

Eli Noé*

Lokalni materializem, globalni idealizem? Badiou, Hegel in vprašanje začetka

*ça ne fait que commencer,
ça n'a pas encore commencé,
le rideau va se lever.*

[...]

*le spectacle a eu lieu,
tout est fini.*

Samuel Beckett, *L'innommable*

Ali je več kot sto let po Leninovem *Materializmu in empiričnemu kriticizmu* razprava idealizem/materializem še živa? In če, kakšni so njeni zastavki? Bežen pogled na sodobno filozofsko sceno utegne biti razsvetljujoč. Danes smo priče nekakšnemu »materialističnemu« obratu: tisto, kar druží heterogenost obstoječih pozicij – od neomarksizma do neodarvinizma, od biopolitike do nevroznanosti, od spekulativnega realizma do materialistične teologije – je njihova skupna zavezanost takšni ali drugačni obliki »materializma«. Tradicionalna razmejitvena črta se je premestila: nič več ne poteka med idealizmom in materializmom, temveč med različnimi instancami materializma, medtem ko idealizem služi samo še kot pejorativna oznaka za »tisto, kar ni dovolj materialistično«. Zdi se, da je materializem postal nekakšen *flatus vocis*, prazen izraz brez diskriminatornega potenciala, izraz, ki si lahko prilasti nekonsistentno različnost diskurzov natanko *zato, ker* je njegov pomen prazen. Toda idealizem še zdaleč ni izginil iz prizorišča; vztraja v obliki prikritih metafizičnih postavk, od *new age* in religioznih poudarkov v sodobnem znanstvenem diskurzu, preko poziva k transcendenci in končnosti v etiki in politiki, do grobega zdravorazumskega in domnevno »materialističnega« pojmovanja, da tam zunaj obstaja objektivna realnost.

133

Inteligentni in neumni materializmi

Zdi se torej, da je danes bolj kot kdajkoli potrebna »immanentna kritika« materializma, kritika, ki locira notranja trenja in ideološka popačenja samega pojma.

* Univerza v Ghentu, Ghent, Belgija. Jan van Eyck Academie, Maastricht, Nizozemska

V tem oziru se spleta omeniti pogosto navajano Leninovo izjavo, da je »inteligentni idealizem bližje inteligentnemu materializmu, kot pa neumni materializem«. ¹ Se pravi: »inteligentni«, resnično kritični materializem je mogoče braniti samo skozi frontalno soočenje z idealizmom, tako da vzamemo idealistično stavo resno.

Delo Alaina Badiouja velja za zgledni primer kritičnega in afirmativnega materializma hkrati. Badioujev projekt je netipičen, ker si ne prizadeva zavriniti »ideala« (mišljenja, misli, uma ...) s sklicevanjem na njegove materialne določitve, temveč znotraj materialistične perspektive učinkovito povzame velike zastavke filozofskega idealizma: resnico, univerzalnost, svobodo, neskončnost. ² Badioujev projekt pomeni nič manj kot ponovni začetek filozofije v imenu materializma.

Da bi ocenili subverzivni rob te geste, se je treba spomniti, da je bil materializem po svoji naravi vedno sporni tujek v polju filozofije. Kot način pojasnjevanja »višjega« s pomočjo »nižjega« tipično nasprotuje vsem metafizičnim ambicijam absolutnosti in celote ter razkriva končne in nečiste izvore, iz katerih se porodi vsaka domnevno neskončna in čista misel. Misleci kot La Mettrie, Darwin, Freud in Marx so vsak po svoje prispevali k ideji, da filozofija nikakor ne more tvoriti samo-sklenjene celote, temveč mora imeti pogoje onstran sebe. Tako materializem prizadane narcizem uma: izpostavi njegovo umazano spodnjo stran, ko usmeri pozornost na dejstvo, da ima tudi filozof zadnjico, kot se je izrazil Althusser. ³

Pa vendar, po Badiouju je antifilozofskemu udarcu materializma na neki način spodletelo. Če je materializmu nekoč pripadala kritična vrlina, da je grajal metafizični dogmatizem, pa se je danes spremenil v nekakšno novo dogmo. Badiou ta novi dogmatizem imenuje »demokratski materializem«. Prevladujoča filozofska ideologija našega časa je spontano verovanje, da so vse, »kar je«, objektivna dejstva, umrljiva telesa, diskurzivne prakse in drobni užitki. ⁴ Naravna za-

¹ Lenin, V.I. (1963) *Collected Works*. London: International Publishers. 38 zv., str. 276.

² Cf. Žižek, S. (2009) *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Massachusetts: MIT Press, str. 92. Žižek je poleg Badiouja eden velikih sodobnih zagovornikov »ne-redukcioniističnega materializma«.

