

# METAFIZIKA SEKSA

Moje telo, u stvari je telo kulture, ogledalo njene simboličke efikasnosti («Simbolička efikasnost sastojala bi se upravo u ovom „indukcionom svojstvu” koje bi, jedne u odnosu na druge, posedovale formalno homologne strukture koje se mogu izgraditi na živim materijama, na različitim nivoima živog; organskim procesima, nesvesnoj psihičnosti, promišljenoj misli», Klod Levi-Stross). Ovaj stav bih, s dosta razloga, mogao preokrenuti pa tvrditi da je kultura ogledalo simboličke efikasnosti tela (što bi, uostalom, više odgovaralo Strossovoj definiciji). Paradoks je moguć zato što su strukture tela i kulture, na izvestan način, homologne ili, da nastavim u istom, paradoksalnom duhu: mogućnost paradoksa ukazuje na homolognost strukture tela i kulture. No bitno je da obe formulacije podrazumevaju uzajamnost tela i kulture. Ne mogu promišljati jedno a da u isti mah ne promišljam i drugo. Telo je, na primer, centar sistema istina kulture. S druge strane, demanti tela moram razumeti kao demanti ovog sistema. Odnos je blizak odnosu čina i zakona, s tim što i kultura i telo zadržavaju (prvobitni) duplicitet, te samostalnost. Telo je delo kulture, ali i osnova njenog normativizma. Kultura je delo tela, ali i sistem propisanim nametnutih tom istom telu. Napetost je ovim udvajanjem protivurečja svedena na nulti stepen, ona se, naime, pojavljuje kao napetost protivurečja istog. Telo, recimo, u kulturi traži sebe (telo) u projekciji kulture. Moderna psihoanaliza ovaj odnos izražava formulom — želja je želja želje drugog (tela kulture). Želja drugog (tela kulture) nije, dakle, samo zakon, nego i jedini način na koji moja želja (telo) može postojati. Red kulture, ovo ispisivanje znakova kao manifestacija kulture i mogućnosti demantija tela valja, prema tome, prosuđivati kao dokaz smeranja tela k sebi. U njima se objavljuje želja moga tela za željom tela želje kulture. Jasno je da ni kultura ni telo ne mogu naći apsolutni identitet, shemu ka kojoj oboje smeraju, Shema postoji samo kao načelo neprestane prestruktuiranja. Unutarnja dinamičnost ne ukida svaku izvesnost. Doduše, o izvesnosti se može govoriti samo na nivou sekundarnih procesa u kojima je protivurečje istog želje i zakona suštinski izmenjeno, gde prevlast pripada principu subordinacije. Izvesnost sekundarnih procesa je izvesnost znakova. U njima jesam, ali jesam kao lakanovski označavajuće (subjekt nije ništa drugo do red jezika, red označavajućih) koje ima sve osobenosti ritualnog ponavljanja i praznjenja. Ali subjekt »nema drugi mogući pristup svojim nagonima do onaj koji mu predstava udesi, tj. preko pojmova, označavajućih, činjenica jezika, tj. činjenica kulture« (Serž Viderman). I s obzirom na to da je psihičnost u stalnom procesu restruktuiranja (što znači da se može govoriti i o stalnom uspostavljanju veza između jezika i nagona) ovaj ritual jezika se mora shvatiti kao večno prva artikulacija predstave subjekta. Međutim, ja jesam u jeziku i ako nisam u protivurečju postojanja. Jezik nije samo struktuiranje predstave nagona, nego i sebi imalentna struktura, kulturna činjenica te u sistem protivurečja postojanja ulazi samo kao jedna referentna tačka. Ja sam, recimo, u jeziku i kad sam u trajanju. Protivurečje postojanja tu nalazim kao arhaične slojeve jezika koji ne dopiru do artikulacije. Trajanje stoga mogu živeti kao sistem kulture čije je vrhunsko načelo život. Korelativnost odnosa nagona i kulture potvrđuje tu pretpostavku). « jer isti nagon i isti fantazam mogu biti stimulirani različitim kulturnim uticajima i, obratno, oni isto tako mogu koristiti velik broj kulturnih kanala», Devre).

Specifičnost kulture je, prema tome, srazmerna specifičnosti pojavljivanja nagona u njoj. No paradoks da se trajanje predstavlja kao vrhunsko načelo života time nije objašnjen. Najpre, život nije moguć kao načelo izvan sebe. Kultura se zatim pojavljuje kao zbiljsko zbivanje života i njegov zaštitnik, dakle, u ulozu infrastrukture i samog života. Dvojstvo je, to se lako da shvatiti, posledica moga teološkog uma u trajanju. No ono ukazuje na nužno raspada (sistema) kulture, čija je struktura nužno heteronomna strukturi postojanja. Kultura kao stvarno dešavanje života ne može u isti mah biti i njegov zaštitnik, ne može istovremeno slediti logiku sopstvene struktuiranja i logiku struktuiranja postojanja. Život, uz to, nema razloga da se od sebe brani. Kao zaštitnik kultura brani život od onoga što on uistinu jeste, apsolut koji se ispunjava u sebi, čak i kad je taj apsolut neshvatljiv izvan istorijskih odrednica (istina, kultura brani i to što život jeste; u tom smislu identitet života jeste identitet kul-

