

Frank Ruda\*

## Iz gozda na plan: kartezijsanstvo za 21. stoletje (ki sledi)

Za kartezijski manifest

»Nisem pa opazil, da veliko  
dolgujem Descartesu. To sem vselej  
zatrjeval za Platona,  
a ne za Descartesa.«  
*Alain Badiou*

Slavoj Žižek je malo pred koledarskim začetkom novega stoletja, leta 1999, podal sledečo diagnozo: »Pošast hodi po zahodni akademiji [...] pošast kartezijskega subjekta. Vse akademske moči so se zvezale za sveto gonjo proti tej pošasti.«<sup>1</sup> Potem ko navede vse moči, ki se pridružujejo tej antikartezijski gonji, Žižek nadaljuje, da je skrajni čas, da se »na prazne marnje o pošasti kartezijske subjektivnosti odzovemo s filozofskim manifestom kartezijske subjektivnosti same«. <sup>2</sup> Bralca utegne malce presenetiti, da na to trditev naletimo v tistem poglavju navedene Žižkove knjige, ki se med drugim posveča Alainu Badiouju. Je Badiou res mislec, ki bi se postavil v bran kartezijski subjektivnosti?

Za začetek recimo, da Badioujeva misel nedvomno vsebuje jasen kartezijski element. A čim ga skušamo podrobneje opredeliti, že zaidemo v težave. Jasno je namreč, da Badioujevega sistema ne moremo imeti za preprosto nadaljevanje kartezijsanstva. Podoba zaplete že površno upoštevanje nekaterih preprostih navedb: Badiou na neki točki vztraja pri tem, da »so samo trije ključni filozofi: Platon, Descartes in Hegel«. <sup>3</sup> Ta trditev očitno napeljuje na to, da se je Badioujeva filozofija izoblikovala skoz predelavo in reaktualizacijo Descartesovega opusa, kakor tudi del preostalih dveh imen filozofije. Nadvse presenetljivo, toda v večini literature o Badiouju sta se doslej omenjali le dve izmed treh navedenih filozof-

169

<sup>1</sup> Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London & New York 1999, str. 1.

<sup>2</sup> *Ibid.*, str. 2.

<sup>3</sup> Alain Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event 2*, Continuum, London & New York 2009, str. 527.

\* Freie Universität, Berlin

skih referenc: Platon in Hegel. Menim, da je različne razloge za to treba iskati v samih Badioujevih delih, v prvi vrsti pa v dejstvu, ki ga nakazuje tudi moto pričujočega poglavja, da je Badiou skop z razlagami, kako natanko zapopasti njegov teoretski dolg Descartesu. Povrhu pa je v zadnjih letih, vsaj sodeč po Badioujevih seminarjih, opaziti celo določeno vračanje k Descartesu. Zato me eno od Badioujevih znanih formul mika preformulirati v morda nekoliko ceneno besedno igro: »(Pri Badiouju) obstajata samo Platon in Hegel, razen da obstaja Descartes.«<sup>4</sup>

Naj takoj pokažem svoje karte: v nadaljevanju si ne bom prizadeval pokazati, da je Descartes za razumevanje Badioujevega opusa pomembnejši od Hegla ali Platona. Nočem torej trditi, da Descartes, kljub očitnim referencam na Hegla in Platona, predstavlja resnično skrivno jedro Badioujevega celotnega projekta, pač pa skušam opozoriti na velik pomen naloge rekonstruiranja kartezijanskega elementa v Badioujevem mišljenju, saj je samo na ta način mogoče zapopasti sistematično vez, ki omogoča povezavo med oživitvijo ali obnovitvijo (heglavskega) dialektičnega mišljenja in reaktualizacijo (platonске) večnosti idej. Descartes na neki način igra vlogo izginevajočega posrednika med platonsko in heglavsko razsežnostjo, ki ju sistematično sintetizira Badioujeva filozofija. V Descartesu bomo prepoznali manjkajoči ali implicitni člen, ki pojasni, kako lahko Badiou privzema platonsko temo večnih idej, a obenem vztraja (tako kot je v odnosu do resnic vztrajal Descartes), da morajo biti ustvarjene; v Descartesu bomo obenem prepoznali referenco, ki Badioujevo razumevanje zgodovine – in njene specifične časovnosti, predprihodnjika – zbližuje s heglavskim. Naposled bom skušal pokazati, da je Badioujeva filozofija v nekem zelo natančnem pomenu primer tistega, kar bom imenoval *kartezijanstvo za 21. stoletje (ki sledi)*.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Gre za parafrazo znane formule iz *Logik svetov*: »Obstajajo samo telesa in jeziki, razen da obstajajo resnice.« *Ibid.*, str. 4. Predlagana besedna igra je po eni strani dejansko poceni trik, saj ne Hegla ne Platona ni mogoče reducirati na stran teles in jezikov (ali pa posameznikov in skupnosti, ki nastopajo v drugi različice formule). A po drugi strani le ni tako zelo cenena, kot se zdi na prvi pogled: lahko bi namreč rekli, da tisto oziroma tisti, ki zaseda mesto izjeme v odnosu do obeh ponujenih možnosti – Badiou kot platonist ali rafiniran heglavec –, zaznamuje mesto, na katerem se lahko prikaže resnica (kar obenem pomeni: subjekt). V nadaljevanju bom poskušal pokazati, da Badioujevega projekta ne moremo v celoti dojeti niti kot predelavo dialektične teorije niti kot prenovljeno teorijo večnih Idej. Zagovarjal bom tezo, da je za to potrebna tudi ponovna postavitev vprašanja o pomenu praznine – cogita – in kreaciji resnic – brez kartezijanskega Boga – danes. V nadaljevanju se k temu še vrnem.

<sup>5</sup> Celotno sistematično lahko zapopademo le, če *kartezijanstvo za 21. stoletje (ki sledi)* povežemo z *idealizmom brez idealizma* in z *dialektiko dialektike in nedialektike*. To so teoretske sestavine *platonizma množstva*, kot ga imenuje Badiou. Njihovo sistematično sintezo je treba podati na

Torej: kakšen je lahko Badioujev prispevek – v iskanju »drugega filozofskega stila [...], odločnega stila v šoli Descartesa«<sup>6</sup> – k manifestu, kakršnega si je zamislil Žižek?

## Dvoje, prvič: kartezijanska pustolovščina odtegnitve

»Ne en sam izvor, pač pa dva.«  
*Reiner Schürmann*<sup>7</sup>

Badioujeva teza, da je treba bit *kot* bit pojmovati kot čisto množstvo, je bila v dosedANJI recepciji njegovega dela pogosto deležna napačnih branj. Pogosto se jo podaja na način, da bit kot taka *sestoji* (zgolj) iz čistega množstva.<sup>8</sup> Za Badiouja je bit, kot pre nagljeno zatrjujejo številni interpreti, množstvo.<sup>9</sup> Kakor da bi se tudi sam zavedal nevarnosti tega napačnega razumevanja, je nekoč zapisal: »Rekel sem, da je bit prezentirana kot čisto množstvo (včasih to podajam v tvegano skrajšani obliki in pravim, da je bit množstvo).«<sup>10</sup> Tu zagovarjam tezo, da se je s kartezijanskim branjem Badiouja mogoče izogniti nevarnosti napačnega interpretiranja te okrajšane formulacije. Descartes nam pomaga natančno re-

---

nekoliko drugačen način in ob tem zagovarjati tezo, da so te tri koncepcije osnova ustreznega razvitja koncepcije filozofije *kot metakritične anamnesis*.

<sup>6</sup> Alain Badiou, *Infinite Thought*, Continuum, New York 2004, str. 50.

<sup>7</sup> Reiner Schürmann, »The Ontological Difference and Political Philosophy«, v: *Philosophy and Phenomenological Research*, 40. zv., št. 1, september 1979, str. 104.

<sup>8</sup> V tej zvezi cf. paradigmatski primer dvomljive rekonstrukcije Badioujeve meta-ontologije pri Lindsay Hair, »Ontology and Appearing: Documentary Realism as a Mathematical Thought«, v: *The Practice of Alain Badiou*, Paul Ashton, A. J. Bartlett, Justin Clemens (ur.), re.press, Melbourne 2006, str. 267 sa., ali pri Nicku Hewlettu, *Badiou, Balibar, Rancière: Re-thinking Emancipation*, Continuum, London & New York 2007, str. 40 isl. Badiou je kritiziral tovrstne predstavitve njegovega dela in jih označil za »obskurno in objektivistično« branje: Alain Badiou, »Towards a Contemporary Conception of the Absolute« [neobjavljeno predavanje in diskusija s Frankom Rudo in Janom Völkerjem], dostopno na internetu: <http://vimeo.com/28417395>.

