

Filozofski vestnik

XXXI | 3/2010

Izdaja | Published by

Filozofski inštitut ZRC SAZU
Institute of Philosophy at SRC SASA

Ljubljana 2010

V pričujoči številki so objavljeni predelani in razširjeni prispevki s kolokvija »Badioujevi prehodi«, ki je potekal 11.–12. 2. 2010 na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU. Kolokvij sta organizirala Rok Benčin in Tadej Troha. Prispevka Oliverja Felthama in Tzuchiaena Thoja sta prvič objavljena v pričujoči številki.

Kazalo

Filozofski vestnik | Letnik XXXI | Številka 3 | 2010

Filozofija in ontologija

- 7 **Aleš Bunta**
Saving Private One
- 17 **Matjaž Ličer**
Gödlovo pojmovanje časa in Badioujeva razklenitev konstruktivizma
- 31 **Jure Simoniti**
Matematizacija biti in patos dogodka
- 45 **Magdalena Stanimirovič**
Materializem nesmrtnosti v Badioujevih *Logikah svetov*
- 57 **Tzuchien Tho**
Nekaj pripomb k *aphairesis*: Badioujeva metoda odtegnitve med Platonom in Aristotelom

Filozofija in filozofija

- 79 **Rok Benčin**
Životarjenje boga pesnikov ali ontologizacije umetnosti
- 91 **Oliver Feltham**
Materializem *versus* empirizem: konkretno kot disfunkcija in resnica
- 105 **Peter Klepec**
Med dvema manifestoma
- 121 **Gregor Moder**
Spinoza v Badioujevi *Kratki razpravi o prehodni ontologiji*
- 133 **Rado Riha**
Badiou, Kant in materializem ideje
- 149 **Jelica Šumič Riha**
Filozofija kot vzgoja z resnicami

Filozofija in politika

- 165 **Katja Kolšek**
Demokracija kot filozofski koncept
- 177 **Boštjan Nedoh**
Sekvenca, hipoteza, zgodovina: Ideja komunizma v luči singularne univerzalnosti procesa resnice
- 191 **Tadej Troha**
Dogodek in ne-zvestoba, ne-dogodek in zvestoba
- 203 **Povzetki**

Contents

Filozofski vestnik | Volume XXXI | Number 3 | 2010

Philosophy and Ontology

- 7 **Aleš Bunta**
Saving Private One
- 17 **Matjaž Ličer**
Gödel's Conception of Time and Badiou's Opening of Constructivism
- 31 **Jure Simoniti**
The Mathematization of Being and the Pathos of the Event
- 45 **Magdalena Stanimirović**
Materialism of Immortality in Badiou's *Logics of Worlds*
- 57 **Tzuchien Tho**
Remarks on Aphaeresis: Alain Badiou's Method of Subtraction between Plato and Aristotle

Philosophy and Philosophy

- 79 **Rok Benčin**
The Lingering on of the God of Poets or the Ontologisations of Art
- 91 **Oliver Feltham**
Materialism versus Empiricism: the Concrete as Dysfunction and Truth
- 105 **Peter Klepec**
Between Two Manifestos
- 121 **Gregor Moder**
Spinoza in Badiou's *Briefings on Existence*
- 133 **Rado Riha**
Badiou, Kant, and the Materialism of the Idea
- 149 **Jelica Šumič Riha**
Philosophy as an Education by Truths

Philosophy and Politics

- 165 **Katja Kolšek**
Democracy as a Philosophical Concept
- 177 **Boštjan Nedoh**
Sequence, Hypothesis, History: the Idea of Communism in the Light of the Singular Universality of a Process of Truth
- 191 **Tadej Troha**
Event and Infidelity, Non-Event and Fidelity
- 203 **Abstracts**

Filozofija in ontologija

Aleš Bunta*

Saving Private One

Badiou, kot vemo, trdi, da je Eno resnični Bog filozofije, ki nas do danes ni povsem spustil iz svojih lovk; racionalna fikcija, ki je nobena filozofska, nematematična ontologija, pa če si to prizna ali ne, ne more *ne* misliti kot *nujnega predikata biti*. Na ta način si filozofija že v izhodišču zapravi možnost dostopa k biti kot biti, ki se po Badiouju v vsaki situaciji prezentira samo kot neko množstvo množtev. In zato mora na poziciji ontološkega mišljenja filozofija svoje mesto prepustiti matematiki.

Ne glede s katere smeri se skušamo tej tezi približati, na neki točki trčimo na zelo nenavadno historično dejstvo. Namreč, če je Eno res Bog metafizike, kot pravi Badiou, se je ta kariera Enega na najvišjem možnem delovnem mestu, položaju Boga, začela z *ontološkim dokazom njegovega nebivanja*. Platon na samem začetku filozofije – in to celo z besedami, ki jih položi na jezik Parmenida, utemeljitelja eleatskega nauka o Enem! – zelo jasno pove: »Eno ni Eno, niti ne biva.«¹ V *Parmenidu* in *Sofistu* poda celo serijo dokazov te trditve. Tu sem se iz nekega specifičnega razloga, ki se bo razjasnil kasneje, odločil izpostaviti morda celo najbolj znanega. Če Eno biva, potem mora tudi imeti določeno bit, kar pri Platonu pomeni določeno Idejo. Ideja Enega pa je spet lahko samo Eno samo oz. absolutna nedeljivost, ki Eno definira, kar pa posledično pomeni, da v primeru, da Eno biva, Eno ni Eno, ampak Dvoje: ono samo, plus bit/Ideja Enega, ki je prav tako Eno. Ker pa Eno, v skladu s svojo definicijo, nedeljivostjo, ni in ne more biti Dvoje, to pomeni, da Eno *kot tako*, ne biva. Eno torej ne more preživeti svojega bivanja, ki je v njegovem primeru identično smrti.

Seveda ta Platonov paradoks, ki sem ga grobo iztrgal iz konteksta, in ki se ga Badiou še kako dobro zaveda ter o njem v *Biti in dogodku* tudi obsežno razpravlja, v ničemer ne spodkoplje njegove teze, da nematematična ontologija ne more *ne*

¹ Platon, *Parmenid* 141e. Slovenske prevode Platonovih del citiramo po: Platon, *Zbrana dela*, prevedel Gorazd Kocijančič, Mohorjeva družba, Celje 2004.

* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

misliti Enega. Seveda si sodobna filozofija za to nemišljenje še kako prizadeva! Med znanimi sodobnimi filozofskimi imeni v bistvu bolj težko najdemo kakšnega vnetega zagovornika Enega. Že Nietzsche pravi, da Eno predstavlja sploh najvišjo možno formo nihilizma, Lyotard Eno označi za pojem, ki je že sam na sebi totalitaren, Badiou svoj pojem »normativne moči Enega« v *Tranzitivni ontologiji* izpelje iz Heideggerja – očitno v konkretnem primeru delita stališče, itd. Skratka, vsi se strinjajo, da Enega ni, in da je Eno, hkrati, vir vsega zla; točka mišljenja, ali če hočete, dozdevek, ki je sam na sebi hudoben. Vsi se torej strinjajo, da Enega ni. Toda med vedeti, da nekaj ne obstaja, in tega ne-misliti, obstaja enaka razlika kot denimo med vedeti, da kajenje ni zdravo in prenehati s kajenjem. Dejstvo je, zgodovina filozofije dokazuje, da je Eno preživelo, če tako rečemo, svojo prvo smrt. V tem pogledu sploh ne oporekam Badiouju, nasprotno, to izkopavanje platonskih izkopenin, vsaj v nekem smislu, deluje celo kot argument v Badioujev prid. Badiou tudi sam potegne na dan Platonove dokaze o nebivanju Enega, ter jih razlaga kot kronske dokaze, da znotraj filozofije že od vsega začetka deluje *inherentna matematičnost ontologije*, ki se odteguje »normativni moči Enega«. Predvsem pa trdi, da je neobstoj Enega – v tem je tudi vsa težava – v zadnji instanci nedokazljiv. Pri tem se zopet upravičeno sklicuje prav na Platona in na dejstvo, da je za Platona tudi nasprotna opcija, se pravi, opcija, v skladu s katero *Eno ne biva*, *enako* nekonsistentna kot opcija, da Eno biva. Namreč, če Enega ni, potem bi to za Platona v grobem pomenilo, da je bit kot taka povsem razpršena in kvantitativno nedoločljiva. V nadaljevanju bomo videli zakaj. Ključno je to, da znotraj *Parmenida*, kot pravi Badiou, dejansko zavlada nekakšna *neodločljivost* glede ontološkega statusa Enega. Morda bi to delo po Badioujevem zgledu lahko dejansko povzeli kar s kratko parafrazo samega Platona: če Eno biva, potem sploh nič, vključno z Enim, ne biva; toda tudi če Eno ne biva, potem nič – jasno – vključno z Enim, ne biva.

8

Vseeno pa lahko iz te nenavadne in na videz konfuzne situacije, ko neki Bog nastopi službo, pospremljen z dokazom svojega nebivanja, potegnemo več razmera jasnih iztočnic. Prva med njimi je vsekakor v tem, da je pojmovanje Enega, na katero se opira Badiou, očitno vezano na postplatonsko Eno, torej na Eno, ki je že prestalo svojo prvo krizo, ki je ta pojem tudi usodno preoblikovala, in ga nepovratno oddaljila od kakšnega Ahnetonovega panteističnega monoteizma, ki pri Parmenidu gotovo še pušča svoje sledi. Bolj ostro rečeno, Eno je postalo Bog na način, kot tega Boga razume Badiou, prav prek posledic tega inkonkluzivnega dokaza njegovega nebivanja, ki obvisi v zraku v srečanju z nemožnostjo

nasprotni opcije, *nebivanjem Enega*. Le-to bi se, kot že rečeno, manifestiralo v obstoju brezmejnih množtev, ki se, brez vsake mere in *kvantitativne* določitve, delijo v neskončnost. Posledica tega bi za Platona bila, da v primeru neobstoja Enega sploh ničesar ne bi mogli misliti ali šteti. Eno je torej dejansko že pri Platonu v prvi vrsti dobesedno to, česar ne moremo *ne* misliti, če naj sploh »nekaj« mislimo.

Drugo, s tem povezano napotilo, pa bi bilo v sledečem: od Platona dalje je Eno kot tako, ne glede na to, da očitno preživi – strogo vzeto, *pojmovano kot nebivajoče*. Natančneje, *Eno ni in ne more biti »nekaj«* (bivajočega), ali še drugače, Eno ni nekaj, na kar bi lahko v neposredni obliki trčili znotraj neke žive prezenze, predmet uvida, ampak je, *čeprav je nujno soprisotno v vsaki misli, lahko samo predmet deduktivne izpeljave*. Pravzaprav moramo to zelo ključno postavko, da Eno ni »nekaj«, razumeti na dva načina: prvič, Eno ni »nekaj« pomeni, da noben »nekaj« ni Eno, skratka, na koncu dedukcije ne bomo srečali *nekega bitja*, ampak kvečjemu neki *pogoj bivanja*. V tem se – in to je tisto, kar je ključno – Eno tudi loči od konkretnih filozofskih Bogov, ki so, z nekaj izjemami, vendarle pojmovani kot najvišje entitete. In drugič, Eno ni »nekaj«, prav tako pomeni, da Eno, vsaj v ustvarjenem svetu, ne zavzema neke samostojne pozicije, ampak je nujno vključeno v konstelacijo »nečesa«. Seveda ne kot del, saj Eno, v skladu z definicijo nedeljivosti, niti nima delov, niti samo ne more biti del. Prej bi lahko rekli, če si sposodim prav Badioujev izraz, da je Eno, kot se manifestira v ustvarjenem svetu, »hrbta stran« vsakega »nečesa«.

Recimo tako: Če obstaja neka poljubna misel, ki nekaj misli, kar v skladu s pravilom identitete mišljenja in biti pomeni, da misli »nekaj«, določeno bit, potem ta »nekaj« v dano misel nujno reflektira *nedeljivost*, temeljno karakteristiko Enega, *in sicer kot tisti element*, na podlagi katerega je ta »nekaj« sploh *razločljiv* kot »nekaj«. Tu si je treba takoj priti na jasno. Eno znotraj klasične metafizike nikoli ni in ne more biti neposredna podlaga *identitete* »nečesa«, saj je vsaka identiteta z Enim ekvivalentna izbrisu te partikularne identitete. Če bi Eno dejansko bilo bistvo »nečesa«, se pravi, to, *kar nekaj je* – predpostavimo to možnost – potem bi ta »nekaj« lahko bil, če bolje pomislimo, kvečjemu Vse ali Nič. Torej ravno ne »nekaj«, določena bit. Vsekakor pa je Eno *ontološka podlaga razlike*, ki to partikularno identiteto podpira. Tomaž Akvinski tako denimo z drugimi besedami pravi, da je »nekaj« tisto, kar je določeno s svojo *ločenostjo* od drugih bitij, toda sama *ločljivost*, na podlagi katere, denimo, stanje lahko določimo kot

negibanje, v celoti sloni na absolutni sebi-enakosti posameznega »nečesa«, ki jo izraža pojem Enega: če bi bil, denimo, neki del stanja nekaj drugega kot negibanje, potem stanja sploh ne bi bilo mogoče določiti kot negibnosti, torej z ločenostjo od drugih bitij.²

S tem pridemo do sklepa, ki je po svoje skoraj samoumeven, po svoje pa tudi skoraj presenetljiv. Postplatonsko Eno, ki samo ni »nekaj«, mora pa biti vsakemu »nekaj« pri-mišljeno kot ontološka podlaga njegove specifične razlike –, očitno ni pojem, ki bi pripadal nekemu *strictu sensu* monističnemu univerzumu, ampak je, obratno, očitno *nosilni pojem nekega historičnega dualizma*, ki se opira na konceptualne dvojice, kot so: Eno in množstvo, bit in bistvo, Eno in nekaj, končno, neskončno, Bog in ustvarjeni svet itd. Treba se je torej odpovedati vse preveč poenostavljeni predstavi, da gre znotraj Badioujeve kritike finitističnih ontologij za spopad med *monizmom* in *pluralizmom*, spopad, ki ga je nenazadnje že Platon označil za zastarelega oz. celo otročjega.³ V resnici je najmanj, kar lahko rečemo, da gre za spopad med *dvema konkurenčnima tipoma dualizma*, vsaj če upoštevamo, da je tudi Badioujeva lastna pozicija, načeloma dualistična: Je Dvoje, Bit in Dogodek, množstva množtev in Praznina, vključenost in pripadanje.

Da Badiou prek Enega dejansko obračunava z dualizmom, je mogoče zelo enostavno pokazati na primeru »punktualne limite«, termina, ki v *Biti in dogodku* v natančnejšem smislu določa delovanje »normativne moči Enega«, vsaj znotraj klasične finitistične grške ontologije. Kaj namreč počne Badiou? Zelo dobro obvlada jin-jang tehnologijo. Po eni strani, kot pogoj vstopa v njegovo filozofijo, na nas polaga, da se *odločimo*, da Eno ne obstaja. Kljub temu, da tega ni mogoče dokazati. Načeloma na podlagi *zmožnosti* matematične teorije množic, ki naj bi bila sposobna misliti to, kar je bilo za Platona nemisljivo: »nekaj«, brez vsake opore v Enem, neko množstvo množtev kot konkretno situacijo, neskončno bit, hkrati v njeni lokalnosti in indiferentnosti. Hkrati s tem, ko z robato odločnostjo in rahlim prizvokom krutosti iniciacije osvaja ženske, pa nas ostale zapeljuje k tej odločitvi *tudi* še z drugimi sredstvi. Recimo tako: sicer drži, da neobstoja Enega ni mogoče dokazati, vseeno pa *obstajajo razlogi*, da se Enemu odpovemo. Badiou v resnici postopa tako, da najprej prepričljivo dokaže, da *obstaja* fikcija

10

² Tomaž Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, prevedel Pavel Češarek, Tretji dan, Ljubljana 1999, str. 171.

³ Platon, *Sofist* 242c, 242d.

Enega, in nas potem, na podlagi *neovrgljivosti obstoja te fikcije* in dejstva njene vseprisotnosti v filozofiji, napeljuje k sklepu, da Eno oz. tisto nedeljivo, sploh v nobeni obliki *ne obstaja*, kar pa nenazadnje le ni povsem samoumevno.

Badiou postplatonsko razmerje Enega in množstva definira na sledeč način: »Kar se *prezentira*, je v bistvu množstvo; *kar se prezentira*, je v bistvu Eno«. ⁴ Univerzum grške ontologije je vsaj na ravni prezenca v osnovi pluralističen univerzum. To, kar se *prezentira*, se pravi, to, kar nas dejansko obdaja, so nedvomno množstva. Toda posamezno množstvo obstaja, samo če je množstvo *nečesa* (kar sploh lahko štejemo, torej množstvo »enot«). V natančnejšem smislu, obstajajo samo posamične šteвне entitete, medtem ko je množstvo *faktični* red njihove prezentacije, red, ki je »konsistenten«, samo če je množstvo definirano z nekim končnim številom, ki se opira na bivajoče enote, in njihovo zmožnost, da so na podlagi *svoje nedeljivosti*, v celoti, brez preostanka, *preštete*. Lahko bi rekli tudi tako: množstvo obstaja, če je sestavljeno iz nedeljivih ne-mnoštev, oz. *štetje je mogoče, če obstaja hermetična sfera, ki se odteguje vsaki operaciji štetja: nedeljivo, Eno*. Eno je torej pogoj, da lahko neko množstvo, kot množstvo nečesa, fiksiramo v končnem številu. Badiou vsako od teh točk, ki obenem sestavljajo in omejujejo množstva, imenuje *punktualna limita*. Tu pa vnovič nastopi neki polparadoks. Punktualna limita je sama na sebi, seveda, Eno, nedeljiva podlaga »nečesa«. Vendar pa »Eno«, na generalni ravni, tu več ne pomeni, da je *bivajoče kot tako* – Eno (samo), ampak, ravno obratno, – pomeni, da množstvo bivajočega (celota) ima svojo *mejo* v Enem, skratka, da *poлег množstva, ki tvori red prezentacije bivajočega, obstaja tudi Eno kot nebivajoči pogoj konsistentnosti množstva*. Skratka, nebivajoče Eno je, prvič, recimo na ontični ravni, mišljeno kot pogoj konsistentnosti množstva, in drugič, Eno je greda, ki – s tem ko drži narazen nasprotje med seboj in množtvom – obenem predstavlja tudi fundament nekega *krovnega ontološkega dualizma*. Badiou se s svojim insistiranjem na odtegotvanju »normativni moči Enega«, ki mora trajati vse dokler neko množstvo ni več množstvo nečesa, ampak samo še »množstvo nič« – *de facto* bori z dualizmom. Eno punktualne limite, je vedno Drugi v funkciji Dvojega.

11

* * *

Eden verjetno najbolj običajnih očitkov Badiouju bi se najbrž glasil nekako tako: prav, dopustimo možnost, da vaša teorija izvorne zamešave vlog drži in da je *on-*

⁴ Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 31.

tologija v resnici matematika. Opravimo torej s to medijsko nezanimivo predajo ključev, nenazadnje filozofi že tako ali tako kar tekmujejo, kdo bo prvi evakuiral to nekdanje središče filozofskega udejstvovanja. Bolje v črne matematike krili, kot se ob belem dnevu skrivati po hostah etike, ki naj bi v skladu s sodobno filozofsko *dokso*, edina še legitimirala filozofsko mišljenje. Toda ali to, da je ontologija matematika, potemtakem pomeni tudi, da ontologije sploh nikoli ni bilo, oz. da imamo pravzaprav opraviti samo z zgodovino neke zablode pod kontrolo fikcije Enega? Badioujev odgovor je seveda znan: ne, znotraj filozofije je že od nekdaj na delu tudi sila, ki se učinkovito upira moči Enega, ki pa ni nič drugega kot *inherentna matematičnost filozofije*. Vprašanje se torej glasi, ali je vse »dosežke« pokojne filozofske ontologije res mogoče zvesti na inherentno matematičnost filozofije in njeno odtegotvanje Enemu? Sam se, v tej točki, priznam, pridružujem skeptikom, saj se mi zdi ta shema vse preveč črno-bela.

Eno že v izhodišču pojmem nekoliko drugače kot Badiou, ki se, kot smo videli, v glavnem opira na neko, prej bi rekel postplatonsko shemo, kot na samega Platona, skratka, na neko shemo, ki, videli smo, *Eno izpostavi na poziciji Drugega in v funkciji Dvojega*. Nas bo, nasprotno, zanimal prehod od Parmenida k Platonu, ki postavi pod vprašaj stališče, ki ga vsaj delno zagovarja tudi Badiou, namreč stališče, *da je vsa grška filozofija esencialno finitistična*. Žal se bomo tokrat lahko zadržali samo pri Parmenidu, s čimer bo razprava obsojena na določeno nedorečenost.

Tudi če si Parmenidov »Absolut«, zvezo Enega in Vsega, razlagamo v najtrši, najbolj mistični različici, Parmenidovo Eno nima prav nikakršne zveze s sodobnim new-age obskurantizmom. Morda se oba miselna tokova za hip srečata v kakšni visoki »čakri« vznesene vse-enosti, to pa je tudi edino, kar Parmenida in njegovo mračnjaško ukinitvev *vsega v Vsem* lahko poveže z jezdecem Toruka in čistilci pozitivne Energije.

Parmenida je mogoče razlagati na veliko načinov. Sam skušam izhajati s stališča, da Parmenidovo Eno, vsaj primarno ne označuje celote bivajočega, ampak brezmejnost biti, ki pa jo, kar bo ključno, Eno lahko konceptualno zagotovi samo v svoji spekulativno razviti, *negativni* obliki. Skratka, ne v obliki formulacije (*Vse je Eno*, ki o neskončnosti biti, o kateri Parmenid nenazadnje ves čas govori, *de facto* ne pove ničesar, temveč v obliki negativne formulacije, *ni Drugega* oziroma kot ta minimalni koncept brezmejnosti formulira sam Parmenid: »nebit«, torej hi-

potetična meja biti, »ne biva«. Skratka, nekoliko drugače rečeno, v skladu s to hipotezo, Eno ne pomeni – vsaj ne nujno –, da je bivajoče kot tako eno-samo, ampak zgolj in izključno garantira, da *misel v nobeni poljubni neskončnosti ne bo trčila na nekaj drugega od bivajočega*.

Seveda takoj nastopi problem. To formalno zagotovilo identitete mišljenja in biti je samo po sebi evidentno neka *gola abstrakcija*, kar zbuja vtis, da se identiteta, brez nekega pečata eksistence, sama izvzema pravilu, ki ga izreka, se pravi, pravilu, v skladu s katerim je vsaka misel utemeljena v določeni biti. Vendar ni nujno čisto povsem tako, pa čeprav očitek abstraktnosti pri Parmenidu na neki generalni ravni drži. Kaj *de facto* stori Parmenid? Parmenid si *dobesedno izmisli* nebit kot mejo biti zato, da bi v *točki njene negacije* mislil identiteto mišljenja in biti v neki *skonstruirani* neskončnosti. Vendar pa nebit, ne glede na to, da je konstrukt, vendarle označuje oz., bolje, *imenuje nekaj*, namreč nemoč predontološkega razuma, da ne bi *spontano mislil* neke meje neskončnosti in neskončnost na ta način uničil. Nebit je ime te limite, ki ne more *ne* biti mišljena, čeprav je, kot pove njeno novo ime, v resnici ni. Se pravi, tam, kjer predontološki razum neizbežno misli neko mejo biti, Parmenid najprej postavi neki »nič«, skratka, podeli ime limiti, ki je ne moremo *ne* misliti, da bi v naslednjem koraku, skozi negacijo tega nič, na njegovo mesto onkraj biti, postavil bit, ki tako *seže korak čez*, v neskončnost. Ključen je prav ta poudarek. Neskončnost biti, ki je konceptualizirana z Enim v njegovi razviti, negativni obliki, se pravi kot izvorna »negacija negacije«, ta neskončnost je vedno mišljena *korak čez*, v neki točki, ki je *nedostopna neposrednemu uvidu*. Morda bi to lahko formuliral tudi tako: parmenidovska negacija negacije Enega ne vzpostavlja neke čiste vrnitve k Enemu, ampak neskončnost, ki je tu v igri, strukturira kot neko ne-eno.

Seveda, tega ultra-elementarnega koncepta, ki sodi v predzgodovino filozofije, tu ne »prodajam« kot aktualne alternative. Parmenidova neskončnost v zadnji instanci je in ostaja samo negacija končnosti, za razliko od »afirmativne neskončnosti«, ki jo Badiouju ponuja matematika, čeprav je res tudi to, da gre pri tej negaciji končnosti ravno za preseganje neke *realne* omejitve našega mišljenja. Prav tako slej ko prej drži, da ta neskončnost je ena-neskončnost, neskončnost, omejena z Enim, medtem ko Badiou trdi, da je neka neskončnost v resnici neskončna, samo če vključuje več neskončnosti itd. Poudarek je drugje. Vprašanje se že ves čas glasi, ali Parmenid, ko misli Eno, sploh nekaj misli? In ali to mišljenje zadeva neko resnico? Zdi se, da bi Badioujev odgovor moral biti v obeh

primerih negativen. Ne, ontološko misli samo matematika, ki pri Parmenidu evidentno ni na delu. In ne, *znotrajfilozofska resnica strogo vzeto ne obstaja*, obstajajo samo »generični procesi resnice«, ki so filozofiji izvorno heterogeni. Parmenidov Dogodek pa ni eden izmed teh procesov, temveč srečanje z Boginjo modrosti. Sam se, nasprotno, pridružujem tistim vernikom Enega, ki menijo, da Parmenid vendarle tudi nekaj misli, čeprav je izraz »nekaj« zavajajoč, kajti to, kar Parmenid misli, je strogo vzeto *nič* – seveda ne bivajoči nič, ne nič kot »nekaj«, ampak nič kot resnično ime neobstoječe limite, ki ne more *ne* biti mišljena; *nič kot načrtno proizvedena fikcija nebiti, ki nevtralizira spontano fikcijo nič, meje biti inherentne mišljenju*. Mislim celo, da v Parmenidovi neznanski spekulativni drznosti, da je *v brk kakršne koli možne empirije*, z drugimi besedami, izrekel, da *drugje ni čisto nič drugega kot drugod* –, moramo razbrati ne neko hermenevtično sled, temveč *nastajanje neke znotrajfilozofske resnice*, neodvisne od vsake zunanosti.

Prav na tej točki pa bi se rad še zadnjič vrnil k Badiouju. Prej sem se ustavil na točki, da pri Badioujevi kritiki finitistične ontologije ne gre toliko za spor med ontološkim pluralizmom in monizmom, temveč prej za spor med dvema konkurenčnima oblikama dualizma: punktualna limita množstva v Enem, pomeni, da poleg množtev, ki tvorijo red *prezence*, obstaja še *nekaj Drugega*, Eno kot transcendentni pogoj konsistentnosti množstva, njegove števnosti, Eno kot absolutna Drugost, ki skupaj s svetom prezence tvori neko Dvoje, seveda v platonskem pomenu besede. Kot badioujevski laik in odkrit pristaš Enega, pa bi morda tvegala celo še en korak naprej.

Ni težko videti, kako je mogoče Badiouja napasti s stališča spekulativne dialektike. Recimo, da je to vsaj mogoče misliti. S tem, ko ukinemo opozicijo Enega in množstva na način, da izločimo Eno, *de facto*, z afirmacijo množstva, oz. s tem, ko trdimo, da obstajajo samo množstva, afirmiramo tudi Eno v njegovi *negativni* obliki, se pravi, *ni Drugega* razen množtev, obstajajo samo množstva množtev. Seveda pa bi bila dozdevna neizpodbitnost tega sklepa za Badiouja samega verjetno samo eden od dokazov, da se tradicionalno dialektično mišljenje, ki določa bit skozi njeno raz-mejevanje, samo po sebi nikoli ne more znebiti Enega.

Vendar pa se zdi, da dejansko ne gre samo za to. Kaj so oz. kaj naj bili, tudi v skladu s samim Badioujem, veliki dosežki preobrata matematične ontologije? Dosežki, ki v sebi nosijo tako rekoč ateistični naboj. Naštejmo jih nekaj. Tam, kjer je več kot dvatisoč let vladala napetost med Enim in množtvom, *so zdaj samo* še

mnoštva množtev; tam, kjer sta si некоč stala nasproti neskončni Bog ali Univerzum in končni človek, so zdaj samo še »neskončnosti«; tam, kjer so še nedolgo tega izpeljevali – to je treba priznati – sumljive prehode iz kvantitete v kvaliteto, je možno zdaj vse opraviti na ravni matematičnih operaterjev kvantitete; tam, kjer je bila bit mišljena na podlagi *diference* kot privilegirane ekspozi-cije biti kot biti, je bit po novem mišljena v dotiku egalitarne nerazločljivosti Praznine. Vedno znova, tam, kjer je bilo Dvoje, ali vsaj neki operater dvojine, je zdaj neko ne-Eno, ki ga, resnici na ljubo, od Enega ločijo samo naknadni popravki, v stilu aksiomatične odločitve, da mora vedno obstajati več neskončnosti. Dejansko nas lahko zamika, da bi napravili obrat za 180°: vsaj v določenih točkah se zazdi, da je Badioujev boj z metastazami Enega, vsaj na ravni mišljenja biti kot biti, v resnici *boj nekega modificiranega monizma, ki se ob pomoči figure Dvojega bori proti dualizmu, utemeljenem v figuri Enega.*

Matjaž Ličer*

Gödlovo pojmovanje časa in Badioujeva razklenitev konstruktivizma

Alain Badiou v nekem intervjuju karseda zgoščeno povzame temeljno nalogo dela *Bit in dogodek*. Takole pravi: »Velik del knjige *Bit in dogodek* skuša z matematičnimi sredstvi pojasniti, zakaj je matematika ontologija. Pravzaprav je to njena naloga. Povedati je treba, denimo, da če je bit nekonsistentno mnoštvo, potem je posledica te teze to, da je ontologija nujno neke vrste teorija množic, konsistentna teorija nekonsistentnega mnoštva.«¹ S tem je Badiou pregledno pokazal, s katere pozicije poteka njegov napad na konstruktivizem, ki se ga loti v 28. meditaciji v *Biti in dogodku*. Konstruktivizem, na kratko, je teoretsko stališče, ki trdi, da je vsaka novost izrazljiva – konstruktibilna – s starimi parametri sistema, v katerem se pojavlja. Vsako novo v situaciji je po konstruktivističnem nazoru izpeljivo, deduktibilno iz starega. Kar se zdi novo, je zgolj nova povezava med elementi, ki so bili v situaciji že prej znani. Z drugimi besedami, konstruktivizem je nazor, v katerem ni nekonsistentnega mnoštva – obstaja zgolj konsistentnost: tu nobeno novo ni zares novo, temveč je zgolj reorganizirano staro. Med starim in novim ni nobene vrzeli. Do vsega, kar se pojavlja kot novo, vodi jasen algoritem, ki nam pove, katerim korakom moramo slediti, da bomo stare elemente preuredili v to, kar se nam zdaj kaže kot novo. V konstruktivizmu je novost iluzija, kulisla, ki zgolj prekriva jasen algoritem za premeščanje starega.

Zaradi svoje formalistične strukture metoda konstruktivizma pretendira na matematično izpeljavo, a priznati to pretenzijo kot ustrezno pomeni pristati na Hilbertov program formalizacije matematike, ki matematiko izprazni pomena, procese njenega razvoja pa reducira na avtomatizirano brezsubjektno algoritmičnost. Avtomatizem konstruktivizma pozna zgolj odločljivost o že odločenem. Odločitve, ki jih sprejema konstruktivizem, niso prave odločitve, ker gre za odločitve, o katerih se lahko odločamo algoritmično. Povedano drugače, v konstruktivizmu se nam ni treba prav nič odločati – namesto odločitve uporabimo algoritem, navodila za uporabo.

¹ A. Badiou, »Ontology and Politics: an Interview with Alain Badiou« v A. Badiou, *Infinite Thought*, prev. O. Feltham in J. Clemens, Continuum, London 2005, str. 138.

* Dr. fizike in podiplomski študent filozofije v okviru Primerjalnega študija idej in kultur Univerze v Novi Gorici

Na dlani je, katera posledica konstruktivizma je za Badiouja, ki je vendarle zagovornik novosti, problematična: znotraj konstruktivistične misli ni prostora za novost, ki je tako radikalno nova, da ni izrazljiva s trenutnim jezikom. Ni prostora za novost, ki je tako nova, da terja invencijo novega jezika, da bi se sploh lahko soočili z nòvostjo te novósti. Z drugimi besedami, v konstruktivizmu ni prostora za dogodek. Dogodek je nevključljiv v konstruktivistični formalizem, ker slednji grupira na podlagi predikacije: da bi se dogodek pojavil v situaciji, bi moral biti vedno že strukturiran iz elementov situacije in normaliziran. Dogodek, vsaj kakor ga definira Badiou, pa je nekonstruktibilen, saj presega imanenco jezika situacije. Od tod sledi, da je nemogoča tudi intervencija, ki dogodek spravi v cirkulacijo. V odsotnosti dogodka in intervencije se lahko vprašamo, na kakšen način je potem možna sprememba situacije? In vendar konstruktivizem s tem nima težav: sprememba obstaja in je deklarirana kot preureditev delov situacije, kot premešanje tega, kar že imamo. Sprememba je jezikovno regulirana nova povezava med že prisotnim v situaciji.

V znanosti, piše Badiou, ima konstruktivizem obliko pozitivističnih epistemologij, v politiki pa obliko programskih politik.² Programska politika izrinja možnost novega, ker s svojim programom zapre prostor svojega delovanja. S programom stranka anticipira prihodnost, jo zaobjame ter – v slabem smislu – odgovori na vprašanja, ki še niso postavljena. Programska politika pomeni regularizacijo in desingularizacijo polja političnega in odrekanje možnosti radikalno novemu, ki bi destabiliziralo strankarski program. Politični program je manifestacija komezurabilnosti med politično situacijo in državo, prav kakor je epistemološki pozitivizem manifestacija komezurabilnosti med smiselnimi propozicijami in čutnimi vtisi. Znotraj znanosti se konstruktivizem posveča sistematičnim, na statistiki temelječim razdelavam že znanega. Znanstveni konstruktivist je profesionalc pri uporabi aparatov za razločevanje: bit subsumira znanju. Centralni aksiom je tu načelo neobstoja nerazločljivosti: tisto, česar ni moč klasificirati, razločiti, znotraj obstoječega korpusa vednosti – ne obstaja. Vednost je tu razumljena kot zmožnost kontrolnih nominacij, nezmožna absorpcije vsakega ekscesa, značilnega za vsako revolucijo, pa naj bo ta politična, znanstvena ali umetniška. Neskončnost situacije je tu razgrnjena znotraj horizonta postopkov konstrukcije, ki se naslanjajo na že znano. Ta univerzum je kompleten in popolnoma urejen. Prelom, dogodek oz. eksces tu niso razumljeni kot novost, temveč kot *posledica*, ki je v celoti deduktibilna iz situacije same.

² A. Badiou, *Being and Event*, prev. O. Feltham, Continuum, London 2005, str. 305.

S stališča, ki dopušča radikalen presežek vključenosti nad pripadnostjo, kar ontologija kot matematika prek Zermelo-Fraenklovega aksioma o potenčni množici nedvomno je, se zdi konstruktivistično veselje izjemno siromašno: gre za siromašnost vednosti in za povečevanje procedur³. Gre za birokracijo vednosti, ki novosti ne sprejema zlahka. Kar ta pozicija zahteva, je natanko to, da nič ni neodločljivo, temveč da je vse deduktibilno oz. izpeljivo. Proces pripisovanja resničnostne vrednosti se v konstruktivističnem univerzumu opira na pravila formalnega sistema. Resnica matematične izjave je tu zgolj sintaktična in izvira iz dokaza. Kar ni dokazljivo oz. izpeljivo iz prvih načel formalnega sistema, za konstruktivizem ne obstaja.

Leibniz in Gödel

Do popolnosti razvit konstruktivizem Badiou najde v Leibnizu. Slednji prek svojih aksiomov, tako Badiou, bit podvrže jeziku, s čimer se vpiše med konstruktiviste. Aksioma sta, kot vemo, 1) načelo neprotislovnosti (možen je le obstoj tistega, čigar nasprotje vsebuje protislovje oz. za nekaj je možno, da obstaja, kolikor obstaja kot ideja v neskončnem božjem Umu) in 2) načelo zadostnega razloga (vse, kar se zgodi, se zgodi zaradi zadostnega razloga, zakaj je tako in ne drugače). Leibniz na ta način zavrne naključje v božjem umu, ter izvrže nerazločljivo in nepredikabilno. Vse, kar se zgodi, je zapisano v neskončno kavzalno verigo, katere razlog vseh razlogov je Bog⁴.

Obe načeli je za lastni vzel tudi Kurt Gödel, ki je s svojimi izreki o nekompletnosti dokazal, da Hilbertov program formalizacije matematike – in tudi fizike⁵ na golo algoritmičnost ni mogoč. Morda se na prvi pogled zdi, da so natanko izreki o nekompletnosti dokončno opravili z načelom zadostnega razloga in leibnizovsko kavzalnostjo, a je bržkone prav nasprotno. Kot je znano, je Gödel dokazal, da vsak formalni sistem, ki vsebuje ničlo, pozitivna cela števila, množenje in seštevanje, vsebuje trditve, ki jih znotraj sistema ni mogoče niti ovreči niti dokazati. Ta omejitev je inherentna omejitve matematike kot celote. Pravzaprav je dokazal dvojce: da znotraj aritmetike obstajajo trditve, ki so neodločljive, tj. ni

³ *Ibid.*, str. 314.

⁴ *Ibid.*, str. 317.

⁵ J. D. Barrow, "Gödel and physics", vabljeno predavanje na simpoziju "Horizons of Truth", *Kurt Goedel Centenary Meeting*, Dunaj, 27.–29. april 2006, v elektronski obliki dostopno na: <http://arxiv.org/abs/physics/0612253v2> [physics.hist-ph].

jih mogoče niti ovreči niti dokazati (denimo “Ta trditev je napačna.”), ter trditve, ki so resnične, a nedokazljive (denimo “Ta trditev je nedokazljiva.”). Z drugimi besedami, dokazal je, da je vsak aksiomski sistem, ki ima vsaj kompleksnost aritmetike (tj. temelji na istih aksiomih), neodločljiv in nekompleten. A s tem Gödel ravno ni ovrigel načela zadostnega razloga, temveč prej razširil področje, kjer je aplikabilno. Pokazal je, da za neodločljive in nedokazljive trditve obstaja zadosten razlog, zakaj je tako in ne drugače – in ta razlog je Gödlov izrek sam. V Gödlovih izrekih namesto kategorije resnice nastopa kategorija dokazljivosti. Razlog je v tem, da je Gödel leta 1930 med dokazovanjem izrekov o nekompletnosti dokazal tudi izrek, ki ga – ker ga Gödel ni nikjer objavil – sicer pripisujejo Alfredu Tarskemu. Ta izrek pravi, da kategorije aritmetične resnice znotraj aritmetike ni mogoče definirati. Na tem mestu se v to ne moremo podrobneje spuščati, zato naj zadostuje pripomba, da je s tem izrekom kategorija resnice na neki način izgnana iz aritmetike, kar ni brez posledic za Badioujevo filozofijo.

Gödel je bil racionalist in je Leibnizovi filozofiji sledil do te mere, da je predpostavke svoje filozofije – ki je ne moremo ločiti od nobenega Gödlovega teoretskega dosežka – zgotovil v naslednjih točkah⁶

1. Moja teorija je monadologija s centralno monado [in sicer Bogom].
2. Moja filozofija je racionalna, idealistična, optimistična in teološka.

20

Zgornja shematika je do neke mere zavajajoča. Daje nam namreč misliti, da Gödlova filozofija obstaja kot urejen in koherenten sistem. To ne drži in njegov osebni prijatelj in biograf Hao Wang, ki je uredil njegovo zapuščino, to večkrat poudari. Pogosto gre za konceptualno nejasne pripombe, ki jih je Wang našel v Gödlovi zapuščini ali pa jih je – in teh primerov ni tako malo – citiral kar po spominu. Kar je moč razbrati iz Gödlovih *Zbranih del*, je tako v najboljšem primeru nekakšen iz fragmentov rekonstruiran očrt filozofskih nazorov, ki so se tekom Gödlovega življenja spreminjali, vseeno pa so nekatere točke, v prvi vrsti zavezanost Leibnizu, vendarle vsebinska stalnica.

Pojem kavzalnosti je tako Gödelu pomenil temeljno načelo filozofije⁷, vendar ni vezan na fizikalno oz. empirično načelo vzročnosti, temveč operira metafizično,

⁶ H. Wang, *A Logical Journey. From Gödel to Philosophy*, MIT Press, Cambridge Massachusetts 1996, str. 290.

⁷ *Ibid.*, str. 315.

tj. na nivoju logiške proceduralnosti. Gödel je aksiomom resničnost pripisoval intuicionistično: aksiomi se naši intuiciji vsiljujejo kot resnični. Hkrati jih je, kot navaja Wang⁸, razumel obenem kot vzroke *in* kot razloge. Kot piše Wang, po Gödelu aksiomi povzročajo izreke (ang. *axioms cause theorems*). Ta vzročnost ni omejena na fiziko in matematiko, temveč nasploh velja za vsak formalni sistem. Gödel tako v zvezi s kompletnostjo zakonov fizike ter z razširitvijo vzročnosti onstran fizike zapiše naslednje: »Celo zakoni fizike morda niso zakoni vsega fizičnega sveta. Morda obstaja še kak zaprt sistem kavzalnih zvez, v katerem veljajo drugi zakoni.«⁹

Gödel dopušča še kak drug zaprt sistem kavzalnih zvez, ki ni reduktibilen na sistem fizikalnih zakonov, a sleherni tovrstni sistem mora biti podvržen deterministični dinamiki. Noamu Chomskemu je na vprašanje, s čim se trenutno ukvarja, odvrnil: »Skušam dokazati, da so fizikalni zakoni apriorni.«¹⁰ Temu prepričanju, čigar spodbijanja se je nedavno (bolj ali manj uspešno, vsekakor pa dokaj odmevno) lotil Quentin Meillassoux, je bil Gödel dovolj zvest, da je denimo javno zavračal nedeterministično Darwinovo teorijo evolucije, podobno pa velja za Gödlov odnos do kvantne mehanike: svojih izrekov o nekompletnosti ni nikdar povezoval s Heisenbergovim načelom nedoločenosti, ki so ga propagirali kot še eno veliko dedukcijo o načelih epistemološke omejenosti. Do kvantne mehanike oz. vsaj do Bohr-Heisenbergove kopenhagenske interpretacije kvantne mehanike, ki kavzalnost omeji zgolj na makroskopski nivo, je bil Gödel, podobno kot Einstein, precej zadržan. To je komajda presenetljivo, saj je kvantna mehanika v znanost vpeljala radikalno in načelno kontingentnost, ki krši načelo zadostnega razloga. Fizikalne meritve kvantnih sistemov sicer dajejo določene vrednosti, ampak te vrednosti so rezultati teh meritev brez (zadostnega) razloga – rezultat ponovljene meritve v karseda podobnih razmerah bi lahko bil tudi bistveno drugačen brez kršitve kateregakoli fizikalnega zakona. Einstein je načelo nedoločenosti zavračal kot spinozist, Gödel kot privrženec Leibniza. Te zglede navajamo zato, da bi nakazali, do kakšne mere je Gödlov filozofski nazor vplival na njegovo znanstveno delo. Leibnizov vpliv na Gödlove interpretacije lastnih znanstvenih intervencij je moč lepo pokazati pri njegovi obravnavi časa.

⁸ *Ibid.*, str. 120.

⁹ *Ibid.*, str. 299.

¹⁰ R. Goldstein, *Incompleteness. The Proof and Paradox of Kurt Gödel*, W. W. Norton & Company, New York 2005, str. 32.

Čas v teoriji relativnosti in Kantova estetika

V letih 1946–49 je Gödel napisal nekaj člankov, ki poleg fragmentov, ki jih je zbral Wang, predstavljajo edini vir rekonstrukcije njegovega pojmovanja časa. V tistem času se je Gödel ukvarjal z implikacijami Einsteinove teorije relativnosti, ki jih je po eni strani razumel kot argument v prid Kantovi subjektivistični poziciji, po drugi strani pa kot oviržbo »Kantovega pogleda v zvezi z nemožnostjo teoretske znanosti, da bi stopila onstran meja naravnega pojmovanja sveta«¹¹. Kot je zapisal, relativnostna teorija časa ne pojmuje več niti kot »nekaj, kar obstaja samo na sebi, niti kot lastnost ali urejenost, ki je inherentno prisotna v objektih, temveč kar obstaja zgolj v relativnem smislu«¹². Čas pri Kantu, zapiše Gödel, obstaja kot apriorna forma subjektivne čutnosti, pri teoriji relativnosti pa obstaja glede na koordinatne sisteme, ki jih v zadnji instanci pojmuje kot lastnosti možnega opazovalca. Pogleda sta skladna toliko, kolikor čas v nobenem primeru ni objektivno obstoječa količina. Celotno Kantovo transcendentno estetiko Gödel bere v smislu, da morajo »v splošnem spremembam v prostorskih in časovnih relacijah ustrezati spremembe v objektivnem stanju stvari« – in to ni nenazadnje nič drugega kot postulat, da je čutnost pač pasivna spoznavna zmožnost. Po drugi strani pa opozarja, da subjektivnosti časovnih relacij ne gre interpretirati tako, da vsaki časovni relaciji ustreza izomorfnost objektivna relacija med stvarmi na sebi. V tem primeru bi namreč ravno tej izomorfni relaciji pač rekli čas in ga vpeljali kar v polje reči na sebi, ter tako rečem na sebi pripisali vsaj časovno urejenost, kar Kant eksplicitno zavrne. To branje se, zapiše Gödel, formalno ujema s teorijo relativnosti v pomenu, da za samo določitev časovnega intervala med dvema dogodkoma teorija relativnosti potrebuje vsaj minimum dveh dogodkov, ki morata biti – kot Kantove stvari na sebi – dana vnaprej. Dogodkoma sicer pripiše časovno urejenost v odvisnosti od koordinatnega sistema in od geometrije prostora (v nekaterih je dogodek A pred dogodkom B, v drugih sta sočasna, v nekaterih Gödlovih rešitvah (gl. spodaj) pa je lahko celo B pred A), hkrati pa brez pripoznane subsistence samih dogodkov relacije časovnosti sploh vzpostaviti ne moremo. Če se odpovemo tej subsistenci, se tako transcendentalna estetika kot teorija relativnosti sprevržeta v nujno iluzijo, na kar pa Gödel kot racionalist ne pristaja.

22

¹¹ *Ibid.*, str 319.

¹² K. Gödel, "Some observations about the relationship between theory of relativity and Kantian philosophy" v *Kurt Gödel, Collected Works*, zv. 3, Oxford University Press, Oxford 1990, str. 230.

Poleg tega, opozarja Gödel, je dodaten argument v prid objektivnega neobstoja časa dejstvo, da teorija relativnosti uvaja zgolj delno časovno urejenost med dogodki: nekatere dogodke lahko postavimo v časovne relacije, nikakor pa ne vseh. Za nekatere pare dogodkov časovna urejenost preprosto ne obstaja (gre za t.i. dogodke prostorskega tipa, med katerimi ni nobene kavzalne zveze) – časa že zato ne moremo šteti za objektivno dejstvo, vsaj če priznavamo teorijo relativnosti za pravilno. V tem smislu je po njegovem mnenju teorija relativnosti potrdila vsaj negativni del Kantove estetike, tj. kaj čas ni.

V pozitivnem smislu je bil Gödel precej bolj zadržan, a je vseeno trdil, da kljub vsem razlikam tudi v pozitivnem smislu obstaja močna afiniteta med obema pogledoma. Pri Kantu je čas subjektivna forma naše čutnosti, ki je povezana z našim zaznavnim ustrojem, medtem ko teorija relativnosti zaznavanje časa veže izključno na koordinatni sistem, v katerem se giblje opazovalec. Ampak to za Gödela ni bistvenega pomena, saj oba pogleda čas razumeta relativno in ne absolutno, pa čeprav je jasno, da je relativnost časa pri Kantu zatrjena v mnogo strožjem smislu kot v teoriji relativnosti.

V znanstveni skupnosti po Gödlovem mnenju obstaja splošna tendenca – z redkimi izjemami –, da se subjektivistične posledice teorije relativnosti minimizirajo. To je vidno predvsem v tem, da nemožnost vpeljave absolutnega časa v okviru teorije relativnosti vendarle ne prepoveduje, da ne bi vendarle uvedli nekakšnega odlikovanega – ne absolutnega, ampak zgolj odlikovanega – koordinatnega sistema, v katerem bi tekel odlikovani čas, ki bi ga lahko imenovali absolutni svetovni čas, in glede na katerega bi se časi drugih opazovalcev zdeli kot sistematične napake meritve. Ta odlikovani koordinatni sistem je v fiziki tudi dejansko uporabljan, in sicer kot sistem, ki miruje glede na oddaljene galaksije. Čas ure, ki miruje glede na oddaljene galaksije, lahko vpeljemo kot »svetovni čas«. Na ta način se je fizika distancirala od subjektivističnih implikacij teorije relativnosti in svetovni čas vpeljala tako rekoč kot »vršilca dolžnosti« absolutnega časa. Na podporo temu stališču, tj. vpeljavo odlikovanega koordinatnega sistema, katerega čas nato (neustrezno, pa vendar) imenujemo kar absolutni čas, je leta 1949 napeljevalo tudi dejstvo, da v vseh tedaj znanih kozmoloških rešitvah Einsteinovih enačb tak »svetovni čas« res lahko vpeljemo.

Gödel je temu naredil konec, ko je odkril zelo izvirno in popolnoma nepričakovano rešitev Einsteinovih enačb splošne teorije relativnosti, v katerih je zgoraj

omenjena vpeljava absolutnega časa dokazljivo nemogoča. Izpeljavo te rešitve je Gödel podaril Einsteinu za rojstni dan, sama rešitev pa predstavlja vesolje, ki rotira in omogoča časovno potovanje v preteklost. Obstaja sicer splošni konsenz o tem, da taka rešitev ne reprezentira našega vesolja, a Gödel je prvi dokazal, da takega tipa rešitve Einsteinove enačbe ne prepovedujejo¹³. Potovanje nazaj v čas je torej konsistentno s splošno teorijo relativnosti, tj. mogoče je izpeljati rešitve, ki omogočajo potovanje nazaj v čas oziroma t.i. periodične zgodovine in ki upoštevajo vse znane fizikalne ohranitvene zakone.

Kot zapiše Gödel v svojem članku, imajo »Vse danes znane rešitve z neničelno gostoto snovi [...] skupno lastnost, da vsebujejo absolutno časovno koordinato«, medtem ko v njegovih novih rešitvah »ni mogoče pripisati časovne koordinate t nobeni točki prostora-časa na tak način, da bi t stalno naraščal«. Gödlove rešitve poleg odprtih poti, tj. takih, ki se nikdar ne vrnejo v svoje izhodišče, omogočajo tudi časovno zaprte poti, ki se vrnejo v lastno časovno izhodišče. To pomeni, zapiše Gödel, da velja naslednje: »če sta P in Q poljubni dve točki na svetovnici [ang. *world line*, op.p.] snovnega delca in na svetovnici točka P časovno predhodi točki Q, potem obstaja tudi časovnica [ang. *time-like line*, op.p.], ki povezuje P in Q, na kateri Q predhodi P, tj. v teh svetovih je teoretično mogoče potovati v preteklost ali nanjo kako drugače vplivati.«¹⁴ Gödel odtod potegne naslednji sklep: če obstaja potovanje nazaj v čas, potem absolutni čas ne obstaja – pri čemer je »absoluten« mišljen bodisi newtonovsko (definiran brez referenc na konkretnega opazovalca ali individualni objekt, npr. določen galaktični sistem) bodisi v zgoraj omenjanem smislu odlikovanega svetovnega časa (tj. časa, ki ga meri ura, ki miruje glede na oddaljene galaksije.)

24

Če je bilo do leta 1949 s stališča teorije relativnosti še do neke mere plavzibilno vpeljevati absolutni svetovni čas kot čas, ki ga meri ura, ki miruje glede na oddaljene galaksije – to so dopuščali vsi tedaj znani kozmološki modeli – je Gödel to stališče nekoliko omajal. A ne takoj. Članek je na začetku povzročil nekaj vznemirjenja med astrofiziki in kozmologi, posebno odmeven pa ni bil, ker so bili vsi mnenja, da se je Gödel zmotil v svoji fiziki. In res je v kratkem v prestižni reviji *Proceedings of the National Academy of Sciences* izšel članek verjetno najemi-

¹³ S. Hawking, "Introductory note to 1949 and 1952" v *Kurt Gödel, Collected Works*, zv. 2, Oxford University Press, Oxford 1990, str. 189.

¹⁴ K. Gödel, "An example of a new type of cosmological solutions of Einstein field equations of gravitation" v *Kurt Gödel, Collected Works*, zv. 2, str. 190.

nentnejšega tedanjega astrofizika, Subrahmanyana Chandrasekharja, ki je odkril napako v Gödlovih izračunih. A kmalu zatem je Howard Stein odkril, da se je pravzaprav zmotil Chandrasekhar, ne Gödel. Steinovega članka nihče ni želel sprejeti v objavo. Poleg tega, da se vsem zdelo neverjetno, da bi se Chandrasekhar zmotil, je bil Howard Stein, kar je še dodatno vtrlo sol v rano, filozof in ne fizik. Steinov članek je bil na koncu vendarle objavljen (a šele po Gödlovem osebnem posredovanju¹⁵) in Gödlova rešitev je bila v znanstveni skupnosti vzeta na znanje – a z obvezno pripombo, da je Gödlova rešitev nefizikalna¹⁶ in ne predstavlja našega vesolja. Naše vesolje se namreč širi, torej ni statično, in vsaj za zdaj rotacija na kozmološki skali še ni bila opažena – in tudi če vesolje dejansko rotira, je hitrost rotacije bistveno manjša od Gödlove.

Gödel je na te očitke odgovoril tako, da je najprej pokazal, da njegove rešitve veljajo tudi za vesolje, ki se širi – torej tudi za vesolje, ki je podobno našemu¹⁷ (čeprav rotira hitreje kot naše). Nato je nadaljeval z bistveno močnejšim argumentom: imamo vesolja, kjer je objektivni tok časa mogoče definirati (tako je denimo naše), ter vesolja, kjer objektivnega toka časa ni mogoče definirati – tako je, denimo, Gödlovo rotirajoče vesolje. Gödel zaključil:

[...] če torej nekdo zatrdi, da čas teče absolutno, mora kot posledico sprejeti dejstvo, da je to, ali objektivni tok časa obstaja ali ne, odvisno od določenega načina razporeditve snovi in gibanja v vesolju. To sicer ni neposredno protislovno, a filozofski nazor, ki vodi k takim posledicam, ne more biti zadovoljiv.¹⁸

Gödlova poanta je preprosta: če z objektivnostjo časa mislimo resno, potem tok časa pač ne more biti odvisen od tega, ali naše vesolje rotira ali ne, ter od tega, kakšna je porazdelitev snovi v njem. Obstaja pa še ena, drugačna in eklatantno leibnizovska Gödlova argumentacija, da namreč objektivni čas ne more obstajati:

25

¹⁵ P. Yourgrau, *A world without time. The forgotten legacy of Gödel and Einstein*, Basic Books, New York 2005.

¹⁶ Kip Thorne, eden vodilnih relativističnih fizikov 20. stoletja, argument nefizikalnosti zavrača, ter opozarja, da historična statistika pri označevanju rešitev kot nefizikalnih ne govori fizikom v prid. Glej še K. Thorne, *Closed Timelike Curves, Proceedings of the 13th International Conference on General Relativity and Gravitation*, Caltech, Pasadena 1993.

¹⁷ K. Gödel, "A remark about the relationship between relativity theory and idealistic philosophy" v *Kurt Gödel, Collected Works*, zv. 2, str. 206–7.

¹⁸ *Ibid.*

[...] obstajajo kozmološke rešitve, za katere je vpeljava absolutnega svetovnega časa demonstrativno nemogoča. Če pa bi tak absolutni svetovni čas vendarle uvedli v teh vesoljih kot novo entiteto, neodvisno od vseh opazljivih količin, bi to kršilo načelo zadostnega razloga, kolikor bi morali popolnoma arbitrarno izbirati med neskončno mnogo fizikalno popolnoma neodločljivimi možnostmi in vpeljati popolnoma neutemeljeno asimetrijo.¹⁹

Navedeni Gödlov argument torej objektivni, absolutni čas odpravlja zato, ker bi njegovo sprejetje v okviru tega specifičnega univerzuma vodilo v neodločljivo situacijo. Absolutni čas je v Gödlovem rotirajočem vesolju nesprejemljiv, ker bi kršil načelo zadostnega razloga – ker bi torej v svet vpeljal nekaj, čemur Gödel reče ‘popolnoma neutemeljena asimetrija’.

Gödlova dilema in Badioujev izhod

Poskusimo natančneje razložiti, na kakšen problem je Gödel tu pravzaprav trčil. Njegov premislek za temeljno premiso jemlje načelo zadostnega razloga. Ker je matematične aksiome razumel kot *vzroke in razloge* matematičnih izrekov (gl. zgoraj), je moral podoben status pripisati tudi fizikalnim zakonom. Fizikalni zakoni imajo v fiziki namreč naravo aksiomov: niso formalno dokazljivi, tj. ne da se jih izpeljati iz še bolj temeljnih predpostavk, razvidni so »le« iz opazovanj. Tako kot so Gödlovi izreki o nekompletnosti vzrok in razlog neodločljivih trditev v aritmetiki, tako je Gödlova rešitev Einsteinovih enačb polja vzrok in razlog neodločljivih oz. periodičnih časovnih ciklov v Gödlovih vesoljih. In če smo se zaradi Gödlovih izrekov odpovedali objektivnemu obstoju dokazljivosti kot absolutnemu merilu v okviru matematike, potem se moramo zaradi Gödlovih rešitev Einsteinovih enačb odpovedati tudi objektivnemu obstoju časa kot absolutnemu merilu v okviru fizike. Tako smo izpeljali temeljno dilemo, recimo ji kar Gödlova dilema, pred katero se je sam znašel: *bodisi* zavrremo objektivni obstoj časa *bodisi* izstopimo iz matematike (fizike). Diskurz o objektivnem obstoju časa po Gödlovem mnenju znotraj matematike oz. fizike ni mogel več potekati. Pred podobno dilemo se je pravzaprav znašla tudi matematična skupnost ob soočenju z Russellovim paradoksom: treba je bodisi zavrniti obstoj množice vseh množic bodisi se odpovedati matematiki kot neprotislovnemu sistemu. Tudi tokrat je bil s svo-

¹⁹ K. Gödel, “Some observations about the relationship between theory of relativity and Kantian philosophy” str. 237.

jimi izreki o nekompletnosti Gödel tisti, ki je ubranil matematiko – seveda na račun obstoja množice vseh množic. Odgovor na to dilemo so zakoličila njegova filozofska stališča in jasno je, da se kot Leibnizov zagovornik za drugo možnost, tj. za izstop iz matematike (fizike), Gödel ni mogel odločiti.

Z gornjim razvitjem smo locirali točko, katere transgresija je pogoj Badioujeve misli. Specifična razlika Badioujeve filozofije je namreč ravno v tem, da se, ko naleti na dilemo gornjega tipa (bodisi zavrnitev objektivnega obstoja resnice kot Enega bodisi izstop iz ontologije), odloči za *obe* možnosti. Badiou demonstrira, da je dilema, ki jo je Gödel vzel zares, lažna dilema. Objektivni obstoj resnice kot Enega Badiou zavrne (prva opcija dileme), in jo hkrati vzpostavi kot ne-Eno na področju izven konstruktibilnega univerzuma (druga opcija dileme), kamor se Gödel ni nikdar podal, čeprav je prišel prav do roba. Ta Badioujeva razklenitev Gödlove dileme vodi neposredno do enega ključnih problemov, na katerega odgovarja *Bit in dogodek*, in sicer, kako obstoj resnice iztrgati nujnosti in objektivnosti in jo vendarle obdržati tostran kulturnih, tehnoloških, menedžerskih in seksualnih relativizmov. Popolnoma neutemeljena asimetrija, ki je za Gödela predstavljala nekaj absolutno nesprejemljivega, je namreč prav to, kar se vzpostavi ob odločitvi za zvestobo dogodku. Kot je znano, Badiou dogodek definira kot množstvo, ki mu pripada dogodkovno mesto in on sam, označen z ilegalnim imenom, tj. kot množstvo, ki pripada samo sebi kot element. Badioujev sklep je po vpeljavi te definicije trivialen: enostavno je pokazati, da tak matematični objekt krši Zermelo-Fraenklov aksiom temelja, kar Badiou nato interpretira tako, da ontologija o dogodku nima kaj povedati. Dogodek se zaradi svoje avtoreferenčne strukture lahko zgodi zgolj v neontološkem registru. Tako Badiou z definicijo dogodka izstopi iz matematike oz. ontologije, kamor se Gödel pri obravnavi časa ni podal, ker se je ustavil na točki vpeljave neutemeljene asimetrije ob soočenju z neodločljivostjo. Ta *zlom simetrije*, ta *operacija* se pri Badiouju imenuje *intervencija*, vztrajanje na posledicah intervencije pa Badiou imenuje zvestoba. In ta zvestoba je po svojem pojmu vezana na čas, na trajanje: zvestoba, ki ni zvestoba v času, pač ni zvestoba. Ravnanja subjekta, ki se skozi zvestobo vzpostavlja, niso več nevtralna, temveč asimetrična, pač glede na zvestobo dogodku. Odločitev za zvestobo je radikalno neutemeljena, nujni pogoj za to odločitev pa je neodločljivost, tj. da gre za odločitev o neodločljivem – če situacija ni neodločljiva, radikalna odločitev ni potrebna, saj se še vedno nahajamo v konstruktivističnem oz. konstruktibilnem univerzumu, ki ga obvladuje Leibnizovo načelo zadostnega razloga. In tu ne gre za pavšalno trditev o dominaciji načela zadostnega razloga: znotraj konstruktibilnega univerzuma aksiom izbire ni aksiom, temveč *teorem*,

izpeljan iz ostalih Zermelo-Fraenklovih aksiomov²⁰. Neutemeljenost odločitve za zvestobo dogodku je za transgresijo konstruktivizma zato ključna: dogodkovno mesto predstavlja zgolj potencialno – in ne nujno – mesto dogodka. Dogodkovno mesto ne pripada situaciji kot element, *bi ji pa bilo lahko dodano*. Ali ji tudi *bo* dodano v procesu resnice, pa je *kontingentno*: dogodki so kontingentni, procesi resnice pa izhajajo iz intervencijske odločitve o neodločljivem, namreč o tem, ali dogodek neki situaciji pripada ali ne. Da smo sploh imeli opravka z dogodkovnim mestom, piše Badiou, lahko vemo šele tedaj, ko se je na tem mestu že zgodil dogodek ter situaciji vsilil retroaktivno časovno strukturo: po dogodku skozi zvestobo pride do restrukturacije situacije, ki ni več ista kot prej, temveč je neka nova situacija, ki nova postane prek časovno umeščenega vpisa subjektivnega delovanja v staro situacijo. Nova situacija je stara situacija, ki je s subjektnim časovno vpisanim delovanjem, ki mu Badiou v skladu s Paulom Cohenom reče *izsiljenje* (ang. *forcing*), razširjena z nerazločljivim stare situacije. Lahko bi shematizirali:

Nova situacija = stara situacija + nerazločljivo stare situacije.

V ta plus + se naseli subjekt. Gornja sumacija terja preureditev situacije, ki se zgodi skozi subjektno delovanje oz. skozi proces resnice. Badiou tako resnico *deobjektivira in absolutizira hkrati*: resnica je resnica nekega določenega *partikularnega* subjekta, ampak njegova je *absolutno* (ne moremo, denimo, ljubiti relativno). Novo je novo absolutno: to pomeni, da ne more biti izraženo z jezikom stare situacije, ni reduktibilno na staro situacijo in ni soizmerljivo s staro situacijo – in prav tako absolutno z njo tudi prekinja. Novo in staro moramo v zgornji enačbi obvezno razumeti v časovnem smislu. Novo v času sledi staremu, novo pa je novo po tem, da je bilo staremu v procesu resnice strukturno vsiljeno nekaj nerazločljivega, kar je bilo že prej imanentno staremu, a ni bilo komenzurabilno s *tedanjo* strukturo situacije. Tu imamo na dlani tudi Badioujevo povezavo med neodločljivim in nerazločljivim: historična situacija je lahko razširjena z množtvom, ki je njej sami imanentno, a je skozi njeno strukturacijo *nerazločljivo* (glej zgornjo shematsko »enačbo«). Ali bo do te razširitve, do tega vsiljenja restrukturacije prišlo, pa je *neodločljivo*. Intervencija je akt, ki o tem neodločljivem vseeno odloči, konstruktibilna slika univerzuma pade, začne se generični proces resnice in konstituira se subjekt kot njegov nosilec.

²⁰ A. Badiou, *Being and Event*, str. 305.

* * *

Sprega med Gödlom in Badioujem je nenavadna. Gödel je prvi dokazal izreke o nekompletnosti in prvi je dokazal, da pojem resnice znotraj aritmetike nima veljave. Gödel je s tem neodločljivosti zagotovil stalno mesto v matematiki in s tem v Badioujevem filozofskem sistemu naredil prostor za dogodek, za subjektivnost in za generične procese resnice, ki jim je pot utrl Paul Cohen. Najlepši primer take neodločljive trditve je kar kontinuumaska hipoteza sama, katere neodvisnost od Zermelo-Fraenklovih aksiomov je dokazal Cohen. A še pred Cohenom je bil ravno Gödel tisti, ki je dokazal, da kontinuumaska hipoteza, s katero *Bit in dogodek* stoji in pade, ni v protislovju s Zermelo-Fraenklovo aksiomatiko, ki prav tako narekuje formo Badioujevega osrednjega dela. Ti rezultati so pogoj *sine qua non* za Badioujev filozofski projekt.

Po drugi strani pa Gödel zagovarja tudi stališča, ki jih je moral Badiou na poti do svoje filozofije zavriniti z enako odločnostjo, kot je prve sprejel. Tak primer je, denimo, Gödlovo vztrajanje na konstruktibilnih univerzumih. To so univerzumi, kjer »ima vsako ime svojega referenta, kjer je mogoče vsako količino urediti, in vsak eksces izmeriti«²¹. Gödel, ki je s svojim intuicionizmom in svojo matematiko postavil pogoje možnosti za preboj iz konstruktibilnih univerzumov in samega konstruktivizma, je bil hkrati v tem konkretnem smislu vendarle konstruktivistični proponent – in če si dovolimo kratek skok na nivo počestne psihologije: mar je pretirano trditi, da je bil ravno njegov filozofski nazor tisto, kar ga je vodilo k njegovim najzanimivejšim rezultatom? Ali je popolnoma za lase privlečeno trditi, da je ravno njegova zavezanost Leibnizu tisto, kar je sploh šele poskrbelo za to, da se mu je Russellov paradoks sploh pokazal kot problem? In sicer ne kot matematični, temveč v prvi vrsti kot filozofski problem? Morda smo šli s temi vprašanji res predaleč, a glede na to, da je *Bit in dogodek* oster napad na konstruktivizem, Leibniza in na t.i. epistemološko knjigovodstvo, pa vendarle ni odveč zgolj obrobna opomba – ki se je Badiou kajpak zaveda –, da ključno odskočno desko za preseganje konstruktivizma dolguje ravno najbolj zagrizenemu privržencu Leibniza, Kurtu Gödlu.

29

²¹ P. Hallward, *Badiou, A Subject to Truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003, str. 342.

Jure Simoniti*

Matematizacija biti in patos dogodka

Vsaka filozofija ima neki presežek, ki filozofu na papir uhaja verjetno nehote – svoj specifičen patos. Heglova filozofija ima recimo patos konca, večera, sivine, Nietzschejeva heroizem nadčloveka, Heideggerjeva ima *Eigentlichkeit* in gozdne poti, Deleuzova nekakšen poganski patos itd. Badioujeva filozofija se po eni strani obdaja z matemati, matematičnimi dokazi, formulami, Cantorjevo teorijo množic itd., za katere se zdi, da je njihova funkcija nekakšna programska *de-patetizacija* filozofije, ki bo njeno ontološko osnovo postavila zunaj vseh sistemov vrednosti, smisla, vere in poezije. Po drugi strani je za nevajenega bralca polna morda naivnega besednjaka čudeža, inventivne intuicije, enostavne in močne ideje, ki nas prevzame, militantnosti, strasti itd. Skratka, izhajali bomo iz tega diskurzivnega nesorazmerja med težnjo po formalizaciji in matematizaciji na eni strani ter patosom dogodka na drugi.