³ Bosteels, B. (2001), »Alain Badiou's Theory of the Subject, Part I: The Re-commencement of Dialectical Materialism« v: *Pli. The Warwick Journal of Philosophy*. 12 zv., str. 202.

⁴ Badiou, A. (2006), *Logiques des Mondes*. Pariz: Seuil, str. 9.

vest sveta, ki je popolnoma razočaran, vendar se kljub temu zelo dobro pomeša z novo obliko pobožnosti, »religioznost, katere majhen Bog navidez predstavlja minimum transcendence, ki je združljiva z demokratičnim razpoloženjem, za katerega nam je rečeno, da ne pozna več nobene dojemljive alternative«. ⁵ Materializmu je spodletelo pri izganjanju duha idealizma: prehitro je zamenjal močne pojme metafizike za diskurz o realtivizmu in končnosti in tako nehote tlakoval pot za vrnitev religije in transcendence. Danes prevladujoči materializem krepi navidez univerzalno ideološko prepričanje, da »ni nobene alternative temu, kar je«: končnost vednosti in resnice je postavljena kot neprekoračljivi zakon, transgresija katerega v najboljšem primeru vodi v *Schwärmerei* in v najslabšem v katastrofo. Kolikor je njegov zastavek reduciran na izpostavljanje »filozofove zadnjice«, materializem predstavlja oviro za vsako mišljenje, ki se ne zadovolji z motrenjem dane situacije, temveč si jo prizadeva aktivno preoblikovati. ⁶

V nasprotju z *doxa* demokratičnega materializma Badiou brani svojo lastno doktrino, ki jo s sklicevanjem na Marxa krsti materialistična dialektika. V kritično nasprotje s suverenostjo teles in govoric materialistična dialektika pristavlja dodaten tretji člen, ki ga druga dva *a priori* izključujeta: »resnice«. Badiou meri na nič manj kot na platonističen obrat, način, kako »premagati sovražnika z njegovo lastno igro«. ⁷ Tako kot je Platon privzel argumentativne strategije sofistov samo zato, da bi branil svoje lastne ideje, tako tudi Badiou priznava aksiom demokratičnega materializma samo zato, da bi postavil njegovo izjemo: *da*, obstajajo samo telesa in govorice, vendar pa *ni samo tisto, kar je*. »Resnica« je ime za tisto, kar od znotraj prelamlja kontinuiteto tega »je«. Za Badiouja je resnično po definiciji izjemno: resnično je imanentno specifični situaciji, vendar ga nanjo ni mogoče reducirati, niti ga z njo ni mogoče pojasniti. Resnično je vedno novo napram temu, kar je. Še več, resnice so po definiciji večne. Badiou očitno zavrača pozicijo, po kateri je vsaka resnica relativna, omejena z zgodovinskim in kulturnim okvirjem, v katerem je izražena. Vendar pa se tudi ne oklepa tradicionalne (»idealistične«) pozicije, po kateri so resnice večne v tem smislu, da so izvzete iz zgodovinskega časa. Za Badiouja se zgodovina in večnost, kontingentno in ab-

⁵ Badiou, A. (2004), *Theoretical Writings*. Prev. Brassier, R., Toscano, A. London, New York: Continuum, str. 128.

⁶ Za badioujevsko navdahnjeno kritiko sodobnega diskurza o končnosti glej Bosteels, B. (2009), »The Jargon of Finitude or: Materialism Today«. *Radical Philosophy*, 155, maj/junij 2009.

⁷ Cf. Žižek, S. (1993), *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel and the Critique of Ideology*. Massachusetts: MIT press, str. 4.

solutno vzajemno ne izključujeta. Nasprotno: obstaja samo zgodovina *večnega* in obratno. Vsaka posamezna zgodovinska situacija je zmožna v sebi proizvesti večno resnico.⁸

Če je nekdo zapisal, da je filozofija njen čas zajet v misli, potem za Badiouja velja strogo nasprotje te izjave: zanj mora filozofija zajeti natanko tisto, kar se *odtegne* »njenemu času«. V času, ko je resnica obravnavana kot le še ena jezikovna igra več in ko je prihodnost komaj mogoče misliti drugače kot ponavljanje *status quo*, Badiou najavi možnost neskončne resnice in radikalne novosti. Materializem, stari sovražnik filozofije, je tukaj obrnjen proti samemu sebi: po smrti Boga, opustitvi subjekta in razglašanju neobstoja velikega Drugega se drzno terja ponovni začetek filozofije.

Ne-čudežni začetek?

