



## Studije

Izvorni članak UDK 111 Deleuze, G., Milbank, J.

Primljeno 6. 6. 2012.

**Boris Gunjević**

Teološki fakultet »Matija Vlačić Ilirik«, Radićeva 34, HR-10000 Zagreb  
gunjevic.boris@gmail.com

### Analogija bića ili tamni nagovještaj

#### Milbankova kritika Deleuzeovog tumačenja razlike

##### **Sažetak**

*Tema ovog članka je Milbankova kritika Deleuzeove »metafizike razlike«. U prvom dijelu članka predstaviti ćemo Deleuzeovo problematiziranje odnosa univočnosti i razlike. Iz toga će nam biti jasno što je za Deleuzea cilj filozofije i kako ga je on pokušao ostvariti. U drugom dijelu ovog rada predstaviti ćemo Milbankovo kritičko čitanje Deleuzea. Posredno će biti pokazano zašto Milbank smatra da je Deleuze potpuno krivo protumačio klasičnu analogiju bića kojoj je nadredio univočnost (bića) prema modelu kojeg je ekstrapolirao iz ontologije Duns Škota. U trećem dijelu ćemo pokazati kako je Milbank posve radikalno doveo u pitanje Deleuzeovo razumijevanje razlike koje u konačnici smatra nihilističkim. U zadnjem dijelu ovoga članka pokazati ćemo kako je Milbank konstruirao plauzibilnu metafizičku alternativu Deleuzeovom nasilnom metafizičkom nihilizmu. To je učinio tako da je pomoću neoplatonističkih paradoksa vertikalne i horizontalne participacije produbio klasičnu analogiju bića te je suprotstavio Deleuzeovom nihilističkom tamnom nagovještaju razlikovno univočnog koda.*

##### **Ključne riječi**

razlika, univočno, analogija, nihilizam, ponavljanje, ontologija, Duns Škot, John Milbank, Gilles Deleuze

U jednom od mnogih intervjua koje je dao pred kraj života, Gilles Deleuze je na iznenađenje mnogih kolega sebe opisao kao metafizičara.

»Osjećam se kao čisti metafizičar. Bergson je rekao kako moderna znanost nije pronašla vlastitu metafiziku, metafiziku koja joj treba. To je metafizika koja me zanima.«<sup>1</sup>

O kakvoj je metafizici riječ nije teško naslućivati, budući je to Deleuze pokazao u svojim ključnim knjigama problematizirajući genealogiju razlike pomoću stoičkih paradoksa.<sup>2</sup> Posve originalno konstruirana genealogija razlike

1

Arnaud Villani. *La guêpe et l'orchidée: Essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Belin, 1999., str. 130.

2

Usp. Gilles Deleuze. *The Logic of Sense*. Translated by Mark Lester & Charles Stivale. London: Continuum, 2004., str. 163.

za Deleuzea će postati osnovna putanja njegove cjelokupne filozofske misli.<sup>3</sup> Ili kako to sam kaže:

»Skinuti prokletstvo s razlike. Čini se da je to plan filozofije razlike. Zar razlika ne može postati harmoničan organizam i da jedno određenje predaje drugim određenjima u nekoj formi, to jest kao koherentni element neke organske predstave?«<sup>4</sup>

Nije li ova jednostavna tvrdnja dovoljna da na početku ustvrdimo kako je Deleuze metafizičar razlike čiji ćemo filozofski program ovdje posredno predstaviti?<sup>5</sup>

Na ovakvo retoričko pitanje Deleuze će odgovoriti kako je moguće skinuti urok s razlike jedino ako se preokrene platonizam s pozicija antihegelijanstva. Namjerno govorimo o Deleuzeovom metafizičkom programu, budući da u njegovim radovima možemo pratiti misaonu dijagonalu nadahnutim modernim metafizičkim misliocima kao što su Spinoza, Leibniz i Bergson. Prihvatimo li Deleuzeovu perspektivu kako je Nietzsche prvi »metafizičar razlike«, onda neće biti teško razumjeti kako se i Deleuzeov program sastoji od vrlo originalne prilagodbe metafizičkih sustava navedene četvorice autora. Deleuze na posve novi način radikalizira pozicije navedenih autora tako da granice njihovih misli pomiče i oslobađa od tradicionalnih metafizičkih termina kao što su *Bog, jastvo i svijet* kako bi identitet podredio razlici. Deleuzeov program metafizike razlike sažet ćemo na sljedeći način.

Problem koji se ogleda u čitavoj Platonovoj filozofiji i koji upravlja njegovim umijećem klasifikacije odnosi se na procjenu rivala i odabir među pretendentima na »istinu«. Riječ je o tome da se razluči, primjerice, istinit stav i njegov simulakrum u okrilju nekog pseudo-roda ili vrste. Tu poziciju potrebno je dovesti u pitanje. To znači da bi izokrenuti platonizam trebao djelovati pomoću »dijalektike neposrednog«. <sup>6</sup> Riječ je o tome da se odstrane svi osim pravog pretendenta. Lažni pretendenti, kao što znamo u antičkim mitovima, moraju umrijeti. Za Deleuzea, analogija bića jedan je takav lažni pretendent. Ona stvara lažne hijerarhije koje Deleuze uspoređuje s čudovištem. Nudeći vlastitu verziju dijalektike Deleuze odbacuje onu Platonovu, a to je ujedno presudan moment kojime započinje naznačeni projekt izokretanja platonizma.

Drugim riječima, izokretanje platonizma je zaokret prema razlici, davanje prioriteta razlici spram identiteta.<sup>7</sup> Deleuze je naziva *razlikom u sebi*. Razliku nije moguće definirati onako kako su definirane stvari i skupovi koji su samo-identični. Zaokret prema razlici opire se gledištu kako razlika može biti nadidena. Ne radi se o tome da smo stvari trebali napraviti »različito« od onog što smo napravili, nego je riječ o tome da odgovorimo na pitanje pod kojim su se uvjetima dogodile stvari i kamo ići s obzirom na sadašnji poredak stvari? Drugim riječima, Deleuze želi odgovoriti na pitanje kako misliti čistu razliku, a da je pri tome tumačimo kao pozitivitet. Moramo iznaći način razlikovanja one razlike na koju je prvi u odnosu na Platona ukazao Aristotel.

Deleuze je pokazao kako je kod Aristotela riječ samo o »relativnoj« razlici jer on odgovara na pitanje kojoj skupini pripadaju stvari.<sup>8</sup> Razlika među vrstama nije najveća razlika. Ona ne odgovara na razlike između rodova gdje razlike nisu stvar kontrarnih predikacija.<sup>9</sup> Razlike u tom slučaju ovise o definiciji općenitosti skupova ili žanrova koji proviđaju serije predikata unutar kojih se događaju specifične kontrarnosti. U tom slučaju definicija ovisi o definiciji pojma koji je i sam ovisan o definiciji pripadajućeg skupa.<sup>10</sup> Aristotel slijedom toga nikada ne dolazi do same razlike.<sup>11</sup> Deleuze poseže za »stvarnom« i »čistom« razlikom, koja odgovara na pitanje kako stvari postaju različite,<sup>12</sup> kako se razvijaju i nastavljaју razvijati onkraj granica skupova u koje su bile raspoređene.<sup>13</sup> Kako bi odgovorio na to pitanje, Deleuze će izrazito kritički

dovesti u pitanje Hegela koji je razliku mislio afirmativno, ali je za afirmacijom ponovno slijedila negacija, tako da je stvarna razlika bila izgubljena. Zato se Deleuze nenadano priklanja »metafizičkom« učenju tankočutnog doktora Duns Škota, koji je prema njegovu mišljenju napisao »najveću knjigu čiste ontologije« *Opus Oxoniense*.<sup>14</sup> Njemu će Deleuze kasnije pridružiti Spinozu i Nietzschea i tu je razvidan cijeli njegov metafizički program. Unatoč tome

3

Deleuzova djela možemo podijeliti u tri velike skupine. Prvu skupinu čine monografije o drugim autorima, koje opisuju Deleuzea kao povjesničara filozofije ili, bolje rečeno, genealoga razlike. Dovoljno je spomenuti njegove studije o Spinozi, Leibnizu, Humeu, Kantu, Nietzscheu, Bergsonu, Foucaultu i Châteletu, kao i filozofske studije o ne-filozofskim autorima kao što su Proust, Kafka, Bacon, Carol i Sacher-Masoch. U drugu skupinu tekstova valja izdvojiti zajedničke radove s antipsihijatom i političkim militantom Felixom Guattarijem koje ćemo ovdje spominjati samo posredno. Treća je skupina radova za nas najvažnija, a riječ je o tekstovima u kojima se pokazuje Deleuzeova rana posve izvorna i radikalna misao, a to su *Nietzsche i filozofija* (1962.), *Razlika i ponavljanje* (1968.), *Logika smisla* (1969.).

4

Gilles Deleuze. *Razlika i ponavljanje*. Preveo Ivan Milenković. Beograd: Fedon, 2009., str. 59.

