strukturu dvogubosti koja se više neće prilagoditi hegelovskom konceptu istine i laži, ni pustiti da on njome upravlja«), veli Sara Kofman u jednom drugom povodu, što ne umanjuje indikativnost navoda za odnos prema sistemu trajanja (kao tekstu). Tekst-sistem trajanja ne mogu, prema tome, tumačiti ni kao lažni kao istinu protivurečja postojanja. No, ovde je bitno da bi izvan ove tekstualne pozicije življenje u trajanju kao življenje u onostranosti smrti, moralo biti življenje večnosti.

Već u-svetu dosegao sam večnost, jer prekoračenje s one strane zbiva se u ovom svetu čiju realnost ne prepoznam (ne prepoznam jem kao tekst). Magijom prelaska (prelaza) u onostranost je odlažak iz neposrednog rada smrti i života, koji se tekstualno ne zahvata; koji nije pisanje teksta, nego upisivanje u budućnost — prevaziđanje prostora i vremena (hoću stvarni opažaj sveta kao magičnost, koju ovom sitnom podvalom (rad smrti u trajanju kontroliše sistem), na izvestan način, dosežem; ne uspevam bar da razdelim profan od magičnog (sistem od impulsa protivurečja postojanja koji je u sistemu-tekstu, ne mogu prevideti). Zahvatanje mitske realnosti trajanja moguće je tek kao dešifrovanje teksta, prepoznavanje impulsa protivurečja u njemu, u sistemu simbola koji je ta mitska realnost trajanja, osnov njegove tekstualnosti.

Trajanje je stalni ritual u kojem nije fiksirano samo vreme ekstatičnih tačaka, iako cela realnost opstoji u njihovoj senci. Da li se onda može odbaciti hegelovski koncept istine i laži? Iz perspektive protivurečja postojanja ova realnost bi moralna biti lažna. Međutim, sa stanovišta teksta (iz perspektive ekstatičnih tačaka, kao ključnih momenata teksta) ona je (etnički) nesvesna. Najzad, ja živim (kao tekst) i laž te realnosti, što znači da me uvek upućuje izvan sebe. Prelazak s one strane moguće je samo iz ovostranosti, iz moje profane realnosti, odnosno dok sam u ništaviliu sveta profane realnosti, koje je ništavilo sveta absolutne realnosti, ja sam u smrti arhetipskog sveta, u praznini (koja je mogućnost povratka) protivurečja postojanja. S druge strane, svet profane realnosti u ritualu, mada stvaran, samo je potencijalno prisutan te i potencijalno mrtav. Čini se čak da je upravo kao takav dokaz protivurečja postojanja. Stoga, ja nisam nikad u absolutnoj smrti profanog sveta, ali ni u njegovoj absolutnoj realnosti. Protivurečje postojanja je otuda čista potencijalnost, malteno operacioni model življena, koji mi omogućuje raspoznavanje rada smrti i života. Ali, ono je moguće kao operacioni model zato što i u odsutnosti smrti u trajanju prepoznam njen rad. U stvari, ona je ostala u nesvesnom, potisnuta.

Ovo premeštanje (potiskivanje; psihoanalizi dobro poznati odbrambeni mehanizam) ne može biti bezrazložno, u svakom slučaju, ne može biti s one strane stvarnog prisustva smrti što znači da i po njenoj volji bežim iz stvarnosti ove sobe, ovog ujednačenog ritma življena. Drugačije rečeno trajanje mogu prosudjivati kao tajni rad smrti i života. No, to je tekstualni nivo trajanja. Na ravni egzistencije, međutim, bekstvo iz te moje sobe se zbiva kao njena smrt, smrt ujednačenog ritma života kao teksta u kojem moram uočiti odsutnost-prisutnost impulsa protivurečja postojanja. Ja, dakle, odbijam da se suočim sa životom, ne prihvatom njegovo protivurečje u kojem je smrt konstitutivni element. Odbijam smrt, iako ona konstituiše život.

Odnos prema smrti u trajanju je dvostruk. Dvostruko je i njen prisustvo: stvarno — u impulsima protivurečja kao manifestacija rada života i smrti; i odsutno — u nesvesnom stvarnosti (u nesvesnom, te i u nesvesnom stvarnosti ideja smrti u izvesnom smislu ne postoji: »Ono gleda na smrt kao što to čini dete, u kontekstu nedostatka ili više ili manje produžene odsutnosti; pitanje večnosti je praktično odsutno«, kaže Ernest Džons). Stoga, ako biram trajanje ja biram ovo odsustvo smrti u nesvesnom, regresiju. Opredeljenje za protivurečje postojanja je zato izbor konfliktita, u suštini, opredeljenje za smrt.

