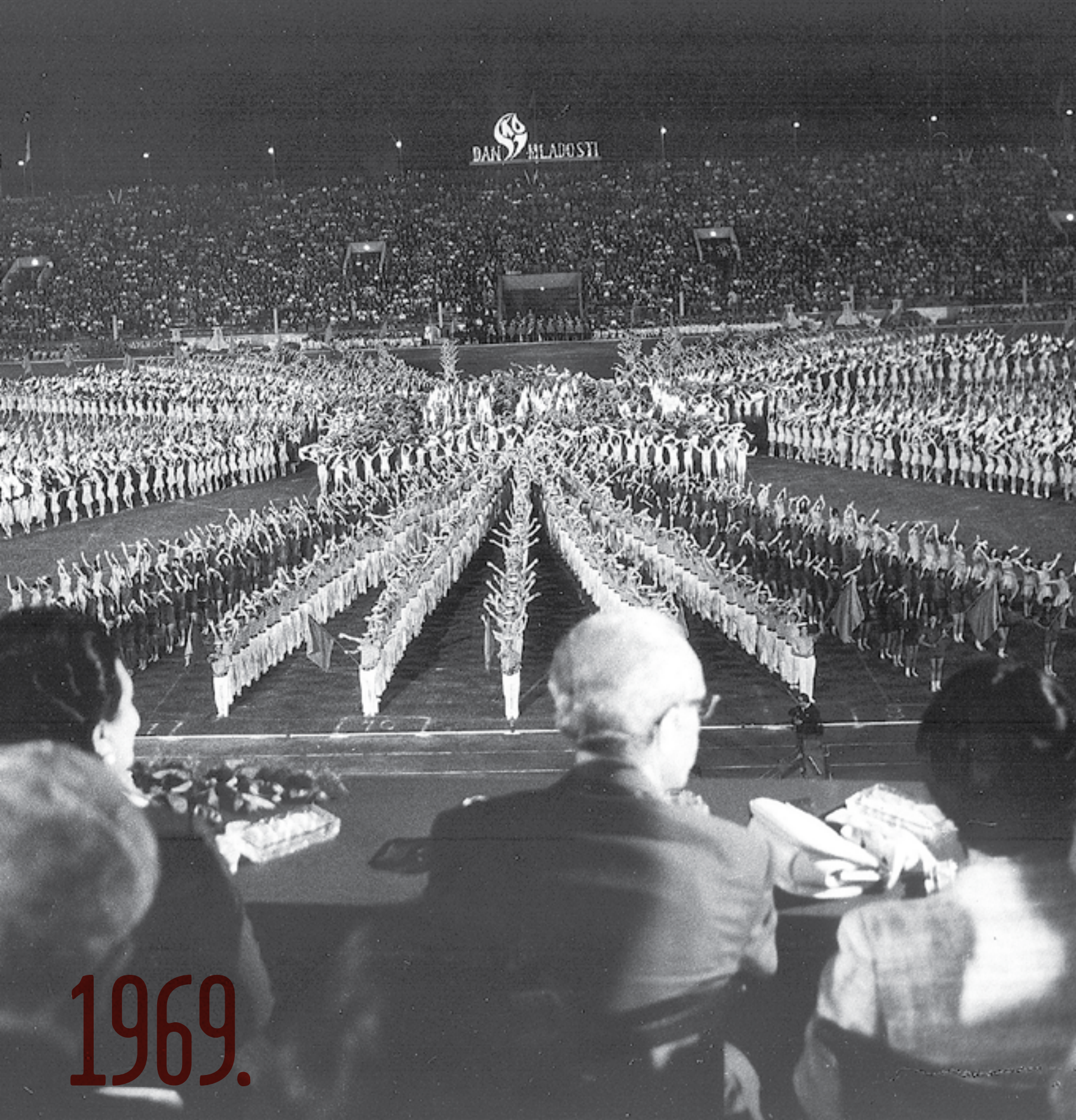


DAN MLADOSTI

1969.



MILBANK, JOHN

Materijalizam i transcendentno



MILBANK, JOHN

Materijalizam i transcendentno

staknuta karakteristika francuske misli i srodnih marksističkih misli od 1950-ih bio je pokušaj da se marksizam dopuni adekvatnijom ontologijom od one koju nalazimo u Marxovim i Englesovim djelima. Pokušaj je obilježen potragom za nereduktivnim materijalizmom, djelomično iz razloga što se kontinentalna misao želi razlikovati od uočene sklonosti analitičke filozofije ka znanstvenosti. Reduktivni materijalizam zamišlja materiju atomistički, mehanički, pasivno i inertno, te pokušava prokazati smislenu akciju i voljni odabir kao iluzije. Nereduktivni materijalizam zamišlja materiju koja ima mogućnost povremeno stvoriti subjektivitet i smisao zato jer je materija poprište pojavljivanja spontanih i nepredvidivih energija. Budući da je povijest materijalizma uglavnom povijest redukcionizma, s iznimkama stoika, Spinoze i Nietzschea, potraga za neredukcionističkom verzijom prisiljena je posuđivati iz platoničko-aristotelovskih, idealističkih, pa čak i teoloških tradicija kako bi se razvila dostatno obogaćenu verziju materijalnih procesa. (stoici, Spinoza i Nietzsche također su radili takve problematične posudbe) Takva potraga čini se nužnom i opravdanom: iako postoji britanska tradicija reduktivnog materijalističkog marksizma, teško je to pomiriti s Marxovim apsolutnim vrednovanjem subjekata koji slobodno postižu puni produktivni i izražajni potencijal. Niti se jednostavno može izostaviti ontologija kako bi se koncentriralo na praksu: marksizam, a isto tako i svaki socijalizam, zahtijeva pojam ljudske prirode i ulogu ljudskog roda u svemiru; u suprotnom nije jasno zbog čega bi u ovom trenutku nešto nedostajalo, a što je potrebno emancipirati, niti iz kojeg razloga bi mogli pretpostaviti da živimo u realnosti gdje je takva emancipacija moguća.

Mora li takva ontologija zbilja biti materijalistička? Da, budući da socijalizam vidi zemaljsku pravdu kao suštinski usmjerenu ka raspodjeli materijalnih dobara. Da i zato što je marksizam u pravu kada vidi kompletno ljudsko znanje kao neraskidivo vezano za ljudsko poimanje pravde, i kao takvo, neodjeljivo od povijesno stvorenih modela proizvodnje i razmjene.

Takva povezanost poimanja istine s poimanjem dobrote već je ranije shvaćena u katoličkoj teologiji u pojmovima “konvertibilnosti” takvih “transcendentnih” koncepata. Poveznica između marksističkog historizma i katoličke metafizike može se osigurati iz aksioma Giambattiste Vicoa, katoličkog mislioca 18. sto-

ljeća, koji tvrdi (u punoj verziji) da se transcendentalije *verum* i *bonum* također konvertiraju s novim transcendentalnim, *factumom*, što znači povijesnim i čak vječno “konstruiranim”. (Marx je citirao, ali slabo razumio Vica.) Puno kasnije, pojavom Marxa, pravoslavni teolog, socijalist i ponekad marksistički ekonomist Sergei Bulgakov ustvrdio je slično: kršćanski Istok propustio je uključiti kolektivni proces povijesne konstrukcije u proces “pobožanstvenje” (termin kojim pravoslavni opisuju “spasenje”), dok je Zapad krivo protumačio taj proces kao sekularni, i s obzirom na transcendentalno-nepovezan rad suštinski ljudske volje, a ne kao zajednički rad s Bogom koji kroz ostvarenje samog sebe (umjetnost i rad) traži smjernost ka dobrome i viziju istine. Za Bulgakova iz tog slijedi da su ljudsko znanje i vrlina potpuno ekonomska pitanja koje kolektiv sadrži u ritmovima i raspodjeli razmjene i proizvodnje.

Navedeno predstavlja vrstu historijskog materijalizma. Doduše, za Bulgakova opća ljudska ekonomija (znakova i brojeva, te roba i cijena) participira i vođena je božanskom *economia* pravoslavne teologije: kompletna “podjela” Božjeg vječnog bića u jedinstvenom stvaranja i otkupiteljskog ponovog stvaranja.⁰¹

Ako za usporedbu promatramo posljednje sekularne pokušaje razvoja materijalističke ontologije koja bi podupirala socijalističke aspiracije, iznenađuje nas kako se sve više razvija privlačnost, ne samo k idealističkoj filozofiji – Hegelu, Schellingu i njihovom nasljedniku (unatoč svemu) Heideggeru – već također i ka teologiji: pojmovima *via negativa*, apsolutno drugoga, milosti, nade i ljubavi. Koji je razlog tomu? Pokušat ću naći objašnjenje. Ako je materija više nego samo inertna, te čak i sposobna za subjektivnost i smisao, tada ona suštinski mora biti više od prostorno i mehanički limitirane supstancije; ona mora biti u velikoj mjeri silovita i samo-transcendirajuća. Jedini čovjekov pristup pojmovima sile i samo-transcendirajućeg razvoja uključuje iskustva voljnog odabira i smisla: iz toga proizlazi da je samo-transcendirajuća materija neminovno shvaćena kao nešto eterizirano i idealizirano. To može biti potpuno konzistentno s materijalizmom zato jer nemamo pojam o tome od čega se na kraju sastoji materija: zamišljati ju samo kao gustu i inertnu značilo bi ograničavati ju na jedan vid idealnosti koji tvori pozadinu za voljni odabir – poglavito negativni *hyle* koji oblikovanje ideja i usmjerenih, smislenih namjera uvijek pretpostavlja.

01 Vidi Giambattista Vico, *On the Most Ancient Wisdom of the Italians*, preveo L.M.Palmer (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988.), 45.-53.; Sergei Bulgakov, *Philosophy of Economy*, prevela Catherine Evtuhov (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000.).

No, ako je materija potpuno eterizirana i idealizirana, tada stvarni materijalni procesi postaju popratni fenomeni logičkih procesa, ili štoviše, magične posljedice čiste voljnosti, ili naposljetku nekakva kombinacija navedenog. Čim netko kaže da “materija” ponekad može misliti i ponekad imati volju, tada nezamisliva pozadina *hyle* iščezava, i zajedno s njom i svi iracionalni i latentni impulsi prirode i ljudskog roda koji pomažu uobličiti povijesne događaje, a sve u prilog onoga što mislimo da možemo u potpunosti prihvatiti, dakle u korist smislenih voljnih procesa. U tom slučaju mora se zaključiti da je materijalizam izgubljen u idealizmu i humanizmu.

Ipak ovaj nepovoljan ishod ne može se izbjeći redukcijom svake subjektivnosti na slijepe nagone *hyle*. Jer u tom slučaju imamo suprotno, želja ljudskog roda za emancipacijom je i sama reducirana na popratni fenomen iluzije koja prikriva ono što se zbilja događa: a to su evolucijski procesi bez ikakvog smisla. U tom slučaju, ne može se priželjkivati istinska ljudska budućnost u ime ispunjenja realnog – osim kao zabavna maštarija – već se u najboljem slučaju može smatrati kao iskreno urušavanje ljudske iluzije nazad u svoje pred-ljudske sekvence. Budući da su to mehaničke i opskurno impulzivne sekvence, one nikako ne mogu održati ništa poput stanja mira i pravde: antropomorfički gledano, čini se da više podržavaju pravilo heraklitovskog nasilja. Ako je to realnost, onda je kapitalizam najbliži da to potvrdi bez izričite tvrdnje, pošto on reducira smisleni cilj na agoniju oko praznog fetiša, koji u ovom slučaju biva daleko od konačne iluzije, kao što bi to htjeli klasični marksisti, već biva najbliža moguća voljna i smisljena manifestacija stvarne vladavine slijepe besmislenosti. Sile tzv. progresa – znanost, racionalizam i materijalizam – puno su više naklonjene kapitalizmu nego što je to smatrao Marx. Tako bi ontologija koja bi legitimirala socijalizam, morala iznaći način da locira idealnost u materiji, a bez idealiziranja materije ili konačnog odbacivanja idealnosti.

To znači da mnoga karakteristična shvaćanja njemačkog idealizma postaju neprikladna, jer imaju tendenciju da svaki zasebno ili kombinirano sadržavaju transparentno shvaćene logičke procese i/ili u tom slučaju priznaju nepristupačnom mogućnost utemeljenja, nešto kao čisto autonomno samo-održavanje, neobjašnjivo djelovanje ili htijenje, što je na taj način, ponovo transparentno i samo-objašnjavanjuće. U oba slučaja,

zaključivanje i transparentnost mišljenja i htijenja mora istovremeno nijekati i obuzdati svoje misteriozne energije i potencijale. Ono što je naprotiv potrebno, pojmovi su misli i htijenja koji sami po sebi održavaju višak referentnosti van sebe, pojmovi koji uključuju nepredvidljivu kreativnost i privlačnost žudnje koja samu sebe nadilazi. “Misлити za sebe”, primjenjujući kantovsku autonomiju, isključit će gustoću materije; isto tako, upražnjavanje čistog vlastitog spontanog izbora dobra i zla, *à la* Kant, isključit će njenu gustoću: u oba slučaja izlazimo iz muljevitog područja kako bi prebivali u kristalnim sferama čistih (*noumenon*) monada. Suprotno tome, ako je misao otvorena i nametljiva i baš ne zna što je to o čemu misli, te ako je združena volja privučena prethodnome i onome poslije same sebe, onda su gustoća i neshvatljiva sila materije održane.

Ali gdje možemo naći takva shvaćanja mišljenja i htijenja? Odgovor mora biti u teologiji i vrstama filozofije (kao što je neoplatonizam) koje se referiraju na transcendentno. To je zato jer i sama teologija pretpostavlja istovremeno da postoji vrhovni princip koji je mišljenje i htijenje te da je taj princip, za naše mišljenje i volju, samo donekle pristupačan. Kao čisto sjedinjenje, više kao *esse* nego kao *ens*, taj princip doista “misli samog sebe”, no ne na naš način dvojakog samo-opažanja koje bi bilo kontradiktorno njegovoj jednostavnosti. Dapače, ta jednostavnost može se zamisliti poput svojevrstne neljudske neiskvarenosti stijene, s čime Biblija često uspoređuje božanstvo.