5

Filozofija za Deleuzea nije kontemplacija, refleksija ni komunikacija, ona je vještina formiranja, invencije i proizvodnje pojmova (usp. Gilles Deleuze, Félix Guattari. *Šta je filozofija?* Prevela Slavica Miletić. Sremski Karlovci–Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1995., str. 6). Filozofija u tom slučaju mapira snage koje sastavljaju sustave kao čiste potencije kako bi pokazala za što je sustav sposoban. Filozofija je istraživanje onoga nesuvremenog koje je dublje od vremena i vječnosti. Sama filozofija nije filozofija povijesti ni filozofija vječnosti, nego filozofija nesuvremenog, protiv ovoga vremena, a za vrijeme koje tek dolazi. Deleuze problem filozofije vidi »u tome da postigne koegzistenciju, a da ne izgubi beskonačno u koje je misao uronjena (u tom smislu kako mentalnu, tako i fizički egzistenciju)« (G. Deleuze, F. Guattari. *Šta je filozofija?*, str. 55–56). Filozof u tom slučaju postaje simptomatolog, tipolog i genealog. Pozivajući se na Nietzschea, Deleuze će zamisliti kako bi trebao izgledati filozof budućnosti. To je filozof-lijek koji tumači simptome, filozof-umjetnik koji oblikuje tipove i filozof-zakonodavac koji određuje genealogiju. Deleuze želi pokazati kako filozof stavlja mudrost u službu čiste imanencije, budući da filozofija ide uz imanenciju, »čak i ako ova služi kao arena za agon ili suparništvo« (G. Deleuze, F. Guattari. *Šta je filozofija?*, str. 55–56). Plan imanencije, izvorni Deleuzov i Guattarijev izum, jest slika mišljenja i orijentacije u mišljenju.

Plan imanencije je slika kojoj predstavljamo značenje mišljenja i nalik je presjeku kaosa, a funkcionira poput rešetke. Kaos je u tom slučaju neprispodobil, a jedino što o njemu možemo reći jest da je neka vrsta nemogućnosti odnosa između dva određenja »jer se jedno ne pojavljuje, dok drugo ne iščezne, i jer se jedno pojavi u svom iščezavanju kada drugo nestane u svom začetku« (G. Deleuze, F. Guattari. *Šta je filozofija?*, str. 54). To je opis onoga što Deleuze naziva 'kaosmos', koji je predstavljen metaforom rešetke a kasnije i 'rizoma'. Filozof je, između ostalog, onaj koji promišlja kaosmos i time »uvelike mijenja smjer mudrosti tako što je stavlja u službu čiste imanencije. On genealogiju zamjenjuje geologijom. Takvo nadomještanje genealogije geologijom ujedno je i opis modernoga mišljenja koje postaje agresija« (G. Deleuze. *Razlika i ponavljanje*, str. 9).

6

Prema Deleuzeu, Platon dijalektiku (činjenje razlike) određuje kao ono što proistječe iz problema, putem kojih se izdiže do čistog početka koji utemeljuje, ocjenjuje i raspodjeljuje probleme nudeći odgovarajuća rješenja (usp. G. Deleuze. *Razlika i ponavljanje*, str. 113).

7

Usp. Mark Bonta, John Protevi. *Deleuze and Geophilosophy. A Guide and Glossary*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2004., str. 135.

8

Usp. James Williams. *Gilles Deleuze's 'Difference and Repetition': A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003., str. 55.

9

Usp. G. Deleuze. *Razlika i ponavljanje*, str. 60.

10

Isto, str. 61.

11

Isto, str. 66.

12

Usp. J. Williams. *Gilles Deleuze's 'Difference and Repetition'*, str. 75–79.

13

Usp. M. Bonta, J. Protevi. *Deleuze and Geophilosophy*, str. 59.

14

G. Deleuze. *Razlika i ponavljanje*, str. 75.

što se Deleuzeova rasprava o Škotu proteže na samo pet stranica, Škotova je misao presudna za Deleuzeovo tumačenje razlike.

Škot se pomoću univočnosti suprotstavlja analogiji bića, dok u isto vrijeme pozitivno tumači počelo subjektivne individuacije, to jest *heaccitas*. Ključno ograničenje Škotove ontologije, tvrdi Deleuze, jest činjenica da je on odbio proširiti univočnost na koncept pojedinačne razlike. Tek kada se otkloni to ograničenje, smatra Deleuze, moći će se izraziti mnoštvenost koja omogućuje preokret. Prije nego poveže univočnost i *heaccitas*, Deleuze će odbaciti primarnost supstancije i identiteta, kao i beskonačno biće (dakako, misli se na Boga) koje upravlja svijetom konačnih bića i postojanja. To znači da se pojedinačni identitet koji nastaje iz primarne mnoštvenosti može u njoj i poništiti. S tim djelovanjem individuacija (razlika) prethodi pojedinačnom (identitetu) i tu je na djelu Deleuzeovo originalno tumačenje ontologije razlike koje se dakako razlikuje od Heideggera. Povezivanje univočnosti i *heaccitasa* pomoći će mu pronaći pozitivnu individuirajuću razliku. Ona kod njega postaje konstitutivna nomadska mnoštvenost unutar koje se pojavljuju i proizvode procesi kao što su subjektivacija i ujedinjenje.<sup>15</sup> Pogledajmo kako izgleda Deleuzeovo posve originalno čitanje Škota, Spinoze i Nietzschea u okrilju i perspektivi mnoštvenosti.<sup>16</sup>

- Biće se izriče samo u jednom i istom smislu za sve svoje individuirajuće razlike, odnosno unutarne modalitete.<sup>17</sup> Biće je isto za sve modalitete, ali ti modaliteti nisu isti ni jednaki. Ono se izriče u jednom smislu za sve, ali modaliteti sami nemaju taj smisao. Deleuze tvrdi kako postoji samo jedan glas bića koji se odnosi na sve njegove moduse. Zato se biće izriče samo u jednom smislu za sve ono u čemu se izriče. »Ali se to o čemu se ono izriče – razlikuje: ono se izriče u samo razlici.«<sup>18</sup>
- Deleuze smatra kako nam univočnost bića razotkriva bespotrebnu hijerarhijsku prekomjernost. Riječ je o tome da se stvari svedu na prihvatljivu ontološku mjeru lišenu bilo kakve oholosti. Ontološka hijerarhija je (kao čudovište svih demona) za Deleuzea oholost, zato je univočnost bića ključna potka za demontiranje hijerarhije kroz koju oholost prosijava. Presudna tvrdnja Deleuzeovog čitanja Škota vrlo je jednostavna.
- Ne postoji hijerarhija jer je sve jednako. To je radosna vijest. Neodrživost hijerarhije pokazuje se pod uvjetom da se govori o onome što nije jednako u tom jednakom univočnom biću. Jednakost je neposredno prisutna u svim stvarima, bez posrednika, bez posredovanja.<sup>19</sup> Na taj se način stvari drže nejednako u jednakosti. Univočnost bića znači jednakost bića. To je sažetak Deleuzeovog čitanja Škota.
- Nadalje, Deleuze pomoću Spinoze zaključuje kako je univočno biće neutralno i indiferentno prema konačnom i beskonačnom, stvorenom i nestvorenom, te singularnom i univerzalnom.<sup>20</sup> Ovdje se do kraja poništava čitava uzvišenost hijerarhije. To poništenje i izokretanje hijerarhije osigurava selekciju razlike, dok učenje o vječnom vraćanju (koje Deleuze preuzima od Nietzschea) univočnost bića djelatno ostvaruje. Deleuze to opisuje kao ono što je »nomadska raspodjela i okrunjena anarhija«.<sup>21</sup> Pogledajmo što to znači.
- Potrebno je razlučiti raspodjelu koja implicira podjelu raspodijeljenog: riječ je o tome da se razdjeli ono raspodijeljeno kao takvo.<sup>22</sup> Drugim riječima, u biću se sve stvari razdjeljuju u univočnosti jednostavne prisutnosti. Tu raspodjelu, kojoj Deleuze daje prednost (naspram one platonске božanske raspodijele), ujedno naziva demonskom.<sup>23</sup> Demoni djeluju u međuprostorima između pregrađenih brana tamo gdje ne djeluju bogovi. Demoni ne mare za postavljene granice i ograde, ustvrdit će autor.