Izborom smrti za cilj, mada ona ne može biti cilj u životu, koji, uistinu, nema drugog cilja, ja nalazim tel negativnu potvrdu života. Negativnost je sadržana, sa empirijskog stanovišta, i u njegovoj konfliktnosti. Zato, ako se hoću kao potpuna životnost ja se hoću i kao potpuna negacija. No, i odatle mogu naći izlaz — u racionalizaciji, kao onoj koju predlaže Vladimir Jankelević: »Bojimo se da istražujući smrt s one strane smrti ne možemo ništa naći. Najpre, sve mi, u stvari, govorim o biću a ništa mi ne govorim o ne-biće. Sve mi govorim o životu, čak i ideja smrtnosti, ništa mi ne govorim o smrti, čak ni filozofija smrti«. Dovoljno je da se zaklonim iza empirije, ili moći svesti, njenog napora da se temeljno mišljim, pa da se nadem u bezbednosti, iako bih sam taj napor svesti morao razumeti kao manifestaciju rada smrti i života. No, upomoći mi pridolazi realnost. Objektivno je smrt ne mogu znati, osim, kako to Jankelević misli, kao život. Ali ja ne mogu objektivno znati ni život. Moja egzistencija u trajanju ne dešava se kao sistem, tekst, u kojem nužno moram otkriti i smrt. Jer, u tekstu otkrivam manifestaciju rada života i smrti, njihove odsutnosti-prisutnosti. Odsutnost, naime, moram razumeti kao govor, ona je strukturirana kao jezik. Moje odbijanje suočenja sa smrću je odbijanje razumevanja tog jezika. Mistska realnost trajanja je otuda nepotpuna. Odbijanje razumevanja jezika onemogućuje mi dosezanje realnosti arhetipa.

Ritual u trajanju hoću kao nadilaženje smrti, kojim odbijam i govor života. Hoću, dakle, spoljašnjost, igru u kojoj se slobodno dokazujem kao subjekt. Time ne poričem samo protivurečje postojanja, nego uništavam i smrt koja je potuždana potvrda tog protivurečja, dezinvestiram drugog. Povlačenjem u investiciju sebe dovodim u pitanje. Drugi (kao objekt) nije izvan mene. Ali, ni investiranjem drugog ne dokazujem svoj identitet [»Sa svoje strane Ja, delom izgubljeno u slici objekta koji investira, takođe ne može dospeti do punog identiteta. Između dva reda, onog Ja i onog ne-Ja, nema, pravo rekviri, granice, nego jedna vrsta prelaznog prostora. Ako 'ja' (kao govorno lice, R. K.) nije u Ja (kao instanci identiteta, R. K.) ono takođe nije potpuno u drugom, nego podeljeno celom ivicom spektra, recimo spektra identiteta«, Mišel de M'Zan]. Uostalom, identitet u trajanju je legitimacija govornog ja koje je zauvek razdvojeno od Ja, instance identiteta.

Jesam li tu sasvim bez sebe? Da li je magična apsolutna realnost, ova spoljašnjost života (moram je promatrati u okviru koncepta istine i laži) i apsolutna praznina? Spoljašnjost koju tražim nije drugačije moguća do kao (opsesivni) obred. S dosta razloga je onda mogu prosudjivati kao neurozu ili proizvod mehanizma odbbrane. U oba slučaja ima vrednost iskaza. Fenomen obreda, ako ništa drugo, jeste označavajuće ne-predstavljenog. Ništa manje to nije ni moje tobožnje življenje (u trajanju) realnosti arhetipa, koje može biti i prosta igra življena, ovaj pokušaj potpune eksstenziorizacije. Praktično, ja time hoću život kao semiotički sistem. Trajanje (i, naravno, moje bratstvo izvan kojeg se ne mogu misliti) doseže visok stepen semiotičnosti. Ekstenziorizacija je zapravo pokušaj potpune semiotizacije. Smrt onda ima vrednost samo u znakovnoj hijerarhiji, dezinvestirana je.

Da li mi onda govor života zaista kazuje život? Šta je taj život koji mi kazuje sistem znakova i u ime čega ga odbijam? Jer, hijerarhija znakova, ma koliko bila samostalna, ma koliko bila sam govor, samo je način posredovanja mojim odnosima sa drugim. Ona, recimo, ne može umerati mehanizmu identifikacija, projekcija. Naprotiv, često je samo njihovo sredstvo, te mi u hijerarhiji ne-predstavljeno govoru više od nje same. Očigledno, život odbijam u ime nekog života i za život.

Ovaj semiotički govor razara život koji govor, ali i ne uspostavlja onaj protiv kojeg je konstituisan. Otuda ga mogu misliti kao čistu negaciju življena. Time, ipak, nije manje u protivurečju življena. On je, naime, i govor teksta trajanja u kojem, kao bitno negatorsko biće, govor života mogu odbijati po svojoj naviklosti negiranja. No, ja poričem neku stvarnost, protivurečje života zbog vrlo određenih htjenja, ili u toj stvarnosti neprihvatljivih svojstava (poricanje se otkriva kao drugost, otkriva precrtni tekst, čija je, ipak, projekcija). Ne mogu, na primer, da prihvatom konfliktnost protivurečja postojanja i poričem ga ravninom trajanja, poričem (jer je prepostavljam, te priznajem) mogućnost drugačijeg života. Govor života poričem zbog suštine onoga što mi on kazuje. Reč je, dakle, o, psihoanalizi dobro poznatoj, negaciji kao odbrambenom mehanizmu, koji je pre svega akt autokomunikacije.