Obenem bomo Badioujevo filozofijo v osnovi brali kot neko *ontologijo novega*. Glede na to, da sta pri Badiouju ontologija in filozofija strogo ločeni, da moramo dogodek misliti kot neki drug red biti glede na matematizirano, množstveno bit, potem verjetno njegovo mišljenje dogodka *ne bi smelo vplivati* na njegovo mišljenje biti in matematike. Tudi če do čudeža dogodka nikoli ne bi prišlo, bi bila bit kot bit še vedno nekonsistentno množstvo množtev; skratka, ontologija ima svojo »konsistenco«, da tako rečemo, neodvisno od filozofije. Opozorili bomo na neko v Badioujevih delih očitno spregledano ali pa zanikano tradicijo korelacije med vznikom novega in vzvratno detotalizacijo biti. V zgodovini filozofije obstaja stara, nič kolikokrat prehojena in verjetno nujna vez med tem, da tam, kjer filozofski sistem pušča neko odprto mesto za nastajanje novega, na drugi strani dopušča biti, da obstaja, *subsistira*, na način množstvenosti in ne enega. Čeprav Badiou verjetno ne nakaže, da njegov koncept dogodka vzvratno določa tudi njegov koncept biti, je po našem mnenju prav *novo* tisto, kar omogoča misliti zasnovo biti, ki ni neko eno. Teza je približno naslednja: *kjer se v filozofiji postavijo pogoji za nastanek novega, tam se tudi sprostitjo kriteriji neposredne evalvacije biti, tam ima bit pravico, da iz enega razpade v nesmiselno, nedovršeno, nesmotrno množstvo.*

31

* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

1. Matematika kot antiteza spoznavne teorije

Morda imamo svoje dvome o upravičenosti, a na ravni pretenzije je Badiou *Bit in dogodek* neskromno pisal kot enega velikih sistemov zahodne filozofije – že naslov je, tako kot Sartre in Levinas, povzel po »knjigi stoletja«, Heideggerjevi *Biti in času*. V predgovoru k angleški izdaji, dvajset let po objavi izvornika, lahko preberemo: »V tistem trenutku sem bil prepričan, da sem napisal ‘veliko’ knjigo filozofije. [...] Ne brez ponosa sem mislil, da sem svoje ime vpisal v zgodovino filozofije in še zlasti v zgodovino tistih filozofskih sistemov, ki so predmet interpretacij in komentarjev skozi stoletja.«¹ Ne glede na to, kaj si mislimo o tej samooceni, jo vzemimo kot sistemski argument. Če torej Badiou *Bit in dogodek* začanja z bitjo (prvi trije deli, prvih petnajst meditacij, obsega bit, šele nato pride na vrsto dogodek) in matematiko kot njeno teorijo, tedaj ta postavitev izraža neko tezo. Matematika pri njem postane, ne prva filozofija, temveč *otvoritev* filozofije. Zastavimo si vprašanje: kaj to pomeni, da nekdo na začetek svojega filozofskega sistema postavi ravno matematiko? Z ozirom na to, da je Badiou svojo filozofijo postavil ob bok velikim sistemom tradicije, lahko pogledamo, kaj v preteklosti igra vlogo te »otvoritvene filozofije«.

Nekako smo se, od Descartesa naprej pa do Kanta in tudi Hegla, navadili, da vstop v sistem resnice tvori *spoznavna teorija*. Descartes se sprašuje, kaj lahko ve zagotovo, in svoj pogled upira v predmete zunanjega sveta, plašč, kamin, list papirja. Od empirizma naprej ne moremo več začeti z vrojenimi idejami, temveč le s čutnimi vtisi, Kant odpre *Kritiko čistega uma* z ugotovitvijo, da se vse spoznanje začanja z izkustvom, Hegel pa na začetek *Fenomenologije duha* postavi čutno gotovost. Po kontemplativnem srednjem veku nastopi epistemološki novi vek in postavitev spoznavne teorije na začetek sistema se običajno razume kot zamenjavo Boga z avtonomnim tuzemskim subjektom na mestu garancije resnice. Pa vendar, spoznavna teorija po našem mnenju ne pomeni dokončne emancipacije filozofije od teologije in dovršenega ateizma, temveč še vedno izkazuje nekakšno ujetost v metafiziko. Na Descartesa, denimo, se da gledati z obeh smeri: lahko rečemo, da je pred dokaz o obstoju Boga postavil dokaz samevidence subjekta, kar pomeni, da je Bog enoznačno regrediral na drugo mesto, ali pa lahko rečemo, da je obstoj Boga še vedno nujna predpostavka sistema, da bi se njegova metoda izvršila in ne obvisela v zraku. Bog je sicer decentriran, a še vedno nujen. Gotovo

¹ Alain Badiou, *Being and Event*, prev. Oliver Feltham, Continuum, New York 2005, str. xi.

ga je skozi zgodovino filozofije vse manj, a vedno ga je tudi preveč. Verjetno je mogoče vsem filozofom od Platona pa vsaj do Hegla, če ne celo do današnjih dni, nadeti oba nasprotujoča si predikata: vsakemu lahko rečemo, da je veliki ateist filozofije ali pa, nasprotno, da je še vedno onto-teolog metafizike. Če Badiou pravi: »Metafiziko torej lahko definiramo takole: uokvirjenje [*arrondissement*] biti z enim«,² tedaj bi kot *privilegirano metodo* tega uokvirjenja razglasili ravno spoznavno teorijo.

Postavitev problema spoznave na začetek filozofije ni samoumevna in se je začela šele z novoveško filozofijo. Programsko je iz nje izhajal Locke, kot osrednjo »panogo« so jo instituirali tudi Leibniz, Berkeley in predvsem Kant, potem pa se je, že s Fichtejem, počasi umikala iz fokusa filozofskega zanimanja. Pri Nietzscheju in Heideggerju *spoznanje* pomeni bodisi zablodo in prevzetnost ali pa neko antropomorfnost in metafizično omejitvev. Spoznavna teorija filozofije namreč omeji na eno formo resnice, korespondenco med subjektom in objektom. Resnica, ki se določa prek kriterija spoznanja, vznikne takrat, ko subjekt in objekt stopita v razmerje enosti. In če pogledamo na zgodovino filozofije, bi lahko govorili celo o nekakšnem *teološkem davku spoznavne teorije*: trdimo, da sistem ne bo mogel shajati brez predpostavke Boga, brž ko je vprašanje resnice postavljeno v terminih korespondence s svetom.

Morda je prisotnost spoznavne teorije v filozofiji koekstenzivna z nezmožnostjo odsotnosti Boga. *Dejstvo, da spoznavna teorija zasede mesto ontologije, je simptom Boga, ki se še ne do konca poslovil.*³ Zaostren sovpad čistega, desubstancionaliziranega empirizma in filozofske teologije lahko seveda najdemo pri Berkeleyu: ker velja *esse est percipi*, potrebujemo za to, da svet ne bi izginjal za našimi hrbti, pogled samega Boga. Navsezadnje lahko vez med spoznanjem in Bogom preverimo tudi v (anti)klimaksu empirizma, pri Humu, kjer izkustva ni več mogoče organizirati v spoznanje (neke substance), Boga pa vendarle ne moremo razglasiti za neobstoječega, saj smo glede njega *zgolj* nevedni. Hume je pri spoznanju korespondenco zamenjal s skepticizmom, pri Bogu pa teologijo z agnosticiz-

² Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998, str. 26.

³ Temu Bogu bi Badiou rekel mrtvi Bog metafizike: »Medtem ko metafizika ne tvega drugo kot to, da bo v besedi 'Bog' slišala prepričljivo konsistenco koncepta in v skladu s tem konceptom zajamčila smiselnost resnic. Beseda 'Bog' je dvoumna: kot živo bitje pokriva popolni smisel življenja, v primeru, da je Bog vselej že mrtev, pa pokriva možni smisel resnic.« *Court traité d'ontologie transitoire*, str. 14.

mom⁴, a se s tema dvema menjavama še ni povsem izmaknil metafiziki. Razmerje med skepticizmom (substance) in agnosticizmom (Boga) moramo še vedno razumeti kot metafizično ravnovesje, kjer nevednost o Bogu uravnoteža kontinuiteto vtisov. Zdi se, da Hume ne more biti ateist iz povsem spoznavnoteoretskih razlogov; lahko je le agnostik. Če Boga, kot garanta enega, enostavno ne bi bilo, bi se celo ta povsem nekavzalna konstantnost čutnih vtisov sesula v prah; ne le, da bi biljardne krogle izkazovale vsakič druge zakone kavzalnosti, temveč bi se prekinil celo tok izkustva, to poslednje eno v svetu množtev. Le neodločljivost obstoja Boga kot minimum njegove sistemske prisotnosti lahko vzdržuje neodločljivo kontinuiteto izkustva kot minimum spoznanja. (Nazadnje bi lahko verjetno tudi pri Kantu videli nekakšno konstantno energijsko napetost med deležem reči in deležem Boga v sistemu: reč na sebi izpade iz področja možnega spoznanja, a je njegova nujna predpostavka, Bog pa je kot ideal čistega uma odrijen v dialektiko, toda vsako mišljenje predmetov nujno predpostavlja ta transcendentni ideal celovite določitve biti. Sistem ne zmore ne brez reči kot spoznavnoteoretske hipostaze ne brez Boga kot njene teološke protiuteži.)

Sedaj si oglejmo Badioujevo matematizacijo biti, razumimo jo v smislu metodologije, skorajda bi lahko rekli v smislu kartezijske metode. Naš uvod o spoznavni teoriji je služil temu, da jo zoperstavimo Badioujevi matematiki. Trdimo, da *Badiou uporabi matematiko kot metodološko orodje, ki nas osvobodi od nečesa, čemur bi lahko rekli zapora spoznavne teorije*. Spoznavna teorija kot privilegirana ontologija torej funkcioniira kot »poslednji napor«, da bi bit še smeli misliti v okviru enega. To bi lahko povedali tudi z druge smeri: tam, kjer se bo Bog v sistemu še pojavil, je dostop do biti kot biti spoznavna teorija; kjer Boga ne bo niti na koncu – v tem je Badioujeva stava – je to matematika. Zdi se namreč, da bi najnatančnejše Badioujevo razumevanje matematike opisali ravno kot prelom s formo resnice kot korespondence med subjektom in objektom, prelom z »ideologijo episteme«, če se izrazimo malce pompozno. Tako v *Court traité* pravi: »Platonska tema sestoji prav v tem, da imanenco in transcenco naredimo za nerazločljivi, da se postavimo na mesto mišljenja, kjer je to razlikovanje neoperativno. Matematična ideja ni niti subjektivna ('dejavnost matematika') niti objektivna ('strukture, ki neodvisno obstajajo').«⁵ In nekaj strani kasneje: »Da je matematika misel, še zlasti pomeni, da, kar zadeva matematiko, razlikovanje

⁴ Ki sicer ni njegov izraz, saj izvira iz 19. stoletja, natančnejše, od Thomasa Huxleya.

⁵ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, str. 97.

med spoznavajočim subjektom in spoznanim objektom nima nobene pertinence. Je [*il y a*] neko urejeno gibanje misli, ki je koekstenzivno z bitjo, ki jo razvija – koekstenzija, ki jo Platon imenuje 'Ideja' –, gibanje, v katerem sta odkritje in invencija strogo nerazločljiva.«⁶

Teorija biti pri Badiouju torej ni »opis sveta«, denotacija, ali, kot smo rekli mi, spoznavna teorija, temveč matematika v naše predsodke o biti intervenira natančno kot metoda vnosa »invencije« v statični svet korespondence.⁷ Morda bi lahko rekli, da zna matematika zarezati prav tja, kjer se je Bog v filozofiji dejansko obdržal najdlje: v resnico kot korespondenco.⁸

Če za Platona velja, da je bit idealna, za Kanta kategorialna, za Hegla pojmovna, tedaj je za Badiouja matematična. Kolikor se matematika izmakne dihotomiji subjekta in objekta ter korespondenci med njima in reprezentacijo nadomesti s čisto mislijo, bi se morda komu lahko zdelo, da se Badiou spet, kot že tolikokrat v zgodovini filozofije, pač še za en korak iz zunanosti sveta umakne v notranje samodoločanje subjekta. Toda matematika *ni nič manj dekonstrukcija subjekta* kot objekta. Zato *čista misel* matematike nikar ni novi filozofski subjektivizem, temveč nasprotno, rešitev biti kot biti pred posegom logosa, jezika. Ravno metoda matematike je tista, ki biti zagotovi neodvisnost od obstoja človeka. Na koncu »Tretje meditacije« *Biti in dogodka* Badiou zapiše:

teorija množstva kot splošna forma prezentacije ne more gojiti pretenzije, da je obstoj množstva (prezentacija) izpeljan zgolj na podlagi čistega formalnega pravila, torej konstruiranih lastnosti. Bit mora že obstajati; neko čisto množstvo, kot množstvo množtev, mora biti prezentirano, da bi pravilo lahko potem ločilo neko konsistentno mnogote-

⁶ *Ibid.*, str. 102.

⁷ Zato Badiou tudi ločuje »dobro« platonsko matematiko, ki je znanost realnega, od »slabe« aristotelovske in leibnizovske, ki je le prazna forma zunanjega materiala, forma »reprezentacije možnega«. (Glej predvsem: *Court traité*, pogl. 6–8, str. 95–128.)

⁸ Najbolj jasno se sicer Badiou distancira od filozofije *jezikovnega obrata* (glej: *Court traité*, pogl. 8, str. 128), ki bi jo v tem oziru lahko mislili kot reliktno spoznavne teorije. Jezik že vnaprej navdahne bit z nekimi minimumom urejenosti in smisla in matematika nastopi zato, da bi bit očistila kakršnekoli vnaprejšnje jezikovno posredovane forme, je način, kako od biti odštejemo predsodek jezika, torej vsako možnost pozitivne lastnosti. Če je absolutna forma pojmovnega posega v realnost po Badiouju *eno*, potem je matematika kot anti-jezik, anti-diskurz, anti-logika pač mišljenje *mnoštva*. Cantorjeva teorija množic deluje kot skorajda performativni prelom z vlogo, ki jo je jezik imel v filozofiji 20. stoletja.

rost [...] Jezik – ki priskrbi separacije in kompozicije – ne more sam instituirati obstoja čistega mnoštva.⁹

Če se spomnimo, v *Court Traité* Badiou trdi, da matematična ideja ni objektivna in se ne nanaša na »strukture, ki neodvisno obstajajo«, tu pa trdi, da bit že mora obstajati pred posegom jezika. Matematika je inventivna misel, ki se *ne* nanaša na neko preddano, objektno zunanost; obenem pa je edino mišljenje, ki lahko misli bit kot bit, torej neodvisnost biti, ki ne spada v noben kategorialni aparat subjekta, tako rekoč bit pred človekom. Ta navidezni paradoks lahko kot neprotislovnega razumemo ravno v primerjavi s spoznavnoteoretsko obremenjenimi filozofijami. Na prvi pogled se zdi, da spoznavno zadržanje subjekta daje prednost objektu, njegovi neodvisnosti; subjekt se v empirizmu izniči tja do *tabula rasa*. Toda sama ideja, da je svet spoznaven, sama pretenzija možne korespondence med subjektom in objektom, objektivnost vselej totalizira v korelat resnice. Čim se v sistemu zastavi vprašanje, ali je svet resničen (tj., ali je bit nekaj enega), bo v igro na neki točki moral stopiti Bog kot predhodni garant uokvirjenja biti v eno, kot subjekt pra-totalizacije polja objektov, znotraj katerega se vprašanje po spoznanju resnice sploh lahko pojavi. Zdi se, da objekta ni mogoče *spoznati* (pri čemer bi to spoznanje imeo status *resnice*), če na objektivno totalnost ni nekoč že zrl neki privilegirani subjekt. Zato smo govorili o Bogu kot simptomu spoznavne teorije in zato spoznavnoteoretska »prednost objekta« rezultira v ontološki »prednosti subjekta-Boga«. Badioujeva matematika pa ni ne teorija objekta ne Boga, temveč le teorija biti kot biti. Ta teorija ne predpostavlja obstoja od subjekta neodvisnega objektivnega sveta (kajti ta neodvisnost se vselej izteče v neko predhodnejšo odvisnost), obenem pa postavlja obstoj biti, ki predhaja posegu subjekta, biti, ki ni spoznavna, temveč le (matematično) misljiva, biti kot čistega mnoštva.

36

V tej postavitvi matematike na začetek sistema se torej skriva močna teza. Toda mi bi dodali, da ima svoje predhodnike, ki jih nekako noče pripoznati. Kot smo omenili, sta najočitnejši primer eksplicitne negacije spoznavne naravnosti na svet Nietzsche in Heidegger. S odslovitvijo spoznavne teorije z začetka filozofije (ki poteka vzporedno s poslavljanjem Boga) se namreč zgodi natanko to, čemur bi lahko rekli *menjava enega z mnoštvom kot okvirom biti*. Nietzschejeva anti-epistemologija ni nič drugega kot nadomeščanje korespondence z invencijo: konsi-

⁹ *Being and Event*, str. 48.

stenca biti je odvisna zgolj še od aktov samokreacije (svet še ni bil ustvarjen, je nedokončan, sploh ni nobena bit), zato je sama ideja spoznanja podvržena posemu: potrebno je znati pozabljati, spregledati svet, reducirati znanje itd. Koncept, ki verjetno najbolj natančno izraža bit v okviru množstva, pa je Heideggerjeva *Geworfenheit*. Vrženost bi v tem oziru najbolje definirali kot *spoznanje s predikatoma množstva*: korelat spoznanja je bit v okviru enega, korelat vrženosti pa ravno bit kot množstvo. Vrženi smo le v tisto bit (ki se ji pri Heideggerju reče biva-joče), ki ne pozna vnaprejšnjih okvirov našega smisla, zato pa tudi bit, ki je nikoli ne bo zaokrožal kak bog.¹⁰ Kot vrženi si podrgnemo in posnamemo svojo kožo ob bit, katere množstvo se v sistemu nikoli ne bo izkazalo kot vselej že zajeto v neki predhodni okvir enega – to je tisto, kar pomeni, da smo vanjo *vrženi*, ne pa pred njo *postavljeni*. Vrženost je soočenje z bitjo, ki ne pričakuje prihoda človeka, in to je prvi aksiom tistega, kar se pri Heideggerju zoperstavlja formi spoznavne teorije.

V razvoju filozofije od nemškega idealizma pa do dvajsetega stoletja torej lahko prepoznamo tendenco, po kateri s tem, ko izginja spoznavni objekt kot reč znotraj okvira enega, vznikajo reči znotraj okvira množstva. Tudi Hegel, predvsem pa Nietzsche in Heidegger sta velika misleca množstva reči kot emfatično nespoznavnoteoretskih, reči zunaj možne korespondence. Glede na to, da na začetek »sistema« ne postavljata matematike, se tedaj zastavlja tudi vprašanje o njeni filozofski upravičenosti. Veljalo bi premisliti, koliko se množstvo biti da misliti brez teorije množic in matematičnih dokazov.

2. Tukaj kot kraj resnice po koncu spoznave

Spoznavna teorija je vselej reševala absolutno konsistenco biti, pri Badiouju pa ima bit formo absolutne nekonsistence. Bit nima odnosa do same sebe, nima strukture, ne misli same sebe in je čisto množstvo. Iz vsega nasilja enega, diskretnih enot, velikega smisla, je treba spet najti čisto, neantropomorfno množstvo. Tisto, kar smo izgubili skozi stoletja metafizike in kar je treba rešiti, je po Badiouju ravno nekonsistenca, nesmotrnost, praznina smisla.

¹⁰ Čeprav Badiou Heideggerju očita njegovo slavno izjavo v intervjuju za *Der Spiegel*, da nas lahko reši le kak bog, ali pa mu očita rehabilitacijo boga pesnikov. Kot vselej lahko predhodni filozofiji pripišemo tako to, da je storila korak naprej v ateizmu, kot tudi, da je še vedno ujeta v onto-teologijo.

Zato matematika deluje kot obramba proti dvema mistifikacijama, ki se polaščata filozofije. Lahko bi jima rekli mistifikaciji smisla in nesmisla: prva se dogaja znotraj obzorja religije in Boga kot garanta enega, druga znotraj obzorja poezije, ki priča o nekdanji prezentni biti enega, o izgubljeni polnosti, o pozabi biti in čakanju na vrnitev bogov (Badioujevo razumevanje Heideggerja). Metoda je tu dosledna: če je bit matematična, ne le da v svetu ni Boga, temveč Boga tudi nismo izgubili; ne le da v svetu ni smisla, temveč v njem tudi nesmisla ni. Ni nobenih sledi zapuščenosti, transcendentalne brezdromovinskosti, nobenega bleška tragike ali kaj podobnega.

Matematika nam torej omogoča misliti bit kot vrednostno nevtralnno, vsepovsod periferno, nekonsistentno množstvo množtev, ki ne nosi ne pečata Boga ne sledi njegove odsotnosti, niti smisla niti tragike. V *Prehodni ontologiji* Badiou zapiše:

Kajti ničesar nismo izgubili in nič se ne vrača. Srečno naključje je neki dodatek, nekaj se zgodi. Toda zgodi se tukaj, brez globine in nikjer drugje. [...] Tukaj je kraj postajanja resnic. Tukaj smo neskončni. Tukaj nam ni nič obljubljeno, lahko smo le zvesti temu, kar nas doleti.¹¹

38

Imamo torej troje: nekonsistentno bit množstva množtev, na drugi strani resnico dogodka, ki nas doleti ali pa tudi ne, edini kraj, ki lahko spenja ta dva drugega na drugega nezvedljiva reda, pa je: *tukaj*. *Tukaj* bi lahko razumeli kot privilegirano mesto konca metafizike, je kraj, na katerega je obsojen subjekt, potem ko je svet izgubil formo enega. Spinozov in Leibnizov sistem sta na neki način prikaza, kako svet ne more imeti nekega *tukaj*, je svet brez situacije, saj je vsak *tukaj* zgolj prestabilirano mesto enega, vsak modus le modus ene substance, vsaka monada le del vnaprej nastavljenega urnega mehanizma totalitete. Toda tudi spoznavno-teoretsko zasnovana filozofija se ne izmakne tej zapori: njena implicitna predpostavka je, da lahko resnico enega objekta vselej ekstrapoliramo v resnico vseh objektov, nazadnje resnico sveta.¹² Za filozofijo po Kantu pa se zdi, da je emfatično iznašla *tukaj* kot mesto svoje resnice. Najbolj slavno je Heidegger svojega subjekta (ki ravno ni spoznavno-teoretski!) poimenoval

¹¹ *Court traité d'ontologie transitoire*, str. 12.

¹² Pri Badiouju, nasprotno, resnice ravno ni mogoče ekstrapolirati, zato je le angažirana – dogodek biti ne naredi nič bolj ene in resnične.

tubit, sicer pa je že prej Hegel subjekta vselej pripenjal na neki korak, ki ga mora storiti tukaj in zdaj. V predgovoru k *Orisu filozofije prava* je dejal: *Hic Rhodus, hic salta*, oziroma v svoji verziji: *Hier ist die Rose, hier tanze*, Tukaj je vrtnica (um), tu pleši.

Hegel je filozof posredovanja in neposrednost sama na sebi, to tukaj in zdaj, pri njem ni nič resničnega. Toda, navidez protislovno, Hegel po drugi strani postavi imperativ, da je treba za dosego resnice plačati ceno praktičnega dejanja, skoka v vodo, stopanja za zaveso, nekega akta, ki ima formo tukaj in zdaj. Zato imperativ *Tukaj je Rodos, tu skoči* ne pomeni, da je treba izkušati polno življenje v tem trenutku, da je edina resnica kakšna epikurejska neposrednost, temveč je imperativ zgolj negativna opazka, da *resnice ni nikjer drugje*. Gre za metodološko potezo razglasitve, da resnica nikjer nima forme neposrednosti, da je nikjer ne bomo našli v pričujočem svetu na neposreden način, zato je pač treba skočiti v vodo tukaj. Če ponovimo, Badiou glede srečnega naključja reče: »Toda zgodi se tukaj, brez globine in nikjer drugje.« Lahko bi rekli, da je »nikjer drugje« temeljno negativno določilo tega *tukaj*, da zunaj te negativne zamejitve *tukaj* ne pomeni nič. *Tukaj* je torej topološka funkcija, ki onemogoča samo možnost izpeljave resnice iz nekega pozitivnega stanja; ni pozitivni kraj resnice, temveč operator negativne razmejitve od možnosti, da bi kakršnakoli neposrednost lahko v sebi nosila resnico, da bi, badioujevsko, kje obstajalo eno.

Skratka, v fini balansi biti in resnice *tukaj* kot kraj postajanja resnic stoji na sredi dveh prerazporeditev: subjekt iz spoznavnega postane subjekt neke praktične akcije (vse od Fichtejevega praktičnega subjekta do Badioujevega subjekta dogodka), bit kot bit pa prek te premene subjekta od enega vse bolj regredira k množtvu, iz konsistence v nekonsistenco, od Boga k praznini smisla. Ta Badioujeva antidialektika dogodka na eni strani ter biti kot množstva množtev na drugi ni nekaj novega, temveč ima po našem mnenju precej dolgo tradicijo – opozorili bi radi na neki premik, ki se je zgodil v nemškem idealizmu.

3. Praktični obrat in pomnoštvenje biti v nemškem idealizmu

V racionalizmu je bila bit vselej mišljena v formi enega, univerzum je izkazoval attribute kavzalne sklenjenosti, totalitete in uglasenosti. Descartesova narava je Bog sam, Spinozovi naravi ni potrebno nič dati, niti nič odvzeti, Leibnizova bit je prestabilirana harmonija, kjer je vsak najmanjši kos biti, monada,

že zasnovan v formi enega. Badiou denimo rad citira Leibnizov stavek: »Kar ni ena bit, ni bit.«¹³

V nemškem idealizmu pa pride do obrata, za katerega se zdi, da ga Badiou v svojih analizah Kanta in Hegla spregleda – in ne le on, to je najbolj razširjen pogled na to obdobje filozofije. Spregledani obrat nemškega idealizma je premik v sistemski zgradbi filozofije, ki omogoča, da lahko narava začne nositi attribute *nedokončanosti* in *nepopolnosti*. Pri Kantu si spoznavna perspektiva sicer prizadeva ekstrapolirati svoje spoznanje na celoto sveta, a predstave sveta nazadnje ne more totalizirati. V tretji *Kritiki* narava izgubi kavzalno totaliteto in realno smotrnost. Pri Fichteju nejaz igra vlogo brezformnega korelata jaza. Schellingova bit je svet, ki je po zlati dobi ter času bogov in herojev prišel v razdobje kaosa, ki ni več v središču, temveč na periferiji. Heglova narava je drugo ideje in celo *marque partout un Dieu perdu* (Pascal). Zastavlja se vprašanje: kaj je sistemska predpostavka, da je nemški idealizem zmožgal začeti misliti to pomnoštvenje biti? Oziroma: kaj se je moralo spremeniti v zasnovi filozofskega sistema, da je bit iz sklenjene, dovršene enosti lahko prestopila v modus razpuščenega, nesmiselnega mnoštva?

Morda lahko določen korak v to smer vidimo že pri Kantu, kjer spoznavni subjekt ni več empiristična pasivna *tabula rasa*, temveč aktivna sila sintetizacije fenomenalnega. V trenutku, ko subjekt postane *agent* konstitucije realnosti, na drugi strani tudi realnost izgubi eno od svojih bistvenih form enosti, totaliteto sveta ali, v tretji *Kritiki*, realno teleologijo narave. Bit ni ena spinozistična substanca, niti nanjo ne zre več berkleyevski Bog.

40 Najbolj šolsko verzijo te vezi med aktivizacijo subjekta in pomnoštvenjem biti gotovo ponuja Fichtejeva filozofija. Fichte je v svoji slavni potezi zunanost reči na sebi odpravil v od jaza postavljenem nejazu. Ker je ves zunanji svet že v prvem aktu postavljen v jaz, bi od fichtejanstva pričakovali filozofijo solipsizma, lepe duše, nadjazovske moralnosti, distance do sveta ali kaj podobnega, toda Fichte nam, nasprotno, emfatično ponudi filozofijo dejanskosti, konkretnega delovanja, pozitivnih praktičnih maksim. Tista invencija, ki Fichteju omogoča ves svet postaviti v jaz in *obenem* ohraniti zunanost v vsej svoji konkretnosti, je odprava teoretične perspektive v praktični. Pasivno receptivnost čutov kot osnovno določilo

¹³ Tako v *Court traité d'ontologie transitoire*, str. 26.

subjekta zamenja praktični imperativ. In ker je odnos med jazom in nejazom postavljen v modus praktične naloge, ni več potrebe, da bi jaz in nejaz igrala vlogo teoretičnega opisa dejanskosti. Ker mora jaz *praktično* obdelati nejaz v jaz, nejaz izgubi *teoretični* status jazovsko vnaprej formirane biti. Nejaz pri Fichteju ni *neposredni* korelat jaza, temveč v modusu neposrednosti, v modusu teoretičnega opisa pade v *brezformnost*, v popolno odsotnost resnice, harmonije ali kakršnekoli bodisi božanske bodisi subjektivne preddoločenosti. V trenutku, ko se postavitve nejaza v jaz izkaže za praktično podmeno, za pogoj možnosti praktičnega posega v svet, pól nejaza izgubi vsakršno sled enega. Sistem, kjer se je konstitucija smisla preselila na stran jazove praktične naloge, *preneša pogled* na nesmiselnost zunanjega sveta. Trdimo, da je ravno dejstvo praktičnosti tista invencija filozofije, ki ji sname rožnata očala racionalizma in ji omogoča pogled na čisto množstvo biti. Iz tega bi lahko izpeljali nekakšno načelo: bolj ko je subjekt filozofije zasnovan aktivno, prej je biti na drugi strani dovoljeno, da iz enega preide v množstvo.

Pri Heglu, na podoben način, diskurz postane edini mehanizem proizvodnje pomena, resnica postane napor pojma in se osvobodi reprezentacije, empirične indukcije, odnosa do neposrednosti, zato pa onstran pojma narava dobi pravico, da začne reprezentirati samo odsotnost smisla. Pri Heglu pogosto ključne spekulativne obrate igrajo točke čiste zunanosti sveta, vdori kontingence, ki jih ni mogoče izpeljati iz neke predhodne, transcendentalne umne strukture in jih um tudi ne more napovedati. V neskončni sodbi *Duh = kost* kost ne reprezentira duha, oblika kosti radikalno ni nosilka nobenega pomena, nobenega zakona uma, ni monada ali del substance, temveč je nastala po slepi nujnosti narave in njene ne-umne empirične faktičnosti. Tukaj mora bit naravnost uprizoriti svojo nekonsistenco in neresničnost, da bi *per negationem* igrala vlogo v konstituciji duha. Duh ni resničen, kolikor je vsa narava duhovna, temveč kolikor lahko glede na naravo doseže določeno neodvisnost. Zato ima kos narave, ki zaide na področje duha, le negativno vlogo ponazoritve svoje duhovne nedoločenosti, svoje neprestabiliranosti.

Nemškega idealizma torej ne smemo razumeti le enosmerno, kot idealizacijo biti in konstitucijo totalitete biti znotraj transcendentalne subjektivnosti (zdi se, da ga tako razume Badiou), temveč ima to gibanje tudi svojo nujno, prikrito drugo plat: z roko v roki z idealizacijo se dogaja ravno *dopuščanje množstva biti*. V skladu s pregovorom, da je vsota slabih navad konstantna, bi lahko tudi glede na zgodovino filozofije rekli, da je vsota realnosti vselej ista. Če torej idealizem na videz trdno realnost empirije zamenja z zgolj idealnostjo diskurza, ki resnico proizvaja

znotraj inteligibilnega in ne potrebuje več predpostavke reči na sebi ter čutnosti kot ločene od razuma, po zakonu konstantne vsote neka realnost, radikalno množstvena in oropana vsakega smisla, pride nazaj v sistem skozi zadnja vrata.

Idealizem ravno ni pozicija, ki bi trdila, da je »vse idealno« (tako kot pri Freudu ni »vse seksualno«), temveč zgolj pokaže, kako idealnost diskurza doseže točko relativne avtonomije določanja pomena glede na svoje drugo, zato pa sam sistem, sistem »idealne avtarkije«, ne izkazuje več potreb po uokvirjanju biti v eno, iskanju prestabiliranega smisla v vsaki monadi, temveč dopusti množstveno bit neposrednosti. Če se idealizmu očita, da idealizira resnico, se mu lahko v obrambo tudi reče, da prenese več konkretnosti biti in potrebuje manj Boga, ki bi opravičeval njeno nekonsistenco. Stališče idealizma je točka indiference do enosti biti, stališče, ki idealnega smisla ne potrebuje več v neposrednosti, zato narava v njem sme obstajati kot velikansko področje *drugega biti* in začne dobivati predikate nesmisla, zapuščenosti, periferije in odsotnosti Boga.¹⁴

Če je torej z nemškim idealizmom univerzum iz sklenjene in popolne celote postal nedovršena in netotalizabilna bit, se to ni zgodilo zgolj na osnovi drugačnega opisa sveta, temveč je za to spremeno stala neka nova teorija subjekta, ki je vse bolj zasnovan kot praktičen, aktiven, kot naloga, vrsta svojih dejanj in navsezadnje, med Kierkegaardom in Heideggerjem, kot samolasten eksistencialni projekt itd. Sistem je s tem v svoji zgradbi naredil prostor za nekaj takega kot je *nastanek novega*. Kolikor je subjekt zasnovan praktično, sistem sveta ne more več predstaviti kot dovršenega in novo postane ontološka kategorija. Druga plat tega systemskega *omogočanja novega* pa je v tem, da narava kot nekdanja racionalistična substanca izgubi vlogo ultimativnega kriterija resnice. Resnica, slavno, nima več forme izvora, dejstva in zunanje danosti, temveč rezultata, kreacije, postajanja itd. Korespondenco nadomesti invencija.

¹⁴ To gibanje se vretjno nadaljuje tudi pri Nietzscheju in Heideggerju, ki sta prava poeta nekonsistence biti. Lep približek opisa Badioujevega množstva množstev so denimo slavne Nietzschejeve besede v fragmentih za *Voljo do moči*: »Človek, majhna, prenapeta živalska vrsta, ki ima – na srečo – svoj čas: življenje na Zemlji sploh en sam trenutek, pripetljaj, izjema brez posledice, nekaj, kar za celokupen značaj Zemlje ostane brez pomena; Zemlja sama, kot vsaka zvezda, hiatus med dvema ničema, dogodek brez načrta, uma, volje, samozavedanja, najslabša vrsta nujnega, *neumna* nujnost.« Friedrich Nietzsche, »Fragment 16 (25)«, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, KSA 13, Walter de Gruyter, Berlin 1988, str. 488-489.

Tam, kjer je bila narava še substancialna in ena, tam trčimo ob nemožnost dogodka. Velike racionalistične sisteme (Spinoza, Leibniz) razumemo kot sisteme zapore dogodka, zapore nastajanja novega. Spinoza denimo v *Teološko-političnem traktatu* reče: »iz čudežev ni mogoče razumeti niti božjega bistva niti bivanja niti previdnosti, medtem ko lahko to daleč bolje spoznamo na podlagi trajnega in nespremenljivega reda narave.« V tem se sklicuje celo na *Sveto pismo*: »Pridigar 1,10 najjasneje uči, da se v naravi ne dogaja nič novega [...] Pridigar [...] ugotavlja, da na veke ostane vse, kar Bog dela, nič se ne more temu dodati, nič od tega odvzeti.«¹⁵ Ena slavnih racionalističnih metafor za Boga je urar, ki vnaprej nastavi uro, po kateri se odvija svet. V svetu brez čudežev in svetu Boga urarja sta fiksirana tako bit kot subjekt: bit je v formi enega, subjekt pa nima pravice do praktične invencije. V pokantovski filozofiji se zgodi obrat obeh plati. Subjekt postaja zgolj in samo mesto svoje praktične invencije in postopoma izgublja vsakršno teoretično konsistenco, to pa za seboj potegne detotalizacijo biti. V tej tendenci torej vidimo vrsto Badioujevih predhodnikov, čeprav se sam, kot kaže, ne postavlja v to tradicijo. Lahko pa opozorimo na določeno razliko v sistemski strukturi med Badioujem in tako imenovanimi predhodniki. Struktura *Biti in dogodka* je v grobem naslednja: prvih petnajst meditacij je ontologija biti, drugih dvaindvajset pa filozofija dogodka. Med matematično ontologijo in filozofijo dogodka ni nobene vzročnosti ali odvisnosti, nepomenskost biti je zgolj negativni pogoj možnosti filozofije dogodka. Dogodek ima svojo filozofsko digniteto le, kolikor ni napovedan s strani biti in z njo ni v nikakršnem razmerju medsebojnega določanja. Simptom tega je verjetno do neke mere različen jezik, ki je uporabljen na obeh straneh, matematične formule na eni strani, patos čudeža, milosti, strasti na drugi. Morda bi lahko ugibali, da so se temu nenavadnemu diskurzivnemu, »patetičnemu« dualizmu filozofi pred Badioujem, ki so ravno tako mislili nujno vez med nastajanjem novega in detotalizacijo biti, izognili z *drugegačno zasnovano sistema*, po kateri, da tako rečemo, je filozofija pred ontologijo, dogodek pred bitjo. Če gledamo filozofske sisteme od Kanta do Heideggerja, bi prej lahko rekli, da se subjekt najprej sreča z dogodkom in šele naknadno, retroaktivno detotalizira bit. Kantova triada *Kritike čistega uma* je analitika – logika – dialektika: analitika s spoznavno perspektivo najprej sicer pretendira po »uokvirjenju biti v eno«, v logiki se vzpostavi subjekt, netotalizabilnost pogojev biti pa se razkrije šele v tretjem koraku, dialektiki. Podobno triado bi lahko preslikali na

¹⁵ Baruch de Spinoza, *Teološko-politična razprava*, prev. Jan Bednarik, DTP, Ljubljana 2003, str. 96 in 108.

tri *Kritike*, kjer prva zameji področje fenomenalnega kot področje možnega spoznanja, v drugi vznikne dogodek kot moralni zakon, tretja pa v smotrnosti narave vidi le regulativni princip in ne objektivnih lastnosti predmetov. V Heglovem sistemu je množstvena kontingenca narave tisto, v kar se ideja *opusti* na koncu *Logike*. Ko sistem pojmov doseže svojo idealno avtarkijo, lahko *dopusti* bit kot svoje drugo, bit, ki ne nosi nobenega predikata duha. Tudi Heidegger v *Biti in času* pred vržnost postavi dejstvo, da bit tubiti »predontološko« vendarle ni tuja. V nasprotju z Badioujem je torej nesmiselno fakticiteto množstvenega bivajočega mogoče srečati zgolj znotraj vnaprejšnjega okvira nekega že vzpostavljenega subjekta. Če bi te sistemske poteke hoteli izraziti v Badioujevem jeziku, bi rekli, da je množstvo biti nekaj, kar se vzpostavi za nazaj kot refleks dogodka.

Pri Badiouju je dogodek zgolj dodatek, ki se prilepi na situacijo, subjekt pa je dogodku strogo naknaden. V nemškem idealizmu je neki »dogodek« prej stvar dialektične zasnove same dejanskosti, in dejanskost je tista, ki ima konsistenco le v praktičnem, svobodnem aktu subjekta, toda ko se subjekt emancipira v lastni samoreferencialnosti, aktivnosti, sposobnosti ustvariti novo, bit kot bit retroaktivno izgubi formo enega. Določen dobiček te sistemske razporeditve je verjetno v tem, da ne potrebuje ne matematičnih formul na eni strani ne besednjaka čudeža, milosti in strasti na drugi, temveč to ontološko vez med nastankom novega in detotalizacijo biti lahko misli znotraj enega diskurza.

Magdalena Stanimirovič*

Materializem nesmrtnosti v Badioujevih Logikah svetov

V *Svetem Pavlu*¹ Badiou loči dve poti življenja: pot življenja in pot smrti. Čeprav se zdi nenavadno, da je mogoče življenje živeti tako na način smrti kot na način življenja, Badiou s tema oznakama misli na neko povsem določeno etiko resnice in mišljenja. Eden od načinov, kako lahko to etiko predstavimo z eno potezo, je ta, da za osrednjo kategorijo izberemo pojem končnosti. V *Besedah in rečeh*² Foucault izpostavi nekatere zgodovinske formacije, ki se med sabo razlikujejo tudi po ločnici med končnim in neskončnim. Forma-Bog je zaznamek tega, kar Foucault imenuje klasicistično mišljenje in označuje pojme neskončnosti, kontinuuma, serije, popolnosti; drugače rečeno, je način doseganja notranjega neskončnega, ki je znotraj, v mišljenju in volji, glede na neskončno, ki je zunaj, v razsežnosti, v kozmosu. Ko vlada forma-Bog, forma-Človek ne obstaja. Forma-Človek nastane v soočenju s končnostjo. Zgodovinska formacija 18. stoletja razvija možnost konstitutivne končnosti, ki omogoči nastanek biologije, politične ekonomije in lingvistike, oz. nastanek življenja, dela in jezika. Življenje je tako nastalo v trenutku, ko je človek zamenjal neskončno predstavo z lastno končnostjo oz. v trenutku, ko je v življenje vstopila smrt. *K neki bodoči formaciji*, poetično pravi Deleuze – ostaja še ena formacija, ki ni ne človek ne bog, ampak nadčlovek. Samo nadčlovek »osvobaja življenje v *samem človeku*«³, kar pomeni, da forma-Človek pravzaprav usmrti človeka, ga ubije z njegovo končnostjo.

Se torej življenje s samim življenjem osvobaja v človeku? Kot opaža Badiou, ohranjamo isto matrico življenja končnosti ne glede na to, ali zastopamo neko variacijo fenomenološke interpretacije ali pa stojimo na vitalistični poziciji (vanjo Badiou prišteva Nietzscheja, Bergsona in Deleuza). Končnost je v službi vladavine logike Enega. Medtem, ko se uporablja kot potrditev in dokaz življe-

45

¹ A. Badiou, *Sveti Pavel, utemeljitev univerzalnosti*, prev. A. Zupančič, Društvo za teoretsko psihoanalizo, *Problemi XXXVI*, 5–6. (V nadaljevanju teksta SP.)

² Michel Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Pariz 1966.

³ Gilles Deleuze, *Foucault*, Minituit, Pariz 1986, str. 139.

* Študentka filozofije Primerjalnega študija idej in kultur Univerze v Novi Gorici

nja,⁴ je končnost dejansko vprežena v proces njegovega uničenja. Ta proces je *pot smrti oz. pot greha*, če sprejmemo govorico sv. Pavla. Tudi, če se izognemo tradicionalno religioznemu pojmu greha, to ne pomeni, da ta proces ni na delu tudi danes, le da zanj lahko uporabimo ime *demokratični materializem*. Znotraj ideologije, ki življenje ohranja *za vsako ceno* (ideologija varnosti, bioetike, antropologije, izključujoče logike telesa in jezika), je življenje *kot ideja in misel* uničeno.

Postavlja se vprašanje: kako misliti življenje, potem ko desublimiramo boga in s prestola preženemo logiko Enega? Kaj ostane materializmu smrtnosti človeka? Na to vprašanje lahko odgovorimo le na en način: *z materializmom nesmrtnosti*. Ovreči moramo banalno domislico, da se umiranje začne že z rojstvom, in hkrati afirmirati življenje kot večno in materialno. O tem govori *pot življenja*: o življenju v skladu z idejo. V Badioujevi matrici mišljenja to pomeni, da ima »pravico do življenja« le subjekt. Živo telo je tisto, ki je subjektivirano. Življenje živi v položaju izjeme, položaju, ki v izključujoči logiki, po kateri »obstajajo zgolj telesa in govorice«, izsili in zavzame mesto nemesta in s konjunkcijo poveča razliko: »a vendar obstajajo tudi resnice«⁵. O tej *topologiki izjeme* govori projekt *Logik svetov*.

Smrt torej ni ne dokaz življenja ne njegova negacija. Smrt bi morali desubstancionalizirati, izgnati iz ravni biti in nujnosti. Čeprav ne v duhu epikurejcev, bi vendarle morali afirmirati specifično pozabo smrti »v imenu življenja«. Smrt bi morali preprosto prepustiti računu in s tem misel osvoboditi za »meditacijo življenja«. Račun smrti je formula: *razmerje* enačbe $Id(\varepsilon, \varepsilon) = p$ (kjer p ni μ) do enačbe $Id(\varepsilon, \varepsilon) = \mu$. Smrt je le *prehod* iz prve funkcije identitete v drugo. Funkcija Id je oznaka za pojavljanje; označuje stopnjo pojavnosti nekega bivajočega v svetu. V konkretnem primeru $Id(\varepsilon, \varepsilon)$ je znak za eksistenco, ki ima v prvi enačbi stopnjo pojavnosti p v razmerju do druge enačbe, v kateri $Id(\varepsilon, \varepsilon)$ doseže minimum prisotnosti v svetu. Če je torej smrt prehod od ene formule do druge, to pomeni, da se smrt nanaša zgolj na eksistenco, na nekaj, kar dosega določeno stopnjo eksistence in kar prehaja v svojo minimalno vrednost. Skratka, smrt pripada režimu pojavnosti in tako nima nobene zveze z bitjo kot bitjo. Ni *ontologije smrti*, zato pa obstaja, kot smo pokazali, *logika smrti*.

46

⁴ »Le smrt je dokaz [*fait preuve*] življenja. Le končnost dokazuje transcendentalno konstitucijo izkustva. Tako v enem kot v drugem primeru v ozadju deluje laiziran ali sublimiran Bog, mešetarsko [*coulissier*] nad-bivajoče biti.« A. Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'événement* 2, Seuil, Pariz 2006, str. 284. (V nadaljevanju *LM*.)

⁵ V izvorniku: »Il n'y a que des corps et des langages, sinon qu'il y a des vérités.« *LM*, 12.

Ne moremo se izogniti vprašanju o značilnostih te logike, ki lahko racionalizira najskrivnostnejšo in najbolj bolečo točko eksistence. Smrt ni preprosto immanentna bivajočemu, tako da *ni imanentnega razloga za smrt*, za prehod od stopnje *p* na minimum. Ta odsotnost razloga je kontingentnost smrti. Logično je torej nujno, da je smrt kontingentna, saj ni v bivajočem nobene logične prisile k spremembi intenzivnosti.⁶ Smrt je le eden od načinov logičnega gibanja bivajočega in s tem čista afirmacija pojavnosti.

Abstrahirajoč od konkretne teme smrti, se pričujoči tekst ukvarja s samo logiko pojavnosti. Osrednji del *Logik svetov* zavzema *teorija svetov*, katere temi sta *analitika* pojavnosti in *ekspozicija* logike pojavnosti (treba je opozoriti, da je »logika pojavnosti« pleonazem, k čemur se vrnemo v nadaljevanju). »Analitika« je dobro izbran termin, saj omogoča Badiouju že na terminološki ravni opozoriti na razlikovanje tega projekta od *Biti in dogodka*. Za razliko od aksiomske metode, značilne za matematični zapis biti kot biti, želita analitika in ekspozicija poudariti deskriptivni in definicijski način razlage. Če preskočimo nekaj korakov, lahko v analitiki vidimo še nekaj. Teorija svetov je teorija o objektih in razmerjih med objekti. Sestavljajo jo tri knjige (II., III., IV.), ki imajo v naslovu tri argumente teorije: transcendentalno, objekt, razmerje. Najbolj izviren prispevek *Logik svetov* zaveda koncept objekta, novo teorijo objekta tako glede na predkrično filozofijo kot glede na Kanta. K analitiki sodi tudi raziskava transcendentalnih zakonov pojavnosti: »Dovrši matematiko biti-mnoštva z logiko tu-biti. Prav tako lahko zaključimo, da analitika ni nič drugega kot *ekspozicija* logike svetov«. (LM, 215)

Po drugi strani pa je zanimivo, da ima transcendentalna analitika v *Kritiki čistega uma* enako nalogo: utemeljitev objektivnosti in objektivnosti objekta. V tretjem delu »Uvoda« v drugi del »Transcendentalnega nauka o elementih« Kant namreč začne z vprašanjem »Kaj je resnica?« in v odgovor ponudi nominalno definicijo, da je resnica »skladnost spoznanja z njegovim predmetom«⁷. Radikalnost logike resnice je v tem, da se ne omejuje na to splošno tezo, ampak naredi korak naprej z vprašanjem, kaj pomeni, da je spoznanje *skladno* s svojim *predmetom*? Je to izključno skladnost na ravni forme spoznanja, na ravni, ki ustreza pravilom obče

⁶ »Vse, kar lahko trdimo o 'umiranju', je, da gre za afekt pojavnosti, ki omogoči prehod od neke eksistence, ki jo je mogoče v situaciji pozitivno oceniti (četudi ni maksimalna) k minimalni eksistenci, se pravi, eksistenci, ki je glede na svet nična.« (LM, 286)

⁷ Immanuel Kant, »Kritika čistega uma«, prev. Z. Kobe, *Problemi XXXIX*, 1/2, str. 88. (V nadaljevanju *Kritika*.)

logike, tj. spoštovanje pravila neprotislovnosti: »skladnost spoznanja z občimi in formalnimi zakoni razuma in uma« (*Kritika*, 89)? Kant v nadaljevanju pravi, da to ne zadostuje: »Kajti tudi če bi bilo kako spoznanje v popolnem skladju z logično formo, tj. čeprav ne bi bilo v protislovju s samim seboj, bi bilo pač še vedno lahko v protislovju s predmetom.« (*Ibid.*) Opazimo torej nujnost še enega pogoja: neprotislovnost s samim predmetom. Nujnost formalnega zakona spoznanja vendarle ni zadosten kriterij resničnega spoznanja, saj resnica zahteva svojo materijo, ki ni v formi, temveč v *objektu*. Resnica, s katero se ukvarja logika resnice, je resnica v povsem formalnem in materialnem pogledu. To je resnica, ki upošteva formalne zakone mišljenja (obča analitika), a naredi korak naprej proti nečemu, kar ni samo mišljenje, ampak objekt. Naloga *transcendentalne analitike* oz. logike resnice pa je, *kako* imeti dostop do objekta na način *apriornih principov mišljenja*.

Pri Badiouju vprašanje resnice ni neposredno povezano z vprašanjem objekta, toda da bi se resnica lahko pojavila v svetu, mora biti objektivnost logični korak tistega, čemur Badiou pravi *materialistična dialektika*. Objekt in objektivnost predstavljata materijo, materialnost (o čemer govori temeljni teorem atomistične logike), telo, na katerega je treba šele fiksirati formo subjektivnosti, da bi sploh lahko postalo organ resnice. Zato je tudi samo vprašanje pojavnosti oz. teorije svetov *nujna zastranitev* glede na osnovni projekt *Logik svetov* (Kako se resnica pojavlja v svetu? Kako je mogoča sprememba, ki revolucionarno spreminja obstoječe? Kako živeti v skladu z resnico?). Omenili smo že, da ima teorija svetov osrednje mesto. Z vidika strukture opazimo, da je ta teorija zares v nekakšnem središču *med* metafiziko (I. knjiga) in fiziko (VII. knjiga). Formalna teorija subjekta, s katero se začne, je samo *meta* fizike, formalno subjektivno, bistveno brezobjektno, ki svoje telo pridobi šele s prehodom skozi neko »vmesnost«. Ta vmesnost je področje sveta, brezglavo, neosebno in neintencionalno. Področje nesubjektivnega je nujna oblika, skozi katero morajo iti neobjektivne forme (forme subjekta in resnice), da bi pridobile svoje telo. Od neobjektivnosti preko nesubjektivnosti do subjektivne objektivnosti. Drugače rečeno, od metafizike preko fenomenologije do fizike. Ali še na tretji način, ki ponovi prejšnja dva: od forme subjekta-brez-telesa, preko forme objekta-brez-subjekta do forme subjektiviranega telesa (*LM*, 205, 315). Zato lahko sklenemo, da je analitična teorija svetov razsrediščena glede na *centralno problematiko*, hkrati pa ima *strukturno središčno mesto* (skoraj simptomatično je, da je teorija svetov kot teorija o logiki svetov, nosilec naslova celotne knjige). Sedaj si oglejmo, kako konkretno je videti *formula pojavnosti*.

V oklepajih $\text{Id}()$ lahko stojijo različne oznake, npr. (x, y) , nujno pa je, da sta dve, četudi se ena ponovi, kakor v prvem primeru $\text{Id}(\varepsilon, \varepsilon)$. Ta formalna strogost nekaj pove o samem pojavljanju. To je nujno relacijsko in se določa na osnovi korelativne razlike: dva bivajoča sta identična v razmerju do določene stopnje, kar pomeni, da sta do določene stopnje prisotna in pojavna v svetu. Njuna pojavnost je lahko minimalna, maksimalna ali ima stopnjo p . Na primer, če imamo $\text{Id}(x, y) = p$ in $\text{Id}(x, z) = q$, potem bo neenakost $p > q$ pomenila, da je x bolj identičen z y kot z z .

Takšnega nivoja relacijskosti ontologija ne pozna. Aksiomatika ZFC sistema eksplicitno zahteva, da je identičnost dveh množic določena na osnovi sestave, (ne)enakosti elementov, ki jima pripadajo. Sprememba enega elementa poruši celotno identičnost obeh množic (aksiom ekstenzionalnosti). V tem smislu je povsem nesmiselno trditi, da je neka množica *bolj* podobna neki drugi glede na nekaj tretjega. Intenzivnost, stopnjevanje in razmerje neenakosti v ontološki relacijskosti preprosto ne obstajajo. Te operacije, ki jih bomo za zdaj imenovali operacije korelativne razlike, so namenjene izključno logiki: »Zato bomo kot 'logične' poimenovali zakone relacijske mreže, ki določa svetno pojavnost biti-mnoštva.« (LM, 168) Bit kot bit je v tem smislu nujno nerazlikovana in nekorelativna.

Ni naključje, da Badiou logiko imenuje transcendentalna logika. Transcendentalnost ima zelo natančen pomen. Označuje pogoje možnosti pojavljanja biti kot biti. Za razliko od nekonsistentnosti množstva (gledano z ontološkega vidika), je bit v pojavljanju konsistentna in logična. Eden redkih trenutkov, ko Badiou prizna podobnost s Kantom, je fenomenološko vprašanje: zakaj obstaja red/svet in ne kaos? Za kakšne transcendentalne operacije sinteze in poenotenja gre?

Sama transcendentalnost je zaporedje, lestvica intenzivnosti: sistem stopnjevanja glede na raven intenzivnosti prisotnosti v svetu od minimuma do maksimuma, med katerima se razteza celoten spekter odtenkov logike določenega sveta.

49

$$F 1 \rightarrow f(x) : \mu \leq x \leq M$$

Na lestvici so dane vse možne intenzitete, katera pa se bo izrazila, je odvisno od logike sveta, za katerega konkretno gre. Zato je to lestvico najprimerneje poimenovali *transcendental*. Transcendental je koordinata, ki določa *vrsto logike* sveta, ki ga koordinirajo logične operacije pojavljanja. Te operacije ne rabijo subje-

ktivnega izvršitelja, saj so imanentne samemu svetu, vpisane v njegov transcendentni svet. Inteligibilnost sveta je v samem svetu. Načela pojavnosti niso postavljena, niso pogojena z nečim drugim, ampak so imanentna sami pojavnosti. Zato ne ostane nič, kar ni že transparentno, ne obstaja Stvar izza pojavnosti, na njeni meji ne stoji Subjekt. Objektivnost, o kateri govorimo, je skrajna objektivnost brez subjekta. Na tej točki Badiou zavrača Kanta. Mišljenje, o katerem govori Badiou, ni toliko na strani tistega, ki misli mišljenje, ampak bolj na strani tistega, kar se v mišljenju misli, mišljenje, ki je inteligibilnost same stvari mišljenja. Načela pojavnosti so principi, ki lahko dosežejo samo točko inteligibilnosti pojavnosti.

Zato je edina fenomenologija, ki jo priznava Badiou, *objektivna, izračunljiva ali operativna* fenomenologija. Bolj kot o konceptu fenomenologije, bi morali razmišljati o konceptu objektivne fenomenologije, saj gre tu za identiteto fenomena in logičnosti. Gre za Parmenidovo načelo identitete: kakor Badiou v *Biti in dogodku* zatrdi identiteto matematike in biti, tako zdaj postavlja tudi zahtevo, da se izkaže, da sta isto logika in pojavnost. Fenomenalnost je *logična*. Logičnost je imanentni režim *pojavljanja* biti kot biti. Bit kot bit se nikoli ne pojavlja *kot bit*, ampak izključno *kot tu-bit*, *kot bit*, ki je že *tu*, torej *kot množstvo*, ki je *tu*. Ker je pojavljanje konsistentno in stabilno, je že *kot* pojavljanje logično. Zato da bi torej sploh lahko govorili o pojavljanju, so nujne določene logične operacije, ki pa nikoli niso naknadne ali ločene, temveč so že *tu*, na delu; če je pojavljanje konsistentno, ne moremo videti, kako naj bi nekonsistentno množstvo postalo konsistentno, če ne bi bile že na delu logične funkcije, ki nekonsistentnost »osvobodijo razvezanosti« in jo »razvijejo na način vezi«, v konsistenco.

50 Vidimo torej, da Badiou tam, kjer je Kant od čistega uma zahteval pogoje možnosti samega izkustva in same predmetnosti, postavlja pogoje možnosti objektivnosti brez pojmov uma in izkustva. Jasno je, da Badiou sploh ne potrebuje samostojnega pojma izkustva. Iz svoje materialistične matrice je izpeljal tudi pojem sveta. Svet, v *Biti in dogodku*, nevtralen in reducirano imenovan situacija, je nosilec raznovrstnejših možnosti kot izkustvo v Kantovi *Kritiki*. Raznovrstnost svetov in logik je odprta množica, ki nima limite. Tudi človeška bitja v tem smislu niso nič posebnega. Ni velike razlike, če govorimo o situaciji galaktičnega oddaljevanja ali o življenju nekega povprečnega fizičnega delavca. Od tod tudi vsi raznovrstni primeri, s katerimi je Badiou opremil *Logike svetov*. Pejsaži, umetniške slike, opisi mest, zgodovinskih bitk, zgodb in oper – med njimi ni bistvene razlike. Edina ra-

zlika je v tem, da je človek žival z največ logikami⁸ in da s spremembo sveta, *subjektivacijo objektivnosti*, ta žival vsaj za nekaj časa postane subjekt, bivajoče, ki sodeluje pri resnici. Šele tedaj barvitost sveta dobi kontrastni odtенок, močno intonacijo, s katero se lahko vse spremeni. Kako se to konkretno kaže?

Vzemimo enega od Badioujevih primerov sveta in poskusimo izvesti karikiran eksperiment. Primer je svet demonstracij. V demonstracijah sodelujejo številne in različne skupine: anarhisti, komunisti, študenti, policisti, govorniki, naključni mimoidoči, gosti v restavracijah itn. Če apliciramo funkcijo pojavljanja, oz. določanja identitet ali prisotnosti v svetu demonstracij, dobimo zanimiv izračun. Glede na sam svet demonstracij, torej sodelovanja v demonstriranju, ima natakarkar v kavarni manjšo intenzivnost, manjšo prisotnost, kot jo ima anarhist. Anarhist bo imel s komunistom stopnjo identitete p , ki bo večja od njegove identitete s pripadnikom policije. Z operacijo sinteze lahko svet demonstracije razširimo iz ožjega gledišča (ki ga sestavljajo kričanje in demonstriranje, govori, letaki, ideološke majice itn.) do točke, ko opazamo tudi zaprta okna okoliških stanovanj. V tem primeru zaprto okno predstavlja minimalno točko udeležnosti, minimum sodelovanja v svetu. Glede na to točko bo identiteta natakarkarja in anarhista večja od identitete anarhista in zaprtega okna. Tako torej operacije transcendentalne logike »vrednotijo« pojavljanje. V nadaljevanju pa bomo naredili še en eksperimentalni korak. Pri demonstracijah ni nič nenavadnega, če pride do neredov in razbijanja oken. Zato je prisotna policija in logično je, da pripada svetu demonstracij. Zdaj pa si predstavljajmo, da se natakarkar zmede in iz rok izpusti pladenj z več steklenicami in kozarci. Vse pada, se razbija, ropota. V bližini je lahko anarhist, ki na neki način reagira: s smejanjem, skakanjem ali zafrkavanjem tudi sam pripomore k neredu. Najbližji predstavnik policije bo morda tudi reagiral, ampak bolj burno, kot bi se v situaciji pričakovalo. Policist morda ni videl, da je natakarkarju nehote padel pladenj. Slišal je zgolj hrup, nato pa videl anarhista in naglo sklepal, da on razbija. Morda je prehitro pomislil, da je eden izmed anarhistov začel z vandalizmom in vrgel kaj v restavracijo, da bi vznemiril goste. Dogajanje se samo razvija naprej. Zaradi neustrezne reakcije policistov tudi komunisti začutijo potrebo, da se vmešajo in naenkrat iz mirnih demonstracij nastane nekaj povsem drugega. Hrup prebudi staro gospo iz za zaprtega okna. Ne vedoč veliko o situaciji, odpre okno in opazi, da je policija obkolila množico mladih, zbranih na enem mestu. Naenkrat se v njej prebudijo čustva in spomni se na

⁸ »Predvsem pa je človek tista žival, ki se pojavlja v zelo velikem številu svetov. Empirično ni nič drugega kot to: od vseh bivajočih, za katere ugotovljamo, da bivajo, se pojavlja najbolj množično. Človeška žival je bivajoče tisočih logik.« (LM, 124)

podobno situacijo davnega leta '68, ko je tudi sama stala v podobni množici nasproti enake modre uniforme. V hipu napolni vedro vode, ki jo zlije skozi okno na nekaj modrih kopic. Ta gesta je prišla povsem nepričakovano. Vsi zaprepadeni, mokri in suhi policisti obračajo glavo. Nelagodnost in zmeda jim oslabi roke. Enaka zaprepadenost, a hkrati divje navdušenje se prebudi na nasprotni strani. »Mladi« začutijo, kako jih preplavlja val želje, občutek nemoči in nepravčnosti, kakor da so šele sedaj ugotovili, da so na *demonstracijah*. Nastane nered, v katerem lahko razberemo le to, da ne moremo več razločiti anarhistov, komunistov, govornikov, natakarkarjev, temveč so vsi nekako enaki in se razlikujejo le od policije. V tej banalni podobi lahko opazimo, da je prišlo do spremembe lestvice intenzivnosti in da je sedaj korelativna razlika postavljena povsem drugače: maksimalno intenzivni so zdaj odprto okno, stara gospa, solidarni natakarkarji, željni komunisti in razjarjeni anarhisti. Kdo je sedaj na minimalni stopnji? Morda študentje, ki se še vedno niso opredelili? Odprto ostaja, ali bodo zapustili prizorišče dogajanja in s tem demonstracije, ali se bodo pridružili eni od strani, ali pa ne bodo naredili nič od tega in dogajanje spremljali kot opazovalci. V prvem primeru je njihova pojavnost minimalna. Če se pridružijo eni od zoperstavljenih strani, imajo možnost, da dosežejo maksimalno identiteto, če pa se odločijo za voajersko funkcijo, bo njihova pojavnost na neki stopnji, denimo, *p*. Kaj pa se dogaja s svetom kot celoto? Ali lahko pride do dekonstrukcije, ki spremeni obstoječo logiko? Nadaljujmo s to imaginarno analizo. Če se je položaj na »bojnem polju« dovolj zaostril, tako da je lahko za sabo potegnil ne samo študente, ampak tudi naključne mimoidoče in druga zaprta okna, lahko lestvica vrednosti doseže točko 1-0, točko da-ne. Točka, ko obstaja le eno razmerje, da ali ne, je točka nujne izbire. Pri tem sploh ne gre za nekakšno individualno izbiro. Stvar sama izsili, da se pojavi le ena od obeh rešitev. To se zgodi takrat, ko je nemogoče iti mimo, ne da bi se ta mimohod obarval z izbiro. Zaprto okno, ki bo ostalo zaprto, je na primer izbralo »ne«: ne bom se vmešal, ostajam na strani sistema, *statusa quo*, tistega, kar brani policija, ne priznam, da se dogaja nekaj, kar je vredno pozornosti. Mimoidoči, ki sodeluje tako, da vrže kamen, vendar se odloči zapustiti boj, ko zagleda nove čete policistov, je nosilec reakcije. Nasprotno pa stara gospa z dobrim spominom verjame v to, kar se trenutno dogaja; verovanje razglasi, spominjanja se na način pričanja, »da se je to, kar se je zgodilo, zgodilo [...] ker to zahteva tisto, kar predvidimo kot *aktualne* možnosti neke situacije. [...] Tu ne bomo zahtevali dokazov in protidokazov« (SP, 47).

V tem parodičnem primeru smo vendarle prišli do točke, ko lahko potrdimo, da se je logika sveta spremenila. Od raznobarvnosti intenzivnosti smo prišli do

črno-bele verzije, tj. do klasične Boolove logike. Točke sveta funkcionirajo kot topološki operatorji, ki filtrirajo niansiranost sveta, se torej nanašajo na njegov transcendental. V svetu, katerega transcendentalnost je točkovno urejena, je mogoča le logična alternativa. Še naprej gre za intenzivnosti, za samo potencialnost, ki pa se lahko razreši le na dva možna načina. V tem smislu same točke sveta niso dogodek, ampak lokalni preizkusi odnosa med subjektom in objektom. Metafora objektivnega predstavlja svojevrstno zahtevo instanci Dvojega, da zasede svoje mesto v svetu. A to ni dovolj. Če naj nadaljujemo, je nujno, da se bipolarna potencialnost razreši. Zgoditi se mora anonimna odločitev; odločitev »se mora odločiti«. Tu nastopi subjektivni moment metafore. V trenutku, ko pade odločitev *da*, gre subjekt kot nekaj anonimnega skozi točko, skozi samo realno, pri čemer točko razreši ob treh nemožnostih: nemožnost, da se odločitev reši s konjunkcijo in 1 in 0; nemožnost, da ne bi bila izbrala nobena od strani; nemožnost, da ena od njiju ne bi bila zavržena. Ko je disjunkcija razrešena, ena od potencialnosti pridobi svoje realno. Potencialnost pridobi svoje bivajoče, sedaj, v tem trenutku. Sprejeta je odločitev *biti*. Zanimivo je, da po podobni formuli, po kateri praktična filozofija razpravlja o biti in najstvu, *sein* in *sollen*, tu nastopa razmerje med bivajočim in odločanjem, *sein* in *entscheiden*, odločanje, ki je *tu*. »Tam, kamor prihajam, sem le, kolikor sem tam.« (LM, 446)⁹ Eksistenca je odločena.

Le tisti materializem, ki ta proces pozna, je lahko zmožen možnosti resnice. S samo možnostjo, da se eksistenca ne izčrpa izključno v telesu in govorici, se udejanji *izjemnost* materializma. »Brez točk ni resnice, so le objekti, le telesa in govorice.« (LM, 442) Dodati bi morali, da ni nujno, da je razrešitev alternative ena in edina, dokončna in absolutna za dani svet. Najpogosteje ena odločitev ni dovolj, ampak je treba iti skozi vrsto točk sveta. Svet s takšnimi točkami izbire Badiou imenuje intenzivni svet v nasprotju s svetom brez točk, ki je medel. Reprezentativni primer, ki ga predstavi Badiou, je vrsta odločitev Spartakove enote upornih sužnjev: napasti Rim ali korakati proti jugu, spopasti se z legijo ali se ji izogniti, razviti novo formacijo ali posnemati uradno vojsko itn. »Mi, sužnji, se želimo vrniti in se lahko vrnemo domov« (LM, 59), oz. »lahko premagamo smrt« (SP, 48), ampak šele skozi serijo odločitev neskončne afirmacije na poti življenja, ki jo nenehno ogroža bližina izziva, negotovosti, ki lahko vedno vodi k usodni izbiri-izidu, ki je v Svetem Pavlu opisan s figuro »zaklada v lončeni posodi« (SP, 57).

⁹ V izvorniku: »Là où je viens, je ne suis là qu'au point où j'y suis.«

Tako smo se ponovno vrnili k temi smrti-življenja in pojavitve resnice oz. udejnjenja dogodkovne spremembe. Smrt kot pojavljanje ne pomeni veliko, je dejstvo neke določene enačbe. Smrt kot substancializacija *statusa quo*, ki se ne meni za možnosti spremembe in si zatiska oči pred idejo, je zmaga končnosti, človekove partikularnosti, živalskosti, življenja na poti smrti. Z druge strani pa je življenje v resnici življenje, ki istočasno ohranja materialnost in večnost. Življenje v skladu z univerzalnostjo, po transverzalni, ne transcendentni resnici. Resnica je materialna, »iz tega sveta«, lahko se pojavi. Teorija spremembe (V. in VI. knjiga) je uvod v to tematiko (VII. knjiga).

Teorija sveta je ločena od teorije spremembe, toda, kot smo že poudarili, je le na podlagi racionalne teorije tu-bitu oz. logike svetov, možna racionalna teorija spremembe in nova teorija utelešenja resnice. Ločenost obeh teorij je »obojestranska«: 1) *teorija svetov* ne pripada ne ontologiji ne samemu dogajanju resnice (samo transcendentalna teorija se lahko ukvarja z zakoni sveta); 2) *teorije spremembe* ni mogoče analizirati ne znotraj ontologije ne s transcendentalno teorijo sveta. Kako misliti to napetost? Izključno z vztrajanjem pri možnosti omenjene konjunkcije: »obstajajo zgolj telesa in govorice, a vendar obstajajo tudi resnice«. Če ostanemo v okvirih in mejah teorije sveta, ne bomo mogli zastaviti vprašanja »Kako se sprememba dogaja v svetu?«, ampak »Kaj se dogaja s svetom, ko se nekaj dogaja?«. Na danem primeru sveta demonstracij smo lahko opazovali, kaj konkretno se dogaja z obstoječo logiko – logika se je spremenila, svet je spremenil svojo intenzivnost in ni ohranil svojega začetnega stanja. Ta možnost spremembe je vpisana v samo transcendentalno logiko intenzivnosti; vsaka funkcija je stopnja intenzivnosti, torej potencialnosti (v tem smislu lahko razumemo Badioujevo trditev, da transcendentalna logika zajema vse druge logike).