Ovdje dolazimo do važnog Deleuzeovog uvida. Za Deleuzea se razliku mora misliti zajedno s ponavljanjem, koje je kao jedan od najvažnijih problema u svojoj misli preuzeo od Kierkegaarda.<sup>24</sup> Na temelju Kierkegaardovih zaključaka, Deleuze će paradoksalno izložiti vlastiti projekt kako je potrebno istodobno misliti razliku i ponavljanje, zato što smatra kako je:

»... ponavljanje ostvarena Ontologija, to jest univočnost bića. Od Dunsca Škota do Spinoze, pozicija univočnosti uvijek je počivala na dvije fundamentalne teze. Prema jednoj postoje forme bića ali, nasuprot kategorijama, te forme ne povlače nikakvu podjelu u biću kao ni u pluralnosti ontološkog smisla. Prema drugoj, to o čemu se biće iskazuje podijeljeno je prema esencijalno pokretnim individuirajućim razlikama, koje nužno 'svakome' daju pluralnost modalnih značenja.«<sup>25</sup>

Ponavljjanje je ponavljanje razlike koja mora biti takva da ju je moguće ponavljati, a da ne bude identična. Mehaničko ponavljanje bez razlike je mrtvi identitet. To je bitak istoga. Samo ponavljanje u kojemu se odigrava gibanje razlike omogućuje da se razlika reproducira izvan domene istoga. U tom kontekstu, potrebno je naglasiti kako za Deleuzea povijest ne napreduje pomoću negacije, niti pomoću negacije negacije, nego pomoću odlučivanja u problemima i afirmiranja razlike. Prihvatanje razlike naspram identiteta za njega je u konačnici proizvoljna odluka, kako će to kasnije biti pokazano. Rezultat takve povijesti u kojoj dominira razlika jednako je krvav i okrutan kao i rezultat Hegelove dijalektičko protumačene povijesti. Samo sjena povijesti živi pomoću negacije jer povijest kod Deleuzea nema teleološki element izravne realizacije kao primjerice kod Hegela. Riječ je o iluziji svijesti, smatra Deleuze, što je ujedno i razlog za odbacivanje Hegelove dijalektike, koja nije ponudila ništa drugo osim adekvatnog filozofskog instrumentarija. Navedeni instrumentarij nam, prema Deleuzeu, omogućuje da se razlika vidi

15

Glavni oblici mnoštvenosti su singulariteti kao njezini elementi, procesi postajanja kao njezini odnosi, *haecceitasi* (bezsubjektivne individuacije) kao njezini događaji. Nadalje, tu spadaju i rizomi kao modeli aktualizacije mnoštvenosti, platoi (kontinuirane zone intenziteta) kao njezine razine sastavljenosti i vektori koji ih nadilaze konstituirajući teritorije i stupnjeve deterritorijalizacije. Za daljnju eksplicaciju osnovnih Deleuzeovih termina potrebno je konzultirati Claire Colebrook. *Deleuze: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum, 2006.; Charles J. Stivale, ed. *Gilles Deleuze. Key Concepts*. Trowbridge: Cromwell Press, 2005.

16

Usp. J. Williams. *Gilles Deleuze's 'Difference and Repetition'*, str. 75.

17

Usp. G. Deleuze. *Razlika i ponavljanje*, str. 69.

18

G. Deleuze. *Razlika i ponavljanje*, str. 70.

19

Usp. Joe Hughes. *Deleuze's Difference and Repetition. A Reader's Guide*. London: Continuum International Publishing Group, 2009., str. 39–65.

20

Usp. isto, str. 25.

21

G. Deleuze. *Razlika i ponavljanje*, str. 72.

22

Usp. isto, str. 70.

23

Usp. isto, str. 71.

24

Søren Kierkegaard. *Ponavljjanje*. Preveo Milan Tabaković. Beograd: Grafos, 1975., str. 25. Za Kierkegaarda će problem ponavljanja »igrati važnu ulogu u novijoj filozofiji: jer ponavljanje je presudan izraz za to što je kod Grka bilo sjećanje. Kao što su oni tada učili da je cijela spoznaja sjećanje, tako će nova filozofija učiti kako je čitav život ponavljanje. Jedini noviji filozof koji je tu nešto naslućivao, jest Leibniz. Ponavljjanje i sjećanje je isto kretanje, samo u suprotnom smjeru. Jer ono čega se sjećamo, bilo je i povratno se ponavlja, nasuprot čemu se stvarno ponavljanje unaprijed sjeća. Zato ponavljanje, ako je moguće, usrećuje čovjeka, dok ga sjećanje čini nesretnim« (S. Kierkegaard. *Ponavljjanje*, str. 5–6.

25

G. Deleuze. *Razlika i ponavljanje*, str. 481.



u srcu bića, dok je u isto vrijeme dijalektički proces otklonio tu afirmaciju kao najvažniji dio vlastitog uvida. Stoga je važno naglasiti mjesto negacije kod Hegela, budući da dijalektika u svom procesu obuhvaća specifične razlike negirajući ih na putu prema uzvišenom Jedinstvu. Deleuze je uvjeren kako je taj korak kod Hegela prouzrokovao pogrešku u njegovoj ontologiji, povijesti i etici.

Iz gore navedenog jasno slijedi kako Deleuze preokreće platonizam, napose onaj dualizam koji je prema njegovom mišljenju inherentan Platonovoj misli i kasnijem platonizmu.<sup>26</sup> Platonisti su smatrali kako se ne-jedno može razlučiti o Jednog, dok se Jedno nikada do kraja ne može oteti od ne-jednog.<sup>27</sup> Deleuze smatra kako se forma može razlučiti od materije, to jest može se razlučiti od temelja i dna, ali ne i obratno, zato što je samo razlučivanje forma. Sve se forme rastapaju kada se ogledaju u dnu koje se uzdiže. Uzdizanje dna je njegova samostalna egzistencija pa stoga forma koja prosijava i koja se ogleda kroz dno nije forma. Uzdizanje dna na površinu rastače ljudsko lice koje je slika površine. U tom se uzdizanju stapa ono što je neodređeno kao i ono što čini sva određenja. Stapanje u jedno određenje jest ono što čini razliku. Ako je podizanje dna i rastakanje forme razlika, kako to Deleuze tvrdi, onda je razlika proketo čudovište, greška, grijeh i, što je najjasnije rečeno, razlika je »oblik zla«.<sup>28</sup> Teološki rečeno, način na koji je Deleuze opisao razliku jest opis grijeha. U filozofskom smislu to znači da je razlika zlo. Za Milbanka, kao što će kasnije biti pokazano, ovo će biti polazna točka u dokazivanju Deleuzeovog nasilnog nihilizma koji svoju Odiseju započinje upravo izokretanjem platonizma.

Nadalje, Deleuze će ustvrditi kako preokrenuti platonizam vodi do poništenja prednosti originala nad kopijom, modela nad slikom. Deleuze stoga pomoću zagovaranja vječnog vraćanja slavi vladavinu simulakruma i odraza, zato jer vječno vraćanje ne dopušta ustanovljenje nekog temelja. Naprotiv, ono uništava svaki temelj koji bi razliku stavio između izvornog i izvedenog, između stvari i izvedenog, između stvari i simulakruma. Vječno vraćanje omogućuje nam da prisustvujemo sveopćem rastemeljenju. To znači da svaka stvar postoji samo preko vlastitog povratka. Tijek ili stvar koja se vraća kopija je neke beskonačnosti kopija, zato što beskonačnosti kopija ne dopuštaju postojanje izvora ili originala. Simulakrum je čin kojime je sama ideja nekog modela, odnosno nekog povlaštenog položaja, osporena i preokrenuta. Simulakrum je instanca koja sadrži razliku po sebi kao dva divergentna niza, potpuno poništene sličnosti, na kojima »simulakrum pleše«, a da se pri tome ne može pokazati postojanje nekog originala ili kopije.<sup>29</sup>

Ključna tvrdnja Milbankovog čitanja Deleuzea posve je eksplicitna. Deleuze Škotovom razumijevanju univočnosti bića dodaje nihilistički obrat. Kao što je pokazano, Deleuze negira hijerarhiju rodova, vrsta i pojedinačnih istina te tvrdi kako se na strani univočnosti bića razotkriva filozofija čiste heterogenosti. Za Deleuzea je analogija bića uvijek povezana s reprezentacijom, identitetom, prisutnošću i supstancom koje on odbacuje.<sup>30</sup> Milbank je pokazao kako za Deleuzea ne postoje stabilni rodovi, nego heterogeno ispresijecani tijekovi, serije, nizovi i preklapanja.<sup>31</sup> Deleuze je smatrao kako već kod Škota možemo naći apsolutnu razlikovnost roda, koja postaje apsolutna razlikovnost svakog bića. Suprotnost toj divergentnosti je univočnost i zato svaka razlikovnost događaja, kao što je već rečeno, za Deleuzea postaje vječno vraćanje istog.<sup>32</sup> U tom slučaju možemo reći kako razlika nije fundamentalni način koji tumači nesvodivi odnos, nego je riječ o tome da se razlika razumije kao »kontinuirana varijacija primordijalnog jedinstva«.<sup>33</sup> Tako shvaćenu filozofiju simul-

tanog događanja univočnosti i ekvivočnosti Milbank će okarakterizirati kao nihilizam.<sup>34</sup>

Milbank nadalje tvrdi kako Deleuze inzistira na dijalektičkoj negaciji tumačeći je kao sekundarni učinak kontinuirane varijacije koja ne može učiniti ništa pozitivno.<sup>35</sup> Stoga nije čudno, smatra naš autor, kako kod Deleuzea razlika ipak izmiče svakoj dijalektici, s jedne strane, i čistoj diferencijaciji roda, s druge,<sup>36</sup> budući da se sve to odigrava unutar zajedničkog prostora imanencije koji je definiran stalnim sukobom preklapajućih razlika. Navedeni sukob Milbank opisuje kao posljedicu Deleuzovog tumačenja univočnog kodiranja

26

Kod Deleuzea nikada nije riječ o klasičnom platonskom dualizmu inteligibilnog i senzibilnog, ideje i materije. Deleuze otkiva mnogo dublji dualizam osjetilnosti i materijalnoga tijela. Riječ je o skrivenom dualizmu koji prima svoje djelovanje od ideje, dok joj u isto vrijeme izmiče. Deleuze taj dualizam opisuje kao dualizam kopije i simulakruma. Stoga se može ustvrditi da je kod Deleuzea simulakrum čisto neograničeno nastajanje materije. Simulakrum izbjegava djelovanje ideje paradoksalno sadržavajući u sebi model i kopiju. Ovakvo čitanje Platona nije ništa drugo nego stoička inverzija, smatra Deleuze. Stoici su razlikovali dva stupnja bića koje nitko prije njih nije jasno uočio. S jedne strane riječ je o stvarnom biću i njegovoj moći, dok je s druge strane riječ o stupnju činjenica koje se doslovno »igraju« na površini bića. Na toj površini konstituira se beskonačna mnogostrukost netjelesnih bića što je ujedno i okvir za Deleuzeovu metafiziku površine (usp. J. Williams. *Gilles Deleuze's 'Difference and Repetition'*, str. 26–28).