Život kao čista konfliktnost može mi reći samo svoje ništavilo, smrt. Ovo prosudjivanje, očito, prepostavlja stanovište izvan protivurečja postojanja, sa kojeg bi (stanovišta) trajanje, kao načelo nadilaženja smrti, bilo prava manifestacija erosu. Protivurečje postojanja, međutim, mogu prosudjivati samo iz njega samog, te je konfliktnost samo dešavanje života, razume se, reč je o konfliktnosti kao principu života. No, ovaj princip je zasnovan kao opozicija, koja u isti mah teži ka redukovani suprotnosti, podsticaja na suprostavljanje na nulu i ka uspostavljanju neogramičenosti i negramičljivosti tih suprotnosti. On se zaista manifestuje kao protivurečje istog. I s obzirom na to da govorim iz stvarne egzistencije mogu

zaključiti da je sve govor smrti, govor o smrti. Zaključak kazuje samo poziciju subjekta, koji je uvek bitno drugo u odnosu na princip života. Disonantnost govora principa života i govora subjekta je neizbežna. Otuda je iskaz Vladimira Jankelevića: »Filozofirati o vremenu znači preko ove vremenosti i bez imenovanja smrti, filosofirati o smrti«, sa stanovišta subjekta življenja logičan i nelogičan iz perspektive protivurečja istog. Prema tome, ako, kao subjekt življenja čije ne-ja nije i ne-ja iz protivurečja istog, govorim život ja govorim smrt, ili dok živim, živim umiranje, umirem.

Izdvajanje iz protivurečja istog je pravidno. Mišljenje smrti me vraća u njegov centar. Ja postajem njegov subjekt. Smrt mogu misliti samo u senci života. Ovo mišljenje se otuda pojavljuje kao suštinski čin eroza, ono je nepobitni dokaz moje životnosti. No, život je nepobitni dokaz moje smrtnosti, moga ništavila, te mišljenje o smrti mora biti i njen suštinski čin. Ja, zaista, imam razloga da umaknem životu. Ali, bekstvo je moguće samo kroz smrt. Protivurečje postojanja se tako posredno pokazuje i dokazuje. Zato je i moj prelazak u nultu poziciju mirvanje, te govor smrti. Istina, ta smrt ima dramaturgiju poslednjeg izdaha, iako je i ovaj trenutak govorenja (i kao govorenja o protivurečju postojanja) trenutak jednog poslednjeg izdaha. On je kao taj poslednji izdah i život, čak stvaranje života (i po tome bi morao biti manifestacija protivurečja postojanja). Govor života kazuje mi niz poslednjih izdaha, koji ne mogu shvatiti kao beskonačni niz (što bi trebalo da znači da je izvesna afektivnost svojstvena i principu života). Ništavilo je tu uvek na pomolu. Otuda kad mislim jedan od poslednjih izdaha ja mislim samo ništavilo, osećam kraj sveta, kraj života.

Govor života može biti u isti mah i govor smrti, zato što je život istovremeno rad smrti, odnosno život je moguć jedino kao rad smrti. Prelazak u apsolutnu realnost arhetipa, u mitsku realnost koja je — kao uspostavljanje pradigmatske stvarnosti, samog protivurečja, fantazm o njoj, kao formalizovanje u strosovskom smislu realnosti — i oblik redukovanja konfliktnosti, oblik bekstva od protivurečja, iako mu posreduje. Reč je o leingovskom čvoru čiji se mehanizam uslovnosti ne može pojednostaviti a da se ne uništi moguća istina) bekstvo je od tog rada. Ali mitska realnost u koju dosegavam posle ovog bekstva opet je neka vrsta smrti, ako to bekstvo i življenje nove stvarnosti prosudjujem prevashodno racionalno (naučavanje je gotovo beskonačno, upravo kao u Leingovom čvoru). Iracionalno tu može imati specifičan interes.