54

Vendar pa, in to si je pomembno zapomniti, sama danost, obstoječa situacija ali svet, *ni* pobudnik spremembe. Vprašanje spremembe je v tem smislu povsem ločeno od nefleksibilnega in nemobilnega sveta. Ne obstaja nikakršen *telos* spremembe, niti *interes* zanjo. V funkciji pojavljanja ne obstaja nič, zaradi česar bi morala ta nujno zamenjati *status quo*. To, da se lahko spremeni, samo *ni vzrok* spremembe. Sprememba je tako povsem neteleološka in nedinamična. Če se vrnemo k transcendentalni logiki »napetosti«, ko imamo logiko 1-0, sama logika sveta, ki spoštuje načelo neprotislovnosti in izključitve tretjega, sili v razrešitev. Svet kot nesubjektivna objektivnost torej lahko »prenese spremembo«, zamenja logiko in postane neki drugi svet. Objektivnost, ki ne ostaja samo na ravni ne-

subjektivnosti, ampak je subjektivirana, omogoča resnici, da pridobi svoje telo, organe, ki se materializirajo v svetu. Materializem na tej ravni zadrži napetost *izključitve* »obstajajo zgolj telesa in govornice«, in *izjeme* »a vendar obstajajo tudi resnice«. Le s stališča afirmacije tega odnosa se udejanja materializem ideje, materializem nesmrtnosti.

Prevedel Rok Benčin

Tzuchien Tho*

Nekaj pripomb k *aphairesis*: Badioujeva metoda odtegnitve med Platonom in Aristotelom

Resnica in odtegnitev

Termin »odtegnitev«¹ (v ne-matematičnem pomenu) ima pomembno vlogo v filozofiji Alaina Badiouja in je pogosta referenca na področjih, ki jih raziskuje in na katera posega. Teme odtegnitvene ontologije, odtegnitvene politike, »inestetike« in podobno so pogoste tarče kritik in razprav o raznolikem razponu raziskav tega misleca. Ravno skozi odtegnitev skuša Badiou v svojem delu misliti resnično novost in subjektivno zvestobo. Tema odtegnitve se spleta okoli vprašanja, kako lahko dogodek, ki prinaša novost, prekine dozdevno zaprto množico danih ureditev situacije, pa naj gre za prekinitev horizonta umetniške forme, zmago nad premočjo političnega stanja² ali znanstveno inovacijo, ki prelomi s sedimentacijo znanstvenega diskurza. Njegova učinkujoča postajanja mora izpeljati (postdogodkovni) subjekt v nizu dejanj, ki zaradi tega, ker dogodek prelomi z danimi usmeritvami situacije, po definiciji ne more najti svoje mere ali določitve v situaciji, iz katere je iztrgan. Druga široka tema v zvezi z odtegnitvijo tako zadeva subjekta v njegovi iztrganosti iz svojih običajnih ravnanj. Kot splošna figura novosti in zvestobe ima odtegnitev pri Badiouju nalogo teoretizirati ta splet razmerij med situacijo, dogodkom in subjektivnostjo.

Medtem ko sta pojavitev dogodka in ustaljenost situacije indiferentna do intervencije misli (stvari se ne spremenijo ali ostanejo enake samo zato, ker jih tako mislimo), pa pomeni odtegnitev dejanje vztrajanja pri prelomu dogodka v primeru njegove pojavitve in aktivno prepoznanje neprezentirano skritega v vsaki ustaljeni situaciji. S strani situacije odtegnitev predstavlja nekakšno hladno indiferentnost, s katero postdogodkovni subjekt v dano stanje stvari vpelje serijo negacij, nasprotij in intervencij. Z vidika dogodka označuje subjektivno razvitje

57

¹ V angleščini *subtraction*, v francoščini *soustraction*. Pomeni odštevanje, odvzetje. Glede na specifični pomen besede v Badioujevem delu prevajamo kot »odtegnitev«. (*Op. prev.*)

² Badiou s terminom »stanje« igra na dvopomenskost besede »état« (v angleščini »state«), ki lahko pomeni tako »stanje« kot »državo«. (*Op. prev.*)

dogodka v njegovem prehodu onkraj razpoložljivih oz. danih koordinat usmeritve in determinacije. S tega vidika je subjektova usmeritev lahko odvisna le od neodločljivega značaja samega dogodka. To Badiou razume kot subjektovo usmeritev k resnici. S tem novost in zvestoba, ki obdajata dogodek, nista utemeljena preprosto na vulgarnem razlikovanju med določenim in nedoločenim (ali konsistentnim in nekonsistentnim), ki je nujno relativno glede na vsakokratno situacijo, ampak na kar-še-bo ali kar-bo-bilo obliki resnice, ki dogodek poveže z univerzalnostjo in večnostjo.

Da bi dobili boljši vpogled v figuro odtegnitve, si lahko na kratko ogledamo, kako Badiouju omogoča odgovoriti na kritike, da je njegovo ostro razlikovanje med »bitjo« in »dogodkom«, med stabilno, vsakdanjo in normalizirano situacijo in vznikom dogodka, preko katerega je subjekt edino mogoč, bodisi mistično bodisi nihilistično. Kritike tega domnevnega dualizma pravijo, da naj brez dogodka ne bi bila mogoča nobena resnica in noben subjekt. Zdi se, da bi morali le posejati naokoli in čakati, da se bo kaj zgodilo; aleatorni značaj dogodka naj ne bi pustil veliko prostora za pred-dogodkovno intervencijo. Še več, dogodek, če ga beremo skozi figuro sv. Pavla in ga s tem razumemo kot »laizirano milost«, zares doda mistični lesk temu domnevnemu nihilizmu.³ Na to lahko preprosto odgovorimo z izpostavitvijo razpona in tarče tega, kar razlikovanje med bitjo in dogodkom shematizira. Vztrajanje pri aleatorni in zunajsituacijski naravi resnice pomeni vztrajanje na prelomu in radikalni razliki, ki jo vpelje dogodek. V vpeljavi preloma so pozitivni primeri dogodkov (Galilejeva matematizacija narave, francoska revolucija, kubistični eksperimenti itn.) v temelju primerljivi. Ob nenehni skušnjavi reintegrirati te dogodke v domnevno kontinuiteto »zgodovine« znanosti, umetnosti in podobno, je odtegnitveno dejanje ohranitve tega razlikovanja način, kako obdržati krhko in zlahka izbrisljivo znamenje resničnega preloma. S poudarkom na diskontinuiteti in prelomu smo daleč od zagovarjanja nihilističnega mysticizma, zato pa retroaktivno ohranimo nekakšno zvesto disciplino misli v nasprotju z idejo, da »ni nič novega pod soncem«, in se oddaljimo od »naturaliziranja« resničnih zgodovinskih prelomov v niz brezčasnih vprašanj in problemov, ki izhajajo iz objektivne ali bistvene »človeške narave« v ozadju.

58

Figura odtegnitve tako vpelje obliko možnosti. Ne gre za dano možnost, zaznavno v situaciji, saj je dogodek po definiciji nekaj, kar se zdi iz vidika kontinuitete

³ Alain Badiou, *Sveti Pavel, utemeljitev univerzalnosti*, prev. A. Zupančič, Društvo za teoretsko psihoanalizo, *Problemi* XXXVI, 5–6, str. 81–82.

elementov ali faktorjev v danem svetu ali situaciji »nemogoče«. Zato mora odtegnitveni pristop k razmerju med dogodkom in dano situacijo v luči dogodkovne (čeprav neskončne in nedovršene) aktualnosti negirati seštevek vnaprej danih možnosti. Badiou je to poimenoval »afirmativni« del negacije.⁴ Ta »afirmacija« je oblika možnosti, ki ni nikoli zgolj nedoločena slepa pega, »nemišljeno« ali kaotični eksces imanentnega aktivnega jedra. Vedno je lokalna in locirana, vezana na negacijo situacije in dialektične neprehodnosti, v katerih se pojavlja. Jasno je, da sama negacija ne zadostuje in je lahko figura odtegnitve zasidrana le preko nanašanja na pozitivne elemente vznikajočega dogodka. S tem lahko to figuro ločimo tudi od singularnosti resnic, ki jih najdemo v različnih poljih. Zato Badioujeva razdelava teorije pogojev, v kateri je filozofska misel ločena od štirih domen resnice (umetnost, znanost, ljubezen, politika) in kjer filozofija sama ne proizvaja nobene resnice, ampak le deluje pod pogoji teh štirih domen in je k njim usmerjena, odpre možnost videti operacijo odtegnitve. Umetnost, na primer, je po tej shemi domena, v kateri lahko vznikne resnica, vendar pa je njena pojavitev načeloma indiferentna do vloge ali identitete, ki ju ji pripisuje filozofija ali kakšna druga domena misli. Nasprotno pa filozofija nima iste vloge. Primorana je delovati pod pogojem singularnih resnic, ki vznikajo iz pogojev, kot je umetnost. Filozofija v tem oziru ne more delovati indiferentno. Zato pa je invencija umetniškega dela, kolikor zasleduje resnico svojega dogodkovnega vznika, indiferentna do tega, kar pušča za sabo. Figura odtegnitve tako izvleče razliko tega preloma, razliko, do katere bi sama domena ostala precej indiferentna. Odtegnitev kot metoda opozori na znamenje, ki ga je pustil vznik te resnice. S tem je figura odtegnitve splošni teoretski operator, s katerim deluje teorija pogoja. Singularne resnice vznikajo iz lokalnih situacij v partikularnih domenah in obdobjih, njihova skupna značilnost pa je vpeljava preloma, obrata, odtegnitve, ki jo naložijo filozofiji.

Ločitev med filozofijo in pogoji zaradi aktivne dimenzije odtegnitve usmerja filozofijo ne le k resnicam, lociranim v vsakem od teh pogojev, ampak tudi k zgodovinskemu horizontu, ki ga nakazujejo dogodki v različnih poljih. V tem smislu filozofska usmeritev išče »hkratno možnost« različnih resnic, ki vznikajo v različnih lokalnostih.⁵ Kot trdi Badiou v *Théorie du Sujet* in spet v *Biti in dogodku*,

⁴ Alain Badiou, »Destruction, negation, subtraction – On Pier Paolo Pasolini«, <http://www.lacan.com/badpas.htm>. (Objavljeno l. 2007, pregledano 1. 5. 2009.)

⁵ Alain Badiou, »Manifest za filozofijo«, prev. J. Šumič-Riha, v: Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko / Manifest za filozofijo*, Založba ZRC, Ljubljana 2004 str. 87.

»zgodovina ne obstaja« oz. »lahko mislimo *zgodovinskost* nekaterih množtev, ne moremo pa misliti *neke* Zgodovine«⁶. Prav zares, v tem smislu je filozofska praksa usmerjena k sodobnim sledem različnih dogodkov in resnic, ki razprostrejo transverzalen zgodovinski horizont. Če filozofijo pogojuje resnica in je tako usmerjena k različnim poljem njenega izbruha, potem je prav odtegnitev tista, ki filozofiji daje zmožnost usmeritve k sodobnemu in potegne to pogojevanje v transverzalno soočenje z njim. Iz zgodovinske perspektive postane odtegnitev paradigmatško dejanje filozofije, ki hoče biti sodobna.

V raziskavi, ki sledi, si bom skušal ogledati filozofsko stran odtegnitve z obravnavo nasprotja med Platonom in Aristotelom v Badioujevem delu. Pri prikazu tega nasprotja bom izhajal iz teze, da Badioujevo osredotočanje na Platona, ki je ključna figura za usmeritev filozofije k resnici (proti postmodernemu relativizmu), poudari razmerje med vlogo filozofije in njenimi pogoji. Tu je poudarek na odgovornosti filozofije do teh resnic. Po drugi strani pa razmerje med pogoji resnic in filozofijo postavlja v žarišče zmožnost filozofije, da sprejme te resnice. Ta poudarek bo izpostavil obliko filozofske metode, ki prevladuje v mnogih Badioujevih uvidih. Če je usmeritev vsake filozofije, vredne svoje naloge, usmeritev k resnici, je odtegnitev metoda, s pomočjo katere je ta usmeritev dosežena.

Dve figuri Platona

Ne obstaja le ena splošna usmeritev k Platonu v Badioujevi filozofiji, temveč dve. Prvi pristop zadeva dialektiko enega in množstva kot nekakšno filozofsko umestitev njegove ontologije v *Biti in dogodku*. Drugi pristop pa zadeva drznost filozofske zatrditve resnice proti sofistiki relativizma, po kateri je »človek merilo«. Oba pristopa moramo pozorno razločevati.⁷ Prva pot je konceptualna, druga pa »etična« v Badioujevem pomenu besede. Ključna referenca prvega pristopa je druga meditacija *Biti in dogodka*, primerno naslovljena »Platon«. Badiou v njej razvije ključno formulacijo filozofske dialektike biti, začenši z eleatsko maksimo, ki jo najdemo na koncu Platonovega dialoga *Parmenid*, »če Eno ne biva, nič ne biva«⁸. Badiou trdi, da s tem pogojnikom Platon ne raziskuje preprosto le implikacij bistvenega razmerja enosti do inteligibilnosti, ampak tudi možnost, da »eno ne biva«.

⁶ Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 196–197.

⁷ Razlikovanje med dvema figurama Badioujevega platonizma dolgujem razgovorom s Frankom Rudo.

⁸ Platon 166c. Platon, *Parmenid*, prev. B. Vezjak, Založba ZRC, Ljubljana 2001, str. 97.

Celoten dialog *Parmenid* obravnava očitno opiranje teorije idej na enost. Če naj torej teorija idej razloži inteligibilnost stvari (podobnost in nepodobnost, večje in manjše, mirovanje in gibanje), se zdi, da potrebuje neko »eno«, na katerem je ta inteligibilnost utemeljena. Na začetku dialoga mladi Sokrat predlaga svojo verzijo teorije idej, ki pa jo hitro zavrne modrejši in bolj izkušen Parmenid, ki nato pristane, da bo svoje mlade sogovornike popeljal skozi vrsto raziskav v dialektičnem slogu (v nasprotju s Sokratovim govoričenjem). V vrsti raznovrstnih pristopov k temu »enemu« nas dialog vodi k aporetičnemu stanju, v katerem ne moremo priti do sklepa o obstoju enega, ampak le do strinjanja z idejo, da »če Eno ne biva, nič ne biva«. Znotraj tega konceptualnega pristopa daje Badiou prednost aporetični moči platonistične filozofije pred njenimi doktrinarnimi vidiki. Zato po Badiouju ne doktrina spominjanja ne teorija udeležnosti na idejah ne tvori aktivnega jedra Platonovih uvidov.

Da bi prišel do tega jedra, gre Badiou še malo dlje v svoji interpretaciji dialoga *Parmenid*. Aporetično razvitje se v dialogu pojavi v kontekstu dialektike, ki premišluje o različnih hipotezah o biti ali ne-biti enega. Proti koncu dialoga je možnost ne-biti enega vpotegnjena v možnost nekonsistentne množstvenosti, množstva brez enega. Takšno možnost Platon postavi v »sanje v spanju«⁹, svet nekonsistentne množstvenosti, kjer veliko postane majhno in majhno veliko: na mestu enega bi bilo mnogo, zmedeni »nokturno« brez opore vrednotenja in brez metrične meritve. Za Badiouja je to pomembno, ker ne gre zgolj za hipotezo, postavljeno zato, da bi jo ovrgli, ampak za pozitivni poskus misliti nekaj, kar odpre pot do resničnega koncepta nekonsistentne množstvenosti, ki ga po Badiouju dosežemo šele s transfinitnostjo, ki jo je razvil G. Cantor v poznem 19. stoletju. Na tem mestu terminološko razlikovanje med *plethos* (πλήθος) in *polla* (πολλά) ustvari dve strani množstvenosti, nekonsistentno množstvo-brez-enega in konsistentno množstvo sestavljenih enih.¹⁰ Na ta način so težave Platonovega pojmovanja enega in množstva razrešene v Cantorjevem izumu nove oblike množstvenosti. Badioujeva rehabilitacija Platona v »platonizmu množstva«, kot mu pravi, je zasnovana na pozitivnem Cantorjevem konceptu.¹¹ V tej obliki na novo izumljenega platonizma pojem participacije ali *metaxu* (μεταξύ), ki zadeva vprašanje, kako so eminentno realne in inteligibilne oblike navzoče v manj realnem in manj inteligibilnem svetu pojavov, ni več pro-

⁹ Platon, 164d (*Parmenid*, str. 93).

¹⁰ Alain Badiou, *L'être et l'événement*, str. 45.

¹¹ *Ibid.*, str. 42, *Manifest za filozofijo*, str. 127.

blem. Udeleženosť postane koncept »učinka-enega« prezentacije stvari, enosť pa tako postane produkt operácie »štetja«. ¹² Ne ločuje več čutnega od inteligibilnega sveta, temveč preobrne ta tradicionalni okvir. Na miesto udeleženosť čutnega v »realni« inteligibilni obliki poudari neizčrpnosť prezentácie kot prezentácie, saj je lahko enosť dojeta le kot operácia in ne kot bit prezentácie. Z druhimi besedami: »'Je' [*Le il-y-a*] enega nima biti« ¹³. V tem smislu »platonizem množstva« prestavi žarišče od oblik ali idej k udeleženosťi sami. Znotraj njega lahko odtegovalno dejanje rekonštitúcie ontolóške konsistencie zunaj enega rozumemo tako kot odtegovanie enega od množstva v konštituiranju novega temelja ontolóške raziskave kot tudi odtegovanie ontolóškega vprašania od filozofije k matematičnim domeni (teórii množíc), ki, kot poskúša pokazati v *Biti in dogodku*, sovpada s tem konceptualnim premikom. V tem momentu odtegovalne ontológie odtegovalno dejanje koncepta nekonsistentnega množstva izvira iz dialektike enega in množstva in prispeva k temu, da filozofia opusti svojo ontolóško nalogo.

Platonizem množstva, osredotočen na koncept nekonsistentnega množstva, pa moramo vendarle rozlikovati od Badioujeve upórabie neke druge plati Platóna. Gre za platonizem idej ali oblik, ki bi ga morali brati kot »etiko« ali subjektívno usmeritev. Ta pristop k Platónu najbolje vidimo v dveh »manifestih za filozofiu«, ki ju lahko kljub njunim rozlikam beremo kot koherentni nadaljevanji teme platonizmu. V prvem gre za veliki protinapad proti izginotju filozofie, ki je izveden kot napad na »veliko sofistiko«, značilno za filozofiu 20. st. Pri Nietzscheju, Heideggerju in Wittgensteinu je usmeritev misli k resnici prekinjena in nadomeščená z jazykovnimi, estetickimi in demokraticnimi praksami, ki dopúščajó le *doxa* (verjetje, mnenje) in relativistični pragmatizem. ¹⁴ V *Second manifeste pour la philosophie* se Badiou vrne k tej temi s terminom »ideácia«, na vided nemogóčim, a imperatívni rozmerjem med človeško živaljo in večnimi, univerzalnimi resnicami. ¹⁵ To pomeni, da postdogodkovna situácia, »spreobrnitev« individuuma v subjekt resnice dogodka, ne more biti izpeljana, izhajajoč iz vnaprej določenih videdov in materialov danega sveta ali situácie. Dogodek ravno prelomi z normalno organizáciou variácií in elementov, da bi proizvedel možnosť »transbivajočega«, eksistence, ki prelamlja s predvidljivimi variáciami in mutáciami, da bi

62

¹² Alain Badiou, *L'être et l'événement*, str. 46.

¹³ *Ibid.*, str. 47.

¹⁴ Alain Badiou, *Manifest za filozofiu*, str. 124.

¹⁵ Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Librairie Arthème Fayard, Pariz 2009, str. 122.

prišlo do spremembe v sami organizaciji. Postavljen zunaj dobro urejenih in utemeljenih situacij, subjekt resnice trpi za dezorientacijo zaradi izginotja skupne mere in najde pot le v horizontu resnice, ki ga je prva odvrnila od udobja reda in normalnosti. Pogum in disciplina nadaljevati izvorno »spreobrnitev« v vrsti težkih odločitev, neuspehov in naključij sta značilnosti tega, čemur Badiou pravi »resnično življenje« (*vie véritable*), zoperstavljeno individualnemu življenju človeške živali z vnaprej danimi potrebami in željami.¹⁶

Schema življenja, ki ga razsvetli resnica, očitno sledi osrednjim naukom Platonove *Države*. V slavni »prisposodbi o votlini« se ujetnik, osvobojen statičnega reda pritrjenosti na stol, ko se ni mogel premakniti ali odvrniti od sprevoda senc, doživi skrajno dezorientacijo ob izhodu iz votline.¹⁷ Vendar sčasoma in z veliko mero vztrajnosti osvobojeni ujetnik začenja videti in razumevati dejanske ideje stvari v sončni svetlobi. Tej svetlobi Platon pravi ideja Dobrega, ki ni istega reda kot ostala novo najdena realnost, ampak samo sredstvo, preko katerega se stvari razkrijejo v njihovi pravi naravi. Ta ideja, ki jo Badiou interpretira kot idejo »resničnega«, je temeljna točka posredovanja med subjektom in stvarmi. Ključna poanta, ki jo Badiou skoraj nespremenjeno prevzame od te platonistične teme, je, da je edino življenje, ki ga je vredno živeti, življenje pod to lučjo. Še več, zaradi te luči se Platonov osvobojeni ujetnik vrne v votlino, da bi osvobodil ostale. Tematika odtegnitve, ki jo poudarja Badiou, se tu nanaša na nenaraven in nasilen vdor, s katerim se resnice inkorporirajo v življenje. »Kot pravi [Deleuze], smo *prisiljeni* v mišljenje. Mišljenje je kot utež na naših plečih.«¹⁸ Dejstvo je, da mišljenje ni ne prostovoljno dejanje ne naravno gibanje. Odtegovalna moč resnice je v tem smislu nujno nasilje, s katerim se soočimo v vzponu proti svetlobi Ideje.

Razlika med etičnim in prejšnjim pristopom k Platonu je jasna. Nauk, ki ga Badiou izvleče iz *Države*, je nauk vrlin poguma in discipline, usmerjene k resnici. To je etika, ki kot konsekvence sledi obstoju resnice v formuli: »Ne obstaja nič drugega kot telesa in govornice, a vendar obstajajo tudi resnice.«¹⁹ Ta platonizem ponuja splošno formo imperativa – primerno za alegorijo in primer – življenja v

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Platon, 515c. Platon, *Država*, prev. J. Košar, Mihelač, Ljubljana 1995, str. 206–210.

¹⁸ Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, str. 124. Cf. Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Pariz 1986.

¹⁹ Alain Badiou, *Logiques des Mondes*, Seuil, Pariz 2006, str. 12.

resnici. Za razliko od tega je Badioujev pristop k Platonu dialoga *Parmenid* konceptualen: vodijo ga hipoteze in analiza. Platon je tu prikazan kot izumitelj koncepta *plethos* (πλήθος), prvotno pojmovanega negativno (zamisljivega samo v stanju sanjanja). Pozitivna oblika tega nekonsistentnega množstva bo po Badiouju morala čakati tisočletja, da bo svojo stabilno podlago dobila pri Cantorju.

Kompatibilnost dveh dimenzij Platonovega dela, iz katerih izhaja Badiou, je očitna. Platonizem množstva, ki meri na zagotovitev filozofskega pristopa k dojetju ontološke resnice (pridobljene iz matematike) gotovo ne nasprotuje etičnemu imperativu proti sofistiki in za usmerjenost k resnici. Primer življenja v resnici iz *Drugega manifesta* je prav primer Cantorja, ki je bil razdvojen med Cantorja matematičnega odkritja (subjekt matematične resnice) in Cantorja religiozne vere (njegov preddogodkovni horizont reda). Badiou v svoji paraboli o Cantorju poudari, da se je ta bal nenamernega posega v božjo domeno, ko je neskončno naredil dostopno. Razpet med postopek resnice in religiozno vero naj bi Cantor rekel: »Vidim, a ne verjamem!«²⁰ V svojih zadnjih letih je Cantor znorel, a nikoli se ni predal, ne glede na to, koliko mu je ta resnica opustošila duševnost – šlo je za resnično življenje.

Kljub tematski koncentraciji dveh vidikov Badioujevega platonizma v figuri Cantorja, ni nobene nujne povezave med Cantorjevo pustolovščino v neskončno množstvo in modelom življenja v resnici. Obstajajo drugi načini kako živeti v resnici, prav tako kot obstajajo drugi načini razvitja koncepta neskončnega množstva, ki ne vključujejo drame norosti. Kolikor že je Cantorjev primer navdihujoč, v dozdevni kompatibilnosti obeh vidikov platonizma ostaja nekaj problematičnega. Kjerkoli Badiou razpravlja o platonizmu, sklicevanje na matematiko ni daleč. Navsezadnje, napis nad vrati Akademije naj bi se glasil: »Naj ne vstopi nihče, ki ni geometer.« To vzdušje je čutiti tudi v Badioujevi izjavi, da je v »matematiki navzoče nekaj skrivnosti mišljenja«, čeprav doda tudi, da »matematika sploh ni najbolj pomembna«²¹. Tu ni prepovedi »naj nihče ...«. Vendar pa je za artikulacijo, ki jo želi med matematiko in filozofijo narediti Badiou, Platon ambivalentna referenca. Njegovo nasprotovanje »pesnikom« je dobro znano.²² Njihov poklic je v preveliki meri vezan na imitacije in drzne govore o stvareh, ki jih ne

²⁰ Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, str. 129.

²¹ Alain Badiou, *The Concept of Model*, Re. Press., Melbourne 2007, str. 102.

²² Platon, 595a (*Država*, str. 293).

poznajo. Manj poudarjeno pa je morda Platonovo mnenje o nezadostnosti matematike. Kljub veliki pomembnosti, ki jo Platon pripiše geometriji in matematiki v modelu izobraževanja, ki ga v VI. knjigi *Države* predstavi z razdeljeno črto, ti prestavljata le vstop v mišljenje. Geometrija in matematika za Platona ostajata zgolj hevristični orodji, daleč od iskanja resničnega razumevanja stvari, takšnih kot so. Za Platona je nezadostnost matematike v njenem nagnjenju do aksiomatskih predpostavk, torej nezadostni filozofske strogosti tudi pri temeljnih prakse in zato prehitremu strinjanju o stvareh, ki bi jih morali globlje analizirati. Platon zato matematike kritizira z besedami: »Te pojme uporabljajo tako, kakor da bi si bili o njih popolnoma na jasnem, in se jim ne zdi potrebno, da bi o tem dajali račun sebi in drugim, ker so pojmi vsem razumljivi.«²³ Zanj matematika in geometrija ostaneta le na ravni vstopa, sicer že onkraj domnevanja (*eikasia*) in verovanja (*pistis*), a se sami po sebi ne moreta povzpeti do področja samih idej. Tako Platon vidi matematiko kot urjenje, primerno za začetnika v mišljenju. Kljub vsej pomembnosti, ki jo pripiše matematiki, poudari filozofijo in dialektiko kot zmožno naloge, ki jo matematika ne zmore, to pa je zavest o matematičnih idejah. Same te ideje je treba razložiti. Aksiomi geometrije in matematike so vedno zgolj provizorični. Z vidika celotne hierarhije izobraževanja v *Državi* je strinjanje, doseženo z lahkoto, vredno manj od resničnih nestrinjanj ali *aporia*. Po Platonu ta hierarhija izobraževanja poteka po neenako razdeljeni premici, ki gre od geometrije in matematike k astronomiji, nato k nauku o harmoniji in nazadnje k dialektiki.²⁴ Nižje preiskave ne vodijo do istih resnic kot višje, vendar pa višje lahko dojamejo resnice, ki jih nižje le domnevajo ali si jih predstavljajo. »Znanosti pa, ki so – kakor geometrija in druge njej sorodne – naravnane v resnični svet, samo sanjajo o njem in ga v budnem stanju ne morejo videti, ker se neomajno držijo podmen.«²⁵ Nad tem je dialektika, ki edina »odstranja podmene [...] ter skuša prodreti do samega začetka, v želji, da ga spozna«²⁶.

Proti temu ortodoksnemu branju Platona bi Badiou gotovo vztrajal, da je njegov platonizem heterodoksen, platonizem množstva. Hierarhija izobraževanja, predstavljena na deljeni premici *Države*, je po Badiouju le metafora za življenje, ki ga vodi in usmerja obstoj resnic, za katere Badiou trdi, da so mnoge in da prihajajo iz različnih polj, umetnosti, znanosti, politike in ljubezni. Ne glede na to, kaj

²³ Platon, 510c–d (*Država*, str. 204).

²⁴ Platon, 530d–532b (*Država*, str. 224–226).

²⁵ Platon, 533b (*Država*, str. 226).

²⁶ Platon, 533c (*Država*, str. 227).

lahko Badiou naredi iz Platona kot predhodnika koncepta nekonsistentnega množstva, in na pomembnost matematike v platonističnem izobraževanju, pa v Platonu ni ničesar, kar bi ustrezalo razlikovanju med filozofijo in pogoji resnice. Da bi dopolnili Badioujevo teorijo pogojev, moramo osvetliti skupno povezavo odtegnitve. V pomenu odtegnitve je ključ za razumevanje dveh domen Badioujevega platonizma: nekonsistentnega množstva – ideje matematične ontologije kot odtegnitve od filozofije – in etičnega življenja izpeljave postopka resnice kot odtegnitve življenja od živalskega obstoja. Ta ključ je v ideji odtegnitve, ki pa se ji ortodoksno branje Platona zoperstavlja. Boljše razumevanje njene moči in teorije pogojev nam tako ne bo ponudil Platon, temveč Aristotel.

Aristotelska odtegnitev?

Znotraj tradicionalnih branj Aristotelov veliki spor s Platonom zadeva obstoj idej. Aristotel naj bi ugovarjal ločitvi in identiteti idej onstran enosti partikularnosti, v katerih so navzoče.²⁷ Ta problematika je Platonu seveda znana, saj večji del dialoga *Parmenid* raziskuje ravno to vprašanje. Čeprav ima to razlikovanje med Platonom in Aristotelom morda določeno ilustrativno vrednost, kot na primer v Rafaelovi »Atenski šoli«, ki upodablja Platona, kako z roko kaže navzgor, in Aristotela z dlanjo, usmerjeno navzdol, pa vendarle ne more biti kaj drugega kot površinski sijaj. Kakršne koli že so globlje razlike, bo naša pozornost ostala usmerjena k primerjavi vloge matematike pri obeh mislecih.

66

V nedavnem intervjuju z Badioujem v *Le monde des livres* je Badiou na vprašanje, katera Aristotelova knjiga ima zanj največji pomen, odgovoril, da je to »brez dvoma knjiga Γ (knjiga IV.) *Metafizike*. [...] Aristotel v tem tekstu trdi predvsem, da obstaja 'znanost o biti kot taki', sam pa sem eden od redkih, ki je ta program vzel dobesedno, saj je zame matematika, ki ponuja ontologijo čistega množstva, dejanski obstoj te znanosti«²⁸. Seveda ima Badiou prav, ko izpostavi to utemeljitveno gesto ontologije kot Aristotelovo posebno razliko. Vendar pa šele sredstva, s katerimi Aristotel argumentira v prid obstoju te znanosti, prikažejo svojskost Aristotelovega pristopa. Že prej, v knjigi B (knjiga III.), Aristotel namreč trdi, da principi, čeprav so univerzalni, dopuščajo določen razpon aplikacij. Nekatere

²⁷ Aristotel, 999b. Aristoteles, *Metafizika*, prev. V. Kalan, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 63–64.

²⁸ Alain Badiou, »Aristote, par Alain Badiou«, Parti de gauche archive, <http://www.prs12.com/spip.php?article5377>. (Pregledano 1. 5. 2009.)

vrste razlik so indiferentne do določenih principov, za druge pa relevantne. Aristotel pravi: »po kakšnem obratu bi bilo mogoče, da bi počelo gibanja ali narava dobrega pripadalo negibnim bitjem [...] Potemtakem pač ne bi moglo biti sprejemljivo, da to počelo biva v negibnih bitjih [...] Zaradi tega pa se tudi na področju matematike ničesar ne dokazuje skozi ta vzrok, niti tam ne obstaja noben dokaz na osnovi tega«²⁹. Znanost je le znanost o tistih razlikah, ki so zanjo relevantne. Ni ene, ampak je več znanosti.³⁰ V tem smislu, kot razloži na začetku knjige Γ, medicinske znanosti odgovarjajo na probleme zdravja, slovnica preučuje jezik (»artikulirane zvoke«), matematiki študirajo »lihost in sodost, soizmerljivost in enakost, presežek in manjkanje« in tako naprej.³¹ Aristotel tu uporabi neposredno analogijo. Glede na to, da se s temi domenami ukvarjajo različne znanosti, »so tako tudi tu določene posebne lastnosti bivajočega, kolikor je bivajoče, in so te lastnosti tiste, glede katerih mora prijatelj modrosti raziskati resnico«³². Iz tega Aristotel izpelje prvi vstop v znanost o biti kot taki: z dojetjem tega, kar je najbolj generično v različnih domenah razlik: enostjo in pluralnostjo. To ne pomeni, trdi Aristotel, zdrsa ontologije v matematiko. Na tem mestu pri Aristotelu odmeva Platonova pritožba: »Zaradi tega ne pripada geometru pozorno spregledati, kaj je nasprotje ali popolno ali eno ali bivajoče ali taisto ali drugačno, razen po predpostavki.«³³ Zaradi tega je ontologija ali matematika ločena od ostalih znanosti, hkrati pa je glede nanje superiorna.

Res je, da se Aristotel in Platon strinjata glede filozofske superiornosti nad matematiko in razlogov za njeno nezadostnost, toda na koncu *Metafizike* Aristotel pokaže, zakaj razlikovanje matematike kot ločene raziskave naredi tako metafiziko kot matematiko bolj koherentno. Poglavitna točka Aristotelove kritike Platonove teorije števil je, da so bila števila preveč povezana s sfero idej ali oblik. Morda je res najbolj verjetno, da glavni Aristotelov nasprotnik pri raziskavi o naravi matematike ni Platon sam, ampak nekateri njegovih naslednikov v platonistični akademiji, toda doktrina idej-števil, ki jo kritizira, gotovo sodi v enega od

²⁹ Aristotel, 996a 23–31 (*Metafizika*, str. 54).

³⁰ Aristotel, 996b 25 (*Metafizika*, str. 55). V *Konceptu modela* Badiou omenja pluralnost znanosti preko citiranja Althusserja, ko reče: »Pokazali so, da je govoriti o 'Znanosti' [*la science*] ideološki simptom – kakor je v resnici tudi z govorom o ideologiji v ednini.« (Alain Badiou, *The Concept of Model*, str. 7.)

³¹ Aristotel, 1004b 10 (*Metafizika*, str. 79).

³² Aristotel, 1004b 15–20 (*Metafizika*, str. 79).

³³ Aristotel, 1005a 12–13 (*Metafizika*, str. 81).

razdelkov splošne sheme Platonove teorije idej. V zvezi s tem Aristotel ugovarja, da števila ne morejo biti ideje ali oblike, ker število-na-sebi ne obstaja. Če bi bila števila oblike, potem individualna števila ne bi imela takšnih povezovalnih razmerij, kot so zaporednost, liho in sodo, ipd.³⁴ Število 3 pride za številom 2, ki pride za številom 1, toda če bi bila ta števila ideje, ideje monade, diade in triade ne bi imele istih razmerij, kot jih imajo 1, 2, 3.³⁵ Razmerje med idejo in udeleženo v platonizmu v sferi matematike nima nobenega smisla, ker je pri številih pomembna vloga, ki jo igrajo v zaporedni sekvenci in ne njihova individualno ločena identiteta. Aristotel trdi: »Nadalje pa kako bodo mogle biti poleg trojnosti po sebi in dvojnosti po sebi druge trojke in dvojke? In po katerem obratu so sestavljene iz prejšnjih in sledečih enic? Vsi ti nauki so namreč nesmiselni in izmišljeni, saj je nemogoče, da bi obstajala prva dvojnost, nato pa trojnost po sebi.«³⁶ Aristotelov pozitiven odgovor na naravo matematičnih objektov temu nasproti zadeva delitev in deljivost.³⁷ Namesto v fikcijah idej, Aristotel utemelji matematiko v »enem« ali »tem«, in s tem poveže naravo kvantitete z znanostjo matematike in geometrije. »Kolikostno se imenuje tisto, kar je deljivo v notranje dele, izmed katerih se vsakeri ali vsak izkazuje za nekaj enega in neko določeno bitje. Potemtakem je določena kolikšnost množica, kadar je števna, medtem ko je kolikšnost velikost, kadar je merljiva. Mnoštvo pa se imenuje tisto, kar je po možnosti deljivo v dele, ki niso zvezni, velikost pa tisto, kar je deljivo v neprekinjene dele [...] Izmed teh kolikosti pa je omejena množina število, omejena dolžina je črta, omejena širina je ploskev, globina pa je telo.«³⁸ Aristotel organizira kot polje študij kvantitete, ki mu ustrezata matematika (ali aritmetika) in geometrija. Proti teoriji števil, danih skozi ideje, Aristotel predstavi precej bolj koherentno idejo o matematiki, znanosti, ki se začne z vednostjo o polju deljivosti. V tem smislu je »kolikšnost« izhodišče za raziskovanje enosti in pluralnosti, ne kot biti ali substance, ampak kot kvantitete.

68 Ta argument proti zgodnjeplatonistični teoriji števil odpre tako polje za matematično znanost kot tudi ločeno polje za metafiziko. Kot takšni bosta konstrukciji matematičnega polja in znanosti, ki mu to polje ustreza, oblikovani tako, da ne bosta mogli biti povzeti v splošno razlikovanje med pojavi in idejami. Matematika pri Aristotelu tvori ločeno znanost. Ravno tej ločitvi Aristotel pravi »od-

³⁴ Aristotel, 1081a (*Metafizika*, str. 343–345).

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Aristotel, 1081b 27–30 (*Metafizika*, str. 346).

³⁷ Aristotel, 1002a 19–20 (*Metafizika*, str. 70).

³⁸ Aristotel, 1020a 7–13 (*Metafizika*, str. 127–128).

tegnitev« (*aphairesis/ἀφαίρεσις*).³⁹ Ta odtegovalna gesta – včasih prevedena kot »abstrakcija« – mu omogoča razlikovati matematiko kot znanost, izhajajočo iz pojma zaporedja razlik. Odtegotvanje bo seveda ostalo vezano na katero koli bivajoče, ki je odtegnjeno. Kot razloži Aristotel: »o biti namreč govorimo na mnogo načinov. Prav kakor se namreč tudi splošni izreki v matematiki ne nanašajo na stvari, ki bivajo samostojno v ločenosti poleg in nad velikostmi in števili, temveč obravnavajo velikosti in števila ločeno od stvari, ki so velike ali deljive, tako mora biti tudi mogoče, da se tako izreki kakor tudi dokazi nanašajo na čutnozaznavne velikosti, toda ne, kolikor so čutnozaznavne, temveč kolikor imajo določene lastnosti.«⁴⁰ Odtegnitev matematičnega od čutnega (skozi lečo delitve) omogoči Aristotelu splošno shemo, po kateri bo lahko predstavil metafiziko in matematiko kot znanosti z določenima domenama, razlikovanima preko »qua« (ή). Tako dojetje biti »qua« biti pri Aristotelu se opira na vzpostavitev obeh znanosti: znanosti o biti in znanosti matematike. Ko so točke, črte in števila odtegnjene stvarem, ki se jim te lastnosti lahko pripišejo, lahko te točke, črte in števila vzpostavijo domeno matematične raziskave. Ta »qua« je rezultat odtegnitve, ki omogoči Aristotelu razlikovati in vzpostaviti razliko med znanostmi in njihovim skupnim odnosom do čutnega sveta.

V luči tega kratkega prikaza Aristotela, lahko opazimo še en vidik Badioujevega platonizma, o katerem še nismo razpravljali. Nasprotje med Aristotelom in Platonom namreč vzame kot razmejitveno črto razlikovanja med njegovo vizijo filozofije in vizijo njegovih sodobnikov. Če pustimo ob strani Badioujevo kritiko »postmoderne sofistike«, svoje stališče do prakse (post)analitičnih filozofov po-

³⁹ Prevod *aphaeresis* kot »odtegnitev« med drugimi tematizira John J. Cleary, ki trdi, da bi pravi prevod *aphaeresis* moral biti »odtegnitev« in ne »abstrakcija«, saj ponuja koherentnejši odnos med Aristotelovim delom in dialektičnimi praksami platonistične akademije. (Cf. John J. Cleary, »On the terminology of 'abstraction' in Aristotle«, *Phronesis* 30 (1985), str. 13–45.) Izhajajoč iz Clearyjevega dela Edward Halper pokaže, da je Aristotelov pogled na matematiko pogosto narobe razumljen, saj interpreti *aphaeresis* preveč povezujejo z modernimi pogledi na abstrakcijo. Halper pojasni razliko med moderno abstrakcijo in Aristotelovo odtegnitvijo takole: »Aristotelova abstrakcija [odtegnitev] ni rezultat zbiranja individuov in iskanja skupnih lastnosti. Prej gre za proces neupoštevanja določenih karakteristik: res bi bil grški termin, ponavadi preveden kot 'abstrakcija', vsaj tako dobro, če ne bolje, preveden kot 'odtegnitev'.« Halper tako vztraja, da terminologija »odtegnitev« pomeni veliko razliko v popravni interpretacije Aristotelovega stališča, posebej o matematični objektivnosti. Edward Halper, *Form and Reason*, SUNY Press, Albany NY 1993, str. 136.

⁴⁰ Aristotel, 1077b 17–24 (*Metafizika*, str. 332–333). Prevod prilagojen angleškemu in avtorjevi poanti (*op. prev.*).

gosto tematizira skozi prednost jezika ali logike, kar povezuje z Aristotelom ali aristotelskim pristopom. V razlagi svojega nasprotovanja Aristotelu trdi, da je ta logiška usmeritev danes naperjena proti vsakršni možnosti matematike kot mišljenja. O matematiki, odrezani od ontologije, Badiou pravi, da zato, »ker je predpostavljena čisto idealna dimenzija matematičnih entitet, ne gre več za spraševanje po njihovi resnici. Gre za problem empirične, jezikovne, racionalne *provenience* matematičnih idealnosti. [...] Za aristotelovca ali leibnizovca mora biti matematika algoritmčna (na svojem algebralnem pobočju) in konstruktivna (na svojem geometričnem pobočju)«⁴¹. Pomembna konsekvence Aristotelovega odtegovalnega pristopa k matematiki je učinek funkcionalizacije in idealizacije, ki pelje do odstranitve resnice iz matematičnega. Nato Aristotel normo resnice v matematiki zamenja z idejo, po kateri »je 'lepo glavni objekt matematičnih dokazov'«⁴². Po Badiouju Aristotelovo opiranje na čutni izvor matematike to podredi estetskemu cilju, ki mu vladajo logična orodja.

Toda Badiou Aristotela vseeno ne obravnava vedno v opozicijski vlogi. Ko zapusti matematiko, a ostane v sorodnem polju, polju fizike (Aristotelove filozofije narave), se Badiou oprime Aristotela, da bi razvil dialektični pogled na naravo v šesti meditaciji *Biti in dogodka*. Izhajajoč iz Aristotelovih argumentov proti atomizmu, Badiou raziskuje konsekvence zavrnitve praznine. Kot je povzeto v *Biti in dogodku*, so argumenti proti praznini treh vrst: praznina je indiferentna, neskončna in vodi v težave nemerljivega. Prvič, praznina je indiferentna, ker ne more podpirati mesta ali vloge kakršne koli razlike. Drugič, praznina je neskončna v grškem pomenu besede: ne-končna, nedoločena in neomejena. Praznina se torej ne uklanja mejam in bi bila tako ekscesivna in brez lokalnih določitev. In končno, praznina bi bila nemerljiva, ker ne bi bilo ničesar, s čimer bi lahko postavili in umestili praznino in atome, ki naj bi se gibali okoli nje; ni nobenih pororcev. Te negativne določitve, čeprav Aristotel zavrača praznino, prav tako kot v razpravi o Platonovem neskončnem mnoštvu, ponujajo filozofsko hevrstiko za vzpostavitev praznine v njeni osrednjosti v *Biti in dogodku*. In res, indiferentno, neskončno in nemerljivo (ali premeščeno) postanejo ključni koncepti Badioujeve matematične ontologije. Prav zaradi preobrata Aristotelove podlage znanosti o naravi (holizem prezentiranega) te negativne določitve praznine dopuščajo rekonstitucijo sheme razmerja med prezentiranim in neprezentiranim.

70

⁴¹ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998, str. 114.

⁴² *Ibid.*, str. 42.

Kolikor je za Badiouja žarišče ontologije v neprezentiranem vsake prezentacije, je nauk, ki ga lahko potegnemo iz Aristotelovega pristopa k praznini, prav oris samih meja tega, kar lahko prispeva estetski in čutni pristop. Badiou se glede teh meja strinja z Aristotelom. Če je Platon nekonsistentno mnoštvo lahko videl le v sanjskem stanju, pa je Aristotel lahko videl obstoj praznine le iz vidika čutne narave.

Problem Badioujevega domnevnega antiaristotelizma nikakor ni razrešen preprosto z izpostavitvijo omejitev Aristotelove usmeritve k čutni prezentaciji. Res je, da se zdi tu Aristotelova usmeritev, njene konsekvence v odločno finitističnem pogledu na naravo⁴³, konstruktivna ali algoritmična metoda v matematiki, povsem nasprotna Badioujevim pogledom na te stvari. Toda če vzamemo resno Aristotelovo razlikovanje znanosti preko odtegnitve, najdemo pri Badiouju filozofsko metodologijo, ki veliko dolguje Aristotelu. Ključna razlika je seveda v razjasnitvi, od česa odtegujemo. Badioujeva zavrnitev usmeritve k čutni prezentaciji je seveda temeljni in tehten korak v razmejitvi od Aristotela. S tem v zvezi moramo omeniti tudi Platonovo sklicevanje na čutno v njegovi obravnavi možne vednosti. V dveh modelih razlage razmerja med vednostjo in idejami, spominjanjem in udeleženo, je veliko sklicevanja na čutno. Sokratov dokaz spominjanja iz dialoga *Menon*, ki nam pokaže, da ima neizobražen suženjski deček vsekakor zmožnost »videti« geometrične resnice, zahteva figuralno geometrično demonstracijo. Da bi izzvale takšno spominjanje, so morale biti figure izrisane. To je v skladu z *Državo*, kjer je matematika le uvodni korak v mišljenje, in je v veliki meri povezana z domnevanjem. Nadalje, v dialogu *Parmenid* mora stroga kritika teorije idej in udeležnosti podpirati dejstvo, da je ta dinamika izpeljana iz čutne narave. Sokrat v pogovoru s Parmenidom trdi, da »te ideje bivajo v naravi kot vzorci, druge stvari pa so jim podobne in so njihovi posnetki. Udeležba drugih stvari na idejah ni nič drugega kot to, da so te po njih posnete«⁴⁴. To hipotezo Parmenid nato ovrže, toda nujno ostaja, da je takšna razlaga razmerja med oblikami in čutno naravo (podobnost) podana. Sicer te tematike sploh ne bi bilo treba načeti. Ne glede na to, kako sta, če sta, oba misleca razrešila ta problem, tako Platon kot Aristotel zahtevata, da vednost prelomi z upoštevanjem čutnih danosti takšnih, kot so, toda ne pretrgata razmerja s samo čutno naravo.

⁴³ Aristotel, 207b 10–15. Aristotel, *Fizika*, prev. V. Kalan, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 181.

⁴⁴ Platon, 132d (*Parmenid*, str. 21).

Tako je Badioujevo vztrajanje pri razliki med Platonovo in Aristotelovo usmeritvijo tehtno, a zato ni teoretično nič bolj platonist, kot je aristotelovec. Onstran tega nasprotja je tisto, s čimer se Aristotel pozorno ukvarja, način, na katerega vednost prelomi s čutnimi danostmi tako, da lahko razločimo različne znanosti. Tako Aristotel misli znanost matematike po analogiji z znanostjo o biti zaradi konceptualne narave teh prizadevanj, njuna razlika pa je izpeljana iz narave odtegnjene stvari. Zato za Aristotela ontologija ni znanost stvari *qua* črt, točk in števil, kakor tudi matematika ni znanost biti *qua* biti. Toda čeprav se Aristotel ne bi strinjal z Badioujevo idejo: »ontologija = matematika« (in očitno se z njo ne bi strinjal niti Platon), pa prav odtegovalna konstitucija razlike med znanostmi vzpostavlja osnovo za takšen enačaj. Če je jasno, od »česa« odtegujemo, aristoteljanski teoretski maneuver nikakor ne ovira projekta matematične ontologije. Tako kot odtegnitev »Enega« Badiouju omogoči zatrditi »platonizem množstva«, odtegnitev od čutne narave poda osnovo za »aristotelizem odtegnitve«.

Tematika »aristotelizma odtegnitve« je najbolj opazna v temeljnih Badioujevih potezah pri vzpostavitvi matematične ontologije. Če pustimo podrobnosti ob strani, razmak med ločitvijo »enega« od konsistence in produkcijo štetja-za-eno, ki se ne opira ne na totalnost ne na enost, vodi do naloge mišljenja neprezentiranega v prezentaciji. V obratu k praznini kot središču te ontologije, ontologija postane dobesedno »teorija praznine«, saj razvije strukturo, ki nam jo nudi praznina in osnovna operacija »pripadnosti«. ⁴⁵ Ontologija tako izhaja iz neprezentiranega v prezentaciji, kjer figura praznine sama producira štetje ali strukturirana množstva. Pozitivna ekvivalenca teorije množic in ontologije je torej utemeljena na figuri praznine kot množstva in zmožnosti množic, da demonstrirajo konsistenco množtev brez naslonitve na transcendentno »Eno«. S tem teorija množic odgovarja na izziv, ki ima dolgo filozofsko zgodovino in ki ga Badiou najde že pri Platonu in Aristotelu. Ta izziv je gotovo obstajal pred teorijo množic. Koherentno razumevanje identitete med matematiko in ontologijo torej prinaša zgodovinski prelom in rekonstrukcijo; s tem pa tudi rekonstrukcijo preloma med filozofijo in ontologijo z vpeljavo postcantorjevske matematike v prej obstoječo dialektiko enega in množstva. Zgodovina teorije množic s Cantorjem kot njeno utemeljitveno figuro kot takšna zaznamuje zgodovinski premik z ločitvijo ontologije od filozofije in njeno premestitev na področje matematike. Če je temu tako, je odtegnitev dialektike biti kot takšne, ki se vrti okoli konstitucije konsistentne

⁴⁵ Badiou trdi, da je ontologija »lahko edino teorija praznine«. *L'être et l'événement*, str. 70.

mnoštvenosti iz nekonsistentnega množstva, odtegnitev ontologije iz polja filozofske refleksije v polje matematike teorije množic. V Badioujevem sistematičnem delu ni boljšega primera metode odtegnitve. Aristotelov pomen odtegnitve nam omogoči, da lahko vidimo ontologijo kot utemeljeno na odtegnitvi, ki privzame polje razlik, ki zadeva neprezentirano in lokalizira svoje raziskave na figuri praznine. Z drugimi besedami, izjava o identiteti med teorijo množic (in splošno matematike) in ontologijo mora najprej priznati prej obstoječo ontološko dialektiko. Mišljenje te identitete je resnično dejanje odtegnitve, saj se oprime določenih nasprotij ali razlik in izključi druge. Šele po odtegovalni odstranitvi drugih dinamik obstoja si lahko Badioujeva ontologija prilasti moč praznine, neprezentirano prezentacije.

V Badioujevi matematični ontologiji dejanje odtegnitve ni več utemeljeno na problemih točke, črte in števila, tega, kar je v čutni prezentaciji deljivo, a odtegnitev kljub temu ostaja aristotelovska. Diskurz »biti *qua* biti« mora po Badiouju prelomiti z dvosmiselnostjo obstoja pri Aristotelu in se podati v omejeno in posebno znanost, lokalizirano v teoriji množic kot teoriji praznine. Platonizem ne bi imel veliko povedati o tej potezi odtujitve filozofije od ontoloških vprašanj, ki izvirajo iz nje. Po drugi strani je odtegnitvena poteza privzetja določene domene razlik kot znanosti »qua« neprezentabilno povsem umestljiva znotraj Aristotelovega pojma odtegnitve, čeprav sam Aristotel ne bi izvršil »odtegnitve«, sledeč istim razmejitvam.

V zunanjih implikacijah te odtegnitvene metode lahko očitno zaznamo osnove teorije pogojev. Zgodovinsko rečeno je bila aristotelovska dediščina tista, ki je omogočila osnovna razlikovanja med polji mišljenja na poetiko, logiko, matematiko, fiziko, politiko, etiko in metafiziko. Platonu bi se takšne delitve zdele za filozofa površinske, čeprav določenim »obrtem« priznava njihovo lastno domeno vednosti (čevljarstvo, ladjedelstvo, zidarstvo, ipd.).⁴⁶ Čeprav Badioujevo poudarjanje ločitve med filozofijo, ki ne proizvaja nobene resnice, in štirimi pogoji (umetnost, politika, znanost, ljubezen), katerih goli obstoj je odvisen od aktivnega zasledovanja različnih dimenzij resnice, samo po sebi ni aristotelovsko, pa ni koherentno brez odtegnitvene poteze razlikovanja in izločitve dialektike, lokalizirane in ustaljene v teh poljih. Res je, da Badiou od Platona prevzema konceptualno oporo za teorijo nekonsistentnega množstva na področju ontologije, kot

⁴⁶ Platon med večino in obrtjo v dialogu *Gorgias* prav na podlagi razlikovanja med vednostjo in iluzijo (cf. Platon 464c).

tudi etično stališče življenja, usmerjenega k resnici, vendar pa ne bi smeli prezreti niti koherentne aristotelovske metode odtegnitve, ki prežema njegovo delo.

Odtegnitev in materializem

Filološka povezava aristotelovske odtegnitve z nekaterimi Badioujevimi drznimi filozofskimi potezami ostaja skromen cilj tega članka, vendar hkrati obstaja upanje, da bo pripomogel k odprtju polja raziskav, povezanih z metodo odtegnitve, ki jo je na različne načine uporabil Badiou. Poudarek na Badioujevi zvestobi platonizmu je pogosto zasenčil to domeno. V zgodnjem članku anglosaksonske recepcije Badiouja je Ray Brassier postavil pomembno vprašanje o naravi odtegnitve. V enem svojih člankov Brassier na problem neposredno opozori v prvem odstavku: »Badioujevo misel usmerjata dve navidez nezdružljivi zvestobi. Na eni strani zvestoba parmenidovskemu aksiomu: 'Isto je misliti in biti.' Na drugi strani pa zvestoba materializmu.«⁴⁷ Na prvi pogled težko rešljivo vprašanje napaja obtožbe idealizma v Badioujevem delu. Toda vsak, ki si vzame čas prebiti se skozi ti zvestobi, ugotovi to, kar je ugotovil Brassier: »Odgovor je varljivo enostaven. Določitev biti kot praznine s pomočjo aksiomatične teorije množic očisti materializem metodološkega idealizma, v katerem je materija vpisana v koncept. S privzetjem odtegnitvene ontologije materializem potrebuje le eno ime za bit: ime praznine ali prazne množice, \emptyset .«⁴⁸ Če sledimo Brassierovi razlagi Badiouja, potem moramo naravo odtegnitve, ki preči vse štiri pogoje, razumeti tudi kot »kvazipogoj, ki je diagonalen glede na štiri režime resnice«⁴⁹. Moč odtegnitvenega dejanja je zgodovinsko izzval kapitalizem, ki je pogoj »razvezi«, zaradi česar ontologija, utemeljena na praznini, »ni le možna, temveč nujna«⁵⁰. Področje, ki ga Brassier nato raziskuje, je sicer preširoko glede na domet pričujoče raziskave, toda osredotočenje na figuro odtegnitve v Badioujevem delu je pomenljiva redkost. Naj se strinjamo ali ne z utemeljitvijo imperativa odtegnitve v kapitalizmu, ni dvoma o tem, da ta figura povezuje Badioujevo ontologijo, ki se zdi oddaljena od neposrednih vprašanj materializma, z zavrnitvijo mišljenja »materije« kot koncepta. Ironičen, toda resen idealizem »materije« razsaja po sodobni filozofiji. Ba-

⁴⁷ Ray Brassier, »Nihil Unbound: Remarks on Subtractive Ontology and Thinking Capitalism« v: *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, ur. Peter Hallward, Continuum, London in New York 2004, str. 50.

⁴⁸ *Ibid.*, str. 51.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 52.

⁵⁰ *Ibid.*

diou tako s pozivom k odtegnitvi nadomesti dogmo materije z aktivno in kritično metodo. Če Badioujev »platonizem množstva« tematizira njegovo reorganizacijo ontologije in njegova »platonična ideacija« tematizira etiko resnice in militantne discipline, potem bi moral »aristotelizem odtegnitve« označevati njegov prispevek k materializmu danes.

Badiou iz pomembnosti matematike pri Platonu izpelje veliko, a šele z raziskavo Aristotela se približamo pravemu pomenu, ki ga ima metoda odtegnitve v Badioujevem delu. Figura odtegnitve pri Aristotelu je intimno povezana z razlago tega, kako se matematika vzpostavi kot ločena znanost. Sicer se Badiou z Aristotelom ne bi strinjal glede tega, od česar se matematika odtegne, toda dejanje samo pri obeh mislecih vendarle ostane skladno. Dve dimenziji Badioujevega platonizma sta postali pomembni področji raziskovanja: enačenje matematike in ontologije upoštevač Zermelo-Fraenklovo teorijo množic, je odprlo možnosti novih poti v ontoloških raziskavah; ponovni vznik vprašanja resnice v politiki je dal nov zagon raziskavam ne le zgodovine komunizma (ob Leninu, Mau in drugih), ampak je vodil do virtualnega stališča samostojnega razvitja »komunistične hipoteze«. Ob tem poudarku na Platonu je imel pojem odtegnitve za recepcijo Badiouja manjši pomen. Toda vprašanje materializma prihodnosti v času, ko se to vprašanje samo pojavlja znotraj idealističnih projektov, nas zavezuje, da se lotimo vprašanja odtegnitve. Pri tem je Aristotelov zgodnji pojem odtegnitve naravnost bistven. Kot pravi že sam Badiou, Aristotel sam »nedvomno ni aristotelovec«⁵¹. Prvi korak k odtegnitvenemu materializmu zahteva odtegnitev Aristotela od njegove usmeritve k naravi, kar ni nič bolj nasilno kot odtegnitev Platona od njegove usmeritve k Enemu. Oboje je imperativno z vidika nujnega nasilja misli.

Prevedel Rok Benčin

⁵¹ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, str. 111.

Filozofija in filozofija

Rok Benčin*

Životarjenje boga pesnikov ali ontologizacije umetnosti

1. Uvod: anti-anti-metafizika

Filozofija 20. stoletja je bila v veliki meri zaznamovana s kritiko metafizike. Eden najmočnejših tokov te kritike, ki izhaja iz Nietzscheja, je poskušal filozofijo pretesti s tem, ko je umetnosti pripisal zmožnost misliti bit. Ta abdikacija filozofije iz sebi najbolj lastnega področja je svoj vrhunec dosegla v Heideggerjevi misli. Podobnega poskusa se je nedavno lotil Alain Badiou, ki pa izhaja ravno iz kritike estetizacije ontologije: »Ta tip ontologije bi imenoval *poetični*; groza je je razkrojitve Prisotnosti in izgube izvora.«¹ Kot je znano, tudi Badiou ontologijo odvzame filozofiji, a jo raje prepusti matematiki, aksiomom teorije množic, kar ne pomeni le zamenjave vsebine nekega strukturnega mesta, temveč ima tudi temeljne konsekvence za razumevanje same filozofije, torej povezave ontologije in resnice, katere artikulacija je po Badiouju delo filozofije, ki ji ne pripada ne mišljenje prve, ne produkcija druge.

Če je bila ontologija s tem određena umetnosti, kar ji je omogočilo temeljito reformulacijo, pa se postavlja vprašanje, če ne bi bilo potrebno podobno gesto storiti tudi znotraj same filozofije umetnosti, ki v mnogih svojih različicah še vedno ostaja mišljena po ontološkem kopitu, narejenem po njeni meri. Je torej tudi umetnost potrebno odrešiti od ontologije? Filozofija, ki skuša ohraniti kar največjo bližino umetnosti, ji lahko s tem ponudi trojanskega konja: *zmožnost* umetnosti biti »razodetje Biti«², lahko postane *dolžnost*, da brez konca ponavlja isto ontološko shemo, ki naj bi jo filozofija vsakič znova našla v singularnosti nekega umetniškega dela.

79

Ta naloga Badiouju seveda ni neznana. S svojo »inestetiko« želi prekiniti tako z estetiko kot filozofsko uzurpacijo umetnosti (podobno kot hoče z »metapolitiko« prekiniti s politično filozofijo) kot s heideggerjanstvom, ki filozofijo postavi v

¹ Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 16.

² Gilles Deleuze, *Kritika in klinika*, prev. S. Koncut, Študentska založba, Ljubljana 2010, str. 38.

odvisnost od umetnosti kot mesta resnice. Če se prva nevarnost v dobi afirmacije avtonomnosti heterogenih jezikovnih iger zdi odpravljena, pa druga nevarnost vztraja, saj sovpada s samim jezikovnim obratom, ki služi kot utemeljitvena podlaga te iste avtonomizacije. V »priežališče pesnitve« se na meji govornice, ko ta »vztraja v imenovanju tistega, kar se odteguje«³, namreč zatečeta dva velika, a drug drugemu povsem zoperstavljena antimetafizika, Heidegger in Wittgenstein. Z vidika zapovedane metodološke imanentizacije se zdi Adornova trditev, da »mora resnično estetsko izkustvo postati filozofija ali pa sploh ne obstaja«⁴ skoraj blasfemična, toda morda je imel prav, ko je zapisal, da je bila »estetika produktivna le, ko je spoštovala in ne reducirala distanco do empirije in z mislijo brez oken vstopala v vsebino svojega drugega«⁵. Kolikor njegovo imanenco razumemo kot neidentiteto umetniškega dela s samim sabo, moramo ponovno premisliti tudi o vlogi in produktivnosti teoretske distance in njenega poseganja onkraj meja wittgensteinovskega molka.

Meja metafizičnega mišljenja, kjer naj spregovorijo pesniki, po Badiouju sodi v kraljestvo znamenitega Heideggerjevega boga, ki nas še edini lahko reši. V svojem spisu »Bog je mrtev« Badiou tega boga imenuje za »boga pesnikov«, ki nasledi boga religije in boga metafizike po njenem umiku.⁶ Ta bog se dogaja v svoji odsotnosti, v hkratnem modusu umika in obljuje, ki svet odčara in začara obenem. Filozofsko nas zaveže hermenevtičnemu mišljenju omejitve in končnosti, politično pa »melanholični resignaciji«. Da bi nevtralizirali tudi učinke tega boga in hkrati še mislili filozofijo pod pogojem poezije, je morala poezija že sama izvršiti evtanazijo lastnega boga:

80

Pesem mora danes nujno osvojiti svoj lastni ateizem, v okviru jezikovnih zmožnosti mora zrušiti nostalgično frazeologijo, pozicijo obljuje in preroško usmeritev k Odprtosti. Pesmi ni treba biti melanholičen varuh končnosti ali odraz mistike tišine, ni ji treba zasedati tega neverjetnega praga, ampak se mora posvetiti očaranju tega, česar je zmožen svet kot tak: na sami točki nemožnega mora razločiti neskončno bogatenje nevidnih možnosti.⁷

³ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998, str. 122.

⁴ Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie (Gesammelte Schriften 7)*, Suhrkamp, Frankfurt 1970, str. 197.

⁵ *Ibid.*, str. 497.

⁶ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, str. 18–19.

⁷ *Ibid.*, str. 21.

Bog pesnikov se postavlja nasproti svojemu poglavitnemu sovražniku, bogu metafizike. Badiou seveda ne oglašuje kakšne vrnitve k metafizičnemu mišljenju. Pravi, da je bil njegov motiv vedno »izumiti sodobno zvestobo tistemu, kar se ni nikoli uklonilo zgodovinski prisili onto-teologije ali uokvirjajoči moči enega«⁸. Toda to zvestobo lahko razumemo na dva različna načina. Nič nenavadnega ni, da se utemeljitev nekega novega poskusa v filozofiji dogaja tudi skozi razmejitev od velikih figur zgodovine filozofije, pri čemer loči tisto, kar je bilo še »metafizičnega« od določenih inovacij teh figur, ki so nakazale »pravo pot«, ki se je tej metafizičnosti uspelo odtegniti. Toda Badiou na določenih mestih naredi še nadaljnji korak, ki se ne zadovolji z dekonstrukcijo koncesij velikih mislecev zgodovinski prisili metafizike, temveč dekonstruira samo zgodovino filozofije kot zgodovino metafizike. Iskanje stranskih poti, ki uspejo zaobiti Eno, Absolut in podobne koncepte, mora dopolniti ateistično branje samih teh domnevno metafizičnih zdrsov. To je konec koncev nujno potrebno pri obravnavi umetnosti: vsako dobro branje Mallarméja mora najprej opraviti z domnevno metafizičnim absolutizmom »ideje rože, odsotne iz vseh šopkov«, kakor mora vsako dobro branje Becketta najprej zavreči etikete absurda in nihilizma – seveda ne tako, da bi v teh opusih iskalo mesta, ki takšnim interpretacijam nasprotujejo, temveč z reinterpreteracijo ravno tistih mest, ki spontano navajajo k takšnim interpretacijam.

V skladu s tem tudi Badiou ponudi nastavek za drugačno razumevanje samega metafizičnega obrata: »tako kot se od nekdanj odvijata zakrivanje sveta, se hkrati odvijata tudi njegovo razkrivanje. Tako je umik bogov tudi koristen dopust, ki jim ga dodelijo ljudje; uničenje Zemlje je tudi njena ureditev v skladu z aktivnim mišljenjem; počredenje je tudi egalitarni vdor množic na prizorišče zgodovine«⁹.

2. Zoperstavljena pogleda na vznik estetike: Agamben in Rancière

Na področju srečanja med filozofijo in umetnostjo je ravno estetika ime za ta metafizični obrat. Je točka, v kateri naj bi filozofija uzurpirala umetnost kot mesto izvornega razkrivanja. Celó Badiou svoj projekt inestetike razume v nasprotju z »estetsko spekulacijo«¹⁰. V nadaljevanju lahko zoperstavimo razumevanje estetike dveh pomembnih sodobnih filozofov: Agambena, za katerega estetika v fi-

⁸ *Ibid.*, str. 22.

⁹ *Ibid.*, str. 27.

¹⁰ Alain Badiou, *Mali priročnik o inestetiki*, prev. S. Koncut, Apokalipsa, Ljubljana 2004, str. 5.

lozofiji zaznamuje nemožnost mišljenja umetnosti, in Rancièra, ki poglavitno nalogo filozofije umetnosti danes razume prav kot rehabilitacijo estetike, kot se je razvila v nemškem idealizmu ter romantični in realistični umetnosti. Tudi tu lahko opazimo, da oba avtorja ne izpostavita različnih konceptualnih elementov vzpostavitve estetike, temveč povsem različno dojameta prav iste momente.

Izvorna, predestetska umetnost po Agambenu izhaja iz Grčije in odzvanja še v umetnosti srednjega veka. Njeno bistvo je *poiesis*, ki zmore spraviti v pojavnost razkritje biti in sveta. Pri razgrnitvi te izvorne enotnosti, v katero poseže estetski razcep, se Agamben nasloni na Hegla. Umetnost naj bi bila v svojih začetkih najprej neposredna enotnost umetnikove subjektivnosti in njegovega materiala. Umetnik naj bi bil eno s svojim svetovnim nazorom ali svojo religijo, ki tako ne postane snov umetnosti po izbiri umetnika, temveč kot resnica njegove zavesti. Svoje udejanjenje oz. formo prav tako narekuje ta resnica sama. Pojavitev estetike v to enotnost vnese serijo razcepov. Kot zapiše v knjigi *Človek brez vsebine*:

Umetnik izkusi radikalno pretrganje ali razcep, s katerim inertni svet vsebine v svoji indiferentni, prozaični objektivnosti pade na eno stran, na drugo pa svobodna subjektivnost umetniškega principa, ki se dvigne nad vsebinami kot nad ogromnim skladiščem materialov, ki jih lahko priključijo ali zavrne po volji. Umetnost sedaj postane absolutna svoboda, ki svoj cilj in svojo utemeljitev išče v sebi, in substancialno ne potrebuje nobene vsebine, saj se lahko meri le ob vrtincu, ki ga povzroči njeno lastno brezno.¹¹

82 Snov postane arbitrarna in brez lastne vrednosti nasproti svobodni absolutizirani formi. Temu razcepu predhodi še razcep med umetnikom in njegovim spopadom z breznom umetniškega principa na eni in kantovskim brezinteresnim gledalcem in njegovo sodbo okusa na drugi strani. Objekt umetnosti, ki je zdaj reduciran iz splošnega izraza človekovega prebivanja v svetu na umetniško delo, postane obema neprezenen in izmikujoč, njuno najbolj lastno postane tudi najbolj drugo – umetniku kot skrivnost njegove stvaritve in gledalcu, ki mu je delo dostopno le skozi posredovanje načela njegove sodbe. Tako eden kot drugi zaman iščeta svojo utemeljitev. Človek okusa zaman zasleduje »tisto nekaj«, kar umetniško delo loči od njegovega posnemovalca, kiča – približuje se mu lahko

¹¹ Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, prev. G. Albert, Stanford University Press, Stanford, California 1999, str. 35.

le z razmejevanjem od njegovega nasprotja, kar slab okus naredi za edino vsebino dobrega okusa. Tudi sama umetnost svojo lastno negacijo vse bolj jemlje za svojo temo in princip, vse dokler v moderni umetnosti ne sovpade z diskurzom o sami sebi. Umetnost po tem, ko izgubi zvezo z resničnim svetom, zaključi Agamben, želi svoje realno prav kot nič; njeno načelo je načelo ničā, ki ničī sama sebe. Tako »bistvo nihilizma sovpade z bistvom umetnosti«¹².