27

Kada govori o platonistima, Deleuze ne misli samo na Platonove nasljednike u Akademiji nego i na neoplatoniste koji su htjeli pomiriti Platona i Aristotela. Za Deleuzea riječ je zapravo o neoplatonistima iz najkasnije faze atenske akademije, napose o Marinu i Damasciju. Deleuzeov opis Jednog koje se nikad ne može oteti ne-jednom unatoč tome što je Jedno neizrecivo i sveprisutno u ovome slučaju uvelike podsjeća na Damascija. Milbank će Deleuzeovu, a djelomično i Badiouovu metafiziku usporediti s Damascijevim razumijevanjem Jednog, kako će to kasnije i biti naznačeno (usp. Sara Ahbel-Rappe. »Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles«. Translation, Introduction and notes by Sara Ahbel-Rappe. In *Religion in Translation Series*, ed. Mark Csikszentmihalyi. Oxford: Oxford University Press, 2010., str. 65–72). Također usp. Sara Rappe. *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

28

Činiti razliku stoga je čin okrutnosti. Ona je svojevrsna katastrofa i svjedočenje o pobunjenom nesvodivom dnu koje nastavlja djelovati u prividnoj ravnoteži organske predstave. Razlika je u središtu, dok je identitet na rubu. Ona razsredištuje krug. Razlika je krajnja jedinica, element koji upućuje na druge razlike koje ne identificiraju, nego razlikuju. No ona je laka i afirmativna zato što je negativno epifenomen, tvrdi Deleuze nasuprot Hegelu. Svaki član neke serije i procesa doveden je u promjenjivi odnos s drugim članovima serije kako bi mogao konstituirati druge nizove serija koje su lišene središta i konvergencije. U samoj seriji potrebno je afirmirati divergenciju i rasredištenje. Potrebno je pokazati razliku u činu razlikovanja (usp. G. Deleuze. *Razlika i ponavljanje*, str. 59).

29

Usp. G. Deleuze. *Razlika i ponavljanje*, str. 121.

30

Usp. John Milbank. »Materialism and Transcendence«. In: *Theology and the Political: The New Debate*, eds. Creston Davis, John Milbank and Slavoj Žižek, Durham NC: Duke UP, 2005., str. 419.

31

Usp. G. Deleuze. *The Logic of Sense*, str. 68.

32

Usp. G. Deleuze. *Razlika i ponavljanje*, str. 79.

33

J. Milbank. »Materialism and Transcendence«, str. 406.

34

Za dodatnu eksplikaciju Milbankove pozicije o Deleuzeu usp. David B. Hart. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2003., str. 59–71.

35

Usp. G. Deleuze. *Razlika i ponavljanje*, str. 45.

36

Usp. G. Deleuze. *The Logic of Sense*, str. 205.

u koordinatama galsko-bergsonovskog pozitivizma.<sup>37</sup> U tom slučaju Deleuze će morati inzistirati na negativitetu, unatoč tome što negativitet ne može producirati nikakav pozitivni element otpora. Milbank točno primjećuje kako navedeni negativitet Deleuze mora pripojiti svakom diferencirajućem procesu, seriji i stvari koji se međusobno preklapaju. Iz toga neće biti teško zaključiti kako za Deleuzea svaki općeniti proces samodiferenciranja mora biti izražen u kategoriji »intenziteta«. To znači kako se istina neke stvari, procesa ili serije izražava intenzitetom jer za njega nema »egzistencije«, nego samo »intencije«.

Svako daljnje povezivanje tijekova, procesa ili nizova sastavlja jedinstvo s drugim intenzitetima i nizovima, pa se čini kako takva očigledna solidarnost povezivanja vrlo lako pokazuje vlastitu ograničenost. Navedena ograničenost dosegnuta je u točki gdje samo postojanje razdvaja. Radi se o razdvajanju u kojem suodnosna bića ovise o pojavljujućem potiskivanju čisto virtualne samo-diferencijacije.<sup>38</sup> To znači kako virtualno pojavljujuća samodiferencijacija nikad u potpunosti ne može »biti«. Za razliku od Derridinog koncepta traga na koji podsjeća, virtualno pojavljujuća samodiferencijacija operira u kategoriji intenziteta i odnosi se prije svega samo na tijelo, budući da su tijela jedino što »postoji« kod Deleuzea.<sup>39</sup>

Tijela su povezana zakonitostima pojavnosti koja pokazuju kauzalnost. Na isti način postoje intenziteti i nematerijalnosti na površini, koji se sastoje od serije prirodnih učinaka, štoviše, spomenute serije prirodnih učinaka nisu ništa drugo nego događaji, koji za Deleuzea izriču »utjelovljenje«. Milbank misli kako su kod Deleuzea događaj i prijelaz sinonimi te kako se događaj pojavljuje kao odjeljivanje od tijela. Odjeljujući se od tijela ujedno se odjeljuje od temporalnog kauzaliteta, pa stoga ne čudi kako takvo odjeljivanje podsjeća na stoičko tumačenje *tonosa*, to jest tenzije.<sup>40</sup> Događaj kao odjeljivanje od tijela ima svoje nihilističko naličje, tvrdi Milbank.

Milbank će ustvrditi kako Deleuze svaki događaj tumači kao vrstu smrti, kuge, rata i rane.<sup>41</sup> On događaj u cijelosti shvaća kao idealnu prazninu i kao oblik umiranja koji se događa tek nakon što je događaj u potpunosti završio. U tome se on u potpunosti razlikuje od Badioua, koji odbacuje virtualnost u korist bitka tumačeći bitak kao »događaj« unutar kojeg subjektivnost postoji kao proces istine. Događaj za Deleuzea postoji jedino kao odnos spram prikladno raspoređene i organizirane površine. Tako opisan čisto diferencirajući događaj nije ništa drugo nego kaotična stvarnost, koja samo pojačava univočni smisao čineći ga tako smislom besmisla.<sup>42</sup> Milbank će to opisati kao »lakrdijaštvo bez smisla«<sup>43</sup> nalik ponavljajućem razvrstavanju značenja koje djeluje iz vlastitih razlika.<sup>44</sup> Ovdje Milbank, zajedno s Badiouom, primjećuje prikriiveni Deleuzeov kasni damascijevski plotinizam koji se očituje u ideji:

»... da postoji apsolutna odsutnost, tj. praznina, tj. virtualnost iz koje sve dolazi i u koju se sve nazad rastače. To je previše nalik Plotinovom Jednom koje je (suprotno od platonskog 'Onkraj bitka' koje je nad-egzistencijalno prisutno kao Ideal) suštinski bez forme i na neki način 'tamo' samo u nastojanju da emanira različita postojanja. Badiou pronalazi isti povijesni odjek u Heideggerovom vremenskom bitku koji je istovjetan s ništavilom. U svim navedenim primjerima, dodao bih da za Badioua postoji logika 'dvostrukog vrludanja amo-tamo' između dva ništavila. Heideggerovo ontološko, Derridine prisutnosti, Deleuzeve lokalne teritorije zrcaljenja epistemoloških reprezentacija, manje su nego potpuno stvarne, štoviše iluzorne, i kao takve ništavilo.«<sup>45</sup>

Ukoliko je takav Milbankov zaključak točan i ako je na djelu virtualno »ništavilo«, postavlja se pitanje kako treba shvatiti nematerijalno kod Deleuzea?



Milbank će ustvrditi kako nematerijalno možemo shvatiti samo kao učinak na tijelo, premda je taj učinak lišen bilo kakve dubine. Za Deleuzea je dubina sekundarni pritisak na površini.<sup>46</sup> Dubinu opisuje kao nataložene pravilnosti tjelesnih postojanja.<sup>47</sup> Konsekventno, kao i kod Derride, dolazimo do korjenito neodređenih rezultata koji su kao serije trajno necjelovite i uvijek u tijeku. Tako predstavljena necjelovitost serije postavlja događaj i definira njegovo značenje koje je u funkciji istovremenog diferencirajućeg sustava unutar zadanoga totaliteta. Iz toga slijedi kako navedeni diferencirajući sustav nikada ne pristizhe do kraja. Jednako tako, serije značenja zapravo uvijek označavaju manjkavu stvarnost koju je Milbank odlično uočio kao problem »razmjene« između osjetila i referenci. Problematičnost te razmjene mogla bi se protumačiti kao procijep između serija kategorija i serija intuicija, kako je to opisano u *Logici smisla*.<sup>48</sup> Tako shvaćena razmjena sprječava razliku kategorija/intuicija te tako onemogućuje pouzdano znanje.<sup>49</sup> Štoviše, takva razmjena osigurava pojačavanje beskonačnog karaktera obje navedene serije. Čini se stoga da su obje serije koordinirane nekoordiniranošću, kako je to ustvrdio Milbank.