<sup>9</sup> Natanko to je vstopna točka nekaterih vitalističnih in deleuzovskih interpretacij Badiouja, ki kljub svoji morebitni izvirnosti popolnoma zgrešijo Badioujevo pozicijo. Cf. na primer prepričljiv članek Bruna Besane: »Change between Scylla and Charybdis. Reflections on the paradoxes of change via the work of Alain Badiou«, dostopno na internetu: [http://nessie-philosophy.com/Files/bruno\\_besana\\_what\\_is\\_change.pdf](http://nessie-philosophy.com/Files/bruno_besana_what_is_change.pdf). Takšnemu pogledu se je uspelo prebiti celo v filozofske slovarje; cf. slovarski članek o Alainu Badiouju J. P. Derantya, v: *The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2005, str. 49 isl.

<sup>10</sup> Alain Badiou, *Being and Event*, Continuum, New York & London 2005, str. 58.

konstruirati najpomembnejše izjave Badioujeve spekulativne meta-ontologije. V svoji *Teoriji subjekta* je že leta 1982 podal trditev, da

[d]ialektika zatrjuje, da obstaja Dvoje, iz katerega si prizadeva izvajati Eno kot gibljiv razcep. Metafizika postavlja Eno in se za vselej zaplete v izvajanje Dvojega. Drugi kot, denimo, Deleuze pa postavljajo Mnoštvo, ki ni nič več kot dozdevek, kajti postavitev mnoštva predpostavlja Eno kot substanco, iz katere izključuje Dvoje.<sup>11</sup>

Če to opazko vzamemo zares, potem mora vsaka ontologija mnoštva – oziroma bolje: vsaka meta-ontologija – nujno pričeti z mišljenjem Dvojega. To postane jasno, čim to (aksiomatično) tezo povežemo z argumenti, ki jih najdemo pri Descartesu. Kajti prav pri Descartesu bomo našli 1) na dokaz, da je vsak diskurz nujno priti na praznino (na točko); 2) na idejo, da lahko imamo jasno in razločno predstavo nepredstavljivega (neskončnega); in 3) na tezo, da idejo neskončnosti zapopademo veliko lažje kot pa idejo končnega.<sup>12</sup> Problem Descartesa je tesna prepletenost teh treh trditev. Zato je treba najprej preučiti njihovo prisotnost pri Descartesu, da bi nato lahko pokazali, kako se konsekvence Badioujevega post-kartezijanstva razlikujejo od tistih, ki so bile podane že v 17. stoletju. V ta namen moramo rekonstruirati dva najbolj slavna in vplivna kartezijanska argumenta: 1) dokaz o obstoju cogita in 2) dokaz o obstoju Boga oziroma – natančneje – dokaz božje biti.

1) Descartes, kot je znano, prične s filozofskim aksiomom v pravem pomenu te besede: vsi smo enaki – pa čeprav se ta enakost udejanja na zelo različne načine –, ker smo vsi zmožni misliti (»Zdrava pamet je od vseh stvari na svetu najpravičnejše porazdeljena: vsakdo je namreč prepričan, da je z njo dovolj bogato obdarjen.«<sup>13</sup>): zato si nihče ne želi več zdrave pameti, kar pomeni, da so vsi ljudje po naravi enaki – tako kot »je nečesa več ali manj le med *akcidencami*, ne pa med *formami* ali naravami *posameznikov* iste vrste«.<sup>14</sup> Vsakdo, ki je pripravljen slediti Descartesovemu dokazu, bo prišel do spoznanja, da si vsi delimo

172

<sup>11</sup> Alain Badiou, *Theory of the Subject*, Continuum, London & New York 2009, str. 22.

<sup>12</sup> V tej zvezi cf. tudi: Alain Badiou, »A History of Finitude and Infinity: Classicism«, v: *EGS*, 2011, dostopno na internetu: <http://www.egs.edu/faculty/alain-badiou/articles/a-history-of-finitude-and-infinity/>.

<sup>13</sup> René Descartes, *Razprava o metodi*, prev. Saša Jerele, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2007, str. 9.

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 11.

isto »formo«, isto »naravo«, isto, bi lahko dejali, (formalno in kot se bo izkazalo: prazno) substanco. Toda pravo izhodišče tega argumenta je vprašanje o tem, kaj je ta (formalna, prazna) substanca.<sup>15</sup> Kako razumeti to čisto formo, ki suspendira vse naključne razlike?

Descartes se, začeni s tem vprašanjem, poda na mogočno *pustolovščino odtegnitve*. Kot je znano, prične s trditvijo, da je edina stvar, ki jo že vemo in resnično vemo, ta, da se lahko motimo. Zato je potrebna odtegnitev vseh virov zmote, neuspeha in napačnega sklepanja, da bi dospeli do aдекватnega razumevanja tega, kaj da je ta čista forma kot temelj naše enakosti. Kot to poda v svojih *Meditacijah*:

Zato bom zdaj znova premislil, kaj sem mislil, da sem, preden sem se zatopil v te misli. Od tega bom potlej odstranil vse, kar bi mogli zgoraj omenjeni razlogi kakor koli, pa če še tako malo, omajati, in tako ne bo naposled ostalo nič drugega kot to, kar je gotovo in neomajno.<sup>16</sup>

Lahko bi postavili trditev, da je zaključek tega stavka treba brati s poudarkom na določeni dvoumnosti: kar ostane, je natanko *Nič*, in tega Niča ni mogoče omajati, zato je absolutno gotov. Kakšna natanko je torej pot, ki jo ubira ta *pustolovščina odtegnitve*?

<sup>15</sup> Na tem mestu je razvidno, zakaj je Descartes paradigmatko (proto-)badioujevski, pričinja namreč z aksiomom (enakosti vsakogar z vsakim), iz katerega si nato prizadeva konsistentno deducirati njegove konsekvence. Od tod paradigmatki pomen matematike za Descartesa. Badiou se te metodološke poteze poslužuje v vseh svojih delih. Ob priložnosti je komentiral Descartesov odnos do matematike, tako da je povlekel kritično primerjavo med Descartesom in Lacanom: »Descartes v matematiki išče paradigmo za *red razuma* [...]. Njena vloga in njena resnična koristnost je v tem, da duha vodi do 'drugačne discipline' [...]. Drugače rečeno, matematika je tu obravnavana kot metoda [...], zahvaljujoč kateri je možen smisel. Descartes tu ne more ubežati lacanovski kritiki, saj matematika ne more biti paradigmatka za kaj drugega kot za samo sebe [...]. A pri Descartesu najdemo še neko drugo pojmovanje matematike. Matematična propozicija zaseda posebno mesto v odnosu do dvoma: 'matematične resnice' so dejansko tisto, o čemer ni mogoče dvomiti z običajnim dvomom, saj so take narave, da čim so izrečene, vsebujejo subjekt, ki je neodvisen od vsake realnosti. Da bi jih suspendirali, se moramo zateči k 'hiperboličnemu dvomu'; torej k skrajnim hipotezam, da je možen poseg nečesa zunanjega človeškemu mišljenju [...]. To je v tesni zvezi z lacanovsko figuro Resnice.« Cf. Alain Badiou, *Séminaire sur Lacan, 1994–95*, dostopno na internetu: <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/94-95.htm>.

<sup>16</sup> René Descartes, *Meditacije*, prev. Primož Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 56 [prevod prilagojen].

Descartes najprej drzno odstrani vse retorične prijeme in vsa jezikovna sredstva – »[k]dor najprodorneje razmišlja in zna najbolje urediti svoje misli, ki zato postanejo jasne in razumljive, zna tudi druge ljudi najbolje prepričati o tem, kar pravi, pa čeprav morda govori le v spodnji bretonščini«;<sup>17</sup> odšteje teološke argumente, da bi našel zares nesporen dokaz, primerljiv z dokazom v matematiki: sicer bi namreč »za to gotovo potreboval posebno pomoč nebes, saj bi moral biti več kot le človek«;<sup>18</sup> odšteje celo vsako klasično filozofijo – ker »ni v njej še ničesar, o čemer se ne bi prerekali«<sup>19</sup> – in vse ostale znanstvene razlage – »[k]ar pa zadeva druge znanosti, sem presodil, da glede na to, da si načeloma izposojajo iz filozofije, na tako nezanesljivih temeljih ni mogoče zgraditi nič obstojnega«.<sup>20</sup> A vse to še vedno ne zadošča za tisto, česar se »loteva« Descartes, namreč »prav tistih principov, ki so se nanje opirale vse moje nekdanje misli«.<sup>21</sup> *Z metodo odtegnitve* – s postavljanjem minusa pred vse – je treba nadaljevati na še radikalnejši način.

