

Jelica Šumič Riha*

Filozofija kot vzgoja z resnicami

Filozofija preživi, ker je bil zamujen trenutek njenega udejanjenja.

Adorno, *Negative Dialektik*

sprašujem [se], ali ne bi mogli modernosti dojeti prej kot držo kot pa zgodovinsko obdobje. In z 'držo' mislima način navezovanja na sočasno realnost; prostovoljno izbiro, ki jo naredijo določeni ljudje; in nazadnje način mišljenja in občutenja: in način delovanja in vedenja, ki istočasno označuje razmerje pripadnosti in se predstavlja kot naloga. [...] Modernost so pogosto opredeljevali kot zavest o diskontinuiteti časa: prelom s tradicijo, občutek novosti, vrtoglavice pred bežečim trenutkom. [...] Toda biti moderen [...] ne pomeni pripoznavanja in sprejemanja tega neprestanega gibanja; nasprotno, pomeni privzetje določene drže do tega gibanja; in ta hotena, težavna drža ni drugo kot ponovno zajetje nečesa večnega, ki ni onstran sedanjega trenutka, niti za njim, ampak je v njem. [...] modernost je drža, ki omogoča, da dojamemo 'heroični' vidik sedanjega trenutka. [...] modernist je volja do 'heroiziranja' sedanjosti.

Michel Foucault, »Kaj je razsvetljenje?«

V uvodnem poglavju *Malega priročnika o inestetiki* Badiou vidi poglavitno poslanstvo filozofije v vzgoji, ne seveda kakršni koli vzgoji, ampak zelo specifični, lahko bi rekli skorajda nezamišljivi vzgoji: »vzgoji z resnicami¹, vzgoji z nečim, kar je, vsaj v Badioujevi koncepciji resnice, večno in »za vse«. V nadaljevanju bomo poskušali pokazati, kako je vprašanje vzgoje z resnicami, se pravi, vzgoje z večnim, povezano s problemom razmerja filozofije do njenega sveta in časa. Skratka, kako je mogoče danes še misliti sodobnost filozofije.

149

Če je temeljni zastavek filozofije zapreden v njenem težavnem razmerju do njenega časa, potem bi lahko rekli, da dajeta Adorno in Foucault dva popolnoma nezdružljiva odgovora na vprašanje: kako misliti sodobnost filozofije?

¹ Alain Badiou, *Mali priročnik o inestetiki*, prev. Suzana Koncut, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2004, str. 27. (V nadaljevanju *MPI*.)

Čeprav se zdi da je filozofija s tem, ko je zamudila trenutek svojega udejanjenja, preseгла ali kar preživela svojo lastno *raison d'être* – v pomenu, da je ostala pri življenju zgolj zato, ker je »pozabila« umreti –, Adorno vseeno dopušča, da obstaja način, kako je mogoče, kljub zamujeni priložnosti, filozofijo prakticirati na odgovoren način. To je mogoče, vztraja Adorno, edino, če preživetje filozofije, natančneje njen razlog za obstoj povežemo z njeno zmožnostjo, da vse opazuje z gledišča odrešenja. Nas bo zanimala ravno ta sprega preživetja filozofije in njene odrešitvene naloge. Ne gre namreč zgolj za to, da ugotovimo, da je filozofija *tokrat* zamudila trenutek svojega udejanjenja. To bi namreč še vedno dopuščalo možnost, da se bo v bližnji ali daljni prihodnosti pokazala druga priložnost za udejanjenje filozofije. Konkretna zamuda bi ostala brez posledic za usodo filozofije in ta bi lahko nadaljevala, kot da se ni nič zgodilo. Poanta je drugače: ker je filozofija zamudila svoj *kairos*, pravi trenutek, ko bi zgodovinski čas in čas nje-nega udejanjenja koincidirala, je hkrati s tem zapravila, celo izničila možnost odrešenja sveta.² Ali, kot opozori Agamben v *Času, ki ostaja*: to, kar je s tem, da je filozofija zamudila priložnost za svoje udejanjenje, zapravljeno tako rekoč za vse večne čase, je priložnost, da bi se obnovila možnost za padle. Kajti Adorno je po Agambenovem prepričanju prisiljen priznati »nesmiselno krutost kontingentnosti«,³ in to kljub temu, da zamuda filozofije ni bila »usojena«. Zamujena priložnost je namreč ob vsej kontingentnosti popolnoma neodpravljljiva. Adorno mora torej izhajati iz »nepopravljive škode« in od tod začrtati novo možnost za filozofijo. Njegov izhod iz zagate je presenetljiv: ne le, da ne zanika, neodpravljljivosti zamujene priložnosti, še več, vztraja, da je preživetje filozofije odvisno od nje. Nenavadno preživetje, saj izključuje možnost druge priložnosti za odrešenje. Najbolj dramatična posledica zamude udejanjenja filozofije je namreč ta, da je odslej odrešenje mogoče edino v modalnosti »kakor da« – rešitev, ki Agambenu pomeni toliko kot odpoved odrešenju. Soočena s popolno nepopravljivostjo tega, kar se je zgodilo, se zdi, da je filozofija izgubila zmožnost transcendirati svet, se pravi »rešiti« ga.