Binarna shema polja naslojavanja samo je operacioni model mehanizma uslovnosti u čvoru. U suštini, sistem se dešava kao celiina bez obzira na to što su neke dominante, i kao nedvosmislenе oponicije, lako uočljive. Rekao bih čak, da ih dešavanje integralnog sistema i omogućuje, jer omogućuje raspored, premeštanje investicija u sistemu. U trajanju stoga može izgledati da bekstvo u apsolutnu realnost hoću da zavaram smrt profanog života, mada i u apsolutnu realnost ulazim zahvaljujući upravo radu smrti, svojoj agresivnosti itd. Negacija (kao dominantna u sistemu ili, možda pre, kao njen znak) profane realnosti zato je prosti agresivni čin. Uništavam svet, koji je moj jedini svet, u nadi da ću umaci agresivnosti tog sveta, njegovoj pretnji smrću. I kao biće smrti koju, očigledno, razumevam kao nasilje, opirem se nasiljem, eksteriorizujem smrt. Postajem destruktivno biće u svetu spoljašnjosti, otac-bog koji razara i razaranjem dokazuje kreativnost. No i bez ovog kompleksa boga (ako i jedan čovek može da umakne smrti — to će biti ja, mislim u trajanju) destrukcija je moja suština. Ja sam, prema tome, jedinstvo pojavnosti i suštine u određenoj ravni, određenom sloju sistema. Fenomenologija trajanja i destrukcije, trajanja kao oblika destrukcije, otuda je (na datoj ravni sistema) moja ontologija. Jesam ovo trajanje, apsolutnu realnost arhetipa u njemu, jer se manifestujem u razaračkom činu. Staviše, i sa psihološke tačke stanovišta, dosežem tu realnost, zahvatam je u nekoj vrsti metafizike želje, stvarnosti motivacije potrebe te realnosti.

Binarna shema podrazumeva oponiciju i umutar jednog semantičkog polja. Trajanje, kao to polje, moralno bi se konstituisati kao čista oponicija, odnosno sistem oponicija. A to znači da dinamičnosti njegovih onostranih značenja mora odgovarati ne-dinamičnosti pojavnosti, strogi red i pravilnost. I zaista u trajanju je sve propisano, predviđljivo i zato ispräžnjeno. U mojoj bratstveničkoj kulturi mogu biti, na primer, koljenović ili nikogović. U svakom slučaju, izvan znaka, koji mi je dodeljen, ne postojim. Pnirodno je da je u ovoj vrhunskoj semiotičnosti bitno smanjena sadržajnost (ja sam koljenović po hijerarhiji; moji činovi su njome određeni), ona se više i ne misli kao stvarna sadržajnost (Juri Lotman, doduše, u jednom drugom kontekstu, u odnosu semiotičnosti i sadržajnosti nalazi »karakterističan proces sakralizacije neshvatljivih tekstova«. Model časti, recimo, u mom bratstveničkom ponašanju je jedan takav sakralizovani tekst). Ista ova oponicija postoji i u funkciji smrti. U redu trajanja je ona prosti znak (smrt pod barjakom i smrt kod ognjišta hijerarhijski su beskrajno udaljene).

Ispod globalnog, površinskog nivoa nalaze se temeljne oponicije. Utvrđivanje semiotičnosti trajanja zato ima smisla samo ukoliko se ona pokazuje kao mehanizam prikrivanja, prisutno koje vuče osećaj odsutnog. Znakovnost smrti, čini se, najlakše pokazuje svoju nepotpunost, najpre se otkriva kao nešto drugo, jer njen prvi i poslednji sloj, praktično, čine jedno. Njen sistem oponicije se obrazuje kao lanac, koji mogu otkriti i utvrđivati u otkrivanju — u utvrđivanju metafizike želje. Mitska realnost ga, naravno, sasvim odaje, pokazuje mi njegov mehanizam delovanja, njegovu odsutnost-prisutnost.

Metafizici želje, principu zadovoljenja po Frojdiju, prethodi rad nagona smrti i nagona života, odnosno ovaj rad je s one strane metafizike želje i principa zadovoljenja. Ali u motivaciji činova i mišljenja same želje on se vraća s ove strane, postaje sudeonik stvar-

nosti, te i sudeonik principa zadovoljenja. Jedino po ovom povratku mogu pojmiti njegovo prisustvo u svakom svom činu, ali i s one strane principa zadovoljenja nači njihove činove. Tada mehanizam odsutnog-prisutnog, odsutnog-prisutnog rada nagona smrti u ovim rečima, postaje životno funkcionalan, manifestacija principa života. Moja agresivnost i moja destrukcija, uz realne povode, razloge kojim ih pravdaju želja i princip zadovoljenja, stiču i primarnu motivaciju; manifestacija su suštine moga bića (protivurečja istog u postojanju) izvestan produžetak rada nagona smrti koji, većno na delu, privodi svoj rad kraju — ništavilu. U pojavnosti se tek tako (kao ovaj lanac smrti, koji ni po čemu ne stavlja smrt pod barjakom iznad one poređ ognjišta) sav ispoljavam, nagoveštavam u označavajućem (ognjištu ili barjaku), u ne-predstavljenom semiotičnosti, koje me (ne-predstavljeni) isto toliko određuje kao izraz razalačke želje.