Iz ovog kratkog pregleda Milbankovog kritičkog čitanja Deleuzea možemo zaključiti sljedeće. Dubinu je moguće razotkriti jedino preko ekscesa na površini. Dubina je uvijek manjkava i kao takva uvijek virtualna.<sup>50</sup> U ovom

37

Na Deleuzea je ovdje nedvojbeno veliki utjecaj izvršio Bergson (kojemu je posvetio knjigu), što je moguće vidjeti u *Logici smisla*. Deleuze pojašnjava odnose između tri temeljna pojma Bergsonove filozofije kao što su trajanje, pamćenje i životni elan (usp. Gilles Deleuze. *Bergsonizam*. Preveo Dušan Janić. Beograd: Alfa, 2001., str. 109).

38

Usp. G. Deleuze. *Razlika i ponavljanje*, str. 72.

39

»Tijelo je figura, ili bolje, ono materijalno figure. Materijalno figure ne smije se pomiješati s prostorno materijalnom strukturom koja je postavljena u suprotnosti naspram nje. Tijelo je figura, a ne struktura. Ali obratno, figura, postajući tijelom, nije lice i nikad niti nema lice. Ona ima glavu jer je glava integralni dio tijela. Ona se može čak reducirati na glavu. Kao portretist Bacon je slikar glava, ne lica, i velika je razlika između tog dvoga« (G. Deleuze. *The Logic of Sense*, str. 15).

40

Milbank ovdje navodi tipični stoički primjer zaprežnih kola u pokretu o kojem je govorio još Zenon, a koji je jednako važan za Deleuzea. Navedena zaprežna kola u pokretu za Deleuzea su »idealna« kola. Bilo da je riječ o pokretu koji kola čini brzim ili sporim, u aktualnom pokretu ta su kola »beskonačno djeljiva«. To događanje kola u pokretu je znakovit primjer jer ona stoje izvan monotonog kontinuuma. Isto tako »događanje« kola već sam događaj značenja koji iskoračuje iz serije u kojoj se pojavljuje. Zato Milbank smatra, parafrazirajući Deleuzea, da se u našoj smisljenoj artikulaciji kola kontinuirano događa-

ju. Kao i u Zenonovom slučaju, u kojem se tvrdi da kad Zenon kaže »kola«, kola »prelaze preko njegovih usta«. Milbank iz toga zaključuje kako se riječi prvo događaju u kontaktu sa stvarnošću. Riječi nisu te koje prvo označavaju predodžbu stvarnosti (usp. G. Deleuze. *The Logic of Sense*, str. 153).

41

Usp. G. Deleuze. *The Logic of Sense*, str. 172.

42

Usp. isto, str. 203–207.

43

John Milbank. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell, 2006., str. 316.

44

Usp. G. Deleuze. *Bergsonizam*, str. 99.

45

J. Milbank. »Materialism and Transcendence«, str. 404.

46

Usp. G. Deleuze. *The Logic of Sense*, str. 150.

47

Usp. isto, str. 260.

48

Usp. isto, str. 3.

49

Usp. isto, str. 149–150.

50

Usp. isto, str. 150.

slučaju Deleuzea jednim dijelom podsjeća na Derridu kod kojeg se nedostatak originala (dubine) uvijek i iznova neuspješno nadopunjuje suplementom (beskonačnim organiziranjem na površini). Na poseban način, Deleuzeovi uvidi podsjećaju na Foucaulta koji je Deleuzeovu filozofiju razlike smatrao svojevrsnom dopunom svojih genealoških istraživanja.

Milbank je pokazao kako Deleuze nije eliminirao dijalektiku iz svog diskursa.<sup>51</sup> To je razvidno u njegovom pokušaju da negativitetu prida stanoviti pozitivni utjecaj. Dovedi Deleuzeov metafizički projekt u pitanje, uvjeren je Milbank, moguće je jedino ako dijalektici i pozitivnom određenju negativiteta uskratimo svaki oblik ontološke utemeljenosti.<sup>52</sup> Milbank smatra kako su intelektualne razlike između Heideggera i Deleuzea zanemarive zato što obojica ne prepoznaju i ne prihvaćaju istinsko analoško posredovanje o kojem će kasnije biti riječi.<sup>53</sup> Pogledajmo kako bi izgledao sažeti prikaz Milbankovog čitanja Deleuzeovog diskursa o razlici. Ovo je ujedno i uvod u Milbankovu kritiku Deleuzea.

»Ako Deleuzeova filozofija nije puka kreativna elaboracija njegova ukusa, onda je to golem zahtjev za predstavljanjem stvarnosti; ukoliko je to samo pitanje ukusa, onda njegov ukus u potpunosti teži reprezentaciji (predstavljanju). Deleuze se u potpunosti ne oslobađa predstavljanja hijerarhije rodova i različitosti unutar tog sustava. Štoviše, kao što smo vidjeli, on priznaje da svaki poredak (teorijski ili praktični, predljudski ili ljudski) koji nije nesnošljivo vrtoglav, mora postaviti takav razmještaj. Takvo Deleuzeovo odbijanje reprezentacije (predstavljanja) nije odbijanje pogrešne teorije znanja, već, štoviše, ultimativnost ontološke sfere koja je neizbježno upravljana reprezentacijom unutar koje se sam 'ljudski rod' pojavljuje – za njega kao spektralni fenomen.«<sup>54</sup>

Milbankova kritika Deleuzea vrlo je jednostavna. On Deleuzeovom razumijevanju »transcendentalne« univočnosti razlike želi suprotstaviti »katoličku filozofiju analoške razlike«. Suprotstavljanje u ovome slučaju znači pokazati koja je od navedenih filozofija demonstrativno fundamentalnija.<sup>55</sup> Naš autor želi odgovoriti na ključno pitanje: Što je lakše dokazati – analošku ili univočnu razliku? Milbank smatra kako nije moguće opravdati karakterizaciju univočnog bića ukoliko samo biće u sebi ostaje odsutno i skriveno.

Istovremena univočnost i ekvivočnost koju zagovara Deleuze zasigurno može ponuditi radni kôd i praksu u odnosu na taj kôd, ali ne može ponuditi utemeljenje za vlastitu kodifikaciju.<sup>56</sup> Toj nemogućnosti utemeljenja vlastita kôda nije izbjeglo ni tradicionalno tumačenje analogije koju zastupa Milbank. Jednako tako, tradicionalno tumačenje analogije za našega je autora manje misteriozno od Deleuzeovog zagovaranja simultane univočnosti i ekvivočnosti. Milbank je cijeli pokušaj rasprave reducirao na tumačenje i distinkciju univočnog ili analoškog kôda. Prije nego vidimo kako je Milbank kritički napao Deleuzeovo zagovaranje univočnog kôda spram onog analoškog, potrebno je podsjetiti se kako je Toma Akvinski (a ne kasnija neoskolastika ili neotomazim) tumačio analogiju.

Toma Akvinski razlikuje dvije vrste analogije, što je moguće pokazati u njegovim ne samo ranim radovima nego i u komentarima na *Sentencije* Petra Lombardskog.<sup>57</sup> Prva je »analogija proporcije« (*analogia secundum convenientiam proportionis*), a druga je »analogija proporcionalnosti« (*analogia secundum convenientiam proportionalis*). »Analogiju proporcije« najlakše je opisati pomoću brojeva 8 i 4 zato što između njih postoji sličnost u proporciji. Navedenu analogiju Akvinac primjenjuje u naravnoj teologiji. Predikat se pridaje primarno jednom analogonu, Bogu, a sekundarno i nesavršeno drugom analogonu, stvorenom biću. To je moguće jer postoji stvarni odnos i sličnost stvorenoga bića i Boga. Savršenstvo koje se pridaje jednom analogonu stvar-

no je prisutno u oba, ali ne na isti način. Stoga se jedan predikat koristi isto-  
vremeno u smislu koji nije ni sasvim različit ni posve isti, kako to precizno  
opisuje Copleston.<sup>58</sup>

Druga vrsta analogije koju Akvinac navodi naziva se »analogija proporcio-  
nalnosti« i najlakše ju je opisati pomoću brojeva 6 i 3, odnosno 4 i 2. Među  
navedenim brojevima postoji sličnost u proporcionalnosti koja je razvidna u  
međusobnoj sličnosti između dvije proporcije. Postoje dvije vrste analogije  
proporcionalnosti. Prva je simbolična, a druga je direktna. Kasnije će biti rije-  
či i o izvanjskoj i unutarnjoj, no mi ćemo se poslužiti klasičnom podjelom na  
simboličnu i direktnu. U simboličnoj analogiji proporcionalnosti možemo se  
služiti simboličkim govorom. Možemo reći da je Bog kao sunce. Ono što je  
sunce za naše oko, to je Bog za dušu. Riječ 'Sunce' odnosi se na materijalnu  
stvar i predicira se duhovnom biću samo na simbolički način. Direktnom ana-  
logijom proporcionalnosti možemo ustvrditi kako postoji određena sličnost  
između Božjeg odnosa prema njegovoj intelektualnoj aktivnosti i čovjekovog  
odnosa prema njegovoj intelektualnoj aktivnosti. Tu više nije riječ samo o  
simboličkoj sličnosti nego i izravnoj sličnosti koja se odnosi na intelektualnu  
aktivnost. Intelektualna aktivnost u tom se slučaju označava kao savršenost  
koju posjeduju oba analogona na izravno sličan način.<sup>59</sup>