150

² Seveda pa bi lahko nalogo, ki jo Adorno pripiše filozofiji v sodobnem svetu, interpretirali tudi drugače, in sicer: ko je filozofija zamudila trenutek svojega udejanjenja, se je vrnila tako rekoč na svoje izhodišče. Ponovno je postala »zgolj« interpretacija sveta. A prav to, da mora filozofija prevzeti svojo »tradicionalno« vlogo, ji omogoči, da utelesi točko razsrediščenosti oziroma ekstimnosti glede na svet, s čimer se šele odpre razpoka oziroma interval med svetom, kakršen je, in »odrešenim« svetom, interval, nujen za vsako kritično držo do sveta.

³ G. Agamben, *Čas, ki ostaja. Komentar k Pismu Rimljanom*, prev. V. Troha, Študentska založba, Ljubljana 2008, str. 54. (V nadaljevanju ČO.)

Za Foucaulta pa se, nasprotno, zdi, da filozofija niti dandanes ni obsojena na brezdelnost. Če modernost zahteva neko določeno razmerje do sedanosti, ki se »predstavlja kot naloga«, potem se zdi, da je naloga filozofije, ko se obrne k svemu času, da ustvari diskontinuiteto tako, da iz sedanjega trenutka iztrga nekaj večnega. Edino tako, se pravi, da gre proti toku časa, zato da bi izluščila in rešila trenutek večnosti, lahko filozofija »heroizira sedanost«.

Če povzamemo: zdi se, da prihaja največji izziv, pred katerim stoji filozofija danes, ravno iz nezdržljivosti adornoške in foucaultovske preživetvene strategije za filozofijo. Toda če filozofiji še danes ni odbila zadnja ura, je to zato, ker sta med sodobnimi misleci vsaj dva, Alain Badiou in Giorgio Agamben, ki sta odgovorila na ta izziv. Naša teza je, čeprav ne en ne drugi tega nikjer eksplicitno ne zatrdita, da je za oba edina ustrezna strategija za reševanje kvadrature kroga, pred katero sta filozofijo postavila Adorno in Foucault, namreč: kako biti sodobna v svetu, ki ne daje upanja za spremembe na bolje, ta, da vzame nase zagato antinomije teh dveh poti. Badiou in Agamben sledita Adornu v tem, da filozofijo obravnavata kot obliko odpora, upiranja svetu, kakršen je. Filozofija zanju še naprej obstaja, kljub razglasitvi njenega konca, še več, kljub navideznemu izginotju njenega razloga za nadaljnji obstoj v sedanjem svetu. Morda je najboljšo ponazorilo za to željo po nadaljevanju filozofije ravno Badioujev skorajda herojski podvig: ponovno utemeljiti filozofijo, in to v času, ki niti ni toliko sovražen do nje kot indiferenten tako do njenega obstoja kot izginotja. S ponovitvijo platonovske geste, geste gospodarja v pravem pomenu besede, ki s tem, da ponovno začrta meje pristojnosti filozofije, vzpostavi le-to kot mesto za mišljenje, natančneje, kot mesto za tisto mišljenje, ki je s tem, da s svojo golo močjo producira resnice, momente večnosti, spreminja svet.

Gotovo se je od Adorna do današnjega dne razmerje med filozofijo in njenim časom spremenilo. Novost tega novega razmerja je mogoče razbrati v Badioujevem predavanju »Želja filozofije in sodobni svet«, v katerem Badiou dramatično napove: če je danes na tehtnici »usoda in celo obstoj filozofije«, je to zato, ker se zdi, da je mesto filozofije že od začetka izključeno iz sodobnega sveta, ki ga opisuje kot »nekakšno anarhijo bolj ali manj reguliranih, kodiranih tokov za menjavo denarja, proizvodov in podob«⁴. Če naj bo torej filozofija zmožna upirati se

⁴ To predavanje, ki ga je imel Badiou na vabilo Filozofskega inštituta ZRC SAZU v Ljubljani oktobra 1992 in je bilo najprej prevedeno v nemščino v Alain Badiou, Jacques Rancière, Rado Riha,

prisilam današnjega sveta, potem mora detektirati, še več, izumiti nekaj, kar bo »prekinilo ta neskončni red cirkulacije« (IT, 49), pretrgalo natanko tiste procese, ki so povzročile fragmentacijo našega sveta in njegovo »neberljivost«. Zato se filozofija ne more zadovoljiti s konstatacijo obstoječega stanja, neskončnih variacij iracionalnosti in katastrofičnih učinkov poznega kapitalizma. Filozofija mora začeti z zahtevo, z imperativom: »obstajati mora taka točka prekinitve«. Edino obstoj take točke diskontinuitete namreč omogoči mišljenju, da se izvleče, reši iz nekontrolirano spreminjajočega se sveta. Naloga filozofije je zato ustvariti, ali kot pravi Badiou, »konstruirati čas za mišljenje« (IT, 51). Lahko bi rekli, da filozofija, s tem, ko vzpostavi do svojega časa in sveta razmerje pripadnosti, ne kot konstatacijo, ampak kot nalogo, ne rešuje le sebe, marveč rešuje tudi svet.

