

»ontološki suspens«, tj., znanost naj bi bilo nemogoče ontološko utemeljiti ali njene »nesmiselne« zapise celo prevesti v »življenjski svet«; znanost se mora le držati formul, ki funkcionirajo in ki jih, po Feynmanu, nihče v resnici ne razume.

Kar se tiče Koyréjevega dela, je bilo to mnogokrat postavljeno pod vprašaj – tako posamezne teze kot sama temeljna teza o »znanstveni revoluciji« in prelomu, ki je z njo nastopil.³¹

Toda s svojim delom in pristopom k zgodovini znanosti je Koyré vzpostavil temeljni »okvir«, kar pomeni, da je tudi danes njegovo delo nujno branje za vsakogar, ki ga zanima zgodovina in teorija znanosti ne glede na vse možne očitke. Jemati Koyrévo delo kot »samoumevno«, bi bilo pač nasprotno tistemu, kar nas Koyré uči.

Matej Ažman

³¹ Več o tem v spremni besedi Matjaža Vesela »Alexandre Koyré in 'znanstvena revolucija'«, v: *ibid.*, str. 253–254. Prim. npr. tudi Georges Canguilhem, »Vloga ...«, str. 118–119.

ALAIN BADIOU
POGOJI

Založba ZRC, ZRC SAŽU, Ljubljana 2006, 382 str.

Filozofija in dejanskost. Večnost in zgodovina

Alain Badiou je k novemu prevodu ene svojih knjig v slovenščino (pod prevod sta se podpisala Samo Tomšič in Ana Žerjav) prispeval poseben predgovor, v katerem izpostavi dvojnost svojega dela. Če v svojih treh temeljnih delih (*Teorija subjekta*, 1982; *Bit in dogodek*, 1988; *Logike svetov*, 2006) razvije svoje koncepte v abstraktnem, sledeč njihovi lastni logiki, so *Pogoji* knjiga, ki pokaže, kako ti koncepti delujejo v praktičnem, bliže dejanskemu svetu.

V strogem smislu pa je ta dvojnost notranja *Pogojem* samim in konec koncev (vsaj Badioujevi) filozofiji kot taki. Kompleksen odnos med stvarnostjo in filozofijo ali med zgodovino in večnostjo je namreč v osrčju te filozofije. V *Pogojih* ne gre za to, da bi se koncepti spustili k dejanskosti, da bi ji odmerili njeno resnico, temveč je vse prej natančneje reči, da mora filozofija šele priti na raven dejanskosti, da bi sploh imela kakšno resnico, ki bi jo lahko izrekla.

Dejanskosti tu ne gre jemati kot empirično dostopno celostnost da-

nega, tega, kar zgolj je. Kar je od dejanskosti vzeto kot pogoj filozofije, je *nekaj* v tej dejanskosti, in sicer tisto, kar njo samo od znotraj presega. Badiou sicer poudari, da je treba »biti sodobnik še tako puste sodbe o svetu« (220)¹, torej znotraj same filozofije upoštevati aktualnost, tudi ko v njej ni mogoče uvideti sledi takšnega preseganja; toda to preseganje, ki se znotraj Badioujevega filozofema imenuje dogodek, je ravno tisto, čemur filozofija gradi mesto, zavetje v mišljenju, čemur se filozofija znotraj sebe pusti razkosati in kar vzame kot *pogoj* svoje vnovične vzpostavitev.

Badiou je znotraj sodobne filozofije znan kot tisti filozof, ki se trudi za renesanso filozofije po njeni postmoderni dekonstrukciji. Filozofija se mora vnovič vzpostaviti »na podlagi svoje imanentne določenosti mora vzeti nase aksiome mišljenja« (61). Badiou začne svojo knjigo z diagnozo, ki filozofijo najde v razglašanju lastnega konca: »Filozofijo danes paralizira odnos do njene lastne zgodovine.« (59) Zato mora prelomiti z lastno zgodovino in določiti svojo definicijo kot »zgodovinsko *nespremenljivo*« (61). Badiou seveda ne predlaga, da se filozofija ne bi smela več sklicevati na figure in koncepte iz svoje preteklosti, kar je bil vedno filozofiji lasten način razvijanja; kar mora znotraj svoje zgodovine pozabiti, je sam historicizem. Badiou kratko malo zavrne tisto, kar mnenje pripisuje filozofiji zadnjih dveh stoletij kot njeno največjo vrednost: njen obrat k zgodovini,