U ovoj točki dolazi do ključnog problema. Ubrzo nakon Dunska Škota dolazi  
do posve novog tumačenja analogije bića koja će otvoriti nekoliko ozbilj-  
nih hermeneutičkih problema u povijesti filozofije i teologije. Skolastika je,  
nakon Škota, analogiju proporcije počela nazivati analogijom atribucije,<sup>60</sup> a  
kako bi se izbjegla nedoumica, analogija proporcionalnosti prozvana je analo-  
gijom proporcije.<sup>61</sup> Upravo je tu i došlo do problema u koji je upao i sam De-  
leuze. Za njega, kao poststrukturalističkog čitača Dunska Škota, postoji samo  
jedna jedina analogija a to je analogija proporcije (prije poznata kao analogija  
proporcionalnosti).

Deleuze nikada ne spominje ni jednu drugu analogiju, pogotovo onu analogiju  
koju je Toma (djelomice preuzeo od Prokla) smatrao ključnom u svojoj misli,  
a to je analogija atribucije (prije poznata kao analogija proporcije). Stoga i ne  
čudi Deleuzeovo povezivanje analogije bića s teologijom (transcendencija), a  
univočnost bića s filozofijom (imanencija). Prevedeno u jezik teologije, čini  
se da je Deleuze stao na stranu Škota. Ključni problem leži u činjenici da je  
Deleuze stao protiv onog što je on mislio da je Toma i što je sekularna povijest  
filozofije predstavljala kao skolastičko, to jest Akvinčevo učenje o analogiji.

51  
Usp. J. Milbank. »Materialism and Transcendence«, str. 416.

52  
Usp. John Milbank. »Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions«. *Modern Theology*, 1991., str. 277.

53  
Usp. J. Milbank. »Materialism and Transcendence«, str. 420.

54  
Isto, str. 419.

55  
Usp. J. Milbank. *Theology and Social Theory*, str. 306.

56  
Usp. isto, str. 306.

57  
Frederik Koplston. *Istorija filozofije – Sred-njovekovna filozofija. Avgustin – Skot*. Tom II. Preveo Jovan Babić. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1989., str. 354.

58  
Usp. isto, str. 355.

59  
Usp. isto, str. 354.

60  
Usp. isto, str. 355.

61  
Usp. isto.

Drugim riječima, Deleuze je oklaštario i reducirao ključno učenje o analogiji atribucije na kojoj Milbank, nasuprot Deleuzeu, inzistira. Milbank je uvjeren kako se ovdje radi o Deleuzeovom ozbiljnom propustu koji dovodi u pitanje njegov projekt razlike i ponavljanja. Riječ je o propustu koji je kod Deleuzea, kao što je rečeno, povezan s posve pogrešnim tumačenjem i potpunim odbacivanjem analogije bića.

Deleuze smatra kako je cijeli koncept analogije bića previše mističan kako bi ga se uopće ozbiljno uzelo u filozofsko razmatranje. No pravo je pitanje što je onda »tamni nagovještaj«<sup>62</sup> koji Deleuze spominje u vlastitom problematiziranju razlike i ponavljanja. Nije li tamni nagovještaj mnogo okultniji i magičniji nego što će to analogija atribucije ikada moći biti? Ako želimo odgovoriti na to pitanje, moramo prije svega pokazati što je to za Deleuzea tamni nagovještaj i kakvo je mjesto tamnog nagovještaja u njegovom problematiziranju razlike. Pogledajmo kako je sam Deleuze postavio pitanje o tamnom nagovještaju, budući da je riječ o jednom od najezoteričnijih momenata u njegovom cjelokupnom opusu.

Što je to u intenzivnim sustavima što dovodi različito s različitim u odnos, pita se Deleuze. On pretpostavlja kako postoji pokretač koji komunicira pri sparivanju raznorodnih nizova kako bi razlika razlike došla u odnos s razlikom u sebi. Kako bi se dogodio proces koji povezuje divergentne nizove i dovodi u odnos različito s različitim potrebno je da među navedenim razlikama postoji minimum sličnosti. Taj minimum je povlaštena točka u kojoj se razlika mora misliti s obzirom na sličnost stvari koje se razlikuju. Deleuze, slijedom toga, smatra kako moramo posvetiti najveću pažnju ulozi razlike, sličnosti i identiteta spram onog pokretača koji omogućuje razliku razlike.

To je moguće jedino ako odgovorimo o kakvom je pokretaču riječ. Pokretač je prije svega sila koja osigurava komunikaciju i nju Deleuze prisposobljuje kao »grmljavinu groma«. Grom nastaje između različitih intenziteta i preti mu ono što navedeni autor opisuje na posve okultan način. To je ono što Deleuze naziva »tamnim nagovještajem«. Tamni nagovještaj unaprijed određuje obrnuti put groma, kao u nekom izrezbarenom udubljenju. Deleuze je ustvrdio kako svaki intenzivni sustav posjeduje vlastiti tamni nagovještaj. Njegova je uloga omogućavanje komunikacije između rubnih nizova i rubnih dijelova u svakom intenzivnom sustavu.<sup>63</sup>

Deleuze će kasnije posve nejasno ustvrditi kako su identitet i sličnost učinci tamnog nagovještaja, ali to nas u ovom kontekstu neće zanimati, budući da se Milbank time nije bavio. Tamni nagovještaj djeluje kao ono što razlikuje razlike, kao diferencirajuća diferencija.<sup>64</sup> Pomoću vlastite moći on ih dovodi u neposredan odnos. Drugim riječima, Deleuze tvrdi kako je tamni nagovještaj »različito različitog«. On je drugostupanjska razlika, razlika prema samoj sebi koja ono različito dovodi u odnos s različitim.

»Put koji trasira tamni nagovještaj vidljiv je samo s naličja, on je prekriven i prožet fenomenima koji uvodi u sustav.«<sup>65</sup>

Tamni nagovještaj nema drugog mjesta osim onoga na kojem nije, on je objekt koji nema mjesto te posjeduje identitet kojeg nema. Deleuze će ustvrditi kako je on uvjet za predstavljanje bića i mišljenja razlike samim time jer je razlika po sebi.<sup>66</sup> Kao drugostupanjska razlika, on dovodi u odnos raznorodne nizove. Njegov prostor premještanja i njegov proces prerušavanja određuju relativnu veličinu razlika koje se dovode u odnos.<sup>67</sup> Stoga neće biti problem složiti se s Deleuzovim uvidom koji sažima njegovo problematiziranje tamnog nagovještaja.

»Ti diferencijalni sustavi u raznorodnim nizovima koji odjekuju u tamnom nagovještaju i prisilnoj kretnji, nazivaju se simulakrumima i fantazmama. Vječni se povratak odnosi samo na simulakrume, na fantazme i čini se da se samo oni vraćaju.«<sup>68</sup>

Ovdje možemo reći kako Milbank zbog tri važna razloga daje prednost analoškom, a ne univočnom kodu koji zastupa Deleuze. Prvi je razlog Deleuzeovo reducirano tumačenje analogije bića i odbacivanje analogije kao mistične i teološke. Drugi je razlog Deleuzovo tumačenje tamnog nagovještaja koji ne samo da je mističniji od analogije nego je mnogo okultniji i magičniji, nego što je to analogija. Treći razlog je u tome što Deleuze smatra kako ono što odjekuje u tamnom nagovještaju jesu simulakrumi i fantazme. Vječni povratak, kao ponavljanje koje uprizoruje razliku, odnosi se samo na simulakrume i fantazme. Zašto bi tamni nagovještaj uzimali u ozbiljno metafizičko razmatranje ako se on odnosi samo na simulakrume i fantazme?

To su tri razloga zašto Milbank daje prednost analoškom procesu spram univočnog. Kôdovi koji utemeljuju te procese za Milbanka su presudni u tumačenju stvarnosti. U njegovu slučaju riječ je o tome da se stvarnost protumači pomoću analoškog kôda iz kojeg proistječe analoško jedinstvo, koje je mnogo manje okultno od tamnog nagovještaja, dok u isto vrijeme slavi razliku i ponavljanje, ali ne na nasilan, okultan i u konačnici nihilistički način.

Pozivanje na analoško jedinstvo onoga što je slično i onoga potpuno ne sličnog može nam poslužiti u podupiranju paradoksalne cjelovitosti utemeljene u analoškom kôdu. Navedeno analoško jedinstvo ogleda se kroz sintezu Platonove i Aristotelove metafizičke hijerarhije koju je Proklo redefinirao. Unatoč tome, Proklova nam se hijerarhija danas ne čini u potpunosti održiva, zato smo morali posegnuti za novom i proširenom Milbankovom neoplatonističkom sintezom koju karakterizira teurgijski neoplatonizam u kršćanskoj verziji.<sup>69</sup> Milbank je pokazao kako kod Prokla postoje dvije paradoksalno povezane vrste participacije: horizontalna i vertikalna.<sup>70</sup> Navedene participa-

62

Usp. G. Deleuze. *Razlika i ponavljanje*, str. 200–201.