Tudi Agamben, tako kot Badiou, soglašja z Adornom, da edino razkorak med svetom, kakršen je, in glediščem odrešenja omogoča filozofiji, da ohranja kritično distanco do sveta. Z Badioujem se strinja, da je naloga filozofije upirati se svetu in njegovemu času. Razlika med njima se pokaže ob opredelitvi naloge filozofije. Če Agamben ponuja alternativno vizijo filozofije, je to zato, ker pred filozofijo postavlja zahtevo, ki je kategorično drugačna od Badioujeve definicije filozofske naloge: identificirati čas prelamljajoče novosti, ki povzročijo radikalno preusmeritev mišljenja in eksistence. Za Agambena je edina zahteva, ki jo je filozofija zares zmožna vzeti nase, ta, da ohranja pri življenju »zmožnost ostati zvest tistemu, kar mora – četudi je nenehno pozabljeno – ostati nepozabno« (ČO, 57). Zahteva, da pozabljeno preteklo »na neki način ostane z nami, da je za nas še na neki način mogoče« (ČO, 57), je zahteva, ki se ji filozofija ne sme izmakniti. Narediti, da pozabljeno vseeno ostane nepozabno, je namreč za Agambena edini način, kako onemogočiti, da se ne bi vse pozabljeno, ki »nas spremlja kot kak molčeči *golem* [...] v nas znova pokazalo na uničujoč in sprevržen način, v obliki tistega, kar je Freud imenoval vrnitev potlačenega, se pravi vrnitev nemogočega kot takega« (ČO, 57). Tako dojeta zahteva ima namreč čisto določeno, lahko bi rekli profilaktično funkcijo: obvarovati nas mora pred tem, da bi se v realno vrnilo tisto, kar je bilo izključeno iz simbolnega. Ena najbolj neposrednih posledic te obrambe pred vrnitvijo ne-mrtvega pozabljenega pa je ta, da je treba na novo premisliti razmerje med možnim in dejanskim. Narediti pozabljeno nepozabno implicira

Jelica Šumič, *Politik der Wahrheit*, (ur. in prev. Rado Riha), Tura + Kant, Dunaj 1997, navajamo po dostopnejšem prevodu: Alain Badiou, »Philosophy and Desire« v *Infinite Thought*, prev. Oliver Feltham in Justin Clemens, Continuum, London in New York, 2004, str. 48. (V nadaljevanju IT.)

namreč retroaktivno produkcijo možnosti tistega, s čimer se soočamo kot z nespremenljivo danostjo. Z Agambenovimi besedami, filozofiji gre oziroma bi ji moralo iti za nič manj kakor »odrešenje tistega, kar je bilo« (ČO, 57). Narediti preteklo, to, kar se je zgodilo, in kar je nepovratno izginilo, ponovno možno, ta potencializacija preteklega, zahteva na prvi pogled nezamišljivo revolucijo v mišljenju: preobrniti Leibnizovo formulo. Namesto *omne possible exigit existete*, vse možno zahteva, da obstaja, eksistira, skratka, da postane dejansko, Agamben postulira *omne existens exigit possibilitatem suam*, se pravi, vsako obstoječe zahteva svojo možnost, zahteva, da postane mogoče (ČO, 55-56). Ta zahteva po obnovi kontingentnosti preteklega omogoči tisto, kar bi lahko imenovali Agambenov postulat: da možnost ni pred realnostjo, marveč ji sledi.

Problem, ki ga hoče Agamben rešiti, je namreč problem kontingentnosti. Tradicionalno gledano je kontingentnost suspektna modalnost, ker povzroča nered. Rešitev, ki jo je odkril že Aristotel, je, da ji omejimo torišče: z isto gesto, s katero ji priznamo dejanskost, jo hkrati tudi izničimo. Načeloma je za pretekle dogodke mogoče reči: nekaj bi lahko bilo drugačno, kot je, toda v trenutku, ko se je zgodilo, ne more biti drugačno, kot je. Ta prehod iz kontingentnega v nujno je tipična filozofska operacija nevtralizacije disruptivnega potenciala kontingentnosti. Z aristotelovskim načelom »pogojne neskončnosti« se je filozofiji posrečilo, da z gesto, ki sicer dopušča kontingentnost, omeji, kontrolira »škodo«, ki bi jo lahko povzročila njena brezmejna svoboda. Prav na tej točki postavi Agamben na kocko usodo filozofije: filozofija preživi, bolje, sme preživeti edino, če vzame nase zahtevno rešiti nepozabno. In še bolj eksplicitno, zahteva narediti pozabljeno nepozabno »sovpada s samo možnostjo filozofije« (ČO, 55). Med »tradicionalno« filozofijo, dedinjo aristotelovske metafizike, in filozofijo, ki je še ni, ki je vsa v prihajanju, je tako nepremostljiv prepad. »Naloga prihajajoče filozofije« je namreč, da afirmira »potencialnost, konstrukcijo izkustva možnega kot takega«,⁵ skratka, nekaj, kar je za zahodno metafiziko nemogoče oziroma česar izključitev, tako kot izključitev realnega, je pogoj za njen obstoj. Filozofija, ki ne izključuje realnega, marveč ga ima za svojo orientacijsko točko, ki torej dopušča, da ji prav to nemogoče-realno določa pogoje, mora zato problematizirati razmerje med kontingentnim in nemožnim, kot ga predpisuje načelo pogojne nujnosti, tisto načelo namreč, ki potencialnost porazdeli med preteklo kontingentnostjo in dejansko nemožnostjo. To

⁵ G. Agamben, *Potentialities*, prev. in ur. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford 1999, str. 249. (V nadaljevanju P.)

novo nalogo filozofije Agamben povzame z vprašanjem: ali je mogoče izpričati »sam obstoj potencialnosti, aktualnost kontingentnosti? Skratka, ali je mogoče poskusiti reči, kar se zdi nemogoče reči, se pravi: da je nekaj drugačno, kakor je?« (P, 76) Drugače povedano, Agamben hoče z zahtevo po obnovi možnosti preteklega obuditi mesijansko, odrešitveno funkcijo filozofije. Lahko bi rekli, Agamben dopušča, da je filozofija ena od figur mesije.