vini, učasovljenju pojma, končnosti. Badioujeva razmejitvena gesta je tu vehementna: na isti strani se znajde celoten romantizem (tudi Hegel) ter trije veliki miselni tokovi preteklega stoletja: dialektični materializem, heideggerjanstvo in anglosaksonska analitična filozofija (skupaj s svojimi političnimi ekvivalenti). Skupna točka teh kar najrazličnejših usmeritev je zavračanje platonistične utemeljitve metafizike. Ravno ker se utemeljujejo s koncem metafizike, ostajajo z njo bistveno določene. Umrljivost kot bistveno določilo človeka, ta »patos končnosti«, pa pomeni tudi nedovršenost Nietzschejeve postavke o smrti Boga. »V razvitju romantične figure ostaja neskončno, ki postane za temporalizacijo končnosti Odprtost, ujeto v Eno, saj ostaja ujeto v Zgodovino. Dokler ostaja končnost poslednja določitev tu-bitu, dotlej vztraja tudi Bog. Vztraja kot tisto, česar izginotje nam vlada v obliki opuščенosti, zapuščenosti, kot pustiti-tu Biti.« (165) Badiou nasproti tej vztrajni romantični težnji postavi matematiko kot tisto mišljenje, ki je neskončno »nevtiralizirala in popolnoma desakralizirala, odtegnila ga je celo sleherni metaforiki težnje, postajanja ali horizonta in ga razpršila [...] v tipologijo brez *avre* množvenosti.« (176–7) Od matematike se lahko naučimo: »'Mi' smo neskončni, tako kot vsaka situacija-mnoštvo, in končno je pomanjkljiva abstrakcija.« (177) Lahko bi rekli, da je matematika tisto mišljenje, ki ga je romantizem izgubil iz svoje »Države«.

Vendar pa je veličina Badioujevega projekta v tem, da gradi filozofijo okoli točke njene lastne nemožnosti.

¹ Paginacija v oklepajih se nanaša na slovensko izdajo *Pogojev*.

Filozofija se mora prepustiti sofisticnim in antifilozofskim pretresom, da se lahko na novo vzpostavi tako, da kritika, ki je bila nanjo naslovljena, nanjo več ne bo aplikabilna. Badiou naredi vse, da bi se odtegnil preprostemu reakcionarstvu. Tako ostro lahko zavrže historicizem zato, ker sprejme nekatere njegove nasledke. Badiou ne zahteva nikakršne reafirmacije metafizike, temveč zavrača ta koncept, s katerim je Heidegger zgrabil zgodovino filozofije, kot neustrezen. Tudi Badiou sicer skrbno analizira nastavke, ki pri Platonu mišljenje navežejo na njegovo »katastrofo«, vendar je prepričan, da lahko pri Platonu najdemo utemeljitev filozofije, ki vztraja tostran te.

Kakor hitro Badiou zatrdi, da se je treba vrniti k Resnici kot osrednji kategoriji filozofije, zatrdi tudi to, da filozofija ne producira nobene resnice. »Te resnice so heterogene in delujejo v realnem neodvisno od filozofije [...] To so faktični, zgodovinski in predrefleksivni pogoji filozofije.« (67) Badiou, heglovsko rečeno, trdi nekaj takega kot: če v filozofiji izhajamo iz Končnosti, proizvedemo kot resnico te filozofije neko Neskončnost; če pa, kot to stori Badiou, izhajamo iz neskončnosti, šele lahko zares pristopimo h končnosti.

Praznina Resnice in njena etika

Filozofija se lahko vzpostavi le tako, da vase ne vključi tistega, za kar se je izkazalo, da vanjo ne spada. Filozofija po Badiouju »kroži« med dvema področjema, ki ji nista lastna. Na eni strani je to ontologija,

ki jo Badiou izenači z matematiko, na drugi pa štirje postopki resnice: umetnost, znanost, politika in ljubezen. Filozofija tako ni govor o biti kot biti, kakor tudi ne producira nobene resnice. Kaj potemtako filozofija je glede na svoje pogoje? Badiou odgovarja strnjeno v poglavju z značilnim naslovom »Definicija filozofije«: »Filozofija je mesto mišljenja, kjer se izraža 'obstoj' resnic in njihova hkratna možnost. Filozofija v ta namen postavi operativno kategorijo, Resnico, ki odpre v mišljenju aktivno praznino.« (80) Filozofija »zgrabi« resnice in to tako, da se jim pusti zgrabiti.