ture. Njen identitet, uostalom, jedino je moguć kao to autoporičanje, šupljina kroz koju se uvlači neartikulirani život). Najzad, kultura kao ovo ideološko telo i sistem odnosa znakova (sistem simboličkih odnosa, kako bi je trebalo odrediti prema Frojdu) koji dešifruje u suštini je redukcija onoga što jesam, možda bi bilo tačnije reći: deformacija, slična deformaciji realnosti, događaja u fantazmu. Moj pretpostavljeni entitet, koji zapravo kao jedinstvo ne postoji nigde, iskomadan je. Nagon nije ništa prisutniji ni u principu prirodnog reda. Kako ga mogu odrediti kao realan događaj ako sam prinuđen, a to stvarno jesam, da ga prosuđujem rekonstruišem bar na dvema ravnima: ontogenetskoj i filogenetskoj. I prirodni red i kultura su, prema tome, polisemični. Osim toga, granice prirodnog reda i kulture nisu fiksne (pluralnost se uvećava). Zadovoljenje erotske želje, na primer, u ovakvoj interpretaciji sistema postaje iskaz kulture njen čin. To istovremeno znači da recimo kao ekshibicionista nisam istinitiji nego kao čitač smisla znakova kulture. Ili, kako kaže Lešek Kolakovski: »Ljudska individua identifikuje se sa oba poretka primajući na znanje manje ili više svesno njihovu diskurenciju. Identifikacija sa prirodnim poretkom (poznatim ipak samo kao članom opozicije) izražava se u ekshibicionističkoj želji i ima kao saznajni korelat želju za odavanjem sopstvene tajne, obe »želje su svesne da siluju tabu prvog poretka. Identifikacija s poretkom kulture (poznatim takođe kao članom opozicije) dolazi do glasa kao sadistička težnja da se za mene, nastanjenog u kulturi, (tj. obučenog) obnaži istina tuđe prirodnosti« ...

Subjekt se, tako bi se dalo zaključiti iz ovog stava Kolakovskog, nalazi izvan prirodnog reda i izvan kulture, kao nezavisna struktura. No tu nezavisnost je teško misliti, ukoliko se subjekt prirodni red i kultura ne shvate kao trougao, ukoliko to nije nezavisnost koju omogućuju druga dva ugla (u tom slučaju struktura subjekta je moguća samo kao struktura prirodnog reda i struktura kulture). Proširivanje jednog ugla (ugla subjekta na primer) pretpostavlja prestruktuiranje i u uglovima kulture i prirodnog reda. A ova prestruktuiranja je i prestruktuiranje subjekta. Praktično, svaku od ovih struktura mogu misliti samo u odnosu na drugu. Očigledno je, onda, da nijedna ne postoji. Ne postoji ni neka osnovna struktura iz koje bi one proizašle (struktura trougla je operacioni model). No ovo nepostojanje mogu prosuđivati po principu odsutnosti-prisutnosti, po kojem je nepostojanje struktura samo njihova odsutnost. Strukturu subjekta, prema tome, valja razumeti kao odsutnost struktura prirodnog reda i kulture. Odsutnost je ne samo delatna nego i jedini način na koji mogu utvrditi strukturu subjekta. Kao odsutnost formira se i trougao, što znači da je struktura odsutnost koja se istorijski ne da odrediti. Istorični su samo subjekt, prirodni red i kultura. Istoričnost je, dakle, neka vrsta emanacije odsutnosti strukture.

Ako iz ove perspektive prosuđujem seksualnost moram zaključiti da struktura seksualnosti ne postoji, odnosno postoji kao odsutnost u struktura seksualnosti subjekta, kulture i prirodnog reda: kao seksualna želja subjekta, model u kulturi i seksualna energija u prirodnom poretku. Ovo razlikovanje, razume se, ima samo operativnu vrednost. Seksualnu želju subjekta, recimo, ne mogu shvatiti izvan njenog energetskog značenja ili odnosa prema sistemu kulture, odnosno mogu je prosuđivati samo na ekranu odsutnosti-prisutnosti tih sistema. No reč je tek o prvom stepenu razlikovanja, utvrđivanja osnovnih struktura (hronologija, u stvari ovde nije ni moguća, može se govoriti samo o hronologiji procesa razumevanja koji, očito, ide od sadašnjosti ka prošlosti). U okviru svakog od ova tri parametra otvaraju se novi procesi struktuiranja, novi oblici strukture, bez obzira na to što princip ostaje neizmenjen. Struktura seksualnosti subjekta mogu prosuđivati samo u okviru strukture psihičnosti, referentnih sistema koje ova struktura otvara. Ne treba ni reći da to isto važi i za kulturu i za prirodni poredak. Razlike postoje u perspektivama koje određuju tačke stanovišta kulture i prirodnog poretka.

Seksualnost u trajanju formira se, dakle, kao jezgro sistema čije referentne tačke u kulturi, prirodnom poretku ukazuju na dvostruku identifikaciju, što znači da bi seksualnost u trajanju analogno mišljenju Kolakovskog o identifikaciji sa prirodnim poretkom, trebalo prosuđivati kao akt spoznaje, koja ima za cilj dovršavanje sistema življenja, sistema kulture. Ona je jedna ide-

ološka seksualnost. Uostalom, takav zaključak se da izvesti već iz činjenice imenovanja (koje princip semiotizacije u trajanju čini nužnim). Svest ne može znati prirodnost (osim onu koja je sadržana u jeziku, a struktura jezika je neizjednačiva sa strukturom prirodnog poretka, čak i ako se ne uzme u obzir izricanje koje u lanac označavajućih uvodi lanac označenih. Najzad, kako kaže Lakan: »Reč nije znak, nego čvor značenja«. Prirodnost koja je sadržana u jeziku jeste konstrukcija, jedna druga prirodnost, bez obzira na to što bi se moglo tvrditi, Lakanovski, da je ona zapravo i jedina moguća prirodnost), svest, dakle, prirodnost ne može znati, jer bi se u njoj morala ukinuti, odnosno morala bi je ukinuti kao opozicioni par življenja. Svest o prirodnosti seksualnosti stoga funkcionise kao pokušaj uvlačenja u duh kulture, klasifikacionog sistema u kojem je erotika (bez amblema svesti) animalna manifestacija življenja, te večni krivac pred kulturom (i kroz to isticanje krivice promalja se želja za odavanjem tajne o kojoj govori Kolakovski) ili, u najboljem slučaju, logos protivurečja života. Tada već seksualnost je shvaćena kao eros, izvan praktične egzistencije, prepuštena ritualnoj igri. U oba slučaja ona je odvojena od principa zadovoljenja. Uostalom, u trajanju zadovoljenje znam kao simboliku zadovoljenja. Želja se ritualno ispunjava završava se u obredu, koji duh kulture odobrava, koji čini taj duh kulture.