Nato nadaljuje z odštevanjem vseh na videz samoumevnih mnenj – kar nikakor ni enostavno podjetje, »zakaj mnenja, ki sem jih navajen, se vztrajno vračajo in se domala celo proti moji volji polasčajo moje lahkovernosti, ko da bi jo bila z dolgotrajno rabo in zaupnimi vezmi priklenila nase«<sup>22</sup> –, vseh navad,<sup>23</sup> vseh konkretnih čutnih vtisov, nato čutnosti kot take in celo logičnega mišljenja – »ker obstajajo ljudje, ki se v sklepanju uštejejo celo v najpreprostejših geometrijskih zadevah«<sup>24</sup> –, naposled pa odšteje še vsako (konkretno) misel – »tako sem se sklenil pretvarjati, da ni nič, kar sem kdaj imel v duhu, resničnejše od prividov iz mojih sanj.«<sup>25</sup> Na koncu se zdi, »ko da bi bil nenadoma padel v globok vrtepec, sem tako zmeden, da ne morem najti nogi opore na dnu ali splavati na površje. Vendar si bom prizadeval in skušal spet prehoditi taisto pot«.<sup>26</sup> Toda kako je mo-

<sup>17</sup> René Descartes, *Razprava o metodi*, str. 17.

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 19.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> René Descartes, *Meditacije*, str. 50.

<sup>22</sup> *Ibid.*, str. 53.

<sup>23</sup> Tu je na mestu Žižkova poanta, da so vse »revolucionarno-egalitarne figure od Robespiera do Johna Browna (vsaj potencialno) figure brez navad.« Cf. Slavoj Žižek, *In Defense Of Lost Causes*, Verso, London & New York 2008, str. 171.

<sup>24</sup> René Descartes, *Razprava o metodi*, str. 51.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> René Descartes, *Meditacije*, str. 55. – Descartes je, vsaj sodeč po tem odlomku, bliže Beckettu, kot pa je morda videti na prvi pogled.

goče nadaljevati pot iz brezna odtegnitve? Kot na slavnem mestu na to odgovarja Descartes: v tem ko si prizadevam dognati, v čem leži naša enakost, in tako odšteljem čisto vse, ne morem odšteti tega, da sem prav jaz tisti, ki je vse to odštel. Descartes s tem dokaže obstoj cogita kot absolutno prazne točke, za katero lahko rečemo samo to, *da* obstaja, potem ko smo odstranili – odšteli – vse druge kvalitete. Cogito nima nobene razsežnosti, a vendar tvori absolutno točko, na katero je prišit vsak diskurz, vsaka akcidentalna in diferencialna simbolna postavitev ali vsaka situacija, kot bi dejal Badiou, ki takole preformulira Descartesa: »Obstoji eksistent, katerega bit *ne more* neobstajati: subjekt *Cogita*.«<sup>27</sup> To pomeni, da se vsaka konkretna misel, vsak občutek ali zor, se pravi tudi mišljenje nasploh (saj ga je treba razumeti v njegovi diskurzivni posredovanosti), opira na »nekaj«, kar na sebi nima nobene razsežnosti, nobene vsebine razen te, da obstaja.

To je kartezijanski subjekt, subjekt cogita. Cogito je, kot se je nekoč izrazil Badiou, »nedejavni preostanek, se pravi neoperativni preostanek mišljenja, ki je 'mislim' kot tak. Bodite pozorni na to, da je 'mislim' pri Descartesu konstitutivno neki 'mislim nič/nič ne mislim'; kajti ko bi bil mišljenje nečesa, bi se ga lotil dvom, saj se dvom polasti vsakega nekaj.«<sup>28</sup> Badiou povsem upravičeno zatrjuje, da misliti cogito pomeni misliti »mislim« kot »misliti nič/nič ne misliti«; misliti ta »mislim« je misliti nič drugega kot mišljenje samo. Lahko bi šli še dlje in dejali, da misliti »mislim« pomeni natanko misliti nič.<sup>29</sup> Misliti »mislim«, ki nič ne misli, pomeni misliti Nič. Zato lahko govorimo o kartezijanski *pustolovščini odtegnitve*, ki se na koncu izteče v Nič.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Alain Badiou, *On Beckett*, Clinamen Press, Manchester 2003, str. 10.

<sup>28</sup> Alain Badiou, *Séminaire: Théorie des Catégories, 1993–94*, dostopno na internetu: <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/seminaire.htm>. Badioujev seminar (o Descartesu, Kantu in Platonu ter o vprašanju Enega, ki je prav tako ključnega pomena za zgornji argument), ki je potekal v letih 1983–1984 in v katerem se je kmalu po izidu *Teorije subjekta* pričel ukvarjati s teorijo množic kot temeljem njegove meta-ontologije, če se ne motim, na žalost ni dostopen.

<sup>29</sup> Kot pravi Badiou: »Prvi način je afirmiranje eksistence subjekta. Subjekt v nekem smislu afirmira sam nič. Praktično celotno zgodovino filozofije lahko berete kot zgodovino tovrstnega začetka. Kakšna je možna afirmacija nič? Ti si afirmacija, racionalistična afirmacija nič, tako kot pri Descartesu ali Sokratu, se pravi afirmacija mišljenja nič.« Cf. Alain Badiou, »Infinity and Set Theory: How to Begin with the Void«, v: *EGS*, 2011, dostopno na internetu: <http://www.egs.edu/faculty/alain-badiou/articles/infinity-and-set-theory/>.

<sup>30</sup> Zato lahko Descartes zapiše: »Ugotovil sem, da je v tem *mislim, torej sem*, samo eno, kar mi zagotavlja, da govorim resnico, in sicer to, da zelo jasno vidim, da je za mišljenje potrebno bivanje.« René Descartes, *Razprava o metodi*, str. 53. V tem »Mislim« mi zopet Nič (ne) zagotavlja, da govorim resnico, razen tega, da mislim ta »Mislim«, ki nič ne misli/misli nič.

»Mislim« je subsistenten, bolje rečeno: persistenten, vztraja celo po tem, ko odtegnem čisto vse. Kartezijanska ideja je v tem, da četudi odštejem svoje »telo« in se »pretvarjam, da nimam nikakršnega telesa in da ni nobenega sveta ne nobenega kraja, kjer bi bil; da pa se zato še ne morem pretvarjati, da me ni«. <sup>31</sup> In kot zatrjuje Descartes: zato je nujen dvom. Nujno je poiskati točko, ki je radikalno odtegnjena kakršni koli pozitivni formi vednosti. Cogito pred tem ni dostopen vednosti. Je tisto, kar lahko najdemo le s pomočjo odtegnitve, odšte-tja slehernega konsistentnega vira vednosti. To je prva ključna kartezijanska trditev: vsak diskurz je nujno prišit na nekaj praznega, odtegnjenega vsem akcidentalnim in s tem diferencialnim diferenciacijam. Ta čista točka utemeljuje vsako konsistentno diskurzivno domeno, sleherni domeno sveta.

To je

čista točka kot prazna točka, ki implicira določeno zatrditev eksistence, a je izpraznjena vsake vsebine [...]. Zanj [sc. Descartes], tako kot za Platona, je to prazna točka, ki avtorizira diskurz o biti; praznina, prignana do točke, kjer se diskurz prepriča o realnem. <sup>32</sup>

A hkrati s tem bi lahko trdili, da je Descartesov argument z badioujevske perspektive problematičen zaradi identificiranja te prazne točke s subjektom. *Za Descartesa je realno vsakega diskurza prazen subjekt, medtem ko je za Badiouja realno diskurza sicer praznina, a ta praznina natanko ni (noben) subjekt.* Badiou bo po eni strani ohranil kartezijansko trditev, da je vsak diskurz (o biti) – vsaka situacija (in tudi situacija, ki jo imenujemo ontologija<sup>33</sup>) – prišit na praznino, le da bo ta zamisel po drugi strani deležna specifičnega post-kartezijanskega zasuk. Po Badiouju je treba praznino iztrgati iz njene identifikacije s subjektom. A da bi zares zapopadli Badioujevo branje Descartesa, moramo rekonstruirati Descartesov dokaz za božje bivanje.

176

<sup>31</sup> *Ibid.*, str. 51.

<sup>32</sup> Alain Badiou, *Séminaire: Théorie des Topos*, dostopno na internetu: <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/seminaire.htm>.

<sup>33</sup> Koristen komentar tega je najti v: Alain Badiou, »Some Replies to a Demanding Friend«, v: *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Peter Hallward (ur.), Continuum, London 2004, str. 233.