Osrednje vprašanje, ki podpira Badioujevo materialistično prizadevanje, je potem sledeče: kako se lahko iz imanence danega porodi nekaj izvirno novega, nekaj, česar nanjo ne bo mogoče niti reducirati niti z njo pojasniti? Kako utemeljiti »nastop, čisti suplement, nepredvidljivi in ireduktibilni dodatek«, ki se imenuje »dogodek«?⁹ Ni pretirano reči, da se ves Badioujev filozofski projekt osredotoča na to vprašanje: *kako razumeti ne-čudežni začetek?* Ali je mogoče misliti novo v okvirih imanentnega postajanja in ne v okvirih transcendentnega stvarjenja? Badioujev pristop do tega problema se nazadnje zvede na prizadevanje, da bi mislil skupaj, v samem njunem ne-razmerju dve konfliktni logiki: logiko mesta, strukture ali zakona, in logiko časa, geneze ali postajanja – pri čemer je dogodek tisto, kar vznikne v praznem preseku obeh logik.

136

Na tej točki bi bilo razsvetljujoče soočiti Badioujevo misel s filozofskim projektom, ki je njegovemu hkrati neskončno daleč in nerazločljivo blizu: Heglov absolutni idealizem. »Ekstimna« povezava med njima ne bi smela biti presenetljiva. Sam Badiou ne zamudi priložnosti, da bi usmeril pozornost tako na globoko sorodnost kot na skrajno razhajanje med njegovo in Heglovo filozofijo. Slednji namenja pomembna mesta v vseh svojih glavnih delih, pri čemer si pikolovsko prizadeva za razmejitev svoje in Heglove pozicije. Badiou se celo eksplicitno iden-

⁸ Badiou, A. (2006), *op. cit.*, str. 16.

⁹ Badiou, A. (2004), *op. cit.*, str. 114.

tificira s Heglom, ko na primer primerja svojo *L'Être et l'Événement* s Heglovo *Wissenschaft der Logik* in *Logiques des Mondes* s *Phänomenologie des Geistes*.¹⁰

Badioujevo razumevanje Heglove filozofije je mogoče povzeti takole: »lokalni materializem, globalni idealizem«. Medtem ko odobrava tiste fragmente Heglovega sistema, ki izpričujejo nekakšno »materialistično« tendenco (npr. dialektika *Dasein* v *Logiki*, ki jo citira v vseh svojih glavnih delih), pa je kritičen do njegovega splošnega »idealističnega« drsenja k totalizaciji, samozadostnosti, krožnosti itd. Badiou seveda ni enostaven, »vulgarni« materialist: s Heglom deli »aksiom« identitete mišljenja in biti ter prepričanje o univerzalnosti resničnega.¹¹ Toda če je v Heglu resnično vedno globalno (»*Das Wahre ist das Ganze*«¹²), potem za Badiouja ni nobene Celote, resnica pa je strogo lokalna dogoditev.¹³ In medtem ko Hegel vztraja pri absolutni avtonomiji filozofskega diskurza, njenem samozadostnem značaju kot sistemu, pa je za Badiouja filozofija po definiciji heteronomna, pogojujejo jo zunanje resnice (znanost, politika, ljubezen, umetnost). Končno, medtem ko je Heglova ontologija *generativna*¹⁴ – izzhodiščne, abstraktne točke (čista Bit) nastaja vedno večje zaporedje bogatejših določitev –, pa je Badioujeva ontologija *odtegnitvena*: »Bit kot Bit« je praznina, ki se odteguje določitvam dane situacije.

V celoti vzeto se Badioujeva kritika ne razlikuje veliko od standardnega anti-heglovskega argumenta, ki je značilen za francosko filozofijo 20. stoletja od eksistencializma do poststrukturalizma. Zastavek je v tem, da Hegel na določenih mestih sicer potrdi ireduktibilnost razlike (razcepa; »Dvojega«) glede na identiteto (odtujitev; »Eno«), vendar pa v svojem vztrajanju pri krožnem vračanju nazadnje daje prednost drugi pred prvo.¹⁵ Odtod vztrajna delitev Hegla na dvoje: »dobri« materialistični Hegel in »slabi« idealistični Hegel. Miselna linija, ki ji bomo sledili tukaj, takšni delitvi nasprotuje: *Heglov globalni idealističini program, njegova nepopustljiva zavezanost Celoti nudi podlago za njegovo sorodnost*

137

¹⁰ Badiou, A. (2006), *op. cit.* str. 16.

¹¹ *Ibid.*, str. 155.

¹² Hegel, G.W.F. (1952[1807]), *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, str. 21.

¹³ Badiou, A. (2006), *op. cit.*, str. 153.

¹⁴ Badiou, A. (1988), *L'Être et l'Événement*. Pariz: Seuil, str. 183.