Nasilje obreda je neumitno. Ono je nasilje sakralnog, straha sadržanog u sakralnom. I sam obred je sakralizovan, jer funkcioniše kao nerazumljiv tekst. Nerazumljivost uvećava ambivalentnost sakralnog. Saznajni karakter seksualnosti u trajanju otuda nije ništa drugo do lažna svest. Ambivalentnost sakralnog može se razumeti kao ambivalentnost seksualnosti. Izomorfizam sakralno — seksualnost — smrt obavezuje čak na takvo tumačenje. Pokazivanje tajne treba onda shvatiti kao još dublje skrivanje. Tek u toj inverziji se promalja svest o seksualnosti u prirodnom poretku. Ili, kako kaže Lakan, subjekt se pojavljuje kroz smrt »u igri označavajućih, ali postajući pravi subjekt u meri u kojoj će ga ova igra označavajućih označiti«. Tako se neprestano integrišem u nečemu izvan sebe u svojoj projekciji. Erotika kao, teorijski, najpotpuniji način objavljivanja identiteta, postaje mesto identifikacije, ukrštanja odsutnosti-prisutnosti, lakanovske smrti subjekta. No seksualnost nije samo mesto ove simboličke smrti (kategorije jedne logike mišljenja i razumevanja) nego i manifestacija rada nagona smrti. U tome se slažu arhaičko mišljenje i psihoanaliza. I simbolička smrt, upravo po lakanovskim principima ponktaucije i doslovnosti, postaje metafora stvarnog pojavljivanja smrti. Paradoks je očit: identifikujem se sa nečim što već jesam. Ali to je sudbina subjekta.

Identifikacija u klasičnom psihoanalitičkom značenju ukazuje na nedostatak u subjektu, na prazninu realnosti. Stoga bih, u duhu Lakanove igre, mogao tvrditi da seksualnost u trajanju ne samo da ne objavljuje moj identitet (osim u nedostatku), nego ne ukazuje ni na identitet života, iako je na empirijskom nivou, što ne protivureči duhu Lakanove igre doslovnosti, razumevam kao manifestaciju vere u život. I paradoksi se nastavljaju. Vera u život je zasnovana na primarnoj erotskoj (erotsko sada već nije samo seksualnost nego i život) svemoći koja bi morala biti čista snaga života, neposredno zbivanje njegovog protivurečja (protivurečje života je, naravno, protivurečje života-smrti. Svemoć stoga valja razumeti kao svemoć odsutnog. Nemogućnost potpunog života i nemogućnost potpunog seksualnog zadovoljenja na izvestan način realizuje ovu simboličku odsutnost, bilo bi, možda, tačnije reći — udvaja je). Ta erotska svemoć u trajanju mi, međutim, izmiče, te je moja vera jedna prazna vera; ona je vera erosa koji se ne dešava, ideološka vera. Spoznajna vrednost seksualnosti je, iz perspektive ovog niza zamena, sumnjiva, nije zasnovana na iskustvu odsutnosti. Rekao bih da je proizvod lukavstva nekog višeg načela, proizvod mehanizma samoodbrane u čijem krilu je formirana predstava prirodnog poretka. Identifikacija sa prirodnim poretkom zapravo je identifikacija sa ovom predstavom. Da li onda tajna koju odajem u toj identifikaciji može biti nešto što ne pripada odbrambenom sistemu, što je protiv njega, ili je naprosto lukasto sistema? Jedina tajna koju bi valjalo odati, bez sumnje je tajna lukavstva sistema — želja da se on razruši. Ritualnost trajanja bi trebalo da bude taj ventil destruktivnosti. No ni obred ništa manje nije proizvod rada mehanizma samoodbrane, bez obzira na to što je iskušenje upravo tog mehanizma. Ali on je i iskušenje sebe kao iskušivača. Ravnotežu protivurečnih smerova održava princip prinude koja nije sistematska tvorevina. Održavanje ravnoteže dopušta pretpostavka o nekoj imanentnoj prinudi kao regulativnom principu svake napetosti.

Imanentnost prinude, prema tome, svojstvena je i erotici. U trajanju prinuda ima sistemski karakter (pojavljuje se, dakle, kao neka vrsta ideološkog dvojnika), iz čega bi se moglo zaključiti da kultura ne samo što inhibira nagone, nego i udvaja, formalizuje njihovu protivurečnu suštinu. Istina, ova tvrdnja se može pokazati, za sada, na epistemološkoj ravni. Sandor Ferenczi u svom pokušaju bioanalize (koju i neki psihoanalitičari na-

zivaju utopističkim psihoanalitičkim mitom) autentičnost erotike nalazi upravo u prisili. Seksualni doživljaj, po ovom tumačenju, u suštini, objavljivanje je traumatičnog doživljaja rođenja, regresija u uterusni položaj i, na filogenetskom planu, u tišinu neorganske materije. Mehaniku ponavljanja, doduše, obezbeđuje i princip zadovoljenja (bez obzira na značajne razlike nemoguće je neprepoznati u ovom frejdrovskom principu ponavljanja Ničeovo večno vraćanje istog). Ali gotovo da je on (princip zadovoljenja) sekundaran, alibi za večno težnju ka ništavilu materije, ka večno istom. Eros, očigledno, radi u interesu tanatosa. Erotika (kao seksualnost i kao život) otuda je očekivane ništavila (primarne odsutnosti). I da bih mu umakao ja stvaram sistem kao ovaj trajanja, u kojem je erotika jedan od znakova na semiotičkoj hijerarhijskoj lestvici kulture. Primarna odsutnost se tako pokazuje kao suština kulture. U načelu semiotizacije udvajanje protivurečnih smerova nagona je odsutno. Ali semiotizaciju omogućuje ta odsutost (smrt, kako bi rekao Lakan) kao princip strukturaucije.