U ovakvoj interpretaciji život se predstavlja kao funkcija rada smrti, uprkos tome što znakovnost pretpostavlja isključivo životne ciljeve. Život je, mada i sam nagonska snaga, osuđen da uvek izgubi igru. On je zapravo onaj smanjeni sadržaj semiotičnosti. Gotovo da je tu samo zbog te igre kojoj može tek da iskomplikuje pravila. Smanjenje sadržajnosti (životnosti) pokazuje se ne kao ne-život, nego kao minus-život, odsutnost u kojoj je znakovnost utemeljena. Smanjenje životnosti je, prema tome, simptom potiskivanja. Semiotičnost ovde, utoliko pre što je investirana, prelazi u simboliku, u psihoanalitičkom značenju tog pojma [...] »ona (reč-simbol, R. K.) označava poseban proces preko kojeg jedna ideja ili jedan postupak predstavlja drugi, potisnuti, koji je sa njim vezan u nesvesnom«, Ernest Džons]. No i potiskivanje radi za smrt. Život, izgleda, nema svoju igru, a ako je i moguća onda je to igra za smrt. Njegova rešenja kao da idu na ruku nagona smrti, kao da omogućuju njegov rad. Smanjenja sadržajnost znakovnosti prelazi u simboliku, koja je i zasnovana kao simbolika nedostatka. Upravo zbog toga u trajanju postoji *apsolutna hegemonija nagona smrti* (Derida je ovaj obrat upotrebio komentarišući Frojdov tekst *S one strane principa zadovoljenja*). Njegovo korišćenje ovde ne znači da trajanje treba smestiti s one strane principa zadovoljenja, ali isto tako ne znači da, do izvesne mere, ono nije određeno ovim principom). Seksualnost, spolnost i život uopšte predstavljaju se samo kao obrti principa smrti uvučenog u igru po sopstvenom imperijalizmu (psihoanaliza je, uostalom, pokazala izomorfizam: seksualnost-agresivnost-smrt). Ovaj princip je uz to priuđen da odlaže i pomera svoje ispunjenje da bi sačuvao svaki organizam od svih ostalih mogućnosti osim njima imanentnih mogućnosti da stignu do svog kraja.

I u ovakvom tumačenju rada nagona smrti meni ostaju ove imanentne mogućnosti koje su, nema sumnje, mogućnosti života (seksualnost, na primer, kao igra sa smrću igra je života). Mogu njih izabrati, istina, samo koliko mi to rad nagona smrti dopušta, kolikoli je, najzad, izbor uopšte moguć. Jer, ja neizbežno biram sa primesom smrti (biram mehanizam uslovnosti), sa nekim njenim tragom, ili bar sa budućnošću života, u kojoj, ako na bilo koju način mogu da je mislim, moram opaziti objavljuvanje ništavila. Moj život i nema druge budućnosti, do ovu budućnost smrti (imanentne mogućnosti organizma se potvrđuju u smrti, one su sama smrt), i po jednostavnom epistemološkom redu nema drugog cilja do smrti. On, iako protiv smrti, obezbeđuje samo nju kao budućnost. Uza sve to, izborom te budućnosti ja biram jedinu svoju budućnost. Ravnoteža nije potpuna, ne makar prosudjivana po principima finalizma. Ne mogu u isti mah smerati ka životu i ka smrti i pored toga što je ovo dvojstvo moja istinska stvarnost. No, ja smeram ka životu i usmeravan sam ka smrti. Smeram ka životu u senci usmeravanja ka smrti. Praktično, smeranje se samo delom razlikuje od usmeravanja. Značajno je utoliko što omogućuje usmeravanje. Po tome ga mogu uzeti kao oslonac smisla, koji se nikada ne može konstituisati kao potpuni smisao, jer pretpostavlja nedostatak.

U življenu, kao radu nagona smrti i nagona života, ravnotežu uspostavlja i istovremeno ta dva rada, njihovo jedinstvo koje mogu shvatiti samo kao jedinstvo života. Prevlasti usmeravanja time nisam umakao. Život jeste to jedinstvo, ali to samo znači da smrt kao svoj cilj mogu razumeti u narušavanju i kao narušavanje tog jedinstva, koje, uz to, podrazumeva konfliktnost protivurečja postojanja. Konfliktnost je neposredan poziv u smrt. Bekstvo do sukobljenosti života nemeće mi se kao svojevrsni izbor smrti, smrti protivurečja postojanja, moga potpunog i autentičnog ostvarenja koje, uprkos budućnosti kao smrti, još nije i opredeljenje za ništavilo. Čini se da je opredeljenje za ništavilo u životu absurd. U protivurečju istog takva kategorija je i nemoguća. Absurd i ništavilo moram tražiti na ravni izbora apsolutne realnosti, etičkih normi, zadate reči kao izbora egzistencije, jednom reči, na ideološkoj ravni.