¹⁵ Kot je rekel že Lacan: »*Quand un fait deux, il n'y a jamais de retour. Ça ne revient pas à faire de nouveau un, même un nouveau.*« (»Ko eno postane dvoje, ni več nobene vnitve. To ne tvori več ponovnega enega, niti ne novega«) Lacan, J. (1975 [1972-1973]). *Le Séminaire Livre XX (texte établi par J.-A. Miller): Encore*, Pariz: Seuil, str. 79.

z Badioujevo filozofijo dogodka, kolikor jo zadeva vprašanje začetka. Samo če pristanemo na Heglovo idealistično stavo (racionalnost realnega, resničnost Celote, avtonomija mišljenja) in prečkamo njegov zastavek, lahko upoštevamo celotno težo in obseg vprašanja začetka (ki ga deli z Badioujem). S tega vidika lahko heglovski Celoto in badioujevski dogodek, ti »popolni nasprotji«,¹⁶ vidimo kot dve strani iste medalje.

Ni posebnega časa začetka

Kot je znano, je bila Heglova glavna skrb povzdigniti filozofijo v obliko »znanosti«, popoln in zaprt sistem, ki bi bil tako prezentacija (*Darstellung*) resnice in resnica kot prezentacija (sebe). Filozofija je lahko samo v obliki sistema »odložila svoje ime ljubezni do védenja in postala dejansko védenje«. ¹⁷ Znanost za Hegla ni samo sistem propozicij, temveč sistem vednosti kot nekaj aktualnega: sistem vednosti Absolutnega, v dvojnem rodilniškem pomenu. Zaradi te posebne narave prezentacija sistema zahteva absolutno »simetrično« koordinacijo strukture (zakona določitve) in geneze (dinamike razvoja). Znanstvena *Darstellung* obsega imanentno razvitje in samo-določitev vednosti kot resnice, Absoluta. Prezentacija in prezentirano, diskurz in njegov objekt v njej popolnoma sovpadata.

Oziroma vsaj *domnevno* popolnoma sovpadata. Kajti tukaj za Hegla nastopi najtežji in morda nerazrešljivi problem. Če je v naravi Absoluta, da se prezentira ali izrazi v končnem sistemu (ki bo nazadnje vsebovan v knjigi, s poglavji, stranmi itd.), mora imeti začetek in konec. In tukaj se začetek izkaže za problematičen: ker še ni Celota sistema, še ni resničen v Absolutnem smislu: izhodiščno nastopi kot *proton pseudos*, neupravičen anticipacijski preskok, ki ga šele retroaktivno utemelji kasnejše razvitje sistema. Tudi če se sistem nazadnje zapre vase kot krog (»v katerem postane prvo tudi zadnje in zadnje tudi prvo«¹⁸), prezentacija ostaja zavezana nujno *linearnemu* značaju diskurzivne artikulacije, in to napravi izho-

138

¹⁶ Badiou, A. (2006), *op. cit.*, str. 156.

¹⁷ »[...] ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein, [...]« Hegel, (1952[1807]), *op. cit.*, str. 12; *Fenomenologija duha*, prev. Božidar Debenjak, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1998, str. 11.

¹⁸ »[...] worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird.« Hegel, G.W.F. (2008[1832]), *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, str. 60. *Znanost logike I*, prev. Zdravko Kobe, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994, str. 55.

diščni dogodek *risanja* kroga problematičen. Začetek prezentacije zatorej ostaja suspendiran med anticipacijo in retroaktivnostjo, med še-ne in vselej-že. Natanko to pa Badiou deli s Heglom: *ni posebneга časa ali aktualnosti začetka*. To, čemur Badiou pravi dogodek – ta bežni (ne)obstoj, ki ima bit samo v izginotju –, priča natančno o tem manku.

Kot smo videli, je temeljna stava Badioujeve teorije dogodka pokazati, kako lahko radikalna novost vznikne iz imanence posebne situacije, namesto da bi se vsilila iz transcendentalnega onstrana. Ker dogodek vznikne iz praznine kot notranji presežek Biti, ga je mogoče s pomočjo zveste operacije angažiranega subjekta »izsiliti« kot Resnico nazaj v konsistenco obstoječe situacije. Tako Badiou združi dve navidez naprotujoči si poziciji, ki bi bili ločeno nevzdržni. Po eni strani vztraja pri radikalno prekinitvenem značaju dogodka, ko ga definira kot rez, prelom, razcep, prekinitev itd. Ni ga mogoče reducirati na golo empirično spremembo iz enega stanja v drugega, temveč ga je treba (precej dobesedno) dojeti kot nekaj, kar izvira iz nič (praznine). Znotraj te perspektive je dogodek zgolj od-tujitven, kvazi-čudežen pripetljaj, nekaj nepojasnljivega, ki se zgodi kar tako, »kakor strel s pištolo«, kot bi rekel Hegel. V skladu s tem bi bil dogodek nekaj, kar bi se dalo samo anticipirati, pasivno pričakovati, nikakor pa nanj ne bi bilo mogoče vplivati.