Ravnotežu protivurečnih smerova valja misliti kao ideal, koji se u prestrukturauciji nikada ne ostvaruje. Ona stoga i jeste suštinska odsutnost. Kao ideal ona bi bila i stvarna smrt (Lakanova figurativna smrt postaje nezaobilazna stvarnost). Ova smrt, međutim, postaje parametar svake prestrukturaucije, odstupanje od ideala koje me (odstupanje) čini mogućim. Ja jesam ukoliko nisam u polju ravnoteže. Funkcija sna u ovom smislu je vrlo informativna. Psihoanaliza je utvrdila da ne pamtimo san koji je ispunio svoju ulogu, što znači da san kojeg se sećamo ukazuje na neki nedostatak; on je odstupanje od idealne strukturaucije sna. Otuda bi se moglo reći, po analogiji sna i poezije na primer, koje je psihoanaliza uverljivo pokazala, da je svako stvaranje bekstvo od ovog ispunjenja uloge sna, ali i prinuda, jer smeru ka ispunjenju te uloge. Rizik koji ovakva pretpostavka sadrži očit, nije mali, ni beznačajan. Ideološki sistem koji čini trajanje, recimo, u ovom kontekstu, zavrđuje sve prerogative vrhunskog stvaralačkog čina. U njemu se prepoznaje odstupanje od idealnog zbivanja erosa i, čini se, nastojanje da to zbivanje omogući. No ideologija hoće eros kao sebe; ona se uspostavlja kao supstitut erosa, te zapravo i ne teži ka ispunjenju njegove uloge (»Ispuniti odmah predlog želje bez obrta koji nameće korota, prolazno odbijanje, promena objekta i kognitivna i materijalna akcija; poštedeti znanje o opasnosti pomoću lažnog znanja koje opasnost predstavlja kao da ne postoji, takav bi bio početni manevar koji se naknadno razvija i intelektualnu perverziju odraslog«, Alen Bezanon). Jedan pol protivurečja u ideologiji je, dakle, ispušten. Seksualna želja u ideološkom ornatu nema naspram sebe zakon koji je, po logici protivurečja, inhibira, koji je mera moga ideološkog prokletstva, erotskog obreda kao zamene regerdijentnog puta želje. Vrednost seksualnosti je time ispražnjena, završava se u profanoj oceni dopadljivosti tela, privlačnosti frivolnog, u svesti o iskušenju obreda koje je još uvek iskušenje verbalnog. Preverbalna erotičnost, seksualnost kao takva; stvar po sebi kako bi rekao Bajon, preuzimajući Kantovu formulu, ostaje sasvim nedostupna. U trajanju, uostalom, ja i živim jednu verbalnu predstavu sveta, u krajnjem slučaju, predstavu koju stvara moj senzorni aparat. Seksualnost, mada izgleda sam fizis, te neprilagodljiva metafizičkoj sepkulaciji, ni po čemu ne iskače iz date slike sveta. Naprotiv, ona je neposredna projekcija verbalizma trajanja, gotovo potpuna cerebralnost. Razume se, ovaj verbalizam erotike morao je (reverzibilno) odjeknuti u strukturi jezika, u njegovoj semantici, u plastičnosti slike sveta koja, sa svoje strane, seksu daje frivolnu ili nasilničku boju. Poređenje sa funkcijom i deformacijom jezika u neurozi može sasvim dobro ilustrirati jezičke promene u trajanju. »Jezik bez ukusa opsednutog je cena kojom plaća ograđivanja oko izvora snage instinktivnog života. Prinudavajući se da koristi izveštačene reči da bi ih držao iznad mešalice svojih nagonskih kretanja njegov jezik gubi sposobnost da izrazi promenljivi hod i kvalitete njegovih emocija«, veli Huard Ševrin. No uprkos ovim deformacijama, ili zahvaljujući baš njima, jezik neuroze (te, po analogiji koju sam uspostavio, erotski govor) u trajanju je polimorfan, podrazumeva slojevitost subjekta, različite ravni na kojima se ispisuje rad libida. Ta polimorfnost, uostalom, omogućuje i ovaj govor i u isti mah ga čini polimorfnim i neizvesnim.

Polimorfnost erotskog govora pretpostavlja i polimorfnost seksualnosti bez obzira na registre njene realizacije. Prevlast verbalnog, recimo, svedoči o izvesnom obliku agresivnosti ovakvog seksa koja, doduše, nema rušilačku snagu povratka u tišinu neorganske materije, iako je igra sa smrću i tu vidljiva. Jedino tako, zahvaljujući hipostaziranju nagona života u seksu, moguća je isprazna vera u život. Ova agresivnost zapravo i hoće da predoči elementarnu životnost — nemoguću izvan ništavila materije, izvan sistema opozicionog para eros—tanatos. Životnost, štaviše, gotovo da jeste ako je to ništavilo, ravnodušnost zbivanja protivurečja, ili erotizam jeste ako indicira prvobitno ništavilo koje je ništenje, kao življenje, samog erotskog čina. Dominacija verbalne seksualnosti, njenog prividnog nasilja, agresivnosti kao supstituta, svesnog fantazma o paradigmaticnom sadizmu erotike, završava se u samodovoljnosti duha kulture, te je, u suštini, sklonište od pada u ništavilo protivurečja ži-

vota ka kojem vodi potpuno zadovoljenje u erotskom činu. Istina, polimorfnost erotskog govora, te i polimorfnost govora kulture, dopušta mi da u okviru interpretacije koju određuje pogled na svet, tačka stanovišta interpretatora, i u ovakvoj seksualnosti prepoznaj manifestaciju vere u život, u stvari, bilo bi tačnije reći — vere u kulturu, u dati pogled na svet. Jasno je, onda, da je ova vera izdaja volje života. Polimorfnost, iz ove perspektive, postaje neodređenost govora, neurotična deformacija jezika, Ritualom ne uspevam da jeziku vratim *morfologiju* nagona. Veru u život, volju života ne nalazim u obrednom predstavljanju prvobitnog čina koje je gramatička funkcija trajanja. Obred skoro da ne pamti svoju simboličku funkciju.