2) Potem ko je Descartes sklenil svojo odtegnitveno pustolovščino z najdenjem in umestitvijo praznine cogita v samo osrčje slehernega diskurza, pa zdaj iz nje povleče nadaljnje sklepe, ki zadevajo existenco, bolje rečeno: bit Boga. Descartes, vsaj v *Razpravi o metodi*, pričinja s preprostim razmislekom. Pravi naslednje: dvomim lahko zato, ker vem, da se lahko motim in da je moja sodba lahko napačna. Če to drži, potem lahko sklenem, da lahko dvomim zato, ker sem izkusil zmoto. Dvomim lahko zato, ker (vem, da) nisem popoln (ker vem, da nič ne vem).<sup>34</sup> To negativno gledano pomeni, da lahko nujno sklenem naslednje: če imam pojem nepopolnosti, manka, potem pravo razumevanje tega pojma že vključuje njegovo lastno negacijo. Izkušstvo nepopolnosti vključuje možnost odsotnosti samega tega izkušstva. To pomeni: izkušstvo »nečesa« negativnega (negativno) implicira svojo lastno negacijo. Drugače rečeno: pojem nepopolnosti in manka, ki sem ga pridobil iz izkušstva negativnosti, implicira svojo lastno negacijo, kar pomeni, da lahko iz njega sklepamo na popolnost. Takšen sklep je mogoč, ker je popolnost odsotnost nepopolnosti, in ker je izkušstvo nepopolnosti izkušstvo odsotnosti, lahko sklepam na bit odsotnosti te odsotnosti – pojem manka se lahko samo-refleksivno pojmuje tako, da se ga aplicira na njega samega, tako da na koncu ostane pojem *manka manka* – in natanko to je moč neposredno deducirati iz istega pojma. Odsotnost, manko je sam po sebi refleksiven in torej vodi k ideji svoje lastne odprave. Kar torej na negativen način<sup>35</sup> najdevam v sebi, je ideja popolnosti (*manka manka*).

Nadalje: ker je moja nepopolnost, kot zatrjuje Descartes, rezultat moje konstitucije – rezultat tega, da sestojim iz dveh različnih substanc (iz razsežne, tj. telesa, in nerazsežne, tj. duše oziroma praznine cogita<sup>36</sup>) –, mora tisto popolno nujno suspendirati sam vir nepopolnosti (kajti popolnost je tisto, kar negira negativnost, ki je implicirana v mojem lastnem manku (popolnosti)), ki je na delu

<sup>34</sup> Ta argument sledi Descartesovi trditvi, da »nikoli nisem naletel na tako dvomljivo trditev, da bi ne mogel iz nje izpeljati vsaj enega dovolj gotovega sklepa: če ne drugega, pa vsaj to, da ni v njej nič gotovega.« René Descartes, *Razprava o metodi*, str. 47. Vedeti, da nič ne vem, implicira, da je ta Nič nekaj, kar vem.

<sup>35</sup> To bi lahko brali kot prikaz platonske ideje spominjanja, h kateri se na koncu še vrnem.

<sup>36</sup> Tu puščam ob strani vprašanje, kakšno bi bilo badioujevsko razumevanje doktrine dualizma substanc. A treba je vedeti, da z Descartesovim tako imenovanim »dualizmom« ni mogoče tako zelo zlahka opraviti, če začenjamo s pravilom, da mora vsaka (meta-)ontologija pričeti z mišljenjem Dvojega, ne pa Enega ali pa Mnoštva. V nasprotju z slabim slovesom, ki ga je užival v zadnjih stoletjih filozofskih argumentiranj, pa tovrstni dualizem kasneje postane nujen materialističen pogoj vsake materialistične pozicije.

v sami tej dvojni konstituciji. Descartes lahko povleče takšen sklep, saj jasno vidi, »da je več popolnosti v spoznanju kakor pa v dvomu«,<sup>37</sup> da mora obstajati, bolje rečeno: da mora biti nekaj popolnega – kar v klasični potezi imenuje »Bog« –, saj je na to nekaj mogoče sklepati brez najmanjšega dvoma. Kajti tisto popolno ne bi bilo popolno, ko (ga) ne bi bilo. Popolnost (manko manka=Bog) mora bivati in je nasledek izkustva negativnosti, izkustva manka, ki je nedvomni izvor samega dvoma.

Descartes se tu posluži operacije, ki jo Badiou imenuje »ontološki dokaz« in ki označuje

propozicijo obstoja, ki izide iz koncepta [*sens*], na primer [...] iz dejstva, da obstoj Boga izhaja iz koncepta [*sens*] samega neskončnega. Iz koncepta [*sens*] neskončnosti v nas lahko po nujnosti deduciramo neki obstoj.<sup>38</sup>

Descartes začne s konceptom – s konceptom nepopolnosti (manka), iz katerega izpelje pojem popolnega, pojem popolnega, ki mora – zopet na negativen način, saj me moja telesna konstitucija dela za končnega – prav tako biti neskončen (kajti kar je omejeno, ne more biti popolno). Ta prikaz po negativni poti v celoti začenja pri meni samem, z nepopolnim bitjem, od koder se nato izteče v goli koncept nečesa, kar v latentni obliki že najdevam v sebi. Toda: kako naj pojmujeemo popolno eksistenco, nekaj neskončnega, neomejenega? Descartesov dokaz je tu precej bolj radikalen, kot pa navadno mislimo. Zatrjuje naslednje:

Vendar so mnogi prepričani, da je Boga težko spoznati, in celo, da je težko spoznati, kaj je njihova lastna duša. To pa zato, ker nikoli ne povzdignejo svojega duha nad čutno zaznavne stvari in so navajeni o vsem preudarjati zgolj s pomočjo predstavljanja (kar je poseben način razmišljanja, ki se prilega materialnim stvarjem); tako se jim vse, kar ni predstavljivo, zdi nedoumljivo.<sup>39</sup>

Descartes se strogo zoperstavi takšnemu omejevanju mišljenja. Tisto popolno nujno obstaja in kot nepopolnost korenini v nečistem sestavu substanc, iz česar

<sup>37</sup> René Descartes, *Razprava o metodi*, str. 53.

<sup>38</sup> Alain Badiou, *Séminaire: L'antiphilosophie de Wittgenstein, 1993–94*, dostopno na internetu: <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/93-94.htm>.

<sup>39</sup> René Descartes, *Razprava o metodi*, str. 57.

Descartes povleče sklep, da je tisto popolno nujno nesestavljeno: Bog je »nekaj« nematerialnega, »nekaj« nepojavnega. Nima telesa, zato ga je treba pojmovati na povsem drugačen način. Še bolj naravnost rečeno: vse, kar se kaže (v svetu ali v diskurzu), je zaradi svoje telesne konstitucije (lahko bi dejali: zaradi same svoje pojavnosti) nepopolno, Bog pa mora biti nekaj (pred- ali) ne-diskurzivnega. Bog mora biti odtegnjen vsaki telesni materializaciji ali eksistencialni kvaliteti, celo bolj kot sam cogito. Označuje tisto, kar za vselej in od vselej logično »predhaja« diskurzu ali svetu – saj je njegov stvaritelj in zato logično »pred« njim.<sup>40</sup>

Bog je tisto, česar ne moremo (diskurzivno) zapopasti; ne moremo si ustvariti njegove podobe, reprezentacije. Toda tisto, česar ne moremo zapopasti (=Bog), to lahko mislimo. Kot pravilno poudari Badiou: »Za Descartesa je sama zunanost mesta (Boga) neskončna, saj je mesto mojega mišljenja, ki ga v njegovi biti garantira cogito, končno in zato ni zmožno samo vzdrževati ideje neskončnega.«<sup>41</sup> To pomeni, da cogito kot čisto prazna točka – in vsaka točka je po definiciji končna – ne more sam biti temeljno načelo tistega, kar po definiciji ni končno – saj je ta končnost obenem znamenje nepopolnosti.<sup>42</sup> Descartes »[p]oskrbi za to, da neskončnega ne izvaja iz refleksije ali iz cogita kot takega [...]. Descartesov problem je drugje [...]: [namreč v tem, da] ideja neskončnega nima skupne mere z njenim mestom, ki je moja duša.«<sup>43</sup> Badiou lahko povleče takšen sklep, ker je duša »tisti del nas samih, ki je različen od teles in katerega narava je, kot sem povedal zgoraj, zgolj mišljenje«,<sup>44</sup> in ker je duša potemtakem identična s cogitom. Toda cogito je kot prazna točka končen, in če ideja neskončnega in popolnega izvira iz nepopolnosti mojega cogita, lahko sklujemo, da je mesto ideje neskončnega končno in torej brez skupne mere. Toda:

<sup>40</sup> Descartesova veličina je natanko v zamisli, da smo, čim dospemo do cogita, prisiljeni misliti nekaj nemišljivega – Boga. Preprosto rečeno: Descartes je pravi izumitelj deleuzovske ideje, da smo prisiljeni misliti, saj mišljenje nujno pomeni srečanje z nemožno mejo samega mišljenja. Mišljenje je torej kombinacija nujnosti in nemožnosti. V tem je vir slehernega realizma.