»Filozofska kategorija Resnice je sama po sebi *prazna*. Deluje, vendar ne prezentira ničesar.« (67) Skozi to praznost skuša Badiou med drugim filozofijo odtegniti njenemu prevzemanju (so)krivde za t. i. totalitarne politične režime 20. stoletja. Filozofske kategorije lahko postanejo »zločinski predpisi« le pod pogojem, da filozofija popusti glede temeljne praznine svoje osrednje kategorije. Badiou sicer trdi, da obstaja ahistorična definicija filozofije, toda hkrati priznava, da obstaja neka zgodovina filozofije: »filozofija je v svoji zgodovini zgolj desubstancionalizacija Resnice, ki je tudi samoosvoboditev njegenga dejanja« (82). Tu morda ne gre za protislovje zato, ker gre pravzaprav za zgodovino, pravi Badiou, *etike* filozofije – gre za nekakšno čiščenje praznine, ki je bila za filozofijo že izvorno bistvena, a neupravičeno zasuta.

Rekli smo, da je pogoj filozofije lahko le tisto znotraj dejanskosti, kar dejanskost od znotraj presega

oz. »suplementira«. Imanentno supplementiranje biti je možno le, ker je ta bit sama nekonsistentno mnoštvo množic, kot dogodek, ki ga omogoči notranja praznina biti (pri tem je treba ločevati praznino biti in praznino filozofske kategorije Resnice). Bit kot čisto mnoštvo je dosegljivo le matematičnemu mišljenju skozi teorijo množic. Badiou tako za programsko geslo svoje filozofije postavi »platonizem množic« (167). Platonizem morda tudi zato, ker se bit kot čisto mnoštvo nikjer ne prezentira, kar onemogoči vsakršno »ekstazo mesta«, dostopa do biti. Bit in skupaj z njo neskončno sta tako odtegnjena vsaki sakralizaciji in zapisana zgolj banalnosti hladne matematične obravnave. Kar se prezentira, ni bit kot bit, temveč bit kot situacija, reprezentirana s štetjem delov situacije, vednostjo o njenem stanju oz. »državi«. Dogodek je tisti »nadštevni« element, ki zavrta luknjo v dano situacijo in prelomi z njeno vednostjo in smislom.

Badiouju se zdi pomembno razločiti svoje koncepte od konceptov hermenevitične filozofske tradicije. Razmejitev poteka predvsem skozi pojmovanje smisla in interpretacije. »Filozofija ni interpretacija smisla tistega, kar je dano v izkustvu, temveč je operacija neke kategorije, ki je odtegnjena prisotnosti. In ta operacija, ki zgrabi resnice, nakazuje natanko to, da so resnice, ki so zgrabljene na takšen način, porazdeljene v tistem, kar prekine vladavino smisla.« (70) Kar Badiouja tu pravzaprav moti, je najbrž to, da je dogodek lahko osmišljen le tako, da se njegova preločnost zvede nazaj na zakon situaci-

je: »Interpret ustvari zgolj povezavo pripetljaja s tistim, od česar se je na začetku ločil ...« (352)

Poleg pozitivnemu prikazu tega, kar lahko filozofija izvleče kot resnice iz postopkov, ki jo pogojujejo, se Badiou v *Pogojih* posveča prikazu tega, čemur mora biti na novo mišljena resnica »odtegnjena«. Badioujevo mišljenje resnice torej do kritike metafizike in substancialnega pojmovanja Resnice ni ignorantsko, temveč ji plača velik davek s poskusom razmejitev od tega, kar ta kritizira. Badiou predstavlja štiri odtegnitvene operacije: Neodločljivo, Nerazločljivo, Generično in Neimenljivo, ki jih najprej razdela v matematičnem jeziku². Neodločljiv je dogodek, saj je odtegnjen vsaki normi, zakonu ali logiki situacije, s stališča katerih bi se bilo edino možno odločiti o tem, ali se je sploh kaj zgodilo. Da je prišlo do izginotja nekega dogodka, ki ga fiksira njegovo imenovanje kot presežno ime, je tako možno sprejeti le kot čisti aksiom. Nerazločljiva je pot zvestobe dogodku, verifikacije posledic tega aksioma v situaciji, pot subjektivacije, saj je naključna, ne usmerja je noben predobstoječ pojem. Generična je lahko množica učinkov verifikacij