I u ovakvoj figuraciji, prepoznaje se igra označenih, njegov dijahronični skup beseda, kako bi rekao Lakan, iako, opet po Lakanu, struktura označavajućeg određuje puteve označenih. Gramatičnost obreda, prema tome, ne može uništiti ovaj dijahronični skup beseda, ona ga samo prekriva, menja puteve označenih. No determinizam označavajućih moguće je prosuđivati i sa drugog stanovišta. Naime, ako se lakanovski obrt još jednom okrene, kao što čini Andre Grin («Tako ako je tačno ono što kaže Lakan, tj. histerik govori mesom, izgleda nam da je tačnije reći da se histerik potčinjava jeziku mesa ... Govor histerika nije, dakle, uzio model jezika da bi govorio, nego jezik kao i simptom uranja svoje korene u zajednički temelj», Andre Grin), ako, dakle, izmenim lakanovski obrt pokazaće se da je gramatičnost obreda rezultat skrenutih puteva označenih i da obred sadrži elemente igre. A ona jeste autentično zbivanje erotike, jer je igra regrediranja u primordijalna ukrštanja života, u tišinu materije kao negaciju artikulacije igre što omogućuje pokretanje nesvesnih fantazma. Igra tako omogućuje razumevanje rituala, ovog verbalnog seksa, odnosno, omogućuje da se u obredu prepoznaju tercijarni procesi, da se obred odredi kao scena dodirivanja primarnih i sekundarnih procesa. Psihoanaliza stoga može, na antigenetskom i filogenetskom planu, uspostaviti primarna značenja erotskog i ideološkog ponašanja u trajanju i, što je bitnije, ponuditi ključ za odgonetanje tih značenja. Čak i kad je taj ključ sadržan u jeziku, kad konstruišem umesto da re-konstruišem data značenja (seksualnosti u trajanju na primer) ne mogu prevideti činjenicu da i jezik i konstrukciju određuje izvestan broj istorijskih (materijalnih) parametara, uz to što je reč o mojem jeziku (metajeziku), o mojoj re-konstrukciji (konstrukciji). U erotskoj igri i njenom obredu ja sam određen. Učestvujem u ritualu, jer sam izdao autentičnost igre, ali igram tu igru, jer sam osuđen na povratak i ništavilo materije. Ovaj povratak, međutim, zbiva se kao negativna halucinacija (Frojd negativnu halucinaciju vezuje za primarno nesvesno, drugi psihoanalitičari je opisuju kao *senzoričnu gluvost*; Andre Grin u praznini negativne halucinacije naslućuje prodor efekata) Žan Beržere je smešta između primarnog i sekundarnog nesvesnog). Obred u trajanju zato može čuvati primarna značenja. Ali, s obzirom na to da se zadržavaju u primarnim procesima, u primarnom nesvesnom ona ne doprevaju do jezika.

Pomerjenja u primarnim procesima, uostalom, prate svaki rad psihičnosti. Stoga, ako ništavilo tišine materije suprotstavljam ništavilo ideologije (tek ovim b-kstvom sasvim izdajem volju života) moram imati razloge koje je moguće artikulirati (po Frojdovoj prvoj topici njihove motive bi trebalo tražiti u predsvesnom). A oni su, nema sumnje, isti oni razlozi zbog kojih sam se opredelio za trajanje, za sigurnost sistema. Verbalizovanjem seksualnosti ja dovršavam taj sistem izvan sebe, u čijem okviru mogu govoriti o moralnosti ponašanja, slobodi izbora i izdajstva, štaviše, mogu govoriti o slobodi erotike kao prvobitnoj slobodi (sklonost ka frivolnosti trebalo bi da bude dokaz. Sa psihoanalitičkog stanovišta i ovakav govor je erotizovan, neposredno objavljuje princip zadovoljenja, ali ukazuje i na posredno zadovoljenje želje. No na imaginativnom planu ovo posredovanje gotovo da gubi svako značenje. Arhaična imaginacija, maltene, ne pravi razlike između moći reči i seksualne moći (brojni narodi zloupotrebu jezika kažnjavaju kao seksualni prekršaj. Levi-Stros je pokazao homolognost jezika i bračne seksualnosti u egzogamiji, moć jezika da menja telesne funkcije; Lakan opet duhovito kaže da histerična žena može da zatrudi od reči). Psihoanaliza će tu jednačinu objasniti kao uzajamnost procesa seksualizacije i simbolizacije. Materine grudi, prvi objekt zapažanja u svetu realnosti ujedno su prvi objekt ljubavi i prvi objekt jezičke simbolizacije i to kao izraz zadovoljenja ili nezadovoljenja. Jezik zato i u verbalnoj seksualnosti čuva neka prvobitna značenja.

Verbalizam u trajanju valja razumeti kao fenomen kulture, što znači da je polisemičan. Izomorfizam reč — seksualnost pokazuje da je nesvesno investiran. S druge strane, kao tvorevina kulture verbalizam bi trebalo da bude rezultat ekonomisanja erotskom energijom, iako je, u stvari, nekontrolisani rasipnik. Proces simbolizacije u njemu se iznova ne zbiva (u tome je njegovo lukavstvo ekonomičnosti), jer ne prelazi put ontogenetske strukturu. Ja ga na neki način zatičem, zatičem ga kao označavajuće koje će me suštinski odrediti. Kultura, dakle, određuje seksualnost, ali ona je i tvorevina seksualnosti. Uostalom, izomorfizam reči i seksualnosti komotno se može proširiti u izomorfizam kulture i seksualnosti, utoliko pre ako se prihvati definicija kulture kao *sistema simboličkih odnosa* (kako se,

misli Katrin Kleman, prema Frojdovim odrednicama, doduše, viđenim iz lakanovske perspektive, kultura može definisati). No i bez pozivanja na mesto i funkciju jezika odnos kulture i seksualnosti implicira zajedničko središte što nedvosmisleno potvrđuju antropološka izučavanja («Kulturna sredina se naročito na odlučan način upliće pri određivanju *koji* će među nagonima i fantazmima biti aktuelizovani sredstvima kulture, koji će se izraziti indirektno i u formi supstituta, koji će se aktuelizovati samo na subjektivan način i, najzad koji će, obično, ostati nesvesni i biti držani postrani ...», veli Devre utvrđujući prethodno identičnost funkcionisanja ljudskog duha u stresovima: neurotičar Čejen više liči neurotičaru Amerikancu, nego što normalni Čejen liči normalnom Amerikancu. Identičnost funkcionisanja ljudskog duha, međutim, sužava relevantnost kulture za dati sistem koji struktura psihičnosti pošto ga je psihičnost već strukturala. U krajnjem slučaju, ovde je reč o odnosu želje i zakona. Identičnost funkcionisanja ljudskog duha zato treba razumeti kao identičnost funkcionisanja arhaičnog sistema ljudskog duha. A u njemu se i otkriva izomorfizam značenja). Naravno, kultura i kao nagona tvorevina ograničava nagone. Zadovoljenje u kulturi valja prevashodno prosuđivati kao njen fenomen, odnosno kulturu kao ograničavajuću delatnost. Destruktivnost verbalne seksualnosti, na primer, razlikuje se od rušilaštva seksualnog nagona. Istina, i reč je bez obzira na funkciju u polju kulture, destruktivna (govor je već odavno shvaćen kao takmičenje sa bogovima, kao zadiranje u teren bogova). Erotsko regrediranje u prirodnom poretku otuda se može otkriti u dijahroniji jezika i, direktnije, u represivnosti kulture. Jezik, u ovom slučaju, funkcionise kao sadržatelj, te se regrediranje, ono koje obuhvata predstava reči, i može iscrpiti u hermeneutici psihoanalitičkog razumevanja, osvešćenja (može se razumeti u okviru datog sistema, pod uslovom da se ne posegne za najarhaičnijim slojem gde je teško uspostaviti razliku između telesnosti jezika i jezika telesnosti).