<sup>41</sup> Alain Badiou, *Number and Numbers*, Polity Press, Cambridge & Malden 2008, str. 42.

<sup>42</sup> Kot to poda Descartes: »[P]resodil [sem], da sestavljenost iz teh dveh narav v primeru Boga ne bi mogla biti popolnost in da potemtakem Bog ni sestavljen iz njih; če pa so na svetu bodisi kakšna telesa, bodisi misleča bitja ali druge narave, ki niso docela popolne, potem mora biti njihova bit tako odvisna od njegove moči, da ne bi mogle niti za trenutek subsistirati brez njega.« René Descartes, *Razprava o metodi*, str. 55.

<sup>43</sup> Alain Badiou, *Number and Numbers*, str. 41.

<sup>44</sup> René Descartes, *Razprava o metodi*, str. 71.

česar ne moremo misliti, to lahko mislimo.<sup>45</sup> Mislimo lahko tisto, kar bo vselej že logično »predhajalo« svetu in diskurzu in ki je zato nujno nemišljivo – obenem pa je dosegljivo le, izhajajoč iz eksistence diskurza ali sveta. A kaj to pomeni? To pomeni, da lahko imamo jasno in razločno predstavo popolnega, neskončnega – saj »ne more biti nobena od njih [sc. stvari, ki jih lahko zajame človeško spoznanje] tako oddaljena, da je prej ali slej ne bi dosegli, niti tako skrita, da je ne bi odkrili«<sup>46</sup> –, ne da bi se zatekli v kakršen koli mysticism. Lahko imamo popolnoma racionalno, jasno in razločno misel o tistem, kar ne more biti mišljeno – čeprav še vedno velja, da je »[neka] bit mišljiva le v toliko, kolikor pripada nekemu svetu«.<sup>47</sup> Obstoji neka »jasnost nepojmljivega [...]. Obstoji jasna in razločna nepojmljivost Boga, ki ne implicira zmedenega pojma«. Lahko bi dejali tudi takole: Bog ima bit, ki je lahko mišljena, a nima nobenih atributov (svetne) eksistence – v kolikor eksistenca implicira neke vrste pripadnost diskurzivni razvrstitvi, pa čeprav kot njena prazna točka. Descartes na ta način pokaže, da lahko dojamemo *tisto, kar je, a ne obstaja*. Naravnost rečeno, lahko mislimo »bit kot bit«<sup>48</sup> – tako rekoč bit v njeni bit-nosti –, a s tem, ko to počnemo, obenem mislimo *bit v njeni nemišljivosti*, ki je celo bolj temeljna od obstoječega Niča, imenovanega cogito. Nič obstaja, Bog kot *bit kot bit* je in ne obstaja.<sup>49</sup>

*Mislimo lahko nemišljivo.* In sicer zato, ker lahko – v nadaljevanju *pustolovščine odtegnitve* – odštejemo celo obstoj cogita, kajti če obstoji »nekaj«, kar je ustvari-

<sup>45</sup> Zavoljo dejstva, da je vsako mišljenje nujno diskurzivno, Bog pa je tisto, česar ni mogoče zapopasti na diskurziven način, tj. tisto, kar ni mišljivo. Ta kartezijski uvid je na delu v vsakem poskusu obnovitve materialistične dialektike. Takšna obnovitev je v določenih potezah podobna tisti, ki jo je predložila skupina (nekdanj) tako imenovanih »spekulativnih realistov«. Na razlike med obema pozicijama je prepričljivo pokazal Lorenzo Chiesa. Cf. njegov tekst »Notes towards a Manifesto for Metacritical Realism«, v: *Beyond Potentialities? Politics between the Possible and the Impossible*, Diaphanes Verlag, Zürich 2011, str. 23–38.

<sup>46</sup> René Descartes, *Razprava o metodi*, str. 33.

<sup>47</sup> Alain Badiou, *Logics of Worlds*, str. 113–118.

<sup>48</sup> Alain Badiou, *Being and Event*, str. 3.

<sup>49</sup> Bralec utegne opaziti, da sem Descartesov argument prignal za korak naprej, s tem ko sem kartezijskemu Bogu odtegnil njegovo predpostavljeno Enost. A zagovarjal bi rad trditev, da ta rekonstrukcija ostaja zvesta kartezijski črki oziroma (če vržem na mizo heglovski adut): če Descartes sklepa na Enost in obstoj Boga (določitvi, ki sta nujno diskurzivni), potem toliko slabše za Descartesa, saj ta konsekvence nikakor ni nujna in je, bolje rečeno, tudi nič ne avtorizira. S tem v zvezi cf. tudi Frank Ruda, »Allgemeinheit ohne Einheit vs. Einheit ohne Allgemeinheit. Eine Grundsatzdebatte«, v: *Ästhetische Reflexivität und die Sinnlichkeit der Kunst*, Georg W. Betram, Daniel M. Feige, Frank Ruda (ur.), Diaphanes Verlag, Zürich 2012 [pred izidom].

lo cogito in kar tvori prazno točko vsakega diskurza, potem lahko mislimo tisto, kar cogitu retroaktivno predhaja. Descartesova poanta ni preprosto ta, da lahko iz eksistence cogita sklepamo na bit Boga. Vse prej gre za to, da lahko, ko cogito obstaja in tvori ničelno točko slehernega diskurza, retroaktivno deduciramo to, da bo bilo nekaj, kar predhaja diskurzu (kar je ustvarilo prazno točko, ki je prišita na diskurz/svet in ki ji zato predhaja). To bi lahko še drugače izrazili s trditvijo, da lahko šele z mejne točke diskurza, torej šele po tem, ko že obstaja diskurz, mislimo tisto, kar mu bo bilo retroaktivno »predhajalo«.<sup>50</sup>

Čeprav vemo, da je eksistenca cogita za Descartesa neizpodbitna in da ne moremo misliti samih sebe kot nemislečih, pa nam ta prazna točka obenem omogoča neko misel, ki nekako imanentno »transcendira« mišljenje samo. Rečeno z Badioujem: tisto, na kar naletimo »v osrčju cogita, ni imanentno, pač pa vse prej transcendentno«.<sup>51</sup> Radikalnost Descartesove geste je torej v trditvi, da stvar, ki nima nobenega drugega atributa razen obstoja – absolutno prazna točka cogita –, omogoča mišljenje (neke) biti, ki v zelo specifičnem smislu nima prav nobenega atributa, niti atributa obstoja (Bog):<sup>52</sup> Bog »je«, a ne obstaja, cogito obstaja brez vsakega kriterija obstoja. Le iz cogita lahko mislimo tisto, česar ne moremo misliti, ker zgolj je (in bo bilo vselej predhajalo mišljenju).

## Dvoje, drugič: postavitve Descartesa z glave na noge

»Dejal bi, da razprava zadeva umestitev praznine.«<sup>53</sup>

Zdaj lahko zares vstopimo v badioujevski kozmos: Badioujeva knjiga *Bit in dogodek*, kot je znano, ponuja najbolj sistematično predstavitev njegove tako ime-

---

<sup>50</sup> V izogib nesporazumu, naj na tem mestu poudarim, da si prizadevam za reformulacijo nečesa, kar bi v neki drugi terminologiji ustrezalo razlikovanju med »simbolnim realnim« in »realnim realnim«.

<sup>51</sup> Alain Badiou, *Being and Event*, str. 432.

<sup>52</sup> Ta poanta nas zlahka zapelje v napačno razumevanje. Kako lahko Descartes zatrjuje, da je dokazal obstoj Boga, če pa mora hkrati s tem zatrditi, da Bog sicer ima bit, a se izmika vsakemu kriteriju obstoja? Na tem mestu predlagam tezo, da je Descartesov dokaz mogoče pravilno razumeti le kot dokaz biti (Boga), ne pa kot dokaz njegovega bivanja – pa čeprav Descartes vseskozi govori o božjem bivanju.

<sup>53</sup> *Ibid.*

novane meta-ontologije.<sup>54</sup> Badiou prične z razgrnitvijo kompleksnega niza pozicij, ki jih bom na kratko povzel, saj jih je treba upoštevati, če naj ustrezno pojasnimo kartezijansko dediščino v njegovi misli. V kontekstu, ki nas zanima tukaj, so najpomembnejše naslednje: 1) Bit ne sestoji iz števil, kar hkrati implicira, da »je to, da je 'eno' število, treba vzeti čisto resno.«<sup>55</sup> To pomeni, da 2) bit ni eno.<sup>56</sup> 3) A obenem velja, da bit kot bit tudi ni množstvo.<sup>57</sup> »[B]it ni ne eno (saj se vsaka prezentacija opira na štetje-za-eno) ne množstvo (saj je množstvo zgolj režim prezentacije).«<sup>58</sup> Ta opazka je temeljnega pomena, saj pojasni, kako deluje ontologija – se pravi matematika teorije množic –, ko se je lotevamo z meta-ontološke perspektive – se pravi, izhajajoč iz filozofije. A naj se najprej vrnem korak nazaj in bralcu osvežim spomin na osrednje teze Badioujeve ontologije.