V tem sledi Agamben, tako kot Badiou, Foucaultu: filozofija je sodobna svojemu času in zatorej zmožna zagrabiti »nekaj večnega« v sedanjem trenutku, edino, če je sama nesodobna glede nanj, če je anahronistična v svojem lastnem času. Vprašanje sodobnosti je za Agambena vprašanje zelo specifičnega razmerja do lastnega časa: paradokсно rečeno, svojemu času pripadamo takrat, ko ohranjamo distanco do njega. Prav ta razpoka v času, ta anahronizem je po Agambenu tisto, kar nam omogoča, da bolje od drugih razumemo svoj čas.⁶ Sodobnost, kot jo razume Agamben, ni neka posebna temporalnost, pač pa operacija v času. Preprosto povedano, gre za interpolacijo sedanjosti v inertno homogenost linearnega časa, za vpis cezure, diskontinuitete v čas. To operacijo Agamben ponazori z razmerjem, v katerem se »trenutek iz preteklosti in trenutek iz sedanjosti združita v konstelacijo« (ČO, 162). Gre za dvosmerno razmerje: s tem, da sedanji trenutek v neposrednem nanosu na preteklost v njej razbere svojo prefiguracijo, omogoči, da se preteklost udejanji. Tu ne gre za nikakršno reverzibilnost preteklosti in sedanjosti, temveč za radikalno transformacijo časa. Interpolacija sedanjosti, ki jo Agamben opredeli s pomočjo Benjaminovega pojma *Jetztzeit*, čas-zdaj, zareže v homogeni kronološki čas, zaznamuje prekinitev kontinuuma zgodovinskega časa. Ključni zastavek te operacije razdrobitve časa v različne časa, ustvarjanje heterogenih časov iz dozdevnega kontinuuma, je produkcija nove temporalne konfiguracije, v zadnji instanci, produkcija novega časa.

154

Tudi za Badiouja, kot smo že pokazali, filozofija misli svoj čas tako, da odkriva točke prekinitve, ki zaznamujejo prelome s prejšnjimi paradigmami mišljenja. Natančneje, filozofijo bi lahko opredelili kot prizadevanje izolacije, ekstrakcije realnega njenega lastnega časa, oziroma, če parafraziramo Badiouja, filozofiji gre za to, da iztrga čas časa, zato da bi razkrila tiste nezaslišane možnosti, za katere čas, ujet v prisile načela realnosti, sploh ni vedel, da jih je zmožen. Filozofija mora identi-

⁶ Tu se opiramo na njegovo razpravo *Qu'est-ce que le contemporain?*, prev. Maxime Rovere, Payot/Rivages, Pariz 2008, str. 9–10. (V nadaljevanju QC.)

ficirati tiste točke, na katerih se nemožnost njenega časa preobrne v možnost neke nepojmljive novosti, inovacije, s katero se začne novo štetje časa. Tu lahko vidimo, zakaj je filozofija, kot jo razume Badiou, pred nalogo, da izvleče trenutke večnosti, ki jih on poimenuje resnice, tiste inovacije namreč, ki – zato ker so ne-so-možne s svetom, v katero so vzniknile – inavgurirajo nov čas in nov svet. Tu je treba opozoriti, da ni filozofija tista, ki neko resnico naredi večno. Naloga filozofije je nekaj drugega: ko filozofija neko novost prepozna kot resnico, ko razglasi, da obstaja, »obrne čas proti večnosti, saj je vsaka resnica, kot generična neskončnost, večna« (MPI, 26). Tisto, za kar gre Badiouju, je ocena, evaluacija vrednosti, teže našega časa glede njegovega potenciala za resnice, za produkcijo novih resnic. Natančneje, gre za to, da filozofija odgovori na vprašanje: »kaj je ta čas, v katerem deluje, namreč kot čas resnic, ki delujejo v njem« (MPI, 27)? Filozofiji, kot jo razume Badiou, ne gre torej za golo konstatacijo, da resnice so oziroma da so bile, ampak ji gre za to, da resnice v nekem radikalnem smislu »morajo biti«. To, da resnice so oziroma da morajo obstajati, je imperativ, ki je oziroma mora biti skupen filozofiji in njenim pogojem. Zato Badiou govori o soodgovornosti: To »'da resnice so', [...] nakazuje soodgovornost umetnosti, ki proizvaja resnice, in filozofije, ki ima pod pogojem, da so, dolžnost in težko nalogo, da jih pokaže« (MPI, 27). Badiou zato zavrača usodnostno ali teleološko pojmovanje zgodovine. Pravzaprav bi morali reči, da za Badiouja ni zgodovine ne v teleološkem ne v kakem drugem pomenu. To pa natanko zato, ker zanj obstajajo zgolj zgodovine. Se pravi, periodizirani dogodkovni časi oziroma temporalizirani trajektoriji medsebojno neprimerljivih, nekompatibilnih in zato netotalizabilnih resničnostnih postopkov, ki vztrajajo, insistirajo, oziroma eksistirajo, vsaj nekaj časa, v določeni razdalji glede na zgodovinski čas. Torej s tem, da Badiou zavrne vsako teleologijo, pokaže, da se mora filozofija, če naj bo zmožna iztrgati svojemu času momente večnosti, postaviti na delikatno točko preloma, razpoke v času, ki zaznamuje obenem nenavadno torzijo, zasuk mišljenja časa k samemu sebi.