Rancièrov pristop je seveda precej manj dramatičen in usodnosten; estetiko razume kot pojavitev nove delitve čutnega, ki odpira nove načine čutnega izkustva, znotraj katerega je moč določiti specifični način biti umetniških produktov, kar prinaša nov način vidnosti umetnosti, nov režim njene produkcije in identifikacije. Estetska revolucija, kot ji tudi pravi, ne prekine z nekakšno izvorno enotnostjo umetnosti, temveč s prejšnjim režimom čutnega, reprezentativnim režimom umetnosti, ki izhaja iz Aristotela. Ta režim v različnih načinih izdelovanja definira tiste, ki izdelujejo imitacije. Ta je tisti, ki uvede serijo delitev: delitev na reprezentabilno in nerepresentabilno, razdelitev reprezentabilnih snovi v vrednostno hierarhijo, ki jim pritičejo specifične forme izraza, ki sledijo določenim žanrskim pravilom. Ne gre torej toliko za načelo vernega posnemanja realnosti, temveč za definiranje načinov vtisnjenja forme materiji in serijo klasifikacij, ki urejuje polje imitacij. Nasprotno pa je estetski režim tisti, ki te delitve izpodbija. Nova čutnost je heterogena čutnost, ki ni več zoperstavljena formi misli: obstaja namreč določen *pathos*, ki šele utemeljuje *logos* (npr. problem uma v nemški klasični filozofiji), hkrati pa je *logos* na šifriran način vtisnjen v vsak *pathos* (izpod čutnih evidenc družbenih pojavov je moč prepoznavati politične boje, ekonomske determinacije, psihološke zakone) – čutno postane heterogeno samemu sebi.¹³ Genij deluje hkrati zavestno in nezavedno in je tako na neki način svoj lastni gledalec, tako kot je gledalec s svojo mislijo o umetnosti udeležen v njej. Umetnost estetske dobe definira ravno prekoračitev klasifikatornih delitev v določeni identiteti nasprotij. Odvrže vsako hierarhizacijo snovi in se emancipira od njihovih vnaprej določenih formalizacij.

Izmed mnogih Rancièrovih ilustracij izberimo citat iz Flaubertovega pisma Luise Colet iz leta 1852:

¹² *Ibid.*, str. 38.

¹³ Cf. Jacques Rancièr, *L'inconscient esthétique*, Galilée, Pariz 2001.

To, kar se mi zdi lepo in kar bi si želel narediti, je knjiga o ničemer [*sur rien*], knjiga brez zunanje navezave, ki se drži skupaj z notranjo močjo svojega stila, kot se zemlja brez podpore drži v zraku, knjiga, ki skoraj ne bi imela snovi [*sujet*], ali bi bila ta vsaj nevidna, če je to mogoče. Najlepša dela so tista, v katerih je najmanj snovnosti [*matière*]; bolj ko se izraz približa misli, bolj se beseda z njim zlepi in izgine, bolj je lepo. Mislim, da prihodnost umetnosti leži na teh poteh. [...] Forma postaja spretna, omiljena; opusti vso liturgijo, vsa pravila, vse mere; epiko zamenja za roman, verz za prozo; ne spozna se na ortodoksijo in je svobodna kot vsaka volja, ki jo proizvede. [...] Zaradi tega ni ne dobrih ne nizkotnih snovi in zato lahko skoraj kot aksiom postavimo, da z vidika čiste Umetnosti ni v njej nobenih [snovi] in da je njen stil absolutni način videnja reči.¹⁴

Po Rancièru Flaubert doseže pravo »metafiziko antirepresentacije«, s tem ko realnost raztopi v »plesu atomov, ki jih obrača veliki tok neskončnega«¹⁵. Rancière prelom z reprezentacijo umesti prav v romaneskni realizem, ki ga ponavadi razumemo kot vrhunec literature reprezentacije. Poetika antirepresentacije ne pomeni nefigurativnosti, anti-narativnosti itn., temveč pomeni osvoboditev prezentacije izpod reprezentativnih omejitev. Reprezentativni režim je namreč določal primerne in neprimerne snovi ter njim ustrezne forme in s tem urejal prostore fikcije in prostore dejstev, medtem ko »absolutni način videnja reči«, ki ga omogoči absolutizacija stila, prezentira stvari v njihovi podobnosti s samimi sabo. Ne gre za arbitrarno izbiro snovi iz množstva predmetov, temveč za prikaz katerega koli objekta ne kot dejstva, identičnega s sabo, temveč v množstvenosti njegove prezentacije. Stil ni izraz nihilizma umetnikove subjektivnosti, temveč desubjektivacija v absolutnosti pogleda, zavezanega prikazovanju reči, kot se kažejo onkraj reprezentativnih pravil.

3. Ne-cela reprezentacija

Znotraj (anti)filozofske misli o umetnosti je prav reprezentacija pojem, ki igra vlogo metafizike, ki jo je treba dekonstruirati. Z razpustitvijo reprezentacije se »odpre svet, kjer mrgolijo neosebne, predindividualne, anonimne in nomadske singularnosti«¹⁶. Po Deleuzu se postajanje singularnosti zoperstavlja mimetizmu

¹⁴ Gustave Flaubert, *Correspondance, tome 2*, Gallimard (Pléiade), Pariz 1980, str. 31.

¹⁵ Jacques Rancière, *La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Hachette, Pariz 1998, str. 112, 109.

¹⁶ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prev. T. Erzar, Krtina, Ljubljana 1998, str. 105.

modelov. Toda v estetskem režimu, če sledimo Rancièru, antireprezentativnost pomeni le razpustitev sistema pravil in hierarhij reprezentacije, ki pa ne napotuje na nekaj nereprezentabilnega.¹⁷ »Antireprezentacijska umetnost je v temelju umetnost brez nereprezentabilnega. Ni več notranjih meja reprezentacije, ni več omejitev njenih možnosti.«¹⁸

Če je to tisto, kar imamo za estetski prelom, potem je za razlago reprezentacije in njenih meja od Heideggerjeve primernejša Badioujeva ontologija. Skozi tipologijo danosti biti, ki jo uvede v 8. meditaciji *Biti in dogodka* in na primeru kritike države klasičnega marksizma prikaže v 9., lahko podrobneje razložimo razliko med antiestetsko antireprezentacijo in estetsko zaprečeno, a neomejeno reprezentacijo. Ta naloga ni brez svojih pasti, saj Badiou ontologijo enači z matematiko. Temeljna dvojica te ontologije, dvojica prezentacije in reprezentacije je, čeprav zveni estetsko, izpeljana iz teorije množic in jo lahko v polju estetike uporabimo le metaforično. Toda ta metaforični postopek uporablja sam Badiou – celotna matematična konstrukcija *Biti in dogodka* namreč temelji, kot se izrazi, na njeni »metaforični skladnosti s politiko«¹⁹, pri čemer moramo konceptualizacijo tega metaforičnega postopka na tem mestu pustiti ob strani.

Ontologija je za Badiouja prezentacija prezentacije biti. Biti ni zunaj prezentacije biti, čeprav je res, da mora prezentacija nekaj prezentirati. Toda, ker je prezentacija vse, kar je, se enigmatična predprezentativna bit kaže le kot nič oz. praznina. Ni spodajležeče pozabljeno skrito bogastvo, temveč retroaktivna predpostavka prezentacije. Ni zunaj prezentacije, temveč je njena notranja meja, njena ne-celost. Ker je prezentacija v svoji ne-celosti nestabilna, ker jo preganja njena praznina, ki ni lokalizirana, temveč je tako rekoč vsepovsod in nikjer, prezentacija potrebuje svojo podvojitev v reprezentaciji. Kar prezentaciji uhaja, ni nič drugega kot sama njena operacija prezentiranja, ki jo prezentira in s tem stabilizira reprezentacija. Neka strukturiranost prezentacije, z drugo besedo neka situacija, je tako

¹⁷ Podobno tezo kot Rancière v razpravi o ontologiji podobe zagovarja zgodovinar umetnosti Didi-Huberman v svoji razpravi o fotografijah, ki so jih naredili jetniki v koncentracijskih taboriščih. Te podobe naj se ne bi prekršile zoper nereprezentabilno, saj je nemožnost že v jedru podobe kot take. »Vsako dejanje podobe se iztrga nemogočemu opisu nekega realnega.« Podobe dajejo »*pas-tout à voir*«, pogledu posredujejo ne-vse. Cf. Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Minuit, Pariz 2003, str. 156.

¹⁸ Jacques Rancière, *Le destin des images*, La fabrique, Pariz 2003, str. 153.

¹⁹ Alain Badiou, *L'être et l'événement*, str. 111.

podvojena v metastrukturi ali stanju situacije. Na podlagi te dvojice je moč razgrniti tipologijo danosti biti oz. tri koncepte njenega možnega izkustva: normalnost, singularnost in izrastek. V neki situaciji je normalen tisti njen člen, ki je tako prezentiran kot reprezentiran, singularen tisti, ki je prezentiran, vendar ni reprezentiran, izrastek pa člen, ki je reprezentiran, ne pa tudi prezentiran.

Badioujevo polemično intenco strnjeno povzema naslednja teza in *Manifesta za filozofijo*: »Ker je breztemeljni temelj tistega, kar je prezentno, inkonsistenca, bo resnica tisto, kar – iz notranjosti prezentiranega, kot *del* tega prezentiranega – omogoči, da pride na dan nekonsistentnost, ki je konec koncev opora konsistentnosti prezentacije.«²⁰ Povzemimo: reprezentacija je konsistenca prezentacije, gre pa za to, da se razkrije njena nekonsistentnost. Ključno pa je, da lahko to antirepresentacijo razumemo na dva načina.

Badiou za primer vzame tezo klasičnega marksizma: »Država je država vladajočega razreda.«²¹ Normalni člen je tu izenačen z buržoazijo, katere prezentacija (njeni ekonomski interesi) je reprezentirana (v njeni državi). Izrastek imenuje samo državo v njeni ločitvi od prezentacije ljudi v njihovi množstvenosti in njeno podreditev upravljanju partikularnih interesov v skladu z razredno delitvijo. Singularen člen je seveda proletariat, katerega interes ni eden od partikularnih interesov, temveč zastopnik čiste prezentacije, katere afirmacija pomeni ukinitve državne reprezentacije, ki poruši konsistenco delitve družbe na razrede.

Ob strani pustimo vse možnosti, navzoče v marksizmu, in se osredotočimo na Badioujevo opredelitev problema. Shema afirmacije singularnosti kot boja proti normalnosti skozi ukinitve izrastka ima vsaj dve nezadostnosti. Prvič, neprezentabilno ni zvedljivo na nerepresentabilno; nični ostanek biti uhaja sami prezentaciji, ne šele reprezentaciji; zato z odstranitvijo reprezentacije ne razkrijemo polnosti prezentacije kot polnosti biti. Drugič, blodeči presežek reprezentacije ni zvedljiv na izrastek, temveč je neukinljiva ontološka danost.

Reprezentacija je samo podvojitve prezentacije, ki nadaljuje isti proces, proces štetja-za-enega kot univerzalnega zakona prezentacije. Šele štetje strukturira množstvo, pri čemer je nestrukturirano, čisto množstvo lahko zgolj retroaktivna

²⁰ Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko? / Manifest za filozofijo*, prev. J. Šumič-Riha in R. Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2004, str. 128–129.

²¹ Alain Badiou, *L'être et l'événement*, str. 122.

predpostavka. Vendar med prezentacijo in reprezentacijo kljub temu obstaja dvojna neskladnost: neprezentabilno, ki se izmika tudi na ravni singularnosti kot manko ali praznina na eni strani in t. i. »blodeči presežek« reprezentacije nad prezentacijo na drugi. Najprej, kako razumeti Badioujevo neprezentabilno – ali lahko obstaja kaj, kar uhaja štetju?

Gotovo moramo domnevati, da je učinek strukture popoln, da je tisto, kar se ji odteguje, nič, in da zakon [štetje-za-enega] ne trči na singularne otoke v prezentaciji, ki bi zanj predstavljali ovire. V nedoločeni situaciji ni nobene uporniške ali odtegovalne prezentacije čistega mnoštva, nad katerim bi bil izvajan imperij enega. Zato je znotraj situacije tudi zaman iskati nekaj, kar bi napajalo intuicijo biti kot biti. Logika luknje, tega kar bi štetje-za-enega »pozabilo«, izključenega, pozitivno določljivega kot znak ali realno čiste mnoštvenosti, je slepa ulica – iluzija – tako misli kot prakse. Situacija nikoli ne ponuja ničesar drugega kot mnoštva, stkana iz njih, in zakon zakonov je, da nič ne omejuje učinka štetja.

In vendar se vsiljuje tudi korelativna teza, da je [il y a] tudi bit ničā kot forma neprezentabilnega. Nič je tisto, kar imenuje nezaznavni razmik, ukinjen, a obnovljen, med prezentacijo kot strukturo in prezentacijo kot strukturirano-prezentacijo, med enim kot rezultatom in enim kot operacijo, med prezentirano konsistenco in nekonsistenco kot tistim, kar-bo-bilo-prezentirano.²²

Kaj pa blodeči presežek? Prezentacija šteje mnoštva kot elemente, reprezentacija pa kot dele oz. podmnožice, te pa so po aksiomskem sistemu teorije množic nujno v presežku nad elementi. Pri množicah z neskončnim številom elementov je ta presežek nedoločljiv, po Badiouju »blodeč« in v metaforični premestitvi v politiko predstavlja neomejeno moč države.

Schema afirmacije tistega, kar se izmika reprezentaciji, torej po eni strani zgreši neprezentabilno, manko in nekonsistentnost čiste prezentacije ali singularnosti in po drugi strani ireduktibilnost presežka reprezentacije. Oboje lahko združimo v eno trditev: štetju se ne izmika nič razen samega ničā; nikjer ne najde svoje meje, zato pa mu je limita notranja; tvori neko celoto, toda kot ne-celost.

S to shemo v mislih se lahko vrnemo k citatu iz Flauberta. »Knjiga o ničemer« oz. o ničū, knjiga »brez opore«, prezentirano materialnost osvobodi vezi in jo

²² Alain Badiou, *L'être et l'événement*, str. 67.

nagne v njeno lastno množstveno nekonsistenco, ki pa jo pokriva in šele tvori s stilom kot »absolutnim videnjem reči«, čistim presežkom reprezentacije. Reprezentacija se ne ukine, ampak razpne med svojo nemožnost in svoj eksces. Samo tako lahko razumemo izhod, znotrajestetski, iz reprezentativnega režima umetnosti. Na drugi strani pozicija antireprezentacije sicer omogoča videti ločenost reprezentacije od prezentacije, toda zgreši troje: njun kontinuum, ne-celost prve in brezmejno blodenje druge.

Za zaključek poskušajmo to razliko podrobneje določiti še skozi Heideggerjevo analizo Georgejeve pesmi »Beseda«. V pesmi lirski subjekt mitološkemu bitju Norni prinaša reči, za katere ta v svojem vodnjaku išče besede. Nekoč pa ji prinese »krhko dragotino«, za katero Norna ne more najti imena, kar pripravi lirskega subjekta k zaključnemu vzkliku: »Naj ne bo reči, kjer zlomi se beseda.« Primer gotovo ni preprost. Presežek reprezentacije oz. po Heideggerju »vladanje besede«, ki »šele podeli prisostvovanje, tj. bit, v kateri se nekaj prikazuje kot bivajoče«,²³ kot opazi Heidegger, osupne pesnika – beseda se za vladajočo paradoksalno izkaže šele takrat, ko umanjka, saj s tem pesniku prepereči tudi posedovanje neimenovane reči. To izkustvo nalaga konsekvence, ki jih mora pesnik vzeti nase: »Pesnik se mora odpovedati temu, da mu bo na njegovo terjanje z vso gotovostjo dano ime za to, kar je sam postavil kot resnično bivajoče.«²⁴

Toda ko bi izgubljeno dragotino že lahko badioujevsko razumeli kot »singularni otok prezentacije«, ki bi se kot čista bit izmikala reprezentaciji, sledi ključni obrat – tisto, kar se izmika govoric, je spodvito v samo govorigo. »Zaklad, ki ga pesnikova dežela nikdar ni dobila,« pravi Heidegger, »je beseda za bistvo govorige«²⁵. Te besede sicer ni mogoče izreči, saj govorige ne definira njena zunanja meja, temveč njena notranja limita. Toda ta nemožnost je pravzaprav eno z neomejeno močjo govorige, ki edina lahko podeljuje bit – njeno bistvo ni nič drugega kot darovanje reči. S tem se tudi pesnikova odpoved preobrne v afirmacijo: pesnik dejstvo, da ni reči, kjer ni besede, podvoji tako rekoč z zapovedjo: »Kein ding sei wo das wort gebricht,« ali »Naj ne bo reči, kjer zlomi se beseda.«²⁶

²³ Martin Heidegger, *Na poti do govorige*, prev. A. Kolar et al., Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 240.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, str. 251.

²⁶ *Ibid.*, str. 248.

Heideggerjeva govorica ustreza Badioujevemu štetju. Seveda Badiou jezikovni obrat zamenja z matematičnim, kar ni brez konsekvenc, saj meje mišljenja biti premakne onstran meja govorice. Toda obstaja še druga razlika: pri Badiouju spoznanja neomejenega zakona štetja ne pospremi nobeno najstvo. Mesto nastopa »dragotine« je mesto dogodka, kjer – v šali rečeno – lirski subjekt zamenja politični subjekt, ki je zmožen vreči mitološko bitje v njen vodnjak in za dogodek izsiliti ime, ki bo zaznamek praznine in zaprečenje blodečega presežka v tej situaciji. »Tu militant [*le politique*] konstruira, čeprav le za hip, kar je potrebno za uvid v prizorišče neprezentabilnega in kar je odslej potrebno za zvestobo lastnemu imenu, ki ga bo nato bil znal dati [...] temu ne-kraju kraja, praznini.«²⁷ Takšno ime Badiou opredeli kot »reprezentant brez reprezentacije«²⁸, saj ne reprezentira ničesar bivajočega, temveč dogodek kot nekaj neodločljivega v subjektivnem postopku vpisa njegovih konsekvenc v situacijo. Dogodek je treba reprezentirati, saj je sam s svojo pojavitvijo tudi že izginil, hkrati pa je potrebno prelomiti z zakonom reprezentacije, ki je vezan na situacijo in obstoja dogodka ne more priznati. Postopek resnice bo tako, izhajajoč iz dogodka, vezanega na nereprezentabilno, moral spremeniti transcendentalni red reprezentabilnega.

4. Sklep

Če smo skozi prispevek poskušali začrtati dve različni ontologiji umetnosti, pa se lahko na koncu vrnemo k izhodiščnemu vprašanju: je treba umetnost odrešiti ontologije? Pri Heideggerju lahko ontologijo razumemo kot orodje za rešitev umetnosti, oz. tega, kar nam ta daruje, izpod rok metafizike, za katero je bila ontologija orodje nadzora umetnosti in ta kvečjemu ena od lestev napredovanja duha. Morda je čas, da metafizika vrne udarec: če resnica biti ni notranja umetnosti, ampak prehaja skoznjo, je glede nanjo v različnih položajih, potem lahko umetnost morda bolje mislimo v njenih različnih pojavnih oblikah, medtem ko ji z njej lastno ontologijo predpišemo biti vedno isti izraz biti, s čimer podaljšujemo životarjenje boga pesnikov. Z Badioujem si lahko zastavimo vprašanje: kako naj delamo estetiko po tem, ko smo opravili z estetizacijo filozofije?

89

V tej smeri je Badioujeva ontologija ontologija, ki se ukinja sama. Notranja ni niti miselnemu polju, ki jo je proizvedlo – »ontologija je matematika« je filozof-

²⁷ Alain Badiou, *L'être et l'événement*, str. 128.

²⁸ *Ibid.*, str. 228.

ska izjava – niti ni notranja procesom resnice, čeprav je pogoj njihovega mišljenja. Pravzaprav ne obstaja zunaj svojega metaforičnega premeščanja.

Pojem ne-cele reprezentacije nam v polju umetnosti onemogoči misliti umetnost kot *mimesis*, saj je bistvo reprezentacije blodenje, ki uhaja predpisom, po drugi strani pa nam onemogoča izkustvo razkritja čiste prezentacije, saj nam, če sežemo po njej, v rokah ostane nič, ki pa ga moramo naposled vendarle nekako reprezentirati. Kot smo videli pri Flaubertu, je takšna reprezentacija zaznamovana po eni strani z nepremostljivo nemožnostjo posnemanja, ki se je zaveda, po drugi strani pa s svojim čistim ekscesom, saj lahko anti-mimetično posnema kar koli.

Ta ontologija ne more umetnosti predpisati ničesar drugega kot singularno izumljanje načinov artikulacije manka prezentacije in presežka reprezentacije, načinov, ki ne morejo služiti kot primer ali ponazoritev te ontologije, ampak se jih lahko lotimo le z druge strani, preko soočenja z materialnostjo singularnega umetniškega dela. S pojmom reprezentacije je tesno povezan tudi pojem interpretacije. Obsesivna metodološka imanentizacija stavi na obskurno potencialnost množstva možnih pomenov, še eno zatočišče boga pesnikov, analogno čisti prezentaciji, ki naj bi sijala izza reprezentacije. Če je, kot pravi Badiou, resnica »neskončen rezultat naključnega dopolnjevanja«²⁹, potem mora tudi interpretacija staviti na lastno konsistenco »brez oken«, kot bi rekel Adorno, da z naključnim zunanjim dopolnilom misel, navzočo v nekem umetniškem delu, odpre njeni revitalizaciji, namesto da jo zapre v slabo neskončnost hermenevitično-ideoloških investicij.

²⁹ Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko? / Manifest za filozofijo*, str. 129.

Oliver Feltham*

Materializem *versus* empirizem: Konkretno kot disfunkcija in resnica

Problem shematizma v Badioujevi ontologiji

V angleško govorečih interpretacijah Badiouja se vedno znova pojavlja določena težava. Kljub upom številnih komentatorjev se ta težava ni razrešila z Badioujevim novim velikim delom, *Logiques des mondes*. Težavo lahko orišemo takole: Badiou prestavi teorijo množic v polje filozofije, da bi razvil na njej temelječo ontologijo; formalno ontologijo množtev, ki bodisi pripadajo, bodisi so vključena ena v druga. Ta množstva so zapisana z omejenim nizom oznak glede na določena pravila, njihov obstoj pa je deduciran na podlagi aksiomov teorije množic. Badiou trdi, da te množice shematizirajo strukturo biti situacij. Situacija je Badioujevo splošno ime za to, kar je; govori tudi o prezentiranih množtvih. To bi nas lahko zmotilo kot precej nedoločen način izražanja: pravzaprav je po Badiouju ena od vrhlin ontologije teorije množic, da ne specificira – za razliko od klasične ontologije – ne modalnosti ne tip obstoja; ne razlikuje materialnega od idealnega, partikularnega od univerzalnega, nujnega od naključnega, stvari od lastnosti, aktualnega od potencialnega. Sanje, zaporedje valov, logična dedukcija in medved so v Badioujevi terminologiji vsi »situacije«.

Zdi se dokaj jasno, da lahko vsako od teh situacij razumemo kot množstvo, ki ima tako elemente kot podmnožice. Lahko sprejmemo, da so določene situacije strukturno diferencirane po tem, da imajo elemente, ki niso podmnožice – singularnosti ali dogodkovna mesta – ali podmnožice, ki niso elementi – izrastki. Težko pa je določiti, kako lahko neka partikularna množica shematizira partikularno situacijo. Leta 1999 sem Badiouju zastavil naslednje vprašanje:

Kaj pomeni, da ima partikularna situacija določeno ontološko shemo? Po kakšnih kriterijih lahko presojamo o tem, glede na to, da so bile ob vpisu v ontologijo odtegnjene vse neontološke kvalitete situacije?¹

¹ Alain Badiou, »Ontologija in politika«, prev. S. Hajdini, *Problemi* 42.1–2 (2005), str. 201. (Prevod prilagojen.)

Kasneje sem odkril druge komentatorje, delujoče v angleško govorečem prostoru, ki so zastavljali vprašanja o istem problemu. V svojem uvodu k *Think Again*, Peter Hallward zapiše:

Če ni ničesar, kar bi oviralo razširitev teorije množic na situacije, utemeljene na nečem in ne na niču, potem tudi ni jasnega razloga, zakaj naj bi imela teorija množic nekaj in ne ničesar povedati o takšnih situacijah.²

V svoji knjigi *Badiou: A Subject to Truth*, se Hallward sprašuje:

Ali nam edina operacija, pripoznana v tem nerelacijskem pojmovanju biti – operacija pripadnosti, \in – res omogoča razložiti, ali le ponovno opisati način, na katerega so strukturirane različne situacije?³

Ray Brassier se v svojem članku »Presentation and Anti-phenomenon«⁴ sprašuje:

Če odtegnjena bit ni nikoli dana, v čem je potem povezava med prezentacijo prezentacije in tako imenovanim običajnim ali neontološkim režimom prezentacije? [...] Z drugimi besedami, kako lahko neprezentabilno povzroči kar koli drugega kot odtegnjeno – ontološko – prezentacijo?⁴

Nazadnje Luke Fraser v elektronski korespondenci liste z badioujevsko tematiko označi Badioujevo osnovno tezo takole: »*Na ta ali oni način*, ZF [Zermelo-Fraenklova] teorija množic formalizira ontološko strukturo *vsake* situacije.«⁴ Nato se vpraša:

² Peter Hallward, »Introduction: 'Consequences of Abstraction'«, v: *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, (ur.) Peter Hallward, Continuum, London in New York 2004, str. 14.

³ Hallward nadaljuje: »V neontoloških situacijah naj bi mehanika pripadnosti variirala od situacije do situacije, toda Badiou večinoma ni pozoren na te mehanizme. Če situacija ali množica ni nič drugega kot 'zbir' ali 'štetje za eno njenih elementov', ali nam analogije s preprostim procesom štetja elementov res pomagajo pri razumevanju strukturiranja, ki je na delu v diferenciaciji tudi najbolj enostavnih materialov ali družbenih situacij?«⁴ Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003, str. 277–278.

⁴ Ray Brassier, »Presentation as Anti-Phenomenon in Alain Badiou's Being and Event«, *Continental Philosophy Review* 39.1 (2006).

Ali je res mogoče podati teoretsko razlago tega »na ta ali oni način«? Brez tega je Badioujeva ontologija očitno neučinkovita in impotentna. Ničesar nam ne pove o konkretnih situacijah. Kaj bi na primer pomenilo, da ima situacija A kardinalnost \aleph_9 ...? Kaj nam to pove o situaciji A v njenem mesu in krvi?⁵

V vsakem od teh odlomkov komentatorje skrbi odnos med situacijo ontologije – teorijo množic – in tem, čemur Badiou pravi »neontološke« situacije. Vsaka od teh zahteva razlago, kako lahko v mišljenju napredujemo od ontologije proti neontološkemu, čemur pogosto pravimo »konkretno«. Moja teza je, da je lahko ta razlaga samo tista, ki prikaže, kako lahko z izrazjem teorije množic formaliziramo empirično situacijo. Takšen prikaz – to je implicitna trditev – bi nam omogočil specifiirati množico, ki zapisuje ali shematizira strukturo empirične situacije.

Smo vsi logični empiristi? Carnap

Ali nas ta projekt ne spomni na nekaj? A ni prav to nič drugega kot osrednja problematika logičnega empirizma? In res, v *Aufbau, Logični konstrukciji sveta*, si je Rudolf Carnap dal za nalogo epistemološko rekonstruirati štiri kategorije ali ravni objektov – psihološke, fizične, druge ume in kulturne – z uporabo edinstvenega logičnega jezika na podlagi prvotno empiričnih izkustev. Svoj namen je opisal takole: »Pričujoča študija je poizkus aplikacije teorije relacij [Russelova in Whiteheadova simbolna logika] na nalogo analize realnosti.« Priznava, da je njegov predhodnik pri tem projektu Leibniz z idejo o *mathesis universalis*.⁶ V opombah, dodanih kasnejšemu angleškemu prevodu, je Carnap svoje naknadno ukvarjanje z aplikacijo logike označil kot delno izpolnitev ciljev *Aufbau*.⁷ In res, čeprav je projekt *Aufbau* na koncu propadel in se je Carnap posvetil logičnim analizam sintakse znanstvenega jezika in kasneje semantiki, je njegov temeljni projekt ostal enak, saj je zadnja leta svojega življenja namenil poizkusu izboljšanja in ureditve sistema induktivne logike; logike, ki določa prehod od parktikularnosti k splošnim zakonom.

⁵ Frazer nadaljuje: »Seveda si lahko predstavljamo določeno zvezo med to ontološko strukturo in dejanskimi fenomeni, toda za vsako imaginarno povezavo, ki se jo lahko domislimo, se lahko domislimo tudi nešteto drugih, ki ji nasprotujejo.«

⁶ Natančneje, ideja o *ars combinatoria, characteristic universalis in scientia generalis*.

⁷ Cf. Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World*, Routledge, London, 1967. Tu se Carnap sklicuje na svojo *Introduction to Symbolic Logic and its Applications*, Dover, New York, 1958.

Carnap je spoznal, da je temeljno razlikovanje njegove misli formuliral že Hume kot razliko med abstraktnim mišljenjem, ki zadeva kvantiteto in število, ter eksperimentalnim mišljenjem, ki zadeva dejstva.⁸ Kant je to razlikovanje seveda formuliral kot razliko med analitičnimi in sintetičnim sodbami. Nanjo se bomo sklicevali kot na razlikovanje formalno/empirično. Moja teza je, da to razlikovanje leži v temelju problema interpretacije Badiouja; pravzaprav gre za specifični problem interpretacij in ne samega Badioujevega dela, saj je tuje njegovemu mišljenju. Ob tem je specifično za angleško govorečo recepcijo Badiouja zaradi filozofske in kulturne dediščine empirizma v intelektualni pokrajini, ki ji vlada analitična filozofija.

Kakšen je globalni zastavek konfrontacije med logičnim empirizmom in Badioujem? Ta zastavek zadeva neko izgubo in neko fantazmo. Najprej izguba: pred emigracijo v Združene države so Carnap in dunajski krožek pogosto specificirali splošni ideološki in politični kontekst svojega dela. Neurath je imel jasne simpatije do marksizma, Carnap pa je prepoznal odmeve *Aufbau* v modernistični arhitekturi. Občutljivost za ideološki in politični kontekst filozofskega prizadevanja ni ravno odlika analitične filozofije, ki je sledila Carnapu. Nato fantazma: Carnapov končni cilj je bil vzpostaviti enotnost znanosti z dokazom, da se vse znanosti – celota znanosti – nanašajo na isto poenoteno domeno objektov; to naj bi dosegel tako, da bi pokazal, da bi lahko vse objekte, naj bodo še toliko kompleksni, nazadnje preko logične analize izpeljali iz osnovnih fenomenalnih izkustev. Carnap je znanost razumel kot progresivno silo civilizacije. Po Badiouju pa znanost za svoje delovanje ne potrebuje svojega poenotenja, niti nima nobenega notranjega učinka na civilizacijo, saj je ta fantazma in ne koncept. Poleg tega je znanost v obliki matematike dokazala nekonsistentnost pojma celote: množica vseh množic bi morala po definiciji pripadati sami sebi, toda sebi pripadajoče množice so prepovedane. Tako po Badiouju ne moremo konceptualizirati celote znanosti.

94

Razlikovanje formalno/empirično in njegova zavrnitev. Quine.

Znotraj same analitične tradicije je Quine, eden glavnih Carnapovih sogovornikov, razlikovanje na analitične in sintetične sodbe – oporni steber razlikovanja formalno/empirično – označil kot eno konstitutivnih dogem empirizma.

⁸ Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London 1935. Sklicuje se na Humovo *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748). (slo. prev. *Raziskovanje človeškega razuma*, prev. F. Jerman, SM, Ljubljana 1974.)

Quine definira analitično propozicijo kot tisto, ki je resnična na podlagi domnevne sinonimnosti pomenov vključenih terminov, sinonimnosti, vzpostavljene skozi jasne definicije terminov.⁹ Nato trdi, da vsak primer definicije temelji na prejšnjih primerih ali domnevi sinonimnosti. Z drugimi besedami, definicija analitičnosti vedno predpostavlja samo sebe. Quine trdi, da je takšna sinonimnost dejansko vzpostavljena preko empiričnih metod leksikografov, ki sestavljajo slovarje. Posledica tega je, da so vse izjave sintetične; torej da so resnične na podlagi dejanskosti. Dva pomembna učinka njegove kritike analitičnosti naj bi bila po Quinu »zabrisanje predpostavljene meje med spekulativno metafiziko in naravoslovjem« in »premik k pragmatizmu«¹⁰. Nejasno pa ostane, če ni pragmatizem le še ena oblika empirizma, saj Quine očitno ne izstopi iz razlikovanja formalno/empirično, ampak prej razširi področje empiričnega. Sam se namreč sklicuje na področje »izkustva« in pravi, da so vse izjave sintetične.

Quine uvrsti svoje delo kot naravno nadaljevanje empiristične tradicije. Pravi, da pri Locku in Humu najdemo nemogoči empirizem »termin s terminom«, v katerem so stavki resnični na podlagi skladnosti med njihovimi individualnimi termini in objekti sveta. Bentham in nato Russell sta omogočila napredek empirizma s tem, ko sta spoznala, da moramo same izjave verificirati v izkustvu. Quine pa gre po lastnih besedah še korak naprej, ko pravi: »Enota empirične pomenljivosti je celota znanosti.«¹¹ Kaj to pomeni?

Celotnost našega tako imenovanega znanja in verovanja – od najbolj naključnih geografskih stvari do najglobljih zakonov atomske fizike ali celo čiste matematike in logike – je človekova stvaritev, ki trči na izkušnjo samo ob robovih. Ali če spremenim prisposodbo, celotna znanost je kot polje moči, katerega mejni pogoj je izkušnja. Spor z izkušnjo pri obrobni priložnosti ponovno ureja notranjost polja. Resničnostne vrednosti bi morale biti pri nekaterih naših stavkih porazdeljene na novo. [...] Toda celotno polje je s svojimi mejnimi pogoji, z izkušnjo tako nedoločeno, da je tu veliko prostora za izbiro stavkov, ki jih je treba prevrednotiti v luči katerkoli nasprotni izkušnje. Nobena posebna izkušnja ni povezana z drugo posebno izkušnjo v notranjosti polja.¹²

⁹ Willard van Orman Quine, »Dve dogmi empirizma«, prev. F. Jerman, *Analiza V*, 4 (2001).

¹⁰ *Ibid.*, str. 67.

¹¹ *Ibid.*, str. 82.

¹² *Ibid.*

Še enkrat naj ponovimo, da je glede na Badioujeve korenine v bachelardovski epistemologiji nesmiselno govoriti o polju znanosti kot celoti; ravno tako kot ni smiselno govoriti o vseobsegajoči situaciji »izkustva«, čemur Quine drugje pravi »tok izkustva«. Znotraj ontologije teorije množic si ne moremo zamisliti vse zajemajoče situacije »izkustva«, posebej če naj bi ta imela lastnosti toka, kar pomeni splošno nestabilnost identitet (kar bi bilo platonistično stališče). Ta obkrožujoča situacija »izkustva« ni sprejemljiva niti, če je izključno karakterizirana kot sestavljena iz neskončnih akcidenc (kar bi bilo aristotelovsko stališče). Po Badiouju je sicer mogoče misliti določene situacije kot izkustva, toda splošne ontološke značilnosti, neskončnost in tranzitivnost, si te delijo s situacijami jezikov in logike. Badiou razlikuje regionalna področja biti na naravno, nevtralno in zgodovinsko, ne pa na empirično in formalno.

Badiou je prav v svoji prvi knjigi, *Le Concept de modèle*, eksplicitno napadel razlikovanje formalno/empirično. Trdi, da Quine ne gre dovolj daleč v zavrnitvi Carnapa. Trdi, da je to razlikovanje ideološko, saj je utemeljeno na napačni uporabi znanstvenega koncepta modela. Napačno uporabo pripiše pozitivistični epistemologiji kibernetike, strukturalizmu in logičnemu empirizmu. Skupna jim je trditev, da teorija konstruira model, da bi pojasnila partikularno vedenje empiričnih fenomenov znotraj določenega polja. Ta model nato prilagaja upoštevajoč vsakršne diskrepance med predvidevanji, narejenimi na njegovi podlagi, in dejanskimi fenomeni. Toda glede na izvorni matematični koncept, je tu vse obrnjeno na glavo. Namesto, da bi izhajali iz predpostavljenega »izkustva«, v matematiki izhajamo iz določene serije oznak ali črk in operacij, neke sintakse, da bi proizvedli novo serijo črk – model – tako, da konstante iz partikularne množice ali domene pripišemo spremenljivkam aksiomov, s čimer konstruiramo »model« ali semantiko. Model moramo testirati, da bi potrdili njegovo konsistentnost, in sicer tako, da dokažemo, da vsak teorem še vedno velja, ko ga dodelimo specifični semantični domeni. Badiou trdi, da lahko semantiko uspešno artikuliramo tedaj, ko empiristično »zbirko objektov in fenomenov« zamenjamo z množico. Splošna konsekvence tega za filozofsko mišljenje znanosti je sledeča: »Govoriti o modelu, pomeni predpostavljati 'resnico' (obstoj) teh matematičnih praks. Že od začetka smo postavljeni znotraj znanosti. Ne rekonstruiramo ga izhajajoč iz nečesa. Ne najdemo ga.«¹³ Misliti znanost tako pomeni misliti iz pozicije imanence – to pa je naš prvi korak k definiciji Badioujevega materializma.

¹³ Alain Badiou, *Le concept de modèle*, Maspero, Pariz 1969, str. 42.

To pa še ne razreši našega problema. Badiou res že od začetka svojega dela zavrača razlikovanje formalno/empirično, toda še vedno govori o »neontoloških« situacijah. Kako lahko mislimo razmerje ontologije do teh domnevno »konkretnih« situacij, če ne ravno preko tega razlikovanja?

Mišljenje konkretnega pri Badiouju

Čemu v običajnem jeziku pravimo konkretno? Ne temu, kar se zaradi svojih neskončnih akcidenc ali nestabilne identitete upira natančnemu jezikovnemu opisu. Prej temu, kar je otipljivo. Konkretno je nekaj, kar ima določeno težo. Zaradi tega se obotavljam reči konkretni objekt peresu, čeprav filozofsko gledano to mora biti. Definicijo konkretnega lahko najdemo v osrčju empiristične tradicije. Na kaj pravzaprav misli empirist, ko se sklicuje na konkretno ali empirično? Quine pravi: »Spor z izkušnjo pri obrobni priložnosti ponovno ureja notranjost polja.« Torej mora biti empirično razumljeno bolj v smislu njegove funkcije kot pa njegove domnevne substance. Tako je empirično sestavljeno iz tistih instanc disfunkcije, ki preprečujejo – znotraj znanstvene prakse – prehod od enega stavka k drugemu. »Empirično« je tisto, kar nas ovira pri produkciji stavkov, a ne samo to: povzroči, da določene stavke opustimo in posežemo po alternativnih. Empirično je *moč prekinitev in diferenciacije ali množenja*. Toda če je temu tako, potem mora tudi pri Badiouju obstajati koncept empiričnega, kar je prva od mojih dveh tez.

Teza 1: Pri Badiouju obstaja koncept empiričnega qua disfunkcije: to je dogodek.

V lacanovskih terminih je empirično *qua* disfunkcija realno. Pri Lacanu bi Badioujev koncept dogodka spadal pod realno kot naključno srečanje, ki ga v *Seminarju XI*¹⁴ misli skozi Aristotelovo kategorijo *tyché*. Toda Lacan misli realno nezavednega tudi kot brezglavo ponavljanje preko Aristotelovega koncepta *automaton*. Lahko to realno najdemo tudi pri Badiouju?¹⁵ Trdim, da lahko, a ostaja implicitno. Glede na kaj je dogodek disfunkcija? Za vzpostavljeno vednost stanja situacije.¹⁶

97

¹⁴ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, prev. R. Močnik et al., Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1996.

¹⁵ Badioujevsko realno lahko preko Lacana mislimo tudi kot realno *qua* vzrok kot vrzel med njim in svojim učinkom.

¹⁶ Ali lahko enačimo nečloveško uspevanje vednosti stanja s cirkulacijo kapitala? Potem ni »konkretno« korporativnih praks nič drugega kot naloga, da prezentacijo naredijo za ustrezno reprezentaciji ali jo k temu pozivati.

Če stvari postavimo v kontekst, je problem empirista v tem, kako legitimirati določeno vednost s teoretizacijo procesa, ki vodi od izkustva k upravičenemu in resničnemu prepričanju. Za Badiouja in Lacana pa je problem v tem, da vednost *obstaja*, da generira samo sebe, neskončno kroži in se množi: prav to je realno kot *automaton*. V *Seminarju XVII*¹⁷ Lacan ta mehanizem vednosti eksplicitno teoretizira kot gon smrti, ponavljanje izgubljenega užitka. Badiou eksplicitno ne teoretizira množenja vednosti. Ker pa je platonist, mora imeti ekvivalent Platónovega koncepta *doxa* – ki ni nič drugega kot brezglavi užitek kroženja vednosti. Po Badiouju pomembno epistemološko razlikovanje ni med upravičeno in neupravičeno vednostjo, temveč med resnico in vednostjo, dvema oblikama materialne produkcije. V tako pojmovani resnici pa bomo našli tudi koncept konkretnega.

Po Badiouju ne moremo abstraktno primerjati konkretne situacije in formalne situacije ontologije, kot zahtevajo naši vse preveč anglosaksonski komentatorji. Privzeti veljavnost nefilozofskega termina, kot je »ta konkretna situacija«, mora ostati zunaj filozofije. Zunaj filozofije pa je za Badiouja, kot tudi za Althusserja, ideologija. Badiou je platonist, zaradi česar priznava, da vedno začenjamo sredi ideologije ali *doxe* v votlini, nakar začnemo filozofirati, kar nas skozi mišljenje novih generičnih postopkov resnice korak za korakom odtrga od videzov. Konkretno v Badioujevi misli tako ni osnova ali izhodišče mišljenja, ampak rezultat, produkcija mišljenja. To je moja druga teza.

Teza 2: »Konkretno« je produkcija postopka resnice.

To tezo lahko najdemo pri Althusserju, ki trdi, da je konkretno rezultat procesa mišljenja. Althusserjevo tezo pa lahko najdemo že pri Heglu: absolut ni celota biti, ampak bit-misel na sebi in za sebe, rezultat dialektičnega razvijta Ideje.¹⁸

¹⁷ Jacques Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize*, prev. S. Tomšič et al., Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2008.

¹⁸ Po Heglu je Absolut rezultat razvijta in samo-preiskave zavesti skozi izkustvo praktičnih preizkusov. Absolut ni totalnost vsega, ampak stvar-na-sebi v svojem neodvisnem obstoju. Ni ne odvisna ne določena z nobenim drugim bivajočim, a hkrati vsebuje vse relacije: stvar-na-sebi v vsej svoji kompleksnosti je tako rezultat praktičnega procesa misli. Cf. Frederick Beiser, *Hegel*, Routledge, New York, 2005, str. 59, 171–2. Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, prev. B. Debenjak, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1998.

Kaj je pri Badiouju produkcija resnice? Je praktična izločitev generičnega množstva situacije. Na lokalni, vsakdanji ravni, se ta ločitev dogaja prek operacije izsiljenja [*forcing*]¹⁹. Izsiljenje je razmerje med hipotezo, ki zadeva novo, prihajajočo situacijo in partikularnim množtvom, ki – če se izkaže, da pripada generičnemu množtvu (torej, če je povezano z dogodkom) – v prihajajoči situaciji izjavo označi za resnično. Sledi primer iz mojega raziskovanja tega, kar imenujem »umetnost prezentacije« kot postopek resnice modernega gledališča.²⁰ Brecht v svojem eseju iz leta 1932 postavi naslednjo hipotezo: »Način, na katerega bi lahko spremenili družbeno funkcijo teatra je, da bi ga spojili z organi množične komunikacije.« Nato premisli o množtvu radio in trdi, da ta nima »družbenega objekta«, da ni resnično javen, saj je enosmeren; poslušalci lahko le sprejemajo, ne morejo pa nuditi vsebin. Zato radio ne izsili izjave »družbeno funkcijo teatra bi spremenili tako, da bi ga spojili z organi množične komunikacije«. Zakaj? Ker radio ne pripada generičnemu množtvu »novega teatra«. Zakaj? Ker je operator zvestobe v postopku resnice »umetnost prezentacije«: »Ali to množstvo omogoča produkcijo, rečeno z Meyerholdom, 'družno kolektivnega dejanja'?« Radio ga ne. Toda Brecht nato vpelje drugo hipotezo o radiu, ki pa jo lahko izsilimo:

spremeniti ga moramo iz distribucijskega aparata v komunikacijski aparat. Radio bi bil najveličastnejši komunikacijski aparat javnega življenja, kar si jih lahko zamislimo, ogromen sistem kanalov, kar pomeni, da bi to bil, če bi znal sprejemati, ne samo oddajati, če bi pripravil poslušalca tudi do govorjenja, ne samo poslušanja, in ga ne bi izoliral, temveč bi ga postavil v zvezo.²¹

Kaj je postopek resnice na globalni ravni? Na najbolj zgoščenih straneh *Biti in dogodka*, na koncu, ko se mora argumentacija iziti in zaključiti, Badiou v aforističnem slogu razglasi, da je znotraj postopka resnice »neprehodnost biti prehod subjekta«²². Neprehodnost biti je po Badiouju to, kar matematika misli v zapisu neodločljivega presežka potenčne množice neskončne množice nad iz-

¹⁹ Izsiljenje [fr. »forçage«, *op. prev.*] je koncept produkcije nove vednosti. Čeprav to na prvi pogled ni očitno, v *Biti in dogodku* obstajajo osnovne črte epistemologije.

²⁰ Tu napotujem na svojo razpravo: »An Explosive Genealogy: Theatre, Philosophy and the Art of Presentation« v P. Ashton in J. Clemens (ur.), *The Praxis of Alain Badiou*, Re-press, Melbourne 2006.

²¹ Bertolt Brecht, »Radio kot komunikacijski aparat«, prev. I. K., *Problemi* 21.6–8 (1983), str. 124.

²² [V fr. izvorniku: »L'impasse de l'être [...] est en vérité la passe du Sujet«, *op. prev.*] Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 469.

hodiščno množico. V filozofskih terminih je neprehodnost biti neizmerljiv presežek stanja reprezentacije nad situacijo v njeni goli prezentaciji. Kako je lahko hkrati prehod subjekta? Ena konstitutivnih operacij subjekta postopka resnice je, da »izmeri« ali »fiksira« presežek stanja. Stanje je izhodiščno absolutno ločeno od dogodka: ne ve, kaj pripada dogodkovnemu mestu in dogodek vidi kot nesmiselno Dvoje, ime brez pomena z neznano vsebino. Subjekt postopka resnice začne mapirati to nevednost, to nezmožnost – in tako vpelje dogodek v situacijo, bliže stanju – v preiskavah konsekvenc dogodka. S tem se subjekt umesti v vrzel med reprezentacijo in prezentacijo, saj trči na neuspeh reprezentacij stanja, da bi zajele nove relacije med dogodkom in različnimi prezentacijami – igrami, uprizoritvami, prostori – v situaciji. Subjekt je tako zavezan generiranju novih reprezentacij – iz hipoteze izsiljenja – in novih imen, ki sčasoma tvorijo to, kar Badiou imenuje subjekt-idiom. Ko nova imena in reprezentacije pridobijo določeno mero konsistentnosti in cirkulacije med različnimi raziskavami, lahko govorimo o konstrukciji »proti-stanja«. To konstrukcijo imenujem produkcijo konkretnega; proti-stanje ni konkretno le v svoji partikularnosti, ampak tudi zato, ker s izsiljenjem odločamo o bivajočem. Badioujev ničejanski obrat Parmenidovega »isto je misliti in biti« se glasi: »šele ko odločiš to, kar obstaja, navežeš svoje mišljenje na bit«²³. To pa ne smemo razumeti kot čisti voluntarizem, saj so takšne odločitve, čeprav so brez vzpostavljenega kriterija, pod prisilo dogodka, operatorja zvestobe, stanja situacije in obvezo konsistentnosti proti-stanja; serija izsiljenj in sekvenca novih grupacij množtev se morajo držati skupaj. Generično ni le princip nedoločenosti in relativnega nereda, ampak tudi načelo konsistence.

Badioujeva filozofija tako proizvede neempirični koncept konkretnega kot dinamične produkcije postopkov resnice, kar je materialistični koncept konkretnega. Materialističen je toliko, kolikor je misel postopka resnice vedno umeščena v prakso, tako kot »umetnost predstavitve«, ki družbi Meyerholda, Artauda in Brechta znotraj zgodovinske situacije modernega gledališča. To pomeni, da se mora vse-
 100 skozi soočiti s spremenljivkami institucij, norm in dejavnikov. Materialističen je tudi zato, ker mora filozofija, ko misli konkretno produkcijo postopka resnice v skladu z aksiomom ločitve, preden začne definirati svoja množstva, predpostaviti predhodni obstoj večje nedefinirane množstvenosti. Končno je materialističen zato, ker misli postopek resnice v skladu z njegovimi lastnimi imanentnimi kriteriji; ni namreč nobenega zunanjega ali transcendentalnega jamstva resnice.

²³ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998, str. 54.

V kakšnem odnosu je ontologija do konkretnega kot produkcije postopka resnice?

Najprej moramo razumeti, kaj ontologija teorije množic počne. Na razočaranje zahtev anglosaksonskih komentatorjev za razliko od Aristotelove ontologije substance ne razlaga entitet. V odgovor na moje vprašanje je Badiou preprosto odvrnil: »Ontologija ni sama po sebi neko mišljenje konkretne situacije. Ontologija je *neka* situacija, ontološka situacija, ki je [...] navsezadnje matematična situacija.«²⁴ To pomeni, da teorija množic ne formalizira biti situacij. Ne abstrahira od konkretnih situacij. Ni nobenega shematizma. Zakaj? Ker je Badioujevo izhodišče, premisa iz uvoda v *Bit in dogodek*, da matematika nima objekta. Teorija množic je nereprezentabilna ontologija, kar pomeni, da niti ne odkriva niti ne konstruira, ampak razvija bit, ko jo zapisuje v svojih majhnih črkah.

Toda v čem je potemtakem namen ontologije? V čem je njena uporabnost? V predgovoru k *Logiques des mondes* Badiou razglasi materialistično dialektiko in njeno ontologijo nekakšno proti-ideologijo – to je namreč ime za njegovo filozofijo, ki vključuje tudi ontologijo –, v kolikor sodeluje v praktičnem ideološkem boju proti demokratičnemu materializmu, hegemonični ideologiji našega časa. Ultimativni kriterij Badioujeve filozofije je torej to, čemur Althusser pravi »*justesse*«, njena pravilnost glede na prakso. Ontologija teorije množic se tako na konkretne postopke resnice nanaša z zatrditvijo: presežka biti nad jezikom; neskončnosti vseh situacij, ki implicirajo našo možno neskončnost; neizmerljive vrzeli med reprezentacijo in prezentacijo; možnosti dogodkovnih mest; in, kar je najpomembneje, možnosti konsistentne prakse, ki ni utemeljena na legitimni vednosti stanja – vsaka od teh smernic utemeljuje upanje in zaupanje znotraj postopkov resnice. Ali bi potemtakem ontologijo teorije množic Badiou uporabil kot hevrstiko, ideološki spodbujevalnik, s čimer bi filozofija postala oglaševalna služba resnice, ki bi politične militante v tej deželi informirala o drugih postopkih resnice, ki se pojavljajo v umetnosti ali znanosti v drugih deželah in časih?

Če je temu tako, potem se ontologija teorije množic na konkretno nanaša na način pragmatizma. No, tu bom zelo nepravilno in hitro opravił s pragmatizmom. Pragmatizem je obremenjen z razvpitim sloganom, ki podaja njegovo stališče do teorije,

²⁴ Alain Badiou, »Ontologija in politika«, str. 198.

njene resnice in konkretne realnosti: »Resnica je to, kar deluje.« Če jo interpretiramo kot vrsto pragmatizma, bi ta ontologija demonstrirala svoje razmerje do konkretnih postopkov resnic tako, da bi »to, kar deluje«, razumela kot prakso podaljševanja teh postopkov. Toda marksist problem pragmatizma vidi v šibkem pojmovanju prakse in tega, kaj pomeni delovanje v praksi. Kar manjka, je razlaga moči-oblasti [*power*], če niti ne omenjamo načinov produkcije. Tako lahko Badioujevo novo fenomenologijo in njene razlage variabilnih intenzitet različnih bivajočih v svetu razumemo kot indiferentno minimalistično teorijo moči.

To nas privede do tega, da materialistična dialektika ni ne empirizem ne pragmatizem, kar pomeni, da še vedno ne vemo, kako se ontologija nanaša na konkretno *qua* postopek resnice.

Sklep

Ontologija teorije množic se na konkretno nanaša prek majhnega obrata. Ontologija je sama konkretni postopek resnice; zaznamujejo ga dogodkovna mesta – teoretske zagate kot je Russellov paradoks, dogodki kot je Cantor, in naknadni postopki resnice, kot je Zermelo-Fraenklova aksiomatizacija. Ontologija je tisti konkretni postopek resnice, ki nazadnje, neodvisno od katerega koli postopka resnice, zapiše bit generičnih množtev. Resnica kot praksa je izpostavitve biti *qua* neprehodnosti, ontološki opis neprehodnosti biti »|p(ω)| > δ « pa proizvede neko partikularno izsiljenje, izsiljenje, ki vpelje konkretnost postopkov resnice – nedoločenost in neodločljivost dogodka in subjekta – v sam diskurz strogih določitev in odločitev: matematiko.²⁵

102 To je obrat zadnjih strani *Biti in dogodka*. V ontologiji obstaja sled dogodka in subjekta. Ontologija se v enem partikularnem konkretnem izsiljenju sreča s konkretnim kot vrnitvijo realnega v zagati formalizacije: ne moremo odločiti kvantitete potenčne množice neskončne množice. V Lacanovskih terminih je to vrnitev realnega.

Kaj ta obrat pomeni za splošno situacijo in prakso filozofije? Materialistična dialektika je tista filozofija, ki poskuša misliti konkreten in takojšen zapis dogod-

²⁵ Več o tem cf. moj članek »And Being and Event and ...: Philosophy and its Nominations« v Wilkens (ur.), *Polygraph 17: The Philosophy of Alain Badiou*, 2005.

kov v bit. Filozofija kot materialistična dialektika se tako vrne k lastnemu izkoreninjenju. Kot nomadska tehnologija se sreča z disfunkcionalnim realnim in nato transformirana in razdeljena misli in se odloča v odgovor na ta srečanja.

Prevedel Rok Benčin

Peter Klepec*

Med dvema manifestoma

V pričujočem tekstu se osredotočamo na gesto dveh manifestov za filozofijo, ki ju je v razmaku dvajsetih let spisal Alain Badiou.¹ Zanima nas vprašanje, kaj ta manifesta (odslej ju zaradi ekonomičnosti v lévi-straussovski maniri pišemo kar kot 1M in 2M) prinašata za filozofijo nasploh in kaj nam lahko povesta o premenah Badioujevega lastnega filozofskega projekta. Po eni strani namreč storita tisto, kar je sicer skupno vsakemu manifestu (manifestirati, »dati-v-videnje«), hkrati pa gre za podajanje tiste točke, ki uokvirja samo videnje, ga usmeri, orientira. V osnovi je njuno »sporočilo« naslednje: tam, kjer ni videti nič, je treba videti točko, s katere se naj gledamo, drugače rečeno, tam, kjer je *videti* zagato, je treba *uzreti* prehod. Kar bi lahko ponazorili s parafrazo slovitega Freudovega reka: *Wo Ich war, soll \$ werden*. Ali, kot se glasi v *Komunistični hipotezi*: »là où se tient désormais l'existence, l'inexistant doit revenir«,² »tam, kjer je obstoj, mora nastopiti (še) neobstoječe«.³

Zdi se, kot da gre za poziv, naj se eno razcepi v dvoje,⁴ pri čemer je prva težava, s katero se srečamo pri našem osnovnem namenu, da ta podvojitve zadene tudi manifest, saj sta manifesta dva. Zakaj dva, ali bolje, čemu 2M? Delni odgovor se nahaja že v samem njegovem naslovu: »*Second manifeste pour la philosophie*«. Ne gre za osamljen primer, saj tudi dve magistralni Badioujevi deli, *Bit in dogodek* iz leta 1988 in *Logike svetov* iz leta 2006, nastopata kot »Bit in dogodek« ena in dva. Še več. V *Logikah* je govora tudi o drugem ljubezenskem srečanju, o drugi

105

¹ Prim. Alain Badiou, *Manifest za filozofijo*, prevedla Jelica Šumič-Riha, v: Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko? Manifest za filozofijo*, Založba ZRC, Ljubljana 2004, in Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Fayard, Pariz 2009.

² Alain Badiou, *L'hypothèse communiste. Circonstances* 5, Nouvelles Éditions Lignes, Pariz 2009, str. 174.

³ Za vzporednice med tem delom Badioujeve teorije in Lacanovo ontologijo nerealiziranega, še-nerojenega prim.: Alenka Zupančič, »Seksualno in ontologija«, *Filozofski vestnik*, XXIX, 1/2008, str. 59–73, zlasti 66 in sl.

⁴ Za variacijo na to temo pri Lacanu prim.: Mladen Dolar, »Eno se cepi v dvoje«, *Problemi*, XLVIII, 4–5, 2010, str. 47–73.

zvestobi, »fidelité seconde« in »deuxième rencontre«.⁵ Pravkar navedeno pa opozarja na drobno terminološko nianso. Latinski izvor iz besede *secundus* pomeni »tisto, kar sledi«, pri čemer imamo v francoščini dva različna izraza za števniki dva. Takrat, ko preštejemo do dve in ko štetja ne bomo nadaljevali, načeloma uporabljamo besedo *seconde*, če pa s štetjem nadaljujemo (ali nameravamo nadaljevati) rečemo *deuxième*. Načeloma je tako, omenimo dve izjemi, optimistično poimenovanje *Seconde Guerre Mondiale* in »gender trouble« izraza *Deuxième Sexe*. No, v našem primeru to pomeni, da Badiou pač ne bo napisal tretjega manifesta in – basta! Kar pa ne pomeni, da jih ne more napisati kdo drug, saj za Badiouja Dvoje vznikne s prelomom Enega in brez posredovanja vodi k neskončnemu.⁶ S projektom »Bit in dogodek« so zadeve postavljene nekoliko drugače, saj sam Badiou napoveduje še tretji del, ki se bo imenoval *Imanenca resnic*.⁷ S tem, mimogrede, znova dokazuje Bosteelsovo tezo, da je njegov projekt dialektičen, pa ne zato, ker bi preko teze in antiteze prišli do sinteze, temveč zato, ker mora dialektika, kot je Hegel dobro vedel, znati šteti do štiri in ne samo do tri – tretji del bo tako zaokrožil trilogijo, ki je pravzaprav tetralogija (skupaj s *Teorijo subjekta*).

Ta navidez obrobna pripomba (v stilu Lacanovega aforizma: »Imam tri brate – Petra, Pavla in sebe.«⁸) pa nas pripelje do ključnega problema z gledišča manifesta. Manifest je namreč v prvi vrsti intervencija, ki poziva k drugačnemu štetju, gledanju in delovanju. V nekem pomenu nam manifest pravi: tam, kjer so trije, je mogoče videti štiri. Kar v Badioujevi govorici pomeni, da obstaja nek presežek, ki dopolni situacijo in ki za samo situacijo ni viden. Tretji del *Biti in dogodka* namerava izhajati prav iz te točke, iz »gledišča imanence resnic«.⁹ Kot bomo skušali pokazati je to na določen način prisotno v obeh manifestih, kolikor razglasita, da je treba samo situacijo oziroma svet (in nas oziroma filozofijo v njem) ugledati prav z vidika tega presežka oziroma presežkov. Ko 1M pozove, da je treba prakticirati Dvoje, in ko 2M isto zatrdi za življenje v luči Ideje, trdita v osnovi prav to, seveda pa se podrobnosti, o čemer malce več kasneje, razlikujejo.

⁵ Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*, Seuil, Pariz 2006, str. 594 *in passim*.

⁶ Prim. Alain Badiou, *Pogoji*, prevedla Samo Tomšič in Ana Žerjav, Založba ZRC, Ljubljana 2006, str. 306.

⁷ Alain Badiou avec Fabien Tarby, *La philosophie et l'événement*, Germina, Pariz 2010, str. 105.

⁸ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Seminar, knjiga XI.*, prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek, 1. ponatis, DTP, Ljubljana 1996, str. 24.

⁹ *La philosophie et l'événement*, str. 105.

»Še en korak«

Pripomniti velja, da to vprašanje ni zanimivo zgolj z vidika razvoja Badioujeve filozofije in z vidika zgodovine filozofije. Najprej zato, ker Badiou naloži neko programsko zahtevo (»še en korak«), ki je za filozofijo danes ključna. In drugič zato, ker ta zahteva problematizira sklicevanje na zgodovino filozofije in na čas, na okoliščine, v katerih se je znašla filozofija. Badiou namreč trdi, da filozofijo danes paralizira in hromi sklicevanje na zgodovino, zato v 1M in v *Pogojih* predlaga prelom s historicizmom in nasilno pozabo zgodovine filozofije.¹⁰ Filozofija je s svojim časom povezana drugače. 1M pokaže, da preko tistega, kar je »času neprimerno«, kar ga presega in kar je z njegovega gledišča strogo gledano nekaj nemožnega. In čeprav se danes samo filozofijo razglašajo za nemožno, čeprav je govor o njenem koncu, je filozofija možna ravno zaradi hkratnega obstoja njenih štirih pogojev. Trdimo, pravi Badiou, »da je naša naloga *ponovno povzeti* nit modernega uma, narediti 'še en korak' v nadaljevanju 'kartezijanske meditacije': vse to bi bil arbitrarni voluntarizem, če tisto, kar utemeljuje njihov smisel, ne bi imelo statusa ključnih nepričakovanih dogodkov, ki so nastopili v redu vsakega izmed štirih pogojev, četudi je poimenovanje teh dogodkov še odloženo ali negotovo.«¹¹

Pri poudarku o »še enem koraku« gre za stalnico Badioujeve filozofije, ki bi ji lahko rekli tudi nenehna *kritika reakcije* na vseh področjih. Podobne poudarke srečamo tudi drugod, denimo ob kritiki ciničnega kapitalizma, ki »ne dvomi o tem, da je edini možni način umne organizacije družb.«¹² V obeh primerih gre za kritiko poudarjanja izčrpanja možnosti, »dokončnega konca«. In čeprav je v obeh primerih Badioujeva poanta videti dokaj premočrtna – ne, ni še konec, nobenega konca ni, potrebno je narediti še en korak – so zadeve nekoliko bolj zapletene. Oglejmo si jih nekoliko podrobneje.

107

»Še en korak«, vsekakor. A korak kam? Nazaj ali naprej? Oboje hkrati! Korak, ki ga predlagata 1M in 2M ni neki anahronistični korak nazaj, čeprav bi to nemara lahko sklepali iz trmastih sklicevanj na Platona in Descartesa. Gre za korak naprej v neznanu, korak onstran, ki je sicer videti kot da gre za dva koraka nazaj,

¹⁰ Prim. *Pogoji*, str. 59–61.

¹¹ *Manifest za filozofijo*, str. 112.

¹² Alain Badiou, »Ideja komunizma«, prevedel Peter Klepec, v: *Filozofski vestnik*, XXX, 3/2009, str. 19.

a namen je narediti korak naprej (kot pri slovitem Leninovem geslu). Ta dvojni korak nazaj v 1M nastopa kot »platonizem množstva«, ki zlepi skupaj Platona in sodobne sofiste (na nek način tudi antifilozofa Lacana,¹³ a tu ni prostora za podrobnejšo izpeljavo te kompleksne tematike). Navidez geslo o »še enem koraku« pravi »ni še konec«, v resnici pa je mogoče pokazati, da izreče neki »je konec«, celo »Izpolnjeno je«, *tetélestai* (Jn 19,30), »alea iacta est«, toda tako, da je možen nov začetek, ki pa ravno pomeni, da res »ni še konec«.¹⁴ V tem pomenu 1M »postavi piko na i«, toda »tako majhna pika« pomeni »veliko razliko«, če parafraziram nekdanje popularno marketinško geslo, saj perspektivo popolnoma sprevrne. Naloga manifesta je to piko poprisotiti, jo »narediti vidno«. V tej majhni packi in madežu je treba videti točko, od koder se gledamo in ni naključje, da bo 2M vanj postavil Ideje. To pa sprevrne običajno perspektivo: ne gre za to, kaj za našo dobo pomenijo Ideje, temveč, kaj je naš čas z gledišča Idej. S to »postavitvijo pike na i« »še en korak« pravzaprav predstavlja intervencijo, še več, neko dejanje, dejanje kot *passage à l'acte*: gre za »korak onstran«, za sicer drobni korak prehoda čez nepomembni drobni potoček (ki pa je kot Rubikon tudi simbolna meja), za dodajanje majhne pike, a brž ko pride do njega, filozofija ne more več biti ista. »Potem«, po tem koraku je neke določene podobe filozofije nepreklicno konec, a zato lahko filozofija znova vstane iz pepela kot še močnejša.

Z gledišča te geste ni nepomembno, da Badiou nekje Lacana razglasi za »našega Hegla«. Če naj namreč manifestu uspe v njegovi nameri, potem mora ta »drobna pika« zarezati v simbolno, premešati karte in vpeljati nek čas, čas »pred« in »po« manifestu. Manifest je tako zareza, ki vpelje nek specifični čas, prihodnji preteklik ali zloženi prihodnjik, *futur antérieur*. Ta čas, ko »se svet prelomi na dvoje«, v nekakšni spekulativni sodbi zveže skupaj večnost in spremembo. To ponazarja logika Badioujeve kategorije resnice, ki je, kot je znano, vselej zvestoba nekemu dogodku. Kot taka je resnica vedno razpeta med nek »vselej že« in »še ne«, med izsiljenjem, kjer lahko v njenem imenu vselej že izrečemo vse, in med tem, da ona sama »še ni«, da šele »bo«. V 2M Badiou koncizno pravi: »Neka resnica je univerzalna zgolj v prihodnjem pretekliku telesnega procesa, ki je naredil, da se je pojavila.«¹⁵

¹³ Prim. *Manifest za filozofijo*, str. 113–115.

¹⁴ Isto logiko bi lahko ponazorili s parom »smrti« in »vstajenja«. Prim. Jelica Šumič-Riha, »Kominizem med smrtjo in vstajenjem« v: *Filozofski vestnik*, XXX, 3/2009, str. 75–107.

¹⁵ *Second manifeste pour la philosophie*, str. 113.

Pri resnici gre za retroakcijo med skoraj nič in anticipacijo skoraj vsega.¹⁶ Po eni strani je čas resnice nemerljivi in kontingentni čas bliskovitega dopolnila, prebliska, ki se je »vselej že« zgodil (dogodka) in ki ga »že ni več«, toda ta krhkost gre skupaj z večnostjo in neskončnostjo. Kako? Večnost, opozarja Badiou, »sama na sebi nikakor ni religiozni pojem, temveč je bistveni pojem filozofije, tudi in predvsem ateistične filozofije, saj ta pojem edini dopušča umestiti filozofijo pod pogoj matema.«¹⁷ Večnost je ena ključnih opredelitev resnice. Od tedaj dalje, ko je, je resnica večna. Resnica je sicer kontingentna, kolikor je zavezana kontingenci dogodka, ko pa enkrat »je«, je večna. Tudi v tej točki je Badiou dosleden nadaljevalec moderne znanosti in v tem pomenu je treba razumeti geslo o »še enem koraku« na poti kartezijske meditacije. Kot je namreč pokazal Jean-Claude Milner,¹⁸ se struktura moderne znanosti, ki temelji na matemu oziroma črki, v celoti opira na specifično povezavo kontingence in neskončnosti. Za kaj gre? V trenutku nekega prebliska se nam lahko zdi, da bi lahko bila vsaka točka vsakega referenta vsake propozicije znanosti neskončno drugo, kar je, neskončna v smislu neskončnosti gledišč. Toda od trenutka dalje, ko se je črka fiksirala, ostaja zgolj nujnost in nalaga pozabo kontingence, ki jo je omogočila. Drugače rečeno, od trenutka, ko črka je, vztraja in se ne spreminja. Ta nespremenljivost črke si nadene poteze nespremenljivosti, ki so po obliki podobne potezam večne ideje. Nespremenljivost oziroma nujnost zakonov znanosti za Milnerja v vseh točkah sicer spominja na nujnost najvišjega Bitja, a podobna mu je še toliko bolj, kolikor nima z njim nobene zveze.

Naloga resnice kot zvestobe dogodku, je ravno zagotoviti ta »večni« status sicer krhkemu dopolnilu, ki ni le »ilegalen«, kot nekje pravi Badiou, temveč tudi »iracionalen«. Po tej plati je tudi geslo o »še enem koraku« neka nora, vase zaverovana gesta, ki je skupna slehernemu manifestu in ki spominja na Nietzschejevo samorazglasitev: »Ni nemogoče, da sem prvi filozof naše dobe, in celo morda še nekoliko več od tega, nekaj tako rekoč odločilnega in usodnega, nekaj, kar vstaja med dvema tisočletjema.«¹⁹ Ko Badiou zatrdi, da je resnica skrajna, ekstremistična, ali pa pač ni resnica, ko poudarja, da le tveganje lahko proizvede kaj novega in omembe vrednega, gre za poudarek v natanko tej smeri.

¹⁶ Prim. *Pogoji*, 207 ff.

¹⁷ *Ibid.*, str. 67.

¹⁸ Prim. Jean-Claude Milner, *Jasno delo. Lacan, znanost, filozofija*, prevedla Ana Žerjav in Peter Klepec, Založba ZRC, Ljubljana 2005, zlasti str. 35–78.

¹⁹ Navajamo po: Alain Badiou, »Zgodovino sveta prelomiti na dvoje?«, prevedel Peter Klepec, v: *Filozofski vestnik*, XXI, 3/2000, str. 109.