Posljedicom toga naše mišljenje i volja postaju darovi koji su primljeni od nečega što je više od misli i volje. I kao darovi od nad-intelektalnog, oni bivaju više podudarni našim tijelima koja su jednostavno stvari koje smo primili i kojima nikad potpuno ne ovladamo. Sukladno tome, naše mišljenje i volja, kada ih doživljavamo kao jeku beskonačnosti i jednostavne ne-reflektivne misli i volje, mogu se smatrati kao da nisu utemeljeni sami u sebi i skriveni su sebi samima. Baš kao što mi u konačnici ne znamo za što su sve naša tijela sposobna, isto tako ne znamo koje su konačne konzekvence našeg razmišljanja, niti da zbilja želimo to što želimo. Ovdje se apstrakcija i velike geste proširuju i istovremeno potvrđuju neshvatljivost našeg utjelovljenja. (Ovo se puno više podudara sa aristotelijanskim shvaćanjem *eide* i *hyle*, te također i *psyche*, nego sa bilo kojom idealističkom dijalektikom ideje i patosa.) Naša misao je prven-



Johann Gottlieb Fichte

stveno kreativnog karaktera, više nego refleksivnog, i upravo kroz kreativno stvaranje mi uvijek preobražavamo materiju, a ipak ne možemo zapovjediti pojavljiva-nje transformativne ideje. Ideje nam dolaze kao inspiracija, kao iz visine, i iz tog razloga one se dobro primaju u polju materije.

Na taj način, i sama teološka usmjerenost k transcendenciji sama održava ne-reduciranu materijalnost i upravo je suprotna bilo kojoj vrsti idealizma. U stvari, idealizam se uvijek najbolje snalazi u imanentnosti, jer njegova bit poganski je grčki horizont (ponekad i gnosticiziran) unutar čijeg se jednoznačnog zatvorenog kozmosa odvija sukob aktivnog *logosa* i kaotične *hyle*. Bez bogova ili platonskih formi, takva poganska imanencija savršenije je ostvarena u njemačkom idealizmu: logički procesi nadmašuju sami sebe kroz vrijeme i nisu dobiveni darovi, već odmatanje autonomije, štoviše kroz kontradikciju i povratak. Iako ovaj princip autonomije stoji u suprotnosti sa stranim samo-zamatanjem materije, on je svejedno uključen u materiju unutar istog kozmosa, i upravo iz tog razloga nalazi se u dualističkom sukobu sa samim principom materije, čak i ako ga mora pretpostaviti od samog početka, *à la* Fichte, kao omogućavanje suprotnoga. Potvrđivanje imanentne idejnosti koja potiče iz same sebe u konačnici se događa nauštrb materije.

Suprotno tome, izvorni teološki pojmovi mišljenja i volje ne smatraju da su misao i materija suprotnosti unutar dijalektičke tenzije u maniri Fichtea, Hegela i ranog Schellinga. Umjesto toga, kako smo već pokazali, oni su pomiješani kroz bazično dijeljene sklonosti. Na kraju, ako misao i materija pokazuju otpornu gustoću i ekscesivni potencijal, onda je to zato jer je njihova kombinirana smisljena konačnost dolazeći dar, koji ako se smatra takvim, ukazuje na ultimativni kreativni izvor. Budući da je konačni *logos* u svakom pogledu stvoren, baš kao što je to i *hyle*, misao i materija ovdje su poravnati i izjednačeni u odnosu na transcendentni izvor, dok bez te jednakosti poništavaju svoje relativno stvarne različitosti, a da čak ni ne napuštaju relativnu hijerarhijsku superiornost misli nad materijom. Jer osnovni kreativni izvor svekolikih hijerarhijskih serija nije samo “na vrhu” tih serija na način da su ideje “iznad” materije kao kod idealizma; štoviše, budući da izvor *daje* cijelu seriju (za razliku od najviše karike u seriji), s apsolutnoga stanovišta on ima tendenciju da izravna sve ono što ostaje

izdvojeno, unutar serija i hijerarhijski različito. Na taj način, jedino monoteistička doktrina o stvaranju (kojoj je bio sklon proklovski neoplatonizam) dozvoljava nereduktivni materijalizam u teoriji i u praksi, koji nam npr. dopušta da više cijenimo ljudsko od kozmičkog ili životinjskog, a također i više u krajnjoj gesti da navijestamo kako najviša vrijednost leži u uspostavi navedenih troje u miroljubivo harmonično usavršavanje. Upravo je to pokret koji izvodi Dionizije Areopagit kristijaniziranjem Prokla, koji je već ustvrdio da pojednostavljanje materije više reflektira jednostavnost prvog principa nego refleksivnost intelekta. (S tom tvrdnjom susrećemo se u Dionizijevim komentarima apofatičke prikladnosti naočigled sveobuhvatnih simbola Boga.) Sama ta perspektiva omogućava nam viziju anti-fašističke, anti-nehumane ekologije.

Možemo otići i korak dalje. Beskrajna misao, beskrajna volja, koja je potpuno "jednostavna" (ni na koji način, čak ni formalno, nerazdijeljena unutar sebe), kao što to Toma Akvinski postavlja, a također samo-održavajuća, kao što smo to maloprije ustvrdili, ne može biti srodna ikakvom konačnom mišljenju ili volji kakvu mi poznajemo. Prvo, budući da je samo-održavajuća, ima karakteristike koje možemo pojmiti jedino u određenim materijalnim okvirima, u skladu s tim što se nama materijalna supstanca čini donekle samo-održavajućom (ako već nije samo-stvarajuća, poput misli, kojoj u suprotnome fali relativna samostojnost). Drugo, kao beskonačna, i zato neograničena, ona mora održati, ali bez nesavršenosti, svojevrsnu neograničenu "nedovršenost", tj. mora održati "završenost" van svakog našeg poimanja završenosti koje uvijek uključuje ograničenost. Na taj način, srodnost naše konačne misli s materijom kao misterioznom, nepokorenom, i neograničenom u svojim potencijalima, na paradoksalan je način sadržano u pojmu onoga što je potpuno i apsolutno – samo zato jer je beskonačno. Ovdje je bitno sjetiti se da se pridavanje tog "neorganiziranog" principa bez-konačnog Jednome ili Bogu pojavilo u filozofiji jedino kod neoplatonista i kod Crkvenih otaca – to nije bilo dozvoljeno kod starih Grka. Na kraju, treba ustvrditi da je Crkveni otac Tertulijan, iako je bio ortodoksan i ni na koji način panteist, tvrdio da bez obzira što Bog nema ograničeno tijelo to ne implicira *nematerijalnost* Boga. Za Tertulijana, kao što je Bog Stvoritelj, beskrajna misao i volja, isto tako je i neograničena materijalnost.⁰²

- 02 Vidi Antoine Côt, "Infini" in: *Dictionnaire critique de théologie*, ed. J.Y.Lacoste (Paris: P.U.F., 1998.); Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996).
- 03 Alain Badiou, *St.Paul ou La Nais-sance de l'universalisme* (Paris: P.U.F., 1999.), *Ethics* (London: Verso, 2001.); Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute* (London: Routledge, 2001.), *On Belief* (London: Routledge 2001.).

Dakle, da bi se postigla adekvatna ontologija, materijalistički socijalizam mora prizvati teologiju. Možda je to razlog zašto je Walter Benjamin smatrao da će ubuduće filozofska misao morati staviti sebe u službu teologije, što je bilo upravo suprotno Hegelu. Svejedno, ja ne tvrdim da suvremeni francuski mislioci, i oni pod utjecajem francuskih marksističkih mislilaca, eksplicitno obrazlažu na način kako sam ja to gore naveo. Umjesto toga, tvrdim da je to implicitni logički horizont koji ih stavlja u nepoznato, i oni su ga dosad shvaćali poprilično fragmentarno i samo djelomično. Unatoč tome, to je logika koja se provlači kroz njihova dosadašnja razmišljanja: Derrida podupire otvorenost znakova i apsolutnost etičke zapovijedi priklanjanjem (ili kako on – po mom mišljenju, krivo – pretpostavlja, radikalizacijom) negativnoj teologiji; Deleuze podupire mogućnost propadanja materije i smisla u okvirima spinozijanskog virtualnog apsoluta; Badiou podržava mogućnost revolucionarnog događaja u okvirima povijesnog događaja pojavljivanja same logike događaja kao takvog, što je zapravo ništa drugo nego Pavlova milost; Žižek podržava mogućnost revolucionarne ljubavi iza žudnje referirajući na povijesno pojavljivanje ultimativnog sublimnog objekta koji nas pomiruje s prazninom koja se konstituira jedino kroz rascjep unutar praznine. Taj sublimni objekt je Krist.

Kod Badioua i Žižeka, zapažena je i dodatna karakteristika.⁰³ Oni su s pravom nezadovoljni prepuštanjem socijalističke ljevice u liberalističko veličanje pluraliteta i različitosti. Takvo veličanje, oni ispravno tvrde, neautentično je zato jer obično ne žele zapravo imati ništa s egzotičnim drugim – slijedom toga, vizualna prezentacija udaljene egzotične različitosti postaje velebna etička gesta. Isto tako, takva tendencija priznaje drugom etički značaj pod okriljem konteksta žrtve: što znači da ljudsku solidarnost imamo jedino u okviru naših slabosti, umjesto u okvirima naših pozitivnih kreativnih aspiracija. Ovdje se može prigovoriti da takav etički stav može isto tako zahtijevati da se drugo u velikoj mjeri emancipira; doduše, ukoliko takvo ispunjenje nije povezano s usporedno postavljenim zajedničkim ljudskim projektom, tada je sadržaj ispunjenja, s obzirom na drugo, etički nebitno: i ponovo taj moralni posrednik postaje puki distancirani i anemični promatrač.

Za razliku od toga socijalizam zahtijeva našu solidarnost u ime projekta pozitivne afirmacije života i obil-

nog života: trebamo voljeti druge kao aktivni afirmatori, a ne, ili ne primarno, kao žrtve. Kako to teologija postavlja, trebamo voljeti ljude zato – i do te mjere – što su oni slika Boga. Ali takva ljubav zahtijeva uzajamno priznanje naših pozitivnih ostvarenja i sposobnosti. Dakle u tom slučaju ono što se cijeni nikako nije neizreciva različitost, već ono što je univerzalno zajedničko i hvalevrijedno, bez obzira što je to upravo i jedinstveno i specifično. Samo kao jedinstvena i specifična, vrijednost se jasno “ističe”, ali to isticanje ponekad ju čini univerzalnom i otvorenom za sudjelovanje – bez obzira što se nalazi u stanju ne-identičnog ponavljanja.

Nova zaokupljenost pitanjem univerzalnog, onog što nas povezuje, ide dalje od deridijanske/levinasovske zaokupljenosti nesvodljivim pluralnostima izvan totaliteta. U ovom slučaju totalitet nije ponovo uveden zato jer nismo ujedinjeni kroz sveukupnost potpunog kozmosa, već kroz jedinstvene pojave događaja, čija nova logika, novi ritmovi, bivaju prihvaćeni od svih nas. Ovaj pomak čini veoma značajan utjecaj na stav marksističke misli o religiji.

Derrida je do sada smatrao kako sekularizirana negativna teologija sugerira radikalno razilaženje od specifičnosti religijske tradicije, te uvodi neukorijenjenu i nomadsku postmodernističku religioznost orijentiranu prema negativitetu koji podržava nezavršena pozitivistička ontološka suprotnost. Tako za Derridu dekonstruktivističko stremljenje nikad nije ispunilo svoj zadatak, takva neukorijenjena religioznost samo je beskonačno parazitska s obzirom na različite religiozne tradicije koje su sve više ili manje afirmirane, iako se stanovišta prednost daje judaizmu i kršćanstvu.

U znatnoj suprotnosti, Badioua i Žižekova sumnjičavost prema politički korektnom pluralističkom diskursu uzrokuje da oni jednoglasno preferiraju primjer jedne religije nad svim ostalima, i ta religija je, naravno, kršćanstvo. Takvo novo favoriziranje kršćanstva integralni je dio njihove želje da ponovo uspostave ljudsku univerzalnost i singularnost socijalističkog projekta unutar svih dosadašnjih historijskih tradicija, što stoji u suprotnosti s postmodernim liberalnim političkim pluralizmom, čija je zadnja riječ je “poštovati raznolikosti” i čija se religioznost jedva dađe razlikovati od *new-age*-ovske preporuke ka samo-kultiviranju unutar negativnog odvajanja od zadanih socijalnih procesa.



Jacques Derrida

Zbog čega je usmjerenje prema kršćanstvu toliko važno u navedenom? Odgovor je u viđenju kršćanstva kao jedinstvene religije univerzalizma. Utoliko su Badiou i Žižek potpuno u pravu, i oni razotkrivaju svu očiglednu trivijalnost novijih teoloških rasprava o specifično “kršćanskoj igri jezika”, koja je ispravna ili neispravna baš kao i sve druge igre jezika itd. Ponovo su teolozi uhvaćeni u svojoj neautentičnoj prestrašenosti. U povodu za liberalnom modom, izdali su kršćansko polaganje prava na jedinstvenost, na transcendiranje judaističkog naslijeđa i ostalog. I tako su sad nadiđeni i od marksističkih ateista koji ukazuju na činjenice historijske fenomenologije: kršćanstvo je bilo prvo prosvjetiteljstvo, prva pojava apsolutno univerzalnog prava. Grci su uglavnom bili nesigurni da li žene i barbari mogu filozofirati dok druge vrste robova ne mogu; Novi Zavjet, u suprotnosti, tvrdi da svi – robovi i slobodnjaci, muškarc i žene, Židovi, Grci, Rimljani i barbari – mogu prepoznati Boga u uskrsnom Kristu i nadalje inzistirati da taj potencijal univerzalne prepoznatljivosti sam po sebi kvalificira istinu kao univerzalnu istinu. Takva puko supstancijalna univerzalna istina grčke filozofije diskvalificirana je u svojoj univerzalnosti, i naposljetku, u svojoj istinitosti. Dakako, jasno je da je judaizam i prije pokazivao naklonost univerzalnosti; ali (što je nastavio i Islam) nikada ne priznaje da su njegovi pojedini zakoni uvjet za univerzalno priznanje Boga svih naroda. Na taj način ne predstavlja u potpunosti univerzalni događaj, koji za ishod ima praktično relativiziranje kulturnih specifičnosti i tako ne dozvoljava univerzalnu ljudsku povezanost.