Po drugi strani pa Badiou vztraja pri »izsiljenju« dogodka v Resnico. Če ta pojem vzamemo zase, lahko napeljuje na to, da je dogodek mogoče reducirati na »zdaj« subjektivne odločitve. Vsa teža bi pripadla aktivistični dejavnosti. Dogodek bi tako tvegal izgubo trans-ontološkega značaja, ki ga v prvi vrsti dela za dogodek, in Badiou bi se izpostavil očitku skrajnega voluntarizma. Njegova filozofija bi se reducirala na dekle političnega aktivizma.

Badioujeva rešitev je seveda v tem, da misli ti dve opciji skupaj: napaka vsake enostranske perspektive je, da pograbi dogodek znoraj linearnega časovnega okvirja. Za Badiouja je dogodek nečasovni pripetljaj, ki je temporaliziran naknadno, v dialektičnem modusu *futur antérieur*, preteklega prihodnjika. Ni ga mogoče utemeljiti vnaprej, temveč »bo bil utemeljen«. Tukaj bi lahko pomislili na način, kako lahko zgodovinski dogodek spravi v obstoj same člene in označevalce, ki bodo podali okvire za njegovo lastno ovrednotenje in tako igrali ključno vlogo v njegovi konstituciji kot dogodek, kakršen »bo bil«. Kot je to izrazil Hegel v uvodu v *Fenomenologijo duha*: »preverjanje ni le preverjanje védenja, temveč

tudi njegovega merila«. ¹⁹ Dogodek prinaša same kriterije, po katerih se bo vzpostavil kot dogodek. Badiou se torej lahko izogne obema opisanimi očitkoma samo zato, ker ni posebnega časa dogodka, nobenega dejanskega »zdaj« začetka. Badiou lahko hkrati zatrdi univerzalnost Resnice in singularnost subjekta, ki jo podpira, samo zato, ker ni nobene sinhronosti med dogodkom in tem, kar proizvede.

Začetek v Logiki

Sedaj si natančneje pogledjmo, kako je problem začetka obravnavan v *Znanosti logike*, tem nemara najpomembnejšem Heglovem delu.

Logika se kaže kot imanentno razvitje tega, kar Hegel imenuje Pojem ali Koncept (*Begriff*). Logika zase trdi, da je popolna in samozadostna razlaga geneze oblik mišljenja, pri čemer začenja z najrevnejšima in najabstraktnejšima kategorijama, Bitjo in Ničem, in se konča z Absolutno Idejo, s stopnjo, na kateri mišljenje popolnoma zaobjame in izrazi samo sebe in na kateri so odpravljene (*aufgehoben*) razlike vseh predhodnih momentov. *Logika* ne opisuje gibanja, ki bi bilo zunaj samega sebe; besedilo popolnoma sovпада s svojo vsebino. Ni razprava o dinamični medsebojni povezanosti oblik mišljenja, temveč prezentacija ali *Darstellung* samega gibanja kategorij. Zato je točno naravo logike nemogoče vnaprej definirati, kot Hegel poudari v uvodu: »[...] zato logika ne more povedati kar vnaprej, kaj je, nasprotno, ta vednost o njej sami se proizvede šele kot zadnji rezultat in kot dovršitev njene celotne obravnave«. ²⁰ Dejstvo, da obstaja *uvod* v logiko, in to ne samo eden, ter številne zunanje pripombe, ki prekinjajo imanentni tok prezentacije, je posledica Heglovega prizadevanja, da bi napravil »obrnjen« svet Logike (v Heglovo filozofijo se ne *spreobrnemo*, temveč *sprevrnemo*) dostopen za običajno mišljenje. Besedilo vsebuje nenehno spreminjanje perspektiv med »ezoteričnim« in »eksoteričnim« glediščem, med tem, kar je »za sebe«, tj. kar pripada notranjemu postopku logičnega razvoja, na eni strani, in tem, kar je zgolj »za nas«, za običajno zavest, ki se je voljna v tem angažirati, na drugi strani.

140

¹⁹ »[...] und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Massstabes« Hegel, (1952[1807]), *op. cit.*, str. 73. Slov. prev., str. 57.

²⁰ »[...] was sie ist, kann sie daher nicht voraussagen, sondern ihre ganze Abhandlung bringt dieses Wissen von ihr selbst erst als ihr Letztes und als ihre Vollendung hervor.« *Ibid.*, str. 25. Slov. prev., str. 29.