A norost geste, ki jo prinašata Badioujeva manifesta, se vendarle opira na nekaj »konkretnega«, na trdo delo, opravljeno v dveh delih »Biti in dogodka«. Zdi se, da umirjeni in hladni ton v teh delih potrebuje nek »prenapeti« manifest, še več, da je na delu nemara kar marketinška strategija. Toda pretiravanje in prenapetost sta vendarle nekaj strukturnega, nekaj, kar gre skupaj s prihodnjim preteklikom in kar se zaveda svoje krhkosti, tega, da ji nobena nujnost ne zagotavlja statusa ali pa spoja z večnostjo. Zato ta samozaverovanost, ki je lastna manifestom, nastopa vselej v obliki: »Zdaj ali nikoli!«. Če je tisto, kar je Lacan imenoval »čas za razumevanje«, poljubno dolgo – lahko traja le nekaj trenutkov ali pa mesece, leta, celo stoletja itn. –, pa je »trenutek, da sklenem«, intrinzično zvezan z naglico. To lepo ponazorita Deleuze in Guattari. Vprašanja »Kaj je filozofija?« ni mogoče postaviti takrat, ko imaš sam za seboj neko kilometrino, ki te (samo)avtorizira, temveč takrat, ko se ti zaradi starosti enostavno mudi: »Preprosto, za nas je prišla ura, da se vprašamo, kaj je filozofija. [...] Vprašanje je bilo treba postaviti 'med prijatelji', kot zaupnost ali zaupanje, ali pa nasprotniku, kot izziv, hkrati pa je bilo treba doseči tisto uro med dnevom in nočjo, ko postaneš nezaupljiv celo do prijateljev. To je ura, ko rečeš: 'to je to, vendar ne vem, ali sem prav povedal, ne vem, ali sem bil dovolj prepričljiv'. Tedaj opaziš, da je prav vseeno, ali si povedal prav in prepričljivo, kajti to je prav zdaj.«²⁰ Ta »zdaj ali nikoli«, »čas je za...« sovпада z intervencijo, »skokom«, »sklepom«, saj moramo »čas za razumevanje skleniti, sicer bi bil ta čas ob svoj smisel«.²¹

Tega se zaveda tudi Badiou: »Manifest vselej vsebuje 'čas je, da rečemo...', zaradi katerega ne zmoremo razlikovati med tem, kar govori, in njegovim trenutkom. Kaj me avtorizira, da presodim, da je Manifest za filozofijo na dnevnem redu in, še več, da je na dnevnem redu drugi manifest?«²² In tako kot se za Lacana analitik avtorizira le sam, se mora avtorizirati tudi Badiou za manifest in stopiti v prazno. A če naj akt (manifesta) ne ostane akt čiste norosti, čiste zaverovanosti vase, je potreben vsaj še en moment. Kolikor je manifest dejanje, mora velikega Drugega v lacanovskem pomenu besede v prvem koraku pustiti za seboj, a v drugem koraku mora njega samega potrditi – Drugi. Ta Drugi, ki potrdi manifest, pa seveda ni več isti Drugi, ki ga je manifest pustil za seboj, temveč predrugačeni Drugi.

²⁰ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 8.

²¹ Jacques Lacan, *Spisi*, prevedli Tomaž Erzar et al., DTP, Ljubljana 1994, str. 53.

²² *Second manifeste pour la philosophie*, str. 7.

Prvi in drugi

Na paradoksen način je to vidno tudi v primerjavi med 1M in 2M. Pritožba številnih komentatorjev in bralcev je, da se ob branju 2M ne more izogniti določnemu razočaranju. Če je bil namreč 1M bravurozen, če je njegovih enajst razdelkov prineslo veliko tehtnih argumentov, pa se zdi, da osem razdelkov, ki jih prinaša 2M, ni nič posebnega. Toda – od kod merimo 2M? Od kod merimo samo to razočaranje? Iz standardov same Badioujeve filozofije, standardov, za katere se je zavzemal 1M in ki so na nek način postali Drugi! Razočaranje torej pomeni uspeh 1M, retroaktivno potrditev. Prav ta uspelost pa je z gledišča 2M problematična. Če je namreč za 1M v grobem zadoščalo, da filozofija *obstaja*, pa v 2M ni več vseeno, *kakšna* filozofija obstaja. Resda je že 1M predstavljal podrobnejšo opredelitev pod *kakšnimi pogoji* ima filozofija prihodnost, a dejstvo je, da 2M to močno zaostri.

V nekem pomenu je »pustiti Drugega za seboj« temeljna gesta slehernega manifesta, kolikor je manifest zarez, ki odpira prihodnost nemožnemu, oziroma, ki tisto, kar je že tu, dá videti v novi luči. Zdi se, da to vsebuje tudi običajna beseda »manifest«, ki je v rabi od 16. stoletja dalje (1574) in ki naj bi po francoskem slovarju *Robert* pomenila »pisno deklaracijo nekega programa ali upravičenja lastnega položaja, pozicije« kakega posameznika, posameznikov, gibanja ali institucije. Številni manifesti v zgodovini so se v tem pomenu sklicevali na različne posameznike, skupine in gibanja – ženske, proletariat, futuriste, stroje, kiborge, hekerje. Toda paradoks 1M in 2M je ravno v tem, da ne nastopata v imenu »kakega posameznika, posameznikov, gibanja ali institucije«, ampak v imenu neke univerzalnosti, ki hkrati že je in ki je obenem, strogo rečeno, še ni. V nasprotju s slovarsko definicijo torej nista obramba, zagovor neke že vzpostavljene in zagotovljene pozicije ali identitete, temveč, nasprotno, ugotovitev, da ni dovolj »biti kar si«, temveč moraš »šele postati«. Postati kaj? Del nekega univerzalnega telesa, ki za zdaj nima še nobenega elementa ali organov, ki pa jih ima potencialno neskončno. Nič čudnega, da manifest nastopa v obliki tistega poziva, ki ga je zapisal že Sade: »še en napor«. Gre za obliko: 1+1+1+... Badiou to pove takole: »[G]re za to, da ugotovimo, kaj pomeni: narediti še en korak. En sam korak. Korak v sodobni konfiguraciji, ki od Descartesa naprej povezuje pogoje za filozofije s tremi ključnimi koncepti: biti, resnice in subjekta.«²³

²³ *Manifest za filozofijo*, str. 84.

Omeniti velja, da Sade izpostavlja zaprto množico: »Francozi, še en napor, če hočete postati republikanci« in da oba, 1M in 2M, pričlenjata z napadom na takšno množico. 1M prične s filozofi, Francozi, 2M pa s Francozi, kakršne konstruirajo javne ankete in merjenja javnega mnenja »Francozi menijo, da...«. Skratka, z neko identiteto, ki vselej pomeni zaprto množico. Manifest pa ne ponudi drugačne množice ali naslovnika, temveč ponudi izhodišče, od koder je mogoča konstrukcija ne-cele skupnosti. »Ni ne Grka ne Juda...«, pomeni, da ni nikogar, ki ne bi mogel biti naslovnik. Takšna množica je »človeškost«, ki tvori oporo generičnih procedur: »Človeškost se torej izpričuje, če in samo če obstaja (emancipatorična) politika, (pojmovna) znanost, (ustvarjajoča) umetnost ali ljubezen (ki ni zvedena na mešanico sentimentalnosti in spolnosti). Človeškost je tisto, kar *podpira* neskončno singularnost resnic, ki se vpisujejo v te tipe. Človeškost je historično telo resnic.«²⁴ Človeškost je torej prazna, brezvsebinska opredelitev, zgolj funkcija človeškosti, $H(x)$. Ta x , je opora vsaj enega procesa resnice, ki se naslavlja na vse in ki velja za celotno zgodovinsko telo. Natančneje rečeno, brž ko imamo proces resnice, ni nobenega x , za katerega ne bi veljalo, da ne more postati x , če in ko ga zagrabi proces resnice.

Oglejmo si nekoliko podrobneje izhodiščno operacijo v 1M. Začetek tvori ugotovitev, da obstajajo posamezniki oziroma filozofi, pri čemer je filozof nekdo, ki izreka singularne, enkratne in prepoznavne izjave. Čeprav po nekem čudnem naključju Badiou omenja zgolj filozofe francoske nacionalnosti, je, kot pokaže, problem teh posameznikov v tem, da *nočejo* same filozofije. Ukvarjajo se z vsem mogočim, samo s filozofijo ne – ravno filozofija je zanje *kriva* oziroma »odgovorna za vzvišene ali strahotne preobrazbe politike našega [dvajsetega] stoletja.«²⁵ Filozofske izjave služijo tako enemu samemu namenu – navezanosti filozofov samih nase. Prvo sporočilo, ki ga torej prinaša 1M je: obstaja še nekaj drugega, ne zgolj (filozofski) Jaz. Da bi to videli, da bi bili zmožni videti to nekaj drugega, morajo filozofi opustiti lastni narcizem: »Edino filozofi so ponotranjili idejo, da je mišljenje, *njihovo* mišljenje, trčilo na zgodovinske in politične zločine tega stoletja in vseh stoletij pred njim kot oviro za vsako nadaljevanje in hkrati kot sodišče za kolektivni in zgodovinski intelektualni zločin.«²⁶ Zaradi lastnega narcizma je filozofija zašla v slepo ulico. Da bi filozofija *mogla* in *zmogla* še

²⁴ Alain Badiou, »Kaj je ljubezen?«, prevedla Ana Žerjav, *Filozofski vestnik*, XXIII, 1/2002, str. 185.

²⁵ *Manifest za filozofijo*, str. 82.

²⁶ *Ibid.*

en korak ven iz nje, mora torej opustiti lastni narcizem, katerega hrbtna plat sta viktimizacija in matrica interpretacije. Če naj filozofija naredi »še en korak«, potem mora vzeti resno nalogo »laicizacije neskončnega«, kar v Badioujevi govorici pomeni, da mora opustiti hermenevitični model končnosti z Bogom na obzorju, ves ta model pa je podprt s filozofskim Egom. V tej točki, mimogrede, je 1M blizu tistemu, kar pri Kantu izpostavi Deleuze. Temeljni uvid *Kritike čistega uma*, poudarja Deleuze, je ugotovitev, da gre izginotje racionalne teologije in racionalne psihologije skupaj s spekulativno smrtjo Boga ter razcepom, razpočenjem Jaza.²⁷ Skratka, dokler je merilo (Filozofov) Jaz, je filozofija »na poti v slepo ulico,²⁸ *la philosophie est dans la passe de l'impasse*.

Beseda *impasse* tu, seveda, ni po naključju. Za Badiouja je – tako kot za Lacana – povezana z realnim oziroma nemožnim. Če torej govorimo o »Badioujevih prehodih«, potem je izhodiščna gesta 1M in 2M ravno točka prehoda-zagate: tam, kjer je videti le slepo ulico, zagato, težavo, je v resnici treba videti tisto, kar to zagato presega – dogodke v badioujevskem pomenu besede. Filozofija ne producira, »pred« filozofijo obstaja nek »presežek«, »v nekem 'pred', ki ni časoven, obstajajo resnice«. ²⁹ Naloga filozofskih konceptov je tako vzpostaviti »splošen prostor, v katerem ima mišljenje dostop do časa, do *svojega* časa, in to v tisti meri, v kateri resničnostni postopki tega časa najdejo v tem prostoru zavetje za svojo hkratno možnost.«³⁰ Teza 1M je tako presenetljivo podobna Foucaultovemu podarku (»kaj pa je važno, kdo govori«), pri čemer Badiou »Ono govori« zamenja z: »Je misel«. »Je misel«, kolikor obstajajo štiri resničnostne procedure (kar pa, mimogrede, spet ni tako daleč od Kantovega *Ich oder Es welches denkt*). Filozofija torej ne razsoja o svojem času neposredno, pač pa izlušči tisto, kar je vredno misliti: »Filozofija je mesto mišljenja, kjer se izraža 'obstoj' resnic in njihova hkratna zmožnost«. ³¹

Gre za dovolj znano plat Badioujevega projekta, zato naj na tem mestu zadošča nekaj pripomb, ki se nanašajo na našo problematiko. Najprej velja pripomniti, da 1M in 2M predstavljata določeno reformulacijo Marxove 11. teze: Filozofi so svet samo različno interpretirali, gre pa za to, da... Kaj? Ga je treba *misлити*, da je treba

²⁷ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968, str. 117.

²⁸ *Manifest za filozofijo*, str. 82–83.

²⁹ *Pogoji*, str. 67.

³⁰ *Manifest za filozofijo*, str. 88.

³¹ *Pogoji*, str. 80.

misliti tisto, kar ga *presega*. Čeprav je videti Badioujevo stališče glede na Marxa regresija, saj se zdi, da eno teoretsko dejavnost zamenja z drugo, v resnici ni tako. Misel je namreč zanj vselej praksa. V 1M gre za prakticiranje Dvojega, v 2M za življenje, torej materialno prakso, ki se orientira s pomočjo Idej. Kot smo videli že zgoraj, je tudi zanj interpretacija sporna, saj je vselej notranje povezana s patosom in narcizmom končnega in ostaja, z Marxom rečeno, znotraj »obstoječega«. Misel pa je ravno zavezana tistemu, kar »obstoječe« presega – v tem pomenu bi lahko rekli, da ni celoten Badioujev projekt nič drugega kot ogromen komentar 11. teze.

Nič čudnega, da prav na tej točki statusa in dometa *spremembe* nastopijo težave, pa tudi razmik med 1M in 2M. Težave nastopijo prav tam, kjer je 1M ponudil prehod: »Naš prehod je prehod *platonizma množva*.«³² Kategorija *generične* množstvenosti s seboj prinese določen problem: »Sodobni filozof lahko od velike sofistike ohrani tole: biti je po svojem bistvu množstvo. [...] Platon pa je prihranil pravice za Enega. Naš položaj je bolj zapleten, saj moramo vzeti na znanje – kot uči šola velike sodobne sofistike –, da se naše stoletje kaže po hudih nesrečah kot stoletje, ki spodbija Enega. Danes ne moremo zanikati Enega brez biti, brezmejne avtoritete množstva. Bog je dejansko mrtev in z njim vse kategorije, ki so v redu mišljenja o biti od njega odvisne.«³³ S takšno zastavitvijo je povezanih cela vrsta težav in dilem, ki se jim tu ne moremo izčrpnije posvetiti, zato naj jih zgolj taksativno naštejemo. Segajo od problematičnega razmerja do sofistov (»etika filozofije je v tem, da sofista ohranimo kot svojega nasprotnika in varujemo *polemos*«),³⁴ razmerja do anti-filozofov, kritike Lacana, ki je zgodba zase in ki zadeva poleg tega tudi vprašanje, ali je psihoanaliza peti pogoj, problema jezikovnega obrata, obravnave Wittgensteina, do težav, ki jih, kot nekje opozarja Oliver Feltham, prinaša sama kategorija neimenljivega.³⁵ Vpeljava te kategorije kot točke, ki je resnica ne more izsiliti, gre z roko v roki z odpovedjo destrukciji, kar Badiou tudi priznava.³⁶ Da ne omenjamo tega, da v zgoraj navedenem odlomku iz 1M Badiou »avtoriteto množstva« upravičuje milo rečeno problematično, saj »se naše stoletje kaže po hudih nesrečah kot stoletje, ki spodbija Enega«. Kakorkoli

114

³² *Manifest za filozofijo*, str. 127.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Pogoji*, str. 76.

³⁵ Prim. *Pogoji*, str. 197–213.

³⁶ Prim. intervju »Onstran formalizacije«, ki sta ga z Badioujem napravila Peter Hallward in Bruno Bosteels, v: *Problemi*, XLIV, št. 7-8, 2006, str. 118–121.

že, dejstvo je, da je Badiou v zadnjem času izdal številna dela, kjer se loteva naštetih problemov – knjigo o Wittgensteinu, razprave o Lacanu, serijo *Circumstances*, intervencije o demokraciji, delo o XX. stoletju, nenazadnje so tudi *Logike svetov* ravno posvečene različnim vrstam in stopnjam spremembe v situaciji oziroma svetu.

Če vse to postavimo v oklepaj in se osredotočimo na problem manifesta, potem se po lastnih Badioujevih besedah v *Dvajsetem stoletju* manifest kot »retorična intervencija prihodnosti« vselej giblje na problematičnih tleh »strasti (do) realnega« in uničenja. Manifest »priča o nasilnem pritisku, ki poskuša realnemu podvreči vse moči oblike in dozdevka.«³⁷ Na drugi strani obstaja težnja dvajsetega stoletja, da ustvari neuničljivo. »Od kod ta težnja? Iz tega, da je neuničljivost, ne-končnost, stigma realnega. Če hočemo ustvariti neuničljivo, je treba veliko uničiti. To še posebej dobro vedo kiparji, ki kamen uničijo, da bi skozi svoje praznine ovekovečili neko Idejo. Realno je nemogoče uničiti, realno je to, kar se vedno in za vedno upira [résister].«³⁸ Problem, ob katerega torej trči manifest, je problem realnega in problem neuničljivega – natanko na tej točki pa bo 2M skupaj z *Logikami svetov* postavil Ideje, Ideje kot večne in neuničljive, saj se Badiou dobro zaveda, da je »pojasnjujoče, če operacijo Ideje na splošno in posebej Ideje komunizma formaliziramo v registru treh instanc Subjekta po Lacanu: realnega, imaginarnega in simbolnega.«³⁹

Od prvega k drugemu

2M torej prinaša določen konceptualni premik, ki je povezan tudi z oceno stanja filozofije v svetu. Od slabega smo prišli k še slabšemu: če je bila filozofija z gledišča 1M ogrožena, ker je bil ogrožen njen obstoj, je sedaj z gledišča 2M še bolj ogrožena zato, ker je dobesedno povsod. »Povsodnost« oziroma ubikviteta filozofije pomeni, da nastopa v javnosti in medijih kot državna filozofija, kot konzervativna morala. Če je bila prej zadušena z neobstojem, je sedaj v navezavi s konzervativno moralo filozofija prostitutirana s praznim nadobstojem.

Zato je filozofijo treba razločiti od morale, »od-moralizirati«. Če je 1M izpostavil resnice kot *pogoje* filozofije, ter zavrnil vsako voljo pomešati filozofijo z njenimi

³⁷ Alain Badiou, *20. stoletje*, prevedla Ana Žerjav, DTP, Ljubljana 2005, str. 168.

³⁸ *Ibid.*, str. 160.

³⁹ »Ideja komunizma«, str. 10.

pogoji pod imenom »prešitje« in naredil iz kategorije Resnice ter njenih zaporednih razdelav jedro filozofskega dela«, 2M sicer vztraja pri tem, a ugotavlja, da so sami ti pogoji danes ogroženi, zato je treba »obraniti njihovo aktivno avtonomijo«. In če je Badiou pred dvajsetimi leti nastopil proti sofistom, je sedaj on sam (skupaj z Žižkom) obtožen, da je neke vrste sofist, oziroma, da je *reckless* – neodgovoren (hm, hm, zveni znano, domača znanost?), nepreviden, neresen. Proti tej različici prastarega očitka Sokratu, da »kvari mladino«, je mogoče reči le: »Po definiciji je filozofija, ko se zares pojavi, *reckless* ali pa ni nič.«⁴⁰ Ni presenetljivo, da Badiou kot filozof dogodka, ki je z gledišča situacije »ilegalen«, trdi, da filozofija v tem svetu nastopi, kolikor uspe uiti vsaki morali in vsakemu pravu. Nekoliko presenečajo novi zavezniki in ugotovitev, da se je sovražnik spremenil: če je bila v 1M zatrditev platonovske geste v prvi vrsti zoperstavljen Heideggerju in dekonstrukciji, pa v 2M Badiou celo pravi, da se je pobotal z Derridajem, s katerim sta se strinjala, da sta sedaj glavna nasprotnika scientizem in moralizem. Če je 1M skušal zagotoviti nadaljnji *obstoj* filozofije, je torej 2M posvečen njeni revolucionarni *pertinenci*.

Iz vsega tega izhaja nekaj pomembnih konsekvenc. Prva zadeva obravnava Platona – če je 1M govoril o »platonizmu množstva«, pa se 2M, glede na ostro Platonovo kritiko demokracije, opira na nujnost druge platonovske geste: »Ne več platonizem množstva (pri katerem kljub temu še vedno vztrajam), pač pa *komunizem Ideje*.«⁴¹ Ta druga platonovska gesta pa je materialistična: »Drugi Manifest razglasa, da je na dnevnem redu, z vso zahtevano konceptualno strogostjo, platonovski materializem, za katerega bomo pozneje pokazali, da je materializem Ideje.«⁴² Druga konsekvence zadeva mesto »generičnega«, ki je v 1M in v *Biti in dogodku* v ospredju, sedaj pa postane v 2M osrednji koncept *telo*, ki ga je mogoče subjektivirati. »Če je bistvo generične množstvenosti *negativna* univerzalnost (odsotnost vsake predikativne identitete), pa se bistvo telesa resnice nahaja v zmožnostih, zlasti v zmožnostih, da v realnem obravnavamo zaporedje točk.«⁴³

116

Kljub temu, da sam Badiou govori o tem, da lahko razmerje med 1M in 2M dojamemo kot razmerje med ločevalno doktrino biti in integrativno doktrino delovanja, bi bilo napak, če bi ločnico potegnili s pomočjo para teorija/praksa, saj že 1M po-

⁴⁰ *Second manifeste pour la philosophie*, str. 84.

⁴¹ *Ibid.*, str. 139.

⁴² *Ibid.*, str. 67.

⁴³ *Ibid.*, str. 141.

udarja, da je Dvoje »dogodkovna *produkcija* [...] Dvoje je podogodkovno. [...] Najvišja človekova dolžnost je, da proizvede Dvoje in hkrati misel o Dvojem, da *prakticira* Dvoje.«⁴⁴ V 2M se poudarek le premesti, in sicer na materializem Idej.⁴⁵ S tem smo pri tretji pomembni konsekvenci, ki zadeva status Idej – če je 1M poudarjal predvsem univerzalnost resnic (in se tako zoperstavljala vladajočemu partikularizmu), 2M poudarja večnost Idej. Če je univerzalnost vprašanje forme, večnost zadeva rezultat procesa in se nanaša na transtemporalnost resnic. To pa pomeni, da v nasprotju z nihanjem, značilnim za 1M (ali je nekaj dogodek ali ne, je še prezgodaj trditi), dobimo neko trdno točko, ki je nenehno na voljo, saj je resnice mogoče vselej reaktivirati v svetovih, ki so si med seboj heterogeni. Zastavek ostre kritike demokratičnega materializma, ki nastopa že v *Logikah svetov*, je praksa, ki se sedaj imenuje življenje: *la vie*, je več od čistega preživetja, *la survie* – »živeti pomeni delovati za to, da ni več razlikovanja med življenjem in Idejo.«⁴⁶

Opozoriti velja, da ima ostra kritika demokratičnega materializma (Negrija) čisto filozofski zastavek, ki je povezan s pojmovanjem Idej kot večnih. Spor z Negrijem namreč zadeva najpomembnejši predikat novoveškega Boga filozofov »*immensa potestas*«, vsemogočnosti.⁴⁷ Če je za Descartesa dva in dva štiri zato, ker Bog tako hoče, potem je konsekvence Badioujeve vpeljave Ideje v tem, da je ena in ena *lahko* tudi tri, tri je lahko, kot smo omenili uvodoma, tudi štiri itn. Nastavki za to se nahajajo že v kategoriji resnice oziroma izsiljenja. In če je Badiou, zlasti v *Pogojih* in *Etiki*, skušal s kategorijo neimenljivega najti nekakšno varovalko, ki bi to preprečila, ki bi nam (tudi v imenu demokratičnosti) preprečila, da bi zapadli v katastrofo, je sedaj v luči ostre kritike sodobne demokracije nekoliko spremenil osnovne poudarke. Vsemogočnost resnice in večnost idej gresta z roko v roki z željo oziroma zmožnostjo filozofije ter z zapovedjo, naj življenje usmerjajo in vodijo Ideje.

Zato se zdi, kot da 2M v tem pomenu poziva: dobro pogledajte in videli boste, da je ena in ena dejansko tri: »Danes napisati drugi Manifest prej pomeni reči: 'Da! Filozofija zmore biti to, kar si želite, da bi bila. Poskušajte dejansko videti, kaj vidite.«⁴⁸ Poziv, ki nam ga namenja Badiou (»*réellement voir ce que vous voyez*«),

⁴⁴ *Manifest za filozofijo*, str. 120.

⁴⁵ Širše o tem: Rado Riha, »Sur matérialisme de l'Idée«, *Filozofski vestnik*, XXX, 2/2009, str. 227–245.

⁴⁶ *Second manifeste pour la philosophie*, str. 21.

⁴⁷ Prim. Alexandre Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, prevedel Božidar Kante, Studia Humanitatis, Ljubljana 1988.

⁴⁸ *Ibid.*, str. 13.

je presenetljivo blizu nalogi filozofije, kakor jo je v nekem trenutku opredelil Foucault: »Že dolgo vemo, da naloga filozofije ni odkrivati to, kar je skrito, marveč narediti vidno ravno to, kar je vidno, se pravi razkriti to, kar je tako blizu, tako tik ob nas, tako tesno povezano z nami samimi, da tega ravno zato ne opazimo. Medtem ko je naloga znanosti, da nas seznanja s tem, česar ne vidimo, je naloga filozofije, da nas pripravi uzreti to, kar vidimo.«⁴⁹

Če pustimo ob strani pomembne razlike med obema pristopoma in avtorjema, je videti, da je naloga 2M v času, ko je današnja vladajoča ideologija dezorientacija – podati *orientacijo*. To pa *zmorejo* zgolj resnice in Ideje, kajti »samo neka resnica odpre svet Enemu nekega nad-sveta, ki je tudi svet-prihodnosti [*monde-à-venir*], ki pa že obstaja v preobleki Resničnega«,⁵⁰ medtem ko Ideje posredujejo »med posameznikom in Subjektom«,⁵¹ Ideje so namreč tisto, izhajajoč iz česa si posameznik predstavlja svet, vključno s samim seboj, ko je (če je) preko utelešenja neke resnice, povezan z zvestim subjektivnim tipom. Vloga Idej kot večnih, univerzalnih in transsvetnih je pri subjektivaciji ključna, nenazadnje je Badiou temu vprašanju že posvetil dovršen del *Logike svetov* in namerava mu posvetiti celotno *Imanenco resnic*.

Vpeljava Idej ima torej strateško vlogo. Čeprav se je 2M pričel s še bolj katastrofalno sliko od 1M, nas ravno »afirmativna moč Ideje« po Badiouju navdihuje z optimizmom. Naj smo še tako nizko, »so tu znaki«, gotovost, »da se bo vrnila in da se je že vrnila afirmativna moč Ideje. Temu povratku je posvečena pričujoča knjiga, katere konstrukcija se razporeja natanko ob vprašanju: kaj je Ideja?«⁵² Ideja ima tako pri Badiouju (sam bi se s to trditvijo gotovo ne strinjal), isto vlogo, kot jo ima pri Kantovi obravnavi francoske revolucije *zgodovinski znak* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*). Kot je znano, Kant govori o afektu entuziazma, ki ga »revolucija duhovno bogatega naroda« zbuja pri opazovalcih.⁵³ Kant sicer govori o moralni zasnovi in dogodku našega časa, ki dokazuje moralno tendenco človeškega rodu, o napredovanju na bolje, vse to je z Badiouje-

118

⁴⁹ Michel Foucault, *Življenje in prakse svobode*, prevedli Jelka Kernev Štrajn et al., Založba ZRC, Ljubljana 2007, str. 34–35.

⁵⁰ *Second manifeste pour la philosophie*, str. 33.

⁵¹ *Ibid.*, str. 119.

⁵² *Ibid.*, str. 12.

⁵³ Immanuel Kant, *Zgodovinsko-politični spisi*, prevod Samo Tomšič, Rado Riha, Maila Golob, Mirko Hribar, Založba ZRC, Ljubljana 2006, str. 208–209.

vega gledišča problematično, kljub temu pa mu je s Kantom skupno to, da so Ideje kot večne nekaj, kar, s Kantom rečeno, »v zgodovini človeštva ni več mogoče pozabiti«. Večnost Idej nam daje moč, ne le da zmoremo, temveč tudi moramo zagotoviti eksistenco Idej v splošnem in Ideje komunizma posebej. S tem dobimo točko, s katere je v teh negotovih in zmedenih časih reakcije mogoče ne samo meriti filozofijo in čas, v katerem se slednja nahaja, temveč tudi (transsvetno) točko, ki je nikoli ni mogoče povsem udejaniti (čemur pa se seveda filozofija ne odpoveduje, zato poziv: »še en korak«, »še en napor«). Ta točka ostaja zastavek in tudi vzrok-razlog želje, ki filozofijo vselej žene naprej in jo vzpodbuja pri njenem »ne popustiti glede svoje želje«.

Gregor Moder*

Spinoza v Badioujevi *Kratki razpravi o prehodni ontologiji*

Pri Badioujevem branju Spinoze, kakor ga zajema predvsem besedilo *Kratka razprava o prehodni ontologiji*, me je zanimalo, v kolikšni meri je povedalo nekaj novega ali nekaj relevantnega za spinozizem sam. V tem pogledu se mi je zdela še posebej zanimiva primerjava s Heglovim branjem, saj se na prvi pogled lahko zazdi, da gre za dve povsem različni branji, vendar ju po mojem družji bistvena skupna poteza.

Za Hegla je bil spinozizem eden od najbolj inspirativnih filozofskih sistemov. V *Predavanjih o zgodovini filozofije* je podal kar nekaj vznesenih izjav: kdor se hoče ukvarjati s filozofijo, se mora najprej okopati v etru Spinozove absolutne substance. Ne moreš biti filozof, če nisi spinozist. Brez spinozizma sploh ni filozofije.¹ Take izjave so bile seveda zgodovinsko in kontekstualno umeščene. Bile so posledica vpliva izjemno produktivne polemike ob koncu 18. stol., polemike o spinozizmu, ki je izbruhnila, ko je Jacobi objavil svojo korespondenco z Mendelssohnom. Ampak ne glede na morebitne zunanje razloge, zaradi katerih je Hegel cenil spinozizem, dejstvo je, da je nekaj svojih najbolj slavnihih tez formuliral natančno v distinkciji s spinozizmom. Najbolj znamenita je najbrž tista iz *Fenomenologije duha*, po kateri je treba absolut dojeti ne le kot substanco, ampak tudi kot subjekt.²

Spinozistična absolutna substanca je imela za Hegla namreč neko bistveno pomanjkljivost. Očital ji je, da gre sicer res za edini mogoči začetek filozofiranja, ampak da je ta začetek na neki način obtičal na začetku, da se ni premaknil z mesta in da preprosto ni razvil svojih lastnih zastavitev. Šlo naj bi za identitetno filozofijo, utemeljeno na domnevi, da bit biva, nebit pa ne, za filozofijo, ki ne more dojeti nič ali negativnosti kot produktivnega nič in produktivne

121

¹ G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1971, zv. 20, str. 157–197.

² G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, prevedel Božidar Debenjak, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1998, str. 23.

* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

negativnosti. Togost in indiferentnost absolutne substance pa je bila, kakor je menil, specifično povezana s togostjo njene metodološke eksplikacije. Ravno metoda dokazovanja, uporabljena v *Etiki*, njen *ordine geometrico* ali *more geometrico*, naj bi bila kriva za nezadostnost projekta. Ni šlo samo za nepopolnost zunanje forme, za napako stila, ampak za temeljno, notranjo nepopolnost filozofije same. Zakaj? Hegel je menil, da matematična metoda dokazovanja, s svojimi abstraktnimi postopki in formalizmi, preprosto ne more nikoli podati filozofske resnice. Z njenimi togimi shemami ni mogoče zajeti razvojne narave absoluta, njegovega notranjega samorazvoja. V *Fenomenologiji duha* je tako zapisal, da je narava resnice o vsoti notranjih kotov trikotnika drugačna od narave filozofskih resnic. Matematični dokaz ne more vstopiti v stvar samo, nujno ji ostane zunanji.³ In, mimogrede, tudi drugi nemški klasiki so podali podobno oceno, da je namreč matematična metoda dokazovanja za filozofijo neprimerna in da se prav v njej skriva pomembna pomanjkljivost spinozizma.

Tako se je razvila dolga in razvejana tradicija, v kateri so komentatorji in filozofi glede vprašanja matematike oziroma matematične metode vzeli Spinozo v zagovor pred heglovskim očitkom. Skoraj vsi po vrsti so poskušali zmanjšati pomen in vlogo zunanje forme Spinozove *Etike* za njeno konceptualno vsebino. Obenem so hoteli tudi pokazati, da je bil Heglov očitek o nezadostnosti matematične metode dokazovanja pravzaprav tudi Spinozov očitek matematiki.

Pri branju *Etike* prav res ne moremo mimo impresivne »geometrične« zgradbe, mimo prepleta aksiomov, definicij, izrekov, pravil, dokazov in opomb. Bergson je zapisal, da geometrična zgradba *Etike* v bralcu začetniku vzbudi obenem grozo in občudovanje, kakor da je pred njim rušilna bojna ladja. In na prvo branje se dokazovalna metoda *Etike* res lahko zazdi nekoliko naporna in suhoparna. Na ravni bralske izkušnje se lahko tudi zazdi, da gre, vsaj v nekaterih primerih, za nasilje *stila* nad filozofsko *vsebino*. Leibniz je celo menil, da je Spinoza ponekod v argumentacijo vpletel razmeroma nepomembne trditve, samo zato, da bi celota dobila videz geometričnega dokaza. Toda Genevieve Lloyd je Spinozo vzela v bran in opozorila, da je sterilna zgradba matematičnega dokazovanja zavajajoča, ker je knjiga polna ironije, sarkazma in duhovitih in celo čustvenih opazk, ter da so zelo pogosti pasusi, kjer so filozofski uvidi izraženi s fikcijami, kjer je torej domišljija odigrala pomembno vlogo pri razvoju filozofskega argumenta.

³ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, str. 161.

Podobno kot Deleuze je tudi sama opozorila na razlike med formalnim diskurzom aksiomov, pravil in dokazov na eni strani, ter bistveno bolj razpravljalnim stilom opomb, uvodov in dodatkov na drugi strani. Sklenila je, da pri branju *Etike* ne izgubimo veliko, če se z deduktivno strukturo tez sploh ne obremenjujemo, in jo upoštevamo samo kot pripomoček za natančnejše razumevanje specifičnih odlomkov.⁴

Pierre Macherey je vprašanje Spinozove metode razlagal predvsem v nasprotju z Descartesovim dojetjem razmerja med resničnim in metodo. Descartes je menil, da je metoda *pred* spoznanjem, kakor je pač kovaško orodje *pred* kovanjem. Spinoza je uporabil prav Descartesov zgled, ko je podal svoje poglede v *Razpravi o izboljšavi uma*, v razpravi, ki jo je Macherey označil kar za »*Razpravo proti metodi*«. Spinoza je zagovarjal stališče, da pred delom spoznanja sploh ničesar ni, saj bi sicer morali pred vsakim orodjem domnevati še drugo orodje, s katerim smo prvega skovali, in tako v neskončnost.⁵ Metoda zato ni *vzrok* spoznanja, ampak njegov *učinek*. Metoda je aplicirano spoznanje, in ne narobe. Skratka, če je Descartesovo stališče podobno Kantovemu, ki je v nekoliko drugačnem kontekstu opozoril, da je treba pred spoznanjem samim najprej odgovoriti na vprašanje, kako sploh lahko kaj vemo, potem je Spinozovo dojetje metode pravzaprav zelo blizu Heglovemu stališču iz *Fenomenologije duha*. S tem je Macherey izmaknil tla argumentu, da je v *Etiki* na delu nekakšno nasprotje ali celo dualizem med vsebino in formo, med metodo in spoznanjem.⁶

Deleuze je zapisal, da se je Spinoza v celoti zavedal, da matematična metoda ni primerna za filozofsko spoznanje. Menil je, da bistva modusov niso logične ali matematične strukture, ampak *res physicae*.⁷ In nazadnje je opozoril, da so *notiones communes*, – skupni pojmi, ali v Simonitijevem prevodu »obči poznatki«, ki so bili za Deleuza odločilni epistemološki dosežek Spinozove *Etike*, – bolj biološke ali fizikalne ideje, ne pa matematične. Naj navedem konkreten zgled. Vprašanje seštevanja je bilo zelo pomembno za Spinozovo etiko in politiko, kjer se posamične zmožnosti seštevajo v večje celote. Toda Deleuze seštevanja ni razlagal kot aritmetični ali geometrični seštevek, temveč kot biološko kompozicijo.

⁴ Genevieve Lloyd, *Spinoza and the Ethics*, Routledge, London 1996, str. 19–20.

⁵ Baruch de Spinoza, *Dve razpravi*, prevedla Nataša Homar, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1997, str. 16.

⁶ Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Découverte, Pariz 1990, str. 55–67.

⁷ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Pariz 1968, str. 168.

Kadar se značilni razmerji gibanja in postanka dveh teles seštejeta, to pomeni, da skomponirata ali formirata skupnost z večjo močjo. Spinozov zgled takega seštevka kot biološke kompozicije je bil način, kako rdečilo in limfa skupaj formirata kri. Spinozistični »skupni pojmi« so potemtakem reprezentacija seštevka, ali bolje, reprezentacija kompozicije med dvema ali več telesi, in reprezentacija take enotnosti. V tem pomenu je torej smisel seštevanja v Deleuzovi razlagi bolj *biološki* kakor *matematičen*.⁸

V dolgo tradicijo obrambe spinozizma pred Heglovo kritiko, po kateri je bil njegov postopek preveč matematičen, da bi bil lahko resničnosten, je posegel Badiou s tezo, ki je za tisto tradicijo nepričakovana, čeprav še zdaleč ni nepričakovana za Badiouja samega. Zdi se, da je celotno debato postavil na glavo. Medtem ko so Spinozovi branilci – vsaj tisti, ki sem jih omenil – pogosto poskušali zminimalizirati pomen matematike za spinozizem, se je Badiou postavil na stališče, da matematika ni bila nekakšna šibka točka ali pomanjkljivost spinozizma, temveč natančno njegova odlika. Tisto, kar ga je pri spinozizmu pritegnilo, je bila natančno vloga matematike. Povsem eksplicitno se je postavil po robu Deleuzu, in zapisal, da je bila njegova napaka, kakor tudi napaka mnogih drugih interpretov, v tem, da so spregledali vlogo matematike v Spinozovi ontologiji. V Badioujevi razlagi matematika ni samo zunanji formalni postopek, temveč gre za to, kakor je zapisal, da »samo matematika misli bit, ker je sama v celoti sestavljena iz adekvatnih idej«⁹.

Tako stališče se ne zdi radikalno samo v kontekstu spinozizma, ampak dosti širše. Heglovo trditev, da je narava matematičnih resnic drugačna od narave filozofskih resnic, ali še bolj njegovo tezo, da matematične operacije nujno ostanejo zunanje resnici, je mogoče brez težav uvrstiti v tradicijo, ki jo je Badiou označil kot aristotelovsko dojemanje matematike, kjer gre za to, da matematika ne misli. Se pravi: da ni resničnostni postopek, da ne more sproducirati ali generirati resnice, da je ne more niti zadevati itd. itd. V to tradicijo lahko uvrstimo tudi Wittgensteina in Heideggerja.

⁸ Gilles Deleuze, *op. cit.*, str. 257 in Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, Pariz 2003, str. 126–132.

⁹ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998, str. 72. – Citati iz Badioujevih del *Court traité d'ontologie transitoire* in *Abrégé de métapolitique* so navedeni po prevodu, ki bo predvidoma izšel 2010 pri Založbi ZRC in je delo Sama Tomšiča in Petra Klepca.

Naj napravim kratek ekskurz in se lotim konkretnega zgleда. Praktični vidik teze o matematiki kot resničnostnem postopku je v povezavi s spinozizmom po mojem mogoče videti na delu v območju politične zgodovine. V mislih imam Badioujevo vprašanje »odporniških filozofov«. Gre za to, da politično dejanje – kakršen je recimo odpor proti nacistični okupaciji – nikakor ni stvar moralne zaskrbljenosti ali zavestnega in izoliranega etičnega premisleka, temveč stvar »logike«, ali bolje, stvar »matematike«. Konkretnega političnega dejanja oziroma etične odločitve ni mogoče osmisliti niti s sklicevanjem na objektivno družbeno nujnost niti s sklicevanjem na subjektivno mnenje, na notranji moralni imperativ. Teza je, da se etična odločitev razlaga čisto matematično: samo sama s seboj, na intrinzičen način, v svojem zaporednem procesu delovanja, tako kot se matematični aksiom osmisli »samo skozi razvijanja teorije, ki jo podpira«¹⁰.

Zato je Badiou zapisal, prvič, da politika ni v redu izmenjave mnenj, in da ji nikoli ni treba čakati na strinjanje drugih. In drugič, da je določena celo natančno kot logični *prelom* s prevladujočimi mnenji v obtoku. Šel je še korak naprej in – v kontekstu vprašanja odporniških filozofov – izenačil neodpor z nemišljenjem. Tako je edini način, kako je sploh mogoče misliti proces dejanskega, politični boj (kot odpor nacizmu, denimo). Zato je opozoril na Althusserjevo tezo, po kateri so »v mišljenje procesov pod razmerji dejansko prodrli samo 'borci revolucionarnega razrednega boja'«, in sklenil takole: »Resnično mišljenje procesa pripada tistim, ki prakticirajo politiko.«¹¹

Naj strnem. Prvič, etična odločitev je mogoča samo kot odločitev »po logiki«, se pravi, ne kot meditacija, ki subjekt izolira od njegove situacije in mu predlaga najmanj slabo rešitev, temveč natančno kot izpeljava, intrinzična procesu in situaciji. Drugič, velja tudi narobe. Ne samo, da je politika mišljenje procesa samega, ampak tudi, da je edino resnično mišljenje procesa politika ali politični boj. – Na praktični ravni bi Spinozo vsekakor lahko šteli za odporniškega filozofa v Badioujevem althusserjevskem pomenu, saj je bilo njegovo življenje zaporedje odločitev, ki so bile zanj preprosto »logične«. Ko je bil v procesu izobčenja iz židovske skupnosti v Amsterdamu, bi ga verjetno sprejeli nazaj, če bi se odrekel nekaterim svojim stališčem – česar pa ni hotel storiti. Njegova brezkompromisnost in njegov odpor proti »prevladujočim mnenjem v obtoku« sta nemara še bolj

¹⁰ Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Pariz 1998, str. 15. – Glej tudi prejšnjo opombo.

¹¹ *Ibid.*, str. 69.

očitna iz zgodbe s heidelberško univerzo. Tam so mu ponudili mesto, vendar ni želel poučevati Descartesove filozofije, ki je bila tedaj zelo modna, lastne filozofije pa ne bi mogel poučevati, ne da bi spraval v nevarnost sebe in svoje delodajalce. Zato je položaj odklonil. In nenazadnje je znana tudi zgodba, ko je hotel po umoru bratov de Witt, ki ju je linčala in iznakazila drhal, javno izobesiti napis *ultimi barbarorum*.¹²

Ampak naj se vrnem k Badioujevi razlagi vloge matematike v spinozizmu. Njegova teza je bila, da *more geometrico* ni forma mišljenja v nasprotju z njeno vsebino – kakor je razlagal Hegel –, ampak je zapis poteka neke izvirne odločitve. V nasprotju z Deleuzom je, kot rečeno, menil, da pri spinozistični ontologiji ne gre za biologijo, ampak za matematiko. Filozofija biti je zanj *vselej* implicitna matematika. Ampak odločilno je vprašanje, kako natančno miselno zagrabit bit, vprašanje po kompleksu miselnih relacij ali operacij nad bitjo. Pri tem je opozoril na dva kontrastna modela. Prvi je dogodkovni model, ki ga je ekspliciral z Lukrecijevim konceptom *clinamena*, drugi pa aksiomatski model, ki ne pozna ne presežka, ne naključja, ne časa in torej tudi ne dogodka, in na katerega naj bi bil omejen Spinozov sistem.

Že takoj naj nekoliko skopo in preliminarno opozorim, da je v taki formulaciji Badiou mogoče samo z novimi izrazi opredelil stari Heglov očitek spinozizmu, očitek, ki so ga potihem priznali tudi Spinozovi branilci. Res je, za Hegla je bila matematika že kot taka nezmožna mišljenja, čemur je Badiou ostro nasprotoval. Ampak s tem, ko je razločil med dogodkovnim in aksiomatskim modelom miselnih operacij, s katerimi je bit podvržena konstitutivnim relacijam, in ko je Spinozu očital, da ni priznal naključja in časa in da torej ni mogel misliti dogodka, mu je pravzaprav samo v drugačnih konceptih očital natančno tisto, kar je bilo že za Hegla največja pomanjkljivost spinozizma, namreč, da je spinozistična substanca na neki način negibna, toga, in da se ne more premakniti z mesta.

Ampak naj predstavim Badioujevo razlago iz *Prehodne ontologije* v celoti. – Čeprav se morda na prvi pogled zdi spinozizem po vsebini preprost sistem ene substance, kjer je edina relacija vzročnost, je treba po Badioujevem mnenju upoštevati, prvič, da ima intelekt v sistemu neko izjemno mesto in da je treba, drugič,

¹² Steven Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne 1999.

poleg relacije vzročnosti upoštevati še relacijo pripetosti (ali združenosti), značilno za razmerje med idejami in njihovimi objekti, ter relacijo vključenosti, značilno za razmerje med končnim in neskončnim intelektom. Intelekt ima posebno mesto zato, ker je sam po sebi izjema slovitega pravila iz *Etike*, namreč pravila o paralelizmu atributov. Po tistem pravilu sta red in zveza stvari enaka redu in zvezi idej, kar poenostavljeno rečeno pomeni, da je vselej ena in ista stvar izražena pod neskončno veliko atributi na neskončno različnih načinov. In zakaj je intelekt izjema pri tem pravilu? Ideje imajo to specifično značilnost, da so pripete na svoj objekt, ali da so združene z njim. Pri tem pa poleg idej stvari, izraženih pod atributom razsežnosti, obstajajo še ideje stvari, izraženih pod drugimi atributi, vključno z atributom mišljenja samim, in tako torej obstajajo tudi ideje idej, saj je celo vsaka ideja obenem tudi objekt neke druge ideje. Skratka, intelekt je izjema pravila o paralelizmu atributov zato, ker strukture intelekta ni mogoče ne reprezentirati ne dojeti pod nobenim drugim atributom kot pod atributom mišljenja. V tem kontekstu je Badiou menil, da intelektu pripada položaj gube, rečeno z Deleuzovim konceptom, ali da je operator zasuka.

Ampak za Badioujevo razlago spinozizma je koncepcija intelekta še toliko pomembnejša zaradi značilnosti, da je intelekt po eni strani neskončni božji intelekt, po drugi strani pa človeški ali končni intelekt – in zato kar kliče po vprašanju o prehodu med neskončnim in končnim, po vprašanju, pri katerem se je za Badiouja, tako kot tudi za Hegla, razkrila ena od najšibkejših točk spinozizma. Vprašanje se čisto preprosto glasi: kako natančno v sistemu prideš od neskončnega intelekta h končnemu intelektu? Težava je v tem, da je Spinoza eksplicitno zapisal, da mora vse, kar sledi iz neskončnega intelekta, tudi samo bivati na neskončen način. Zato končni intelekt ne more biti neposredni produkt neskončnega intelekta. Spinozova rešitev, kakor jo je povzel Badiou, je bila vplejva še tretje fundamentalne relacije v ontologijo. Poleg relacij vzročnosti in pripetosti je šlo za relacijo *vključenosti*. Preprosto rečeno gre za to, da je končni intelekt *vključen* v neskončni intelekt, tako kot je del vključen v celoto.

Toda s to razrešitvijo vznikne nova težava, namreč vprašanje, kako natančno, po kakšnem mehanizmu potem končni intelekt pride do resničnih idej? Opremljen je namreč kot pripetost ideje na telo, ne da bi vseboval spoznanje o svojem objektu. Ljudje se rodimo povsem nevedni in ideje, ki jih imamo v svojem duhu, so samo ideje, ki popolnoma naključno vzniknejo ob srečanjih med našim telesom in drugimi telesi. So celo nujno neadekvatne. Zakaj? Imamo jih za spoznanja o bi-

stvu zunanje posamezne stvari, v resnici pa so samo predstavna mešanica, ki ima za podlago tako naše telo kot tudi zunanji objekt. Kako potem pridemo do spoznanja? Odgovor se skriva v zamisli, ki ji je že Deleuze odmeril ključno vlogo, namreč v zamisli o skupnih pojmi. Domneva je, da je vsaka ideja, ki napotuje na skupno lastnost vseh teles ali vseh idej, nujno resnična. V Badioujevi razlagi zato resnično sploh ne more nikoli zajeti bistev posameznih stvari, ampak je omejeno na generične lastnosti, na skupne pojme, ki se dojemajo brez časovnega razmerja in v tem smislu pod vidikom *večnosti*. Natančno v tem je Badioujeva razlaga skupnih pojmov čisto nasprotna Deleuzovi. Ne gre za biološke ideje, ampak za matematične in brezčasne obče pojme. In če je bilo seštevanje za Deleuza biološko sestavljanje, je bilo za Badiouja natančno matematična operacija. Kakor koli že, s tako razlago se je njegova interpretacija vrnila k svoji temeljni zgodbi, namreč k zgodbi brezčasnosti in aksiomov. Edina zmožnost človeškega duha za resnico je matematično mišljena bit. Bit lahko mislimo samo *more geometrico*, toda velja tudi narobe: vsako matematično mišljenje je mišljenje biti. Tako je zapisal dramatično tezo: »boga je treba razumeti kot matematičnost samo«,¹³ ali krajše: bog je matem. Razlago spinozizma je sklenil s kritiko, zapisano že na začetku, namreč s kritiko, da v spinozizmu ni eksplicitne konceptualizacije tistega, kar presega raven biti, namreč *dogodka*.

Naj predlagam nekaj opozoril in pripomb k Badioujevi razlagi. Najprej zelo na splošno glede matematičnosti Spinozove ontologije. Na prvi pogled se zdi Badioujevo stališče radikalno in inovativno. Toda po mojem je bila Spinozova poanta v zvezi z geometričnim dokazovanjem podobna Althusserjevi poanti pri tezi o materialnosti ideologije. Pri tezi, po kateri se ideja eksplicira »matematično«, gre za to, da se ideja eksplicira na intrinzičen in determiniran način, ne da bi se bilo treba kakor koli sklicevati na poseg od zunaj. To pa še ne pomeni, da v spinozizmu sploh ni mogoče misliti dimenzije, ki presega matematično eksplicirano bit (prav kakor Althusserjeve teze o ideologiji ni mogoče zreducirati na naivni materializem). To zagotavlja že slavna formula o imanentnosti transcendence same. Moj pomislek je torej ta, da je Badiou zniveliral Spinozovo bit na brezčasno večnostno aksiomatično, s tem pa jo je šele zares naredil za togo in indiferentno bit – za bit, kakršno je kritiziral že Hegel. Zdi se, da je hotel pokazati, da je mogoče v spinozizmu misliti dimenzijo, ki presega bit, samo tako, da vanj interveniraš z zunanjimi koncepti.

¹³ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, str. 92.

To se pokaže tudi pri obravnavi prehoda od neskončnega h končnemu pri Spinozu. Tudi to vprašanje ima v kontekstu spinozizma že dolgo brado. Hegel je težavo izrazil čisto naravnost in zapisal, da so substanca, atribut in končni modus sicer relevantni in celo pravi koncepti, toda kaj, ko jih je Spinoza zgolj naštel, ni pa demonstriral, kako iz enega sledi drugo, kako iz substance sledi modus, kako iz principa enosti sledi množstvo.¹⁴ Spinozovi navdušenci so praviloma priznali, da je v tem res neka temeljna pomanjkljivost spinozizma. Pomanjkljivost je poskušala odpraviti nekoliko nejasna, predvsem pa zelo skopa teorija o neposrednih in posrednih neskončnih modusih. Tako Deleuze kot tudi Macherey sta jo eksplicirala kot nekakšno zaporedje, kjer je najprej na vrsti atribut (mišljenje in razsežnost), potem njegov neposredni neskončni modus (neskončni intelekt pri mišljenju ter gibanje in mirovanje pri razsežnosti), potem sledi posredni neskončni modus (pod atributom razsežnosti naj bi šlo za *facies totius universi*), in šele čisto nazadnje pridejo singularna telesa ali končni, determinirani modusi. Poanta tovrstne obrambe spinozizma je v tem, da prehoda od neskončnega h končnemu nikakor ni mogoče razložiti kot preproste logične ali ontološke degradacije od absolutno neskončne substance k relativno neskončnim atributom in nazadnje k čisto končnim modusom, in sicer zato ne, ker je o neskončnosti očitno mogoče govoriti tudi na ravni modusov samih. Toda težava »prehoda od neskončnega h končnemu« je po mojem še vedno ostala v tem, da je substanca logično superiorna nad svojimi modifikacijami. Še vedno imaš najprej substancno, sledi prehod, in na koncu pride modus. Dosti bolj radikalen prelom se po mojem skriva v Machereyevi opazki, kakor jo je zapisal v sloviti knjigi *Hegel ou Spinoza*. Po njegovem problematike neskončnih modusov sploh ne bi smeli dojeti v kontekstu vprašanja prehoda ali vprašanja posredovanja med neskončno substancno na eni strani in končnimi modusi na drugi strani. V tem pogledu je Heglova zahteva po logični utemeljitvi prehoda od substance k modusom preprosto neupravičena.

129

Toda Macherey je bolj ali manj ostal samo pri opazki. Sam pa mislim, da je vprašanje tako temeljno za dojetje spinozizma kot celote, da se nam mora opazka, če jo vzamemo zares in jo dosledno izpeljemo, spreverniti v nekakšno temeljno načelo branja spinozizma. Če med substancno in modusom, med neskončnim in končnim ni nobenega prehoda ali posredovanja, potem je treba reči povsem naravnost: substancno je mogoče misliti samo kot substancno, ki je vselej že na delu v nekem modusu. To je v nasprotju s splošnim tonom predvsem prve in druge

¹⁴ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, zv. 20, str. 169–170.

knjige *Etike*, pa tudi v nasprotju s številnimi eksplicitnimi pravili, po katerih je modus sicer res mogoče misliti samo kot modus substance pod takim in takim atributom, narobe pa ne, saj je substanca vsekakor lahko brez modusa. In vendar, če rečemo, da med substanco in modusom ni prehoda, da ju je mogoče misliti samo v nekakšnem stiku, potem sledi, da je substanca lahko samo tako, da je že modificirana, da kot substanca vselej eksistira na takšen ali drugačen način. Zato ne gre samo za to, da modusi eksistirajo samo kot eksistiranje substance, *temveč tudi substanca eksistira samo v eksistiranju svojih modifikacij*.

Neskončno je torej nekaj dejanskega samo kot neskočno, ki je na delu v svojem končnem delu. Substanca ni najprej na sebi in se šele potem – čeprav ne časovno, ampak logično – zdiferencira in zdistribuirava v svoje modifikacije (kakor je, v eksplicitnem razmerju do novoplatonizma, razmerje razložil Deleuze). Po mojem gre za to, da je substanca vselej že modificirana. Tako izvorno modificiranost substance lahko geometrično dojamemo kot izvorno nagnjenost, kot nekakšno sklonjenost, kot zakrivljenost ali pa kot zazankanost substance v sami sebi. S tem pa se vrnemo k odločilnemu vprašanju Badioujevega branja Spinoze, namreč k vprašanju, ali lahko v spinozizmu mislimo naključje ali čas – in torej, ali lahko mislimo čezbitno dimenzijo. Ali lahko v spinozizmu mislimo tisto, kar je Badiou ekspliciral s konceptom *clinamen*? – Na prvi pogled je lahko odgovor en sam, saj če je kaj jasno, potem je jasno, da v spinozizmu ni naključja, ker tudi možnosti ni, edina modalnost je nujnost. Obenem je čas bržkone nekakšna iluzija, saj je resničnostni vidik samo vidik brezčasne večnosti. – Ampak mislim, da nam dojetje substance kot izvorno zazankane res omogoči misliti naključje in čas v spinozizmu. Kako le? Najprej naj opozorim, da je treba tisto, proti čemur se je Spinoza boril, ko se je boril proti naključju in času, poimenovati *poljubnost* in *teleologija*. Boril se je proti poljubnosti svobodne kreacije in proti samovšečni iluziji o človeškem teleološkem delovanju. Ko je Althusser zapisal, da je Spinoza postavil prvo teorijo ideologije, se je to nanašalo natančno na zavrnitev ideje o svobodnem, sebe gotovem kartezijskem subjektu.¹⁵ Mislim pa, da je z dojetjem substance kot zazankane mogoče govoriti o naključju in času v specifičnih pomenih, in sicer v pomenih *presenečenja* in *transformacije*. Nekoliko togo rečeno gre za to, da substanca lahko preseneti samo sebe. Čeprav »hodi naravnost«, je

¹⁵ Louis Althusser, »The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza«, v: *The New Spinoza* (ur. Warren Montag in Ted Stolze), prevedla Daniel W. Smith in Michael A. Greco, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 1997, str. 9.

njena površina zazankana in zato »pade na glavo«. In čeprav se operacije substance vršijo intrinzično in enosmerno in deterministično, nam njena izvorna zazankanost omogoči misliti transformacijo kot transformacijo, ki zadeva bit samo. Z dojetjem substance kot zazankane pa sistema po mojem ni več mogoče zreducirati na tisto, kar je Badiou poimenoval »aksiomatski model« mišljenja biti, saj je očitno blizu tistemu drugemu modelu, ki ga je opredelil z Lukrecijevim izrazom *clinamen*, namreč dogodkovnemu modelu.

Naj sklenem. Badioujeva presenetljiva afirmacija matematike v spinozizmu se v podrobnejši analizi pokaže kot dosti manj presenetljiva, kot se je zazdela na prvi pogled. Če je s tem mišljeno nekakšno ujemanje med logiko in politiko, kot ga je mogoče povzeti z althusserjevsko tezo o politični praksi kot edinem resničnem mišljenju, potem je Spinozova filozofija najbrž res dober zgled. Če pa je z matematičnostjo Spinozove biti mišljena aksiomatika, večnostna in nedogodkovna, potem se v tem Badioujevo branje spinozizma pokaže kot enako Heglovemu branju. Spinozi sicer ni očital matematičnosti nasploh in ni menil, da je matematičnost povezana z negibnostjo njegove substance. Ampak očital mu je nekakšen omejen tip matematičnosti, rigidnost same matematike, ki je na delu. V tem pogledu se Badioujev zagovor matematike v spinozizmu pokaže samo kot pretanjen način, kako spinozizmu očitati tisto, kar so mu že zdavnaj očitali, da namreč ne zmore misliti dimenzije, ki »preseneti« bit. Poskusil sem nakazati, na kakšen način je tako dimenzijo v spinozizmu nemara vendarle mogoče misliti, če razmerja med substanco in modusom ne dojamemo kot nekakšnega prehoda ali posredovanja, ampak, heideggerjevsko rečeno, iz njune bistvene sopripadnosti.

Rado Riha*

Badiou, Kant in materializem ideje

I.

V Sklepu svojega *Seconde manifeste pour la philosophie*, *Drugega manifesta za filozofijo*,¹ Badiou spregovori tudi o razliki med tem manifestom in njegovim dvajset let starejšim predhodnikom, *Manifestom za filozofijo*.² Najprej pove, da je v *Manifestu* proti poskusom prešitja filozofije in umetnosti v sodobni francoski filozofiji vztrajal na reafirmaciji filozofije v njenem izvornem smislu, se pravi, na artikulaciji kategorialne trojice biti, subjekta in resnice. Nato predstavi situacijo, v kateri je bil napisan *Drugi manifest*: to, proti čemu je usmerjen in kar skuša razdehati *Drugi manifest*, je današnja intelektualna reakcija, ki želi vzpostaviti neke vrste shirani dogmatizem, sestavljen iz analitične filozofije, kognitivizma in ideologije demokracije in človekovih pravic. V njem se srečujeta na eni strani scientizem, ki pozna le naravnost objektov, ne pa nesmrtnosti subjektov, na drugi pa moralizem, ki pozna samo subjekt zakona in reda, ne pa subjekta radikalne izbire in kreativnega nasilja. *Drugi manifest* se tako sicer še vedno zavzema za trojico biti, subjekta in resnice, vendar je njegov resnični zastavek problem *dejanske pojavitve* te trojice, njeno vidno delovanje v svetu. Če se je prvi manifest pred dvajsetimi leti zavzemal za možnost in nujnost kontinuirane *eksistence filozofije*, uveljavlja drugi danes proti njenemu servilnemu dogmatizmu njeno *revolucionarno pertinentnost*. Danes ne zadošča več, tako kot v času *Manifesta*, zaris moderne figure štirih generičnih pogojev, znanosti, umetnosti, emancipacijske politike in ljubezni, od katerih je odvisna eksistenca filozofije. Pač pa je treba braniti *aktivno avtonomijo* resničnostnih procesov. Medtem ko je dojetje resnic v prvem manifestu temeljilo na *ločitvenem nauku o biti*, je temelj drugega *integrativni nauk delovanja*, *ontologijo univerzalnosti-resnice* pa je nasledila *pragmatika njenega postajanja*.³

133

¹ A. Badiou, *Seconde manifeste pour la philosophie*, Fayard, Pariz 2009. (V nadaljevanju *Drugi manifest*.)

² A. Badiou, *Manifest za filozofijo*, prev. J. Šumič-Riha in R. Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2004. (V nadaljevanju *Manifest*.)

³ Za kurzivne izraze cf. *Drugi manifest*, *op. cit.*, str. 132–135, 143.

V Badioujevem prehodu iz, nekoliko na hitro rečeno, ontologije v pragmatiko, ima ključno vlogo koncept Ideje. Ideja, tako kot nam jo predstavi Badiou, ni odgovor na vprašanje, kaj je resnica, ampak, »kaj *dela* resnica v svetu, kako deli usodo objektov sveta, od katerih se hkrati loči«. ⁴ Ideja ni pojem, bolje je, zapiše Badiou v *Komunistični hipotezi*, če jo razumemo kot operacijo. Drugače povedano, ideja ni ideja nečesa oziroma ni nekaj, k čemur stremimo, ampak je nekaj, kar živimo: brez ideje ni življenja. ⁵ Natančneje, ideja je modus »resničnega življenja«, saj je resnično življenje edino življenje »pod znakom Ideje«. ⁶ »Platonistična gesta«, na katero se opira *Drugi manifest*, se tako ne sestoji le iz platonizma množstva, teme *Biti in dogodka* ter *Manifesta*, k njej sodi tudi *komunizem Ideje*. ⁷ »Komunizem Ideje« je tu v prvi vrsti izraz za to, da je Ideja tista subjektivna operacija, s katero se v svetu pojavlja in deluje generična *univerzalnost* resnice.

V nadaljevanju me bo zanimalo samo eno od številnih vprašanj, ki jih odpira Badioujev prehod od ontologije resnice k pragmatiki njenega delovanja v svetu, od zavzemanja za eksistenco filozofije k zahtevi po njeni revolucionarni pertinentnosti. In sicer vprašanje, ali je v tem konceptualnem prehodu vsebovana tudi sprememba v razmerju filozofije do njenega političnega pogoja. Tudi v fazi *Druga manifest* je in ostaja sicer za Badiouja filozofsko razmerje do politike metapolitično. ⁸ Tako je tudi formulacija komunistične hipoteze vseskozi *filozofska*:

⁴ *Ibid.*, str. 142.

⁵ A. Badiou, *L'hypothèse communiste*, Circonstances 5, Lignes, Pariz 2009, str. 187 in 56. (V nadaljevanju *Komunistična hipoteza*.) Slovenski prevod zadnjega poglavja, »Ideja komunizma«, prev. P. Klepec, je objavljen v: *Filozofski vestnik*, XXX, 3/2009, str. 7–21.

⁶ *Drugi manifest*, str. 139.

⁷ *Ibid.* Ideja je tako rekoč po svojem bistvu komunistična, oziroma, kot pravi Badiou, ideja je lahko samo komunistična ideja (*Komunistična hipoteza*, str. 56). Je operacija, v kateri se partikularnosti sveta »uresničijo«, se pravi, operacija, v kateri stopajo partikularni individumi in dogodki v sestavo »telesa resnica«, načina, kako v danem svetu materialno eksistira komunizem kot »večnost enakega«. (Za opredelitev komunizma kot »večnosti enakega« cf. A. Badiou, *D'un désastre obscur. Droit, Etat, Politique*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues 1991; prav tako tudi članek Jelice Šumič-Riha »Komunizem med smrtjo in vstajanjem«, *Filozofski vestnik*, XXX, 3/2009, str. 95–109.)

⁸ »Pod 'metapolitiko' razumem učinke, ki jih lahko neka filozofija na sebi in za sebe potegne iz tega, kar mislijo dejanske politike«; metapolitika je to, »kar v filozofiji nosi sled političnega pogoja, ki ni niti objekt niti nekaj, o čemer bi bilo treba proizvesti misel, ampak je samo sodobnost, ki proizvaja filozofske učinke«, A. Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Pariz 1998, str. 7 in 66. (Slovenski prevod izide pri Založbi ZRC, Ljubljana 2010; Samo Tomšič in Jelica Šumič Riha) V *Pogojih* Badiou opredeli metapolitično zastavitev filozofije takole: »[...] vsako poimenovanje ali definicija imena 'politika' je zunaj-politična in pravzaprav nima nobene zveze s politiko, ki se

»ta knjiga«, zapiše Badiou na začetku *Komunistične hipoteze*, »pri tem vztrajam, je filozofska knjiga«. ⁹ Toda prav ob problematiki Ideje, ki postavlja v ospredje *delovanje* resnice v danem svetu, se lahko vprašamo, ali ne pomeni morda vpeljava Ideje, če že ne opuščanja, pa vsaj »mehčanja« metapolitičnega stališča filozofije do politike. Ali se Badiou s problematiko Ideje ne približuje tistemu razumevanju filozofije v klasičnem marksizmu, ki je proti njeni zgolj teoretski drži, ki svet samo interpretira, skušalo uveljaviti podobo filozofije kot praktično-kritično, bolj ali manj eksplicitno tudi politično dejavnosti, ki svet aktivno spreminja? Skratka, ali bi morali razumeti premestitev poudarka na pragmatiko delovanja resnice, ki je na delu v *Drugem Manifestu*, v smislu Marxove 11. teze o Feuerbachu: filozofi so svet doslej samo različno interpretirali, gre za to, da ga spremenimo?

Nesporno je, da gre Badiouju kot filozofu od začetka njegovega filozofiranja za to, da dani svet, se pravi, svet kapitala in demokracije, spremenimo. Prav tako lahko po mojem mnenju *Komunistično hipotezo* beremo tudi kot poseg v problematiko Marxove 11. teze in kot njeno obnovo. A gre za poseg in obnovo, ki se jima uspe izogniti dialektiki teorije in prakse, objektivnega in subjektivnega, ki ji ostajata Marxova teza in njena recepcija v klasičnem marksizmu v pretežni meri zavezani. Kar Badioujevi »filozofiji pod pogoji« omogoča, da se izogne tej dialektiki, je natančno to, da *filozofija pod pogoji operira z Idejo*. Operacijo z Idejo pa spremlja, in to je tudi tisto, kar me bo pri Badioujevi obnovi pojma ideje v nadaljevanju zanimalo, *obnova materializma*. Ideja, ki jo uvaja filozofija pod pogoji, je znamenje *novega materializma*. ¹⁰ Badioujeva vpeljava Ideje v njegovo filozofijo pod pogoji daje Marxovi tezi o nujnosti spreminjanja sveta njen materialističen značaj, natančneje, spreminjanju sveta daje njegovo materialistično oporo. Skratka, *revolucionarna pertinentnost*, če uporabimo Badioujev izraz, filozofske operacije z Idejo je v tem, da se z njo krepi materialistična orientacija filozofije.

odvija kot mišljenje in preizkus mišljenja. Te definicije in imenovanja izhajajo iz filozofije. In 'delanje filozofije' se popolnoma razlikuje od 'delanja politike', čeprav gre v obeh primerih za mišljenje«, A. Badiou, *Pogoji*. Prev. S. Tomšič in A. Žerjav, Založba ZRC, Ljubljana 2006, str. 226, prevod je neznatno spremenjen.

⁹ A. Badiou, *L'hypothèse communiste*, str. 32.

¹⁰ V navezavi na Lacanovo trojico simbolnega, imaginarnega in realnega in njegovo problematiko alienacije in separacije bi bilo treba zastavitev novega materializma razviti kot *materializem separacije*. Vendar je to že tema nekega drugega prispevka.

Mislim, da si lahko tu pomagam z razmišljanjem Franka Rude o možnosti novega materialističnega branja 11. teze.¹¹ Ko razmišlja o tem, kako razumeti Badioujevo dvojico »demokratični materializem – materialistične dialektika« v *Logiki svetov*, predlaga naslednjo razlago: dvojico bi bilo treba razumeti kot način, kako pade s smrtjo Boga in idealizma razločevanje idealizma in materializma, ta tako rekoč večna gesta filozofije, v *sam materializem*. Pri čemer pa ločitev demokratični materializem vs. materialistična dialektika ni enostavno ločitev na »dobri«, materialistični materializem in »slabi«, idealistični materializem. V Badioujevem ločevanju dveh materializmov moramo po Rudovem mnenju prej razbrati naslednji obrat: demokratični, pogojno rečeno »slabi« materializem, je materializem brez ideje, materializem brez idealizma, materialistična dialektika kot »dobri« materializem pa je *idealizem brez idealizma*, heglovstvo brez Hegla.