Ontologija je »diskurz o biti«.<sup>59</sup> Lahko jo enačimo z matematiko oziroma, zgodovinsko točneje: z matematiko, osnovano na teoriji množic. Toda zakaj je temu tako? Ker teorija množic zmore dvoje: 1) s svojo prezentacijo čistih množstev prezentira formo vsake prezentacije – prezentira prezentacijo, kot se izrazi Badiou. To pomeni, da teorija množic ni ena in edina prezentacija biti – to očitno tudi ni možno, saj ni mogoča ena sama prezentacija biti (glej točko 2, zgoraj), sicer bi bila bit na neki način imanentno povezana z Enim. A s tem, ko prezentira čista množstva množstev (na kar kažejo njene spremenljivke), obenem prezentira množstvo prezentacij kot tako. 2) Teorija množic lahko pokaže, da je veljavna vsaka konsistentna prezentacija, ki je strukturirana, strukturirana pa je s specifično-

<sup>54</sup> Badiou filozofijo označi za meta-ontologijo v odnosu do pogoja matematike (kot ontologije), za meta-politiko v odnosu do političnih (emancipatornih) praks, za inestetiko v odnosu do umetnosti in (lahko bi trdili) za psihoanalizo v odnosu do pogoja ljubezni. Te označbe so v opoziciji do vseh oblik politične filozofije, estetike ali filozofije matematike. Razloge slednjega najdemo v: Alain Badiou, »Platon et/ou Aristote-Leibniz. Théorie des ensembles et théorie des Topos sous l'œil du philosophe«, v: *L'objectivité mathématique. Platonisme et structures formelles*, Marko Panza, Jean-Michel Salanskis (ur.), Masson, Pariz & Milano & Barcelona 1995, str. 61–83.

<sup>55</sup> Alain Badiou, *Being and Event*, str. 24.

<sup>56</sup> Badiou to formulira tudi na sledeč način: »Eno, ki je operacija [štetja-za-eno], nikoli ni prezentacija.« (*Ibid.*) Badiou, kot je bralcu bržčas znano, razlikuje eno kot operacijo – štetje nečesa na način enih ali enot, ki s tem postanejo predstavljive – od enega kot rezultata, tj. od enega ali enote, ki je prezentirani rezultat štetja. Cf. *ibid.*, str. 23–30.

<sup>57</sup> Badiou se izrecno vpraša: »Ali to pomeni, da bit tudi ni množstvo? To strogo gledano drži, kajti bit je množstvo le v toliko, kolikor nastopi v prezentaciji.« *Ibid.*, str. 24.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*, str. 25.

stjo štetja, s štetjem-za-eno, kar pa je šteto za eno, so množstva. Če je torej teorija množic res sposobna prezentacije čistih množtev, ne da bi jih štela za eno – in to trditev mora Badiou nujno zagovarjati –, potem teorija množic prezentira prezentacijo, vsako mišljivo strukturirano in konsistentno prezentacijo, ki operira pod štetjem-za-eno. A to obenem implicira, da je teorija množic kot ontologija tudi sama neka situacija, saj konsistentno prezentira množstva (prezentacij), kar pa je možno le prek štetja-za-eno. Potemtakem velja, da tudi teorija množic operira pod režimom štetja-za-eno in da šteje »nekaj«, kar mora logično predhajati svojemu štetju; sicer sploh ne bi moglo biti šteto, kajti štetje je operacija na nečem, kar logično »predhaja« štetju, pa čeprav je dostopno šele po njem.<sup>60</sup> To »nekaj« je v nekem smislu tisto, tista »materija«, s katero operira štetje-za-eno.

Badiou na ozadju tega najprej pokaže, da je tisto, kar teorija množic šteje za eno, notranje nekaj več, bolje rečeno *manj kot ne-eno* – teorija množic šteje množstva kot množstva. A kako ji to uspe? To ji uspe zato, ker ne pričinja z nobeno definicijo množstva. Šteje nekaj za eno, ne da bi definirala, ne da bi podala določen operator samega tega štetja. Drugače rečeno: nekaj šteje za eno, ne da bi vedela, kaj je tisto, kar šteje. Kajti teorija množic ima »strukturo implicitnega štetja«.<sup>61</sup> Zato lahko konsistentno šteje in s tem prezentira množstvo-kot-mnoštvo. Lahko bi tudi dejali, da predstavlja najbolj nedoločeno obliko štetja-za-eno.<sup>62</sup> Tako se nam porodi vprašanje, ali v zadnji instanci obstoji le »eno« množstvo, le ena forma množstva (denimo atomov), ki konstituira tisto, kar je bilo sprva prezentirano kot »eno« (eno drevo), ali pa obstoji le brezkraina diseminacija množtev. Badiou v nekem smislu zatrjuje to slednje. Teorija množic odtegne vse kvalitativne attribute tistega, kar šteje – kar je na neki način podobno Descartesovemu metodološkemu postopku. Prezentira množstva množtev in s tem množstvo vsa-

<sup>60</sup> V nadaljevanju bi moralo postati jasno, da je to »nekaj«, kar logično predhaja štetju, dostopno in mišljivo le kot nekaj retroaktivno zapopadljivega po samem štetju. To je ena od konsekvenc ekstenzionalne koncepcije teorije množic. Za kratko rekonstrukcijo razlikovanja med intenzionalno in ekstenzionalno koncepcijo množice cf. mojo knjigo, *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Continuum, London & New York 2011, str. 151–155.

<sup>61</sup> Alain Badiou, *Being and Event*, str. 57.

<sup>62</sup> Badiou lahko, med drugim, prav zato trdi, da teorija množic ne vključuje nikakršne reprezentacije. Prezentacija se opira na štetje-za-eno in če njen operator ostaja nedoločen – tj. brez definicije tistega, kar je šteto –, potem ne more biti drugega štetja – štetja štetja –, saj ne bi mogli vedeti, kaj šteje to drugo štetje, s čimer bi logično ponovno regredirali na raven prvega štetja. Zato je teorija množic, ki suspendira reprezentacijo, prezentacija prezentacije oziroma *prezentabilnosti*.

ke prezentacije, *prezentira prezentabilnost*. Zato je ontologija – v formi teorije množic – najabstraktnejši diskurz o biti, ker je 1) ontologija še vedno situacija in torej nekaj šteje, neko množstvo šteje za eno, in ker 2) lahko s svojim štetjem-za-eno prezentira tisto, kar je konstitutivno ne-eno, šteje-za-eno-minus-(štetje-za-)eno. Oziroma: *šteje za eno, ne da bi štela za eno*.<sup>63</sup> Ontologija teorije množic je z meta-ontološke, tj. filozofske perspektive *odtegnitveni diskurz* (o biti).

Na splošno bi lahko trdili, da teorija množic v prvi vrsti odtegne samo definicijo tega, kaj je množica. Teorija množic je teorija o nečem, česar ta teorija ne definira. Množica je operativna kategorija.<sup>64</sup> Mnoštvo je množstvo množtev, množica množic. A iz česa množstvo množtev potemtakem sestoji? Odgovor: iz ničesar; le iz tistega, kar Badiou imenuje praznina. Praznina ni nič drugega kot čista in prazna oznaka biti. A kar je ključno: če naj ontologija teorije množic šteje-za-eno tisto, kar ni eno (tako da na način odtegnitve šteje-za-eno-minus-eno), to pomeni, da tisto, kar bo bilo pred štetjem ni *niti eno* – saj je eno že bilo odtegnjeno od nedoločena šteta – *niti množstvo* – saj teorija množic prezentira množstva množtev in torej šteje »nekaj« za množstvo. Tisto, kar je šteto za čisto množstvo, sestoji iz praznine, ki s tem ni ne eno ne množstvo; »je *edinstveno [unique]*«. <sup>65</sup> Zato Badiou lahko trdi, da biti kot take – ki je v teoriji množic odtegnitveno zaznamovana z oznako praznina – *ni mogoče prezentirati*. Temeljni modus njene prezentacije je čisto množstvo. A ta modus prezentacije obenem omogoča, da je bit »za človeštvo izrekljiva«. <sup>66</sup> Bit se v ontologiji prezentira kot *neprezentabilna bit*. Bit je lahko registrirana le s čistim imenom, z imenom praznine, ki se odteguje sleherni prezentaciji in torej ne prezentira nič. Bit je tisto, na kar je z odtegnitvijo prišita domena, v kateri so prezentirana množstva kot množstva.