²Tu se postavi vprašanje statusa matematike v kroženju Badioujeve filozofije med ontologijo in postopki resnice kot svojimi pogoji. Matematika je hkrati ontologija in eden izmed postopkov produkcije resnic, kar pomeni tudi to, da naj bi ontologija, ki jo priznava Badiou, bila večna, a se je pojavila v času kot dogodek znotraj same matematike (s Cantorjevo teorijo množic). Natančneje o tem problemu cf. razpravo Jelice Šumič-Riha »Filozofija in njen čas«, v: Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko. Manifest za filozofijo*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2004.

le v preteklem prihodnjiku – subjekt deluje v moči fikcije dovžitve resnice skozi neko izsiljenje, to moč pa omejuje Neimenljivo, tisti element situacije, katerega izsiljenje povzroči katastrofo.

Ta pozitivna »kastracija« resnice je nekoliko problematična in jo Badiou kasneje v svojih delih poskuša preseči. Neimenljivo mora Badiou tu nazadnje vpisati v etični register, do katerega je sicer v filozofiji skeptičen: »Kajti kar zadeva resnico, lahko etiko, ki jo terja sprejetje njene moči, najdemo le v tem, da vzdržimo preizkus njene nemoči.« (212) Če Badiou govori o »želji filozofije«, »da nas njeno prizadevanje napotuje k temu, da obstajajo resnice« (79), ali ni potem edini možni etični imperativ filozofije ta, da bi bilo tako resnic kot vsake izmed njih čim več? Opaziti pa moramo, da želja filozofije ne more spadati v kantovsko »zmožnost zelenja«, saj po Badiouju filozofija s svojimi predstavami ni in ne sme biti vzrok za dejanskost predmetov teh predstav, v tem primeru resnic. Če je četverje odtegnitvenih operacij filozofski konstrukt, od kod upravičenost filozofovega etičnega poduka od filozofije neodvisno producirajočih se resnic? Badiouju v bran je sicer treba reči, da ta filozofski konstrukt nastane ob filozofski zgrabitvi obstoječih resnic – Badiou na odtegnitvene operacije kaže denimo v Mallarméjevem pesništvu. Toda vprašanje ostaja vredno pozornosti: ali ni vsaka »etika resnic«, pri kateri vztraja Badiou, že nek filozofski konstrukt, ki resnicam v njihovem samoproceniranju nujno ostaja zunanji? Morda je edina možna etika resnic etika želje

– želja filozofije (da bi obstajale resnice) namreč sovpadе z željo resnic samih šele v njihovem skupnem imperativu, lacanovskem »ne popustiti glede svoje želje«.

Pogoji

Sicer je večji del Badioujeve knjige organiziran kot podrobnejša eksplikacija filozofije v odnosu do njenih pogojev v njihovi posamičnosti. Za vsak pogoj poda Badiou zgodovino odnosa filozofije do njega. Vendar pa ne gre zgolj za zgodovinsko omejena obdobja učinkovanja nekega odnosa, saj ti po svoji pojavitvi vztrajajo vse do današnjega časa. Konstrukcija ustrežnejšega odnosa je šele naloga, ki jo Badiou zastavi (svoji) filozofiji. Te odnose v grobem karakterizirajo filozofsko odrekanje avtonomije in mišljenja tem štirim postopkom na eni in »prešitjem« filozofije na enega od pogojev na drugi strani. Če denimo Platon pesnike izžene iz svoje Države, Heidegger filozofijo postavi v podrejeni položaj glede na pesništvo, ki mu pomeni privilegiran dostop do biti oz. resnice. Po Badiouju so vsi štirje postopki strogo enakovredni. Če neka politična ali ljubezenska resnica prevzame večnost filozofema in se ima za Eno Resnico, to nujno pripelje do katastrofe, v politiki do režimov terorja in v ljubezni do spojitve dvojega v eno. Na nasprotni strani pa lahko danes opazujemo razvezo štirih procedur dolžnosti vsakega mišljenja in Ideje, kar politiko reducira na upravljanje z možnimi koristmi, ljubezen

pa na mešanico sentimentalnosti in spolnosti.

