

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 izvirnem 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 razdejeti *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 *del*a 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 »Platoniistična 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 *Drugega manifesta* 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 »uresničuje«, se pravi, operacija, v kateri stopajo partikularni individumi in dogodki v sestavo »telesna 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 vstajenjem«, *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 razumevanje 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.

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, tvegat 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 zarezanja 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 heglovskega 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.entretiens.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 sprevrača 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'Ideé« 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 začne 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. 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 deluje 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 difference 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 dogajanji 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-na-zorno 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 Objektom je minimalna, nična, *konstituirana 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 negotovost 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 znatnosti, 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. Pogoji 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 potezih, 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 spretnosti 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 odcepitev)«.

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.