Z Rudovim branjem materialistične dialektike *Logike svetov* kot idealizma brez idealizma se popolnoma strinjam. Mislim pa, da bi bilo temu, da je materialistična dialektika, tako, kot jo zarisuje Badioujeva filozofija, idealizem brez idealizma, treba dodati še, da je prav tako tudi *materializem brez materializma*. Kot bom poskušal pokazati v nadaljevanju, lahko zastavitev takšnega materializma najdemo v Kantovi filozofiji, natančneje, v njegovem nauku o idejah. Nauk vsebuje to, kar lahko po mojem upravičeno označimo tudi kot Kantov *materialistični obrat Ideje*. V jedru tega obrata je hipoteza, da je ideja izvorno prezentacija aficirane misli v svetu. Ideja je delovanje misli, aficirane s »stvarjo misli«, v danem svetu, »stvar misli« pa je točka realnega, v kateri se misel šele vzpostavlja kot misel, ki pa je hkrati misli zunanja in nanjo ireduktibilna. Skratka, heglovstvo brez Hegla bi bilo treba dopolniti še s kantovstvom brez Kanta.

136 Preden poskušam zdaj vsaj v grobem orisati osnovne poteze Kantovega materialističnega obrata Ideje, samo še kratka razlaga moje gornje trditve, da se uspe filozofija pod pogoji izogniti zagatam klasične marksistične interpretacije 11. teze. Jedro teh zagat, tvegala bom močno poenostavitev, je v nekem dovolj trivialnem dejstvu. Badiou ga je v tretjem letu svojega seminarju »S'orienter dans la pensée, s'orienter dans l'existence« [»Orientirati se v mišljenju, orientirati se v eksistenci«] 2006/07, orisal takole: da bi lahko izstopili iz neke situacije, potrebujete sredstva, ki so strogo vzeto situaciji zunanja. Gre za tipičen primer krož-

¹¹ Frank Ruda, »Idealism without Idealism: For a Renewed materialist Reading of the 11th Thesis«, referat na mednarodnem srečanju »Večnost in sprememba«, Filozofski inštitut ZRC SAZU, organizirala Jelica Šumič Riha, Ljubljana, 4.–6. december 2009.

nosti.¹² S problemom te krožnosti se je spoprijemala tudi klasična marksistična interpretacija 11. teze. Da bi razložila, kako je lahko znotrajsvetna interpretacija sveta hkrati že zunanja zarezava vanj, akt njegovega spreminjanja, je imela na razpolago, nekoliko shematsko rečeno, tri razlagalne modele. Interpretacija, ki je svet hkrati že spreminjala, se je lahko ali, prvič, umeščala na neko danemu svetu zunanjo točko, s katere je razlagala samo sebe in svoje spreminjanje sveta; lahko pa je tudi, drugič, predpostavljala neko svetu notranjo točko, ki omogoča interpretativni poseg vanj in tako rekoč samo čaka, da bo odkrita; ali pa je, tretjič, kot v primeru heglvskega marksizma, izhajala iz tega, da gre za točko, ki je svetu hkrati zunanja in notranja, za točko simptoma ali pa notranjega protislovja sveta.

Seveda so ti trije razlagalni modeli med seboj tesno povezani, a to me tu ne zanima¹³. Bistveno je, da nobena od teh razlag ni znala argumentativno utemeljiti, ne na ravni objektivne vednosti ne na ravni subjektivnega delovanja, temeljne predpostavke svojega teoretično-praktičnega interpretacijskega akta, se pravi, točke ali zunanosti, ali notranosti, ali notranje zunanosti, notranje izjeme glede na dani svet. Vozelna točka klasičnega marksizma, na katero je merila tudi 11. teza, je tako postala in ostala točka njegove teoretične in praktične nemoči.

Badioujevo filozofsko gesto lahko s tega gledišča opišemo s pomočjo parafraze razvpite Lacanove formule: zagato klasičnega marksizma skuša njegova filozofija pod pogoji rešiti tako, da dvigne nemoč marksizma na raven nemožnega. Kaj drugega je namreč njegova zahteva, da se je treba v časih dezorientiranosti držati »točke realnega«, se pravi, neke zunajzakonske, v zakon situacije nevpisljive, situacijsko nemožne točke oziroma eksistence? Da je treba v situaciji udejanjiti vse posledice, ki izvirajo iz deklaracije neke eksistence tam, kjer situacija noče videti ničesar? Držati se v mišljenju in v eksistenci točke realnega je namreč operacija, ki nemoč marksizma, da bi utemeljil točko notranje izjeme kot teoretični in praktični pogoj svoje možnosti, dvigne na raven nemožnega, in sicer tako, da brez-

¹² Cf. <http://www.entretemps.asso.fr./Badiou/06-07.htm>.

¹³ V navezavi na Badioujevo »Teorije diskurzov« v *Svetem Pavlu* bi lahko rekli, da zaseda filozofija v marksizmu vse štiri diskurze: kot praktično-kritična intervencija se vpisuje v grški diskurz totalnosti, kjer si miselno prisvaja objektivni red sveta; kot vednost o zakonitostih zgodovinskega razvoja je v položaju judovskega diskurza, ki operira s transcendentnim znakom in njegovim dešifriranjem; hkrati predpostavlja krščanski diskurz dogodka, absolutne novosti in preloma, ki deklarira aktualno možnost neke situacije; ker pa ne zna točke preloma razviti v obliki koherentne teorije, se sprevrča v nemi diskurz neizrekljivega rekanja.

temeljnost in brezopornost točke notranje zunanosti interpretirajočega spremi-njevalnega akta preoblikuje v edino trdno izhodiščno in oporno točko politike kot aktivne interpretirajoče misli, se pravi, politike emancipacije.

II.

Kanta materializem, ne materializem nasploh ne materializem ideje, ne zanima. A če beremo Kanta hkrati z Badioujem in Lacanom, se pokaže, da lahko v Kantovem nauku o idejah, kot je bil najprej razvit v Transcendentalni dialektiki prve *Kritike*, najdemo uporabne elemente za konstrukcijo odgovora na vprašanje materializma, tudi materializma Ideje. Še več, pokaže se, da lahko na ta način Kantov nauk o idejah povežemo z Marxovo 11. tezo. Kantova ideja je tudi odgovor na vprašanje, kako je mogoče, za razliko od stališč, ki svet samo razlagajo, ki torej ostajajo znotraj norm in pravil obstoječega, objektivnega reda, svet dejansko spremeniti.

Pred kratko obravnavo Kantovega materialističnega obrata ideje, bom v štirih točkah samo še na kratko orisal tiste teze, ki so ključne za moje razumevanje pojma ideje v luči hkratnega branja Badiouja, Lacana in Kanta.¹⁴ Prvič, ideja je točka nerazločljivosti misli in dejanja. Ideja obstaja, kot sem že zapisal, le v obliki življenja glede na Idejo. Predpostavka te nerazločljivosti pa je aficiranost misli s »stvarjo misli«. Drugič, o nerazločljivosti misli in dejanja lahko govorimo le pod pogojem, da dvojici misli in dejanja dodamo še tretji moment, instanco realnega, prevzeto iz Lacanove psihoanalize. Če hočemo razviti pojem Ideje, rabimo register treh instanc, simbolnega, imaginarnega in realnega, s katerim operira Lacanova psihoanaliza. Ideja ni prehod od teorije k praksi, ampak je nekaj drugega, je prekoračitev simbolnega v smeri realnega. Vozel teh treh instanc rabimo, če hočemo danes postaviti filozofijo na materialistične temelje. Tretjič, nerazločljivost misli in dejanja ni nekaj danega, ampak je nekaj proizvedenega. Eno je aficiranost misli s »stvarjo misli«. Nekaj drugega je sprejetje in dejavna afirmacija te aficiranosti misli. Sprejetje aficiranosti misli z njeno »stvarjo« je na področju filozofije ekvivalent temu, kar imenuje Lacan na področju psihoanalize *desangoisser*, raztesnobliti. Raztesnobliti je operacija, v kateri je opravljen prehod od tesnobe, ki blokira, k dejanju, ki od tesnobe prevzema njeno gotovost, spremi-

¹⁴ Cf. k temu tudi moj članek »Sur le materialisme de l'Idée« v : *What is to live/Qu'est-ce que vivre*, ur. J. Šumič Riha, *Filozofski vestnik*, XXX, 2/2009, str. 227–245.

njajoč njen izmikajoči se objekt v nepredikativni objekt-vzrok, ki dejanje vodi. Analogno s tem lahko stališče o aficiranosti misli z njeno stvarjo razumemo kot prvi korak k materializaciji misli, k temu torej, da je misel zares misel o nečem, kar je nanjo ireduktibilno. In *četrtič*, materializem ideje zahteva specifično figuro subjekta: to je sicer še vedno, z besedami prvega *Manifesta*, subjekt »brez nasprotka«,¹⁵ a hkrati velja, da ta »subjekt brez objekta« kljub temu, če parafraziram Lacana, *ni brez* – brez objekta namreč. V mislih imam Lacanovo stališče, da tesnoba, ta afekt, ki ne vara, resda nima nobenega določenega objekta, da pa kljub temu ni brez objekta.¹⁶ Prav v tem paradoksnem objektu, ki sodi k »subjektu brez objekta«, v objektu, ki je tu čutno nazorno navzoč čeprav se ga ne vidi, je treba po mojem iskati materialnost tistega »izjemnega telesa«, ki ga Badiou imenuje »telo resnice«.

Oglejmo si sedaj vprašanje materializma Kantove ideje. V katerem pomenu lahko torej govorimo o materializmu ideje pri Kantu? Izhajal bom iz naslednje trditve: temeljni problem Kantove misli je, kako pokazati, da um, ki se po Kantu, »ne ukvarja z drugim kot s samim seboj«,¹⁷ ne proizvaja miselnih utvar, pač pa se dotika nečesa realnega, nečesa, kar je umu zunanje, heterogeno, in sicer ravno takrat, poudariti moram Kantovo temeljno poanto, ko se um ukvarja zgolj s samim seboj, ko ni drugega kot čisti um.¹⁸

Operacijo dokazovanja, da um, če se res ukvarja zgolj s samim seboj, ni zaprt v imanentnost »čiste misli«, ki proizvaja zgolj miselne blodnje, pač pa, prav nasprotno, odpira v sebi prostor za to, da se lahko dotakne nečesa realnega, imenuje Kant samokritika uma. Samokritika uma je Kantov odgovor na vprašanje, kako je lahko um pri sebi in hkrati zunaj sebe. V toliko vsebuje to, kar imenujem Kantov materialističen obrat ideje. Samokritika uma je argument za to, da je um

¹⁵ A. Badiou, *Manifest*, str. 121.

¹⁶ Cf. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse*, ur. Jacques-Alain Miller, Seuil, Pariz 2004, str. 155.

¹⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 708/A 680.

¹⁸ Kantov nauk o idejah lahko razumemo tudi kot prvi zaris »nujnega paradoksa« filozofije, o katerem govori Althusser. Paradoks je po Althusserju, kot je znano, v tem, da filozofija, ki nima svojega objekta in deluje zgolj v imanentnosti svoje misli, ravno s svojim zgolj znotraj-filozofskim delovanjem posega zunaj sebe: »filozofija ne posega v realnost drugače, kot da proizvaja rezultate v *sami sebi*. Deluje *zunaj sebe* z rezultati, ki jih proizvede v *sami sebi*. Nekoč bo treba pokusiti premisliti ta nujni paradoks«. L. Althusser, *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov* (1967), prev. V. Likar, Studia humanitatis, Ljubljana 1985, str. 59.

kot čisti um, torej um, ki ni v službi samoohranitve in srečnosti, aficiran um, da ga aficira »stvar misli«. Takšna »stvar misli«, ki um notranje zadeva in mu tako rekoč »daje misliti«, je za um Brezpogojno. Brezpogojno zadeva um v kar najbolj dobesednem pomenu besede: ne le, da se um te svoje »stvari« ne more znebiti, da tako rekoč »kot nor« išče točko Brezpogojnega, h kateri ga žene njegovo »poželenje, ki ga ni mogoče utišati, *die nicht zu dämpfende Begierde*«,¹⁹ pač pa šele ta »stvar misli« um naredi za um. »Stvar misli« je njegov absolutni pogoj. Je nekaj, kar um notranje zadeva, saj ga šele ta njegova »stvar« naredi za um, hkrati pa je umu radikalno zunanje, nanj ireduktibilno.²⁰

A v delovanju uma, v njegovem iskanju Brezpogojnega, sta, takšno je vsaj Kantovo stališče, dve veliki obdobji. Prvo traja vse do Kanta, drugo se začneja s Kantom in njegovo kritiko in samokritiko uma. Za obe obdobji je značilno, da um, če uporabim Lacanovo formulacijo, ne popušča glede svoje želje po Brezpogojnem. V prvem obdobju poteka zadeva tako, da um svojo »stvar«, ki jo išče, Brezpogojno torej, vsaj v prvem koraku tudi vedno najde. Najde pa svojo »stvar« tako, da svoje ideje, um deluje namreč vedno v obliki idej uma, da torej svoje ideje projicira iz sebe v svet. Ideje, npr. idejo svobode, ali pa idejo človeške duše, ki niso drugega kakor »mišljenine« oziroma miselne reči, če prevedemo dobesedno Kantov izraz *Gedankending*, obravnava um tako, kot da gre za objekte danega, izkustvenega sveta. Drugače povedano, um deluje tako, kot da se vsakokratni, v idejah zamišljeni realni temelj sveta objektivno že nahaja v svetu in gre v bistvu le za to, da se ga naredi »vidnega« in da se ga na ta način »realizira«. Um vidi, skratka, Nekaj tam, kjer ni Nič – nič razen njegove lastne miselne projekcije. A ker se empirični svet za te miselne projekcije praviloma ne meni, ker jih ne priznava za svoje objekte, začetni fazi nato vedno znova sledi razočaranje. Um mora vedno znova priznati, da tam, kjer je sam videl Nekaj, ni v resnici Nič. Pokaže se, da tisto, kar je imel za Nekaj, v resnici ni drugo kot njegova lastna projekcija »stvari«, ki ga žene in preganja, v dani svet.

S Kantovo revolucijo v načinu mišljenja oziroma, nekoliko poenostavljeno rečeno, z njegovo kompleksno operacijo kritike in samokritike uma, pa se stvari

¹⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 824/A 796.

²⁰ Um je vedno aficiran s svojo »stvarjo misli«, ki je notranje vodilo, *Leitfaden*, brez katerega enostavno ne deluje kot um. Za razum to ne velja. Razum je spoznavna mašinerija, ki je sama v sebi prazna. Ne deluje, če lahko tako rečem, na lasten pogon, ampak začne delovati šele, če kaj pade vanjo, v pogon jo spravita šele zunanji material in zunanja zahteva.

spremenijo. Če takoj povem, kaj je ključni rezultat operacije samokritike uma: um se distancira od »stvari«, ki ga notranje zadeva, od nje se loči. Še vedno jo ima za nekaj zanj bistvenega, priznava, da obstaja nekaj, neka »stvar«, ki ga aficira in brez katere ga pravzaprav ni. Še več, to »stvar misli« celo prepozna kot svoj absolutni pogoj, samo da je ta absolutni pogoj zdaj ločen od uma. Ločen v tem smislu, da je, čeprav sodi k umu, saj je zanj, če lahko tako rečem, eksistencialno odločilen, hkrati nekje zunaj področja čistega uma in ireduktibilen nanj. Lahko bi tudi rekel, da misel zdaj pristaja na svojo aficiranost s »stvarjo misli«, da razločuje med svojo željo in objektom te želje, da zna zdaj s tem objektom ravnati v svetu. Natančneje, da zna ravnati z njim kot objektom, ki ni objekt s tega sveta, ki torej ravno ni objekt med objekti, objekt kot vsi drugi.

Kaj so torej, če povzamem, glavne značilnosti obeh obdobj v ravnanju uma s »stvarjo misli«, ki ga aficira, obdobja pred Kantovo analizo uma in obdobje po tej analizi? Pred samokritiko poskuša um svojo »stvar« najti oziroma neposredno realizirati v svetu, najti oziroma realizirati jo poskuša kot objekt med objekti. A njegovi poskusi se končajo ali z zlomom misli ali pa peljejo k zlomu sveta. Tako ali drugače se vedno znova pokaže, da tam, kjer želi um videti Nekaj, ni v resnici Nič. Kaj je razlog za spodletelost poskusov uma? Zakaj so njegovi poskusi neposredne realizacije »stvari misli« v danem svetu obsojeni na neuspeh? Na kratko: razlog za neuspeh uma je v tem, da svojo »stvar misli« neposredno identificira s stvarmi sveta, da jo obravnava kot objekt med objekti. Na ta način se um postavlja v odvisnost od velikega Drugega sveta objektivnosti. Drugi sveta objektivnosti je tisti, ki na neki način že ima to, za kar gre umu. Um se odpoveduje temu, da se primarno ukvarja s tem, kar ga zadeva, s svojo »stvarjo misli«, njegova »stvar misli« ni njegov absolutni pogoj, ampak je pogoj, postavljen v odvisnost od Drugega. V analogiji z Lacanovim razlikovanjem med ljubezensko zahtevo in željo bi lahko rekli, da »želja uma, ki je ni mogoče utišati«, v resnici ravno ne deluje kot čista želja, pač pa deluje kot ljubezenska zahteva, ki se naslavlja na Drugega in slednjega potrebuje.²¹

Po samokritiki uma oziroma po Kantovi kritični analizi uma pa se zadeve spremenijo. Če gremo kar k rezultatu kritične analize: misel se ne odpove svoji »stvari«, torej idejam uma. Ne samo, da se jim ne odpove, postavi jih kot svoj

²¹ Cf. J. J. Lacan, »Subverzija subjekta in dialektika želje v freudovskem nezavednem«, prev. S. Pelko, v: J. Lacan, *Spisi*, DTP, Ljubljana 1994.

absolutni pogoj. Prav tako se ne odpove temu, da bi jih realizirala v svetu. Odpove se samo temu, da bi ideje oziroma to, za kar v njih gre, obravnavala kot enega izmed objektov sveta. Z drugimi besedami, loči se od Drugega sveta objektivnosti, objektivnost sveta ni več merilo in norma idej uma kot »stvari misli«. Deluje samo še kot nujna, neogibna materija za pojavitev in učinkovanje idej uma. Ideje uma, ki se pojavijo v svetu, imajo čisto poseben ontološki status, ki jih loči od vseh ostalih objektov sveta, s katerimi sicer, rečeno z Badioujem, delijo skupno usodo. Ideje uma imajo status resničnostne fikcije. Vendar resničnostne fikcije, ki proizvajajo v danem svetu realne učinke. Rečeno v bolj kantovskem jeziku, natančneje, v jeziku *Kritike razsodne moči*: ideje uma imajo status *primera Ideje*. Primer Ideje pa je ideja, ki deluje kot sestavni del danega sveta, vendar delujejo tako, da dani svet in njegove objekte ravno derealizira.

Kaj je primer Ideje? Vrnimo se najprej na kratko k idejam uma samim. V prvem koraku samokritike je um ugotovil, da je videl s svojimi idejami Nekaj tam, kjer ni v resnici Nič. Sklepna točka samokritike pa je ugotovitev, da je Nič, povezan z idejami uma, vendarle Nekaj. In sicer Nekaj zelo realnega, saj ni objektivne realnosti, če v njej niso navzoče ideje. Navzočnost idej uma v izkustvu pa ima poseben ontološki status: niso element objektivne realnosti, prav tako niso zgolj halucinatorična realizacija želje uma. In prav ta »ne eno – ne drugo« je ideja v obliki *primera Ideje*. Prva definicija primera Ideje, podrobneje jo bom skušal razviti v nadaljevanju, bi se lahko glasila takole: primer Ideje je ideja, ki obstaja v neki danosti oziroma partikularnosti sveta, ki je v svoji neposredni danosti derealizirana. Šteje le še kot točka absolutne singularnosti, ki je neposredno del univerzalnega. V tem smislu sem prej rekel, da je primer Ideje moment derealizacije sveta. Derealizacija je operacija, v kateri so danosti objektivne realnosti preoblikovane v potencialno materijo Ideje, na kratko, v danosti, v katerih je utelešen *primer Ideje*. Z gledišča samokritike uma obstaja izkustveni svet kot nekaj objektivnega le, kolikor svojo objektivnost tudi že zgublja, kolikor ga je mogoče preoblikovati v svet, v katerem udejanja svoje konsekvence samokritika uma. Objektivnost danega, empiričnega sveta obstaja le, kolikor se lahko partikularne danosti sveta pojavijo kot danosti, v katerih je aktualiziran absolutni pogoj uma, njegova »stvar misli«. Ali tudi, kolikor jih je mogoče preoblikovati v telo »stvari misli«, v neko materialno navzočnost, ki na različne načine kaže, da eksistirajo v svetu primeri Ideje.

Ideja ni, kot sem rekel že na začetku, ideja o nečem, kar je treba še realizirati, pač pa je točka nerazločljivosti misli in dejanja. Ideja je sama v sebi že akt, mi-

selni akt. Natančneje, Ideja je življenjski akt, način življenja. Dejanje, ki je v Ideji nerazločljivo od misli, pa lahko nekoliko podrobneje opredelimo kot *konstrukcijo dvojne minimalne razlike*.²² Dejanje, ki je nerazločljivo od misli, je, prvič, konstruiranje minimalne diference med mislijo in tisto »stvarjo misli«, ki misel zadeva, aficira. Ali tudi, je dejanje, ki konstruira »stvar misli« kot minimalno razliko med »stvarjo« kot predpostavko misli in »stvarjo« kot njenim presežnim produktom. In drugič, dejanje, ki je nerazločljivo od misli, je dejanje, ki konstruira realnost kot primer Ideje, se pravi, kot minimalno razliko med realnostjo samo in realnostjo, ki deluje kot telo oziroma primer Ideje. Ali tudi, kot minimalno razliko med vsemi tistimi partikularnimi dogajanjmi in dejstvi, ki so v realnosti primer Ideje, in primerom Ideje samim.

Spomnimo se tu na Malevičevo sliko »Beli kvadrat na beli podlagi« in na način, kako sliko komentira Badiou v svojem *Stoletju*. Kje na sliki je pravzaprav sam beli kvadrat? Nikjer drugje, če uporabim Badioujeve besede, kot v minimalni, nični, ampak absolutni razliki belega in belega.²³ Ta minimalna razlika je tako rekoč *primer* belega kvadrata, je Ideja belega kvadrata v obliki svojega primera. Edino v tej minimalni razliki ima beli kvadrat svojo materialno, na sliki čutno-nazorno vidno eksistenco. Prav tako eksistira tudi Ideja v svetu le v obliki svojega lastnega primera. V realnosti sveta eksistira kot minimalna razlika med realnostjo samo in realnostjo kot telesom oziroma primerom ideje.

Tu bi rad poudaril, da primer, lahko bi rekel tudi, telo Ideje, ni sublimno telo. Primer Ideje ni rezultat povzdignjenja nekega navadnega objekta v dostojanstvo Reči, če uporabim znano Lacanovo opredelitev sublimacije. Prej bi lahko rekel, da je primer Ideje desublimirano telo, desublimirani objekt, objekt, v katerem je Reč »ponižana«, če lahko tako rečem, na raven navadnega objekta. Primer ideje je minimalna razlika med tem, kar vsakokrat je primer, in tem primerom samim. Je neka partikularna danost sveta, katere partikularnost je podrejena temu, da kaže na svojo lastno singularnost, brezdanjo faktičnost, pri čemer pa je ta singularnost, faktičnost, neposredno tudi že točka univerzalnega. Prav ta točka *singularne univerzalnosti* je primer Ideje.

²² Za konstrukcijo te dvojne minimalne razlike bi lahko uporabili tudi Badioujev izraz »živeti glede na idejo«.

²³ A. Badiou, *Dvajseto stoletje*, prev. A. Žerjav, DTP, Ljubljana 2005, str. 76.

Prej sem omenil Maleviča, lahko pa se spomnimo še na enega slikarja, in sicer na Jasperja Johnsa.²⁴ Mislim, da je njegovo ponavljajoče se slikanje različnih trivialnih objektov, npr. ameriške zastave, dober primer desublimacije, kakor jo imam tu v mislih. Tista »stvar sama«, če lahko tako rečem, ki zadeva Johnsovo misel-sliko, tista »stvar«, ki jo hoče Johns naslikati, ko slika ameriško zastavo, je sicer Ameriška zastava. Vendar Ameriška zastava, ki jo Johns vedno znova slika, ni povzdignjenje navadnega objekta »ameriška zastava« v dostojanstvo Reči. Johnsova Ameriška zastava ne »simbolizira«, kot ugotavlja Joan Copjec, »specifično ameriških vrednot, to niso zastave šovinista ali pa požigalca zastav«. Johnsovo slikanje je prej operacija desublimacije objekta, njegove zastave so desublimirani objekti.

Johnsovi operaciji desublimacije objekta bi se dalo mogoče približati z naslednjo formulacijo: Ameriška zastava, ki jo slika Johns, ni »navaden objekt«, trivialna ameriška zastava, a hkrati tudi ni drugo kot trivialna ameriška zastava. Dejstvo, da Johns vedno znova slika to trivialno ameriško zastavo, govori *tako o tem*, da jo slika kot Ameriško zastavo, da slika oziroma skuša naslikati v trivialnem objektu »stvar samo«, *kakor tudi o tem*, da je trivialni objekt ameriška zastava vse-skozi ohranjen kot trivialni objekt ameriška zastava, da ne doživi nikoli prave, »dokončne« transsubstanciacije v sublimno Ameriško zastavo, da nikoli ne postane goli ovoj sublimnega objekta Ameriška zastava. Ameriška zastava kot »stvar misli-slikarstva« Jasperja Johnsa je tako nekakšna dvojna minimalna razlika. Je razlika med, prvič, ameriško zastavo in ameriško zastavo, in drugič, med Ameriško zastavo in Ameriško zastavo. Desublimacija sublimnega objekta Ameriška zastava je natančno v tem, da trivialnemu objektu ameriška zastava nikoli ne uspe biti »on sam«, da ni nikoli samo trivialni objekt, in da sublimnemu objektu Ameriška zastava nikoli ne uspe biti »on sam«, da se nikoli ne uspe zares zablesteti kot sublimni objekt, ampak je, v hipu, ko zablesti, tudi že zveden na raven trivialnega objekta. Objekt, ki ga uspe naslikati Johns, je nekaj, kar je natančno to, da ni ne ameriška zastava ne Ameriška zastava, pač pa je hkratnost dvojne negacije tega »ne eno ne drugo«. Je materializacija dvojne odsotnosti, nekakšen objekt posebnega kova, ki je, če uporabim Badioujev izraz, biti-tu ne-objektivnosti objektivnega, trivialnega objekta in ne-sublimnosti sublimnega objekta. Sublimni objekt Ameriška zastava obstaja edino v desublimirani obliki, v obliki trivialnega ob-

²⁴ V nadaljevanju se opiram na analizo Jasperja Johnsa v delu Joan Copjec *Imagine there's no woman, ethics and sublimation*, MIT Press, 2002. Vsi navedki iz knjige se nahajajo na straneh 39–40.

jekta ameriška zastava, in trivialni objekt ameriška zastava obstaja kot tak edino kot preblisk presežka »stvari same« v njem. Razlika med trivialnim objektom in Objektivom je minimalna, nična, *konstituira in zaznamuje* pa tako navadni objekt kakor sublimno »stvar samo«. Mimogrede: to minimalno, nično razliko, to sled sublimnosti trivialnega objekta »ameriška zastava« in desublimacije objekta Ameriška zastava na sliki dejansko tudi vidimo: vidimo jo v potezah čopiča na sliki.²⁵ Ta vidna sled re-produkcije objekta na sliki, torej v objektu, je tudi znamenje njegove ontološke ne-gotovosti, neskončne odprtosti, način, kako je ne-gotovost objekta kot taka materialno navzoča, tu.

V toliko je Johnsovo slikanje ameriške zastave operacija radikalne desublimacije. Je desublimacija sublimnega in dezobjektivacija objektivnega. Operacija desublimacije je v bistvu ontološka operacija, v njej se proizvede popolnoma nov tip objekta: ne gre niti za čutni, objektivni objekt vsakdanjega spoznanja in znanosti, niti za nadčutni, sublimni objekt umetnosti, arhitekture in filozofije. Telo oziroma materialnost tega objekta je natančno v tem, da ni nikoli to, kar je, oziroma da je vedno nekaj drugega od tega, kar je. Johns vztraja pri slikanju istih objektov zato, zapiše Joan Copjec, ker je »njihova zmožnost, da ga fascinirajo, nepotešljiva«. Ne zato, nadaljuje Copjec, in ta ugotovitev je bistvena, ker ti objekti zanj »reprezentirajo nekaj več, kot so sami. Pač pa zato, ker so zanj vedno nekaj več, kot so sami«. Sam bi temu še dodal: kjer je takšen objekt, ki ni nikoli on sam, ker je vedno tudi že več, kot je on sam, je vedno tudi že subjekt. Pogoj možnosti takšnega objekta je nekdo, kdorkoli, ki se subjektivira preko tega, čemur pravi Joan Copjec »strast do objekta in užitek v objektu kot takšnem«. Objekti, ki so po svoji biti vedno »nekaj več, kot so sami«, so takšni, kot so, ker so subjektivirani objekti.

Takšen subjektivirani objekt, objekt posebnega ontološkega kova, je tudi to, kar sem, opirajoč se na Kanta, poimenoval primer Ideje. Primer Ideje je objekt, katerega prekarna materialnost je v preseku navadnega in sublimnega objekta: je pojavitev njune disjunktivne sinteze, ki obema preprečuje, da bi bila ona sama. In subjektov dostop do njega ima obliko gona, ki najde zadovoljstvo v zaokroženju objekta.

²⁵ Za to podrobnost se moram zahvaliti prodornemu kiparskemu in teoretskemu pogledu Jožeta Baršija.

To, kar sem, čeprav le v grobih potezah, povedal o materializmu Kantovega pojma ideje, bom za konec povzel takole: o materializmu Kantove ideje lahko govorimo v dveh med seboj povezanih pomenih. Um je, kot sem rekel, spoznavna, miselna zmožnost, ki deluje tako rekoč na »notranji pogon«, žene ga namreč njegova »stvar misli«, njegova ideja. »Stvar misli«, za Kanta je to v zadnji instanci ideja Brezpogojnega, je tisto, kar um aficira, kar ga notranje zadeva, in spontano deluje um kot neustavljiva zahteva oziroma želja, ki si prizadeva doseči to »stvar misli«, jo realizirati v svetu. Neuspešnost tega prizadevanja – vsaka »stvar misli«, ki jo um najde, se naposled izkaže za golo utvaro, razblini se v nič – pripelje naposled do samokritike uma in do novega ontološkega statusa idej uma. Postkritična ideja uma je rezultat operacije, v kateri um svojo neizprosno zahtevo po Brezpogojnem kot tisto »stvarjo«, za katero mu edino gre, preoblikuje v »stvar misli«, ki deluje zdaj kot njegov, če uporabim Lacanov izraz, »absolutni pogoj«.²⁶ »Absolutni pogoj« v pomenu, da deluje zdaj »stvar misli« kot pogoj, ki je konstitutiven, notranji moment samega uma, a je hkrati od njega ločen. Povedano nekoliko drugače, svojo »stvar misli« postavi um kot materijo, s katero je izvorno aficiran, vendar z njo ni več neposredno identificiran, pač pa z njo in na njej dela. V tem je prvi materialistični moment Kantove ideje. To, da se um loči od svoje »stvari«, pa se kaže v tem, in v tem je drugi materialistični moment Kantove ideje, da se pojavi um v izkustvenem svetu, v svetu objektivnosti. Njegove ideje imajo zdaj empirično rabo, manj kantovsko rečeno, postanejo sestavni del objektivnega sveta in kot njegov sestavni del tudi delujejo. Toda, če delujejo v svetu, delujejo v njem v obliki nečesa, kar ni s tega sveta. Imajo neko čisto posebno ontološko strukturo. V svetu se pojavijo in delujejo v obliki svojega lastnega primera. Ko pa je um navzoč v objektivni realnosti sveta v obliki primera Ideja, deluje v tej realnosti tako, da jo hkrati derealizira. Lahko bi rekli tudi, da je delovanje idej uma v konstituiranem svetu objektivnosti modus ne-objektivne konstitucije objektivne realnosti. To derealizacijo realnosti lahko opišemo takole: gre za operacijo, v kateri postanejo partikularne danosti sveta telo oziroma primer Ideje. Bistveno za nas je tu naslednje: materializem Ideje, Kantove ideje in Ideje nasploh, dobimo, če povežemo med seboj oba navedena pomena materialnosti Ideje. Prvič, materialnost v pomenu izvorne materije Ideje, tiste »stvari misli«, ki misel od znotraj izvorno aficira,

²⁶ Cf. J. Lacan, »Subverzija subjekta in dialektika želje v freudovskem nezavednem«, str. 290. Lacan govori tu o sprevrnitvi brezpogojnosti ljubezenske zahteve v željo: želja, zapiše Lacan, »z enkratno simetrijo spodnese brezpogojnost ljubezenske zahteve, v kateri subjekt ostane podložen Drugemu, in jo ponese do silovitosti absolutnega pogoja (absolut tokrat pomeni tudi ocepitev)«.

in materialnost Ideje kot rezultat delovanja Ideje v objektivni realnosti, delovanja, ki uveljavlja v njej popolnoma nov tip realnosti, takšen, ki objektivno realnost derealizira in jo preoblikuje v telo oziroma v primer Ideje.

Jelica Šumič Riha*

Filozofija kot vzgoja z resnicami

Filozofija preživi, ker je bil zamujen trenutek njenega udejanjenja.

Adorno, *Negative Dialektik*

sprašujem [se], ali ne bi mogli modernosti dojeti prej kot držo kot pa zgodovinsko obdobje. In z 'držo' mislima način navezovanja na sočasno realnost; prostovoljno izbiro, ki jo naredijo določeni ljudje; in nazadnje način mišljenja in občutenja: in način delovanja in vedenja, ki istočasno označuje razmerje pripadnosti in se predstavlja kot naloga. [...] Modernost so pogosto opredeljevali kot zavest o diskontinuiteti časa: prelom s tradicijo, občutek novosti, vrtoglavice pred bežečim trenutkom. [...] Toda biti moderen [...] ne pomeni pripoznavanja in sprejemanja tega neprestanega gibanja; nasprotno, pomeni privzetje določene drže do tega gibanja; in ta hotena, težavna drža ni drugo kot ponovno zajetje nečesa večnega, ki ni onstran sedanjega trenutka, niti za njim, ampak je v njem. [...] modernost je drža, ki omogoča, da dojamemo 'heroični' vidik sedanjega trenutka. [...] modernist je volja do 'heroiziranja' sedanjosti.

Michel Foucault, »Kaj je razsvetljenje?«

V uvodnem poglavju *Malega priročnika o inestetiki* Badiou vidi poglavitno poslanstvo filozofije v vzgoji, ne seveda kakršni koli vzgoji, ampak zelo specifični, lahko bi rekli skorajda nezamišljivi vzgoji: »vzgoji z resnicami¹, vzgoji z nečim, kar je, vsaj v Badioujevi koncepciji resnice, večno in »za vse«. V nadaljevanju bomo poskušali pokazati, kako je vprašanje vzgoje z resnicami, se pravi, vzgoje z večnim, povezano s problemom razmerja filozofije do njenega sveta in časa. Skratka, kako je mogoče danes še misliti sodobnost filozofije.

149

Če je temeljni zastavek filozofije zapreden v njenem težavnem razmerju do njenega časa, potem bi lahko rekli, da dajeta Adorno in Foucault dva popolnoma nezdružljiva odgovora na vprašanje: kako misliti sodobnost filozofije?

¹ Alain Badiou, *Mali priročnik o inestetiki*, prev. Suzana Koncut, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2004, str. 27. (V nadaljevanju *MPI*.)

Čeprav se zdi da je filozofija s tem, ko je zamudila trenutek svojega udejanjenja, presegla ali kar preživela svojo lastno *raison d'être* – v pomenu, da je ostala pri življenju zgolj zato, ker je »pozabila« umreti –, Adorno vseeno dopušča, da obstaja način, kako je mogoče, kljub zamujeni priložnosti, filozofijo prakticirati na odgovoren način. To je mogoče, vztraja Adorno, edino, če preživetje filozofije, natančneje njen razlog za obstoj povežemo z njeno zmožnostjo, da vse opazuje z gledišča odrešenja. Nas bo zanimala ravno ta sprega preživetja filozofije in njene odrešitvene naloge. Ne gre namreč zgolj za to, da ugotovimo, da je filozofija *tokrat* zamudila trenutek svojega udejanjenja. To bi namreč še vedno dopuščalo možnost, da se bo v bližnji ali daljni prihodnosti pokazala druga priložnost za udejanjenje filozofije. Konkretna zamuda bi ostala brez posledic za usodo filozofije in ta bi lahko nadaljevala, kot da se ni nič zgodilo. Poanta je drugače: ker je filozofija zamudila svoj *kairos*, pravi trenutek, ko bi zgodovinski čas in čas nje-nega udejanjenja koincidirala, je hkrati s tem zapravila, celo izničila možnost odrešenja sveta.² Ali, kot opozori Agamben v *Času, ki ostaja*: to, kar je s tem, da je filozofija zamudila priložnost za svoje udejanjenje, zapravljeno tako rekoč za vse večne čase, je priložnost, da bi se obnovila možnost za padle. Kajti Adorno je po Agambenovem prepričanju prisiljen priznati »nesmiselno krutost kontingentnosti«,³ in to kljub temu, da zamuda filozofije ni bila »usojena«. Zamujena priložnost je namreč ob vsej kontingentnosti popolnoma neodpravljljiva. Adorno mora torej izhajati iz »nepopravljive škode« in od tod začrtati novo možnost za filozofijo. Njegov izhod iz zagate je presenetljiv: ne le, da ne zanika, neodpravljljivosti zamujene priložnosti, še več, vztraja, da je preživetje filozofije odvisno od nje. Nenavadno preživetje, saj izključuje možnost druge priložnosti za odrešenje. Najbolj dramatična posledica zamude udejanjenja filozofije je namreč ta, da je odslej odrešenje mogoče edino v modalnosti »kakor da« – rešitev, ki Agambenu pomeni toliko kot odpoved odrešenju. Soočena s popolno nepopravljivostjo tega, kar se je zgodilo, se zdi, da je filozofija izgubila zmožnost transcendirati svet, se pravi »rešiti« ga.

150

² Seveda pa bi lahko nalogo, ki jo Adorno pripiše filozofiji v sodobnem svetu, interpretirali tudi drugače, in sicer: ko je filozofija zamudila trenutek svojega udejanjenja, se je vrnila tako rekoč na svoje izhodišče. Ponovno je postala »zgolj« interpretacija sveta. A prav to, da mora filozofija prevzeti svojo »tradicionalno« vlogo, ji omogoči, da utelesi točko razsrediščenosti oziroma ekstimnosti glede na svet, s čimer se šele odpre razpoka oziroma interval med svetom, kakršen je, in »odrešenim« svetom, interval, nujen za vsako kritično držo do sveta.

³ G. Agamben, *Čas, ki ostaja. Komentar k Pismu Rimljanom*, prev. V. Troha, Študentska založba, Ljubljana 2008, str. 54. (V nadaljevanju ČO.)

Za Foucaulta pa se, nasprotno, zdi, da filozofija niti dandanes ni obsojena na brezdelnost. Če modernost zahteva neko določeno razmerje do sedanosti, ki se »predstavlja kot naloga«, potem se zdi, da je naloga filozofije, ko se obrne k svemu času, da ustvari diskontinuiteto tako, da iz sedanjega trenutka iztrga nekaj večnega. Edino tako, se pravi, da gre proti toku časa, zato da bi izluščila in rešila trenutek večnosti, lahko filozofija »heroizira sedanost«.

Če povzamemo: zdi se, da prihaja največji izziv, pred katerim stoji filozofija danes, ravno iz nezdržljivosti adornoške in foucaultovske preživetvene strategije za filozofijo. Toda če filozofiji še danes ni odbila zadnja ura, je to zato, ker sta med sodobnimi misleci vsaj dva, Alain Badiou in Giorgio Agamben, ki sta odgovorila na ta izziv. Naša teza je, čeprav ne en ne drugi tega nikjer eksplicitno ne zatrdita, da je za oba edina ustrezna strategija za reševanje kvadrature kroga, pred katero sta filozofijo postavila Adorno in Foucault, namreč: kako biti sodobna v svetu, ki ne daje upanja za spremembe na bolje, ta, da vzame nase zagato antinomije teh dveh poti. Badiou in Agamben sledita Adornu v tem, da filozofijo obravnavata kot obliko odpora, upiranja svetu, kakršen je. Filozofija zanju še naprej obstaja, kljub razglasitvi njenega konca, še več, kljub navideznemu izginotju njenega razloga za nadaljnji obstoj v sedanjem svetu. Morda je najboljše ponazorilo za to željo po nadaljevanju filozofije ravno Badioujev skorajda herojski podvig: ponovno utemeljiti filozofijo, in to v času, ki niti ni toliko sovražen do nje kot indiferenten tako do njenega obstoja kot izginotja. S ponovitvijo platonovske geste, geste gospodarja v pravem pomenu besede, ki s tem, da ponovno začrta meje pristojnosti filozofije, vzpostavi le-to kot mesto za mišljenje, natančneje, kot mesto za tisto mišljenje, ki je s tem, da s svojo golo močjo producira resnice, momente večnosti, spreminja svet.

Gotovo se je od Adorna do današnjega dne razmerje med filozofijo in njenim časom spremenilo. Novost tega novega razmerja je mogoče razbrati v Badioujevem predavanju »Želja filozofije in sodobni svet«, v katerem Badiou dramatično napove: če je danes na tehtnici »usoda in celo obstoj filozofije«, je to zato, ker se zdi, da je mesto filozofije že od začetka izključeno iz sodobnega sveta, ki ga opisuje kot »nekakšno anarhijo bolj ali manj reguliranih, kodiranih tokov za menjavo denarja, proizvodov in podob«⁴. Če naj bo torej filozofija zmožna upirati se

⁴ To predavanje, ki ga je imel Badiou na vabilo Filozofskega inštituta ZRC SAZU v Ljubljani oktobra 1992 in je bilo najprej prevedeno v nemščino v Alain Badiou, Jacques Rancière, Rado Riha,

prisilam današnjega sveta, potem mora detektirati, še več, izumiti nekaj, kar bo »prekinilo ta neskončni red cirkulacije« (IT, 49), pretrgalo natanko tiste procese, ki so povzročile fragmentacijo našega sveta in njegovo »neberljivost«. Zato se filozofija ne more zadovoljiti s konstatacijo obstoječega stanja, neskončnih variacij iracionalnosti in katastrofičnih učinkov poznega kapitalizma. Filozofija mora začeti z zahtevo, z imperativom: »obstajati mora taka točka prekinitve«. Edino obstoj take točke diskontinuitete namreč omogoči mišljenju, da se izvleče, reši iz nekontrolirano spreminjajočega se sveta. Naloga filozofije je zato ustvariti, ali kot pravi Badiou, »konstruirati čas za mišljenje« (IT, 51). Lahko bi rekli, da filozofija, s tem, ko vzpostavi do svojega časa in sveta razmerje pripadnosti, ne kot konstatacijo, ampak kot nalogo, ne rešuje le sebe, marveč rešuje tudi svet.

Tudi Agamben, tako kot Badiou, soglašja z Adornom, da edino razkorak med svetom, kakršen je, in glediščem odrešenja omogoča filozofiji, da ohranja kritično distanco do sveta. Z Badioujem se strinja, da je naloga filozofije upirati se svetu in njegovemu času. Razlika med njima se pokaže ob opredelitvi naloge filozofije. Če Agamben ponuja alternativno vizijo filozofije, je to zato, ker pred filozofijo postavlja zahtevo, ki je kategorično drugačna od Badioujeve definicije filozofske naloge: identificirati čas prelamljajoče novosti, ki povzročijo radikalno preusmeritev mišljenja in eksistence. Za Agambena je edina zahteva, ki jo je filozofija zares zmožna vzeti nase, ta, da ohranja pri življenju »zmožnost ostati zvest tistemu, kar mora – četudi je nenehno pozabljeno – ostati nepozabno« (ČO, 57). Zahteva, da pozabljeno preteklo »na neki način ostane z nami, da je za nas še na neki način mogoče« (ČO, 57), je zahteva, ki se ji filozofija ne sme izmakniti. Narediti, da pozabljeno vseeno ostane nepozabno, je namreč za Agambena edini način, kako onemogočiti, da se ne bi vse pozabljeno, ki »nas spremlja kot kak molčeči *golem* [...] v nas znova pokazalo na uničujoč in sprevržen način, v obliki tistega, kar je Freud imenoval vrnitev potlačenega, se pravi vrnitev nemogočega kot takega« (ČO, 57). Tako dojeta zahteva ima namreč čisto določeno, lahko bi rekli profilaktično funkcijo: obvarovati nas mora pred tem, da bi se v realno vrnilo tisto, kar je bilo izključeno iz simbolnega. Ena najbolj neposrednih posledic te obrambe pred vrnitvijo ne-mrtvega pozabljenega pa je ta, da je treba na novo premisliti razmerje med možnim in dejanskim. Narediti pozabljeno nepozabno implicira

Jelica Šumič, *Politik der Wahrheit*, (ur. in prev. Rado Riha), Tura + Kant, Dunaj 1997, navajamo po dostopnejšem prevodu: Alain Badiou, »Philosophy and Desire« v *Infinite Thought*, prev. Oliver Feltham in Justin Clemens, Continuum, London in New York, 2004, str. 48. (V nadaljevanju IT.)

namreč retroaktivno produkcijo možnosti tistega, s čimer se soočamo kot z nespremenljivo danostjo. Z Agambenovimi besedami, filozofiji gre oziroma bi ji moralo iti za nič manj kakor »odrešenje tistega, kar je bilo« (ČO, 57). Narediti preteklo, to, kar se je zgodilo, in kar je nepovratno izginilo, ponovno možno, ta potencializacija preteklega, zahteva na prvi pogled nezamišljivo revolucijo v mišljenju: preobrniti Leibnizovo formulo. Namesto *omne possible exigit existete*, vse možno zahteva, da obstaja, eksistira, skratka, da postane dejansko, Agamben postulira *omne existens exigit possibilitatem suam*, se pravi, vsako obstoječe zahteva svojo možnost, zahteva, da postane mogoče (ČO, 55-56). Ta zahteva po obnovi kontingentnosti preteklega omogoči tisto, kar bi lahko imenovali Agambenov postulat: da možnost ni pred realnostjo, marveč ji sledi.

Problem, ki ga hoče Agamben rešiti, je namreč problem kontingentnosti. Tradicionalno gledano je kontingentnost suspektna modalnost, ker povzroča nered. Rešitev, ki jo je odkril že Aristotel, je, da ji omejimo torišče: z isto gesto, s katero ji priznamo dejanskost, jo hkrati tudi izničimo. Načeloma je za pretekle dogodke mogoče reči: nekaj bi lahko bilo drugačno, kot je, toda v trenutku, ko se je zgodilo, ne more biti drugačno, kot je. Ta prehod iz kontingentnega v nujno je tipična filozofska operacija nevtralizacije disruptivnega potenciala kontingentnosti. Z aristotelovskim načelom »pogojne neskončnosti« se je filozofiji posrečilo, da z gesto, ki sicer dopušča kontingentnost, omeji, kontrolira »škodo«, ki bi jo lahko povzročila njena brezmejna svoboda. Prav na tej točki postavi Agamben na kocko usodo filozofije: filozofija preživi, bolje, sme preživeti edino, če vzame nase zahtevno rešiti nepozabno. In še bolj eksplicitno, zahteva narediti pozabljeno nepozabno »sovpada s samo možnostjo filozofije« (ČO, 55). Med »tradicionalno« filozofijo, dedinjo aristotelovske metafizike, in filozofijo, ki je še ni, ki je vsa v prihajanju, je tako nepremostljiv prepad. »Naloga prihajajoče filozofije« je namreč, da afirmira »potencialnost, konstrukcijo izkustva možnega kot takega«,⁵ skratka, nekaj, kar je za zahodno metafiziko nemogoče oziroma česar izključitev, tako kot izključitev realnega, je pogoj za njen obstoj. Filozofija, ki ne izključuje realnega, marveč ga ima za svojo orientacijsko točko, ki torej dopušča, da ji prav to nemogoče-realno določa pogoje, mora zato problematizirati razmerje med kontingentnim in nemožnim, kot ga predpisuje načelo pogojne nujnosti, tisto načelo namreč, ki potencialnost porazdeli med preteklo kontingentnostjo in dejansko nemožnostjo. To

⁵ G. Agamben, *Potentialities*, prev. in ur. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford 1999, str. 249. (V nadaljevanju P.)

novo nalogo filozofije Agamben povzame z vprašanjem: ali je mogoče izpričati »sam obstoj potencialnosti, aktualnost kontingentnosti? Skratka, ali je mogoče poskusiti reči, kar se zdi nemogoče reči, se pravi: da je nekaj drugačno, kakor je?« (P, 76) Drugače povedano, Agamben hoče z zahtevo po obnovi možnosti preteklega obuditi mesijansko, odrešitveno funkcijo filozofije. Lahko bi rekli, Agamben dopušča, da je filozofija ena od figur mesije.

V tem sledi Agamben, tako kot Badiou, Foucaultu: filozofija je sodobna svojemu času in zatorej zmožna zagrabiti »nekaj večnega« v sedanjem trenutku, edino, če je sama nesodobna glede nanj, če je anahronistična v svojem lastnem času. Vprašanje sodobnosti je za Agambena vprašanje zelo specifičnega razmerja do lastnega časa: paradokсно rečeno, svojemu času pripadamo takrat, ko ohranjamo distanco do njega. Prav ta razpoka v času, ta anahronizem je po Agambenu tisto, kar nam omogoča, da bolje od drugih razumemo svoj čas.⁶ Sodobnost, kot jo razume Agamben, ni neka posebna temporalnost, pač pa operacija v času. Preprosto povedano, gre za interpolacijo sedanjosti v inertno homogenost linearnega časa, za vpis cezure, diskontinuitete v čas. To operacijo Agamben ponazori z razmerjem, v katerem se »trenutek iz preteklosti in trenutek iz sedanjosti združita v konstelacijo« (ČO, 162). Gre za dvosmerno razmerje: s tem, da sedanji trenutek v neposrednem nanosu na preteklost v njej razbere svojo prefiguracijo, omogoči, da se preteklost udejanji. Tu ne gre za nikakršno reverzibilnost preteklosti in sedanjosti, temveč za radikalno transformacijo časa. Interpolacija sedanjosti, ki jo Agamben opredeli s pomočjo Benjaminovega pojma *Jetztzeit*, čas-zdaj, zareže v homogeni kronološki čas, zaznamuje prekinitev kontinuuma zgodovinskega časa. Ključni zastavek te operacije razdrobitve časa v različne časa, ustvarjanje heterogenih časov iz dozdevnega kontinuuma, je produkcija nove temporalne konfiguracije, v zadnji instanci, produkcija novega časa.

154

Tudi za Badiouja, kot smo že pokazali, filozofija misli svoj čas tako, da odkriva točke prekinitve, ki zaznamujejo prelome s prejšnjimi paradigmami mišljenja. Natančneje, filozofijo bi lahko opredelili kot prizadevanje izolacije, ekstrakcije realnega njenega lastnega časa, oziroma, če parafraziramo Badiouja, filozofiji gre za to, da iztrga čas časa, zato da bi razkrila tiste nezaslišane možnosti, za katere čas, ujet v prisile načela realnosti, sploh ni vedel, da jih je zmožen. Filozofija mora identi-

⁶ Tu se opiramo na njegovo razpravo *Qu'est-ce que le contemporain?*, prev. Maxime Rovere, Payot/Rivages, Pariz 2008, str. 9–10. (V nadaljevanju QC.)

ficirati tiste točke, na katerih se nemožnost njenega časa preobrne v možnost neke nepojmljive novosti, inovacije, s katero se začne novo štetje časa. Tu lahko vidimo, zakaj je filozofija, kot jo razume Badiou, pred nalogo, da izvleče trenutke večnosti, ki jih on poimenuje resnice, tiste inovacije namreč, ki – zato ker so ne-so-možne s svetom, v katero so vzniknile – inavgurirajo nov čas in nov svet. Tu je treba opozoriti, da ni filozofija tista, ki neko resnico naredi večno. Naloga filozofije je nekaj drugega: ko filozofija neko novost prepozna kot resnico, ko razglasi, da obstaja, »obrne čas proti večnosti, saj je vsaka resnica, kot generična neskončnost, večna« (MPI, 26). Tisto, za kar gre Badiouju, je ocena, evaluacija vrednosti, teže našega časa glede njegovega potenciala za resnice, za produkcijo novih resnic. Natančneje, gre za to, da filozofija odgovori na vprašanje: »kaj je ta čas, v katerem deluje, namreč kot čas resnic, ki delujejo v njem« (MPI, 27)? Filozofiji, kot jo razume Badiou, ne gre torej za golo konstatacijo, da resnice so oziroma da so bile, ampak ji gre za to, da resnice v nekem radikalnem smislu »morajo biti«. To, da resnice so oziroma da morajo obstajati, je imperativ, ki je oziroma mora biti skupen filozofiji in njenim pogojem. Zato Badiou govori o soodgovornosti: To »'da resnice so', [...] nakazuje soodgovornost umetnosti, ki proizvaja resnice, in filozofije, ki ima pod pogojem, da so, dolžnost in težko nalogo, da jih pokaže« (MPI, 27). Badiou zato zavrača usodnostno ali teleološko pojmovanje zgodovine. Pravzaprav bi morali reči, da za Badiouja ni zgodovine ne v teleološkem ne v kakem drugem pomenu. To pa natanko zato, ker zanj obstajajo zgolj zgodovine. Se pravi, periodizirani dogodkovni časi oziroma temporalizirani trajektoriji medsebojno neprimerljivih, nekompatibilnih in zatorej netotalizabilnih resničnostnih postopkov, ki vztrajajo, insistirajo, oziroma eksistirajo, vsaj nekaj časa, v določeni razdalji glede na zgodovinski čas. Torej s tem, da Badiou zavrne vsako teleologijo, pokaže, da se mora filozofija, če naj bo zmožna iztrgati svojemu času momente večnosti, postaviti na delikatno točko preloma, razpoke v času, ki zaznamuje obenem nenavadno torzijo, zasuk mišljenja časa k samemu sebi.

Vztrajanje na kreaciji razpoke v času, ki ločuje čas in tisto, kar je v času več od časa samega,⁷ trenutke »imanentne večnosti«, če smemo tako reči, opozarja na pomen drže nesodobne sodobnosti za filozofijo, drže, ki jo za filozofijo zahtevata tako Badiou kot Agamben, kar ustvari nekakšno navidezno afiniteto med njunima, v marsikaterem oziru razhajajočima se projektoma reševanja filozofije. Po

⁷ Tu napotujemo na naš tekst: »Filozofija in njen čas« v Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?/Manifest za filozofijo*, prev. Rado Riha in Jelica Šumič Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2004.

drugi strani pa soočena z aporijami filozofske sodobnosti, kot jo predstavljata Adornova in Foucaultova pot filozofiranja danes, Agamben in Badiou razdelata popolnoma različni strategiji. Vendar ključne razlike med njima ne gre iskati v njihni diagnozi našega časa. Oba se namreč strinjata, da je eden največjih problemov našega časa, problem zagate izhoda, radikalnega preloma s »tu in zdaj«, naj je to, kar je, opredeljeno kot izjemno stanje, kot pri Agambenu, ali kot planetarno vladavino »kapitalo-parlamentarizma«, kot pri Badiouju.

Konvergenco njunih diagnoz sedanjega trenutka je morda mogoče še najlepše ponazoriti z Badioujevo trditvijo, da »živimo v posebnem trenutku, trenutku, ko ni sveta«. ⁸ Badioujevo sodbo o našem času kot času »brezsvetnosti« je mogoče razumeti le iz njegovega ločevanja med ontologijo, ki je področje biti, in logiko, ki je področje pojavljanja biti. ⁹ Razliko med ontologijo in logiko bi lahko pojasnili takole: če se ontologija ukvarja z netotalizabilnim univerzumom čistih, nekonsistentnih množtev, pa logika pojasnjuje, kako je mogoče množstvo možnih, konsistentnih univerzumov oziroma svetov. Ključna pri tem je Badioujeva teza, da je vez med bitjo in njeno pojavitvijo popolnoma kontingentna. Teza je ključna zato, ker je pluralnost oziroma množstvo svetov neposredna posledica odsotnosti vsakega načela, ki bi reguliralo prehod iz biti »na sebi« v posebne moduse njenega pojavljanja. Izhajajoč iz neprehodnosti oziroma nemožnosti derivacije konkretne pojavitve biti oziroma stopnje, intenzitete eksistence v nekem določenem svetu iz biti kot take, filozofija pojasni, zakaj se takrat, ko vznikne neka resnična novost, »ko se zdi, da bit pred našimi očmi premesti svojo konfiguracijo,« če uporabimo Badioujevo poetično formulacijo, »to vedno zgodi kot umanjkanje pojava v lokalnem sesutju njegove konsistence in torej v začasni ukinitvi vsake logike« (CT, 199). To je namreč trenutek, ko se pokažeta destruktivnost in kreativnost vznika biti v njeni radikalni nekonsistentnosti. Kajti ena najbolj dramatičnih in neposrednih posledic tega vznika biti tako rekoč v »lastni osebi« je ta, da se »razpusti vsa realnost«. Obenem pa je ta razpustitev realnosti, sesutje sveta možnost, da »vznikne nekaj [...] v nastopu nekega drugega mesta« (CT, 199). Poleg dogodka kot trenutka suspenza logike pojavljanja, ki je kreativni suspenz, ker omogoči nastanek novega sveta, obstajajo po Badiouju tudi obdobja, ko ni dogodka, a na-

156

⁸ Alain Badiou, »The Caesura of Nihilism,« neobjavljen rokopis predavanja na univerzi v Essexu leta 2003. (V nadaljevanju CN.)

⁹ To distinkcijo Badiou vpelje v zadnjem poglavju *Court Traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998 (v nadaljevanju CT), vendar vse njene implikacije razvije šele v svojih *Logiques des mondes*, Seuil, Pariz 2006 (v nadaljevanju LM).

čelo strukturiranja sveta, kar bo v *Logikah svetov* poimenoval transcendental sveta, vseeno ne deluje. V takih trenutkih odpovedi oziroma suspenza načela strukturacije biti na ravni pojavitve nimamo več opravka s svetom, temveč prej z njegovim suspenzom oziroma z »nekohezivnostjo tega, kar je« (CN). Gre za stopnjo nepovezanosti oziroma razveze, ki onemogoča, da bi se svet, kakršen koli že, sploh izoblikoval. Iz opisa logike brezsvetnosti, sterilnega, popolnoma neproduktivnega razpusta realnosti, ki onemogoča, da bi se kaj novega pojavilo, je mogoče povleči določene sklepe, ki imajo ključne implikacije za definicijo vloge filozofije danes.

Načeloma se filozofija, kot jo razume Badiou, ukvarja v prvi vrsti s podogodkovno transformacijo sveta. Vendar je popolnoma jasno, da mora biti naloga filozofije opredeljena nekoliko drugače v obdobjih »brezsvetnosti«, ki ne morejo proizvesti nujnih pogojev za »lokalno sesutje konsistentnosti biti«, kar bi privedlo do dogodkovne prekinitve. Kajti v takih intervalnih obdobjih je filozofija soočena z razkrojem realnosti, toda razkrojem, ki nikakor ne pomeni priložnosti za to, da vznikne nekaj novega, skratka, za možnost nekega novega sveta. Paradokсно so ravno ti časi, ko »primanjkuje dogodkov«, filozofsko gledano najbolj zanimivi. Gre za čase, ko mora filozofija, tj. podogodkovna filozofija, na novo definirati svojo dejavnost. V času, v katerem se zdi, da ni nobena resničnostna procedura dejavna, v katerem torej ne pride do bifurkacije časa oziroma so točke, na katerih se pokaže koekzistenca dveh heterogenih časov, historičnega in dogodkovnega časa, zabrisane, praktično nevidne – kar je razvidno že iz tega, da prebivalci takih svetov, ki to niso, niso več zmožni niti zamisliti si možnosti novega, drugačnega sveta – mora filozofija privzeti drugačno držo do svojega časa. Morda najdemo enega najlepših zgledov za tako držo v »brezdodgovkovnih časih« v Badioujevem sklicevanju na Pascala. Tako kot Pascal, ki je, po Badioujevih besedah, »transcendiral svoj čas s pomočjo svoje militantne vokacije«¹⁰, tudi Badioujevo lastno militantno koncepcijo filozofije vodi tale paradokсна maksima: »pripadati svojemu času, vendar tako, da mu na neki nezaslišani način ne pripadamo«¹¹. Kar Badiou hvali pri Pascalu in kar smo sami poimenovali »militantni anahronizem«¹², je drža, ki si prizadeva obnoviti verovanje v možnost preloma z obstoječim svetom, in to ravno v intervalnih obdobjih, v katerih – zato ker takrat ne pride do nobenega zgodovino prelamljajočega dogodka – vlada zgolj nihilizem. Kajti težava, s katero se sooča filozofija danes, ni zgolj,

¹⁰ Alain Badiou, *L'être et événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 237.

¹¹ Alain Badiou, *Dvajseto stoletje*, prev. Ana Žerjav, DTP, Ljubljana 2005, str. 36. (V nadaljevanju DS.)

¹² Jelica Šumič Riha, »Filozofija in njen čas«, str. 131.

da mora dati analitiko brezsvetnega sveta, ki bi pokazala mehanizme nenehno obnavljajoče se brezsvetnosti. Ena najbolj dramatičnih značilnosti takega stanja je namreč možnost njegovega neskončnega nadaljevanja. Poglavitna težava, s katero se sooča prav tista filozofija, ki jemlje podogodkovno produkcijo večnega za svoj kompas, je ta, da mora v časih brezsvetnosti biti zmožna, da na neki način sodeluje skupaj s svojimi pogoji v prizadevanju za to, da se pojavijo nove resnice. Zdi se, da mora filozofija, če naj preživi v času brezsvetnosti, ko torej išče zdravila za prevladujočo neberljivost svojega sveta, ki se na subjektivni ravni manifestira kot popolna dezorientacija, tako rekoč sestopiti na igrišče, ki je bilo poprej dodeljeno njenim »pogojem«. Filozofija, če naj dokaže, da je res sodobna svojemu svetu, mora aktivno prispevati k produkciji sedanjosti – ki jo Badiou razume seveda kot edini čas resnic.

Ali ne bi bilo mogoče na ta način brati Badioujeve originalne prisvojitve verovanja v možnost poetične fikcije, katere nujnost zatrjuje Wallace Stevens, zato da bi pojasnili dozdevno protislovje med aktivizmom in kvietizmom, ki naj bi bila vseskozi tiha sopotnika njegovega pojmovanja dogodkovne, militantne filozofije? Badiou namreč združi dva citata iz Stevensove pesmi: »poslednje verovanje je verovanje v fikcijo« in »mogoče je, mogoče je, mogoče je, mora biti mogoče«¹³ in ju spremeni v maksimo za novo vrsto poguma: »mora biti mogoče najti možnost za našo novo fikcijo«. S tem misli seveda na obuditev ideje komunizma, v kateri vidi edino veljavno hipotezo emancipatorne politike. Toda, kdo je subjekt izjavljanja tega prepričanja: »mogoče je, mora biti mogoče«? Filozof ali politični militant? Strogo vzeto in opirajoč se na pretekle dogodkovne produkcije resnic lahko filozofija zatrdi samo: »Mogoče je«. Badiou sicer lahko pogumno zatrdi: »vsak svet je zmožen poroditi znotraj sebe svojo lastno resnico« (*LM*, 16), toda popolnoma je izključeno, da bi lahko sama filozofija, tako rekoč z lastnimi močmi »izsilila« dogoditev nekega resnico porajajočega preloma. Če je torej izsiljenje dogodka filozofiji prepovedano, kaj je lahko potem zdravilo za izgubo vere v možnost drugega, drugačnega sveta v času, ko se zdi, da se nobena nova resnica ne poraja? Citirajmo Badioujev odgovor, ki je povzročil kar precejšnjo zmedo med njegovimi komentatorji, zlasti v angleško govorečih deželah: po Badiouju »filozofija nima drugega legitimnega cilja, kakor da pomaga najti nova imena, ki bodo omogočila, da se pojavi neznan svet, ki čaka na nas samo zato, ker mi čakamo nanj« (*CN*). Nekateri prenicljivi komentatorji so hitro zaznali premik v Badioujevi opredelitvi na-

¹³ Alain Badiou, »Politics: A Non-Expressive Dialectics«, tipkopis neobjavljenega predavanja.

loge filozofije v današnjih razmerah brezsvetnosti, premik, ki je po njihovem postal prej vir novih zadreg kakor rešitev. V čem je zadrega? Zdi se, kakor da mora filozofija danes prevzeti nase več, kot je delo, ki ji glede na njene pristojnosti pritiče. Še več, ti komentatorji izražajo bojazen, da se je filozofija lotila nevarne avanture urejanja, naloge, ki jo »normalno« povezuje z diskurzom gospodarja oziroma, če ostanemo v okvirih Badioujevega vokabularja, države kot metastrukture neke situacije. Naloge, ki naj bi bila torej po definiciji tuja filozofiji, katere dolžnost bi morala biti prej na strani tistih »subverzivnih elementov«, ki si prizadevajo za to, da bi prisilili obstoječi red v disfunkcioniranje.¹⁴ Drugi pa nasprotno vidijo v Badioujevi prepovedi filozofskega izsiljenja dogodka in konceptiji dogodka kot nenadne, popolnoma kontingentne prekinitve svetovnega reda, zloma svetnega transcendentala, sled kvietizma, ki obsoja človeške živali, prebivalce brezsvetnega sveta, da potrpežljivo čakajo, da se zgodi čudež. Ti interpreti bi od militantne, dogodkovne filozofije pričakovali več, v prvi vrsti, da se aktivno vključi v nekakšno pripravljalno delo na dogodek, delo, ki naj ne bi sicer samo izzvalo dogodka, pač pa bi povečalo njegovo verjetnost. Taka »preddogodkovna disciplina časa«¹⁵, pojem, skovan po modelu Badioujeve podogodkovne discipline časa, kot jo je razdelal zlasti v *Biti in dogodku*, naj bi bila nekakšna stava, da obstaja več poti »izsiljenja« dogodkov, torej še preden se pojavijo. Tako preddogodkovno izsiljenje naj bi bilo eno od sredstev, kako prekiniti z obstoječim status quo sodobnega nihilizma, zato da bi izzvali zamenjavo paradigme: namesto »cezure nihilizma« naj bi nastopila »dogodkovna cezura«. Po našem mnenju je Badioujevo stališče glede nalog filozofije v brezsvetnem času nezdržljivo z obema predlaganima korekcijama oziroma razširitvama nalog dogodkovne filozofije. Zapoved »mora biti mogoče najti možnost nove fikcije« bi po našem morali razumeti kot poziv filozofiji, da naredi podobno stavo kot Pascal. Se pravi, da v skladu z zakonitostmi logičnega časa vnaprej zatrdi gotovost, da je »zmožna zajeti današnja dejanja in črpati moč jutri iz tega, kar bodo ta dejanja proizvedla« (*LM*, 15). Toda to je mogoče edino, če se filozofija danes predstavi kot paradokсна artikulacija bilance preteklega in manifesta. Sam Badiou, ki dve svoji ključni deli poimenuje manifest¹⁶, to formo opredeli kot zaščitni

¹⁴ A. Toscano, »From the State to the World? Badiou and Anti-Capitalism,« *Communication & Cognition*, vol. 37, no. 3&4 (2004), str. 218.

¹⁵ A. Johnston, »Hitri in mrtvi: Alain Badiou in razcepljene hitrosti transformacije«, prevedla Ana Žerjav, v: *Problemi*, XLIV, 7–8/2006.

¹⁶ Tu napotujemo na razpravi Rada Rihe (»Badiou, Kant in materializem ideje«) in Petra Klepca (»Med dvema manifestoma«) v pričujoči številki, ki – vsaka na svoj način – osvetli razliko med obema Badioujevima manifestoma.

ovoj: ovoj za porajajočo se sedanjost novosti oziroma resnic v fikciji prihodnosti. V tej luči ni naključje, da mora filozofija v tistih vmesnih obdobjih, ko se kolesje časa vrti v prazno, v »praznem času«, ki ni zmožen proizvesti nekaj novega oziroma vrednega mišljenja in ko se zdi, da sama filozofija nima več razloga za obstoj, privzeti formo manifesta. Daleč od tega da bi si prizadevala za nekakšno preddogodkovno forsiranje, mora privilegirati kot obliko svoje prezentacije manifest, tisto formo torej, ki ji omogoči, da v fikciji sedanjosti ovije nekaj, kar se bo morda rodilo šele v prihodnosti. Tako kot avantgarde z začetka 20. stoletja s svojimi manifesti in razglasi mora tudi filozofija danes proizvesti formule, zato da bi »izumila prihodnost za sedanjost« resnic, vendar brez gotovosti, »da bi bila sama stvar že tu« (DS, 169).