Život i pored očiglednosti iskustva mogu znati ako govorim i kao govor, što znači da je sama spoznaja neka vrsta ograničavajuće delatnosti. Saznajem uvek jednu *fotogeničnu stvarnost*. Saznajem je fotogeničnom (teološkom) svešću. Ograničavajuću delatnost, prema tome, mogu misliti kao ograničenost svesti, ali i kao ograničenost njenog objekta (time dolazim u prividno paradoksalnu situaciju da beskonačnost mislim kao ograničenost). U ovom smislu ni psihoanalitičko učenje, uprkos izvesnoj neverici u svoju moć, ne nadvladava kob svesti, iako je zna kao kob i ispraznost, jer i ono je, u krajnjem slučaju, učenje za ovu stvarnost. Mogu li onda disonantnost između regredijentnosti erotike u prirodnom poretku i njene dokučive predstave u rečima razumeti kao disonantnost učenja, napora svesti za izmirenjem sa ništavilom materije? Nesreća je u tome što je ovaj napor svesti *nesvestan*, a nesvesno, budući već na izvoru, nema potrebe za takvim izmirenjem. Ono bi se izdalo kao rezervat ništavila materije. Moram, onda, ovaj napor svesti videti kao odustajanje od volje života, a verbalni erotizam kao čistu neerotičnost, čak protiverotičnost. Ali, ako je napor svesti nesvestan, svest nužno postaje manifestacija ništavila materije. a život *ograničavajuća delatnost*. U tom slučaju pomenuta disonantnost i ne postoji, radi se samo o različitim stepenima i različitim praksama regrediranja.

Ja igram regresivnu erotiku, i tom je igrom izigravam, izigravam i protivurečje života koje je seksualizovani eros. U ovom kontekstu, frivolnost, recimo, simptom je potisnutih konflikata. Proces je sasvim sličan procesu u konverzivnoj histeriji. Stoga, kad u trajanju erotiku tražim u obredu, kad je doživljavam kao čisti verbalizam, netajnovitost, te u toj netajnovitosti kao potpuno ostvarivanje sopstvenog identiteta, kad se igram moralizma ili amoralizma seksa, filozofije seksa kao manifestacije nagona, ja se, u stvari opredeljujem za večnost sadašnjosti (zatvaram oči kao pravi histerik pred razlozima ovog ovekovčenja), ukidam vreme kao govor i vreme regresije čiji govor ne mogu prevideti, zbog kojeg sam i izabrao sigurnost neizmenjivosti koju uspešno obezbeđuje moja fotogenična stvarnost, njena lažna raznolikost, lažno protivurečje života. Tako ukidam protivurečje seksualnosti, potrebu za zadovoljenjem, predviđam nemogućnost potpunog zadovoljenja, drugačije rečeno, ukidam igru seksualnosti sa opasnošću, sa smrću, što je oblik redukcije napetosti na nulni stepen. Ali do ove nirvane (u Frojdovom značenju tog pojma) dolazim bez rada nagona (smrti, te i bez rada erosa. Ideološko smirenje (ova nirvana trajanja) isključuje protivurečje. Jedino je tako moguće kao supstitut. Odricanjem primordijalnog dupliciteta u seksualnosti ja poričem protivurečje života i time uspostavljam njegovu apsolutnost.

Opredeljenje za apsolut sadašnjosti, za erotizam kao potpuno ostvarivanje života ima i dublju motivaciju. Uostalom, ono nije ni moguće kao čisto ideološki proizvod. Prema tome, mora biti utemeljeno na smeranju nagona života, koje je, takođe, smeranje ka večnosti, i to večnosti upravo ovog sada, uvek ovog sada neizmenjivog života. Poreknuje protivurečje se ponovo vraća. Večnost erosa je zapravo večnost tanatosa. Stoga, ako se opredeljujem za večnost života ja se opredeljujem za smrt, odnosno ako hoću seksualnost kao potpuno ostvarenje života ja neizbežno hoću smrt [»Kad je (princip zadovoljenja — ne zadovoljenja, R. K.) orijentisan prema sirovom zadovolje-

nju Frojd pokazuje da je on u službi nagona smrti; potpuno iscrpljenje erosa u rasterećenju ostavlja slobodno mesto nagonima smrti», Andre Grin].