»[P]raznina situacije« je »ta prišitost na njeno bit [...]. [V]saka strukturirana prezentacija neprezentira 'svojo' praznino, in sicer na način tega ne-enege, ki je le

<sup>63</sup> Lahko bi dejali tudi takole: enega kot operacije (štetja) in enega kot rezultata (konsistentne prezentacije) nikoli ni mogoče popolnoma mediirati, in sicer zato ne, ker pri tem ni mogoče vštetiti šteta samega, niti nedoločena šteta teorije množic ne. Prišitost ontologije na bit postane mišljiva natanko v tej vrzeli med enim kot operacijo in kot rezultatom. To je vrzel med končnim in neskončnim.

<sup>64</sup> »Operacionalna struktura ontologije mora razlikovati množstvo, ne da bi iz njena napravila neko eno in potemtakem ne da bi posedovala definicijo množstva.« *Ibid.*, str. 29.

<sup>65</sup> *Ibid.*, str. 69.

<sup>66</sup> *Ibid.*, str. 27.



odtegnitveno obličje štetja.«<sup>67</sup> To pomeni, da teorija množic vse prezentira kot sestojče iz »*enega samega člana [...] brez koncepta*«. <sup>68</sup> Vsa množstva množtev sestojijo iz nič; zato praznina ni lokalizabilna, saj je povsod, univerzalno všteta. Praznina je globalno všteta v vsak člen (mnoštvo) in je torej lokalno vsepovsod (iz nje sestoji kateri koli singularni element). Zato je ontologija »lahko *le* teorija praznine«, <sup>69</sup> kajti »bit *kot bit* [...] ni ne eno ne množstvo«. <sup>70</sup> Ontologija mora biti teorija praznine kot teorija prišitosti (katerega koli diskurza na bit). Na tem mestu pride jasno do izraza ontološko prvenstvo Dvojega pred množtvom. Praznina »je odtegnjena dialektiki enega/mnoštva«. <sup>71</sup> Ontologija je situacija, torej štejeza-eno, a kar nam omogoča misliti s svojo formo prezentacije prezentacije je to, da bo bilo tisto, kar bo bilo štetu, vselej logično »predhajalo« štetju, pa čeprav bo dostopno in mišljivo šele po njem. *Tisto, kar prezentaciji ontologije daje njeno konsistenco, je neprezentabilno.*

Izjava, ki zatrjuje *prevlado Dvojega* kot čistega množstva, je konsistentna le v navezavi na praznino, iz katere sestoji. Tako dialektika enega-mnoštva po eni strani retroaktivno proizvede tisto, kar bo bilo predhajalo sami tej dialektiki: praznino. Ta argument bi lahko podali tudi drugače. Slavoj Žižek je na poučen način rekonstruiral razlikovanje med tremi formami sodbe v Kantovi *Kritiki čistega uma*: pozitivna sodba pripiše predikat subjektu (»X je mrtev«); negativna sodba negira ta pripis (»X ni mrtev«) in s tem omogoči prevedbo negativne v pozitivno sodbo (»X ni mrtev, se pravi: X je živ«). Naposled neskončna sodba pripiše subjektu ne-predikat (»X je nemrtev, se pravi: niti X je živ niti X je mrtev«). V navezavi na Badiouja lahko zdaj postavimo trditev, da se razlikovanje med Enim in množtvom nanaša na domeni pozitivne in negativne sodbe (na primer: X je množstvo, X ni Eno), medtem ko je praznina kot hrbtna stran tega razlikovanja

<sup>67</sup> *Ibid.*, str. 55. – Ker je ontologija teorije množic eno že odtegnila iz lastnega štetja (ker štejeeno-minus-eno) in ker posledično šteje čisto množstvo, postane jasno, da ne-eno [*non-one*] diskurza, ki za eno šteje le nedoločena ne-ena, da imanentno ne-eno ne more biti niti ne-eno v pomenu množstva niti eno. Natanko to je praznina: (edinstveno) ne-eno *diskurza štetja ne-enih-za-eno-minus-eno*. Zato bom v nadaljevanju iz očitnih razlogov vpeljal izraz »NE-eno [*un-one*]«, da bi specificiral ta nenavaden status praznine. [Slovenščina sicer omogoča še rabo predpone »ni« (ni-eno itd.), ki pa smo se ji zaradi okornosti raje izognili. *Op. prev.*]

<sup>68</sup> *Ibid.*, str. 57.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, str. 58.

<sup>71</sup> *Ibid.*

(eno-mnoštvo/praznina) primerljiva z neskončno sodbo (je *NE-ena* in *NE-mnoštvena* [*un-multiple*]). *Praznina je NE-Eno/NE-Mnoštvo*.

Vprašanje se torej glasi: Kako pojmovati razmerje med razlikovanjem enega-mnoštva (dialektiko) na eni ter praznino na drugi strani?<sup>72</sup> Badiouja s pomočjo razlikovanj, ki so na razpolago, berem v tem smislu, da je treba samo to zadevno razlikovanje pojmovati v terminih neskončne sodbe. Pri tem ne gre niti za pozitivno razmerje, ki bi ga lahko zajeli s pozitivnimi sodbami, niti za negativno razmerje, pač pa natanko za *NE-razmerje*<sup>73</sup> [*un-relation*], ki povezuje pozitivno in negativno sodbo (eno-mnoštvo) ter neskončno sodbo (praznino), kar pomeni, da postane razmerje med obema stranema mišljivo šele v formi neskončne sodbe.<sup>74</sup> Zato lahko trdimo, da bo praznina vselej predhajala diskurzu o enem in množtvu, pa čeprav jo lahko zapopademo šele kot retroaktivni učinek samega diskurza. *Obstoji NE-razmerje dialektike enega in množstva (=diskurza) in obstoji NE-eno, NE-mnoštvo, ki je praznina.*<sup>75</sup>

Prvenstvo Dvojega se v Badioujevem sistemu zvede natanko na tole. To obenem predstavlja najbolj temeljno meta-ontološko trditev Badioujeve filozofije. Na eni strani imamo razlikovanje med enim in množtvom ter njuno kompleksno dialektiko v ontologiji, osnovani na teoriji množic; na drugi strani (četudi je ta druga stran šele retroaktivni produkt same dialektike) pa naletimo na »nekaj«, kar preči kot razlikovanje.<sup>76</sup> Zdaj bi moralo biti jasno, da je Badioujevo meta-

<sup>72</sup> Zdaj bi že moralo biti jasno, da odgovor na to vprašanje zadeva tudi podrobnejšo določitev tistega, kar sem imenoval *dialektika dialektike in nedialektike*. Ker sta dialektika in nedialektika v analognem odnosu do Enega/Mnoštva na eni strani ter praznine na drugi. Edina razlika je tu v tem, da nedialektični element (praznina) nastopi na dogodkovni način in da znotraj ontologije ni nobene teorije dogodka, ker bit sama ravno ni dogodkovna. Drugače rečeno: med dialektičnim delom dialektike in nedialektiko ni nobenega razmerja, in natanko to je tisto, kar ga dela za dialektičnega.

<sup>73</sup> Argument dolgujem debati z Mladenom Dolarjem.

<sup>74</sup> Natanko na tej točki lahko pojasnimo, zakaj Badiou ne poda transcendentalnega dokaza. Pri tem gre bržčas za to, da nas najbolj abstrakten diskurz – ontologija – pouči o tem, da bo vsaka transcendentalna zastavitev proizvedla tisto, kar ji bo bilo konstitutivno predhajalo, tako da transcendentalnega, ki bi utemeljevalo sleherni diskurz, preprosto ne more biti.

<sup>75</sup> Zato je o praznini nesmiselno govoriti v terminih gibanja ali staze. Praznina suspendira samo to razlikovanje (tako kot suspendira razlikovanje med enim in množtvom). Če že kaj, potem nas mika, da bi praznino označili za *meta-stazo*.

<sup>76</sup> Poanto bi lahko formulirali tudi takole: »aksiom ekstenzionalnosti«, ki obvladuje domeno teorije množic, pravi, da se množica, ki se po enem elementu (lokalno) razlikuje od druge

ontološko prvenstvo Dvojega pred množtvom mogoče brati kot ponovitev ene od dveh kartezijanskih trditvev, ki smo ju povzeli zgoraj. Tudi Badiou zatrjuje: *Mogoče je misliti tisto, česar ni mogoče misliti* (ker mišljenje terja prezentacijo, praznina pa je *per se* neprezentabilna).