Vztrajanje na kreaciji razpoke v času, ki ločuje čas in tisto, kar je v času več od časa samega,⁷ trenutke »immanentne večnosti«, če smemo tako reči, opozarja na pomen drže nesodobne sodobnosti za filozofijo, drže, ki jo za filozofijo zahtevata tako Badiou kot Agamben, kar ustvari nekakšno navidezno afiniteto med njunima, v marsikaterem oziru razhajajočima se projektoma reševanja filozofije. Po

⁷ Tu napotujemo na naš tekst: »Filozofija in njen čas« v Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?/Manifest za filozofijo*, prev. Rado Riha in Jelica Šumič Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2004.

drugi strani pa soočena z aporijami filozofske sodobnosti, kot jo predstavljata Adornova in Foucaultova pot filozofiranja danes, Agamben in Badiou razdelata popolnoma različni strategiji. Vendar ključne razlike med njima ne gre iskati v njihni diagnozi našega časa. Oba se namreč strinjata, da je eden največjih problemov našega časa, problem zagate izhoda, radikalnega preloma s »tu in zdaj«, naj je to, kar je, opredeljeno kot izjemno stanje, kot pri Agambenu, ali kot planetarno vladavino »kapitalo-parlamentarizma«, kot pri Badiouju.

Konvergenco njunih diagnoz sedanjega trenutka je morda mogoče še najlepše ponazoriti z Badioujevo trditvijo, da »živimo v posebnem trenutku, trenutku, ko ni sveta«. ⁸ Badioujevo sodbo o našem času kot času »brezsvetnosti« je mogoče razumeti le iz njegovega ločevanja med ontologijo, ki je področje biti, in logiko, ki je področje pojavljanja biti. ⁹ Razliko med ontologijo in logiko bi lahko pojasnili takole: če se ontologija ukvarja z netotalizabilnim univerzumom čistih, nekonsistentnih množtev, pa logika pojasnjuje, kako je mogoče množstvo možnih, konsistentnih univerzumov oziroma svetov. Ključna pri tem je Badioujeva teza, da je vez med bitjo in njeno pojavitvijo popolnoma kontingentna. Teza je ključna zato, ker je pluralnost oziroma množstvo svetov neposredna posledica odsotnosti vsakega načela, ki bi reguliralo prehod iz biti »na sebi« v posebne moduse njenega pojavljanja. Izhajajoč iz neprehodnosti oziroma nemožnosti derivacije konkretne pojavitve biti oziroma stopnje, intenzitete eksistence v nekem določenem svetu iz biti kot take, filozofija pojasni, zakaj se takrat, ko vznikne neka resnična novost, »ko se zdi, da bit pred našimi očmi premesti svojo konfiguracijo,« če uporabimo Badioujevo poetično formulacijo, »to vedno zgodi kot umanjkanje pojava v lokalnem sesutju njegove konsistence in torej v začasni ukinitvi vsake logike« (CT, 199). To je namreč trenutek, ko se pokažeta destruktivnost in kreativnost vznika biti v njeni radikalni nekonsistentnosti. Kajti ena najbolj dramatičnih in neposrednih posledic tega vznika biti tako rekoč v »lastni osebi« je ta, da se »razpusti vsa realnost«. Obenem pa je ta razpustitev realnosti, sesutje sveta možnost, da »vznikne nekaj [...] v nastopu nekega drugega mesta« (CT, 199). Poleg dogodka kot trenutka suspenza logike pojavljanja, ki je kreativni suspenz, ker omogoči nastanek novega sveta, obstajajo po Badiouju tudi obdobja, ko ni dogodka, a na-

156

⁸ Alain Badiou, »The Caesura of Nihilism,« neobjavljen rokopis predavanja na univerzi v Essexu leta 2003. (V nadaljevanju CN.)

⁹ To distinkcijo Badiou vpelje v zadnjem poglavju *Court Traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998 (v nadaljevanju CT), vendar vse njene implikacije razvije šele v svojih *Logiques des mondes*, Seuil, Pariz 2006 (v nadaljevanju LM).

čelo strukturiranja sveta, kar bo v *Logikah svetov* poimenoval transcendental sveta, vseeno ne deluje. V takih trenutkih odpovedi oziroma suspenza načela strukturacije biti na ravni pojavitve nimamo več opravka s svetom, temveč prej z njegovim suspenzom oziroma z »nekohezivnostjo tega, kar je« (CN). Gre za stopnjo nepovezanosti oziroma razveze, ki onemogoča, da bi se svet, kakršen koli že, sploh izoblikoval. Iz opisa logike brezsvetnosti, sterilnega, popolnoma neproduktivnega razpusta realnosti, ki onemogoča, da bi se kaj novega pojavilo, je mogoče povleči določene sklepe, ki imajo ključne implikacije za definicijo vloge filozofije danes.