Inherentnost smrti seksualnosti u erosu dovodi u pitanje i mogućnost ideološkog smirenja izvan rada nagona smrti. S druge strane, očito je da seksualnost ne može izbegavati igru sa opasnošću (smrću) i u isti mah, opredeljujem za potpuno ostvarivanje života (smrti), igrati upravo sa tom opasnošću. No ova kontradikcija se razrešava ako se supstitut pojmi kao jedan član opozicionog para, drugi je odsutno, protivurečije koje supstitut hoće da istisne. Međutim, supstitut ne može da omogućiti zadovoljenje, prihvatljivo, i zato ne može da spriječi pojavljivanje mišljenja (po Frojdu i Bajonu, na primer, negativnost je izvor mišljenja). Odsutno se neprestano vraća. Otuda je situacija seksualnosti u ideološkom sistemu trajanja potpuno korelativna situacija erosa, veri u njega. Mogu zato govoriti o tragičnosti erotskog izbora kao o tragičnosti erosa na širem planu, mogu se, konačno, opredeliti za bilo koju logičku spekulaciju o funkciji seksualnosti i erosa. Nesporazum može nastati utoliko što primordijalne odrednice bića nalazim u kategorijama (i kao te kategorije) kulture koju živim. Smeranje erosa, čak i na ontogenetskoj ravni, razilazi se sa pretpostavkama i zakonitošću kulture. Ovo razilaženje nije mi moglo ostati nepoznato. *Erotizovani* eros zato izjednačujem sa duhom kulture, te se zapravo i u seksualnosti manifestujem kao biće kulture u kojoj su onda moguće bezbrojne revolucije, neizbrojni modeli fotogenične stvarnosti, u kojoj sam zaista fenomenološka jednačina pojavnosti i suštine. Dosegao sam tako gotovo potpunu slobodu i uništio smrt koja, bar u filosofiji trajanja i kao element kulture, kako bi rekao Pol Riker, radi u interesu erosa.

No pohađanje smrti (usvajanje smrti kao elementa kulture na primer) uvek je pohađanje ništavila materije. Protivurečije tu dobija kosmogonijske srazmere, postaje uistinu protivurečije istog. Kultura i priroda, recimo, mogu biti opozicioni par (Levi-Stros ga uspostavlja) samo kao to protivurečije istog. Razume se, reč je o jednom sloju protivurečija koji je proizvoljno izabran i koji kao sloj ima istorijsku vrednost. Slojevitost se, međutim, ukida u samom protivurečju (istina, tu je moguće izvesti neki princip, proces uopštavanja i ukidanja sloja običaja u kulturi, kulture u istoriji, itd.), te se u tom smislu opozicija beskonačno veliko — beskonačno malo može shvatiti i kao protivurečije istoga. Iz ove perspektive smrt je nužno objavljivanje ništavila, čak i kad radi u interesu erosa. Ali protivurečije istog ne mogu odrediti kao ništavilo (time bih ga uspostavio kao činjenicu kulture koja se u protivurečju ukida), ne mogu, dakle, za njega naći odgovarajući meta-jezik, ne mogu ga opisati ni meta-jezikom meta-jezika slojeva. No mogućnost meta-jezika slojeva dopušta mi da ga razumem kao stvar po sebi, kako je Bajon razumeva, kao preverbalnu stvarnost i stvarnost preverbalnog. Dokučivanjem govora slojeva ja stoga idem ka ne-govoru protivurečja istog. Klacenje između govora slojeva i ne-govora protivurečja istog omogućuje mi, na primjer, razumevanje odnosa erosa i tanatosa. Lako je u ovom kontekstu shvatljivo da eros ne bi uopšte imao potrebe za uslugom smrti ako ona ne bi bila i njegov demanti, odnosno u okvirima vere u život i pretpostavljene filosofije trajanja pol protivurečja. Tek u odsutnosti smrti u njenom potisnutom činodestvovanju moguć sam kao vernik, mogu izneveriti samu smrt. Nema više nikakvih smetnji da u verbalnoj erotici prepoznam rad nagona smrti. I moram priznati lukavstvo kulture u ovakvom izboru odviše je providno. Metod je klasičan. Umesto sučeljenja biram negaciju ili, u najboljem slučaju, odbijam sučeljenje, što spada u poznate mehanizme neuroza. Rad smrti, iako postoji u fotogeničnoj stvarnosti, predstavljen je kao apsolut principa zadovoljenja.

Protivurečije eros — smrt jasno se manifestuje u regredijentnosti seksualnosti ili, preciznije, u koitusu u kojem se najviši stepen životnosti skoro ne raspoznaje pod neprozirnom senkom smrti. Seksualnost je otuda i stalno iskušenje erosa, odnosno iskustvo života je neizbežno iskustvo smrti. Verbalni erotizam, s ove tačke stanovišta, odbijanje je iskušenja tog neverbalizovanog iskustva, upravo kao što je donžuanstvo odbijanje homoseksualnosti (don Žuan, bilo koji, mora pamtit i svoje neverbalizovano, još-ne-ostvareno iskustvo homoseksualnosti). Stoga se moje erotsko potvrđivanje u trajanju ni po čemu ne razlikuje od ideološke privrženosti moralu, junaštvu, slobodi. Ja, prosto, stvaram sliku sveta koja me stvara. Uzajamnost ovog stvaranja obezbeđuje nekakav novum u trajanju. U suštini, radi se o iluziji novuma. Zahvaljujući njoj održavam ne-postojanje. Ali iluzija me održava i na izvoru protivurečja (ona je moguća samo kad je protivurečju dodeljen status odsutnog), dopušta mi da iz rezervata potisnutog izvlačim ideološko obilje koje, doduše, nikada nije ono potisnuto. Izneveravanje i omogućuje ideologizaciju, koja je, opet, nužna, jer je potpuni povratak potisnutog nemoguć, jer se, najzad, protivurečije istog po sebi ne može živeti. Ja sam, prema tome, osuđen da jedan represivni sistem zamenjujem drugim.

Valja da se pitam: nije li tñpljenje prinude moja sudbina, nije li prinuda suština strukturacije? Mehanizam ponavljanja, svojstven i načelu struktuiranja, koji nije ništa drugo do prinuda, dovoljno je ubedljiv dokaz. Logično je onda da je i protivurečije života kao igra ponavljanja odsutnog — prinudnog,

