

Jure Simoniti\*

## Matematizacija biti in patos dogodka

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

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

31

\* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

## 1. Matematika kot antiteza spoznavne teorije

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

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

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

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

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

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

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

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

mom<sup>4</sup>, a se s tema dvema menjavama še ni povsem izmaknil metafiziki. Razmerje med skepticizmom (substance) in agnosticizmom (Boga) moramo še vedno razumeti kot metafizično ravnovesje, kjer nevednost o Bogu uravnoteža kontinuiteto vtisov. Zdi se, da Hume ne more biti ateist iz povsem spoznavnoteoretskih razlogov; lahko je le agnostik. Če Boga, kot garanta enega, enostavno ne bi bilo, bi se celo ta povsem nekavzalna konstantnost čutnih vtisov sesula v prah; ne le, da bi biljardne krogle izkazovale vsakič druge zakone kavzalnosti, temveč bi se prekinil celo tok izkustva, to poslednje eno v svetu množtev. Le neodločljivost obstoja Boga kot minimum njegove sistemske prisotnosti lahko vzdržuje neodločljivo kontinuiteto izkustva kot minimum spoznanja. (Nazadnje bi lahko verjetno tudi pri Kantu videli nekakšno konstantno energijsko napetost med deležem reči in deležem Boga v sistemu: reč na sebi izpade iz področja možnega spoznanja, a je njegova nujna predpostavka, Bog pa je kot ideal čistega uma odrijen v dialektiko, toda vsako mišljenje predmetov nujno predpostavlja ta transcendentni ideal celovite določitve biti. Sistem ne zmore ne brez reči kot spoznavnoteoretske hipostaze ne brez Boga kot njene teološke protiuteži.)

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

<sup>4</sup> Ki sicer ni njegov izraz, saj izvira iz 19. stoletja, natančneje, od Thomasa Huxleya.

<sup>5</sup> Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, str. 97.

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

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

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

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

<sup>6</sup> *Ibid.*, str. 102.

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

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

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

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

36

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

<sup>9</sup> *Being and Event*, str. 48.

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

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

## 2. Tukaj kot kraj resnice po koncu spoznave

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

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

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

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

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

38

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

<sup>11</sup> *Court traité d'ontologie transitoire*, str. 12.

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



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

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

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

39

### 3. Praktični obrat in pomnoštvenje biti v nemškem idealizmu

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

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

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

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

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

<sup>13</sup> Tako v *Court traité d'ontologie transitoire*, str. 26.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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