Načeloma se filozofija, kot jo razume Badiou, ukvarja v prvi vrsti s pogodgovno transformacijo sveta. Vendar je popolnoma jasno, da mora biti naloga filozofije opredeljena nekoliko drugače v obdobjih »brezsvetnosti«, ki ne morejo proizvesti nujnih pogojev za »lokalno sesutje konsistentnosti biti«, kar bi privedlo do dogodkovne prekinitve. Kajti v takih intervalnih obdobjih je filozofija soočena z razkrojem realnosti, toda razkrojem, ki nikakor ne pomeni priložnosti za to, da vznikne nekaj novega, skratka, za možnost nekega novega sveta. Paradokсно so ravno ti časi, ko »primanjkuje dogodkov«, filozofsko gledano najbolj zanimivi. Gre za čase, ko mora filozofija, tj. pogodgovna filozofija, na novo definirati svojo dejavnost. V času, v katerem se zdi, da ni nobena resničnostna procedura dejavna, v katerem torej ne pride do bifurkacije časa oziroma so točke, na katerih se pokaže koekzistenca dveh heterogenih časov, historičnega in dogodkovnega časa, zabrisane, praktično nevidne – kar je razvidno že iz tega, da prebivalci takih svetov, ki to niso, niso več zmožni niti zamisliti si možnosti novega, drugačnega sveta – mora filozofija privzeti drugačno držo do svojega časa. Morda najdemo enega najlepših zgledov za tako držo v »brezdodgovkovnih časih« v Badioujevem sklicevanju na Pascala. Tako kot Pascal, ki je, po Badioujevih besedah, »transcendiral svoj čas s pomočjo svoje militantne vokacije«¹⁰, tudi Badioujevo lastno militantno koncepcijo filozofije vodi tale paradokсна maksima: »pripadati svojemu času, vendar tako, da mu na neki nezaslišani način ne pripadamo«¹¹. Kar Badiou hvali pri Pascalu in kar smo sami poimenovali »militantni anahronizem«¹², je drža, ki si prizadeva obnoviti verovanje v možnost preloma z obstoječim svetom, in to ravno v intervalnih obdobjih, v katerih – zato ker takrat ne pride do nobenega zgodovino prelamljajočega dogodka – vlada zgolj nihilizem. Kajti težava, s katero se sooča filozofija danes, ni zgolj,

¹⁰ Alain Badiou, *L'être et événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 237.

¹¹ Alain Badiou, *Dvajseto stoletje*, prev. Ana Žerjav, DTP, Ljubljana 2005, str. 36. (V nadaljevanju DS.)

¹² Jelica Šumič Riha, »Filozofija in njen čas«, str. 131.

da mora dati analitiko brezsvetnega sveta, ki bi pokazala mehanizme nenehno obnavljajoče se brezsvetnosti. Ena najbolj dramatičnih značilnosti takega stanja je namreč možnost njegovega neskončnega nadaljevanja. Poglavitna težava, s katero se sooča prav tista filozofija, ki jemlje podogodkovno produkcijo večnega za svoj kompas, je ta, da mora v časih brezsvetnosti biti zmožna, da na neki način sodeluje skupaj s svojimi pogoji v prizadevanju za to, da se pojavijo nove resnice. Zdi se, da mora filozofija, če naj preživi v času brezsvetnosti, ko torej išče zdravila za prevladujočo neberljivost svojega sveta, ki se na subjektivni ravni manifestira kot popolna dezorientacija, tako rekoč sestopiti na igrišče, ki je bilo poprej dodeljeno njenim »pogojem«. Filozofija, če naj dokaže, da je res sodobna svojemu svetu, mora aktivno prispevati k produkciji sedanjosti – ki jo Badiou razume seveda kot edini čas resnic.

Ali ne bi bilo mogoče na ta način brati Badioujeve originalne prisvojitve verovanja v možnost poetične fikcije, katere nujnost zatrjuje Wallace Stevens, zato da bi pojasnili dozdevno protislovje med aktivizmom in kvietizmom, ki naj bi bila vseskozi tiha sopotnika njegovega pojmovanja dogodkovne, militantne filozofije? Badiou namreč združi dva citata iz Stevensove pesmi: »poslednje verovanje je verovanje v fikcijo« in »mogoče je, mogoče je, mogoče je, mora biti mogoče«¹³ in ju spremeni v maksimo za novo vrsto poguma: »mora biti mogoče najti možnost za našo novo fikcijo«. S tem misli seveda na obuditev ideje komunizma, v kateri vidi edino veljavno hipotezo emancipatorne politike. Toda, kdo je subjekt izjavljanja tega prepričanja: »mogoče je, mora biti mogoče«? Filozof ali politični militant? Strogo vzeto in opirajoč se na pretekle dogodkovne produkcije resnic lahko filozofija zatrdi samo: »Mogoče je«. Badiou sicer lahko pogumno zatrdi: »vsak svet je zmožen poroditi znotraj sebe svojo lastno resnico« (*LM*, 16), toda popolnoma je izključeno, da bi lahko sama filozofija, tako rekoč z lastnimi močmi »izsilila« dogoditev nekega resnico porajajočega preloma. Če je torej izsiljenje dogodka filozofiji prepovedano, kaj je lahko potem zdravilo za izgubo vere v možnost drugega, drugačnega sveta v času, ko se zdi, da se nobena nova resnica ne poraja? Citirajmo Badioujev odgovor, ki je povzročil kar precejšnjo zmedo med njegovimi komentatorji, zlasti v angleško govorečih deželah: po Badiouju »filozofija nima drugega legitimnega cilja, kakor da pomaga najti nova imena, ki bodo omogočila, da se pojavi neznan svet, ki čaka na nas samo zato, ker mi čakamo nanj« (*CN*). Nekateri prenicljivi komentatorji so hitro zaznali premik v Badioujevi opredelitvi na-