Daljši besedili Badiou nameni svojima očitno najljubšima umetnikoma Mallarméju in Beckettu. Filozofija mora postati sodobna odtegnitvenim operacijam, ki so na delu v pesnjenju prvega in generičnemu, ki je na delu pri drugem. Badioujeva natančna analiza umetniških opusov lahko veliko pove tudi tistemu, ki ga zanima kateri od teh umetnikov, pa z Badioujevo filozofijo ni seznanjen. V svojem branju se Badiou zoperstavi podobi Mallarméja kot hermetičnega pesnika, zazrtega v metafizično Idejo in podobi Becketta kot glasnika nihilizma. Toda Badiou ne analizira zgolj umetnike, ki naj bi anticipirali njegovo filozofijo. Ukvarja se tudi z Rimbaudom, katerega pesništvo mora zajeti s koncepti, ki so kot pogoj sodobne filozofije neuporabni.

Posebej zanimiva je Badioujeva koncepcija ljubezni. Ljubezen ni kraj stapljanja razlik v Eno, temveč: »Ljubezen prelamlja Eno v skladu z Dvojim.« (266) Pred ljubeznijo kot *eno* resnico so pozicije izkustva zaprte same vase, tako da lahko o (spolni) razliki v strogem smislu govorimo šele, ko začneta ženska in moška (ne v empiričnem pomenu) pozicija delovati na »sceni Dvojega« izhajajoč iz aksiomske predpostavke, da se je zgodilo neko srečanje. Izkaže se, da »nič v izkustvu ni isto za pozicijo 'moški' in za pozicijo 'ženska'« (259). Tako dobimo dve disjunktivni poziciji in eno resnico: »Ljubezen je natanko mesto, kjer se ta paradoks obdeluje.« (262) Tu gre morda za osrednji problem Badioujeve filozo-

fije: kako je možno, če je razlika neuničljiva, misliti univerzalno?

Štirje postopki pa filozofije ne pogojujejo zgolj s svojimi posamičnimi resnicami, temveč filozofija v svojem lastnem delovanju posnema posebnosti postopkov, znotraj katerih obstajajo resnice, si od njih izposoja: »od matematike paradigmo dokaza in od umetnosti paradigmo subjektivirajoče moči« (69). »Kot intenzivnost dejanja je filozofija kot kakšna ljubezen brez objekta. Ker se naslavlja na vse, zato da bi vse zgrabil obstoj resnic, je filozofija kot kakšna politična strategija brez zastavka oblasti.« (80)

Posebno poglavje Badiou nameni odnosu filozofije do psihoanalize. Te Badiou ne sprejme kot enega filozofskih pogojev v strogem smislu, čeprav je to posredno, kot antifilozofija, ki jo mora prečiti filozofija, če naj bo na ravni svojega časa. »Sodobnega filozofa imenujem tistega, ki ima pogum, da nepopustljivo preči Lacanovo antifilozofijo.« (197) Zakaj je to potrebno? »Kolikor zadeva subjekta, bit, resnico, etiko, mora psihoanaliza prečkati in načeti filozofijo.« (328)

Imanenca in njena avtonomija

Seveda so tudi v Badioujevi filozofski zgradbi razpoke, na katere je vredno opozoriti s kritiko, ki lahko ostane imanentna. Obstajajo mesta nejasnosti, ki zahtevajo svojo konceptualizacijo. F. Wahl v svojem predgovoru³ med drugim izpostavi

³ Gre za predgovor k originalni izdaji *Pogojev*, ki ga je napisal Badioujev filozofski prijatelj. Wahl strnjeno predstavi

ne dovolj domišljeno Badioujevo razločitev svoje filozofije od Lacanove psihoanalize, katere pomanjkljivosti zadevajo predvsem status praznine v obeh.

Izpostavimo lahko tudi tale problem: kaj jamči, da je filozofska zgrabitev resnic svojega časa tem resnicam imanentna, da se jim je zares zgolj *pustila* zgrabiti? Vzemimo primer, v katerem naj bi bilo po Badioujevih besedah (*Cf.* 227) najlažje razločiti filozofijo od imanence njenega pogoja, to je umetnosti. Badiouju njegov filozofski bližnjik Jacques Rancière kar naravnost očita: »Pesem reče samo tisto, kar filozofija potrebuje, da bi rekla, in za kar se pretvarja, da odkrije v presenečenju pesmi.«⁴ Vendar pa je treba reči, da si tu Rancière dovoli nekakšen imanentični moralizem, ki je v nasprotju z njegovimi lastnimi teoretskimi postavkami. Avtonomija umetnosti se po Rancièreu namreč ne vzpostavi z določitvijo samolastnega bistva umetnosti, ki ga lahko določena filozofska prisvojitev zgolj izkrivi, temveč se ta umetnost izpostavi nerazločljivosti sebe in ne-umetnosti, tudi sebe in diskurza o umetnosti. Neposredni dostop do umetniškega dela, ki bi zajel njegovo imanenco v vsej njegovi čistosti je namreč nemogoč, saj je vsak tak dostop posredovan skozi določeno »delitev čutnega«⁵, neko identifikacijo meja tistega, kar je možno »neposredno«