Prigovor ovdje da je Krist više u suštini specifičan nego židovski zakon potpuno je promašen (kao što je Hegel to shvatio, iako ne u dovoljnoj mjeri). Krist je toliko specifičan da je istovremeno i najopćenitiji. Mi se svi možemo poistovjetiti s vještim, učtivim, divljim, poganim, mudrim, čudotvornim i patećim čovjekom, baš kao što se svi možemo, s jedne do druge strane svijeta, poistovjetiti s Charliejem Chaplinom ili Busterom Keatonom, ali se, na primjer, ne možemo lako identificirati s ulogama u japanskim običajima pristojnosti. Sv. Pavao i Kierkegaard bili su donekle u pravu (ali i donekle u krivu kako sam upravo ustvrdio) u zanemarivanju specifičnosti Kristovog života: bitno je znati da se Bog manifestirao, ne u bilo kojem ljudskom stanju ili vidu općenitosti, već upravo u jednom – što ima značenje kao zavi-

sna posljedica u svakom – ljudskom životu, smrti i uskrsnuću. Upravo zato jer Isus izmiče bilo kakvom općem okviru, imajući u vidu da se bilo kakav opći skup uvijek može uključiti u neki općenitiji skup, Isus je univerzalan. Univerzalnost kršćanstva nije, dakle, stvar u prvom redu subjektivnog stajališta ili vjere; to je više stvar logike. Kršćanstvo je univerzalno upravo zato jer je izrodilo logiku univerzalnosti; uspostavilo je tu logiku kao događaj. Takav “izum” i uspostava nije se mogla sastojati samo od pukog otkrića univerzalne istine, kao što su to Grci uglavnom smatrali (diskutabilan izuzetak bili bi Sokrat i Platon), zato jer je filozofiji promaklo adekvatno shvatiti logiku univerzalnosti. Kao što Badiou tvrdi, filozofija (ali ponovo, ne zbilja i Platon u Badiouovu tumačenju) pokušava sve stvari staviti na pravo mjesto unutar date sveukupnosti, konačnog (ne beskonačnog) kozmosa. Međutim, to znači da se svaka stvar i svaka osoba mora poistovjetiti sa svojim fiksnim mjestom u kozmosu i jedino je u stanju, kao krajnja gesta, biti povezana sa svemirom kao cjelinom jer kozmos kao cjelina nije vezan ni s čim izvan sebe samog i tako sam nema svoje mjesto niti identitet. Isto tako bi mogao biti i ništavilo. Tako u hinduizmu postoji nekoliko etika od koje svaka odgovara pojedinoj poziciji unutar hijerarhije, ali ne postoji opće univerzalno dobro: na općem nivo, kao što to poučava *Bhagavad Gita*, sve etike su relativizirane, i jedina zajednička stvar je nirvana – ali to se zapravo ne dijeli, budući da na toj točki uspona stvari prestaju biti zajedničke jer više ne postoje subjekti među kojima bi se dijelile.

Isto tako (da brzo promijenimo perspektive s Dalekog istoka ka najdaljem Zapadu, starom i novom) Alexis de Tocqueville u *Demokraciji u Americi* smatra kako u aristokratskom društvu poput engleskog nitko nije zainteresiran za opće ideje i one mu zapravo bivaju neshvatljivima, uzimajući u obzir da su ideje uvijek relativne s obzirom na pravila i manire klasne pozicije (ovo donekle stoji i danas), dok se u demokratskoj Americi (da li i ovo stoji danas?) ljudi interesiraju za opće ideje zato jer se vide kao ljudi u općenitom smislu.⁰⁴ Tocquevilleu se međutim može dodati da ideje opće ljudskog ne bi postojale bez stalnog prisjećanja na specifični događaj Američke revolucije, niti čak (kao što to i sam Tocqueville tvrdi) bez stalnog prisjećanja o univerzalnom čovjeku Kristu, unutar religiozno konstituiranog američkoga civilnog društva. Može se čak tvrditi da Tocque-

04 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000).

ville nenamjerno pokazuje činjenicu da se univerzalnost može pojaviti jedino iz događaja: bez religijskog poticaja ka slobodnom povezivanju, on tvrdi (može se reći i da bez tog poticaja ka kolektivnom ponavljanju religijskog utemeljiteljskog događaja), američka demokracija ima tendenciju k osipanju u mnoštvo individualizama i partikularizama koji će isključiti bilo kakvo poimanje opće ljudskosti – umjesto demokracije pojavit će se propagandistička vladavina koja je istovremeno iznad i na strani većine; mi danas to ispravno možemo označiti kao “fašizam”. Stoga Tocquevilleovi argumenti glede Amerike i opasnosti kapitalističke korupcije implicitno prepoznaju ne samo pojavljivanje univerzalnosti kroz događaj, već i religioznu dimenziju date logike.

Filozofija, raspoređujući stvari u kozmosu, ne uspostavlja univerzalnost. Ali događaj koji *nadilazi* dani totalitet uspostavlja sebe kao nadilaženje specifičnog mjesta ili pozicije. Štoviše, on se izriče kao univerzalna ne-istovjetno ponavljajuća mogućnost. Takav se događaj jedino može pojaviti u vremenu, budući da se jedino u vremenu mogu razlomiti uspostavljene totalnosti. Nadalje, da bi bio vrednovan kao univerzalan, događaj također mora biti smatran kao “vječan” kako bi bio prikladan univerzalnosti: to je ono što Badiou tvrdi.

Sada je jasno kako Badiou i Žižek dodaju novu dimenziju marksističkoj raspravi o religiji. Svi sudionici uglavnom se okreću ka teologiji jer sam diskurs dopušta idealni materijalizam koji ne rezultira u isključujućem trijumfu idealizma. Ipak, okret prema sekulariziranoj *via-negativi*, zato što ne dopušta nikakvu transcendentnu puninu super-obilja u kojoj se izdaleka može sudjelovati kroz religiozne prakse, propušta prepoznati bilo kakve stupnjeve manje-više točnih manifestacija apsolutnoga, ili bilo kakvo napredovanje prema apsolutnom koje nije istovremeno i regresija. Budući da se smatra da sve religiozne slike u istoj mjeri promašuju, svi religiozno idealni diskursi potvrđuju se u samo-poništenju. Na taj način misteriozni “višak” u idealu koji uzrokuje da on biva stopljen s materijom, a ne da prikriva materiju, tek je dodan apsolutnome i impotentno negativnome, koje, za razliku od pravog teološkog negativnog kod Dionizija Areopagita, uistinu jest usmjereno prema praznini. Ovo ostavlja pozitivni aspekt religijske idealnosti – usmjerenost ka katafatičkome (*via-positiva*) – paradoksalno ispunjenim upravo u svojoj promašenosti. Tako religiozne ideje, za pluralističku ideologiju, ostaju na

nivou idealnosti, iako ne sastavljaju nesmiljen logički slijed osim apsolutno neupitne logike mehaničke dekonstrukcije. Prema tome, ako se prvenstveno vrednuje različitost, to znači da je različito, stavljeno na mjesto Boga, čisto negativno, na način da je hipostazirana negativnost usmjerenosti ka ništavilu efektivno ispunjena i autonomna ideja koja poništava svu materijalnu pojavnost. (S druge strane, pojedinac cijeni različito u njegovoj totaliziranoj specifičnoj naklonosti, odvojenoj od misterioznog viška u kojem on ne participira – tako ponovo pojedinac ima potpunu, apstraktibilnu ideju. Takvoj opciji se s pravom suprotstavljaju Levinas i Derrida, ali oni nikad ne razmatraju i treću mogućnost negativnog viška posredovanog od fenomenološki manifestiranog.) Tako je derridijanizam zapravo idealistički.

Licem u lice s tim idealizmom, Badiou inzistira da moćna ljudska misao ili ideja nije nešto potpuno i inerto, i kao takva neprenosivo različita u svojoj posebnosti, već je univerzalna po samoj vrijednosti te posebnosti. Iz toga slijedi da se ne smije olako negirati njenu pozitivnost na deridijanski način, kao da pozitivnost uvijek prijeteći da se ukruti u prisutnost općeg utjecaja protivnog uvjetovanoj posebnosti ideje. Taj imperativ vrijedi za Derridu budući da on smatra da je istinska različitost samo u onome što prethodi događaju same različitosti i održava se kao različitost samo u trenutku negacije prethodno nataložene različitosti koja se uvijek umata nazad u nazočnost u samom slučaju svoje pojavnosti. Za Badioua pozitivnost ideje ne treba negirati na taj način, zato jer ideja ne zadobiva “vječnu” prisutnost tako da zatomi svoju posebnost, već upravo tako da ju uspostavlja. Njena posebnost nije nešto statično i zatvoreno, već nešto zauvijek-naknadno plodno, što generira beskonačne daljnje uvide koji sve više i više otkrivaju njene originalno latentne dubine.

Iz tog razloga Badiou na prvome mjestu ne veliča – ironično, *à la* Derrida – pluralitet religija, već singularitet apsolutne religije, kršćanstva, koje se pojavilo kao događaj toga što izaziva univerzalno priznavanje. Događaj univerzalne ljubavi, događaj života većeg od i suprotstavljenog smrti, događaj univerzalne mogućnosti oprosta i pomirenja, novi vid društvenosti utemeljen na recipročnoj razmjeni te mogućnosti. Nema smisla odbacivati taj događaj, barem kao horizont mogućnosti. Ovdje bi debata i dijalog bili smiješni, ukoliko se ne pojavi neki univerzalniji horizont. Jer upravo se tu nalaze uvjeti univerzalnosti, kako ih mi na Zapadu zamišljamo.



Martin Heidegger

Na drugom mjestu, Badiou ne ističe pokret označavanja ili nasilne negacije, već dolazak milosti kao te koja nas u prvom redu interpelira kao subjekte, što znači ne kao nedostatak, već kao preobilje i uvijek specifična prisutnost. Suprotno tome, Derrida smatra da se možemo truditi kako bi odbacili iluzornu samo-autonomiju s obzirom na konstituirajući nedostatak, smrt, besadržajni dar itd. Za Badioua mi očito nismo, u svojoj samo-prisutnoj posebnosti, u posjedu samih sebe i autonomni, već naprotiv, dobiveni – dobiveni u našoj konkretnoj materijalnosti koja održava naša svjesna djela i razmišljanja. Opet naprotiv, za Derridu, sve religije bi mogle biti stepenice prema negaciji, a za Badioua jedino kršćanstvo nudi božju milost, u smisli da kršćanstvo jednostavno jest misao da smo otkupljeni i oslobođeni kroz dobivanje milosti, u kojoj možemo zajednički sudjelovati u našim tijelima kroz voljenje ljudi, a ne kroz ljudske sustave zakona ili ljudskih filozofija i mističnih praksi – čak ni kroz praksu apsolutne negacije.

Da li su dakle Badiou i Žižek – u mjeri u kojoj je on suglasan – u pravu? Do sada sam opisao načine na koji jesu: načine u kojima je kršćanstvo u skladu s materijalizmom, načine u kojima socijalistički univerzalizam treba kršćanski univerzalizam, a ne postmoderni pluralizam ili *new-age* gnozu. Doduše, ipak ne smatram da je to dovoljno. Ukratko, mislim da njihove ateističke, u osnovi hegelijanske verzije kršćanstva vrlo dobro podupiru ontologiju revolucije, ali ne i ontologiju socijalizma. Nadalje, mislim da usprkos njihovim određenim namjerama, ono što nam oni svejedno nude gnostičko je kršćanstvo, negativna dijalektika, i zatočeništvo pod nesmiljenim zakonom. Suprotno tome, vjerujem da promišljajući socijalističku budućnost moramo otići puno dalje od idealističkog sužanjstva *logosa*, izvan dijalektike, izvan tragične gnoze, dalje od mističkog nihilizma. Moramo ponovo prizvati puno više duha starih Grka, latinskog Juga, slavenskog Istoka, pred i anti-idealističke Njemačke i keltsko-skandinavskog-saksonskog Sjevera. Konačno, moramo se osloboditi milijuna predrasuda i pogrešnih povijesnih tumačenja i ponovo razmotriti radikalni sadržaj ortodoksnog katoličkog kršćanstva. Na koncu, ta tradicija i materijalistički socijalizam trebaju jedno drugo.