U ispunjavanju date reči, recimo, nisam samo vernik jedne aksilogije, promišljenog sistema, ja se hoću i kao biće te date reči. U stvari, znanje vrednosti, njihovog formalnog konstituisanja je sumnivo. Rekao bih da je ono čisto fantazmatske prirode. Umesto stvarnosti živim scenario stvarnosti koji je fantazm bratstva. U njegovoj sam zamci, koju i sam stvaram, koju čak uspostavljam kao jedinu stvarnost. Svest o njenom besmislu ne spasava me od njenog imperijalizma. Moja pripadnost bratstvu je očigledno, određena primarnijim vezama, koje su, možda, iste one veze koje psihoanaliza, i konkretno Bion, nalazi u konstituisanju i održavanju grupe. Ja sam regredirao na prve stadije mentalnog života, u kojima Melani Klajn otkriva izvesne psihotičke karakteristike. Osećanje proganja, komadjanja u bratstvu potvrđuju ovu tezu. Mogao bih, dakle, rizikovati i reći da je struktura moga bratstva psihotičke prirode. Nemoć svesti se onda pokazuje kao raskorak između psihotičkog stadija na koji sam regredirao (razume se, nisam svestan regresije)

i pozicije neoformljenog Ja (koje je i samo pocepano; ono sebe vidi kao jedinstvo sa objektom-predstavom i kao nezavisnu instancu).

Regresija je tek jedan sloj, možda najdublji, najtemeljniji bratstveništa. Čini se da je ona moguća tek posle interiorizacije bratstva, koja čini da umesto bratstva živim fantazm o bratstvu i fantazm bratstva. Mechanizam je sasvim identičan onom koji Ronald Leing nalazi u porodičnom sistemu [»Svaki član familije utelovljuje strukturu koja proizlazi iz odnosa između svih članova. Ova zajednička familija, ovo prisustvo zajedničke grupe postoji u meri u kojoj je svaki član nosi u sebi... Identitet svake ličnosti se oslanja onda na zajedničku 'familiju' (interiorizovanu familiju, R. K.) koju drugi imaju u sebi potvrđujući tako da su iz iste familije. *Cinit deo iste familije to znači osećati egzistenciju po sebi iste 'familije'*, Ronald Leing]. Tu me fenomenološko jedinstvo pojavnosti i suštine izneverava. Moja data reč ne samo što pripada svetu spoljašnosti (iz perspektive Ja), bratstveničkog reda, što je manifestacija njegove psihološke strukture, nego je osećam i ispunjavam kao ne-svoju, kao nesvesnu vernost. Ona (data reč) me obavljaju kao ne-svoje biće. U njoj se zato zahvatavam kao izneverenost, ili, kako bi fenomenolozi rekli, kao biće izneverenosti. Kao ovo biće izneverenosti ja sam biće izneverenosti i same psihičke strukture bratstva, kojoj više sasvim ne pripadam. Razumevam njen sistem primuda. No ovo razumevanje se završava kao raspoznavanje objekta (bratstva), što ne razrešava nužno i moje veze sa njim. Ne-svoj u održanju dale reči i isto toliko u uzaludnom uviđanju principa bratstveničkog reda, ne znači da sam naprsto na domaku svojstva. Ono ne ostaje tu pored mene. Ja sam ga ubio. Tek bez njega sam moguć kao ne-svoj.

Svojstvo je obeležje kategorijalnog sveta. Njegovo odsustvo u radu nagona smrti i nagona života logično je pretpostaviti. Ukoliko postoji, onda je samo taj rad. Ali, ako sam ne-svoj ja sam nužno protiv života, njegove ravnoteže (moguće samo iz perspektive protivurečja istog) sa nagonom smrti, što znači da odustajem od ostvarivanja svoje individualizacije kao principa protivurečja postojanja, te da postajem saradnik smrti. Ona više nije moj cilj po mišljenju ništavila života, po svesti o budućnosti, koju pomeram u beskonacnost, po izboru, neka i nesvesnom; ona je ova neumitnost rada, principa života, suština protivurečja istog, *nemis logos*.