osnovne Badioujeve koncepte, tudi v zanimivi primerjavi s koncepti Gillesa Deleuza. V sklepnem delu dokaj obsežnega teksta pa Wahl opozarja na nekatere zagate Badioujeve misli.

⁴ Jacques Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, Galilée, Pariz 2004, str. 109.

⁵ *Cf.* denimo *ibid.*, str. 95.

občutiti. Pri tem se zastavlja vprašanje, kako sploh misliti avtonomno umetnost v njeni imanenci ...

Seveda pa je res, da koncept pogojene filozofije pade, če tisto, kar filozofijo pogojuje, ni realno navzoče v neki proceduri resnice sami. Tu gre za problem »dodatka« filozofije, ki ga Badiou noče priznati.

Problemu razločitve filozofije in procedur resnice se lahko približamo tudi po poti, kjer je ta razločitev najtežje izvedljiva in je po Badioujevih besedah (*Cf.* 227) še vedno naložena kot program – v politiki. Sprejmemo lahko izjavo: »[...] postopanje, s katerim se filozofija postavi pod pogoj politike, nujno vodi skozi filozofsko definicijo politike« (226), pri čemer politika sama kot mišljenje in mišljenje tega mišljenja ne deluje na podlagi kakšne definicije. Ta definicija pa je potrebna zato, ker mora filozofija »politični postopek razločiti od drugih« (225), določiti mora torej *differentio specifico*, ki bo politiko ločevala od umetnosti, znanosti in ljubezni. Badiou je tu nekoliko nejasen. Zdi se, da gre tu za definicijo politike nasploh in ne nekega posebnega dogodka, katerega verifikacija uvede drugačno politiko od neke prejšnje. Tako bi moralo iti zgolj za formalno definicijo. »Filozofija svoje operacije razgrne zato, da bi lahko v zvezi s politiko razglasila, da je [*il y a*] to neka resnica. Toda ta 'je' ni določujoča sodba, saj bistvo neke posebne politike ni resnica, za katero gre. Njeno bistvo je potek njenega postopka, in samo s filozofskim dejanjem, ki ni za samo politiko nič drugega kot nekakšno nedejavno priznanje, je mogoče izreči, da gre za postopek *resnice*.«

(226) Sodba filozofije o resnici naj torej glede na politiko ne bi določala nič vsebinskega in s tem nič predpisujočega. Toda v nadaljevanju Badiou ugotovi, da je »enakost« tista beseda, s katero lahko *filozofija* definira politiko: »Enakost je tu čisto filozofsko ime.« (248) A preberemo lahko tudi: »'Enakost' je neposredno predpisujoča ...« (*Ibid.*) Kako naj si torej razložimo Badioujev sklep: »V bistvu [enakost] označuje naslednje: edino tista politika, ki se lahko v filozofiji imenuje egalitarna politika, omogoči obrat sodobnega časa k večnosti, kjer se ta politika odvija.« (*Ibid.*) Ni torej jasno, ali naj filozofija definira politiko nasploh, ali lahko definira le neko posamezno politično resnico; ali je njena sodba zgolj formalna (tu resnica »je«), ali pa je lahko vsebinska (politična resnica je lahko le resnica enakosti); in nazadnje, kako lahko neko filozofsko imenovanje glede politike »ni določujoča sodba« in je hkrati tisto »neposredno predpisujoče«?