Nadalje razmotrimo nakratko i malo detaljnije ono što nam predlažu Badiou i Žižek. Započnimo s Badiouom. Više od bilo kog filozofa šezdesetosmaša, on je

najviše prošao putem koji smatram potrebnim. To je ironično, budući da je od svih tih mislilaca on na neki način najmilitantniji ateist. Ali upravo zbog toga, on je i najviše slobodan od mrlje koja se može nazvati “mistični nihilizam”. To znači da Badiou odbacuje ono što on ispravno prepoznaje kao skriveni plotinizam kod Derride i Deleuza – poglavito ideju 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 istovjetno s ništavilom. U svim navedenim primjerima, dodao bih na Badioua, postoji logika “dvostrukog letenja 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. Ali iza njih nalazi se apsolutno ništa koje je Heideggerov bitak, Derridina odsutnost ili čisti dar, Deleuzeova virtualna ili nemoguća apsolutna deteritorijalizacija. To apsolutno ništa jedino inzistira na svojoj apsolutnosti, kroz izdizanje manjih ništavila koja su iluzija. Badiou je prvi kontinentalni filozof koji je istakao pretenzije tog cirkusa. Tu zbilja nema ništa post-metafizičkog; štoviše, sve su to tipični primjeri metafizike, i kao što je Conor Cunningham pokazao u svojoj izuzetnoj knjizi *Genealogija nihilizma*, isti obrazac “dvostrukog letenja između dvaju ništavila” može se donekle pronaći već kod Plotina i Avicene, a svakako kod Spinoze, Kanta i Hegela.⁰⁵

Koja je politička važnost toga? Badiou kod Heideggera i Deleuzea odbacuje ono što kod kasnijeg Heideggera označava kao “umotavanje” iluzornih režima stabilnog određenog poretka u Apsolutni bitak/Ništavilo ili Virtualno, budući da to u konačnici vodi do nevređovanja konačnih specifičnosti i različitosti. Za Badioua, Deleuze je u krivu kada obezvređuje “formalni ekvilibrij” u umjetnosti, “ljubavnu konzistenciju” u sferi egzistencije, te “organizaciju” u političkoj domeni.⁰⁶ (S obzirom na to, Deleuzea se može čitati kao mislioca modernizma u filozofiji, a Badioua kao istinski postmodernističkog mislioca koji dopušta pluralitet stabilnih istina tako da to obuhvaća određeni neoklasicizam u svakoj

05 Conor Cunningham, *Genealogy of Nihilism* (London: Routledge, 2002).

06 Alain Badiou, *Deleuze: The Claim of Being* (Minnesota: University of Minnesota Press, 2001), 99.

kulturnoj domeni.) U Deleuzeovom slučaju, isto kao i kod Derride, diferencijacija koja oslobađa jest upornost i nikada nije u potpunosti postignuta (čak i ako je njen modus dolaženja više pozitivan i u određenoj mjeri više pozitivno ostvaren za Deleuza kao diferencijacija, nego što je to slučaj kod Derride). To znači da je on u mogućnosti artikulacije ontoloških preduvjeta za revoluciju, ali nikako i za postignutu, čak niti za konstantno dolazeću revoluciju, koja bi bila socijalizam. Moglo bi se imati postupno napredovanje ka socijalizmu kada bi Deleuze priznavao analogijsko razlikovanje, no ukoliko bitak ni u kom slučaju nije moguće posredovati i ukoliko je bitak neposredno različit, svaka uspostavljena različitost u odnosu na teritorij osuđena je na propadanje u taj teritorij. Ovdje se socijalizam ne može uspostaviti u potpunosti, čak ni postupno.

Stoga nam Deleuze nudi neku vrstu neoplatonskog Jednog, apsolutnu prazninu ili virtualnost koja ima tendenciju da “umotava” u sebe sve konačne režime teritorija i predodžbi, budući da su ti režimi jedina stvarnost virtualnosti u svom anarhičnom odmotavanju, tako da je iluzija stabilne hijerarhijske distribucije (u rodove i vrste) djelo – jedino ostvareno djelo – ne-istovjetnog ponavljanja, nedvosmisleno shvaćenog. No u tom slučaju ništa konačno ne naviješta nikakvo socijalističko obećanje, baš kao što i svaka autentična umjetnost može jedino biti djelovanje nasilja, okrutnosti i poremećene geste.

Umjesto toga Badiou nam nudi poimanje bitka ne kao silovitog “virtualnog” koje prethodi svakoj logičkoj mogućnosti, već jednostavan anarhični beskonačni skup svih matematičkih mogućnosti s njihovim beskonačnim pod-skupovima, preklapanjem skupova i pod-skupova koji se paradoksalno dijagonaliziraju iz svojih pripadajućih skupova. No prema Badiouu, ništa od navedenog ne sadrži nikakvo ljudsko obećanje. Ovdje on ponovo izaziva sve druge marksističke mislioe: ako kao primjer uzmemo Deleuzeovo “Virtualno” u materijalističkom smislu, onda se kolaps različitosti, zbog njihovog nedvosmislenog manifestiranja bitka nazad na to pusto nedvosmisleno tlo, svodi na izbjijanje vulgarnog materijalizma. Time dobivamo (kao što je to prikazano u *Tisuću platoa*) čisto “dijagramatsku” materiju bez značenja koja transcendentalno prethodi, kao slijed “apstraktnih strojeva”, i stvarnom sadržaju i semiotičkom izričaju, od kojih oboje dijeli kao sedimentirana stanja

(ekvivalent ontološki stvorenim no istovremeno i lokalnim domenama “transcendentalne iluzije” uspostavljene po “reprezentaciji” u *Razlici i ponavljanju*) bez ograničenja ili logike.⁰⁷

Takvo poimanje skrivenih poriva apstraktnih mašina potiče deleuzeovsko-guattarijevske fantazije o pojavi post-humanih tijela i kiborga. Ovdje treba postaviti pitanje: u kojem su smislu post-humana “tijela” tijela ukoliko ona nadilaze psihičko (na taj način čineći ih tek neorganskim i inertnim)? A ako ne nadilaze, onda kako su ona post-humana, ukoliko nereduktivni materijalizam znači da mi nikad u potpunosti ne znamo što ljudsko tijelo može ili kako se može razviti? Ovdje izgubiti čovjeka isto je što i izgubiti tijelo u korist sub-psihičke dimenzije koja može jedino biti mehanički determinirana ili slučajna, ili (na neki način) oboje. Jasno je da je to ponovo “reducirana” materija, ma koliko bile zavođljive formule koje ju izražavaju.

Također ne iznenađuje da Deleuze i Guattari lakomisljeno veličaju strojeve, premda “apstraktne”, reducirane na “materiju i funkciju”, jer apstrakcija ne čini stroj čisto materijalnim: upravo suprotno, kao u slučaju kartezijanske redukcije fizičkog prostora na geometrijski prostor, puki fizički stroj bez ujedinjavajuće Ideje (*eidos*) ili usmjeravajućeg cilja (*telos*) već je apstraktni stroj upravo iz istog razloga, kao apstrahirana ideja procesa prenosiva u beskonačno puno fizičkih okolnosti sa svakim mogućim stupnjem razrijeđenosti, uključujući (za reduktivnu perspektivu) procese informacije. Čak i ako apstraktni stroj Deleuza i Guattarija biva poguran i održavajući misteriozne i ne-kartezijanske energije, u svojim sastavljenim apstrakcijama i nedostatku integrativne forme, on nakon svega ostaje tipično moderni čisto fizički stroj.

Badiou se pita nije li na kraju Deleuze jednostavno predsokratski kozmolog, a ne filozof? Nije li filozof na kraju uvijek platonist koji se pita kako to da unutar i izvan kozmosa, koji je za Badioua beskorisnost beskonačnih besmislenih skupova, postoji i grad, eros, umjetnost, također i višestruke pluralne umnožene realnosti čija univerzalna polja nisu puke nasumične različitosti uvijek imitirane u teatrima reprezentacije, već nepredvidivo plodna, a opet neprekidno prepoznatljiva polja pod konzistentnom i ne-zatvorenom formalnošću? Ovdje, sve što nam Badiou može ponuditi jest neo-kartezijanski ili neo-sartrovski kontrast između strogo ma-

07 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *A Thousand Plateaus* (London: Athlone, 1988.), 141.-42.; Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* (London: Athlone, 1968.), 367., 272.

tematiziranog materijalnog nastavka s jedne strane i neobjašnjenog svijeta subjektivnosti i očigledno neokantovske procjene s druge strane. Ovo zadnje je, doduše, pripremljeno unutar ontološkog svijeta mnogostrukih skupova, u tim različitim instancama gdje podskup nadilazi uključenost u početni skup – npr. sadržavajući krive elemente koji ni na koji način ne pripadaju unutar opsega početnog skupa. (Za ilustraciju, kao da je *imela* element *rasta* unutar fenomena “*hrasta*” kojim se smatra skup komponenta, ali ne unutar skupa fenomena “*drveća*” uključujući sve što se strogo odnosi jedino na njihov rast kao takav, gdje “*hrast*” pripada.) Unutar takvog “mjesto događaja” može se pojaviti proces subjektivizacije, kroz koji se ostvaruje identitet kroz konzistentno potvrđivanje krive ne-pripadajuće instance. No kod Badioua nikad nije jasno kako se prelazi granica između pred-subjektivne slučajnosti koja izbjegava nevaljalog parazita i istinski subjektivnog oslobađanja i privrženosti. (Badiou i sam prepoznaje ovaj problem i radi na njegovom rješenju.)

Dakle, ako Deleuze uvelike reducira smisao na način da je, kao što smo vidjeli, dijalektički udruženo s idealiziranjem materije, ne nudi li nam onda Badiou još više pozitivno idealiziranu materiju, u smislu visoko apstraktnih matematičkih objekata kojima nedostaju kretnje strojeva; također materija bez Deleuzovskih sila i virtualnih kapaciteta, koja onda ne izriče plodno tlo za pojavu događaja?

Može biti da Badiouov događaj više od Deleuzove razlike predlaže mogućnost istinski revolucionarnog prekida, budući da se njegov događaj ne odnosi parazit-ski nad beskrajnim skupom svih skupova, kao što je Deleuzova razlika parazitska nad nataloženim teritorijima. Ipak, Badiouova avicenska ontologija čiste pred-mogućnosti ostavlja pojavu aktualnog (kao nasumično stvaranje prilika jedne mogućnosti ili neke druge) više kao nevjerodostojnu misteriju nego Deleuzeovska druga avicenska varijanta kreativne virtualnosti koja uvijek traži način samo-aktualizacije.

Nejasno je da li i sam Badiou izbjegava mrlju neoplatonizma koju tako jasno detektira kod Deleuza i Heideggera. Badiouova ontologija prisiljena je pomaknuti se van čistog opisivanja repertoara mogućnosti u točki gdje aktualno stvaranje prilika skupa (npr. u svijetu prirode) mora uistinu obuhvatiti logičku operaciju stvaranja skupa koji uključuje “brojanje kao jednog” koje uvi-

jek stvara i određeni učinak jedinstava. No ispod tog nivoa, “skup svih skupova” za Badioua ne postoji nego prije odgovara nedjeljivom ostatku “nedosljedne mnogostrukosti” također očit u bilo kojoj aktualiziranoj mogućnosti koja Badioua približava lakanovskom “Realnom” i Heideggerovom “bitku po sebi” koji u ishodištu biva materijaliziran. Navedeno za sobom povlači kritično pitanje: zar se skupovi ne “umataju” nazad u originalno mnogostruko biće, ili “ništavilo” kako to Badiou navodi, budući da je to “stvarnost” iza svakog pukog učinka jedinstva koje ultimativna stvarnost ni na koji način ne legitimira, iako postoji jedino kroz takvo “brojanje za jednog”? Zbog čega je Badiouovo ništavilo išta manje poput Plotinovog Jednog koje nadilazi kontrast jednine i množine, nego što je to Deleuzovo virtualno, i također samo “jest” kroz niže i ne-savršenije posljedice koje stvara? U najboljem slučaju može se reći da je Badiouovo ništavilo više poput damašćaninovog “prvog principa” koje odbacuje (suprotno Proklu) bilo kakvo prihvaćanje prioriteta jedinstva nad pluralnošću. Nadalje, Badiou će se susresti upravo s ekstremnom imanentističkom verzijom debate na zadnjoj atenskoj Akademiji: ako je njegovo ništavilo suštinsko, kako se onda uopće pojavljuju skupovi kao aktualizirani, s obzirom na to da se oni s druge strane zaista pojavljuju, nije li onda nužno da se i samo ništavilo uključuje u virtualno postajanje? (Taj problem je doveo je do uspostavljanja "Jednog onkraj Jednog" kod Jambliha i damašćanina.)

Bez pozivanja na takvu virtualnost i uspostavljanja veze između njenog djelovanja i pojave subjektivizacije, ne doima li se pojava apsolutno ne-pretpostavljenog samo-nastajućeg događaja istine jednostavno mitološkom i bespotrebno zamagljenom? Ne traži li to od Badioua da se udruži s npr. nekom vrstom trijumfalističkog pogleda na pojavljivanja novih univerzalnih rezoniranja u znanosti, koji ne uključuju rad povjesničara znanosti i njihova izlaganja kompleksnih skrivenih kontinuiteta i povrataka na prethodno napuštene pozicije?

I sad se također moramo upitati: kako se apsolutne istine u znanosti, matematici, umjetnosti, etici i politici mogu osigurati u (često romantiziranom) događaju subjektivnog povijesnog uspostavljanja, a opet biti apsolutne i univerzalne? Nije li iznenađujuće – svakako je hvale vrijedna iskrenost kod Badioua – da ovdje mora pribjegavati pojmu milosti.



Gilles Deleuze

Kako izgleda to pribjegavanje milosti? Istina nastaje iz događaja; ona ne zrcali nikakvu prethodnu stvarnost, budući da su, kako Badiou ispravno kaže, najfundamentalnije istine umjetnosti, etike, političke prakse pa čak i znanosti i matematike (koje se prikazuju samo u novim praksama i tehnološkim postupcima) nove kreativne manifestacije: “korespondirajuće” istine, u smislu zrcaljenja istina, samo su sekundarne, ponovo umotana ponavljanja tih primarnijih istina. Dakle, ako je subjektivno pojavljujuća istina izuzetna, uzeta kao “istinita”, prema njoj se mora odnositi kao prema “daru” koji je nesmiljeno obuzeo pojedinca. Iz tog razloga, Badiou potvrđuje opis istine kod Sv. Pavla kao uspostavljene u “slabosti” čisto subjektivnog osvjedočenja kroz potvrđivanje. Ova značajka upravo je ta koja istinu paradoksalno čini univerzalnom. Filozofska istina koja smješta stvari na njihovo prikladno mjesto u kozmosu može biti samo partikularna i naposljetku empirijska, te relativna s kozmosom, i kao takva ne uzima u obzir novo koje dolazi kroz vrijeme. Upravo njena općenitost biva lokalna i specifična – ograničena na datost bez dara. Isto tako, legalističke istine Židovskog zakona mogu jedino biti određeni razmještaji unutar totalnog režima legislative, dok na isti način židovski proročki “znakovi” mogu jedino biti određena mjesta unutar sveukupnog okvira koji je samo jedan, ukupni židovski specifikum, čak iako je ta specifičnost potencijalno beskonačna. Suprotno tome, nova subjektivna kretnja premošćuje rascjep između zakona i života, znaka i djelovanja, i iskoračuje van svakog danog, totalnog i apstraktnog, čak i beskonačnog, skupa znakova i zakona (imajući na umu da je za post-kantovsku perspektivu moguće imati beskonačni skup, koji je kao skup, ipak konačan).