Motive smeranja tom konstatacijom nisam zahvalio. U obrednom životu trajanja oni se lako ne mogu ni videti. Svaka perspektiva promatranja podrazumeva svoj sistem. U obredu i izvođenju obreda učestvuje lanac sistema, po principu koji Leing utvrdio u odnosima između generacija (»Svaka generacija projektuje u sledeću elemente koji proizlaze iz bar tri faktora: 1. ono što su projektovale u nju prethodne generacije; 2. ono što su u nju *uvele* prethodne generacije; 3. svoju reakciju na ovu projekciju i ovo uvođenje«). Ovde je bitno da, osim praktično-egzistencijalnih rešenja, lanac sistema u trajanju treba da obezbedi i (iluziju) večnosti, besmrtnosti. Apsolut je jedno načelo ovog življenja. Otuda je bez budućnosti (na folklorno-istorijskoj ravni identitet svoga bratstva nastazim u prošlosti), prema tome, i bez smrti koju znam kao obrednu smrt. No, njena ritualna funkcija i jeste značajna, jer obred je uvek i jedna transcendencija, zbijanje konfliktika protivurečja postojanja i ostvarenje ciljeva nesvesnog. Prelazak s one strane smrti nije se mogao zbiti drugačije od kroz smrt, ali apstraktanu, magičnu, bez straha od suočenja sa ništavilom, čak i bez društvene predstave bola, možda, tek kao jedno od iskušenja pri posvećivanju. Razume se, prelaska nisam svestan, čak odbijam svaku svest o njemu kao svest o smrti, on se ostvaruje u ostvarenju ciljeva nesvesnog koje, pomenuo sam to, ne zna za smrt [folklorijski niskaz: zaboravio sam na (nešto ili nekoga) kao na smrt upravo je projekcija ovog klačenja predstave smrti između svesti, u kojoj predstava postoji i nesvesnog, u kojoj je nema, ali u kojoj sada, zbog mehaničkog klačenja, — ja se sklanjam iza svojih nesvesnih želja, one mi služe kao ekran — postoji kao minus-predstava]. Sudelovanje smrti, reklo bi se sasvim prirodno, time nije umanjeno. Odbijanje svesti o smrti ne znači nepostojanje predstave o njoj. Naprotiv, odbijanjem stvaram minus-predstavu. S druge strane, ovakav stav svesti može biti proizvod nesvesnog utapanja u prirodnim red kada rad nagona smrti i nagona života, te prelazak s one strane smrti u življenju obreda može biti smeranje ka smrti, naravno nesvesno, omogućavanje prirodnog reda, u krajnjem slučaju, najjednostavniji izraz te namere.

U trajanju od prirodnog reda (protivurečja istog) stvaram filozofiju koja poznaće smrt (drugog) bez smrtnosti subjekta. Međutim, protivurečje istog nije, kako bi rekao Šeling, ni ograničena ni ograničavajuća delatnost, te se ne dà uvesti u filozofiju reda trajanja. Svest se tu pojavljuje kao ograničavalačka delatnost. Istu ulogu ima i samosvest, čak i kad se Šelingovski promišlja kao prvo-bitni duplicitet (po Šelingu, ovaj duplicitet je sadržan u ja samosvesti: »Ja samosvijesti jest ono što ide u tim strogim smjerima. On se sastoji samo u tom sukobu, ili naprotiv, on je sam taj sukob suprotnih smjerova. Kako je god izvjesno da je Ja svjestan samoga sebe, tako je izvjesno da mora nastati i održavati se ono protivurečje«). Šelingovo Ja samosvesti je, do izvesne mere, blisko Frojdovom Ja iz druge topologije. Frojdovsko Ja je uronjeno u nesvesno, te mu je nužno svojstven i prvo-bitni duplicitet; ono pokazuje ograničavalačku delatnost samosvesti, te nemogućnost identiteta u njoj. U samosvesti, pogotovo u samosvesti u trajanju, ja doista nisam ono što jesam (Šelingovo se mišljenje bitno ne razlikuje od ovih implikacija frojdovske sheme: »Već iz dosadašnjeg se može zaključiti da u samosvijesti izraženi identitet nije iskonski, nego proizvedeni i posredovani. Ono iskonsko jest sukob oprečnih

smjerova u jastvu, identitet ono što iz tog rezultira«), ne razumevam se kao centar protivurečnih sistema odnosa. Suočenje sa ništavilom unelo bi nered u teorijsku razglednicu uspostavljenog reda, iako je protivurečje postojanje u toj filozofiji jedan od belega mišljenja. Ono je i kao to mišljenje onemogućeno prelaskom s one strane smrti. Mišljenje i življenje primudnog reda, u kontekstu ovih zamena, pretvaraju se u prostor negaciju prirodnosti, razume se i smrti, kao jedine moje budućnosti. Ja tako umirem pre smrti.

Strah od budućnosti, kao strah od smrti, koja je uza sve to ne-kakva budućnost (života), štaviše nedoglednost, kompenziram pospešivanjem smrti (omogućavanjem injenog formalnog zbijanja), ovom namerom, nesvesnom i nesvesno izabranom, da se formalnom zamenom desи u sadašnjosti (ako odustanem od uvidanja sebe kao konfliktnosti, ako se nađem kao određeno načelo, to znači da konfliktnost kao suština moga postojanja ne postoji, ne postoji smrt kao činilac te konfliktnosti). Drugačije rečeno, ja u tom načelu nisam onaj ja koji je u njemu umro; ja u načelu sam onaj ja *koji je ostao posle smrti*. U stvari, nesvesno, s obzirom na to da ne poznaće ideju smrti, hoće da oslobodi sadašnjost, da je uspostavi kao simboličku matericu (povratak u matericu za nesvesno je izomorfna smrti) i time neutrališe smrt (strah od smrti, da pomenem uz put, klasična psihoanaliza razumeva kao surah od kastracije kao kazne zbog incestuozne želje, a to znači da bi po jednačini koju sam naznačio i strah od budućnosti trebalo pojmiti, delimično narančno, kao strah od kastracije zbog ustrajavanja incestuozne želje). No račune nesvesnog uvek koriguje Ja, te se umesto sadašnjosti-materice uspostavlja ne-postojanje, koje, prirodno, ne zna za smrt (ali i ne-postojanje je, iako negativna, odrednica realnosti koja je predstavljena kao ne-postojanje; negativno određenje ne ukida smrt). Najzad, strah od budućnosti-smrti prevladavam transcendentijom života, prelaskom u apsolut.