Menimo, da ne gre preveč poudarjati očitka, po katerem Badiou naskrivaj, kljub zatrjevanju avtonomije politike, obdrži neko filozofsko sito, skozi katero se nekateri procesi na polju politike lahko prerinejo do statusa dogodka, drugi pa ne. Tu ne gre toliko za problem diskriminacije. Primerjamo lahko Badioujevo metodo, s katero se loti zgrabitve 20. stoletja⁶. Tudi tu vztraja pri strogi imanentnosti. Toda tu mu ne moremo očitati, da nekatera dogajanja v tem stoletju vzame v obzir, na druge pa pozabi. Sam svojo metodo ko-

mentira takole: »Dvajseto stoletje je bilo označeno kot stoletje groze in množičnih zločinov. Ta predavanja o dvajsetem stoletju hočejo predložiti drugačno bilanco. Drugačno, toda ne nujno nasprotno, kar zadeva dejstva. Ne gre za postavljanje enih dejstev proti drugim. Gre za to, da najdemo neko miselno pot za pristop k temu stoletju. To pot je treba konstruirati.«⁷

Lahko bi sicer rekli: enakost je filozofsko ime za tisto, kar v politiki sami deluje kot neposredno predpisujoče. Vendar, v kolikor je politika sama mišljenje svojega mišljenja, moramo določene »zgrabitve«, produkcijo konceptov, pripisati tudi njej sami. Drugi problem pa je v tem, ali Badiou z določanjem enakosti kot nekakšne Ideje politike ne anticipira vsako nadaljnjo politično resnico. Kakšen je potem status te Ideje glede na popolno nepreračunljivost dogodka?

Kaj pa umetnost? Četudi ji kot postopku resnice priznamo popolno avtonomijo in mišljenje same sebe v svojih delih, pa od dovršitve umetniškega dela samega težko odštejemo njenega recipienta, ki določeno umetniško delo ali konfiguracijo premisli/doživi, čeprav se Badiou izogiba takšni relativizirajoči postavki. Pravzaprav filozofija glede umetnosti ne počne nič drugega kot vsak njen recipient: preverja učinke, ki jih ima določena umetnost znotraj njega samega. Avtonomija same umetnosti ne prinaša avtonomije oz. privilegi-

⁶ Alain Badiou, *Dvajseto stoletje*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2005.

⁷ »Onstran formalizacije. Intervju z Alainom Badioujem«, v: *Problemi* 7–8/2006, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2006, str. 111–112.

ranega dostopa nobeni posebni metodi sodb o sebi. Filozofija tako stopi na *Kampffplatz* sodb o umetnosti, tako kot v primeru 20. stoletja⁸. Badioujeva metoda je vsekakor imanentna v tem smislu, da pusti govoriti misli stoletja o stoletju samem, s čimer se zoperstavlja danes prevladujočim moral(istič)nim sodbam, ki so mu povsem zunanje. Toda ali ni ta naša *konstrukcija* koncepta 20. stoletja sama njegova subjektivacija? Vrnimo se k primerom iz *Pogojev*: da lahko denimo v Mallarméjevem pesništvu odkrijemo to, kar odkrije Badiou, moramo postaviti v oklepaj vse vpetosti tega pesništva v njegovo dobo in njen smisel. Ne smemo ga obravnavati v objektivni danosti celostnosti njegovega teksta in konteksta – to

⁸ Badiou sicer pravi: »Uporabljamo metodo, ki je kar se le da notranja. Ne gre za to, da bi stoletje presojali kot neko objektivno danost, pač pa da se vprašamo, kako je bilo subjektivirano, da ga razumemo izhajajoč iz njegovega imanentnega poziva, kot kategorijo samega stoletja.« (*Dvajseto stoletje*, str. 15)

pa je ravno običajno razumevanje imanentnega branja. Ne gre le za imperativ imanentnosti naproti metapoziciji, temveč za različna pojmovanja imanence kot take. Kaj če nam šele zunanost Badioujeve filozofije omogoči videti nekaj, kar je navzoče v Mallarméjevi pesmi sami?

Zaključimo zelo shematsko. Morda je Badioujev projekt filozofije pod pogoji izpeljiv le tako, da se nadgradi s podrobnejšo konceptualizacijo pozicije zunanosti. Ob upravičenem odporu do vsakega metapozicioniranja se ne smemo pozabiti vprašati, kako se je možno postaviti v imanentni položaj. Kaj če je neka zunanost šele pogoj možnosti razprta same imanence? Seveda, v kolikor je zunanost sami sebi imanenci na nek način že notranja in tako o njej ni moč govoriti kot o metapoziciji. Konstrukcija konceptov, skozi katere bi bilo to misljivo, morda nakazuje določeno pot iz nekaterih zagat Badioujeve misli.

Rok Benčin