Badioua se može priupitati, kako događaj sa sobom može nositi svoju milost, bez ponovnog urezivanja principa kantovske liberalne autonomije koju on ispravno odbacuje? Prema njegovim riječima, vidjeti sebe prvenstveno kao nosioca prava znači previdjeti i vrijednosno reducirati vlastiti slučaj koji nije, i nikad ne može biti, autonomno samo-upravljajući već prije implicira prethodno specifično pripadanje kozmosu i kolektivnom ljudskom tijelu. Pa ipak, ako iz tog razloga događaj ne može posjedovati svoj dolazak, kao što Badiou tvrdi, i nikad ne može znati svoj budući kapacitet, onda kako može aktivno potvrditi svoju samo-nastajuću vrijednost? To bi značilo, još jednom, kontrast između nepo-

znatog potencijala materijala nasuprot neo-kantovskog autonomnog i idealnog vrednovanja. Još jednom, imali bi ispunjene i kategoričke ideje, i tako određenu mjeru idealizma. I opet ponovo, jedini način da se materijalizam spasi od idealizma je da se pozove na teologiju. Ako vrijednost događaja nije transparentna za subjektivnost i posjedovana od nje, zato jer generira događaj kao instancu samog sebe na fichteovski način, onda se kao događaj u svojim više materijalnim aspektima mora pojaviti, mora biti dan, te čak mora biti doslovno darovan iz vječnosti kako bi sačuvalo svoju vječnu vrijednost. Badiou treba u svoj neoplatonizam inkorporirati stvarnu afirmaciju formi koje jesu, usuprot njegovom pomalo zastarjelom čitanju, još uvijek prisutne u kasnijim dijalozima. On već i dopušta da platonizam, kroz doktrinu o sjećanju, pozitivno potvrđuje vrijeme, budući da jedino dolazak novog u vremenu dopušta sjećanje vječnosti izvan kozmičke totalnosti. Povrh toga on treba shvatiti da se vrijednost novog događaja može poduprijeti jedino ako ga se zbiljski i istinski smatra kao dolazak iz obilja, a ne prazne vječnosti.

Ovaj problem biva zaoštren kada se uzme u obzir činjenica da Badiou već dopušta da kršćanski događaj nije samo još jedan događaj, već događaj prvog dolaska logike svih događaja – univerzalnih događaja – kao takvih. Iako smatra da ova logika prvog od svih još uvijek dolazi u mitskom obliku i biva rastumačena u antifilozofskoj maniri Sv. Pavla, posljednje se još uvijek uzima kao dijagnosticanje, imajući u vidu tobožnju neracionalnu istinu, logiku univerzalnosti koja se također primjenjuje na univerzalne racionalne istine – koja se jedino sada može uzdići kao događaj unutar mjesta događaja pojave logike univerzalnog kao takvog, što je kršćanstvo.

Da li je prvo neautentično mitsko mjesto dolaska univerzalnog na neki način neizbježno? Badiou nije jasan po tom pitanju. I po čemu se točno razlikuje *mythos* od *logosa*, antifilozofija od filozofije? (Na ovom mjestu Badiou također previda da zbog Platona istina ostaje pohranjena u formama, i nadalje prenošenje znanja formi ostaje nešto što se pojavljuje parcijalno po *mythosu* – ukratko, da je Platon u svojim terminima jednako i antifilozof i filozof.)^{o8} Oboje se, naposljetku, uzdižu iz subjektivnog događaja, i oboje imaju mogućnost da neidentično ponove utemeljiteljski događaj. Oboje, glede sadržaja, mogu apstrahirati iz pojedinačnog. Možda Ba-

^{o8} Catherine Pickstock radi na knjizi koja će dati dosada najpotpuniju verziju ove teze. *Theory, Religion, and Idiom in Platonic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, u pripremi).

diou drži da je apstrahiranje savršenije u slučaju razuma. On također eksplicitno navodi u svojoj *Etici* da racionalna i etička praksa neće pobrkati svoju unutarnju beskonačnost mogućnosti s totalizirajućom logikom. Takva logika karakteristično pretendira da predstavi “supstanciju” koja nasumično proizlazi iz biološke ili kulturne situacije (kao što je to slučaj s rasističkim ideologijama) umjesto da takvu situaciju u biti tretira kao prazninu, tako onemogućujući druge revolucionarne teorije i prakse koje se pojavljuju iz drugih neobičnih pojava. Npr. ne-euklidovska geometrija, apstraktna umjetnost, lakanovska psihoanaliza, i revolucionarna politika jednostavno bi trebale ležati jedna pored druge unutar polisa, ne polažući pravo na mitsku jednakost s *toposom* ili *genusom*.

Nijedan od ovih načina razlikovanja *mythosa* od *logosa* nije zapravo uvjerljiv. Ako je prvenstveno razum savršenije univerzaliziran od religije, onda se postavlja pitanje, kako ga izmjeriti? Ako je to prema stupnju apstrakcije, onda imamo problem u tome što bi apsolutni stupanj apstrakcije bio to da univerzalno više ni na koji način ne može biti ukorijenjeno u slučajnosti događaja. Ideja bi u tom slučaju odletjela kao list sa svojeg rodoslovnog stabla. Umjesto toga, ukoliko događaj ostane, i s njim i određena doza slučajnosti, te element oblikovanja ideje u odnosu sa određenim početnim događanjima i obvezama, onda tu imamo neizbježan “antifilozofski” i “religijski” element.

Na drugom mjestu, ako je jamac etičke spoznatljivosti još jednom pluralitet diskursa, onda se nešto veoma srodno postmodernizmu à la Lyotard nakon svega ponovo vratilo u srž Badiouove misli. Fundamentalna društvena pravila ponovo su formalna, budući da se tiču uvažavanja “prava” različitih diskursa i njihovih različitih predstavnika (iako Badiou ovdje ne vidi prikladnost termina “prava”). Prethodni dakle ponovo postaju subjektima prava, unatoč činjenici da je Badiou već (ranije u svojoj *Etici*) objasnio zašto prava ne mogu biti ontološki ili politički primarna. Kao subjekti prava, oni više nisu primarno definirani utjecajem događaja na njih, tako da se prema univerzalnim praksama koje provode moraju odnositi kao fiksnim nataloženim “situacijama” (da se poslužim Badiouovim pojmom za praksu koja je utemeljena jedino u slučajnom ostvarenju određenog mogućeg ontološkog skupa – npr. feudalizam ili kapitalizam – a ne u eventualnom prodiranju istinske univerzalne “istine”;

istina se također može urušiti nazad u stanje situacije, kao kada se reprezentativna ili perspektivna umjetnost percipira kao definicija umjetnosti kao takve). Kada se to desi, za subjekte postaje nemoguće propitivati fundamentalne pretpostavke praksi, pošto se one uvijek nalaze ili u pasivnom slučajnom propadanju u situacijsku naviku koja stvara namjeru određenog skupa, ili u aktivnoj inauguraciji istine. Tretirati “situaciju” kao normativnu *ipso facto* znači da se propušta prepoznati njena slučajnost. Stoga se prema Badiouovoj logici ne može jednostavno biti povučen na neprenosivu pluralnost različitih univerzalnih ideja i praksi utemeljenih u raznolikim događajima. Ta pluralnost mora sama po sebi tvoriti ideološki sačuvanu situaciju ili “stanje stvari”.

U tom slučaju, jedina alternativa mora biti priznavanje da postoji neki diskurs i praksa koja univerzalno obuhvaća sve univerzalne diskurse i tako na neki način participira u kvalitativnom i apsolutno beskrajnom. Za taj diskurs, praksa može biti obuhvatna na netotalizirajući i neizobličavajući način jedino ako na neki način ima intuiciju apsolutno beskrajnog skupa svih podskupova, ubrajajući i pripadajuće beskonačne skupove. Ipak, čini se da Badiou priznaje da postoji “uobičajena” logika kod univerzalizma kao takvog, pa tako i metauniverzalizam. Štoviše, on implicitno negira da je taj metauniverzalizam samo formalno univerzalan, u suprotnosti s nižim i sadržajnijim univerzalizmima, budući da tvrdi da se logika cjelokupnog univerzalizma također pojavila kao događaj u vremenu – pojavom kršćanstva.

Spajajući navedene dvije pozicije, nameće se da Badiou mora potvrditi sveobuhvatni univerzalni diskurs i praksu koja je razvoj kršćanstva. Da li se ovo može smatrati kao racionalizacija kršćanstva, čišćenje od mitskih i povijesno određenih elemenata? Ne, jer kao što smo vidjeli, ako se univerzalizam pojavljuje iz događaja, onda bi gubljenje *mythosa* i povijesti značilo gubljenje događaja, a time i gubljenje univerzalnog. Dakle ako bi, kao što sam ustvrdio, poletnost Badiouova razmišljanja prisilila njega samoga da prizna datost ideja kao dolazak u vremenu participacije u platonskim formama, vidjeli smo zašto bi on onda trebao također priznati inkarnaciju Logosa u vremenu (koji sve te forme nosi u sebi). S obzirom na to da ne samo da svaka univerzalna ideja dolazi kao događaj, već isto tako da se svaka ideja univerzalnosti mora pojaviti kao događaj, materijalizam treba univerzalnost koja je inicijalno bila materijalna (ili in-

karnirana) i ostaje takvom u kasnijem razvoju i prenošenju (održanje inkarnacije u daljnjem i više materijalnom ponavljanju koje je transspustancijacija i kolektivna i tjelesna *ecclesia*). Badiouov kartezijanski dualizam uključuje elemente materijalizma i elemente idealizma, no bez integriranja. Njegova dualnost skupova-plus-situacija nasuprot događaja uključuje dualnost materije nasuprot ideje. S druge strane, jednako je točno da se ova dijagnoza može izokrenuti – njegova ideja danog materijalnog bića potpuno je apstraktna jer je matematička, dok njegova ideja o univerzalno važnom događaju potpuno je i neizrecivo konkretna jer u potpunosti izvire *ex nihilo*. Takvi oblici neposredovane dualnosti neizbježni su unutar Badiouova imanentnog kozmosa, budući da uključuju jedino materijalno-kaotični aspekt i idealni aspekt bez zajedničkog transcendentnog izvora koji bi omogućavao integraciju. Njegovo poimanje Bitka kao skupa svih matematičkih mogućnosti ne može nadići status logičke fikcije i bez garancija pretpostavlja avicensko i Škotovo ontološko prvenstvo mogućeg nad aktualnim. Primarnost aktualnosti jednostavno ne može biti u suglasju ni s konačnom logičkom računicom mogućnosti niti s popratnim primatom nedeterminirane “volje”, bilo slijepa ili svjesne. To je tomistička kontramogućnost prvenstva (predivnog, razumskog, poželjnog) *actus purus* koji dokida pretpostavljenu vladavinu mogućnosti same (i logicizma-s-voluntarizmom).

Takva (nasumce) pretpostavljena ontološka pozadina čistih mnogostrukih skupova kod Badioua osigurava da ne može postojati nikakvo prethodno tlo u tim skupovima za prodiranje univerzalnih istina (što, važno je navesti, Badiou istinski potvrđuje, onkraj “postmodernizma”). Nasuprot tome, događaji se pojavljuju donekle manje misteriozno i više niču poput gljiva nego što on to pretpostavlja, možda baš zato jer nešto u skrivenom, ali uvijek specifično aktualnom poretku stvari potiče njihovu pojavu?

Može li naposljetku biti analogijski poredak između (sada primarno aktualnih) skupova i situacija, a zatim i između situacija i događaja? Badiou zanimljivo navodi da kada bi morao birati između deleuzovske nedvosmislenosti i deleuzovske različitosti, izabrao bi potonje. A opet tvrdoglavo pristaje uz nedvosmislenost (univočnosti) nasuprot analogiji, usprkos tome što njegovo poimanje otvorenog i nadasve konzistentnog procesa istine treba analogiju barem kao nutrinu događaja.

O čemu se tu zbilja radi u postmodernističkoj misli, između nedvosmislenosti i analogije? Pravi problem kod rješavanja tog pitanja je u tome što se Deleuze nikad nije ozbiljno pozabavio tvrdnjom o *analogia entis*.

Za Deleuzea, sam bitak je nedvosmislen, dok je ono o čemu se govorilo, poglavito individualna bića, dvosmisleno.⁰⁹ Analogija jednostavno izokreće tu shemu na Deleuzov račun. Bitak je dvosmislen (ekvivočan) u svojoj ne-generičkoj distribuciji među razlikama unutar roda (kako Aristotel govori, bitak se ne-može podijeliti kao rod zato jer dijeljenje bitka uzrokuje biće koje ne razlikuje bitak kao bitak, kao što "tigar" razlikuje "životinju" kao animalnost). S druge strane, specifične različitosti koje su rečene o biću postoje nedvosmisleno kao različitosti istog roda u svakoj instanci. Tako se za Deleuza (na kraju nadovezujući se na Škota) analogija mora potvrditi jedino kroz nijekanje, kako bi se mogla uskladiti sa zakonom isključenog središta: ona se dakle razdvaja ili u dvosmislenost ili nedvosmislenost na različitim nivoima. Za Deleuza, na najvišem stupnju aristotelske ontologije razdioba bitka među rodovima zamaskirana je u svojoj anarhičnosti i prozvana "analogijskom" samo kao pretpostavljeno nametanje "suda" (utemeljeno u samo-razmišljanju prvog pokretača). Na nižem stupnju, paralelni odnosi između različitih uključivanja generički različitih vrsta pod njihovim određenim vrstama (kao odnos hrasta naspram biljke uspoređen s odnosom tigra sa životinjom) – ili nadalje odnosi koji se tiču veza individualaca s vrstama, ili slučajnosti sa supstancijama ili posljedica s uzrocima – označeni su kao "analogni" samo pod krinkom čiste nedvosmislenosti koja se odnosi na slične formalne proporcije (matematička *analogia*, za što je Aristotel i namijenio tu riječ).