Kaj torej pomeni danes, v času, ko se ne dogaja nič, kar bi zahtevalo mobilizacijo filozofije, imperativ, da mora filozofija kot misel svojega časa »pripadati svojemu času, vendar tako, da mu na neki nezaslišani način ne pripada«? Rekli bomo, da filozofija ni zgolj Minervina sova, ki po definiciji prihaja »po« in skrbno beleži, kaj se je zgodilo. Filozofija mora biti dejavna tudi v tistem vmesnem, praznem času. Oziroma, kot zatrdi Badiou, filozofi imamo, prav zato, ker prihajamo »po«, tudi »možnost, da pridemo 'pred' [...], da s pomočjo kategorij, ki jih skujemo, ponovno obudimo v življenje nekaj tistega, česar zapozneli sodobniki smo bili«. In še natančneje: Misli svoj čas »je način, kako [filozofija], vtem ko pride 'po', vseeno poskuša priti 'pred', zato da je ne bi reducirali zgolj na nagrobni govor noči, ki je nastopila. [...] Filozofija naj bi [...] ostala večna in nezamenljiva priča sprejema nečesa, kar je ravno tako izginilo,« a to ji prav omogoči, da »spremeni izginotje v možnost ponovne pojavitve«. ¹⁷ Badioujeva izvornost je v tem, da produktivnost filozofske geste situira v razsežnost »po«. Prav zato, ker strukturno zamuja, prihaja »po«, to se pravi, potem ko so se resnice, tisto nekaj novega, večnega, česar je bil njen čas zmožen, že zgodile, prav v tem, ko se situira v to zamudo, lahko filozofija iztrga svojemu času moment »večnosti«, tisto nekaj več od njega samega, kar ostaja nanj ireduktibilno.

Ko se filozofija obrne k sedanjosti konstelaciji, opredeljeni kot intervalni, »prazni čas«, v katerem se nič ne dogaja, v katerem se ne rojeva nobena novost, invencija, dobi torej dodatno nalogo. Zato da bi sedanjost imela prihodnost, je treba

¹⁷ »Alain Badiou. Un philosophe dans le siècle«, *Le Magazine littéraire*, št. 438, 2005, str. 96. Več o logiki »pred« in »po« v naši razpravi »Filozofija in njen čas«.

vprašanje sedanjosti postaviti v terminih paradokсне obveznosti do preteklosti. Te obveznosti do preteklosti seveda ne smemo poistovetiti z Agambenovo zahtevo reševati pozabljeno nepozabno. Pri obveznosti do preteklosti, kot jo razume Badiou, gre vseskozi za sedanjost, natančneje, za prihodnost te sedanjosti. Badiou izhaja namreč iz teze ali morda, bolje, hipoteze, da je z brisanjem dogodkovne preteklosti, naj gre za zanikanje njene dogodkovnosti ali za njeno kriminalizacijo, ogrožena sama sedanjost. Z izbrisom dogodkovne preteklosti, po Badiouju, ugasne tudi sedanjost. Prav tu dobi ves pomen, vso težo Badioujeva enigmatična formula, da je filozofija zmožna priti »pred« prav zato, ker neogibno prihaja »po«. »Po« ne seveda v kronološkem pomenu besede, pač pa po pojavitvi nečesa, kar je oziroma bo postalo večno, za vse. S tem, ko je filozofija situirana med dogodkom, ki je že mrknil, in tistim, ki šele pride, če pride, torej kot sledilka in predhodnica večnih resnic obenem, uteleša s samim svojim obstojem iztirjenost sedanjosti dogodkovno ustvarjenih resnic.

To tudi pojasni, zakaj je za Badiouja temeljna naloga filozofije prenos, transmisija, oziroma, kot zapiše v svoji *Inestetiki*: »vzgoja z resnicami«. V zadnji instanci bi lahko rekli, da je naloga filozofije danes prizadevati si za »revolucijo v mišljenju«, kot pravi Badiou, se pravi, za radikalni premik v mišljenju, ki bi ponovno omogočil obnovo zmožnosti mišljenja za delovanje, za akcijo. V tej luči dobi pomen trditev, ki v prvi vrsti mobilizira filozofijo: »Novo stoletje ne more v neskončnost razgrinjati svoje praznosti. Novo stoletje se mora zato končno začeti.«¹⁸ Ta nenavadna mešanica upanja in prepričanja, tako značilna za Badioujev militantni slog filozofiranja, postulira, da se za filozofijo dogodka novo stoletje sploh še ni začelo. Badiou ponudi kot rešitev problema ne-začetka novega štetja časa nekakšen kratek stik dveh na prvi pogled kontradiktornih stališč. Zato da bi se novo stoletje končno začelo, je nujno, da se filozofija obrne k svojemu lastnemu času, k svoji aktualnosti, kakršna je, se pravi brez sedanjosti in brez sveta, čas zmede in dezorientacije, kot je razvidno že iz tega, da nam je 20. stoletje z njegovo »strastjo do realnega«, se pravi, stoletje, ki je bilo dogodkovno stoletje, v nekem radikalnem pomenu nepojmljivo. Prva teza je: novo stoletje mora proizvesti nove, svoje resnice, če naj se začne novo štetje. Hkrati pa vztraja, da resnice, ki so vzniknile z dogodkovnimi prelomi 20. stoletja, še vedno ostajajo aktivni pogoji za naše prehodno, brezdogodkovno obdobje. Od tod izhaja lahko samo en sklep: zato, da bi se lahko novo stoletje začelo, moramo biti zmožni vrniti se k 20.

¹⁸ Cf. njegov seminar *S'orienter dans la pensée, s'orienter dans l'existence* (2005).

stoletju, stoletju dogodkov, ki so za nas postali nepojmljivi, nedostopni tako kot bog mistikov. Toda ključno vprašanje pri tem obratu k prejšnjemu stoletju je: kaj je še živo od 20. stoletja in imuno za menjavo časov, imuno v pomenu, da ga je mogoče prenesti integralno, se pravi brez izgube, brez potvorb? Prav na tej točki se zastavi vprašanje »vzgoje z resnicami«. Vzgoja z resnicami je namreč transmisija resnic dogodkovnih obdobij kot pogoj za začetek novega časa.

Filozofija in politika

Katja Kolšek*

Demokracija kot filozofski koncept

V poglavju »Skrajno spekulativno razmišljanje o konceptu demokracije« v delu *Oris metapolitike* Alain Badiou s pomočjo dialektične vaje pokaže, pod katerimi pogoji je demokracijo edinole mogoče misliti kot filozofski koncept. Od dela *Bit in dogodek* dalje je bit po Badiouju mišljenju dostopna zgolj v obliki procesa resnice in nič več s posredstvom védnosti. Tako je bit generično mnoštvo, ki je filozofiji dostopno zgolj prek mišljenja dogodka. Badioujeva ontologija generičnega mnoštva v njegovi čisti prezentaciji je matematika. Filozofiji pa preostane zgolj registriranje imanentnih prekinitev znotraj biti (dogodkov). Badiou postavi za obstoj filozofije štiri pogoje mišljenja dogodka (znanost, politika, umetnost in ljubezen), ki le redko vznikne kot prezentacija tako imenovanega presežka mnoštva biti. Glavna naloga filozofije je po Badiouju torej zapopasti singularnost dogodka, kar pomeni fiksirati presežek nad stanjem situacije, ki sicer imanentno blodi po biti. Prezentacijo presežka mnoštva biti onemogoča tako imenovana struktura reprezentacije, iz katere je po Badiouju stkana običajna realnost. Alberto Toscano kot dve glavni figuri Badioujeve definicije mišljenja dogodka kot »izločenja presežka iz realnosti reda razdelitve« predlaga figuro izničenja in figuro odtegnitve. Po njem Badiou koncipira »misel [kot] dvojno operacijo: izločitev imanentnega presežka iz te strukture in strog prenos tega presežka, tega realnega jedra nezakovitosti, nazaj na reprezentacijo, da bi se omajala in transformirala njena koherenca«. ¹ Iz tega sledi, da je filozofsko zapopasti demokracijo po Badiouju mogoče le, če ta postane figura mišljenja političnega dogodka. Politični dogodek za razliko od ostalih edini neposredno zadeva neskončnost mnoštva v vsaki situaciji, saj terja obstoj kolektivnega mnoštva in mora po nujnosti zadevati »vse, ki imajo zmožnost mišljenja« (vse subjekte procesa resnice). Tako je ta vrsta dogodka neposredno imanentno univerzalizirajoča. Od vseh štirih tipov dogodka ima samo politični dogodek za pogoj tudi načelo egalitarnosti. Politični dogodek ravna z neskončnim situacije po načelu istega, torej po načelu

165

¹ Alberto Toscano, »Communism as separation« v: *Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy* (ur. Peter Hallward), Verso, London in New York, str. 138.

egalitarnosti. Glede na to mora demokracija, če želi veljati za filozofski koncept, po Badiouju postati figura misli vseh (zadostiti mora imanentnemu egalitarnemu predpisu). Ta vrsta mišljenja politike se imenuje metapolitika, ki je pravzaprav oblika dejavnosti filozofije, ki je pod pogojem politike. Ta se precej razlikuje od klasične politične filozofije, ki po Badiouju ne verjame, da lahko politika misli sama, zato iz nje abstrahira metafizično bistvo (uporablja logiko reprezentacije), ki ga nato postavlja za njen nedosegljivi ideal. V tem smislu je lahko cilj politične filozofije le tipologija oblik države in razločevanje dobrih od slabih. Kot bo predstavljeno v nadaljevanju, pa država po Badiouju preprosto ne misli. Metapolitika je to, kar filozofija deklarira za vredno imena politika, oziroma, kar »misel deklarira za misel«.²

Badiou je skeptičen do današnjega splošnega konsenza, da je sodobna parlamentarna demokracija objektivna in neizogibna zgodovinska nujnost. Da bi se dotaknili realnega naših družb, je torej treba po Badiouju postaviti pod vprašaj njihov emblem in preizprašati samoumevnost demokracije kot slabe, toda edine možne oblike sodobne univerzalne politike. V *Orisu metapolitike* Badiou zato sestavi posebno, spekulativno dialektično vajo o pogojih filozofskega zapopadenja/ zgrabitve demokracije v okvirih svojega razumevanja vloge filozofije. Za izhodišče vzame Leninove odgovore na očitke iz njegovega časa, ki so temeljili na »zoperstavljanju evidentnosti demokratične politike in singularnosti neke politike, zlasti revolucionarne politike«.³ Za Lenina, in to je prva izhodiščna hipoteza, ki jo postavi Badiou za ugotavljanje, ali je demokracija sploh filozofska pertinentna, je edini poslednji smoter politike nastop generičnega komunizma, kar seveda prinaša s seboj ukinitev države (suverenosti) in svoboden dostop kolektiva do samega sebe. Druga Badioujeva hipoteza se glasi, da je razmerje filozofije do politike legitimacija poslednjih smotrov politike. Tretja hipoteza, prav tako Leninova trditev, in ki jo sprejme Badiou, pa je, da je demokracija oblika države, pri čemer »oblika pomeni partikularno konfiguracijo ločenega značaja države in formalnega izvajanja suverenosti.«⁴

Če vse te tri izhodiščne hipoteze veljajo, potem demokracija ne more imeti statusa filozofskega koncepta, saj se medsebojno izključujejo. Namreč, če po Leninu de-

² Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Pariz 1998, str. 167.

³ *Ibid.*, str. 90.

⁴ *Ibid.*

mokracija obstaja zgolj in samo kot neka forma države, ki ima konfiguracijo ločenega značaja in formalnega izvajanja suverenosti, cilj politike pa je generični komunizem, to pomeni razpust države, hkrati z njo pa tudi demokracije. Da bi lahko demokracijo mislili kot filozofski koncept, lahko po Badiouju to storimo zgolj tako, da se odpovemo eni od treh izhodiščnih hipotez. To pomeni bodisi, da končni smoter politike ni generični komunizem, bodisi da cilj filozofije ni vrednotenje ali legitimacija končnega smotra politike, bodisi »da ‘demokracija’ označuje nekaj drugega kot obliko države«. ⁵

Če končni smoter politike ni generični komunizem in z njim ukinitvev države, po Badiouju preostane zgolj možnost, da je njen končni smoter dobra država. V tem primeru se naloga filozofije približa klasičnemu mišljenju politike starih Grkov o legitimnosti suverene oblasti. V filozofskem smislu to pomeni preizpraševanje normativnih načel države (npr. superiornost demokratične oblike vladavine pred monarhično oziroma aristokratsko). Če pa je smoter politike dobra država, je vplejavanja normativnosti neizogibna. Problem filozofskega zapopadenja/zgrabitve politike, ki se omejuje na normativno vrednotenje države, pa je, da je norma vedno transcendentna glede na vlogo države kot čiste objektivnosti forme prisile in suverenosti, ki jo kolektiv nujno potrebuje za svoj obstoj in delovanje. Badiou iz tega sklepa, da demokracija, poleg ekonomije in nacionalnosti, danes nastopa pravzaprav zgolj kot tretja subjektivna norma sodobnih držav, ki singularizirajo neko politiko, katere ime je kapitalo-parlamentarizem. Pri tem ne gre niti za univerzalno določanje bistva dobre države, kot je bil primer pri starih Grkih, temveč za subjektivno opredelitev nekega določenega tipa države. Zato v tem oziru demokracija ostane brez posebnega pomena za filozofijo. Po Badiouju preostane zgolj možnost, da cilj politike ni konstitucija dobre države, temveč politika, ki bi ponujala projekte, ki jih ne bi bilo mogoče zajeti ali reprezentirati s subjektivnimi normami države. Če bi pokazali, da lahko takšna politika nosi ime demokracija, bi pomenilo, da se odmaknemo od Leninove teze, da demokracija obstaja zgolj kot forma države. Hkrati s tem pa bi po Badiouju tudi že odgovorili na prvo zastavljeno vprašanje, kaj je cilj politike, če to ni generični komunizem. Zanikanje druge hipoteze, ki zadeva samo filozofijo, predpostavlja, da je lahko dejavnost filozofije, če le-ta ni reprezentacija ali legitimacija končnih ciljev politike, zgolj tipologija različnih form oblasti in državnih konfiguracij. Badiou navaja primer Aristotela in Montesquieuja, ki sta opravila tovrstno delo. Vendar pa v primeru,

⁵ *Ibid.*, str. 92.

da to sprejmemo, postane smoter politike lahko bodisi izbrati najboljši možen tip države in se tako spet vrniti k logiki prizadevanja za državo blaginje bodisi preseči obstoječe oblike, razpustiti suverenost in državo, in se tako vrniti k Leninovemu generičnemu komunizmu kot cilju politike.

Kot tretja možnost ostane zgolj Badioujeva metapolitično zapopadenje/zgrabitev politike kot singularnosti misli, kot udejanjenja mišljenja v registru, ki mu je povsem imanenten. Politika po Badiouju ne more biti podrejena državi, saj po Badiouju, in to je ključno, »država ne misli«. To, da država po Badiouju ne misli, pomeni, da ni zmožna prestatati preizkušnje aksioma univerzalnosti političnega dogodka, ki pravi, da je misel misel vseh (z Mao Zedongovimi besedami povedano, da »množice mislijo«). Badiou zato poda dve ilustraciji iz starogrške filozofije. Prvi je Platonova misel iz IX. knjige *Države*,⁶ da je mogoče politiko delati povsod drugje, le v lastni državi ne. Drugi pa je primer Aristotela, ki je, po tem ko je izluščil vse idealne tipe držav, zapisal, da v resnici obstajajo zgolj patološke forme držav.⁷ Za Aristotela je pravzaprav edini tip države, ki misli, monarhija, dejansko pa obstajajo zgolj tiranije. V Badioujevi ontologiji v delu *Bit in dogodek* ima država strukturo reprezentacije, ki je temeljno drugačna od strukture dogodka, od procesa resnice (mišljenja). Tam Badiou državo definira kot »stanje situacije« in s tem v francoskem jeziku igra na besedno igro homonima »état« – stanje situacije in »État« – država. Matematično gledano je stanje situacije metastruktura, ki deluje kot štetje vseh podmnožic situacije. Vsaka situacija biti je prezentacija same sebe, hkrati pa je v vsaki ontološki situaciji že na delu stanje situacije (reprezentacija). Po Badioujevi matematični ontologiji, ki temelji na Cantorjevi teoriji množic, ima vsaka od ontoloških oblik (situacija, stanje situacije, dogodek) svojo figuro množstva, ki mu pripada posebna vrsta štetja. Situacija je prezentacija preprostega neskončnega množstva. Stanje situacije pa je vedno presežek nad tem prvimi neskončnim množtvom. Prva vrsta štetja je štetje vseh elementov, ki pripadajo situaciji neskončnega množstva (določeni neskončnosti). Druga vrsta štetja, tako imenovano »štetje-za-eno«, ki retroaktivno omogoča tudi prezentacijo nerazločljivega (prezentacijo prezentacije, praznino kot »Eno ne obstaja«), pa ponovno šteje te elemente kot podmnožice z enim elementom stanja situacije. Množica vseh podmnožic množice je tako bistveno drugačna (večja) od množice prvega štetja. Drugo štetje je metastruktura situacije, ker dopolni prvo štetje

⁶ *Ibid.*, str. 99.

⁷ *Ibid.*

tako, da zbere vse podsestavke notranjih množev (vse vključitve), zato temelji le na podlagi obstoja prvega štetja strukture ontološke situacije. Druga vrsta štetja varuje pred tem, da se ne bi pokazalo, da obstaja še ena, drugačna vrsta štetja, ki je realnost vsake situacije množstva, torej, da ne obstaja nekonsistentno neskončno množstvo, ki uhaja »formiranju-v-eno« elementov stanja situacije (države). Kljub temu, da je bit situacije nekonsistentno množstvo, ga druga vrsta štetja strukturira. V Cantorjevi teoriji množic, na kateri temelji Badioujeva ontologija, pa velja tudi drugo pravilo, ki pravi, da sta operaciji pripadnosti in vključitve nepreklicno ločeni in da nikoli ne sovpadeta. Pripadnost je kriterij prvega štetja množstva, vključitev pa drugega. Slednje množstvo je tako vedno številčnejše od prvega, zato kot posledica dveh vrst štetja nastane nerazločljivo množstvo, presežek ali preostanek. Ta druga vrsta štetja, »štetje-za-eno«, pravzaprav šteje podmnožice z enim elementom. To po Badiouju pomeni sovpadanje retroaktivne fikcije »Enega« z »enim« kot rezultatom prvega štetja. Namen drugega štetja kot logike reprezentacije je prikaz sicer nemožnega sovpadanja dveh operacij štetja znotraj situacije (pripadnosti, ki je značilna operacija za prezentacijo) in vključitve (značilna za reprezentacijo). Reprezentacija pa ustvarja fikcijo neizmerljive premoči nad stanjem množstva singularnosti, s tem ko onemogoča tudi določitev mere presežka reprezentacije nad prezentacijo, ki je sicer del vsakega stanja situacije. Dogodek je tako po Badiouju trenutek, ko se ta blodeči presežek uspe fiksirati v obliki praznine. Praznina je oblika prezentacije tistega, kar situaciji pripada, a vanjo ni vključeno. Prezentirala bi se njegova praznina kot posledica spodletelosti reprezentacijske operacije »štetja-za-eno«.

Badioujeva teorija dvojnega štetja, ki je značilna za stanje situacije, tako omaja splošno prepričanje, da demokratične države temeljijo na svobodi posameznika v nasprotju s totalitarno vladavino neke samooklicane frakcije, partije ali njenih voditeljev. Kot zapiše Badiou: »Nobeno državno pravilo dejansko ne zadeva te neskončne partikularne situacije, ki ji pravimo subjekt oziroma posameznik. Država goji razmerje le z deli oziroma s podmnožicami. Tudi ko na videz obravnava posameznika, ne obravnava konkretne neskončnosti tega posameznika, temveč neskončnost, ki je zvedena na Eno štetja, namreč na podmnožico, katere edini element je posameznik, čemur matematiki pravijo singleton.«⁸ Posameznik je v državi registriran z nekim številom, ki je ime njegove množice z enim elementom, njegovega singletona, ne upoštevajoč njegovo singularnost. Badiou podobno

⁸ *Ibid.*, str. 241.

analizira tudi marksistično teorijo države kot orodje vladajočega razreda, države, ki je kot nadstavba ločena od razrednega boja v družbeno-ekonomski sferi. Po eni strani Badiou Friedrichu Engelsu prizna, da je prvi uvidel, da država ne upravlja s posamezniki, torej s posameznimi člani v zgodovinsko družbeni situaciji in zato ne temelji na dialektiki enega in mnoštva, ki je domena politične filozofije, temveč upravlja s podmnožicami, singletoni, po njegovem razredi ali gibajočimi se množicami. Marksistično reklo »država je orodje vladajočega razreda« je po Badiouju smiselno zgolj v pomenu državnega štetja delov situacije, formiranja v eno elementov, ki so strukturirani že v sami prezentaciji situacije. Na ta način država preprečuje razvezanje, ki je na delu v ontologiji same prezentacije. Skratka, reklo po Badiouju drži zgolj, če implicira, da je država Eno-učinek, ali še drugače, da je država oblikovanje enega množice iz delov (podmnožic) situacije. Engels je prvi odkril, da vloga države ni vzdrževanje družbene vezi, temveč preprečevanje njenega razvezanja, ki jo povzroča antagonizem znotraj situacije. Spomnimo se, da Eno ne obstaja v zgodovinsko družbeni situaciji, temveč je šele rezultat štetja države. Če obstaja vladajoči razred, je ta po Badiouju edinole kot Eno-učinek države. Badiou soglaša z Marxom v tem, da buržoazija ni etatistični koncept, pač struktura Enega-učinka družbeno ekonomskega stanja situacije. Država namreč le kot eno šteje elemente, ki so strukturirani že v sami prezentaciji situacije, družbene situacije. To je razlog, zakaj Badiou poudarja upravljavsko in administrativno vlogo države poleg represivne, ki jo v obliki ideoloških aparatov države analizira nekdanji Badioujev profesor Louis Althusser.⁹ Država po Badiouju torej nima nobene zveze z idejo suverenosti. To po Badiouju pojasnjuje tudi, zakaj je država na eni strani vedno že del prezentacije situacije, na drugi strani pa velja, da zato, »ker podmnožice situacije presega elemente situacije na vsaki strani, zato ker tisto, kar je vključeno v zgodovinsko družbeno situacijo, ne more biti zvedeno na to, kar ji pripada, je država – pojmovana kot operator štetja in porok za okrepitev Enega – nujno ločeni aparat.«¹⁰ Država je ogromna mreža podmnožic situacije in ločena od same situacije kot neposredne družbene vezi. Tisto, kar Badiou očita marksistični teoriji, je, da državo razume neposredno kot izrastek, katerega edina vloga je onemogočiti, da bi se dve glavni antagonistični množici, ki sta po njem zgolj dva različna načina prezentacije situacije, buržoazija in proletariat, zrušili nazaj v permanentno vojno. Buržoazija naj bi bila tako po marksi-

⁹ Louis Althusser, »Marx in His Limits« v: *Philosophy of the Encounter. Later Writings. 1978–1987*, Verso, London in New York 2006.

¹⁰ Alain Badiou, *Being and Event*, prev. Oliver Feltham, Continuum, London in New York 2005, str. 95.

stični teoriji zgolj normalna kategorija prezentacije biti (reprezentiran in prezentiran element), proletarijat kategorija singularnosti (prezentiran, ne pa reprezentiran element), država pa kategorija izrastka (reprezentiran in ne prezentiran element). Po Badiouju pa tovrstno dialektično razmerje med buržoazijo in proletariatom kot antagonizem med dvema načinoma prezentacije zgreši bolj temeljno poanto države. Ta je v okviru njegove teorije biti in dogodka fiksiranje prostega blodenja neprezentabilne praznine družbeno-zgodovinske situacije in ireduktibilnega presežka vključitve nad pripadnostjo, »ki terja ponovno utrditev Enega in strukturiranje strukture – ki za Engelsa predstavljata partikularnosti prezentacije in tistega, kar je v njima šteto«.¹¹ Neprezentabilnost praznine pa po Badiouju Engels zvede zgolj na neko modalnost nereprezentabilnosti, njeno ločeno operacijo štetja delov pa zgolj na buržoazni interes, na razcep med dvema načinoma prezentacije, na normalnost (buržoazija) in singularnost (proletariat). Država po tej logiki postane zgolj nepotreben izrastek, ki ga je mogoče odpraviti, ne pa konstitutivni del situacije biti. Ker praznina in presežek mnoštva nista v dialektičnem razmerju, postane po Badiouju marksistični cilj odprave države nemogoč.

V besedilu »Skrajno spekulativno razmišljanje o konceptu demokracije« Badiou nadaljuje z vprašanjem, kako je mogoče misliti demokracijo, ki ne bi bila oblika suverenosti ali vrsta državnega upravljanja? Na to vprašanje poda dva možna odgovora. Prva možnost je demokracija kot spontano politično delovanje množic s protidržavnim nabojem. Vendar takoj zatem opozori, da vedno obstaja točka notranje obrnljivosti med demokracijo množic in diktaturo, kar je ugotovil že Sartre, ko je govoril o konceptu »skupine v spojenem stanju«. Zato hkrati postane vprašljivo, ali še gre za demokracijo, saj o množični demokraciji lahko govorimo zgolj z vidika nedržavne perspektive čiste prezentacije. Če to drži, postane smoter politike zopet generični komunizem in demokracija izgine skupaj z državo. Na nekem drugem mestu Badiou komunizem vedno bolj razume kot večno formalno idejo, ki se je ne da materializirati znotraj okvirov reprezentacije (države). Zato Badiou razmišlja o možnosti ideje komunizma, v radikalni ločenosti od države in programa njene ukinitve. S tem se Badiou oddalji tudi od marksistično-leninistične predstave političnosti množičnih gibanj na podlagi notranjih vezi in od ideje partije, ki bi temeljila na ideji vezi med singularnostmi. Prav ta ideja naj bi po njem vodila k vzponu vladavine birokracije v realsocialističnih državah, v katerih je prvotna ideja komunizma povsem izginila.

¹¹ *Ibid.*, str.103–104.

V članku »Komunizem kot separacija«¹² Alberto Toscano pokaže razvoj Badioujeve ideje komunizma od zgodnjih del *De l'Ideologie* in *Théorie du Sujet* do *Ali je mogoče misliti politiko?* in *Bit in dogodek*. Od *Ali je mogoče misliti politiko?* (1985) dalje Badiou po Toscanu prelomi s klasično marksistično hipotezo, z idejo razrednega antagonizma kot dialektične tranzitivnosti med politiko nereprezentabilnega (večnost enakosti) in zakonom, ki strukturira reprezentacijo (ideologija kapitalističnega produkcijskega načina) in jo nadomesti s konceptom političnega subjekta kot figure Dvojega. Po Toscanu gre za Badioujevo prizadevanje misliti komunistično politiko, ki prekine z idejo marksistične politike tranzitivnosti med političnim subjektom in strukturo dominacije, s čimer je povezana opustitev ideje antagonizma kot motorja reprezentacije. Posledično Badiou opusti idejo, da je izključeno od oblasti neposredno navdano z latentno politično močjo (ideja dominacije ne-dominacije). Tovrstna ideja komunizma naj bi bila po Badiouju preveč odvisna od logike reprezentacije. Po tem scenariju komunizem lahko nastopi zgolj kot figura uničenja, proletariat pa mora biti zastopan z reprezentatom, da bi lahko »dominiral v ne-dominaciji« (ideja diktature proletariata). Za Badiouja je bila to slepa ulica marksizma-leninizma. V poznejšem delu Badiou prestrukturira pojem ločitve države in se izogne teleologiji družbenega antagonizma. Vedno večjo težo pri njem pridobiva ideja razvezanja kot mišljenja politike z vidika nereprezentabilnega. Badiou je odslej kritičen do vsakršne ideje komunizma, ki bi temeljila na družbeno-ekonomski imanenci, saj ideja komunizma kot večnosti enakega ne temelji na kakršni koli družbeni vezi, temveč gre po njem za politično prakticiranje singularnosti brez predikata. Odmakne se tudi od ideje posredništva partije, ki naj bi pomagala priti do dokončnega družbenega razvezanja. Razvezanje je po Badiouju odslej ontološko že dano v strukturi in ne potencialna moč, ki bi se morala šele osvoboditi. Glavna naloga politike po Badiouju tako ni več prizadevanje za konsistentnost instance antagonizma (razreda), temveč iskanje nekonsistentnosti konsistence množstva in neskončna razpršitev ter odtegotvanje slednjega redu reprezentacije. Ena od glavnih metapolitičnih tez in poznejšega Badioujevega razumevanja politike je, da je naloga komunizma formalna produkcija nerazločljivega, ki nima reprezentanta, pri čemer ne gre niti za njegovo udejanjenje niti za njegovo izražanje. Razmerje med mišljenjem komunizma in strukturami dominacije postane nedialektično. Nova Badioujeva konceptualizacija komunizma terja tudi predrugačenje razumevanja pojma dominacije (države). Država ni več razcepljena z antagonizmom, temveč je ontološki presežek nad redom

¹² Alberto Toscano, »Communism as separation«.

prezentacije. V političnem jeziku to pomeni, da preprečuje razvezanje realnega družbene eksistence: »Država ne temelji na družbeni vezi, ki bi jo izražala, temveč na razvezanju, ki ga prepoveduje.«¹³ Nova politična subjektivacija je tako posledica naključnega razvezanja v realnem. Posledično pa je tudi politika komunizma odvisna od izkoristka naključne disfunkcionalnosti v redu reprezentacije, od zvestobe dogodku ravezave na robovih tega reda. Za to obliko komunizma velja, da mora razvezanje nastopiti tudi na strani subjekta (nesubstancialnost partije ali kolektiva). Kolektiv kot politični subjekt je šele posledica politične subjektivacije, učinek egalitarne zahteve o univerzalnosti misli, naslovljene na stanje situacije, ne pa historična a priori danost. Obstoj množic je šele znak, da se razvezanje odteguje reprezentaciji, vendar to za Badiouja še ni zadostni pogoj za nastop komunizma. Komunizem je formalna (vsi politični subjekti so komunistični) in ne materialna nespremenljivka (ni v naprej danega gonila komunizma). Razvezanje je ontološka danost, realno, ki se odteguje stanju situacije (prva vrsta odtegnitve), vendar komunizem postane produkcija nerazločljivega šele, ko se fiksira trdna mera presežka reprezentacije, ko se ustvari prostor, kjer zakonitosti reprezentacije ne veljajo. Gre za aktivno politično produkcijo generičnega kot nečesa, kar je hkrati del strukture reprezentacije (države), ki pa ga ta vendarle ne more prepoznati kot svojo podmnožico (druga vrsta odtegnitve). Na mestu disfunkcije logike reprezentacije se s pomočjo invencije pravil in posebnih praks s pomočjo predpisa večnosti enakega od države najprej zahteva priznanje izključitve radikalnega razvezanja (realno reprezentacije). Vendar bi bila, dodaja Toscano, brez produkcije enakosti ta zahteva in ločitev od logike države navaden dualizem. Šele ta druga vrst odtegnitve, prehod od neskončnosti razvezanja k enakosti istega singularizira politični postopek in ga izmakne dialektiki zgodovine in dinamiki družbenega. Vsak politični subjekt je po Badiouju nujno egalitaran, zato je politika kot proces resnice vedno komunizem. To pa je zelo blizu zadnji Badioujevi konceptualizaciji demokracije kot filozofskega koncepta ali kategorije v *Orisu metapolitike*.

173

Badiou nazadnje predlaga razumevanje demokracije kot politični predpis, neodvisno od empiričnega obstoja držav in politične dejavnosti množice. Kot primer poda Rousseaujevo pojmovanje družbene pogodbe kot deklaracije obče volje. Ta obstaja zgolj pod pogojem radikalne enakosti in popolnega soglasja vseh kot paradokсне pogodbe ljudstva s samim seboj.¹⁴ V delu *Bit in dogodek* Badiou Rous-

¹³ Alain Badiou, *Being and Event*, str. 109.

¹⁴ Za Badioujevo interpretacijo Rousseaujeve obče volje glej 32. meditacijo z naslovom »Rousseau« v: *Being and Event*, str. 379–389.

seaujevo družbeno pogodbo obravnava kot paradigmatični primer političnega dogodka. Družbena pogodba kot deklaracija obče volje ljudstva je za Badiouja čisti dogodek, saj ne nastane iz neke zunanje prisile, temveč se povsem imanentno opira zgolj na svojo povsem aleatorično deklaracijo ali imenovanje. Rousseau s konceptom obče volje označuje nujnost politike, da se navezuje na generično nerazloženo podmnožico kolektivnega telesa in ne na posebno voljo posameznikov. Badioujeva interpretacija slovitega problema krožnosti Rousseaujeve družbene pogodbe (prva stranka v pogodbi podpisuje pogodbo s samim seboj kot rezultatom pogodbe) je, da je ljudstvo pravzaprav dogodkovno ultra-Eno, ki intervenira med praznino dogodka in njegovim imenovanjem. Po Badiouju pa vendarle ostaja nerešeno vprašanje, zakaj Rousseau problem paradoksa političnega postopka, ki ga implicira koncept družbene pogodbe, rešuje z načelom večine. Odgovor, ki ga poda pa je, da je na delu logika Dvojega. Dogodek, ki je imenovan z dejanjem intervencije, občo voljo kot subjekt razcepi na Dvoje. Na eni strani v vsakemu pripadniku obče volje beseda »državljan« označuje pripadnost suverenosti ali občji volji, na drugi strani pa beseda »subjekt« označuje njegovo podvrženost državnim zakonom. Slednja razcep (Dvoje) je resnica ljudstva kot ultra-Enega. Glede na to Rousseau strogo ločuje med univerzalnim zakonom in posebnimi vladnimi odloki, saj »obča volja nikoli ne zadeva individualnega ali posebnega dejanja. Zato je povezana z nerazločenim. O čemer govori v svojih deklaracijah, se ne da prefiltrirati prek izjav vednosti. Odlok temelji na védnosti, a zakon ne; zakon zadeva edinole resnico.«¹⁵ Od tod izvira tudi težava krožnosti ustanovitve vlade v Rousseaujevi teoriji družbene pogodbe, saj dejanje vzpostavitve vlade ne more biti pogodba, »kolikor slednja utemelji ljudstvo kot tako, saj ustanovitev vlade zadeva posamezne osebe, torej ne more biti zakon«.¹⁶ Po Badioujevi interpretaciji ima Rousseaujev zakonodajalec pravzaprav status praznine dogodka, saj ne obstaja niti pred dogodkom, v naravnem stanju, niti v že konstituiranem političnem stanju, temveč je tisti, ki iz naravne praznine, ki jo retroaktivno ustvari ljudski zbor, deducira pravno vednost, ki je pozneje legitimirana z volitvami. Zakonodajalec zagotovi imenovanje kolektivnega dogodka pogodbe, prepoznanega v ultra-Enem in pretvarja kolektivni dogodek v politično trajanje. Rousseaujevo razlikovanje med oblastjo in občo voljo tako po Badiouju politiko razreši zveze z državo, saj takšna politika ne potrebuje reda reprezentacije. Oblast (posebna volja) obstaja šele na podlagi obstoja zakona (obče volje), ni pa njegova nepo-

¹⁵ *Ibid.*, str. 347.

¹⁶ *Ibid.*

sredna manifestacija. Rousseau zato v svoji teoriji družbene pogodbe tudi ne priznava obstoja dveh vrst oblasti, zakonodajalne in izvršne, kar je po Badiouju še en dokaz, da gre za zvestobo političnemu dogodku. To, kar Rousseau imenuje obča volja, s katero ljudstvo v popolnem soglasju imenuje zakone, je zgolj predvedljivo v sekundarno množstvo dekretov oblasti. Ker je politika ustvarjena z intervencijo, je eno s svojo lastno egalitarno normo. Obča volja se zato nikoli ne more motiti, temveč le posebna volja. Od tod izhaja Rousseujevo sovraštvo do strank in družbenih skupin, saj je izvorna družbena pogodba soglasna privolitev vseh. Vsaka skupina je podmnožica, ki jo zapopade zgolj vednost, ne pa resnica. Obča volja kot zvestoba dogodku družbene pogodbe služi zgolj za določanje oddaljenosti neke izjave od dogodka. Nosilka suverenosti ni oblast, temveč obča volja. Glavni problem, ki se pojavi v tej teoriji, pa je, kako je mogoče, da še pred konstitucijo občje volje (suverenosti) obstaja oblast, ki sprejema odločitve. Badiou zaključí, da mora pri tem obstajati odločitev, ki je partikularna (ker konstituira vlado), ki pa je hkrati tudi že univerzalna (ker je odločitev celotnega ljudstva in ne oblasti, ki naj bi se šele konstituirala). Po Badiouju Rousseau skuša to zagato rešiti s pomočjo »nenadne konverzije suverenosti v demokracijo skozi novo razmerje vseh z vsemi, državljani, ki so postali politična oblast, prehajajoč od splošnih dejanj k partikularnim.«¹⁷ Potemtakem je vloga demokracije nujni prevod nemožnosti dogodka deklaracije občje volje, glasu suverenosti v uresničenje v možnem (odloki vlade), ali drugače, kot prehod k napredovanju k posebnim političnim dejanjem. Demokracija je najboljši možni primer zvestobe dogodku deklaracije občje volje, če se udejanja skozi predpis enakosti. To pa je po Badiouju nemogoče le, če je »demokracija« organsko vezana na univerzalnost političnega predpisa ali na njegovo zmožnost univerzalnosti in če obstaja neposredna vez med besedo »demokracija« in politiko kot tako.¹⁸ Univerzalnost političnega predpisa mora zato biti odvzeta pokroviteljstvu države (oblasti) in mora nastati od spodaj, skozi partikularne zastavke. Tu pa po nujnosti privzame podobo demokracije: »Demokracijo bi torej lahko definirali kot tisto, kar omogoča umestitev partikularnega pod zakon univerzalnosti politične volje. 'Demokracija' na neki način imenuje politične figure konjunkcije med posameznimi situacijami in neko politiko.«¹⁹ Za Badiouja je demokracija torej filozofski koncept, če imanentno spreminja posebno situacijo glede na univerzalizirajoči predpis enakosti. Če de-

¹⁷ Alain Badiou, *Abregé de métapolitique*, str. 105.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, str. 107.

mokracija kot politika zadeva posamezne ljudi z vidika univerzalnega predpisa, brez posredstva države, potem je njen pogoj, da ne priznava nobene neegalitarnosti v njihovi obravnavi. Če je takšna politika prezentacije enakosti na delu, so neegalitarne izjave nemogoče, in to tudi pomeni, da v demokraciji postanejo nemogoča kakršna koli politična imenovanja identitet ali skupnostnih oznak. Če je demokracija filozofski koncept, potem je definirana kot tisto, »kar poskuša v razmerju do situacije ustvariti nemožnost neegalitarnih izjav«. ²⁰

Po Badiouju tako imanentni drugi demokracije kot generičnega postopka politike strogo rečeno ni despotizem ali totalitarizem, kot je trdila Hanna Arendt in do neke mere tudi Claude Lefort, temveč »komunizem, ki bo, če rečemo s Heglom, absorbiral in se dvignil nad formalizem omejenih demokracij«. ²¹ Naš sklep je, da se Badioujeva interpretacija demokracije in komunizma prekrijeta kot dve metapolitični praksi mišljenja politike v prostoru, ki je odtegnjen partikularnim določbam oblasti ali logiki reprezentacije (države). To je mogoče edinole v obliki posebnega političnega postopka, na podlagi katerega se znotraj pogodkovnega odprtja na podlagi egalitarnega predpisa razvija logiko istosti, namreč štetja za eno vsake singularnosti.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Alain Badiou, »L'emblème démocratique« v: *Démocratie, dans quel état?*, La Fabrique Éditions, Pariz 2009, str. 25.

Boštjan Nedoh*

Sekvenca, hipoteza, zgodovina: Ideja komunizma v luči singularne univerzalnosti procesa resnice

V zadnjem obdobju je slišati čedalje več kritik, ki so usmerjene proti filozofiji Alaina Badiouja in merijo na njegovo formulacijo »Ideje komunizma«. Srž problematičnosti tega koncepta, ali bolje rečeno, operacije, kakor Idejo komunizma označuje sam Badiou,¹ naj bi bila de-ekonomizacija politike ter posledično de-materializacija komunizma. Komunizem je le še ideja, ločena od konkretnih okoliščin razrednega boja, ki določa kapitalistična protislovja, ter od njegove zgodovine – tako nekako se glasi argument Badioujevih kritikov, ki si za svojo teoretsko podlago jemljejo pozna Marxova dela. V splošnem se sicer lahko strinjamo s kritiko, da se Badiou (neupravičeno) odreče mišljenju kapitalističnih protislovij in antagonizmov ter posledično razrednega boja v klasičnem Marxovem smislu,² nikakor pa ne gre tem kritikam pritrjevati v točki, ko Badioujevo formulacijo komunizma znotraj operacije Ideje označujejo za idealizem brez materialnih učinkov – kot idejo, ki jo je možno *a priori* zatrditi, neodvisno od njenih materialnih utelešenj.³ Na to splošno kritiko se opira dodaten ugovor zoper Badiouja, ki se nanaša na izključitev mišljenja zgodovine, v pomenu, ki ga ima ta koncept znotraj klasičnega historičnomaterialističnega kanona.

V pričujočem tekstu se ne nameravamo podrobneje spuščati v argumentacijo Badioujevih kritikov glede zgoraj omenjenih dveh točk. Z njima začenjamo iz preprostega razloga, saj lahko z njuno pomočjo izpostavimo določen paradoks, ki naj služi kot uvod. Nenavadno dejstvo je namreč, da imata oba ugovora, če ju lahko tako imenujemo, realno osnovo znotraj Badioujeve misli, le da se poja-

177

¹ Cf. Alain Badiou, »Ideja komunizma«, prevedel Peter Klepec, v: *Filozofski vestnik*, XXX, 3/2009, str. 7–20.

² Upravičena odpoved marksistični teleologiji, po kateri je komunizem višja, končna stopnja razvoja ekonomske družbene formacije, še ne opravičuje odpovedi *Kapitalu* kot edini smiselni ekonomski analizi materialne baze – analiza namreč še ne pomeni nujnosti sprejetja ekonomske teleologije!

³ Več o »materializmu Ideje« cf. Rado Riha, »Sur le matérialisme de l' Idée« v: *Filozofski vestnik*, XXX, 2/2009, str. 227–245.

vljata v neki občutni časovni distanci glede na predmet svoje kritike. Badiou namreč dejansko zastopa stališče, da se je ne vredno ukvarjati s protislovji v ekonomiji, na istem mestu pa hkrati formulira tezo, usmerjeno proti klasični historičnomaterialistični definiciji zgodovine, ki pravi: »zgodovine ni, so samo zgodovinska obdobja«. Paradoks časovne distance je v tem, da teh Badioujevih formulacij nikakor ne najdemo v njegovi knjigi *Hipoteza komunizma*, prav tako ne v kateremu od njegovih poznih del. Najdemo ju v leta 1982 objavljeni knjigi *Teorija subjekta*,⁴ prvem od treh del (sem sodijo še *Bit in dogodek* ter *Logike svetov*), za katere sam Badiou pravi, da jih lahko štejemo za njegov filozofski sistem.⁵ Glavni filozofski premik, ki ga v omenjeni knjigi izvede Badiou, je, kot rečeno, premik od klasičnega historičnomaterialističnega pojmovanja zgodovine, k mišljenju tistih prelomov, diskontinuitet, destrukcij znotraj kontinuuma zgodovine, s katerimi prične insistirati sekvenca kot časovni interval politike emancipacije kot singularne procedure resnice. V luči tega paradoksa bomo v pričujočem tekstu poskušali analizirati vlogo nekaterih konceptov, ki jih Badiou uvaja v povezavi z operacijo Ideje komunizma,⁶ ter oceniti njihovo vlogo znotraj Badioujevega pojmovanja zgodovine, posebej ko gre za zgodovino politike emancipacije. Zdi se namreč, da Badiou šele znotraj *Ideje komunizma* zares odpre vprašanje paradoksnega razmerja med komunizmom in njegovo zgodovinskostjo oziroma, bolj natančno, med sekvenco komunistične hipoteze in njeno specifično temporalnostjo znotraj serije takih sekvenc kot elementov istega reda. Drugače rečeno, šele z *Idejo komunizma* Badiou odpre prostor za premislek povezave oziroma zveze med heterogenimi sekvencami, ki tvorijo zgodovino politike emancipacije.⁷ Premislek bomo gradili na razvijanju pojma singularne univerzalnosti, kakor ga je mogoče izpeljati iz »vzporednega branja« Badioujevih in Agambenovih opredelitev tega pojma.

⁴ Glede omenjenih dveh tez, cf. Alain Badiou, *Theory of the Subject*, prevedel Bruno Bosteels, Continuum, London in New York 2009, str. 92.

⁵ Cf. Alain Badiou, *Pogoji*, prevedla Samo Tomšič in Ana Žerjav, »Predgovor k slovenski izdaji *Pogojev*« prevedla Jelica Šumič Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2006, str. 7.

⁶ V prvi vrsti gre za pojma sekvenca in hipoteza, ki ju Badiou prvič resno vpelje v svojem delu *Ime česa je Sarkozy?* iz leta 2007 (slov. prevod Mirande Bobnar, Sophia, Ljubljana 2008).

⁷ V svojih zgodnejših delih Badiou namreč dokaj kategorično vztraja prav na tej ireduktibilni heterogenosti med sekvencami (cf. *Theory of the Subject*), pri čemer ne dopušča možnosti kakršnega koli tipa totalizacije med temi elementi. O tem več cf. Adrian Johnston, »Hitri in mrtvi: Alain Badiou in razcepljene hitrosti transformacije«, prevedla Ana Žerjav, v: *Problemi* 7–8/2006, str. 145–186.

Komunizem med Idejo in zgodovino

Začnimo torej pri operaciji, ki jo sam Badiou imenuje *Ideja komunizma*. Badiou to operacijo formulira s pomočjo Lacanove triade Realno-Simbolno-Imaginarno, zgoščeno pa jo prikaže takole:

»Idejo« [komunizma] imenujem abstraktno totalizacijo treh osnovnih elementov, procedure resnice, zgodovinske pripadnosti in individualne subjektivacije. Nemudoma lahko podamo formalno definicijo Ideje: Ideja je subjektivacija razmerja med singularnostjo procedure resnice in reprezentacijo Zgodovine.⁸

Če natančno pogledamo vsakega od treh elementov, ki *sestavljajo* Idejo, potem lahko pri prvem in tretjem elementu, se pravi, pri proceduri resnice in individualni subjektivaciji, prepoznamo neko kontinuiteto glede na dosedanjo Badioujevo misel. Zdi se, da se stvari nepričakovano zapletejo pri vpeljavi elementa »zgodovinske pripadnosti« oziroma splošno rečeno, zgodovine, posebej v luči dejstva, da je Badioujev filozofski sistem formalno usmerjen k mišljenju (politične) procedure resnice, ki je prav zaradi svoje singularne določitve pojmovana kot diskontinuiteta v (linearnem) toku zgodovine, Zgodovine, ki je, kot pravi Badiou, »zgodovina države«.⁹ Badiou to stališče zavzame že zelo zgodaj, v *Teoriji subjekta*, kjer hkrati s tem poskuša obrniti sam pojem zgodovine in jo od države usmeriti k politiki emancipacije.¹⁰ Zgodovina države oziroma kapitaloparlamentarizma, kot Badiou državo še poimenuje, ne obstaja, je diskontinuirana, zato pa obstaja zgodovina politike emancipacije. Toda na kakšen način? Kakšen je, kot pravi Badiou, »zgodovinski način politike«? Namreč, strogo vzeto, izraz singularnost (procedure resnice) ne označuje zgolj diskontinuiteto glede na Zgodovino (države), temveč neizogibno pomeni tudi diskontinuiteto znotraj lastne zgodovine.¹¹ Če ima procedura resnice svoj čas, ki je prihodnji preteklik, in če je

⁸ Badiou, »Ideja komunizma«, str. 9.

⁹ *Ibid.*, str. 13.

¹⁰ Za natančen pregled tega »obrata« pri Badiouju, kot tudi za vse konceptualne posledice, ki iz tega izhajajo, glej odličen članek Alberta Toscana, »Emblemi in rezi: filozofija v zgodovini in proti njej«, prevedel Rok Benčin, v: *Borec – revija za zgodovino, antropologijo in književnost* LX/2008, št. 648–651, str. 83–106.

¹¹ To zagato morda najboljše ponazoril primer, ki ga z drugimi poudarki obširno obravnava prav Badiou: gre seveda za dogodek imenovan Kulturna revolucija, ki ne pomeni preloma zgolj v razmerju do parlamentarnokapitalističnih ureditev Zahodnega sveta, temveč pomeni tudi prelom znotraj tedaj obstoječega komunističnega projekta, predvsem glede na njegovo sovjetsko različico.

ime za trajanje tega časa *sekvenca*, kakšno je potemtakem razmerje med posameznimi sekvencami, ki naj jih hipoteza komunizma poveže med seboj? Zdi se, da Badiou s svojo opredelitvijo Ideje komunizma tu šele zares izpostavi paradoksa razmerja med zgodovino in singularnostjo. V eni od pojasnitvenih variacij iste osnovne teze, denimo, pravi: »komunistična Ideja je imaginarna operacija, s katero individualna subjektivacija projicira fragment političnega realnega v simbolno naracijo Zgodovine.«¹² Ključno vprašanje, ki se ob tem postavlja, in ki nas bo zanimalo, je, *kakšna je logika te projekcije*, če temelji na dveh neodpravljljivih predpostavkah, s katerima je na videz v protislovju, in sicer, na singularnosti sekvence komunistične hipoteze, to je, njeni heterogenosti ne zgolj glede na objektivna določila reda, s katerim prelamlja, temveč tudi glede na elemente lastnega reda, se pravi, na predhodne sekvence, in drugič, ta projekcija ni historiciistična, to je, nima strukture mita, kar običajno velja za »projekcije v zgodovino«. Da bi pojasnili ta paradoksa projekcije, ki ga na neki način zgošča oksimoron »zgodovina politike emancipacije«,¹³ se zdi, da potrebujemo natančnejšo določitev pojma singularnega, ki se nanaša na sekvenco kot »fragment političnega realnega«. In tu se velja opreti na argumentacijo še enega vplivnega sodobnega filozofa, Giorgia Agambena, za katerega se zdi, da razvija pojem singularnega, ki se umešča na konceptualni rob Badioujeve filozofije.

Singularno je zgled

V čem je posebnost Agambenovega pojmovanja singularnega, ki ga sam postavlja v središče svoje logike in ontologije? Pri njegovi definiciji najprej izstopa manko njegove negativne opredelitve. Singularno namreč ni nasprotje univerzalnega, niti ni njegova hrbtna plat, ampak se v prvi vrsti nanaša na jezikovne elemente, ki presegajo antinomijo univerzalno-partikularno.¹⁴ Sledeč Agambenu,

¹² Alain Badiou, »Ideja komunizma«, str. 11.

¹³ Oksimoron zato, ker združuje protislovna elementa zgodovine in singularnosti.

¹⁴ Cf. Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001. Kot pravi Agamben: »Antinomija individualnega in univerzalnega ima svoj izvor v jeziku. Beseda *drevo* označuje enako vsa drevesa, v kolikor postavi svoj lasten univerzalni pomen na mesto vseh posameznih drevov (*terminus supponit significatum pro re*). Ta beseda namreč transformira singularnosti v člane razreda, katerega smisel definira skupno lastnost (pogoj pripadnosti C). Teorija množic v moderni logiki na srečo izhaja iz dejstva, da je definicija množice preprosto definicija jezikovne pomenskosti. Da pod nekim celotnim *M* razumemo posamezne različne predmete *m*, ni nič drugega kot ime. [...] Paradoksi namreč definirajo mesto jezikovne biti. To (mesto) je razred, ki hkrati pripada in ne pripada samemu sebi, razred vseh razredov, ki ne

je tisto, kar uhaja tej antinomiji, *zgled* v grškem pomenu besede: *para-deigma* – »tisto, kar se kaže poleg«. ¹⁵ Zgled (na primer jezikovni člen) pa ni nič drugega kot sama singularnost, ki obstaja v praznem prostoru poleg sebe. Mesto singularnosti, ki določajo *skupnost, ki prihaja*, kakor Agamben imenuje političnega agensa prihodnosti, je mesto zgleada, prazno mesto, kjer velja primat pripadnosti nad identiteto: »Zgledno je tisto, kar ni definirano z nobeno lastnostjo, razen z biti-rečen. Ne biti-rdeč, ampak biti-rečen-rdeč; ne biti-Jakob, ampak biti-rečen-Jakob – to definira zgled.« ¹⁶ Vrstni red je torej zamenjan. Ni pripadnost neki množici določena s skupno identiteto elementov množice, temveč je skupna identiteta teh elementov, če temu lahko tako rečemo, to, da pripadajo. Skratka, skupnost, ki prihaja, obstaja na način pripadnosti in ne identitete.

Tako formulacijo singularnosti Agamben mnogo kasneje razširi tudi na vprašanje metode svojih raziskav. V knjigi *Signatura rerum*, podnaslovljeni »O metodi«, predstavi izpeljave, po katerih so vsi osrednji koncepti njegovih raziskav (musliman, izredno stanje, *homo sacer* itd.) obravnavani kot singularnosti oziroma kot paradigme. To pomeni, da so vsi ti elementi, ki delujejo v formi zgleada, del določenega konteksta, katerega pomen je mogoče dojeti zgolj v imanenci teh elementov. Poanta singularnosti kot zgleada pride tu še bolj do izraza. Agamben na tem mestu namreč določi dve modalnosti paradigme, in sicer, smer njenega gibanja ter modus njenega časa. Kar zadeva čas, je posebnost paradigme v tem, da njena zgodovinskost »ni niti v diahroniji niti v sinhroniji, temveč v presečišču obeh.« ¹⁷ Agambenova poanta je na tem mestu v tem, da pri paradigmi nikakor ne gre za to, da bi obstajal zgodovinski izvor oziroma v zgodovini predpostavljen zgled, ki bi deloval kot pravilo za vse ostale. V tem primeru to ne bi bil zgled, temveč ideal. Zgodovinsko sosledje singularnih zgleadov bi v tem primeru pomenilo neko nemožno ponavljanje inavguralnega zgleada, ki pa ga ne bi mogli nikoli ustrezno ponoviti. Vendar singularno ravno ni ideal. Prej gre za to, da, kot pravi Agamben, »[v] paradigmi ni nekega izvora oziroma nekega *archê*: vsak fe-

pripadajo samim sebi, pa je jezik. Kajti jezikovna bit (biti-rečen) je neki skupek (drevo), ki je istočasno singularnost (*določeno drevo, neko drevo, to drevo* [l' albero, un albero, quest' albero]) in posredovanje smisla, izraženegega s simbolom, ki nikakor ne more zapolniti zevi, v kateri se lahko prosto giblje samo člen.« (str. 13–14.)

¹⁵ *Ibid.*, str. 14.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Giorgio Agamben, »Kaj je paradigma?«, prevedel Boštjan Nedoh, v: *Filozofski vestnik*, XXX, 1/2009, str. 124.

nomen je izvor, vsaka podoba je arhaična.«¹⁸ To pa preprosto pomeni, da pri zgodovinskem singularnem velja neka časovna logika, ki je drugačna od logike kontinuuma. Če je vsako singularno lahko izvor, potem to implicira neko časovno modifikacijo glede na zgodovinski čas. V nadaljevanju bomo videli za kakšno modifikacijo gre.

Še pomembnejša je druga modalnost paradigme, ki zadeva njeno gibanje. Kot poudari Agamben, izhajajoč iz Aristotela, smer gibanja paradigme ne poteka niti od univerzalnega k partikularnemu niti v nasprotni smeri, temveč poteka od singularnega k singularnemu. Agamben si tudi na tem mestu prizadeva preseči klasične postopke sklepanja, kot sta indukcija in dedukcija. Pri paradigmi ne gre za to, da bi iz transcendentalnega občega načela deducirali posamične primere, prav tako pa tudi ne gre za obraten postopek, po katerem bi iz posamičnega primera s pomočjo indukcije postavljali obče oziroma univerzalno pravilo za vse ostale primere. Agamben tu ne vztraja zgolj na tem, da je pravilo oziroma logika singularnega imanentna njegovim zgledom, temveč je njegova poanta mnogo močnejša: samo pravilo pojavitve singularnega je nemogoče določiti, to pa zato, ker je to pravilo vseskozi nedovršeno. Lahko bi celo rekli, da vsak nov element singularnega, vsaka nova pojavitev, suplementira pravilo njegove pojavitve. To pa neizogibno implicira, da se pravilo pojavitve singularnega vedno znova določa glede na okoliščine, v katerih se nahaja. Zato ni naključje, da se singularno *nujno* pojavlja v formi zgleada. Na tej ključni točki Agamben svojo argumentacijo poveže s prelomnim pasusom iz Kantove *Kritike razsodne moči*, kjer Kant dokazuje nujnost estetske sodbe v formi zgleada, ki mu je nemogoče dati pravilo:

Ta nujnost pa je posebne vrste. Ne gre za teoretično objektivno nujnost, kjer lahko a priori spoznamo, da *bo* vsakdo *občutil* ugajanje zaradi predmeta, ki mu sam pravim lep. Prav tako ne gre za praktično nujnost, kjer je s pojmi čiste umne volje, ki deluje pri svobodno delujočih bitjih kot pravilo, to ugajanje nujna posledica objektivnega zakona in ne pomeni drugega, kakor da moramo absolutno (brez vsake druge namere) delovati na določen način. Pač pa ji lahko kot nujnosti, ki je mišljena v estetski sodbi, rečem *le eksemplarična*. Je torej nujnost, ki zahteva soglasje *vseh* s sodbo, ki jo imamo za primer občega pravila, ki ga ni mogoče navesti.¹⁹

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, prevedel in spremno besedo napisal Rado Riha, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 76–77.

Singularnega se, enako kot estetsko sodbo, ne da predpisati, tako da bi neko teoretsko določilo delovalo kot pravilo, po katerem bo delujoči subjekt po nujnosti deloval v praksi. Tudi ne gre za praktično določilo, ki naj velja kot pravilo delovanja. Singularnega se ne da niti predpisati, niti izpeljati. In osupljivo dejstvo je, da Alain Badiou že v svojem zgodnjem tekstu *Ali je mogoče misliti politiko?* iz leta 1985, postavi orise hipoteze komunizma in definicijo političnega angažmaja znotraj nje, natanko znotraj koordinat tega istega Kantovega odlomka:

Politika se začinja takrat, kadar ne gre za to, da bi reprezentirali žrtve, projekt, kjer je stari marksistični nauk ostal ujetnik ekspresivne sheme, ampak za zvestobo dogodkom, v katerih se izrekajo te žrtve. Ta zvestoba se opira edinole na odločitev. In ta odločitev, ki nič nikomur ne obljublja, se sama spet opira zgolj na hipotezo. Gre za hipotezo o političnosti negospodstva, ki jo je utemeljil Marx, danes pa jo je treba utemeljiti na novo. S tega stališča ima politični angažma enako reflektirajočo univerzalnost kot sodba okusa za Kanta. Političnega angažmaja ni mogoče izpeljati iz nikakršnega preizkusa, prav tako ni učinek imperativa. Ni ga mogoče ne izpeljati ne predpisati. Angažma je aksiomatičen.²⁰

Univerzalno med razcepom in indifferenco

Če smo do sedaj poskušali ujeti neko presečišče med Agambenovimi in Badioujevimi izpeljavami, pa nam ta navedek omogoča, da se soočimo z neko razliko, ali bolje rečeno, lažno razliko, med Agambenom in Badioujem, na kateri predvsem Agamben vseskozi vztraja. Domnevna razlika je namreč v Agambenovem vztrajnem zavračanju komponente univerzalnega, in to natanko Badioujevega univerzalnega singularnega, kakor ga formulira v svojem branju svetega Pavla, oziroma »reflektirajoče univerzalnosti«, ki jo pripiše Kantovi sodbi okusa. Kot vemo, je Agamben dve leti za prvo izdajo Badioujeve knjige *Sveti Pavel: Utemeljitev univerzalnosti*²¹ napisal svojo interpretacijo oziroma komentar Pavlovega *Pisma Rimljanom*,²² kjer na

²⁰ Alain Badiou, »Ali je mogoče misliti politiko?« v: *Ali je mogoče misliti politiko? Manifest za filozofijo*, prevedla Rado Riha in Jelica Šumič Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2004, str. 52. Badioujeva enoznačna paralela med političnim angažmajem in Kantovo sodbo okusa, za katero se zdi, da v teh Badioujevih izpeljavah zaseda ključno mesto, je presenetljiva predvsem v luči Badioujevega skrajno ambivalentnega odnosa do Kantove filozofije nasploh.

²¹ Slovenski prevod Alain Badiou, *Sveti Pavel: Utemeljitev univerzalnosti*, prevedla Alenka Zupančič, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1998.

²² Slovenski prevod, Giorgio Agamben, *Čas, ki ostaja – komentar k Pismu Rimljanom*, prevedla Vera Troha, Študentska Založba, Ljubljana 2008.

eni sami točki odpravi Badioujev argument za Pavlovo univerzalnost. Spomnimo na kratko, kako Badiou razume (pavlovsko) univerzalnost. V *Biti in dogodku* Badiou že ob obravnavi Pascala pripominja, da krščanstvo predpostavlja neki še eden kot dogodek²³, kar kasneje, skupaj z idejo, da je krščanstvo oziroma cerkev prva institucija človeštva, ki je pretendirala na univerzalizem,²⁴ ravno sistematičnejše razdela v svoji knjigi o svetem Pavlu. Badiou vprašanje (pavlovske) univerzalnosti takoj prevede v vprašanje monoteizma: »Temeljno vprašanje je, kaj pravzaprav pomeni, da obstaja en sam Bog. Kaj pomeni 'mono' v besedi 'monoteizem'?«²⁵ Na to vprašanje Badiou, skupaj s Pavlom, takole odgovarja:

Pavel se s prenovljenimi termini spopade s težavnim vprašanjem Enega. Njegovo, strogo vzeto, revolucionarno prepričanje je v tem, da je znamenje Enega »za vse« ali »brez izjeme«. Da obstaja en sam Bog, moramo razumeti ne kot filozofsko spekulacijo o substanci ali vrhovnemu bitju, temveč izhajajoč iz strukture naslavljanja. Eno je tisto, kar v subjekte, na katere se naslavlja ne vpiše nobene razlike. Maksimalna univerzalnosti, kadar je njena korenina dogodkovna, je sledeča: Eno obstaja le, v kolikor je za vse. Monoteizem je mogoče razumeti zgolj ob upoštevanju celotnega človeštva. Če ni naslovljeno na vse, se Eno razkroji in umakne.²⁶

Kot rečeno, Agambenova kritika tako konceptualizirane univerzalnosti je zgoščena na vsega dveh straneh knjige *Čas, ki ostaja*.²⁷ Agamben najprej pripomni, da je Badioujeva perspektiva glede univerzalnega kot tistega, ki »v subjekte, na katere se naslavlja, ne vpiše nobene razlike«, oziroma kot strpno ravnodušnost do razlik, ki postanejo »tisto, preko česar je treba iti, da se lahko vzpostavi sama univerzalnost«,²⁸ pravzaprav perspektiva države glede verskih sporov. Kar je seveda nenavadno, glede na Badioujevo kontinuirano kritiko Države. Toda za tem Agamben natančneje pojasni, kaj je po njegovem mnenju problematično pri Badioujevi interpretaciji Pavla:

Pri Pavlu ne gre za »toleriranje« ali preseganje razlik, da bi onkraj njih našel isto in univerzalno. Zanj univerzalno ni transcendentni princip, skozi katerega bi gledal

²³ Cf. Alain Badiou, *L'essere e l'evento*, Il melangolo, Genova 1995, str. 216.

²⁴ *Ibid.*, str. 217.

²⁵ Alain Badiou, *Sveti Pavel: utemeljitev univerzalnosti*, str. 79.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Giorgio Agamben, *Čas, ki ostaja*, str. 69–70.

²⁸ Alain Badiou, *Sveti Pavel*, str. 105–106.

na razlike – takega zornega kota pri njem ni –, ampak poseg, ki razdeli same nomi-
stične delitve in jih naredi neučinkovite, vendar nikoli ne doseže njihovega zadnjega
sloja. Na dnu Hebrejca in Grka ni univerzalnega človeka ali kristjana, ne obstaja niti
kot princip niti kot cilj: je samo ostanek, je samo nemožnost Hebrejca in Grka, da bi
se ujemala s samim seboj. Mesijanska poklicanost vsako *klêsis* loči od njen same, po-
stavi jo v napetost s samo seboj, ne da bi ji priskrbela neko drugo identiteto: Hebre-
jec *kakor ne* Hebrejec, Grk *kakor ne* Grk.²⁹

Sedaj postane jasno, kam meri Agambenova kritika ne zgolj Badioujeve univer-
zalnosti, temveč univerzalnosti kot take. Za Agambena je pogoj možnosti uni-
verzalnega neki transcendentalni princip, znotraj katerega je možno »nasla-
vljanje na vse, brez izjeme«, medtem ko je učinek singularnega Pavlovega posega
natanko nasproten – z neskončno delitvijo identitet, ki so posledica neke pred-
hodne delitve, pokaže nemožnost vsakega transcendentalnega principa.

Toda, ali je zgoraj navedeni Badioujev odlomek res mogoče brati v tej smeri? Je
poanta singularne univerzalnosti procesa resnice, za to namreč gre, res v nasla-
vljanju na »univerzalnega človeka ali kristjana«, ki naj bi stal na »dnu Hebrejca
in Grka«? Ali ni Badioujeva stava glede univerzalnosti vseskozi natanko na-
sprotna? Tu je ključnega pomena terminološka natančnost. Badiou namreč
pravi, da je monoteizem »mogoče razumeti zgolj ob upoštevanju celotnega člo-
veštva«, nikakor pa ne »univerzalnega človeka«, kar bi pomenilo uvedbo hu-
manistične kategorije. Človeštva Badiou kajpak ne razume v humanističnem
pomenu besede:

Kaj pomeni »človeštvo« v ne-humanističnem pomenu? Izraza ne more utemeljiti no-
bena objektivna predikativna poteza. Bila bi idealna ali biološka, v vsakem primeru
pa neustrezna. S »človeštvom« razumem to, kar tvori oporo generičnih procedur ali
procedur resnice. Obstajajo štirje tipi teh procedur: znanost, politika, umetnost in –
seveda – ljubezen. Človeštvo se torej izpričuje, če in samo če obstaja (emancipacij-
ska) politika, (pojmovna) znanost, (ustvarjajoča) umetnost ali ljubezen (ki ni zvedena
na mešanico sentimentalnosti in spolnosti). Človeštvo je tisto, kar *podpira* neskon-
čno singularnost resnic, ki se vpisujejo v te tipe. Človeštvo je historično telo resnic.³⁰

²⁹ Giorgio Agamben, *Čas, ki ostaja*, str. 70.

³⁰ Alain Badiou, *Pogoji*, str. 260.

Človek kakopak ne obstaja, obstaja pa človeštvo z malim č, ki predstavlja oporo generičnim proceduram oziroma proceduram resnice. To pa je možno le, »če je človeštvo prazna, brezvsebina opredelitev, če je zgolj funkcija človeškosti, $H(x)$ «. ³¹ Ta x je opora vsaj enega procesa resnice, ki se naslavlja na vse in ki velja za celotno zgodovinsko telo. Natančneje rečeno, brž ko imamo proces resnice, »ni nobenega x , za katerega ne bi veljalo, da postane x , ko ga zagradi proces resnice«. ³² Jasno je, da Badiou z univerzalnim ne meri na nobeno transcendenco. Če je generično človeštvo »historično telo resnic« in daje oporo singularnim procesom resnice, potem njihova univerzalna razsežnost prej meri na nekaj drugega, kakor pa na transcendentalni princip. Vprašanje je, kam se umešča struktura naslavljanja »za vse«. Ker naslavljanje »na vse, brez izjeme« pomeni neko totalizacijo, lahko to totalizacijo umestimo le na dve razpoložljivi osi: bodisi na os sinhronije, bodisi na os diahronije, oziroma ali na raven prostora v določeni časovni točki, ali pa na neskončno časovnega kontinuuma, vendar za ceno prostorske omejitve na točko. Zaradi strukturne antinomije med obema, ki se jo Agamben dobro zaveda, delujeta obe osi izključujoče. A tu obstaja še tretja možnost: presek diahronije in sinhronije, kamor Agamben umesti zgled oziroma paradigmo. In zdi se, da se pavlovsko univerzalno kot struktura naslavljanja umešča natanko na to točko.

Ali je potemtakem človeštvo transcendentalni princip singularnega univerzalnega procesa resnice? Odgovor na to ključno vprašanje seveda ni preprost, posebej zato ne, ker Badiou vseskozi vztraja na disjunkciji transcendence in imanence v procesu resnice. ³³ Badiou namreč uporabi izraz »opora generičnih procedur« oziroma »historično telo resnic«, pri čemer ostaja status človeštva dvoumen oziroma razpet med imanenco in transcendenco. Generično človeštvo ali komunistična hipoteza sicer obstajata zgolj v imanenci sekvenc, ki *prezentirajo* hipotezo. Pa vendar kot generična tvorita *oporo* procesom resnice. Ob tej zagati se velja vrniti h Kantovi poanti glede nujnosti estetske sodbe. Kant glede te nujnosti pravi naslednje: »Je torej nujnost, ki zahteva soglasje *vseh* s sodbo, ki jo imamo za primer občega pravila, ki ga ni mogoče navesti.« Če navedeni Kantov sklep razčlenimo, potem lahko rečemo, da reflektirajoča singularna univerzalnost sestoji natanko iz povezave teh dveh elementov: »Soglasja *vseh* s sodbo« in »primer ob-

186

³¹ Peter Klepec, »Badioujeva konceptualizacija resnice« v: *Filozofski vestnik*, XVIII, 1/1997, str. 213.

³² *Ibid.*

³³ Prva točka četverne disjunkcije se glasi: »Disjunkcija transcendence in imanence. Resnica ne spada v red tistega, kar sega nad to, kar daje izkustvo, temveč se odvija v njej oziroma vztraja v njej kot singularna figura imanence.« (Alain Badiou, *Pogoji*, str. 199.)