A tu se stvari zapletejo. Badioujeva ponovitev Descartesove trditve je namreč zelo specifična – vsak diskurz je prišit na praznino: in ontologija kot najtemeljnejši in najabstraktnější diskurz lahko pokaže, da je res tako, saj prezentira sleherni formo mišljive prezentacije. A Badioujevo stališče hkrati odstopa od Descartesovega, saj ne zatrjuje, da je praznina subjekt. To razliko bi bilo potrebno nekoliko razviti. Doslej sem pokazal, da je praznina edino, iz česar sestojijo množstva množtev. Potemtakem – kar je bistveno upoštevati – ni lokalizabilna. Vse prej gre za »nelokalizabilno prazno točko, ki kaže dvoje: da je situacija prišita na bit in da *tisto-kar-se*-prezentira blodi po prezentaciji v formi odtegnitve od štetja«.77

Vsebuje torej nekaj značilnosti kartezijanskega cogita in nekaj značilnosti kartezijanskega Boga. Gre za točko, izpraznjeno sleherne določitve, na katero je prišit vsak diskurz, vsaka situacija – po tem je praznina primerljiva s cogitom. Kot taka je neprezentabilna, misliti jo je mogoče le v domeni strukturirane prezentacije kot nekaj nemišljivega, kajti vsaka misel predpostavlja strukturirano prezentacijo – po tem je primerljiva s kartezijanskim Bogom.

Mislimo jo lahko kot nekaj nemišljivega, vsak diskurz pa je prišit natanko na nemišljivo. Praznina se tako umešča med kartezijanski subjekt in kartezijanskega Boga. Kaj naj bi to pomenilo? Tu nam bo v pomoč odlomek iz pogovora med Badioujem in Natacho Michel, ki po mojem mnenju ostaja veljaven tudi za Badioujeva poznejša dela. Badiou v njem zatrdi naslednje:

Reči, da je subjekt neki proces ali celo, kot trdi knjiga [*Teorija subjekta*], stožer nekega procesa, obenem pomeni njegovo de-punktualizacijo – ni vzrok, ni primordialni

---

množice, od slednje razlikuje tudi globalno. A ker je praznina brez elementov, je tudi *indiferentna do difference in/ali identitete*. Njena indiferentnost pojasnjuje, zakaj je razmerje med praznino in pa enim/množtvom neko *NE-razmerje*. Ker praznina ni ne identična z nobeno drugo množico niti se ne more razlikovati od nobene druge množice (kajti oboje bi predpostavljalo, da vsebuje element), je domena razlike in identitete domena elementov, medtem ko praznina iz te domene izpade. To pojasni enkratnost praznine. Slednja je edini ne-ekstenzionalni in indiferentni člen teorije množic.

<sup>77</sup> *Ibid.*, str. 55.

vir, temelj, gotovost vase – in de-totalizacijo – ni absolut duha, ni um zgodovine, ni notranji spomin na izkustvo.<sup>78</sup>

S tem je pojasnjena razlika med Badioujem in Descartesom, kakor tudi Badioujev status post-kartezijanskega misleca. Subjekt ni »rešitev problema možnosti ali enotnosti (možnosti čutne gotovosti za Descartesa, apriorne sintetične sodbe za Kanta)«. <sup>79</sup> Subjekt je proces in ne točka. Zato praznine kot – lokalno in globalno, tj. univerzalno vključene – točke ne moremo istovetiti s subjektom. Praznina je nelokalizabilna točka; subjekt je proces, ki – kot vse od svojih zgodnjih del vztraja Badiou – vznikne v singularni in zgodovinsko specifični situaciji. Praznina ni subjekt, subjekt ni praznina.<sup>80</sup>

Kakšne so implikacije tega za Badioujevo kartezijanstvo, če je o čem takem sploh mogoče govoriti? V njegovi meta-ontologiji ni nobene transcendentale domene. Tisto, na kar je prišit vsak diskurz, ni lokalizirana prazna točka cogita, pa čeprav je vsak diskurz ali situacija prišit oziroma prišita na prazno točko. Toda ta točka ni lokalizabilna in potemtakem ne more biti subjekt – v nasprotnem primeru bi lahko služila kot utemeljitveni vzrok diskurza, pa čeprav bi ta vzrok konstitutivno manjkal. Badiou torej razdruži obe kartezijanski trditvi, ki sem ju rekonstruiral v prvem delu članka. Najprej pokaže na nujno prišitost vsakega diskurza na praznino – kar je blizu dokazu kartezijanskega cogita. Nato razvije nujno prvenstvo Dvojega pred množtvom za vsako materialistično ontologijo, s tem ko pokaže na možnost mišljenja nemišljivega – kar je blizu kartezijanskemu dokazu za Božje bivanje. Naposled pa z *de-punktualiziranjem subjekta* vztraja pri tem, da praznina ni subjekt. In sicer iz zelo natančnega razloga: praznina je nelokalizabilna, lokalno in globalno neprezentirana in torej ne more biti subjekt. Subjekt ni nič vnaprej danega, treba ga je najti. Toda kako najti subjekt, če pa ga ne smemo istovetiti s praznino? Odgovoru na to vprašanje se približamo z

188

<sup>78</sup> »*Théorie du Sujet*. Entretien avec Alain Badiou«, v: *Le Perroquet*, št. 13/14, 1982, str. 3.

<sup>79</sup> Alain Badiou, *Logics of Worlds*, str. 101.

<sup>80</sup> Natančneje: subjekt je prazen, a ni praznina. Kot zatrdi Badiou: »Sodobni Subjekt je prazen, razcepljen, a-substancialen in ne-refleksiven. Nadalje, njegov obstoj lahko predpostavimo le pod strogimi pogoji v kontekstu partikularnih procesov.« Cf. Badiou, *Being and Event*, str. 3. Kar pomeni, da je »avtonim praznega idioma«. Cf. Alain Badiou, »On a Finally Objectless Subject«, v: *What comes after the Subject?*, Routledge, London & New York 1991, str. 98. Če bi skušali poanto z gostiti v formulo, bi za Badiouja lahko rekli naslednje: obstoji praznina in obstoji proces praznjenja situacije, ki je subjekt.

upoštevanjem tega, da celotna debata med Badioujem in Descartesom (in tudi Lacanom) »zadeva lokalizacijo praznine«. <sup>81</sup> Kajti

da bi praznina postala lokalizabilna na ravni prezentacije in da bi torej lahko dospeli do določenega tipa znotraj-situacijske domneve o biti kot biti, je potrebna disfunkcija štetja, ki je rezultat presežka-enege. Dogodek bo to čez-eno [*ultra-one*] slučaja, na podlagi katerega je retroaktivno mogoče razločiti praznino situacije. <sup>82</sup>

Kot je bralcu gotovo znano, ta trditev implicira, da subjekt ničesar ne utemeljuje – da je »lokalni in končni status neke resnice«, <sup>83</sup> subjekt procesa –, je pa sam ta proces utemeljen na lokalizaciji praznine. In (nadštevno) ime za to lokalizacijo je »dogodek«.

Dogodek kot lokalizacija poprej nelokalizabilne in neprezentirane praznine je tisto, kar omogoči vznik subjekta, se pravi tisto, kar omogoči njegovo subjektivacijo. Naj znova navedem zelo natančen odlomek, ki nam pojasni, zakaj je na osnovi meta-ontološke trditve, da vsaka materialistična ontologija terja prvenstvo Dvojega pred množtvom, mogoče sklepati na nujnost ne le mišljenja Dvojega, pač pa Trojega. Troje je *torzija Dvojega*. Subjekt ni praznina, a da bi vzniknil in se ohranil (kot proces), Dvoje ne zadostuje. Treba je misliti, recimo temu, Dvoje-plus-Eno: Troje.

[d]ialektika zatrjuje, da obstaja Dvoje, iz katerega si prizadeva izvajati Eno kot gibljiv razcep. Metafizika postavlja Eno in se za vselej zaplete v izvajanje Dvojega. Drugi kot, denimo, Deleuze postavljajo Mnoštvo, ki ni nič več kot dozdevek, kajti postavitev množstva predpostavlja Eno kot substanco, iz katere izključuje Dvoje. <sup>84</sup>

A materialistična dialektika mora hkrati s tem zatrditi in zagovarjati Troje. Zakaj je to temeljnega pomena in neizbežno, ostaja vprašanje, ki še čaka na odgovor kdaj drugič in na kakšnem drugem mestu. Vprašanje zadeva lokaliziranje praznine. Prav v to se je treba spustiti.

*Prevedel Simon Hajdini*

<sup>81</sup> Alain Badiou, *Being and Event*, str. 432.

<sup>82</sup> *Ibid.*, str. 56.

<sup>83</sup> Alain Badiou, »On a Finally Objectless Subject«, str. 93.

<sup>84</sup> Alain Badiou, *Theory of the Subject*, str. 22.