To je najviše što ja mogu razlučiti od Deleuzove konstrukcije analogije, i iako se njegovo predstavljanje poziva na Aristotela, ono ima vrlo malo veze bilo s kakvim skolastičkim raspravama – upravo onima koje teorija nedvosmislenosti napada. Ipak, njegova dvostruka redukcija analogije na dvosmisleni odnos bitak/rod s jedne strane i s druge strane nedvosmislena proporcija koja se odnosi na vrste, sugerira izvođenje iz post-srednjovjekovnih neoskolastičkih priručnika. Suprotno tome, sada znanost koja se bavi srednjim vijekom priznaje da je matematička "analogija prikladne proporcije" predređena ulozi "analogije atribucije" unutar tradicije koja

09 Deleuze, *Difference and Repetition*, 33.-39., 137.-38., 302.-4.

10 Za navedeno i sve ostale navode u vezi Tome Akvinskoga, vidi, John Milbank and Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas* (London: Routledge, 2001.).

je prenijeta od Prokla preko Arapa da bi na kraju kulminirala u djelima Tome Akvinskog.¹⁰

Atribucija se bavi odnosima neizrecive sklonosti, posebno između posljedica i uzroka, koje nije moguće podvrgnuti uspoređivanju. Ona predlaže stvarni "medij" između identiteta i razlike i obuhvaća oba stupnja o kojima govori Deleuze, ali bez prelamanja na dvosmisleno ili nedvosmisleno. To je prvenstveno zbog toga jer, prema mišljenju usavršenom kod Tome Akvinskog, vrhovni izvor nije više vrhovno "biće" poput Aristotelovog prvog uzroka – čija je posljedica problematično sudjelovanje posljedica bitka u biću – već je to sad beskrajni bitak (*esse*), koji je sam bitak kao takav i u svemu – sveprožimajuća sveukupna-determiniranost kao esencija (tako se *esse* i esencija ovdje podudaraju) i tako je sam po sebi izvor dijeljenog medija za sva bića koja stvara. Izravna posljedica toga jest da je Bog kao *esse* direktno dan svakoj individualnoj stvari, bez obzira što su rodovi dani individuama jedino kroz posredovanje vrsta, dok stvoreno zajedničko, apstraktno i tako kvazi-generičko biće (*ens commune*) koje sva bića dijele kao "egzistenciju" koju slučajno imaju, a mogli bi je i nemati, dano je individuama samo kroz posredovanje rodova i vrsta. Stoga je Deleuze u krivu kada govori da se jedino Škotovo nedvosmisleno biće (logički jednako beskrajnom Bogu i konačnim bićima) direktno odnosi na individualne različitosti: upravo suprotno, *esse* kod Akvinskog odnosi se na različitost podjednakom direktnošću (i kaže se da je *maius intima* u individualnim supstancijama) budući da nije ontološko i leži iznad samog kontrasta ontološkog i ontologije (Bog mora biti, on je *esse*, a ne slučajna *essentia*, dok je taj *esse* kao njegova *essentia* također sveobuhvatno determinirajuća, a ne egzistencijalno prazna). *Esse* ne sadrži nikakvu unutarnje-ontološku različitost i uključuje ontološku različitost samo utoliko koliko ju nužno nadmašuje (apstrahirani *ens commune* nepotpuno je ontološki u svojoj kvazi-generičkoj apstrakciji), ono ni na koji način ne može biti posredovano u svojoj raspodjeli na različitost; štoviše, ta raspodjela je istovremeno i posredovanje.

Na taj način božanska raspodjela bitka "po sudu" (kako to Deleuze točno navodi) širi se i na vrste i pojedince isto kao i na rodove, na način da transcendiranje hijerarhije izvorišta *esse*, koje je "jednako blizu" svakom stupnju stvorenog bića, može rezultirati, za Tomu Akvinskog, u "slučajnim" osobinama pojedinaca gle-

dajući iz generičke i specifične perspektive i pretpostavljajući prvenstvo naspram egzistencijalnog. Na taj način, unutar *analogia entis*, individualne različitosti zbilja se mogu “dijagonalizirati” iz svoje uklopljenosti unutar općeg kategoričkog okvira – nešto poput okrunjenog tigra iz priče, čije kraljevanje nadilazi životni značaj njegove bestijalnosti, ili Balaamov magarac u Bibliji koji je na prvom mjestu magarac-koji-govori, prije nego jedna vrsta magarca. Ili, opet, kao čovjek koji slučajno i suštinski postaje umjetnik, ili žena apostol. Ili, konačno, osoba za teološku koncepciju koji je pobožanstvenjen i uzdignut na razinu anđela.

Tako analogija atribucije ne uključuje (osim Aristotela, koji je nedorečenom ostavio narav raspodjele između rodova i prirode određenih trasgeneričkih procesa uzroka i posljedica) ras-članjivanje među esencijalnom dvosmislenošću raspodjele bitka unutar rodova i esencijalnu nedvosmislenost kod raspodjele rodova unutar vrsta. Zapravo, analogija uvijek implicira analogiju analogija: opskurno srodstvo (ali bez mjerljivih razmjera) među analogijski prosuđivanom-radi-uklapanja raspodjelom bitka među rodovima, i jednako analogijski prosuđivanom-radi-uklapanja raspodjelom rodova na vrste i vrsta na pojedince. Budući da podjela na rodove nije jednostavno predvidiva s obzirom na *mathesis*, ali vrste egzistencijalno dodaju nešto rodu, i štoviše na taj način da ne postoje pravila za određivanje zadnje specifične različitosti koja potpuno određuje integritet forme i tako “daje” biću (prema Akvinskom), ovdje je također i moment dvosmislenosti nadoknađen samo kroz primjer suda konvencije (*conventia*) (distributivne od Boga i opažajne od nas). Isto tako, analogija se proteže čak i do materijalno individualizirane stvari. Jer iako, u aristotelovskoj shemi, čisto negativni potencijal materije individualizira – tako je i (kao što Deleuze ispravno smatra o Škotu) kroz činjenje različitosti ispod razuma i smisla – u Tominoj suplementarnoj ontologiji *esse-a*, a kako je to shvatio Etienne Gilson, negativnost materijalne determinacije preobražena u pozitivnu instancu kroz svoje uzdizanje u dijeljeno *esse* individualne supstancije. Budući da se (treba dodati Gilsonu) ova participacija u hiper-specifičnosti, zbog beskonačnog *esse* kao takvog podudara s beskonačno *essentia*, materijalna individuacija mora se ovdje transmutirati u aktivno i determinirano obilježje. Iz tog razloga Akvinski nema potrebu za Škotovim donekle opskurnim *haeccitas*; njegova pozicija ta-

kođer implicira da je materija samo vrsta projicirane sjenice bića koja su izvana diferencirana po vrstama i nejednaka drugim vrstama poput anđela. (U prethodnom slučaju “intelektualnog bića” pojam tipa potpuno postoji kao takav, bez raznolike “ilustracije” tipa koji bi zahtijevao materiju.)

Nakon toga, Akvinski indirektno predlaže najekstremniju i savršenu formu nereduktivnog materijalizma: “po sebi” materija je ništa: sva njena pozitivnost osigurana je od bitka i po idealnoj esenciji. Budući da je jedino aktivna i utjelovljena upravo u točki gdje je također i “formirana”, smisljena, i ponekad psihička. Ovdje se radi o tome da je “oblik” (*eidos*) istovremeno potpuno konkretan i potpuno apstraktan i idealan. Drvo je isprva neizbježno tamo kada se isto tako može i presaditi, izvući, zamisliti drugačijim, ali opet kao “drvo”, itd. Takva konstitutivna moćna promjenjivost istog je trena latentan negativni pasivni potencijal materije i stvarna egzistencija prethodi samo kroz aktivni potencijal forme. Nepredvidiva, ali i koherentna energija formi kao stvorenih ili aktivno prihvaćenih (ne kao imanentnog ideala čija logika ili htijenje preuzima materijal) baca sjenku materije kao zaslon koji razlikuje stvari po vanjštini i otkriva granice “tamo daleko” i neizvjesnost “onoga što dolazi”, gdje anđeli okupiraju svaku pojedinu vrstu i nisu vanjski jedni drugima u prostoru, niti se njihove egzistencije razotkrivaju u prolaznom vremenu. Materijalnost je dakle posljedica prostora i vremena koja ih negativno održava kao idealno projiciranu “bez-graničnost” kreativne emanacije.

Može se zabilježiti da je *eidos* kao “oblik” vrlo sličan Deleuzeovom “dijagramatskom” mediju apstraktnih strojeva, budući da posreduje između sadržaja i izričaja: forma migrira u naš um kao *vrsta*, koja je aktivno transmutirana u *verbum*, i forma i unutarnja riječ zajedno za Akvinskog djeluju kao znakovi (zaključak koji je naveliko elaboriran od strane Ivana od sv. Tome u sedamnaestom stoljeću). Međutim, u slučaju tomističkog *eidos*a, ne postoji dualnost formativnog procesa i rezultata sedimentacije, budući da oba pripadaju u harmoničnu analogijsku seriju. I to zato što je “sedimentacija” ovdje sačuvana i videna kao da proizlazi iz prvog principa (*esse=essentia*), različitost je radikalnije afirmirana nego kod Deleuza jer predpostavljanje različitosti nužno ne razotkriva u iluzornu samo-potvrđnu sferu baroknog monadičkog zrcaljenja reprezentacije. U Deleuzovskoj

shemi, materijalni sadržaj i idealna ekspresija u potpunosti se podudaraju u dijagramatskom, ali kao što smo vidjeli, ovo poimanje smjesta isključuje materiju u matematičkom i osigurava takav reduktivni materijalizam u kojem je tok materije reduciran na matematičko stvarni konačni princip. U slučaju hijerarhijskog podređivanja taloženja kao odmotavajućeg pada, Deleuze istodobno umanjuje stabilnu formu i stvarno konkretno materijalno tijelo. To je obrnuti slučaj od tomističkog *eidosa*. Ovdje naprotiv, interakcija između procesa i nepromjenjivosti uključuje interakciju (umjesto savršene slučajnosti) između idealnog i materijalnog, budući da postoji razlika između komunicirane forme (iz materijalne supstancije ka materijalnoj supstanci, ili od materijalne supstance ka umu) i materijalno instancirane forme. Ipak, ta je interakcija analogijska i nije ni dijalektička niti dvosmislena/nedvosmislena (prethodno je isto, usprkos Deleuzeu, neizbježno dijalektičko). Tako ne postoji nikakav nužan pad ili napuklina te negativna rezerva materije pojavljuje se jedino kada je u odnosu s aktivnom rezervom forme, dok obrnuto od toga, aktivna rezerva forme može *djelovati* samo u misteriji stvorenog otpora materije koji nikad nije na “distanци”, a opet omogućava svu sub-lunarnu “udaljenost” – apsolutnu eteričnost apsolutno konkretnog.

Tako smo vidjeli da *analogia entis* uključuje konstantno širenje analogije analogija koje dopire do različitosti koja posreduje univerzalno, za razliku od Škotovog *haecceitas* koja je eksterna “općoj prirodi” (koja kao posljedicu toga ima tendenciju biti hipostazirana kao “formalno” razlikovna unutar konkretne supstancije), ili deleuzeovska singularnost čiji je prioritet istovremeno i njen podčinjavajući pad u vrtoglavi ambis refleksije.

Također smo vidjeli da na svakom stupnju njenog djelovanja, analogiziranje znači da su proporcije koje su eventualno apstraktno zamišljene kao obrasci nedvosmislene jednakosti i dvosmislene različitosti duboko označene od strane misteriozne analogijske sredine između krajnosti. Ta sredina drži bitak na okupu i horizontalno i vertikalno. Horizontalno, različite stvari (rod, ali isto i ostatak od inače dvosmislene različitosti među vrstama i među pojedincima) drže se zajedno kroz prikladnost (*convenientia*). Vertikalno, niže izvrsnosti više su uključene na način isticanja u višim ciljevima, djelomično i nesavršeno u višim ontološkim razlozima, ali apsolutno i savršeno u vrhovnom ontolo-

škom (i paraontološkom) razlogu koji je Bog. Međutim, ta uključenost ne treba se shvaćati na način pravo-mjerne proporcije kao puka prikladna različita (dvosmislena) izvrsnost (kao u “Božja dobrota je proporcionalna Bogu kao što je naša dobrota nama, ali Bog je beskrajn i tako je njegova dobrota neznana”), niti kao maksimalno “napet” (nedvosmislen) stupanje izvrsnosti (kao u “Bog je beskrajn stupanj savršenosti čiju srž mi shvaćamo, *etsi Deus non daretur*”). Duns Škot je shvaćao analogiju u oba slučaja, uvodeći njeno grananje, koje je podržavao i kasniji skolasticizam i proteže se čak do Gillesa Deleuzea. Nasuprot tome, za Tomu Akvinskoga istaknutost implicira “super-istaknutost” prema čemu je npr. Božja dobrota “poput” dobrote stvorenih bića, a isto tako “različita” od te dobrote na nepoznat način koji štoviše uspostavlja sami arhetip te izvrsnosti (sve navedeno vrlo je autentično platonski). Tako penjanje po analogijskoj skali bitka, prolazi od znanog do uvijek-sve-više-neznanog Dobra, a opet ta različitost nepoznatog Dobra nije dvosmislena, budući da ona sve više i više otkriva prirodu konačnog dobra koje nadilazi. Ipak ta “dijeljena” dobrota nije nedvosmislena jer s tim razotkrivanjem distanca od konačnog do beskonačnog dobra je uvijek-sve-više jasno očita.