¹³ Alain Badiou, »Politics: A Non-Expressive Dialectics«, tipkopis neobjavljenega predavanja.

loge filozofije v današnjih razmerah brezsvetnosti, premik, ki je po njihovem postal prej vir novih zadreg kakor rešitev. V čem je zadrega? Zdi se, kakor da mora filozofija danes prevzeti nase več, kot je delo, ki ji glede na njene pristojnosti pritiče. Še več, ti komentatorji izražajo bojazen, da se je filozofija lotila nevarne avanture urejanja, naloge, ki jo »normalno« povezuje z diskurzom gospodarja oziroma, če ostanemo v okvirih Badioujevega vokabularja, države kot metastrukture neke situacije. Naloge, ki naj bi bila torej po definiciji tuja filozofiji, katere dolžnost bi morala biti prej na strani tistih »subverzivnih elementov«, ki si prizadevajo za to, da bi prisilili obstoječi red v disfunkcioniranje.¹⁴ Drugi pa nasprotno vidijo v Badioujevi prepovedi filozofskega izsiljenja dogodka in konceptiji dogodka kot nenadne, popolnoma kontingentne prekinitve svetovnega reda, zloma svetnega transcendentala, sled kvietizma, ki obsoja človeške živali, prebivalce brezsvetnega sveta, da potrpežljivo čakajo, da se zgodi čudež. Ti interpreti bi od militantne, dogodkovne filozofije pričakovali več, v prvi vrsti, da se aktivno vključi v nekakšno pripravljalno delo na dogodek, delo, ki naj ne bi sicer sámo izzvalo dogodka, pač pa bi povečalo njegovo verjetnost. Taka »preddogodkovna disciplina časa«¹⁵, pojem, skovan po modelu Badioujeve podogodkovne discipline časa, kot jo je razdelal zlasti v *Biti in dogodku*, naj bi bila nekakšna stava, da obstaja več poti »izsiljenja« dogodkov, torej še preden se pojavijo. Tako preddogodkovno izsiljenje naj bi bilo eno od sredstev, kako prekiniti z obstoječim status quo sodobnega nihilizma, zato da bi izzvali zamenjavo paradigme: namesto »cezure nihilizma« naj bi nastopila »dogodkovna cezura«. Po našem mnenju je Badioujevo stališče glede nalog filozofije v brezsvetnem času nezdržljivo z obema predlaganima korekcijama oziroma razširitvama nalog dogodkovne filozofije. Zapoved »mora biti mogoče najti možnost nove fikcije« bi po našem morali razumeti kot poziv filozofiji, da naredi podobno stavo kot Pascal. Se pravi, da v skladu z zakonitostmi logičnega časa vnaprej zatrdi gotovost, da je »zmožna zajeti današnja dejanja in črpati moč jutri iz tega, kar bodo ta dejanja proizvedla« (*LM*, 15). Toda to je mogoče edino, če se filozofija danes predstavi kot paradokсна artikulacija bilance preteklega in manifesta. Sam Badiou, ki dve svoji ključni deli poimenuje manifest¹⁶, to formo opredeli kot zaščitni

¹⁴ A. Toscano, »From the State to the World? Badiou and Anti-Capitalism,« *Communication & Cognition*, vol. 37, no. 3&4 (2004), str. 218.

¹⁵ A. Johnston, »Hitri in mrtvi: Alain Badiou in razcepljene hitrosti transformacije«, prevedla Ana Žerjav, v: *Problemi*, XLIV, 7–8/2006.

¹⁶ Tu napotujemo na razpravi Rada Rihe (»Badiou, Kant in materializem ideje«) in Petra Klepca (»Med dvema manifestoma«) v pričujoči številki, ki – vsaka na svoj način – osvetli razliko med obema Badioujevima manifestoma.

ovoj: ovoj za porajajočo se sedanjost novosti oziroma resnic v fikciji prihodnosti. V tej luči ni naključje, da mora filozofija v tistih vmesnih obdobjih, ko se kolesje časa vrti v prazno, v »praznem času«, ki ni zmožen proizvesti nekaj novega oziroma vrednega mišljenja in ko se zdi, da sama filozofija nima več razloga za obstoj, privzeti formo manifesta. Daleč od tega da bi si prizadevala za nekakšno preddogodkovno forsiranje, mora privilegirati kot obliko svoje prezentacije manifest, tisto formo torej, ki ji omogoči, da v fikciji sedanjosti ovije nekaj, kar se bo morda rodilo šele v prihodnosti. Tako kot avantgarde z začetka 20. stoletja s svojimi manifesti in razglasi mora tudi filozofija danes proizvesti formule, zato da bi »izumila prihodnost za sedanjost« resnic, vendar brez gotovosti, »da bi bila sama stvar že tu« (DS, 169).