Tako kot v *Fenomenologiji duha* tudi v Logiki srečamo nenavaden pojav samozanikajočega uvoda. »Pri nobeni znanosti se potreba, da se brez predhodnih refleksij začne s stvarjo samo, ne čuti močnejše kot pri logični znanosti«, ²¹ pravi Hegel v preliminarnem razmisleku prvega odstavka uvoda v Logiko. Takšne pripombe ukinejo vsak zunanji razmislek in utrejo pot čisti, neomadeževani izpostavitvi *der Sache selbst*. Dejansko bi lahko celotno *Fenomenologijo duha*, kolikor je bila zamišljena kot priprava na Logiko, interpretirali kot samo-zanikajoči uvod: njena pot obsega vsako obliko relacije zavesti do njenega objekta in nazadnje postavi Absolutno Vednost kot čisti element, v katerem bo potem nadaljevala Logika. Logika predpostavlja samo »osvoboditev od nasprotja zavesti«²² in je »kraljestvo senc, svet enostavnih bitnosti, prostih sleherne čutne konkretnosti«. ²³

Potemtakem se spleča zastaviti sledeče vprašanje: kdo ali kaj govori v Logiki? Kaj je *subjekt* tega posebnega diskurza, za katerega je rečeno, da razen sebe ne predpostavlja ničesar? Odgovorili bi lahko sklicujoč se na Heglovo programsko izjavo v *Fenomenologiji*, da je treba resnično dojeti in izraziti »ne samo kot *substanto*, ampak tudi kot *subjekt*«. ²⁴ Subjekt Logike ni nič drugega kot sama resnica. Logika je resnica, kolikor je dojeta in izražena, mišljena in artikulirana. Je govoreči absolut, ne absolut kot statično zoperstavljen refleksiji in negativnosti- kajti to bi bil nemi absolut –, temveč absolut, ki se reflektira v samem sebi in ki ga oživlja moč negativnega, in zatorej tako substanca kot subjekt. Diskurz o logiki je *prozopopeja* v čisti obliki: namesto da bi govoril sam Hegel, skozi njega govori absolutna resnica, kot srhljiv ventrilokvistični dejavnik: *moi, la vérité, je parle*, kot se je slavno izrazil Lacan z ozirom na nezavedno.

Resnica ne obstaja izven svoje artikulacije, določitve, vokalizacije. Ni naključje, da je nemški izraz za določitev *Bestimmung*, dobesedno: »uglasitev, podelitev glasu«. Hegel podeli glas absolutu in mu tako omogoči, da govori zase. Toda na kateri točki resnica izusti prvo besedo? Kako sploh začne govoriti? Celotno Lo-

²¹ »Es fühlt sich bei keiner Wissenschaft stärker das Bedürfnis, ohne vorangehende Reflexionen von der Sache selbst anzufangen, als bei der logischen Wissenschaft« (*Ibid.*, str. 9). Slov. prev., str. 29.

²² »[...] die Befreiung von dem Gegensatz des Bewusstseins« (*Ibid.*, str. 33). Slov. prev., str. 35.

²³ »[...] das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesentheiten, von aller sinnlichen Konkretion befreit« (*Ibid.*, str. 44). Slov. prev., str. 43.

²⁴ »[...] nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* [...]« Hegel (1952[1807]), *op. cit.*, str. 19. Slov. prev., str. 18 (spremenjen prevod).

giko je mogoče razumeti kot poskus rešitve tega vprašanja. Hegel mu celo posveti posebno poglavje: »S čim mora začeti znanost?«²⁵ Še zdaleč ni nedolžno, da Hegel eksplicitno začne z začetkom: od vsega začetka vzpostavlja avtoreferenčno naravo logične razlage in tako anticipira (morda celo izrablja) samo-za-vestna tumbanja mnogih postmodernih diskurzov.²⁶

Potem ko je to povedano, Hegel nekoliko reducira pomen omenjenega poglavja. Predstavi ga kot goli zunanji razmislek, ki ni bistven za uradno logično razlago samo. Toda dejstvo, da je vključeno v korpus osrednjega teksta, Doktrine o Biti, napeljuje na to, da utegne biti bistveno v sami svoji zunanosti. Teža tega poglavja je strogo negativna, tako kot pri večini Heglovih uvodov. Potrebno je zato, ker se znebi vseh drugih razmislekov in mnenj, ki bi utegnili predhoditi samemu predmetu obravnave, in torej »omogoča, da preprosto poberemo to, kar je pred nami«, namreč enostavno neposrednost, čisto, prazno Bit. Kot preliminarni, zunanji razmislek o začetku, to poglavje dejansko zagotavlja, da začetek ostaja imanenten svojemu strukturnemu razvoju. Tako paradokсно sledi, da je za čisti, notranji in legitimni začetek potreben *predhodni* začetek, ki je nečisti, zunanji in nelegitimen. Za pravi in čisti začetek je potrebno izvršiti predhodno dejanje »spraznitve«. Toda če na to pristanemo, čisti začetek ni več začetek, saj ne bi bil več prvi. Zato mora biti prvi začetek (nečisti, zunanji začetek) izbrisan, »odtegnjen« od kasnejše celote. Na koncu omenjenega poglavja Hegel sklene, da mora biti resnični začetek filozofije prazna beseda, *flatus vocis*, enostavna določitev, ki nima onstran sebe nobenega pomena. In nadaljuje, da je ta uvid »celo tako enostaven, da ta začetek kot tak ne potrebuje nobene priprave ali kakega podrobnejšega uvoda; in to preliminarno rezoniranje o začetku ni moglo imeti namere, da nas privede do njega, temveč, nasprotno, da odstrani vsako preliminarnost«²⁷ Predhodnost, katere edina funkcija je odprava vseh predhodnosti: takšen je začetek pred začetkom v Heglovi Logiki.