vraćanje na prvobitno Jedno utemeljeno u prinudi. Iz ove perspektive svejedno je koju ću ideološku varijantu u igri sistema odabrati. Na vrednosnom planu, koji je plan ravnodušnosti, između njih nema razlike. Psihoanalitičko urazumljivanje bi me zato moglo sasvim zadovoljiti. Ono mi čak omogućuje da se razumem kao mehanizam prinude i prinude ostvarivanja. No ništa manje nije efikasna ni ideologija trajanja; i ona me potpuno iscrpljuje. Uzaludan je svaki napor da se nađem kao neka druga stvarnost. Polju ravnodušnosti vrednosti, sa stanovišta prinude, ne mogu umaći. Ja sam uvek ta data stvarnost, u senci prvobitne prinude, koju ne vidim zahvaljujući isključivo ograničavajućoj moći svesti. Ali i ograničavajuća moć svesti je ograničena. U tom smislu svest je najsavršeniji oblik iluzije, neprestano me održava u imaginarnoj tački između pada i poleta. Njena konstruktivna moć konstrukcije konstrukcija je neograničena («Kao individua ja sam nesrećan. Ja poričem da to jesam i poričem da poričem bilo šta o drugima i sebi. Drugi moraju činiti istu stvar. Ja moram biti saglasan sa njihovom negacijom i njihovom saglasnošću a oni sa mojom», Ronald Laing). Nije ništa manja ni njena moć shvatanja smisla tih konstrukcija. Problem besmrtnosti sasvim dobro ilustruje tu igru svesti — dobro znam da sam smrtnan, pa ipak — njenu iracionalnost. Nesvesno je, međutim, određenije i jednosmernije. Ono je »potpuno nesposobno da shvati ideju ličnog uništenja«, kaže Ernest Džons. No i iza delirijuma svesti i ove delirantne vere nevesnog nije teško prepoznati univerzalno načelo prinude, njegove, doduše, različite registre upisivanja u egzistenciju. Nema nikakva razloga da situacija seksualnosti bude drugačija. I verbalna erotika je oblik regrediranja (arhaizacija se ovde zbiva kao arhaizacija predstava reči, njihovog vezivanja sa odgovarajućim predstavama objekta, koje su po Frojdu smeštene u nesvesnom. Provala nesvesnog, njegovog sistema odnosno u verbalizovani svet, seks otuda je neizbežan). Sve, dakle, zauvek i uvek, što beželi i mitska svest, jeste. Relevantan je (upnko očito sumnjivosti) jedino još metod interpretacije. Ritual trajanja, njegov ideološki sistem mogu zato prosuđivati kao igru homoerotske zajednice ili, jednostavno, kao lukavstvo homoerotske igre. Verbalna erotika je dovoljna potvrda ovakve pretpostavke, naravno, sa određene tačke stanovišta.

Svaka interpretacija podrazumeva objekt tumačenja. Bez njega nije moguća. Ali i svaki objekt ukazuje na smisao interpretacije. Trajanje, recimo, mogu prosuđivati kao oblik interpretacije egzistencije, koja kao objekt tumačenja ukazuje na smisao diskursa trajanja, čiju je neurotičnu postojanost i neizmenjivost nemoguće prevideti. Homoerotska igra trajanja, u ovom kontekstu, nije više nešto što pripada samo njegovom ideološkom sistemu. Ono otkriva egzistencijalni nesporazum trajanja kao interpretacije egzistencije («Procenjanje Ja pomoću komentara činova izgleda mi da je manje po sebi mehanizam odbrane, odbrane projekcijom, nego simptom vezan za neuspeh delirijuma veličine i prema tome vezan za tragove homoseksualnih objekatskih odnosa», Žanin Šasget-Smiržel), kao utvrđenog sistema diskursa koji je u neprestanom raskoraku sa stvarnim dešavanjem života, sa njegovim prvobitnim, *objekatskim* impulsom. Verbalna erotika otuda nije samo varijanta ideološkog sistema, nego i jedna skrivena ontologija. Međutim, njena simbolika i onostranost (odsutnost realnih objekatskih odnosa) ukazuje i na drugu moguću ontologiju. Stoga, verbalna erotika može biti relevantna samo kao ovo ukazivanje; utoliko može imati i ontološku vrednost. Izdajstvo interpretacije trajanja je očito. Zatvorena sistemom diskursa ona prekida regredijentni put spoznaje, ne pita se o smislu znaka, prema tome, i ne otkriva razmak između profanog i transcendentnog, realnosti i sakralnosti svojih tekstova. Ustvari, profano, ukoliko o njemu uopšte postoji svest, identifikovano je sa negativnim, koje je, opet, izjednačeno sa elementarnom životnošću. Manifestacija nagona u trajanju, izvan funkcije kulture, manifestacija je čiste negativnosti.

Razumevanje transcencije kao neurotičnog razrešenja konflikata vraća me izgubljenom i izgubljenom, ali i moje ne-postojanje označava kao bolest. Verbalna erotika, prividno seksualizovanje celog života zapravo su, frojodovski rečeno, »bektstvo u bolesti«, što ovde znači odstupanje od evolucije seksualnosti koja omogućuje formiranje jednog postojanog erotskog ja. U verbalnoj erotici tu ulogu preuzima ja-ideal. Bratstvenički karakter egzistencije i status majke u trajanju dovoljno su ubedljiv dokaz. Ovako neokupljen u sebi (evolucija psihičnosti je poremećena) nisam okupljen ni za svet, za realnost, te ni za trajanje kao koherentni sistem.

Trajanje je, dakle, stalno na ivici raspada i to upravo zbog nemogućnosti da seksualizovani eros integriše u sebe, u savršeni ideološki sistem. Verbalna erotika, iako je trebalo da bude dovršavanje ideološkog sistema trajanja (zbog čega je je ideal preuzeo ulogu erotskog Ja), ne ukida objekatski odnos. Naprotiv, ja-ideal ga vraća u središte interesa, ali sa njim vraća i narcisizam individue. Princip realnosti ostaje nepoznat. Verbalna erotika je, prema tome, stalno iskušenje sistema koji joj se, uprkos logici svojih premisa, mora priklanjati. Ona je uvođenje nesavršenstva u savršenstvu ideološkog sistema. Radu nagona smrti, koji nije teško prepoznati u ovom provaljivanju nesavršenstva, tišini materije ne mogu umaći, čak i kad ideološki sistem trajanja hoću kao samu tišinu materije, kao eros. Verbalna erotika je trebalo da bude temeljni oslonac ove transcencije i lažnog prevladavanja prvobitne konfliktности. No, u tom carstvu tišine verbalne erotike znak zadržava sve prerogative moći. Moja sloboda (sloboda nagona) sloboda je te moći, lažnog iskušenja smrti.