I u horizontalnom i vertikalnom slučaju, govori-mo o nezamislivoj, logički nemogućoj (barem za formalnu logiku) sredini između istog i različitog, sličnosti i različitosti, gdje postati različito znači postići identitet, a povećati dijeljeno znači povećati hijerarhijsku udaljenost i “eksternu” različitost. (Zato Akvinski naglašava da se Božja moć u osiguravanju *esse* pokazuje upravo u nezavisno stvorenoj egzistenciji i mogućnosti uključujući slobodu, iako je sve ovo apsolutno “determinirano” od Boga i ne uspostavlja potpuno eksternu i autonomnu stvarnost u ontološkom smislu.) Tako analogijski uzlet garantira istovremeno pobožanstvenjenje i održavajuću dobrotu stvorenja kao stvorenja.

No Akvinski je propustio prepoznati da sredina analogije može jedino biti isključena sredina Aristotelove logike. Moramo se složiti sa Škotovom demonstracijom da je to tako što je rezultiralo razmimoilaženjem neoplatoničkog aristotelijanizma analogije i participacije s jedne strane, i novog, više racionalističkog/empiri-stičkog aristotelijanizma koji strogo slijedi zakon jednakosti s druge strane. Kako je Škot bio u pravu, konvencionalna skolastika nije bila u stanju očuvati Tomino na-

sljede. Moramo se obratiti likovima koji su bili u dodiru s tim nasljeđem, poglavito Eckhart i Nikola Kuzanski. Nikolina *coincidentia oppositorum* može se iščitati ne kao uvođenje dijalektike, već više kao pokušaj spašavanja analogije usprkos Scotizmu i terminizmu.

Afirmacija neisključenog središta moguća je za Kuzanskog jer on računa s participacijom konačnog *ens* čak i kao konačnog (jedna značajka konačnog je beskonačna rastezljivost ili djeljivost) u razdjeljivanju čak i samog beskonačnog. Ovo zaoštava dijeljenje koje je već utvrđeno kod Akvinskog, dakle konačnog *esse* kao beskonačnog (“beskonačno” Akvinski često koristi kako bi opisao *esse* zato jer je nužno uspostaviti neograničenost određene esencije i esencijalne sveukupne determinacije). Pošto dijeljenje bitka uključuje beskonačno/konačne proporcije, ovo se ne može zamišljati u terminima identiteta ili različitosti bez da se beskonačno postavi uz bok konačnom u stilu Škotove ontoteologije. To je jasno Akvinskome gledajući iz perspektive beskonačnosti: to više nije jedna stvar, pa tako ona ne pripada niti unutar stvari niti izvan njih pošto je vanjsko još uvijek relativan izmještaj. Kuzanski isto gledište pojašnjava iz perspektive konačnoga: samo konačno se otvara u beskonačnome, i čak i puko beskrajno konačno beskonačno uključuje svojevrсну prisutnost apsolutno jednostavne beskonačnosti (kao što je i Tomino *esse* je *maius intima* stvari, i za Augustina Bog mi je bliži nego što sam ja sebi samome). Tako, konačno se ne odnosi prema beskonačnom kao jednostavno “vanjsko”. Bolje je reći da beskonačno dijeli/nedijeli sebe s konačnim, dok konačno postaje/ne-postaje beskonačno. Isto i različito ovdje se podudaraju izvan (hegelijanske) dijalektike, sukladno analogijskom silasku, uspinjanju, i horizontalnoj sklonosti – budući da je dijalektika formalna logika bez formalnosti i žudi za ponovnom uspostavom na način koji je zaista “kontradiktoran” i kao takav uspostavlja zakonitost gnostičkog agona. Deleuze ne izbjegava tu dijalektiku jer smatra da relacije beskonačno/virtualno, konačno/različito, prema Škotovoj shemi podilaze isključenom središtu.

Iz svega toga proizlazi, nasuprot Deleuzeovom i Badiouovom racionalističkom klasicizmu, da svi zajedno propuštaju razmotriti kritičku romansu neoplatoničke i kršćanske analogije. Iako je posljednja zapravo pitanje suda Ljepote (i Uzvišenog, istovremeno i bez razlike), to uključuje ekstrakategoričku, suprahijerarhi-

sku i ekstralegalnu distribuciju koja u potpunosti prethodi bilo kakvom fiksnom poretku esencija.

U tom smislu, važno je istaknuti da je Olivier Boulnois pokazao da Deleuzeovo povezivanje analogije s predstavljanjem povijesno krivo (u tradiciji od Avicene preko Roger Bacona i drugih, često franjevac, skolastika do Škota) jer se desilo da je bitak reduciran na puku apstraktnu egzistenciju (minimum shvatljivosti kao “moguća egzistencija” prema zakonu isključenog središta), te je također reduciran na ono što je moguće pojmiti u našem umu. Nedvosmisleni bitak zrcaljen je bitak: tako je određen gledištem, umjesto prethodnom misterioznom raspodjelom. Uistinu anarhična distribucija u različitosti ne-posredovana ljepotom prikladnosti jednostavno je jedini način neesencijalne raspodjele koja je zamisliva hladnom razumu. Ako Deleuzova filozofija nije puka kreativna elaboracija njegovog ukusa, onda je to gigantski zahtjev za predstavljanjem stvarnosti; ukoliko je to samo pitanje ukusa, onda njegov ukus u potpunosti teži predstavljanju.

Deleuze se u potpunosti ne oslobađa predstavljanja hijerarhije rodova i različitosti unutar tog sustava. Štoviše, kao što smo vidjeli, on priznaje da svaki poređak (teoretski ili praktični, pred ljudski ili ljudski) koji nije nesnošljivo vrtoglav, mora postaviti takav razmještaj. Bez obzira što su ontološki neispravni, oni su također ontološki neizbježni. Takvo Deleuzovo odbijanje predstavljanja nije odbijanje i krive teorije znanja, već štoviše, ultimativnost ontološke sfere koja je neizbježno upravljana reprezentacijom i unutar koje se sam “ljudski rod” pojavljuje – za njega spektralni fenomen. Deleuzeovska nedvosmislenost izbacuje uvijek donekle beskorisni i nepobjedivi rat puke različitosti (bez stvarnog temeljiteljskog odnosa) s privremeno stabilnim hijerarhijama koje se uvijek pojavljuju kao jedino moguća ekspresija (i istovremeno i inhibicija) različitosti i umotavaju se u sebe kako bi oblikovali monadičke teatre reprezentacije.

Suprotno tome, tomistička analogija (revidirana kod Kuzanskog) implicira da može postojati analogijski kontinuitet između “istovjetnosti” date hijerarhije i vremenskog konstantnog uplitanja različitosti. Slično tome, taj dati režim ne treba biti refleksivno samo-uspostavljajući i potvrđujući, već njegovo “motanje” može istovremeno biti u kontinuitetu i podupirući pomoć da se sastavi čitav proces ontološke raspodjele. U tom je

slučaju “reprezentacija” sekundarna instanca i iluzija te kao primarna prestaje biti neophodna zbog ontološki utemeljene iluzije, kako to smatra Deleuze. U društvenim okvirima to znači da se neizbježne hijerarhije vriednosti i zapovijedi (za kolektivne projekte misli i djela) mogu reducirati na edukativnu i samorastvarajuću svrhovitost (onkraj kolektivističke žrtve individualaca društvenoj ukupnosti i društvenoj budućnosti, koje hijerarhije zapovijedi ostavljaju trajno netaknutima) dopuštanja “učenicima” da nadiđu “učitelje” i da se tako pojave nove različitosti i da istinski cvjetaju u mrežama harmoničnih odnosa k drugim pojavljujućim singularnostima.¹¹

Dakle, Akvinčeva analogija tiče se posredovnog počela koji je istovremeno slično i različito, koje ne stoji u dijalektičkoj napetosti niti rezultira vrludanjem između ta dva počela kao posljedica nikad ne razriješene kontradikcije. Analogija zbilja omogućuje posredovanje, ili kako to William Desmond naziva “Između”, gdje kod Hegela naposljetku ne postoji posredovanje, već samo nerazriješena kontradikcija koja još uvijek negativno pretpostavlja lelujanje identiteta – to je razlog zašto je dijalektika doktrina otuđenja i nepomirljivih razlika, dok nasuprot tome diferencijacijska filozofija ostaje dijalektičko krivudanje između nedvosmisleno odsutnog izvora i diferencijacijske manifestacije. Intelektualne razlike između Hegela, Heideggera i Deleuza su trivijalne. Svi oni na koncu odbijaju ili propuštaju razmotriti istinsko posredovanje koje je analogija. Ako je stvarnost analogijska, onda je moguće da ga ona “drži na okupu” kroz skrivene mnogostruke sklonosti na neizreciv način, kao što sam se trudio sugerirati. Neizrecivost ne mora biti odlika idealizma; ona je jednostavno neizbježna budući da dijalektička i nedvosmisleno diferencijacijska filozofija nudi svoju neizrecivost: nevidljivo odsustvo posredovanja između praznog izvora i pojave različitosti. Kako je odsustvo nevidljivo, oni mogu samo nagađati, onkraj razuma, praznu uzvišenost izvora koja se manifestira jedino u opakom razlikovnom ostatku. Ali umjesto toga pretpostaviti izvor značilo bi ono što nam se ponekad čini da vidimo: uzvišene, ali isto tako i prekrasne razmjere nevidljivog što se tajnovito manifestira u vidljivom? To uspostavlja vertikalnu analogiju koja utemeljuje horizontalnu sklonost između materijalnog i idealnog. Onda bi se mogla dopustiti mogućnost postojanja prolaza od danog stanja do događaja koji uklju-

11 Vidi Olivier Boulnois, *Etre et Representation* (Paris: P.U.F., 1999.); William Desmond, *Being and all Between* (Albany: SUNY Press, 1998.).

čuje kontinuitet isto kao i prekid jer se tako događaj ne bi više zaogrtao u ispunjenu idealnost krajnje mitske jedinstvenosti. Nadalje, ne bi bilo nužno uzdići dualnost između kulture i događaja socijalizma s jedne strane, i s druge strane pukih “indiferentnosti” različitih ljudskih kultura koje prihvaćaju socijalizam i smatrane su kao puke nasumične “situacije”. Na taj način, ne bi trebali činiti tako iznenadan izbor između socijalističkog univerzalnog opredjeljenja i vrednovanja lokalnih kulturnih identiteta. Tako bi se moglo pomoći da se izbjegne opasnost revolucionarnog terora. Analogijska ontološka perspektiva koja misli “između” dopušta (dalje od Badioua) različitim kulturalnim i religijskim inkarnacijama da potpomognu konstituirati i rekonstituirati univerzalnost.

Isti nedostatak posredujuće analogije obilježava i Badiouov i Žižekov opis pojave univerzalne i otkupljene subjektivnosti. Oba ispravno inzistiraju da je Sv. Pavao prvi koji je proklamirao logiku takve subjektivnosti. Sv. Pavao je tvrdio da zakon – što bi bio bilo koja apstraktno zapovjedajuća nametnutost od čisto općeg stanja – izaziva moju voljnu privolu i također uzrokuje fantastičnu, perverznu želju da se učini upravo to što zakon zabranjuje. Budući da se zakon uspostavlja reaktivno, on pretpostavlja grijeh i smrt kao pozitivne sile opčinjene stvarnim aktivnostima i stvarnom subjektivnom privlačnošću. Tako u nijekanju da je zakon stvarni izvor Dobra ili oslobođenja, Sv. Pavao je, prema Badiouu, rekao sve i više nego li je Nietzsche uspio reći. Zakon dakle uspostavlja podijeljenu subjektivnost. Kako Žižek, slijedeći Lacana, ispravno tvrdi, put ka nadilaženju te podijeljenosti ne može biti “otpuštanje” mojih podsvjesnih perverzних fantazija, kako bi to određena vrsta krutog frojdzima pretpostavila, već štoviše, to mora biti žrtvovanje mojih fantazija usmjerenih prema sebi samima, koje će, ako je ipak potpuno, prouzročiti oslobođenje od Zakona koji podupire iste te fantazije. Žižek i Badiou prepoznaju da je Sv. Pavao prvi predložio korak izvan podijeljenog subjekta istovremeno očaranog Zakonom i ujedno i svojim osobnim iluzijama i opsesijama. (Ovdje, zapravo, Lacan katolicizira Freudov izokrenuti judaizam.)

Unatoč tome, Sv. Pavao je puno radikalniji od Lacana, Badioua i Žižeka. Posebno za Žižeka, u skladu s ortodoksnim lakanijanizmom, želja se u potpunosti održava jedino u reakciji na nametanje zakona i u skladu s

time žudi se uvijek za nemogućim objektom: maštana sjenovita strana nemogućeg “realnog” da svaki zakon kao simbolički poredak mora pretpostavljati apsolutnu vrijednost kao svoju referencijalnu točku – baš kao što zakoni Ujedinjenog Kraljevstva održavaju “realnost” koju nitko ne može definirati samu po sebi i koja na neki način ne postoji, posebice u 2005. godini. Iako Žižek s pravom niječe da Pavlova *agape* isključuje *eros*, čini se da to za njega znači uključivanje nečeg poput Deleuzeove aktivne sile samo-ekspresije na koju i Badiou reducira *agape*. Ipak, posljedice su donekle ozbiljne. Na početku, u ovoj perspektivi, ne možemo se konačno osloboditi iluzorne želje jer je svaki simbolički poredak sličan Pavlovom zakonskom poretku, a opet simbolički je poredak konstitutivan za ljudski rod kao takav. Jesmo li dakle zaista toliko udaljeni od Deleuzeove ontološke nemogućnosti? Na takvoj ontološkoj osnovi može se zamisliti revolucionarna gesta, ali ne zaista i neki stabilni progres kao socijalizmu, a kamoli njegovo stabilno postizanje.