63

Usp. isto, str. 200.

64

Usp. isto.

65

Isto.

66

Isto.

67

Isto, str. 201.

68

Isto, str. 211.

69

Usp. J. Milbank. *Theology and Social Theory*, str. 307.

70

Proklov svijet je sveobuhvatna gusto tkana analoško hijerarhijska mreža. U Proklovoj metafizičkoj hijerarhiji sva su stvorenja međusobno povezana s pomoću horizontalne i vertikalne participacije koja održava cijeli

sustav ontoloških serija (usp. Eric R. Dodds. *Uvod i komentar na Osnove teologije od Prokla*. Prevela Nives Zenko. Zagreb: Naprijed, 1997., str. 340). Participacija se odnosi na elemente unutar hijerarhije koji imaju nešto specifično »podijeliti«, čak i ako se ti elementi otkrivaju u umanjenom stanju. Zato je navedene hijerarhije (bilo da su vertikalne ili horizontalne) Milbank opisao kao ontološke serije. Proklo u tom slučaju govori o dvije vrste serija (*seirai*) koje opisuje kao »cjelovite neparticipativnosti« i »ovisne participacije« (usp. E. R. Dodds. *Uvod i komentar na Osnove teologije od Prokla*, str. 340). Prava je serija ona koja uvijek silazi cjelovito a da se njena aktualizacija pri tom nikad ne dovršava do kraja zato što Proklov teurgijski neoplatonizam pitanjima participacije pristupa pod vidikom paradoksa. Drugi paradoksalni model participacije jest opisan kao »ovisna participacija« i posve je karakterističan za kristijanizirani teurgijski neoplatonizam Pseudo Dionizija. Ovisna participacija omogućuje uzlaz prema gore. Milbank je još naziva »radikalnom participacijom« (usp. John Milbank. »Energy and Theurgy from Plato to Palamas«. U pripremi u: *New Perspectives on Maximus*, ed. Daniel Haynes, London: SCM,





cije Milbank tumači analoški, budući da i paradoks smatra proširenom analogijom.<sup>71</sup>

Tako protumačena analogija predstavlja istovremeno krucijalno zahvaćanje identiteta i razlike. U tome leži prednost analogije nad univočnosti jer ova prva u sebi ima nešto oslobađajuće, tvrdi Milbank. Na specifičan način analogija relativizira rodove, vrste i individualne hijerarhije nasuprot prividnoj fundamentalnoj jednakosti u stvorenim bićima koju predstavlja univočnost. Tako analogija zajedno s univočnošću može favorizirati primat heterogenosti, kontinuiranosti, partikularna preklapanja i razdvajanja. To je ujedno i model u kojemu sve što postoji može biti subjekt bezgraničnih kontinuiranih transformacija.

Protumačimo li analogiju kao onu koja može ući u sve odnose, sve jedinice i sastavnice, onda je na djelu vrlo važna povratna dinamika. Spomenuta dinamika razotkriva i konstruira sličnost kao kulturni ili prirodni proces oblikovanja i obnavljanja. Ako se ovdje složimo s Deleuzeom i Gaultarijem kako »klasični autori kao Bog, stvaraju svijet tako da organiziraju forme i supstance, kôdove, platoe i ritmove«,<sup>72</sup> onda možemo usvojiti sljedeću Milbankovu tvrdnju koja je srž njegovog tumačenja analogizirajućeg kôda. Ako su neke stvari i kvalitete »nalik Bogu«, onda uistinu nije pretenciozno tvrditi kako je sam analogizirajući kôd nešto »nalik Bogu«,<sup>73</sup> tvrdi naš autor.

U odnosu na beskonačni kapacitet analogizirajućeg kôda, to jest »proširene« analogije (sastavljene od različitih partikularnih analogija) kako je Milbank shvaća, postoji razmjena onoga što se pridjeva za razliku od univočnog kôda i diferencirajućeg procesa kod kojega te izmjene nema. Analoški proces u neprekidnom je diskriminiranju preferencija kojim podiže i gradi hijerarhije, za razliku od univočnog procesa koji ostaje indiferentan prema svakoj partikularnoj razlici pod krinkom jednakosti. Složenost tih hijerarhija i karakteristična modeliranost tih preferencija pripisuju se samom analogizirajućem procesu koji Milbank tumači kao postavljanje ljestava po kojima se u vlastitom diskursu moramo uspeti. To nije ništa drugo nego praktično priklanjanje partikularnoj tradiciji. Navedeno priklanjanje tradiciji dopušta metakritiku koju istovremeno ustrajavanje na univočnom i ekvivočnom kôdu negira. Ustrajavanje na univočnom i ekvivočnom kôdu odbacuje svaki oblik prihvaćanja tradicije što znači da je na djelu kreiranje vlastite tradicije i vlastite metakritičke pozicije koja nas vraća na početak rasprave.

Naš autor nudi još jedan razlog zašto daje prednost analoškom umjesto univočnom procesu, to jest kôdu. Milbank želi demonstrirati prvotnost analoškog procesa u namjeri da ponudi teološki ekvivalent Heideggerovoj temporalizaciji bića.<sup>74</sup> Analoški proces je participacija u božanskom biću koja se tumači kao naša participacija u božanskoj kreativnosti. Tako se naša kreativnost objavljuje kao ona koja je vječno nova u vremenu. Za Milbanka iz toga proistječe važna činjenica. Analoški kôd može pokazati kako temporalna beskonačnost nije indiferentna spram razlike u kojoj je hijerarhija diferencijacije sam taj beskonačni proces. Stoga ono što vidimo (što smatramo poželjnim za izbor) mora pripadati beskonačnosti na način koji je Milbank pomoću Kierkegaarda opisao kao ne-identično ponavljanje.<sup>75</sup>

Milbank je svjestan činjenice kako je samo ponavljanje aporija. Upravo zato smatra kako se nešto mora ponavljati da bi ga se uopće moglo identificirati, ali kao ponovljeno ono je različito. Dakle postoji ne-identično ponavljanje. Jednostavnije rečeno, za Milbanka je ne-identično ponavljanje vertikalni izričaj analogije bića. To znači da na horizontalnoj razini postoji ono što povezuje stvari s drugim stvarima. U posve teološkom smislu, Milbank će pokazati

kako je i sama liturgija vrsta uprizorene analogije. Liturgija se ponavlja, ali je uvijek različita, čak i ako su riječi iste, pozicije su različite i vode do različitih učinaka. Milbank, nasuprot Deleuzeu, argumentira kako je stvarno ne-identično ponavljanje analoško, premda navedeno ne-identično ponavljanje samo sebe ne može dokazati. Njega pokazuje i potvrđuje liturgija. Liturgija iscjeljuje i obnavlja ne-identično ponavljanje u kojemu mi otkrivamo sadržaj beskonačnog preko kreativnog liturgijskog djelovanja koje nam omogućuju istinski nove inovacije.

Ako zajedno s Milbankom želimo govoriti o istinskim inovacijama, dodacima i varijacijama unutar analoškog procesa, potrebno je napraviti sljedeći korak. Nužno je da u tom analoškom procesu pozicioniramo beskonačno kao nadvremensko obilje. Takva polazišna točka omogućit će nam da na uzvišeni način razumijemo svaki željeni učinak. Potrebno je dakle dopustiti mogućnost davanja prednosti dodacima i varijacijama koje su esencijalne za našu koncepciju istinskog smjera tog procesa. Potrebno je pozicionirati beskonačno kao ono nadvremensko, s time da se odbace promjene koje se neizbježno pojavljuju iz imanentnog kao proizvodi dijalektičkog procesa. Milbank nas ovdje svjesno uvodi u kierkegaardovsku poziciju ili-ili. Ili će sve ono što je istinski poželjno biti na stanovit način pred-sadržano u promatranom procesu kao neka apriorna ideja, ili nećemo uspjeti smisleno obraniti tezu kako je ljudski trud manje ili više poželjan od nekog drugog.

Tako predstavljena pozicija »zahtjeva pozicioniranje onostranog«,<sup>76</sup> koje je moguće jedino ako umjesto tamnog nagovještaja prihvatimo analogiju atribucije. Milbank iz toga zaključuje kako je analoško tumačenje ontološke razlike demonstrativno fundamentalnije u odnosu na ono što je tvrdio Deleuze. Drugim riječima, Milbank jednostavno daje prednost teološkoj ontologiji analoškog posredovanja koja može utemeljiti i legitimirati alternativnu mirotvornu povijesnu praksu do koje je našem autoru izrazito stalo zbog njegove radikalno kršćansko socijalističke politike.<sup>77</sup> Na ovome mjestu možemo sažeti Milbankovo čitanje i kritiku Deleuzeove razlike.