142

Toda zgodba se tukaj ne konča. Hegel se bo vrnil k vprašanju začetka, ko ga bo zameglil na še en način. Dognanju, da se logika začne s čistim začetkom, sledi,

²⁵ »Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?« Hegel (2008[1832]), *op. cit.*, str. 55–68. Slov. prev., str. 51 ff.

²⁶ Cf. Jameson, F. (2009). *Valences of the Dialectic*. London, New York: Verso, str. 86–87.

²⁷ »[Diese Einsicht] ist selbst so einfach, dass dieser Anfang als socher keine Vorbereitung noch weiteren Einleitung bedarf; und diese Vorläufigkeit von Rasonnement über ihn konnte nicht die Absicht haben, ihn herbeizuführen, als vielmehr alle Vorläufigkeit zu entfernen.« Hegel (2008[1832]), *op. cit.*, str. 68. Slov. prev., str. 61.

da ta prazni člen neposredno preide v svoje nasprotje, ko ga vzamemo zase: nič. Ta prehod posledično proizvede Postajanje kot neposredno izginjanje Biti v nič in obratno. Obratno pa bo nemir postajanja proizvedel stabilnost določene biti (*Dasein*), ki je označeno kot »izginjanje izginjanja« (*Verschwinden des Verschwindens*). Toda preden Hegel doseže to stopnjo, se v nadaljnji pripombi vrne k vprašanju začetka. Naveže se na obravnavo tega problema pri Kantovem sodobniku Friedrichu Heinrichu Jacobiju. Natančneje, osredotoči se na njegov opis nemožnosti napredovanja od abstraktnega člena k nečemu onstran njega. Hegel nadrobno citira Jacobijeva slikovita razmišljanja, in tukaj moramo biti pozorni na prozopopeično metaforo, ki jo uporabi slednji:

Kaj vnese... v one tri neskončnosti... *končnost*; kaj prostor in čas a priori oplodi s številom in mero in ga preobrazi v nekaj *čisto raznolikega*; kaj *čisto spontanost* (jaz pride do oscilacije...? Kako pride njegov čisti vokal do soglasnika, ali bolje, kako se njegovo *brezglasno* neprekinjeno *piskanje* samo prekine in zastane, da bi pridobila vsaj neko vrsto samoglasnika, nek *akcent*.²⁸

Začetek, kot ga razume Jacobi, bi pripadal izvorno nesmiselnemu glasu, razpršenemu mrmranju, ki mu manjka skladnja ali slovnica in ki se razvija v artikulacijo, ko sam po sebi postaja vedno bolj izrazit. To bi bil trenutek *Ur-teil* (sodbe, pra-delitve), prve ali kvalitativne negacije, pri čemer se enostavna samo-identiteta glasu razdeli na svoje konstitutivne razlike. Ko pa se Jacobi vpraša, *kako* čisti vokal jaza dobi svoj soglasnik in *kaj* spravi določenost v nedoločenost, po Heglu napravi usodno napako:

Že samo vprašanje *Kako?* sodi k tistim slabim maniram refleksije, ki sprašuje po pojmljivosti, pri tem pa predpostavlja svoje toge kategorije in tako že vnaprej ve, da je obožena za odgovor na to, po čemer vprašuje.²⁹

²⁸ »[W]as bringt die reine *Spontaneität* (Ich) zur Oszillation? Wie kommt sein reiner Vokal zum Mitlauter oder vielmehr wie setzt sein *lautloses* ununterbrochenes *Blasen*, sich selbst unterbrechend, ab, um wenigstens eine Art von Selbstlaut, einen *Akzent* zu gewinnen.« Jacobi citiran v: Hegel (*ibid.*), str. 88. Slov. prev., str. 76.

²⁹ »Die Frage nach dem *Wie?* gehört selbst zu den üblen Manieren der Reflexion, welche nach der Begreiflichkeit frzagt, aber dabei ihre festen Kategorien voraussetzt und damit zum voraus gegen die Beantwortung dessen, nach was sie fragt, sich gewaffnet weiss.« (*Ibid.*), str. 88–89. Slov. prev., str. 76.