Mehanizam negacije i inverzije, kojim sam se u svim ovim obrtiima služio, dobro je poznat psihoanalizi. Želja koja ne može da se ispunji poriče se ili se zadovoljava na inventivnim načinim. U ova slučaju ona ne gubi ništa od primarne vrednosti, što bi trebalo da znači da smrt u prekoračenju budućnosti pomoći transcenciji i u identifikovanju budućnosti kao večite sadašnjosti, ostaje samo smrt. I pomoći analogije tu prestaje. Pozicije želje i smrti u protivurečju života se bitno razlikuju. Smrt je, nagon smrti prema Frojd, s one strane principa zadovoljenja, tj. s one strane prostog ispunjenja želje, koja mora neprestano računati sa nadređenošću smrti, nadređenošću zakona (smrt može računati samo sa sopstvenim zakonom, sa sopstvenom nadređenošću, koja je njen identitet). Razračun sa njom zato mora biti temeljni. Ja prekoračujem s one strane smrti, pomicem budućnost pošto sam i zato što sam porekao želju, njen pravo na ispunjenje (time sam se prividno oslobođio subordinatorskog principa sveta). Ostavši bez želje, pokretač živnosti, bio sam priuđen da se suočim sa smrću, u stvari, da se suočavam (još uvek je ne poiman kao apsolutni identitet). S druge strane, i zadovoljenje i nezadovoljenje želje zbijaju se u senci smrti, te ovim prekoračenjem ne uništavam trag želje, praktično, ne prekoračujem smrt.

Egzistencija ne izdržava ovu napetost. Trajanje me stoga vodi najjednostavnijim putem u splašnjavanje napetosti, ka dosezanju nekog oblika principa nirvana, koji treba shvatiti onako kako ga Frojd određuje (»Princip nirvana izražava nameru nagona smrti«; istina, ovo je samo jedna strana značenja Frojdovog pojma). Pojavljivanje živnosti moglo bi se tumačiti kao ispunjenje binarne strukturalne sheme. I to izgleda potpuno nesamerljivo sa uređenošću i radom života u trajanju, sa predstavom života u trajanju. Na osnovu te predstave moglo bi se, malitene, govoriti o primarnosti elementarne živnosti u trajanju: seksa, samoodržanja, agresivnosti itd. Međutim, pošto se smrt našla u rascepnu između traga želje u mirvani, njenog smeranja ka zadovoljenju i prevlasti manifestacije rada nagona smrti (u mirvani) prinuđen sam da svoju egzistenciju prerašim, da se odemem ispraznošću predstave života u trajanju koja je u suštini više ili manje skladno složeni niz ritualnih figura. U trajanju igram elementarnu živost.

Nemoćam da se suočim sa protivurečjem postojanja, sa logikom smrti u njemu, nemoćam sam da se suočim sa smrću koja je moj cilj. Razumljivo je onda što se tražim u spoljašnjosti življenja, u njegovom sistemu znakova. Po fenomenološkom opisu spoljašnjost ima i ontološku vrednost. Na njenom znakovnosti moguće je uspostaviti relativno čvrst vrednosni sistem, koji bi, naravno, bio analogan hijerarhiji znakova. No ako vrednosti u (prividnoj) ravnini trajanja uopšte postoje, mogu se naći samo u mom smeranju ka smrti, u smislu prerašavanja koje bih po Sartrovom identifikovanju pojavnosti i suštine morao shvatiti kao svoju suštinu. Vrednosti, prema tome, ispadaju iz operacionog modela trajanja. Prerašavanje, na primer, odaje njegovu (operacionog modela) nezavisnost, a to znači da su i njegove teorijske odrednice sredstvo jednog drugog govora. Psihoanalitički princip metafizičke želje otkriva mi da ispred pojavnosti, u kojoj se nalazim, ispred njome označenog postoji neki ranije započeti govor. Lanac se, na ovom regresivnom putu zaustavlja u fundamentalnom jedinstvu života. Tu mogu shvatiti smrt kao svoj cilj, tako je moram shvatiti, jer taj moj cilj nije moguć izvan rada nagona smrti i nagona života, protivurečja postojanja. No, ovo poimanje bi se moralno desiti u prekoračenju praznine trajanja, koje, da li je moguće? Šta je onda ovaj rad pisana u kontekstu tog pitanja?