- Deleuze usvaja platonističko/neoplatonističko razumijevanje ideje kao stvaralačke razlike u seriji, nasuprot Aristotelovom razumijevanju ideje kao apstraktne općenitosti prema kojoj su razlike primjeri materijalnih pojava unutar predefiniраниh granica. No Deleuze razumijeva serije u Škotovim pojmovima »modalne razlike«, to jest kao skalu smanjujućih

2013., str. 9) i za njega je to put između Prokla i Dionizija, koji navedene autore povezuje u kristijanizirani neoplatonizam, što je već primijetio i Dodds u svom komentaru na Proklove *Elemente teologije* (usp. E. R. Dodds. *Uvod i komentar na Osnove teologije od Prokla*, str. 326). Ova sinteza Prokla i Pseudo Dionizija, prema Milbankovom mišljenju, bila je od presudne važnosti za povijest kršćanske teologije. Milbank je zadnjim, još uvijek neobjavljenim, člancima pokušao radikalizirati navedenu sintezu pod vidom paradoksa i analogije (usp. J. Milbank. »Energy and Theurgy from Plato to Palamas«, str. 1–60).

71

J. Milbank. »Energy and Theurgy from Plato to Palamas«, str. 1–60.

72

Gilles Deleuze, Félix Guattari. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Brian Massumi. London–New York: Continuum, 2004., str. 553.

73

Usp. J. Milbank. *Theology and Social Theory*, str. 307.

74

Usp. isto, 308.

75

Usp. S. Kierkegaard. *Ponavljanje*, str. 25.

76

Usp. J. Milbank. *Theology and Social Theory*, str. 309.

77

Isto.

ili pojačavajućih intenziteta. Deleuze *methexis* mijenja za *mathesis*, to jest participaciju mijenja za stupnjeve intenziteta. Tako s pomoću tamnog nago-vještaja zamračuje točku u kojoj participacija i analogija bivaju poveza-ne unutar neoplatonizma.

- Jedino što za Deleuzea postoji jest analogija proporcije i kao takva ona je mnogo bliža onome što je slično, nego onom što je različito. Deleuze nije uočio kako je analogija u sredini između identiteta i razlike, pogotovo kada je riječ o analogiji atribucije kod Prokla i Tome Akvinskog gdje se mnogostrukost suodnosi prema Jednom, unatoč tome što kod obojice navedena analogija nije odmah uočljiva. Na tom tragu Milbank pokazuje kako analogija nastaje pomoću emanacije, dok nam na obrnuti način omogućuje povratni uzlaz prema Izvoru. To se ne odigrava »unutar reprezentacije«, kao što to tvrdi Deleuze.
- Za Deleuzea ponavljanje je »originalni početak« koji ulazi u razliku, dok je ono »isto« samim time već diferencirano. Ovo bi mogao biti paradoks u kojem je ponavljanje između istog i različitog, što znači da je ono radikalno analoško. Premda gotovo i ne razmatra tu mogućnost, Deleuze je unaprijed odbacuje. Umjesto toga on nastavlja putanjom koju je inaugurirao Škot. Škot je, prema Deleuzeu, »matematizirao« metafizičko predlažući da: a) svaka konceptualna razlika mora imati osnovu čak i ako je ta osnova u virtualnoj stvarnosti, b) da su sve razlike zapravo razlike u stupnju intenziteta. Potonje kruži između kvalitete i kvantitete, kao što to potvrđuje Akvinski, dok Škot u potpunosti daje prednost kvantiteti. Deleuze ovdje prikladno slijedi Škota. To znači da su razlike za Deleuzea formalne distinkcije latentne u jedinstvu ili intenzivni stupnjevi »modalne razlike«. Zaključak je (kao što se to kod Badioua može naslutiti) da Deleuze razliku podređuje Jednom. Pitanje je kako će bez analogije ponavljanje uopće biti ponavljanje, a ne samo razlika. Pokazalo se da je kod Deleuzea razlika ta koja »govori« kako je univočnost bića ona koja se uvijek ponavlja. Štoviše, onkraj Škota pa čak i Spinoze, Jedno koje biva ponovljeno jedino postoji u ekvivočnim ponavljanjima koje Deleuze opisuje kao »vječno vraćanje«. Drugim riječima, postoji samo jedno ponavljanje bića kod Deleuzea, a ne mnogo stvari koje su konstituirane kroz ne-identično ponavljanje. Te mnogostruke stvari su tamo negdje, zato neophodno ulaze u iluziju identičnog ponavljanja i reprezentacije, stoga je jedino što postoji ekvivočnost, dok razlike bivaju besmislene kao da uvijek govore isto. Upravo je suprotno kada je riječ o analogiji. Analogija bi se ovdje pojavila kao ublažavanje razlike jer je ona preduvjet za razliku. Razlika zahtjeva kontrast istoga kako bi bila različita. To je, prema Milbanku, primjenjivo na sve singularnosti.
- Kod Deleuzea singularnosti ostaju virtualne. Ono pozitivno je jedino što se vraća, ali vječno vraćanje nikada zapravo ne pristiže. Nietzsche vječni povratak nije tumačio kao formulu »što ako...«, nego kao ontologiju, zato što se kod njega vraća ono što se predstavlja kao nemoćno. Nietzsche tu vidi melankolični problem. On ni približno nije optimističan kao što je to Deleuze, unatoč tome što je Deleuzeov optimizam himba. Deleuze je nihilist zato što kod njega postoje jedino razlike i one se ponavljaju kao prazni ponor nastao iz anarhično proizvodna obrata. Sve što je proizvedeno uzdiže svoju vlastitu iluzornu stabilnost. Iz toga proistječe kako bi politika (a onda i »etika«) bila beskonačna maoistička borba iluzije bez počinka.
- Analogija dopušta da na istoj razini bez transcendentnog kontrasta imamo zajedničko razumijevanje razlike i ponavljanja. Svaka »stvar« je proces ne-identičnog ponavljanja, dok se navika pokazuje kao smisao nečeg

kreativnog, a ne automatskog. Povijest nije transcendentalna u odnosu na budućnost, kao kod Bergsona, niti je budućnost transcendentalna u odnosu na sadašnjost i prošlost, kao kod Deleuzea. Aporija vremena, slijedom toga, biva riješena pomoću participacije sva tri momenta vremena u vječnosti, kao što je to djelomično slučaj kod Platona. Onkraj Platona, Augustin je vječnost tumačio kao vrstu posebno istaknute infinitizacije ta tri temporalna momenta, kao samo Trojstvo. Na početku *Učenog Neznanja*, Nikola Kuzanski kaže kako je beskonačnost Trojstvo zato što je samo po sebi originalno ponavljanje.<sup>78</sup> Stoga, kad postmodernizam pokušava poreći početke, to jest originale, favorizirajući kopije, on završava tako da nepočetak (simulakrum) proglasi originalom. Milbankova teološka ontologija analoškog posredovanja tumači kako je beskonačni original beskonačno suplementiran, čak više od samog originala. Zato je za Milbanka Duh Sveti istina Sinovljevog ponavljanja Oca. No to nije krinka koju nudi tamni nago-vještaj. To je istinska slika originalnog početka pomoću analogije. Govoriti o krinki, čak i ako je riječ o igri, a ne o istinskoj krinki (kao kod Derride, Deleuzea i njima srodnih autora) znači još uvijek predlagati sukob, nasilje i hegelovsku dijalektiku. Za Milbanka je to dovoljno da ustvrdi kako je pravovjerje uistinu radikalno onkraj svake i najavangardnije avangarde, zato što korjenito pravovjerje nudi analoški kôd i posredovanje koje slavi razliku na mirotvoran način. Navedeni analoški kôd može utemeljiti alternativnu povijesnu praksu do koje je Milbanku neprijeporno stalo. A ta je praksa radikalno kršćanski socijalizam ili politika paradoksa.

**Boris Gunjević**

### **Analogy of Being or Dark Precursor**

#### **Milbank's Critique of Deleuzian Understanding of Difference**

##### **Abstract**

*The main theme of this article is Milbank's critique of Deleuzian "metaphysics of difference". In the first part of article we will introduce how Deleuze understands relationship between univocity of being and difference. It will help us to understand goal of philosophy for Deleuze and the way how he tried to achieve it. In the second part of this article we will show how Milbank critically read Deleuze. Indirectly we will show why Milbank thinks that Deleuze had totally misunderstood classical analogy of being and how Deleuze subordinated analogy of being to univocity of being. Deleuze extrapolated univocity of being from ontological model founded in the ontology of Duns Scotus and he extended this model with Spinoza and Nietzsche. In the third part of this article we will show how Milbank radically questioned Deleuzian nihilistic understanding of difference and repetition. In the last part of this article we will show how Milbank constructed plausible metaphysical alternative in contrary to Deleuzian violent metaphysical nihilism. We will show how Milbank articulated neoplatonic paradoxes of vertical and horizontal participation and how he discovered deeper sense of classical analogy of being. This discovery will help him to confront Deleuzian differentiated, nihilistic dark precursor articulated by univocity code.*

##### **Key words**

difference, univocity, analogy, nihilism, repetition, ontology, Duns Scotus, John Milbank, Gilles Deleuze

78

Usp. Nikola Kuzanski. *O učenom neznanju*. Preveli Luka Boršić i Irena Galić. Zagreb: Institut za filozofiju, 2007., 8.22–23.