Začetek je brez vprašanja. Ne gre za nobeno vprašanje napredovanja od abstrakcije k določitvi, od neposrednosti do posredovanja, ker se je prvo posredovanje vselej že zgodilo. Hegel je glede tega dovolj jasen: postajanje kot prva čista sinteza ne pomeni, da Bit preide v Nič, temveč da je prešla v Nič.³⁰ Resnični začetek je strukturno za nami in vsak »aktualni« začetek je lahko samo kasnejše priklicanje tega destva. Če je izpeljava logike krog, potem je treba dejanje risanja kroga umestiti v brezčasno preteklost. Če se torej Hegel ponovno zaplete v vprašanje začetka, ki ga Jacobi tako slikovito evocira, to stori samo zato, da bi začetek izginil kot vprašanje. Navsezadnje za Hegla *pristno mišljenje ne sprašuje*, temveč pusti Absolutu, da govori zase, brez predhodnih razmislekov ali predpostavk.

Začetek kot izginevajoči člen

Tako lahko vidimo, kako Logika hkrati priča o nemožnosti in o nujnosti svojega začetka. Začetka ni mogoče lokalizirati, časovno umestiti, ni ga mogoče najti nikjer v Celoti, ki sledi iz njega. Srečanje z začetkom je vedno spodletelo: ali je začetek prepozen ali prezgoden; ali nam ga ne uspe doseči, ker obtičimo v kaskadah lažnih začetkov, ali pa se izkaže, da smo ga vselej že pustili za sabo.

V taistem smislu je začetek v Heglu tisto, kar se v Badioujevem zgodnjem delu *Theorie du Sujet* imenuje »izginevajoči člen« (*terme évanouissant*), člen, ki je svoje lastno izginotje. Kot pojasni Badiou: »[Izginevajoči člen] je izginjanje, katerega učinek je Celota, iz katere je izginil.«³¹ In dalje: »[...] mišljenje realnega [tj. Vsega] se zvede na mišljenje samo-ukinitve tistega, kar ga nasploh omogoča.«³² Badiou se na teh mestih navezuje na vlogo *clinamena* v grškem atomizmu (npr. spontani odklon, ki omogoča trk in spojitev atomov, ki padajo v praznini), vendar pa je njegove opazke očitno mogoče razširiti na Heglov problem začetka. Celota in njen začetek (kot »dogodek«) sta dve strani iste medalje: dogodek je izginevajoči člen, ki povzroči Celoto, ki pa je sama zgolj retroaktivni izbris njenega vzroka.

³⁰ Cf. (*ibid.*), str. 72: »Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern dass das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht – sondern übergegangen ist« Slov. prev., str. 64: »Kar je resnica, ni niti bit niti nič, temveč to, da bit – ne da prehaja, temveč je prešla v nič in nič v bit.«

³¹ »Elle est une disparition dont l'effet est le Tout d'où elle a disparu.« Badiou (1982), *op. cit.*, str. 80.

³² »Penser le réel revient ici à penser l'auto-annulation de ce qui le rend possible en général.« (*Ibid.*)

Seveda, Badiou se predstavlja kot »radikalno nasproten« Heglu, ko denimo v *Logiques des Mondes* reče, da zanj »ni nobene Celote«, medtem ko za Hegla »ni ničesar, razen Celote«. ³³ Toda dialektik teh dveh izjav ne smemo razumeti kot medsebojno izključujočih: za Hegla ni nobene (»idealne«, globalne) Celote, razen njenih (»materialnih«, lokalnih) instantnosti. Kot se je izrazil Žižek: »Resnično je samo logična dispozicija predhodnih spodletelih poskusov dojetja Absoluta.« ³⁴ Protislovje med celoto in posebnostjo je gonilna sila dialektike, *die ungeheure Macht des Negativen*, po kateri bistveno postane naključno in obratno. Razlikovanje med globalnim in lokalnim, na katerem temelji Badioujeva kritika Hegla, je očitno nedialektično: pripada »slabim navadam (zunanjega) razmisleka«, ki postavlja »brezoblično substanco« na eno stran in »tok naključij« na drugo. To nikakor ne pomeni, da v Badiouju ni razsežnosti dialektike, temveč pokaže samo, da se tendenca, ki jo zavrača v Heglovem delu (»globalni idealizem«), nahaja natančno pod tistimi elementi, ki jih v njej odobrava (»lokalni materializem«). Ali če se skličemo na Žižkovo priljubljeno hegllovsko zbadljivko: ne moremo reči, da je duh kost, ne da bi priznali, da je resnično celota – ali raje: to bi lahko storili, vendar za ceno, da bi zdrsnili od »inteligentnega idealizma« k »neumnemu materializmu«.

Prevedel Samo Tomšič

³³ Badiou (2006), *op. cit.*, str. 153.

³⁴ Žižek, S. (1991), *For They Know Not What They Do*. London, New York: Verso, str. 100.