čega pravila, ki ga ni mogoče navesti«. Kaj pomeni »soglasje vseh s sodbo«? Kant odgovarja takole: »Sodba okusa pripisuje vsakomur strinjanje. Tisti, ki razglašajo nekaj za lepo, želi, da bi vsakdo *moral* potrditi danemu predmetu in ga enako razglasiti za lepega«. ³⁴ Zato Kant pravilno nadalje sklepa, da je ta subjektivna nujnost estetske sodbe pogojena, da je pogoj soglasja vseh glede ugajanja lepega predmeta neki *skupnostni čut* – od tod univerzalnost sodbe: »[l]e pod predpostavko skupnostnega čuta je mogoče, trdim, izreči sodbo okusa«, ³⁵ pravi Kant. Toda skupnostni čut ni, kot bi nemara Agamben sklepal, neki transcendentni princip, neka objektivno dana poteza, ki bi bila skupna vsem ljudem. V jedro skupnostnega čuta Kant postavi to, čemur pravi *razširjen način mišljenja*, s čimer meri na to, da se pri izrekanju sodb okusa *vživimo v predstavnici način drugega*. Narekuje torej vsaj začasno opustitev lastne identitete. Onstran identitet pa ni nič drugega kot le sodba. V toliko je ta univerzalnost *reflektirajoča*. Prečkati mora predstavnice načine drugih. Zato tudi velja, da sodba te vrste ni predpisana s pravilom, prav tako tudi ni izpeljana iz izkustva. Prej velja reči, da pravilo obstaja zgolj v imanentnosti sodbe.

Natanko isto pa velja za razmerje med singularno sekvenco in komunistično hipotezo. Vsaka singularna sekvenca je primer hipoteze, ki je ni mogoče navesti. Tu ne gre toliko za nemoč izrekanja, kolikor bolj za to, da je sama formulacija hipoteze odvisna od okoliščin posamezne sekvence, enako kot bi lahko rekli, da je pri Kantu lepota predmeta vedno znova odvisna od obstoja univerzalne reflektirajoče sodbe. ³⁶ Vsaka sekvenca na novo utemelji hipotezo in s tem tudi vse prejšnje sekvence. Vsaka sekvenca je benjaminovski »tigrov skok v preteklost«, vendar ne na način ponavljanja ali celo nadaljevanja predhodne sekvence. To bi pomenilo slediti neki fantazmatski diahroni naraciji. Vsaka sekvenca na novo formulira hipotezo in predhodne sekvence, glede na nove okoliščine, v katerih se nahaja. V temu smislu lahko rečemo, da *vsaka aktualna sekvenca komunistične hipoteze zaseda mesto notranje heterogenosti glede na serijo predhodnih se-*

³⁴ Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, str. 77.

³⁵ *Ibid.*, str. 78.

³⁶ Na tem mestu velja izpostaviti dve od Badioujevih »Osmih tez o univerzalnem«, prevedla Jelica Šumič Riha (V: *Filozofski vestnik*, XX, 1/1999, str. 167–175), in sicer, četrto tezo: »Univerzalno se na začetku prezentira kot odločitev o neodločljivem«, ter šesto tezo, ki pravi: »Univerzalno je univokno«. Kot vidimo, oba elementa zasedata ključni mesti v Kantovi sodbi okusa: odločitev o neodločljivem se nanaša na nemožnost predpisa oziroma izpeljavo sodbe, medtem ko se univoknost nanaša na njeno reflektirajočo univerzalnost, ki temelji na nujnosti soglasja vseh.

kvenc, ki jih hipoteza totalizira. Te nujnosti absolutne novosti prihajajoče sekvence se seveda dobro zaveda tudi materialist Badiou. Četudi sam zgodovinsko določi začetek hipoteze (Marx) ter prvi dve sekvenci (delavsko gibanje 19. stoletja in Pariška komuna; 20. stoletje, obdobje partij in discipline z iztekom v maju '68 in kulturni revoluciji na Kitajskem), vztraja na tem, da mora tretja sekvenca, na pragu katere smo, oziroma, splošno rečeno, vsaka naslednja sekvenca v zaporedju oziroma seriji, pomeniti nekaj novega:

Komunistična hipoteza kot taka je generična, je »temelj« vsake emancipacijske organizacije, ki imenuje edino stvar, za katero se je v politiki in zgodovini vredno zanimati. Sekvenco pa določa *prezentacija* hipoteze: nov način, na katerega je hipoteza prisotna znotraj novih oblik organizacije in delovanja.

Seveda bomo na en ali drug način združili teoretske in zgodovinske nauke, ki izhajajo iz prve sekvence z osrednjo nalogo zmagovalne discipline, ki izhaja iz druge sekvence. Vendarle naš problem ni razgibana eksistenca hipoteze niti ne njena zmaga, ki ustvarja red na nivoju države. Naš problem je sam modus, kako se misel, ki jo usmerja hipoteza, predstavlja v figurah delovanja. Skratka: nov odnos med subjektivnim in objektivnim ...³⁷

Badioujevo vztrajanje na nujnosti novega modusa, v katerem mora delovati prihajajoča sekvenca, tu ni brez posledic. Ne gre namreč za arbitrarno zavračanje izkustva prve in druge sekvence. Gre preprosto za to, da modus prve in druge sekvence (klasično delavsko gibanje, partija) v današnjih okoliščinah popolne avtonomizacije kapitala glede na njegove zastopnike in lastnike, virtualizacije finančnega kapitala itd., ni več operativen. Tisto, kar Badiou kategorično poudarja, je nujnost, da se znova premisli modus naslednje sekvence, da se znova premisli operativnost posameznih dejavnikov znotraj aktualne situacije.

Ideja komunizma kot totalizacija heterogenega

Če se za konec vrnemo k našemu izhodiščnemu vprašanju statusa totalizacije, ki jo operacija Ideja komunizma izvrši med tremi elementi (individualna subjektivacija, procedura resnice, zgodovinska pripadnost), oziroma statusa imaginarne projekcije realnega procedure resnice v simbolno zgodovino, potem lahko rečemo, da je singularna univerzalnost, ki eksistira znotraj časovnega modusa sekvence, v kateri se prezenitra generično hipoteze, element notranje heterogenosti v za-

³⁷ Alain Badiou, *Ime česa je Sarkozy?*, str. 114.

poredju elementov, ki jih totalizira Ideja. Nenazadnje je to pomen koncepta singularnosti. Označuje paradokсно realno politike emancipacije, ki proizvaja učinke heterogenosti ne samo v redu biti, temveč tudi znotraj serije predhodnih singularnosti politike emancipacije kot elementov istega reda. Drugače rečeno, učinki singularnosti so ireduktibilni na svoje vzroke v absolutnem in ne le relativnem smislu. Natanko v tem je njena specifična razlika glede na historicistično diahrono naracijo ali mit. Kot poudarja Badiou, ne gre za to, da opustimo izkušstvo in vednost prve in druge sekvence, prej nasprotno, vzeti jih moramo za svojo osnovo. Pa vendar mora nova sekvenca, skupaj z utemeljitvenim dogodkom, zavzeti »nov modus delovanja«, zasesti mora torej mesto heterogenega elementa tudi glede na lasten red, s tem pa na novo določiti modus hipoteze. Z drugimi besedami, mit temelji na iluziji ponavljanja s fantazmo določenega izvora, medtem ko Ideja totalizira singularno sekvenc na podlagi njihovega imanentnega razmerja s hipotezo. V tem je tudi prelomnost Ideje komunizma znotraj Badioujeve misli – proizvede obrat od mišljenja »zgodovinskih obdobj« kot posamičnih singularnih zarez v simbolno, neobstoječo zgodovino, h konstrukciji serije sekvenc, ki tvori »zgodovino politike emancipacije«. Ideja komunizma natanko kot totalizacija poskrbi, da se generično prezentira v novem kot novem. Zato Ideja pri Badiouju ostaja vseskozi paradokсна, saj gre pri njej vedno za neko nemožno operacijo totalizacije sekvenc kot heterogenih elementov istega reda.

Tadej Troha*

Dogodek in ne-zvestoba, ne-dogodek in zvestoba

Seveda je vse skupaj precej bolj kompleksno, a če skušamo kar najkrajše povzeti »realno obstoječega Badiouja«, torej tistega Badiouja, ki s svojimi učinki organizira kar najširši krog mišljenja, Badiouja, ki se mu je uspelo vpisati v »stanje« filozofije in ki bi brez težav lahko postal državni filozof, ga ne moremo povzeti drugače kot z dvojico *dogodka in zvestobe*. To dvojico – če uporabimo termin, ki ga najdemo prav v tistem tekstu, ki je vsaj v slovenskem prostoru za določen čas postal »Badiou« – bi prav lahko označili kot simulaker Badiouja. Gotovo je povsem legitimno, če se tovrstni redukciji upremo s poudarjanjem kompleksnosti vseh drugih Badioujevih izpeljav, denimo, nadvse izdelane ontologije ali teorije pogojev, a vendarle ostaja dejstvo, da Badiou od te dvojice noče odstopiti. Ta dvojica je in ni simulaker Badiouja, je redukcija njegove filozofije, a prav tako je eminentno oznaka njegove lastne pozicije. In čeprav bi tu zlahka našli njegovo šibko točko, sami raje zagovarjamo nasprotno: prav vztrajanje pri dvojici, ki jo je na sebi mogoče prevesti v čisto nasprotje njegovega projekta (dogodek, če ostanemo lokalni, je lahko »osamosvojitve«, subjekti zvestobe dogodku pa postanejo »Veterani slovenske osamosvojitve«), ali drugače, prav vztrajanje pri formulaciji, ki je potencialno banalna, je točka Badioujevega radikalnega filozofskega poguma. Dvojica dogodka in zvestobe morda zveni patetično, morda je ta dvojica simptom Badioujeve filozofije, morda je tudi eden ključnih vzgibov za na trenutke povsem zgrešene analize političnega dogajanja, sploh ko so v igri privilegirani mitski prostori – a napravili bi še hujšo napako, če bi to patetiko postavili v oklepaj. Naša naslovna sintagma sicer očitno problematizira to dvojico, a naš namen navsezadnje ni opozoriti na njeno nevzdržnost in nujnost, da se ji odpovemo, temveč je prav poskus njene *objektivne ohranitve*. Simptoma se pač ni mogoče lotiti z njegovo izolacijo. Dvojico zapustimo le zato, da bi se k njej vrnili, pri čemer je bistveno, da vsaj za prvi korak teren pripravi sam Badiou.

191

Ko pravimo, da prvi in zelo eksplicitni korak k problematizaciji spoja dogodka in zvestobe izvede sam Badiou, imamo seveda v mislih dvojno razširitev konceptualnega terena, ki smo ji priča v prvi in peti knjigi *Logik svetov*. Medtem ko v I.

* Filozofski inštitut ZRC SAZU

knjigi ob ohranitvi dogodka razvije pojem zvestobe in njene negacije, tako da figuri zvestega subjekta doda še figuro reakcionarnega, obskurantističnega ter še *enega* zvestega subjekta, pa v V. knjigi siceršnjo opozicijo med golo modifikacijo in dogodkom dopolni z vmesnimi stopnjami spremembe. Če obe gesti prevedemo v naš naslov, *dogodek in ne-zvestoba* ter *ne-dogodek in zvestoba*, smo postavili prve koordinate tistega, za kar nam tu *praktično* gre, namreč za poskus razširitve resursov političnega boja v sedanjosti – a tudi tu prvi korak, kot bomo videli, napravi Badiou sam.

Oglejmo si torej prvo sintagmo: *dogodek in ne-zvestoba*. Če jo razumemo v šibkem smislu (kot dogodek in *nezvestoba*), je seveda nujno ugotoviti, da je možnost nezvestobe dogodku za Badiouja v praksi nadvse samoumevna možnost. Katerikoli primer badioujevskega dogodka izberemo (Spartak, francoska revolucija, Pariška komuna, če se omejimo na politiko), imamo vselej opraviti z gručo nezvestih individuov, ki po številu neizmerno prekaša redke zveste subjekte. Nezvestoba empirično vselej prekaša zvestobo, a če je obča, ne izniči le zvestobe, temveč celoten par dogodka in zvestobe. Absolutna odsotnost zvestobe, torej popolna odsotnost vsakršne deklaracije dogodka, slednjega dejansko in učinkovito izniči, in sicer tako v praksi kot v teoriji. Dogodek, ki obstaja samo v modusu nečesa, kar bo bilo, in ki je vezan na lastno deklaracijo, je, preprosto rečeno, mogoče zanikati z ignoranco. Za Badiouja pred *Logikami svetov* zvestoba – in z njo dogodek – tako bodisi je bodisi je ni; in tudi pri izvorno zvestem subjektu je moment *izdaje* kot »prekinitvev prekinitvev«¹ gnan z močjo kontinuitete situacije, ki jo že (oziroma jo še naprej) formirajo nezvesti individui, ki jih dogodek ni zadel: nezvestoba prej zvestega subjekta je vselej pogojena z možnostjo popolne nezvestobe, ki je lastna človeški živali.

192

A čeprav tudi v novi različici izhaja iz klasične figure zvestega subjekta, mu tu, kot rečeno, doda še tri druge subjektivne figure, med katerimi si nobena ne more privoščiti, da ne bi bila figura *subjekta*. Pozicija nesubjektivirane človeške živali postane nemogoča, kar nenazadnje pomeni, da je nemogoče vztrajanje v stari situaciji – na določen način so vse subjektivne pozicije, hote ali nehote, *zveste* dogodku, in sicer ravno v formalnosti te navezave, brez katere ni badioujevskega subjekta. Če si ogledamo matema obeh »slabih« figur, vidimo, da gre pri obeh sicer za negacijo

¹ Alain Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, prev. J. Šumič-Riha, *Problemi*, XXXIV, 1/2006, str. 61.

dogodka (ε), a se ta negacija ne izide oz. se izide le skozi kompleks dodatnih operacij,² pri čemer dogodek, čeprav negiran, materialno vztraja, ne da bi bil sam nadoomešen s tistim, kar je Badiou nekoč imenoval simulaker.

$$\frac{\neg \varepsilon}{\varepsilon} \Rightarrow \pi$$

$$\frac{\varepsilon}{\varepsilon} \Rightarrow \pi$$

Poleg zvestega subjekta imamo torej najprej opraviti z reakcionarnim subjektom (*sujet réactif*), subjektom, čigar osnovna operacije je seveda negacija dogodka in čigar nosilno geslo je prepričanje, da se negacija tudi ne namerava zares iziti. Reakcionarni subjekt zase trdi, da tako kot zvesti subjekt proizvaja sedanjost, proizvaja novo dobo, le da je prepričan, da to proizvodjanje ni dejansko povezano z dogodkom, ki ga deklarira zvesti subjekt. Dogodek, ki je videti kot diskontinuiteta, je v svojem bistvu zanj le razvijanje potenciala sveta, družbenega napredka; reakcionar ne negira empiričnega dogodka, negira ga le zato, ker je uvidel zmoto (ki je običajno tudi njegova nekoč lastna zmota), iluzijo, da je sploh šlo za prelom. V tem smislu reakcionar denimo ne bo trdil, da je bilo v francoski revoluciji »vse slabo« – prej bo trdil, da je francoska revolucija absolutno precenjena glede na to, kaj je dejansko bila; vsa njena presežna vrednost, vse, kar je v njej dogodka, je pravzaprav napačna in nebistvena skrenitev v teror.

Medtem ko reakcionar meni, da se lahko zoperstavi samemu dogodku, tako da se mu izmuzne, pa dogodek v matemu nastopi še enkrat, tokrat pod prečko – hrbtna stran negacije dogodka je natanko forma zvestega subjekta.

Ta je tista, ki je pod prečko in ki avtorizira produkcijo medle sedanjosti [*présent éteint*], šibke sedanjosti; ta je tudi tista, ki pozitivno nosi sled ε , brez negacije katere se reakcionarni subjekt ne bi mogel pojavljati.³

Reakcionarju, ki trdi, da tudi sam proizvaja novo dobo, le da po meri brezčasne zmernosti, Badioujev matem učinkovito in hladnokrvno vrne žogico. Ne le, da se

² Alain Badiou, *Logiques des mondes*, Seuil, Pariz 2006, str. 65, 68.

³ *Ibid.*, str. 65.

negacija *ne namerava* povsem iziti, temveč se *dejansko* ne izide: novosti, ki jih proizvaja, so nujno zavezane prav prelomu, ki ga v linearnost vpelje dogodek.

Tudi sam sem se dolgo pridruževal prepričanju, da se novemu zoperstavlja staro. [...] A ta nazor podcenjuje tisto, kar mislim, da moramo poimenovati reakcionarne novosti. Da bi se uprli klicu novega, je še vedno potrebno ustvariti argumente odpora, ki so prilagojeni sami novosti. S tega gledišča je [...] sodobnik sedanjosti, na katero reagira. Seveda kategorično zavrača, da bi se utelesila v tej sedanjosti. Vidi telo – kot konservativni suženj vidi Spartakovo vojsko – in zavrne, da bi bila njegov element. A ujeta je v subjektivni formalizem, ki ni in ne more biti čisto vztrajanje starega.⁴

Z uvedbo pojma reakcionarne novosti Badiou reakcionarja tako rekoč filozofsko emancipira. Reakcija postane pozicija, o kateri je vredno govoriti in ki jo moramo definirati drugače kot le negativno. Adrian Johnston je v tekstu, objavljenem leta 2006, opozoril na Badioujev odgovor v intervjuju z Brunom Bosteelsom (objavljenem leta 2005), iz katerega je razvidno, da se osrednje vprašanje njegove filozofije ne vrti preprosto okrog pojma dogodka (tega tudi sami nismo trdili), temveč zadeva željo »po teoretiziranju tega, kako se lahko v situaciji pojavi novost«⁵. Takole pravi Badiou:

Rekel bi, da je moje edino filozofsko vprašanje naslednje: ali lahko mislimo, da je v situaciji nekaj novega, vendar ne zunaj situacije in niti ne novost, ki bi bila nekje drugje, ampak, ali lahko zares mislimo skozi novost in jo obravnavamo v situaciji? Sistem filozofskih odgovorov, ki ga izgrajujem, je kljub njegovi morebitni zapletenosti podrejen temu in edino temu vprašanju. Tudi takrat, ko gre za dogodek, strukturo, formalizem, matematiko ali množstvo, je vse to v mojih očeh namenjeno izključno temu, da bi situacijo mislil skozi novost.⁶

194

Če se spomnimo na stavek iz *Etike*, da »vsaka 'novost' ni že tudi dogodek«,⁷ je očiten določen premik. Seveda ne zato, ker bi zdaj zatrjeval nasprotno, temveč zato, ker novost ni več pojem, v katerega bi bilo tako zlahka mogoče vnesti razliko med novostjo in »novostjo«. Reakcionarna novost, torej ime nemožnosti vztra-

⁴ *Ibid.*, str. 62.

⁵ Adrian Johnston, »Hitri in mrtvi: Alain Badiou in razcepljene hitrosti transformacije«, prev. A. Žerjav, *Problemi*, XLIV, 7–8, Ljubljana 2006, str. 145.

⁶ *Ibid.*

⁷ Badiou, *Etika*, str. 55.

janja pri starem, je namreč »novost«, ki je hkrati novost. In čeprav Badiou tu reakcionarno novost še vedno misli zgolj kot prilagajanje pravi novosti, ki jo vpele zvesti subjekt, se tu odpre nenadejana možnost širšega pojma reakcionarne novosti, ki ji uspe *prehiteti* novost dogodka, ali drugače, ki v svoji nehoteni zvestobi dogodku izpelje konsekvence, ki so dogodku bolj zveste, kot je tega sposoben zvesti subjekt.

Da je privilegirani teren postavitve vprašanja novosti dejansko novost reakcionarja, je zelo dobro razvidno iz naslednjega dvojnika zgornjega citata. Tako kot Johnston tudi Nina Power in Alberto Toscano postrežeta z Badioujevo lastno deklaracijo jedra njegovega projekta:

Na nedavni konferenci v Parizu, posvečeni *Logikam svetov*, [...] je Badiou izrekel nenavadno, a zelo zgovorno izpoved: pojasnil je, da vse njegovo delo, tudi in predvsem njegove strašljivo abstraktne filozofske raziskave, izvira iz potrebe, da bi našel odgovor, kako in čemu so številni njegovi generacijski vrstniki lahko izdali revolucionarna prepričanja, namreč tista prepričanja, ki so z vso silo nastopila po maju '68.⁸

Seveda vprašanje izdaje ni novo, že zgoraj smo ga omenili ob *Etiki*, kjer nastopa kot ena od figur Zla, a bistveno je, kot komentirata Powerjeva in Toscano, da se ob tej premestitvi poudarka pokaže, da pravo vprašanje pravzaprav ni militantna zvestoba, temveč prej njena *opustitev*. In morda prav dejstvo, da na to enigmo nima odgovora, od Badiouja terja teoretsko zvestobo prototipu političnega nedogodka, volitvam, in sicer volitvam v Franciji leta 2007, na katerih je nadvse pričakovano in dolgo napovedovano slavil Nicolas Sarkozy. Medtem ko se je, kar zadeva posameznike, ki Badiouja zanimajo, prehod od zvestega k reakcionarnemu subjektu odvil v času, ko še ni bil pozoren na tovrstne prehode, so tedanje predsedniške volitve ponudile situacijo, v kateri je mogoče strogo locirati moment prehoda reakcionarnega subjekta v subjekt neke druge vrste – in dejansko bistven je ta prehod. In seveda, ta prehod, ki je za nas prehod v anekdotično, že označuje prehod na polje druge naslovne sintagme, *ne-dogodka in zvestobe*.

* * *

⁸ Nina Power in Alberto Toscano, »The Philosophy of Restoration: Alain Badiou and the Enemies of May«, *Boundary 2*, letnik 36, št. 1, str. 34.

Badiou bi se bržkone strinjal s publico, da so volitve praznik demokracije – le da ravno ta sintagma zgošča vse njegove razloge, da se volitev sam *ne udeleži*. Volitve so pač »državna operacija«,⁹ »državni stroj«,¹⁰ in v polje politike jih lahko vpišemo le pod predpostavko, »da sta politika in država istovetni.«¹¹ Tisto, za kar gre v demokraciji in za kar gre na volitvah, ne zadeva realnega tega sveta, zato temu, kot pravi, »iracionalnemu postopku«,¹² ne gre pripisovati kakšne velike teže.

A čeprav ga volitve kot postopek glasovanja absolutno ne zanimajo, to ne velja za časovno sekvenco, ki jo vzpostavijo, za predvolilni in povolilni čas.¹³

Smo sredi predsedniške volilne kampanje. Ali lahko o tem molčim? Težko ... Filozofija se lahko upira vsebini mnenj, vendar to še ne pomeni, da jih lahko ignorira, predvsem kadar postanejo dobesedno divja, čemur smo priča v zadnjih tednih.¹⁴

Badiouja ne zanima tisto, kar sicer v krogih političnih analitikov označuje predvolilni čas, ne zanimajo ga poskusi napovedi rezultata, ki se opirajo na raziskave javnega mnenja. Prešteta mnenja so za Badiouja dejansko iracionalna, napeta neodločenost, ki jo običajno kažejo raziskave, pa tako nikakor ni stvar nakučja in ni znamenje realnega boja. Prav tako ga pravzaprav ne zanima končni rezultat. Kot ob volitvah lahko opazimo tudi pri nas, je napoved samega rezultata glasovanja tako ali tako večinoma – zaradi zelo očitne in simetrične »razklanosti« volilnega telesa – zgolj posredna, odvisna od deleža abstinence, pri čemer ta faktor x analitike v skrajnih primerih pelje v spremljanje vremenske napovedi.¹⁵ Predpostavka se glasi: levi volilni pol je manj discipliniran, zato gre na volitve le tedaj, ko mu to ne predstavlja težav. Seveda ne more presenetiti, da je ta političnometeorološka napoved protislovna: če bo deževalo, se levemu volivcu ne bo ljubilo iz stanovanja, če pa bo vreme sončno, se bo – ker naj bi bil premožen in uživaški – odpeljal v Portorož ter volitve zaradi gneče na avtocesti prav tako izpustil. A vreme se k sreči spreminja in dopušča vsaj za silo racionalen sklep: levica bo volitve dobila v primeru dopoldanskega dežja in po-

196

⁹ Alain Badiou, *Ime česa je Sarkozy?*, prev. M. Bobnar, Sophia, Ljubljana 2008, str. 9.

¹⁰ *Ibid.*, str. 14.

¹¹ *Ibid.*, str. 9.

¹² *Ibid.*, str. 3.

¹³ »Pred volitvami« in »Po volitvah« sta tudi naslova prvih dveh poglavij knjige o Sarkoziju.

¹⁴ Alain Badiou, *Ime česa je Sarkozy?*, str. 3.

¹⁵ Takšen primer je, denimo, *Dnevnikova* komentatorka Meta Roglič.

poldanske razjasnitve. Levi volivec se bo namreč tedaj, razočaran in kisle volje, ker se je moral odpovedati izletu v Portorož, popoldne odpravil na sprehod do gasilskega doma ali osnovne šole, kjer bo morda, če ne bo pozabil, vendarle oddal svoj napredni glas.

Badiou tega ne napravi:

Kako v lokalni zaprtosti transindividualne resnice prepoznamo tistega, ki presega svojo tako imenovano »svobodno individualnost«, se pravi stereotip, v katerega je potopljen (kajti, kaj je bolj monotonega, bolj enoumnega od »svobodnih« individuov blagovne družbe, od uglajenih malomeščanov, ki kot dobro rejeni papagaji ponavljajo svoje komične umisleke)? Njegov »postati-subjekt« se nasprotno zanj izkazuje v prepričanju, da je neskončno bolj pomembno [...] kot vreči listek z imenom nekega politika v glasovalno skrinjico, sestaviti skupino, ki bi se bila sposobna odločati o stvareh in ne bi bila vezana na roke trajanja državne oblasti, skupino, ki bi jo sestavljali štirje afriški delavci, študent, kitajski ročni delavec, zaposlen v tekstilni industriji, poštar, dve družinski materi iz predmestja in nekaj predmestnih delavcev.¹⁶

A navkljub vsem simpatijam, ki bi jih želeli gojiti do takšne pisane družine, je vendarle treba reči dvoje. Prvič, z izjemo tega, da je vendarle vezana na mandat, sestava take grupacije prav lahko uspe ravno tistemu dobro rejenemu papagaju, ki s pomočjo komičnih umislekov dobi volitve (primer Berlusconi). In drugič, Badiou ta aktivistični poziv izreka v času, ko se sam posveča analizi dogajanja pred francoskimi predsedniškimi volitvami, namreč tistemu, česar ime je Sarkozy; prav tako, kot se opisana grupacija lahko ali pa tudi ne vpiše v emancipatorno politiko, očitno vendarle vsaj implicitno vztraja vprašanje, ali ni v emancipatorno politiko na svojevrsten način mogoče vpisati tudi samega Sarkozyja.

Pa vendar – ali to že pomeni, da je Badiou iskanje možnosti *politike* opustil v prid presoje, sodbe, mnenja? Ali to že pomeni, da je Badiou postal politični analitik ali vsaj politični filozof, ki »neomejeno daje lekcije o realnem«, ki se kaže v empiričnem materialu kot podlagi sodbe?¹⁷ Kakšen način ne-ignorance ob predsedniških volitvah leta 2007 ubere Badiou, na kakšen način sledi vodilu, ki ga postavi na sam začetek knjige o Sarkozyju, vodilu, da se filozofija sicer lahko upira

¹⁶ Alain Badiou, *Ime česa je Sarkozy?*, str. 17.

¹⁷ Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Pariz 1998, str. 19.

vsebinsi mnenj, kar pa še ne pomeni, da jih lahko ignorira? Ali drugače, na kakšen način je Badiou zvest ne-dogodku?

Če so prešteta mnenja iracionalna, pa mnenja na sebi, kot pravi, lahko podivjajo. Nujno je torej izkoristiti moment, ko mnenje podivja in je izrečeno nekaj, kar lahko tudi ne bi bilo izrečeno, nekaj, kar deluje kot izum, nekaj, kar je na kratki rok izvzeto »služenju dobrinam«, torej zmagi na volitvah. Videti je, da je treba resno vzeti moment, ki je po splošnem prepričanju še za korak dlje od iracionalnosti izbire med volilnimi programi, moment, ki ga ne jemljejo resno niti tisti, ki se z vso resnostjo udeležujejo volitev: moment volilne propagande.

Badiou, ki ga »rumena politika sicer [...] ne zanima«, a vendarle polaga upanje v Sarkozyjevo »nenavadno soprogo, to Cécilio, ki bi znala v genska nagnjenja svojega soproga vnesti nepričakovano razsvetljenje«¹⁸ – nadaljnji razvoj dogodkov je njegovo naivno upanje upravičeno postavil na realna tla –, bo resneje kot operacijo glasovanja vzel ravno »rumeni« pol volitev, in sicer tako, da bo postavil sledečo Sarkozyjevo izjavo, izrečeno na volilnem shodu, izjavo, da je drugo ime »prekinitve« s staro politiko v tem, da je *potrebno za vselej napraviti konec maju '68*.

198 Čeprav Badiou poudari, da je Sarkozyjevo razumevanje maja '68 v temelju napačno, da ni šlo za zabris ločnice med dobrim in zlom, temveč ravno za definitivno identifikacijo zla, da je šlo torej za točko konkretizacije abstraktne oblasti; čeprav pravi, da Sarkozy tega ne govori resno, temveč s to trditvijo širi moralizirajočo propagando – vsemu temu navkljub bo Badiou ob tej izjavi za hip ostal brez besed. Ta izjava v svoji neposrednosti, ki se odmika od običajnih »ekonomskih in ekoloških pretvarjanj«, v svoji dejanski »nejasnosti« in v svoji nepričakovani obuditvi maja '68, tistega maja '68, ki ga je počasi že začel pozabljati tudi sam Badiou,¹⁹ maju '68 pravzaprav pripiše ravno univerzalno vrednost. Kar s to deklaracijo oznanja Sarkozy, je po Badiouju v zadnji instanci naslednje:

Empirični komunizem je izginil, to je zelo dobro, a to ni dovolj. Zahtevamo, da se ukine tudi vsako obliko možnega komunizma. Zahtevamo, da komunizma – ki je generično ime našega poraza in celo našega izginotja – nihče ne more več omenjati niti kot hipoteze.²⁰

¹⁸ Alain Badiou, *Ime česa je Sarkozy?*, str. 6.

¹⁹ *Ibid.*, str. 35.

²⁰ *Ibid.*, str. 37.

Na tem mestu bi morali odkrito reči: Sarkozy je ponovno izumil maj '68 – in ravno to je vzgib tistega, kar Badiou kasneje razvija pod imenom »komunistične hipoteze«. Tisti Sarkozy, ki mu je prav zaradi zares nenavadno *pričakovanega* uspeha na volitvah z vso upravičenostjo uspelo zares nedvoumno oznaniti, da je predsednik vseh Francozov, tisti Sarkozy, ki je prav zaradi tega nemudoma uspel pod svoje okrilje priklicati prebežnike z voljo po narodni enotnosti, ki jih Badiou poimenuje podgane, sam pa si je zaradi poznavanja subjektivnosti podgan pri Badiouju prisluzil ime Podganar – *vidi pravilno*.

Mao je imel navado reči, da »kmečko oko vidi pravilno«. Upajmo, da tako vidi tudi oko podganarja, vsaj kar zadeva maj '68. Maj '68 je za nove državne reakcionarje véliko vprašanje konjunktura, in če je v maju '68 še kakšna strašna vitalnost, lahko rečemo: Hvala, gospod, zelo smo zadovoljni, saj tega nismo opazili. [...] Res je, oko podganarja vidi pravilno.²¹

O odzivih, ki so pospremili Badioujevo poimenovanje prebežnikov – glavni med njimi si dejansko zasluži ime političnega »zdravnika brez meja« – s podganami, s čimer naj bi Badiou ponovno vpeljal retoriko nacizma, tu bržkone ni smiselno izgubljati besed. (Čeprav gre za zabavno projekcijo: ne, ni bil Sarkozy tisti, ki je ponovno izumil maj '68, Badiou je tisti, ki izumlja julij '40 ali januar '33...) Prav tako na tem mestu ne bomo govorili o ne ravno posrečenem igranju z imenom Podganar, ki bi utegnilo napeljevati k temu, da je Sarkozy »prisilni nevrotik«. (Čeprav je primerjava na določen način na mestu: reakcionarne podgane prav tako kot v zgodbi krutega stotnika v Freudovem primeru Podganarja nekomu – oprostite izrazu – lezejo v rit.)²² Prav tako na tem mestu ne bomo na široko govorili o Badioujevem zelo zanimivem izpustu prav tega primera v analizi *Petih analiz v Dvajsetem stoletju*. (Čeprav ta simptomatični izpust omogoča zanimive sklepe, saj je iz analize izpuščen ravno tisti klinični primer, ki že sam, tako rekoč spontano, na eno ravnino premakne razmerje seksualnosti in mišljenja, s čimer nastopi kot dvojnik osrednje Badioujeve teze o Freudovem pripoznanju neizogibne seksuacije želje po mi-

²¹ *Ibid.*, str. 36, 38.

²² »'Ne, to ne, temveč je bil obsojenec privezan' – (izražal se je tako nejasno, da nisem mogel takoj uganiti, v kakšnem položaju) – 'čez njegovo zadnjico je bil povezan lonec, potem so vanj spustili *podgane*, ki so se' – spet je vstal in kazal najrazličnejše znake groze in odpora – 'zagreble'. V anus, sem dopolnil.« Sigmund Freud, »Beležke o primeru prisilne nevroze«, prev. E. D. Bahovec, v: *Pet analiz*, Društvo za teoretsko psihoanalizo in Studia humanitatis, Ljubljana 2005, str. 240.

šljenju.²³) Na tem mestu je za nas bistveno, da podganar Sarkozy in njegovi sve-tovalci za politični marketing dejansko *vidijo pravilno*, ali bolje, *vidijo pravilneje*, opazijo sledi maja '68, čeprav so te sledi postale nevidne tudi za deklarirano zve-ste subjekte. Če se je do nedavnega zdelo, da je maj '68 nujna življenjska sub-stanca ostarelih levičarjev (seveda v reakcionarni obliki – komu od njih bi se danes še ljubilo kaj takega), pa se je s to Sarkozyjevo izjavo, ki je bila z vidika vo-lilne zmage bržkone nepotrebna, pokazalo, da brez njega ne more živeti tudi drugi pol, tudi tista združba skesanih revolucionarjev in že vselej desničarjev.

V že zgoraj omenjenem tekstu Nina Power in Alberto Toscano postavita tezo, da subjekta Sarkozy ne moremo misliti v formi reakcionarnega subjekta, temveč ga moramo vpisati v tretji tip, ki ga Badiou imenuje obskurantistični subjekt (*sujet obscure*) in ki vpelje absolutno predpostavko polnega, nerazcepljenega telesa (Rase, Naroda ipd.), ki na mestu izhodiščne geste zamenja dogodek (zvesti sub-jekt) ali negacijo dogodka (reakcionarni subjekt).

Bistveno je, da dojamemo razmik med reakcionarnim in obskurantističnim formaliz-mom. Naj bo še tako nasilna, reakcija ohrani formo zvestega subjekta kot svoje arti-kulirano nezavedno. Ne namerava odpraviti sedanjosti, temveč le pokazati, da je zvesti prelom (ki ga poimenuje »nasilje« ali »terorizem«) odvečen pri porajanju zmerne, torej medle sedanjosti (ki jo poimenuje »moderna«). [...] Drugače je z obsku-rantističnim subjektom. Kajti sedanjost je tista, ki je neposredno njegovo nezavedno, njegova smrtonosna motnja, medtem ko v pojavljanju de-artikulira formalne podatke zvestobe. Monstruozno polno telo, ki nastopa v njegovi fikciji, je atemporalno mašilo odpravljene sedanjosti.²⁴

200 Je torej Sarkozy reakcionarni ali obskurantistični subjekt? Kot pravita Powerjeva in Toscano – če Sarkozy na eni strani povsem dobro funkcionira v kapitalističnem parlamentarizmu kot privilegiranem prostoru reakcionarne subjektivitete, pa njegove siceršnje težnje nakazujejo, da gre prej za obskurantističnega sub-jekta.²⁵ Toda – je dilema, ali gre za eno ali drugo, sploh prava dilema? Seveda je pri Sarkozyju mogoče opazovati morda najbolj ekstremno obliko partnerstva za

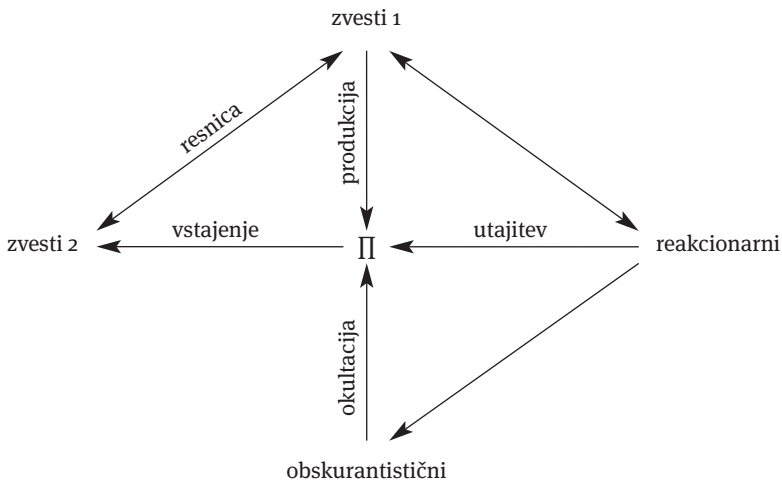
²³ Alain Badiou, *20. stoletje*, prev. A. Žerjav, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2005, str. 91. – Več o tem Tadej Troha, *Niti čudež niti čudež*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2010, str. 39–45.

²⁴ Alain Badiou, *Logiques des mondes*, str. 69–70.

²⁵ Nina Power in Alberto Toscano, *op. cit.*, str. 29.

razvoj, primer vlade, v katero so vključeni ljudje »z obeh polov«, v kateri je ministrice samo simbolično manj kot ministrov, v kateri nastopajo predstavniki vseh vrst priseljencev – skratka, vlade, v katero so že inkorporirani tudi »nasprotniki«. Polno telo je vsekakor v izgradnji, počasi se formira drugačen tip političnega subjekta: toda, ali je ta že nastopil?

Seveda je mogoče odgovoriti, da še ni čisto nastopil, da gre za prehajanje iz enega v drugi tip, da gre torej za mešano tvorbo. A nasproti tovrstni logiki razvoja Sarkozyjevo oznanilo, ki vsekakor predstavlja novost, nastopi v drugačnem časovnem modusu. Tako Badiou, ki Sarkozyja vpisuje v reakcionarno, kot Powerjeva in Toscano, ki ga že vpisujeta v obskurantistično subjektivno formo, imajo na določen način prav, le da ne artikulirajo napetosti med obema formama. Oznanilo o nujnosti dokončnega izbrisa maja '68 je namreč ravno trenutek, ko reakcionarna novost nastopi kot napoved obskurantističnega subjekta, nastopi kot točka prehoda. A prav dejstvo, da se v tej točki reakcionar nasloni na privilegirani dogodek (francoskega) zvestega subjekta, zavozla vse tri figure, pri čemer kot vozle nastopi sedanjost.



Če je gonilo Badioujevega filozofskega projekta prav poskus razrešitve enigme prehoda iz zvestobe v nezvestobo in če ga prav zato – naj to ve ali ne – zanima Sarkozyjeva reakcionarna novost, pa bo zvestoba dogodku lahko *vstala* le iz tiste sedanjosti, ki jo soustvarjajo zvesti subjekt (s produkcijo), reakcionarni subjekt (z utajitvijo) in obskurantistični subjekt (z okultacijo). Zvestoba do-

godku je mogoča in univerzalna, a ne sme biti izbirčna: da bo operativna, mora biti zvesta tudi momentom, ko jo prehitijo nezvestoba. Komunistična hipoteza, če uporabimo izraz Adriana Johnstona, zahteva komunistično potrpežljivost,²⁶ potrpežljivost, ki svoje emancipatorne predpostavke aplicira tudi na objekt teoretskega opazovanja.

²⁶ Adrian Johnston, *op. cit.*, str. 185.

Povzetki | Abstracts

Aleš Bunta

Saving private One

Ključne besede: Eno, ontologija, metafizika, Badiou, Platon, Parmenides

Zasnovana kot analiza nekaterih fragmentov Platona in Tomaža Akvinskega, študija kritično in provokativno preizprašuje vlogo, ki jo Badiou pripisuje pojmu Enega v postplatonski filozofiji, torej vlogo skritega Boga metafizike, ki nematematičnih ontologij nikoli ni povsem izpustil iz svojega jeklenega prijema. Poleg tega prispevek polemično preizprašuje samo percepcijo grške filozofije kot utemeljene na finitistični ontologiji. V zadnjem delu, avtor na hitro skicira hipotezo o vlogi Enega pri Parmenidu, ter skuša pokazati, da med Enim v Parmenidovi filozofiji in mističnim Enim Ahnetonovega panteističnega monoteizma, *de facto* ni nujne kontinuitete.

Aleš Bunta

Saving Private One

Key words: One, ontology, metaphysics, Badiou, Plato, Parmenides

Based upon analysis of some fragments of Plato and Thomas Aquinas, the paper critically and provocatively questions the role that Badiou ascribes to the notion of One in philosophy after Plato, that is, the role of the secret God of metaphysics that has supposedly never really released its iron grip on non-mathematical ontology. Further on the paper polemically questions the mere perception of Greek philosophy as being based on a finite ontology. In the last part, the author briefly presents a hypothesis on the role of One in Parmenides, and tries to show that there is in fact no necessary continuity between One in Parmenides' philosophy and the mystical One of Akhenaton pantheistic monotheism.

203

Matjaž Ličer

Gödlovo pojmovanje časa in Badioujeva razklenitev konstruktivizma

Ključne besede: konstruktivizem, teorija relativnosti, kantova estetika, čas, Gödel, Leibniz, Badiou, generični procesi

V prispevku predstavimo Badioujevo kritiko konstruktivizma, ki je med drugim eksplicitno usmerjena proti Leibnizu. Predstavimo tudi Leibnizov vpliv na Gödla, še zlasti z ozirom na Gödlovo pojmovanje časa, ki izhaja iz Gödlovih rešitev Einsteinovih enačb teo-

rije relativnosti. Gödel se pri tej obravnavi ustavi na točki, ki jo mora Badiou preseči, da bi lahko vzpostavil svoj filozofski sistem.

Matjaž Ličer

Gödel's Conception of Time and Badiou's Opening of Constructivism

Key words: constructivism, theory of relativity, Kant's aesthetics, time, Gödel, Leibniz, Badiou, generic processes

In the paper we present Badiou's critique of constructivist thought which – among others – aims directly at the philosophy of Leibniz. The paper presents the Leibnizian influences on Kurt Gödel, paying special attention to Gödel's conceptualization of time which stems from Gödel's solutions to Einstein's relativistic equations. While engaging in this particular problem Gödel arrives at a point that Badiou has to overcome in order to establish his system of philosophy.

Jure Simoniti

Matematizacija biti in patos dogodka

Ključne besede: Badiou, matematizacija, nekonsistentno mnoštvo, ontologija novega, detotalizacija biti

V članku razvijamo tezo, da Badiou matematiko uporabi kot metodološko orodje, ki nas osvobodi od zapore spoznavne teorije. Tu pokažemo na vrsto Badioujevih predhodnikov: zgodovinsko gledano povsod tam, kjer je spoznavno-teoretski passivni subjekt postal praktični, aktivni subjekt samo-invencije in samo-kreacije (kot pri Kantu, Fichteju, Heglu, Nietzscheju in Heideggerju), biti ni več potrebno uokviriti v eno. Kjer se v filozofiji postavijo pogoji za nastanek novega, tam se tudi sprostijo kriteriji neposredne evalvacije biti, tam ima bit pravico, da iz enega razpade v nesmiselno, nedovršeno, nesmotrno mnoštvo. Badiouja skušamo postaviti v to tradicijo, ki se je začela v nemškem idealizmu in se nadaljevala pri Nietzscheju in Heideggerju.

Jure Simoniti

The Mathematization of Being and the Pathos of the Event

Key words: Badiou, mathematization, inconsistent multiple, ontology of the new, de-totalization of being

The article develops the thesis that Badiou employs mathematics as a methodological tool which liberates philosophy from the impasse of epistemology. Thus, Badiou is linked to a number of his philosophical predecessors: historically, in the systems where the epistemological passive subject has become an active, practical subject of self-invention

and self-creation (as with Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, and Heidegger), being does not need to be framed as one. Wherever philosophy set the conditions of allowing the new to emerge, the criteria of the immediate evaluation of being are loosened, and being claims the right to dissolve from one to a meaningless, incomplete, purposeless multiple. Badiou is hereby placed in a certain tradition of the history of philosophy that started with German idealism and continued with Nietzsche and Heidegger.

Magdalena Stanimirović

Materializem nesmrtnosti v Badioujevih *Logikah svetov*

Ključne besede: logike, svetovi, tu-bit, materializem, izjema

Teorija svetov je projekt, ki se ukvarja z logičnimi konfiguracijami svetov, novo teorijo objekta in razmerji med objekti v svetu. Logika kot specifična racionalnost pojavljanja biti kot biti omogoča samostojnost in inteligibilnosti singularnih svetov. Teorija svetov je nefleksibilna in negibljiva, zaradi česar je radikalno ločena od teorije spremembe. Vendar pa se postavlja vprašanje, na kakšen način lahko sama materialnost postane nekaj več kot le »telesa in govornice«, in na kakšen način lahko končnost in statičnost svetovnega postaneta nosilca večnosti in radikalne spremembe. Če ostanemo znotraj teorije svetov, se pojavi problem, kako je lahko svet nosilec spremembe, če sam ni njen vzrok? Skratka, kaj se dogaja s svetom, ko hoče nesmrtnost postati materialna?

Magdalena Stanimirović

Materialism of Immortality in Badiou's *Logics of Worlds*

Key words: logics, worlds, being-there, materialism, exception

The theory of worlds is a project concerned with the logical configurations of worlds, a new theory of the object, and the relations of objects in the world. Logic, as a specific rationality of the appearance of being qua being, enables the independence and the intelligibility of singular worlds. Inflexible and immobile, the theory of worlds assumes a position radically separated/distinct from that of the theory of change. This essay is centred on two questions: in what way can materiality itself become something more than "bodies and languages"; and, second, in what way can the finitude and the stasis of this worldliness support radical change and eternity. Remaining within the limits of the theory of worlds, the author tackles the question of how a world can support a change without being itself the source of the change. Similarly: how can a world 're-instate' the truth, when nothing in that world demands the truth? In a word, what happens to a world when immortality desires to become material?

Tzuchien Tho

Nekaj pripomb k *aphairesis*: Badioujeva metoda odtegnitve med Platonom in Aristotelom

Ključne besede: Badiou, Platon, Aristotel, odtegnitev, nekonsistentno mnoštvo, ontologija

Kot prispevek k še trajajoči raziskavi, ki jo je vpeljal Alain Badiou, ki misli filozofijo pod pogoji domen znanosti, ljubezni, umetnosti in politike, kjer se proizvajajo resnice, se pričujoča preiskava loteva ključne teoretske povezave, ki dopušča Badiouju vzpostaviti odnos med filozofijo na eni in domenami resnice na drugi strani. To povezavo je Badiou shematiziral z uporabo pojma »odtegnitev«, ki kljub svoji pogosti rabi v Badioujevem delu ni bil pogosto obravnavan kot termin s svojim lastnim historiatom in lastnim nizom filozofskih problemov. Moj namen je ugotoviti, kako lahko termin »odtegnitev« služi kot osrednja metoda Badioujevega filozofskega programa. To bom skušal ugotoviti z izpostavitvijo zgodovinskega konteksta tega pojma, ki predstavlja izziv Badioujevemu razumevanju vloge, ki jo v njegovem delu igra tradicija platonizma in aristotelizma.

Tzuchien Tho

Remarks on Aphaeresis: Alain Badiou's Method of Subtraction between Plato and Aristotle

Key words: Badiou, Plato, Aristotle, subtraction, inconsistent multiplicity, ontology

As a contribution to the ongoing research that Alain Badiou has initiated in thinking of philosophy as conditioned by the domains of science, love, art, and politics, domains where truths are produced, the following investigation takes up the key theoretical link that allows Badiou to establish a relationship between philosophy, on the one hand, and the domains of truth on the other. This link is one that Badiou has schematized by the use of the term "subtraction" which, despite its frequent usage in Badiou's work, has not often been taken up as a term with its proper historical lineage and with its own set of philosophical problems. My aim is to see how the term "subtraction" can serve as a central method in Badiou's philosophical program by pointing to how its historical context poses challenges to Badiou's understanding of the role that the traditions of Platonism and Aristotelianism play in his work.

Rok Benčín

Životarjenje boga pesnikov ali ontologizacije umetnosti

Ključne besede: estetika, ontologija, reprezentacija, Alain Badiou, Martin Heidegger, Jacques Rancière, Giorgio Agamben

Članek se ukvarja z vlogo ontologije v filozofiji umetnosti. Preko Badioujeve kritike Heideggrove estetizacije ontologije poskuša avtor Badioujev ontološki pojem reprezentacije po njegovi metodi metaforične skladnosti prenesti na estetiko. Vzporedno s tem sooči Agambenov in Rancièreov pogled na vznik moderne estetike, ki sta nezdružljiva iz podobnih razlogov kot Heideggrova in Badioujeva ontologija. Članek ontološki shemi, ki v ukinitvi reprezentacije vidi razkritje biti, zoperstavi reprezentacijo kot ne-celo, razpeto med svojo nemožnost in svoj eksces. Filozofske interpretacije umetnosti ne vidi kot iskanja izraza skrite biti ali varuha njene imanence, ampak kot dopolnilno izpostavitve njenega mišljenja.

Rok Benčín

The Lingering on of the God of Poets or the Ontologisations of Art

Key words: aesthetics, ontology, representation, Alain Badiou, Martin Heidegger, Jacques Rancière, Giorgio Agamben

The article discusses the role of ontology in philosophy of art. Through Badiou's critique of Heidegger's aesthetisation of ontology, the author tries to apply Badiou's ontological notion of representation to aesthetics, in accordance with his method of metaphorical affinity. Likewise, he confronts Agamben's and Rancière's outlooks on the origins of modern aesthetics, which are irreconcilable in a similar way as Heidegger's and Badiou's ontologies. To the ontological scheme that sees the abolition of representation as the unveiling of being, the article opposes representation as not-whole, spread between its impossibility and its excess. Philosophical interpretation of art is not seen as a search for the hidden being or the protector of its immanence, but rather as a supplementary exposure of its thought.

Oliver Feltham

Materializem versus empirizem: konkretno kot disfunkcija in resnica

Ključne besede: empirizem, pragmatizem, ontologija, materialistična dialektika, Alain Badiou, Rudolf Carnap, Willard van Orman Quine

Članek odgovarja na kritike Badiouja, ki so se pojavile pri anglosaksonskih komentatorjih in zadevajo shematizem in formalizem njegove ontologije, temelječe na teoriji množic, s katero naj ne bi mogli opisati konkretnih empiričnih situacij. Preko razprave o delu Carnapa in Quina si avtor zastavi vprašanje, kaj ti koncepti znotraj analitične filozofske tradi-

cije sploh pomenijo in kje lahko v Badioujevi filozofiji najdemo ekvivalent empiričnega in konkretnega. To sta koncepta dogodka oz. postopka resnice. Ker pa Badiou ni ne empirist ne pragmatist, temveč materialist, moramo nazadnje na ta vprašanja odgovoriti znotraj horizonta materialistične dialektike.

Oliver Feltham

Materialism versus Empiricism: the Concrete as Dysfunction and Truth

Key words: empiricism, pragmatism, ontology, materialist dialectics, Alain Badiou, Rudolf Carnap, Willard van Orman Quine

This article responds to those critiques addressed to Badiou's work by the Anglo-Saxon commentators that concern the schematism and formalism of his set-theory based ontology, which is considered to not be able to describe concrete empirical situations. Discussing the work of Carnap and Quine, the author poses the question what these concepts actually mean within the analytical philosophical tradition and if equivalents of the concepts of concrete and empirical can be found in Badiou's philosophy. The concepts of the event and the truth procedure respectively can be seen as such. However, since Badiou is not an empiricist nor a pragmatist, but a materialist, these questions can only find their answers from within the horizon of materialist dialectics.

Peter Klepec

Med dvema manifestoma

Ključne besede: Badiou, manifest, filozofija, prehod, čas, večnost, Ideje, dejanje

Tekst se osredotoča na dva manifesta za filozofijo, ki ju je v razmaku dvajsetih let spisal Alain Badiou. V ospredju je vprašanje, kaj manifesta prinašata za filozofijo nasploh in kaj nam povesta o prehodih Badioujevega lastnega filozofskega projekta. V prvem delu se loteva nekaterih konsekvenc, ki jih prinaša Badioujev poziv filozofiji, naj stori »še en korak« (*Wo Ich war, soll \$ werden*), kar zadeva večnost, čas in dejanje, v drugem delu pa skozi primerjavo obeh manifestov pokaže nekatere novosti in strateške razloge za njihovo vpeljavo (materializem in večnost Idej).

Peter Klepec

Between Two Manifestos

Key words: Badiou, manifesto, philosophy, passage, passage, time, eternity, Ideas, act

The text focuses on two manifestos for philosophy written exactly two decades after one another by Alain Badiou. It centres on the question what the manifestos brought for phi-

losophy as such and what they tell us about certain internal passages of Badiou's own philosophical project. In the first part some consequences of Badiou's appeal to philosophy to take "one more step forward" are highlighted (*Wo Ich war, soll \$ werden*) concerning time, act, and eternity; in the second part through a comparison of the two manifestos some novelties and strategic reasons for their introduction are shown (materialism and the eternity of Ideas).

Gregor Moder

Spinoza v Badioujevi *Kratki razpravi o prehodni ontologiji*

Ključne besede: Spinoza, Badiou, matematika, bit, dogodek

V *Kratki razpravi o prehodni ontologiji* je Badiou podal branje spinozizma, ki se v neki točki bistveno razlikuje od tradicionalnega. Hegel je, podobno kot drugi nemški idealisti, zavračal matematični red razvoja misli v Spinozovi *Etiki*. Deleuze in drugi so Spinozo vzeli v bran, pri čemer pa niso spodbijali Heglove teze, da v abstraktnem in formalnem sistemu matematike ni mogoče izraziti filozofske resnice, temveč so poskušali pokazati, da ima matematično dokazovanje pri Spinozi omejeno vlogo. Badiou pa je zavzel na prvi pogled povsem izjemno stališče, saj je spinozizem pohvalil kot prikaz matematičnosti biti. Toda pokaže se, da je razločil med aksiomatskim in dogodkovnim modelom mišljenja operacij nad bitjo, in menil, da spinozizem ostaja zavezan prvemu modelu, ki ne vključuje ravni dogodka. S tem pa je spinozizmu očital sistemsko rigidnost, kakršno mu je očital že Hegel. V sklepnem delu članek predlaga izviren način, na katerega je v spinozizmu nemara vendarle mogoče misliti dimenzijo dogodka.

Gregor Moder

Spinoza in Badiou's *Briefings on Existence*

Key words: Spinoza, Badiou, mathematics, being, event

In his *Briefings on Existence*, Badiou proposes a reading of Spinoza which essentially differs from a traditional reading in one specific point. Hegel, along with other German Idealists, criticized the mathematical structure of Spinoza's *Ethics*. Deleuze and many others took on the task of defending Spinoza, however they did not deny Hegel's thesis that the abstract and formalist system of mathematics is unsuitable for producing philosophical truths. Rather, they pointed out that the mathematical order of demonstrations only played a limited role in Spinoza's work. In contrast, Badiou seems to defend a very exceptional position, arguing in favour of the mathematicity of being in Spinozism. As it turns out, though, Badiou differentiated between the axiomatic and the event model of thought-operations over being, and considered Spinozism to be limited to the axiomatic model where the event is excluded. But this means that he, just as Hegel before him, crit-

icized Spinozism for the rigidity of its system of thought. In conclusion, the paper proposes an original way to conceive the level of event in Spinozism.

Rado Riha

Badiou, Kant in materializem ideje

Ključne besede: Badiou, Kant, komunistična hipoteza, transcendentalna dialektika, ideje uma, materializem

Izhodišče prispevka je, da se Badioujeva »filozofija pod pogoji« uspe izogniti dialektiki teorije in prakse, objektivnega in subjektivnega v tisti meri, v kateri *operira z Idejo*. Idejo, ki jo uvaja Badioujeva filozofija pod pogoji, razume prispevek kot znamenje nastopa *novoga materializma*. Anticipacijo tega novega materializma vidi prispevek v Kantovem materialističnem obratu Ideje, ki ga vsebuje njegov nauk o idejah. Jedro tega nauka razume prispevek kot hipotezo, da je Ideja delovanje misli, aficirane s »stvarjo misli«, v danem svetu, »stvar misli« pa je točka realnega, v kateri se misel šele vzpostavlja kot misel, ki pa je hkrati misli zunanja in nanjo ireduktibilna.

Rado Riha

Badiou, Kant, and the Materialism of the Idea

Key words: Badiou, Kant, the communist hypothesis, transcendental dialectics, the ideas of reason, materialism

The departure point of this article is the assumption that Badiou's "philosophy under conditions" succeeds in avoiding the trap of a dialectics of theory and practice, of the objective and subjective precisely to the extent that it operates with the Idea. The Idea introduced by Badiou's philosophy under conditions is considered as a sign of the advent of a new materialism. The central thesis of the present article being that Kant's innovative doctrine of ideas, insofar as it initiates a materialistic turn of the Idea, can be seen as a prefiguration of this new materialism. According to Kant's elaboration of the Idea, it is nothing but the functioning of a thought which is affected by the "thing of thought" in a given world. The author seeks to develop the "thing of thought" in terms of a point of the real in the Lacanian sense. From this perspective, as a point of the real, the "thing of thought" allows thought to establish itself as thought, at the same time it remains outside thought and irreducible to it.

Jelica Šumič Riha

Filozofija kot vzgoja z resnicami

Ključne besede: Agamben, Badiou, filozofija, resnica, čas, večnost, zgodovina

Namen pričujočega prispevka je preiskati možnost filozofije v današnjem svetu, izhajajoč iz nasprotujočih si rešitev, ki ju ponujata Adorno in Foucault na to vprašanje. Za Adorna lahko filozofija, ki je zamudila trenutek svojega udejanjenja, preživi edino, če svet opazuje z gledišča odrešenja. Foucault pa vidi nalogo filozofije v tem, da se obrne k svojemu času in iz njega iztrga »nekaj večnega«. Teza pričujočega prispevka je, da Badiou in Agamben, ki sta sprejela izziv ohranjanja nerešljive napetosti med tema dvema antinomičnima potema, ponujata nasprotni strategiji za reševanje problema sodobnosti filozofije. Kljub nekaterim nevprašljivim konvergenkam, sta Agambenova in Badioujeva rešitev – obe izhajata iz ponovnega premisleka razmerja med preteklostjo in sedanjostjo, obe vztrajata na ustvarjanju razpoke v času, ki ločuje čas od tistega v njem, kar je več od časa, namreč trenutki »imanentne večnosti«, in obe, posledično, poudarjata subjektivni raje kot zgodovinski vidik preloma s sedanjostjo – dva najbolj diametralno nasprotujoča si pristopa do časa. Agamben, ki vso transformativno moč pripisuje zgolj suvereni oblasti, lahko vidi odpor edino v potencialnosti, se pravi, v pasivnosti oziroma neoperativnosti. Badioujeva »vzgoja z resnicami« pa ponuja drugačno rešitev, ki bistveno mobilizira filozofijo pri iskanju izhoda iz trenutnega stanja, izhoda, ki se obenem ogne nemoči Agambenove rešitve. Kajti če se filozofija po Badiouju obrača k preteklosti, to ni zato, da bi obnovila njeno kontingentnost, pač pa prej, da bi proizvedla novo sedanjost, paradokсно podjetje, ker gre za to, da je nova sedanjost proizvedena sredi sedanjosti sveta, a tako, da se pri tej operaciji produkcije sedanjosti nanašamo na nekaj, kar je že izginilo, namreč dogodek.

Jelica Šumič Riha

Philosophy as an Education by Truths

Key words: Agamben, Badiou, philosophy, truth, time, eternity, history

The central aim of this paper is to examine the possibility of philosophy in today's world. Adorno and Foucault propose two incompatible answers to this question. According to Adorno, having missed the moment of its realization, philosophy can only contemplate the world from the standpoint of redemption. For Foucault, by contrast, the task proper to philosophy, as it turns to its time, consists in wrenching "something eternal" from the present instant. The key argument put forward by this essay is that, while Badiou and Agamben have taken up the challenge of sustaining the disjunctive tension between these two antinomian paths, they propose divergent strategies in their attempt at solving the problem of the contemporaneity of philosophy. Despite some indisputable points of convergence, Agamben's and Badiou's solutions – both articulated through a recasting of the relationship between the past and the present, both insisting on the creation of a breach

in time separating time and that which in time is more than time itself, the instants of 'immanent eternity', and, consequently, on the subjective rather than the historical aspect of a break with the current impasse – are probably the two most diametrically opposed approaches to time. Attributing all transformative force to sovereign power alone, Agamben can recognise resistance only in terms of potentiality, which is to say, as passivity or inoperativeness. With Badiou's "education by truths" we have rather a different solution, one which essentially mobilises philosophy in finding an exit from the current state of affairs, a way out that evades the powerlessness of Agamben's solution. Hence, for Badiou, if philosophy turns towards the past, this is not in order to restore the contingency of the past, but rather to produce a new kind of present – a paradoxical endeavour as it is a matter of producing, within the worldly present, a new present – while relating to something that has already disappeared, namely the event.

Katja Kolšek

Demokracija kot filozofski koncept

Ključne besede: demokracija, komunizem, država, družbena pogodba, egalitarni predpis

V članku izhajamo iz Badioujevega metapolitičnega pojmovanja demokracije kot filozofske kategorije. Ker je vprašanje filozofskega zapopadenja demokracije glede na Badiouja odvisno od tega, ali ta zadosti kriterijem politike kot procedure resnice in ali oziroma kako se ji uspe odtegniti od logike reprezentacije (stanja situacije ali države), se v nadaljevanju osredotočimo na Badioujevo teorijo države. Vzporedno osvetlimo vprašanje Badioujeve poznejše interpretacije komunizma, ki ga za razliko od zgodnejšega pojmovanja komunizma kot destrukcije reprezentacije razume kot prakso odtegnitve letaj. V sklepu poudarimo, da se demokracija in komunizem v Badioujevem razumevanju prekrijeta v prostoru odtegnitve redu reprezentacije (države) kot praksi praksi produkcije istosti, ki je možno zgolj na podlagi egalitarnega predpisa.

212

Katja Kolšek

Democracy as a Philosophical Concept

democracy, communism, State, social contract, egalitarian prescription

The present article proceeds from Badiou's metapolitical understanding of democracy as a philosophical concept. Since according to Badiou the philosophical grasping of democracy depends on its meeting the criteria of politics as the truth procedure and on its succeeding in subtracting itself from the logic of representation (the state of situation or the State), we subsequently concentrate on Badiou's theory of the State. Simultaneously, we expose Badiou's later interpretation of communism, which he, contrary to his previous theory of communism as the destruction of representation, understands as the practice of

subtraction from it. In conclusion, we stress that democracy and communism in Badiou's comprehension overlap in the subtracted space from the realm of representation (the State) as the practice of production of the same, which is possible only under the egalitarian prescription.

Boštjan Nedoh

Sekvenca, hipoteza, zgodovina: Ideja komunizma v luči singularne univerzalnosti procesa resnice

Ključne besede: Badiou, singularnost, univerzalnost, Agamben, sekvenca, zgodovina, sodba okusa

Članek se ukvarja s premislekom elementa zgodovinske pripadnosti telesu resnici znotraj Ideje komunizma, kakor jo razvija Alain Badiou. V luči Badioujevega pojmovanja singularne univerzalnosti procesa resnice se postavlja vprašanje razmerja med singularnimi sekvencami, ki določajo časovni interval zgodovinske pripadnosti telesu resnice. Ob vzporednem branju nekaterih segmentov Badioujeve filozofije in filozofije Giorgia Agambena, avtor razvija tezo, da ima singularna univerzalnost enako strukturo kot Kantova sodba okusa. Navidez obrobno mesto, ki ga Kant zavzema tako v Badioujevem kot v Agambenovem opusu, se s tega vidika izkaže za osrednjo točko v razvoju politične misli obeh avtorjev, brez katere ni mogoče pojasniti Badioujevega ponovnega uvajanja pojma zgodovine znotraj svoje filozofije. Sekvenca komunizma se v tej luči izkaže kot specifična temporalnost, ki se umešča na presek med diahronijo in sinhronijo, kot taka pa ni niti element čiste zgodovinskega ponavljanja predhodnih sekvenc, niti ni brez razmerja z njimi.

Boštjan Nedoh

Sequence, Hypothesis, History: the Idea of Communism in the Light of the Singular Universality of a Process of Truth

Key words: Alain Badiou, singularity, universality, Agamben, sequence, history, judgement of taste

The article tries to examine the element of "historical belonging" to the body-truth within the Idea of communism as developed by Alain Badiou. From the perspective of Badiou's concept of the singular universality, a question arises regarding the relation between singular sequences that determine a temporal period of this "historical belonging" to the body-truth. With the help of a parallel reading of some aspects of Badiou's and Agamben's philosophical projects, the article claims that both Badiou's singular universality and Immanuel Kant's judgement of taste have the identical structure. From this perspective, the seemingly marginal role of Kant's philosophy within Badiou's and Agamben's works emerges as in fact the central point within the development of the political thought

of both philosophers, without which it is impossible to understand Badiou's reintroduction of the concept of history within his philosophy. From this perspective, the communist sequence emerges as a specific temporality that places itself on the cut of diachrony and synchrony, and as such presents itself neither as pure repetition of previous sequences nor without any relation to them.

Tadej Troha

Dogodek in ne-zvestoba, ne-dogodek in zvestoba

Ključne besede: Badiou, dogodek, zvestoba, politika

Dvojica dogodka in zvestobe dogodku ima trojno usodo: prvič, predstavlja eno osrednjih konceptualnih jeder Badioujeve filozofije, drugič, označuje tisti del Badioujeve filozofije, ki mu je uspelo preiti v dokso, in tretjič, zaradi svoje preprostosti je izpostavljena najostrejšim kritikam zunanjih opazovalcev. Prispevek zagovarja stališče, da je natanko njena trojna usoda razlog, da na njej vztrajamo in ji pripišemo dejansko univerzalno vrednost. Pri tem se opira na Badioujeve lastne modifikacije te dvojice, ki jih uvede v *Logikah svetov*, tako na vpeljavo dodatnih subjektivnih figur kot na vpeljavo različnih kategorij spremembe, pa tudi na njegov lastni komentar novosti sodobne reakcionarne politike.

Tadej Troha

Event and Infidelity, Non-Event and Fidelity

Key words: Badiou, event, fidelity, politics

The pair of an event and the fidelity to an event has a triple fate: firstly, it represents one of the central conceptual cores of Badiou's philosophy; secondly it marks that part of Badiou's philosophy that managed to cross into a doxa; and thirdly, due to its simplicity, it is exposed to the severest critiques by outside observers. The paper argues that it is precisely its triple fate that is the reason to insist on it and ascribe it actual universal value. In this, it follows Badiou's own modifications of the pair as introduced in *Logics of Worlds*, that is, the introduction of additional subjective figures and the introduction of various categories of change, as well as his commentary on the novelties of contemporary reactionary politics.

To access international literature as diverse as the study of sociology, start here.

CSA Sociological Abstracts offers a world of relevant, comprehensive, and timely bibliographic coverage. Over 890,000 easily searchable abstracts enhance discovery of full-text articles in thousands of key journals from 35 countries, along with books, conference papers, and dissertations, as well as citations to reviews of books and other media. This continuously growing collection is updated monthly, and offers backfiles to 1952—plus scholar profiles, browsable indexes, and a searchable thesaurus through the CSA Illumina™ interface.



The CSA Sociological Abstracts Discovery Prize.

Tell us how CSA Sociological Abstracts has advanced teaching and learning at your institution, and you may win the CSA Sociological Abstracts Discovery Prize.

Visit: info.csa.com/sociologicaldiscovery

CSA Sociological Abstracts

For a free trial, contact pqsales@proquest.com or log onto www.proquest.com/go/csasoc today.



Navodila avtorjem

Prispevke in drugo korespondenco pošiljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam. Nenaročenih rokopiesov ne vračamo. Vsi prispeli članki bodo šli skozi recenzijski postopek.

Izdajatelj revije se glede urejanja avtorskih razmerij ravna po veljavnem *Zakonu o avtorski in sorodnih pravicah*. Za avtorsko delo, poslano za objavo v reviji, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, vse materialne avtorske pravice pa avtor za enkratno objavo brezplačno prenese na izdajatelja. Avtor dovoljuje objavo izvlečka (abstrakta) svojega dela na spletni strani revije.

Prispevki naj bodo poslani v tipkopisu in na disketi, CD-ROM-u ali po e-pošti, pisani na IBM kompatibilnem računalniku (v programu Microsoft Word). Besedili v elektronski obliki in na izpisu naj se natančno ujemata. Priložen naj bo izvleček (v slovenščini in angleščini), ki povzema glavne poudarke v dolžini do 150 besed in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (tj. 45.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (npr. pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih), razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, itn.) je treba pisati *ležeče*.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. Citiranje naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Pariz 1988, str. 57.
2. Cf. Charles Taylor, "Rationality", v: M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87–105.
3. Granger, *op. cit.*, str. 31.
4. *Ibid.*, str. 49.
5. Friedrich Rapp, "Observational Data and Scientific Progress", *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), str. 153.

Sprejemljiv je tudi t. i. sistem »avtor-letnica« z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanege prispevka.

Avtorjem bomo poslali korekture, če bo za to dovolj časa. Pregledane korekture je treba vrniti v uredništvo v petih dneh.