Kao drugo, subjekt koji je otišao onkraj zakona i želje samo je strog otriježnjeni subjekt, jedino sposoban da s drugima dijeli tragičnu svijest o onome što se nadišlo. Ova situacija sastavljena je, a uistinu i nepromijenjena, ako se slijedi, kao što to Žižek ponekad čini u svom *The Fragile Absolute* (116.-17.), radikalniji Lacanov “Seminar XX,” za kojeg ne postoji više “jedan” jednostavni utemeljeni simbolički poredak, već ultimativna referenca poretka na nemoguće “realno” odzvanja u svojoj mnogostrukoj fragmentarnosti. To uzrokuje mnogostrukie nekompatibilne režime poticane želje, tako da je jedan “autoritet” puki patološki “simptom” za drugi autoritet i obratno (npr. neusporedivost među zakonima muške i ženske seksualnosti). To osigurava da na neki način postoje “samo simptomi”, a bez ikakvog zakona. Ali tamo gdje nema pojedinog prepoznatljivog apstraktnog izvora i sustava zakona, jednako tako nema ni mogućnosti odbacivanja njegove vladavine i njegovog poticanja želje koja se “zdravo” upražnjava upravo kada pojedinac zna (prema Lacanu) da se nikad u potpunosti ne može zadovoljiti iako je se nikad ne smije odreći. Ovdje se pojedinac ne može dalje prepuštati zakonu kako bi ga nadmudrio, nijećući konstitutivni rascjep između zakonskog poretka i nevoljnog subjekta uvijek donekle ilegalne želje koji omogućuje funkcioniranje legalnosti. Umjesto toga, simptomatična opsesija kod ranijeg se La-

cana uzima kao indikator zamaskirane zavedenosti subjekta od strane zakona u fantaziranje konačnog izvora zadovoljenja i ona se sad vidi kao originalni poticaj želje u okvirima rascjepa koji se otvara po fetišiziranom objektu ili temi, između sebe i sebe; poput klasičnog fetiša antropologa, on istovremeno suzbija i potiče. Ona na taj način postaje svoja izdubljena praznina, baš kao što istovremeno igra i ulogu zakona i neregularne iznimke od zakona.

Tako je, dakle, nemoguće na siguran način osloboditi se simptoma bez da se izgubi čak i *sublimna praznina realnoga* te Lacan kao “dijalektički budist” Lacan, spašava želju čak i u priznavanju njene nemogućnosti. Žižek ovu novu shemu vidi više kao “kršćansku” s obzirom na termine hegelovske teologije smrti Boga: odbačeni konačni objekt želje sam štiti sublimno ništavilo (kao Bog Otac koji je mrtav u Kristovom mrtvom tijelu), i tako želja ne može biti spašena priznavanjem njene iluzorne instance. Ona *jest* iluzorna instanca: sublimnost prebiva jedino u prethodno odbačenom znaku sublimnosti – u izmetu, sublimnom objektu.

Pa ipak ovo je zapravo samo intenzifikacija (pojačavanje) starije lakanovske sheme. Oviseci o mnogostrukim patološkim simptomima koji se sada vide kao originalni i neizbježni, te i dalje dostižući ništavilo, s raspetim Bogo-čovjekom možemo “ponovo-početi” bez iluzije kako bi izjednačili mogući gubitak iluzija. Još uvijek više nego prije, dobivamo lakanovski lijek ne bivajući izliječeni.

Sve to je i dalje jako “grčko”, ali nikako pavlovsko. Žižekov tragični subjekt, rezigniran prema pretpostavljenoj nemogućnosti seksualne veze i utažene želje, iako usred svojih kontinuiranih, ali ukroćenih opsesija, jednostavno podvrgava svoj krajnje napušteni ego kolektivnoj revolucionarnoj ozbiljnosti. Takav će lakanovski revolucionarni subjekt, ako je potrebno, biti podvrgnut nasilnom prevladavanju od svega što je još uvijek pod zakonom ili različitim zakonima/simptomima žudnje – ali do kuda, i s kojim opravdanjem? Ne bilo s kakvom mogućnošću pravednih zakona i pravednom željom i tako ne ka bilo kakvom stvarnom materijalnom inkarnacijom socijalizma, budući da su zakoni i želja konstitutivni za našu ljudskost kao takvu. Dakle, problem nije u novom lakanovsko-lenjinističkom revolucionaru koji bi mogao željeti sumnjive načine dostizanja pravednog cilja, već više u tome da on ili ona ne mogu pojmiti nika-

kav suštinsko pravedan kraj. Ono što je takvim revolucionarima zajedničko može jedino biti ispunjena ideja o prevladavanju neizbježnoga i krajnjih materijalno utemeljenih procesa. (Kao i svi nihilisti, oni moraju ostati idealisti.) Za Žižeka prema tome slijedi (za razliku od Badioua) da je ljudska pukotina koja priziva “realno” (koje ja dijagnosticiram kao “idealni” moment) i vodi nas s one strane simboličkog (koje je materijalno utemeljeni proces), štoviše, konstitutivni procjep u Hegelovskom stilu, procjep unutar bitka i tako unutar materijalnosti kao takve. Taj procjep autentično je prodiranje čistog bitka u njegovom ontološkom ništavilu: ipak, prema tome upravo je ta autentičnost predodređena da se uruši nazad u neautentičnost uobičajene simboličke manifestacije materijalnosti u svim svojim konkretnim prikazanjima. Stoga nasilje koje takvi revolucionari prizivaju nad neotkupljenima nije negativna imanencija utopije već uobičajeni bijes ideja prema neposlušnim tijelima.

Na taj način Žižek podržava nihilizam koji je Lenin, u ruskom stilu, imao sklonost dodavati marksizmu.¹² On je više mistički nihilist nego Badiou zato jer podržava heideggerijansku ideju “umotavanja” bića nazad u bitak i popratnu ideju da bitak kao takav trpi pad i rastakanje u čovječjoj domeni ontoloških režima smisla koji se uspostavljaju putem zaborava bitka.

To je donekle i gore od Badiouovog recidiva u imanentni poganski dualizam. Zato jer ovdje, unatoč svemu, nalazimo najčistiji gnosticizam. Srce gnostičke tradicije ne leži samo u dualizmu, već u negativno posredovanom dualizmu kao što nalazimo u valentinovskoj i Boehmeovoj ideji o svojevrsnom padu određenog aspekta apsoluta (ili o stvarnosti koja je ispod apsoluta) ili čak i samog apsoluta (u slučaju Jacoba Boehmea) u konačno zlo: negativan moment koji se kasnije oporavlja. Hegel (koji je, kako je to čvrsto pokazao Cyril O'Regan, najfundamentalnije pod utjecajem Boehmea) taj oporavak vidi, štoviše, kao trajno održavanje originalnog konstitutivnog manjka beskonačnog u konačnom, kroz dijalektički identitet praznine identiteta sa suprotstavljenom prazninom ne-identičnog.¹³ Heidegger nudi samo varijantu ovog gnostičkog idealizma mutiranog u nihilizam. Takva perspektiva ima sklonost da zlo učini vječnim i pozitivnim i da agon uzdigne kao ultimativnu stvarnost umjesto slučajne. Ona ontologizira nasilje i predstavlja jednu verziju te vrhovne seku-

- 12 Vidi Michael Allen Gillespie, *Nihilism before Nietzsche* (Chicago: University of Chicago Press, 1996.), 167.
- 13 Cyril O'Regan, *The Heterodox Hegel* (Albany: SUNY Press, 2001.) i *Gnostic Return in Modernity* (Albany: SUNY Press, 2001.).
- 14 Vidi, npr. Rowan Williams *Sergei Bulgakov: Towards a Russian Political Theology* (Edinburgh: T. And T. Clark, 1999.), 233.

larne geste. Kao što su veliki ruski mislioci (Florenski i Bulgakov) 20. stoljeća tvrdili, u kozmosu bez vrhovnog smisla ili poretka, proizvoljno konzekventno manifestirano nasilje samo će sebe sakralizirati. Nacizam je najekstremnija manifestacija te neumoljive logike koju ni lenjinizam nije u potpunosti izbjegao.¹⁴

To je potpuno suprotno održivom socijalizmu i ne može održati ništa više od nihilističke revolucije. Socijalizam naravno suštinski prepoznaje da je ljudska povijest povremenog mira povijest skrivenog konflikta i opozicija; ipak, ne bi trebalo ontologizirati tu prevladavajuću okolnost već ustrajavati na njenoj slučajnosti. U suprotnome socijalizam gubi svaku nadu. Nada u socijalizmu moguća je jedino ako socijalizam postane tajanstveno gostoljubiv za ljudsku harmoniju i čovjekov život u harmoniji s kozmosom – znači s (nedijalektički) posredovanim različitostima. Gostoljubivi kozmos takve vrste treba biti analogijski kozmos, i iz razloga koje smo vidjeli, analogijski kozmos stvoreni je kozmos – kozmos koji proistječe iz jednostavnog i savršeno darežljivog izvora, a ne prvi princip odsutnosti agonistički napukao unutar sebe.

Nadalje, ako se nadamo ne samo revoluciji ili postupnoj transformaciji, već materijalnoj inkarnaciji socijalističke prakse, moramo postati manje isposnički subjekti od lakanovskih koji su napredovali od jata žudnji ka obali neke vrste otrežnjene ljubavi. Takvi subjekti, u napuštanju svojih lažnih, fasciniranih duša, također napuštaju i svoja tijela. Ali ne trebamo očajavati: Sv. Pavao se, za razliku od Lacana, ne bavi nikakvom dualnošću želje i ljubavi jer njemu je jasno da je *agape* također i žudnja za drugim ljudima, (Rim 1:11-12) žudnja za konačnom vizijom Boga (1Kor 13:12, Rim 8:23). Čak i u ispunjenju te vizije, za Sv. Pavla želja ostaje i nije poništena jer nam je rečeno da *agape* prebiva i u blaženoj viziji (1Kor 13:8-13). To mora značiti *agape* kao želja, a ne kao samoodricanje u milosrđu, budući da u viziji Boga ne može biti daljnje potrebe za tim. (To je najvjerojatnije razlog za Pavla zašto netko može sve svoje razdijeliti drugima, čak i svoj život, a svejedno nemati *agape* – kao želja i reciprocitet? Rim 13:3.)

Ta žudnja za drugima i za Bogom sama je utemeljena u porođajnim bolovima i žudnji za materijalnim svijetom, tako da *agape* ispunjava i ne nijeće potrebe tijela (Rim 8:22-23). I zbog čega ne bi postojala i takva druga vrsta želje, neizazvana reakcijom na zabrane Zakona?

Zašto želja ne bi bila potaknuta udaljenošću drugoga koja održava tu različitost kao uvjet njihove prisutnosti kod nas? U tom slučaju, uvijek mora postojati višak prisutnosti unutar prisutnosti koja nas održava protiv nas samih. Svakako, moramo (u lakanovskim terminima) zamišljati tu distancu, i čineći to hvatamo se u simboličke mreže gdje nam se jedino i prikazuje to drugačije, ali što je točno to što uzrokuje da pretpostavimo da nepremostiva prepreka želje nije stvarna u empatičkom, potpuno ontološkom i ne-lakanovskom smislu? I kako možemo znati da taj stvarni i nepristupačni objekt nije prekrasno posredovan nama kroz sve naše fetišističke zamjene za njega samog, uključujući i konfrontirajući i reintegrirani nesnošljivi objekt, čija je inicijalna isključenost uvijek znak podređenosti žive želje apstraktnoj legalnoj zapovijedi?

Nikakav psihoanalitički “dokaz” nikada nam neće potvrditi navedeno jer tvrdnje glede nedostupnosti – da se ne može ni dosegnuti ni posredovati – mogu jedino biti dogmatske, a ne empirijske. Radije ćemo ovdje sugerirati da je Lacan već bio upravljao kojeveijanskim (i u velikoj mjeri točnim) nihilističkim čitanjem Hegela, prema kojem, kao što to Žižek navodi, jedina istinska želja koja nam preostaje je želja za ništavilom. Ali to je, na kraju, samo jedna teologija. Druga interpretacija konstitutivnog viška i neiscrpljivosti želje ostaje moguća – drugačija, alternativna teologija, više ortodokсно католичkog tipa. Prema takvoj teologiji, u voljenju drugih, mi ih zbilja volimo kao šifre, volimo ih zbog znakova koje nose, znakova nedostupnog istinskog objekta želje. Ipak, ako je taj istinski objekt Bog, onda u voljenju Boga u istoj mjeri volimo i konačne druge (kao što su i Akvinski i Škot inzistirali), čak i prikladnije kao njih same koji pokazuju iznad samih sebe. Sve to pokazuje određene Levinasove uvide točnijim nego što će to Badiou priznati. Ipak, ono o čemu se ovdje radi ponešto je više od Levinasove neželjene ljubavi za beskonačnim u drugome, bez analogijskog posredovanja. Ovdje imamo žudeću ljubav koja nas neizrecivo spaja s drugim utoliko što počinjemo razumijevati kako se istovremeno i naša maštajuća želja i simbolička nazočnost drugoga lijepo mijesaju kao udaljena participacija u stvarnome obilnom beskonačnom. Onda, na kraju krajeva, različite se muške i ženske želje tajanstveno nalaze i tamo može nastati istinska “seksualna veza”. Zatim, nadilaženje zakona kroz *agape* nije samo puko hipostaziranje beskonačnog on-

kraj tabua već se konstantno prikazuje ono što Pavao opisuje kao zakon ljubavi koji na nov način reafirmira židovski zakon, u kontinuiranom upisivanju i povezivanju vremenskih i tjelesnih granica (ali prema novim fiksnim i općim pravilima). Onda bi opet mogli imati socijalističke subjekte koji se ne odriču svojih specifičnih materijalnih žudnji zbog ljudske političke univerzalnosti već shvaćaju tu univerzalnost analogijski i kao takvu harmoničnom, u kontekstu veoma domaćih partikularnosti.

Jednakost s različitostima, jednakost sa slobodom i bratstvom, koje, kao što se to pjeva na početku i kraju Kieslowskog velikog filma *Plavo*, moguće je zamisliti samo kroz ontološku viziju koju nam otvara vjera, nada i milosrđe.

S engleskoga preveli Boris Gunjević i Goran Đermanović



Spomenik palim borcima NOB-e, Zalužnica