Kaj torej pomeni danes, v času, ko se ne dogaja nič, kar bi zahtevalo mobilizacijo filozofije, imperativ, da mora filozofija kot misel svojega časa »pripadati svojemu času, vendar tako, da mu na neki nezaslišani način ne pripada«? Rekli bomo, da filozofija ni zgolj Minervina sova, ki po definiciji prihaja »po« in skrbno beleži, kaj se je zgodilo. Filozofija mora biti dejavna tudi v tistem vmesnem, praznem času. Oziroma, kot zatrdi Badiou, filozofi imamo, prav zato, ker prihajamo »po«, tudi »možnost, da pridemo 'pred' [...], da s pomočjo kategorij, ki jih skujemo, ponovno obudimo v življenje nekaj tistega, česar zapozneli sodobniki smo bili«. In še natančneje: Misli svoj čas »je način, kako [filozofija], vtem ko pride 'po', vseeno poskuša priti 'pred', zato da je ne bi reducirali zgolj na nagrobni govor noči, ki je nastopila. [...] Filozofija naj bi [...] ostala večna in nezamenljiva priča sprejema nečesa, kar je ravno tako izginilo,« a to ji prav omogoči, da »spremeni izginotje v možnost ponovne pojavitve«. ¹⁷ Badioujeva izvornost je v tem, da produktivnost filozofske geste situira v razsežnost »po«. Prav zato, ker strukturno zamuja, prihaja »po«, to se pravi, potem ko so se resnice, tisto nekaj novega, večnega, česar je bil njen čas zmožen, že zgodile, prav v tem, ko se situira v to zamudo, lahko filozofija iztrga svojemu času moment »večnosti«, tisto nekaj več od njega samega, kar ostaja nanj ireduktibilno.

Ko se filozofija obrne k sedanjosti konstelaciji, opredeljeni kot intervalni, »prazni čas«, v katerem se nič ne dogaja, v katerem se ne rojeva nobena novost, invencija, dobi torej dodatno nalogo. Zato da bi sedanjost imela prihodnost, je treba

¹⁷ »Alain Badiou. Un philosophe dans le siècle«, *Le Magazine littéraire*, št. 438, 2005, str. 96. Več o logiki »pred« in »po« v naši razpravi »Filozofija in njen čas«.

vprašanje sedanjosti postaviti v terminih paradokсне obveznosti do preteklosti. Te obveznosti do preteklosti seveda ne smemo poistovetiti z Agambenovo zahtevo reševati pozabljeno nepozabno. Pri obveznosti do preteklosti, kot jo razume Badiou, gre vseskozi za sedanjost, natančneje, za prihodnost te sedanjosti. Badiou izhaja namreč iz teze ali morda, bolje, hipoteze, da je z brisanjem dogodkovne preteklosti, naj gre za zanikanje njene dogodkovnosti ali za njeno kriminalizacijo, ogrožena sama sedanjost. Z izbrisom dogodkovne preteklosti, po Badiouju, ugasne tudi sedanjost. Prav tu dobi ves pomen, vso težo Badioujeva enigmatična formula, da je filozofija zmožna priti »pred« prav zato, ker neogibno prihaja »po«. »Po« ne seveda v kronološkem pomenu besede, pač pa po pojavitvi nečesa, kar je oziroma bo postalo večno, za vse. S tem, ko je filozofija situirana med dogodkom, ki je že mrknil, in tistim, ki šele pride, če pride, torej kot sledilka in predhodnica večnih resnic obenem, uteleša s samim svojim obstojem iztirjenost sedanjosti dogodkovno ustvarjenih resnic.

To tudi pojasni, zakaj je za Badiouja temeljna naloga filozofije prenos, transmisija, oziroma, kot zapiše v svoji *Inestetiki*: »vzgoja z resnicami«. V zadnji instanci bi lahko rekli, da je naloga filozofije danes prizadevati si za »revolucijo v mišljenju«, kot pravi Badiou, se pravi, za radikalni premik v mišljenju, ki bi ponovno omogočil obnovo zmožnosti mišljenja za delovanje, za akcijo. V tej luči dobi pomen trditev, ki v prvi vrsti mobilizira filozofijo: »Novo stoletje ne more v neskončnost razgrinjati svoje praznosti. Novo stoletje se mora zato končno začeti.«¹⁸ Ta nenavadna mešanica upanja in prepričanja, tako značilna za Badioujev militantni slog filozofiranja, postulira, da se za filozofijo dogodka novo stoletje sploh še ni začelo. Badiou ponudi kot rešitev problema ne-začetka novega štetja časa nekakšen kratek stik dveh na prvi pogled kontradiktornih stališč. Zato da bi se novo stoletje končno začelo, je nujno, da se filozofija obrne k svojemu lastnemu času, k svoji aktualnosti, kakršna je, se pravi brez sedanjosti in brez sveta, čas zmede in dezorientacije, kot je razvidno že iz tega, da nam je 20. stoletje z njegovo »strastjo do realnega«, se pravi, stoletje, ki je bilo dogodkovno stoletje, v nekem radikalnem pomenu nepojmljivo. Prva teza je: novo stoletje mora proizvesti nove, svoje resnice, če naj se začne novo štetje. Hkrati pa vztraja, da resnice, ki so vzniknile z dogodkovnimi prelomi 20. stoletja, še vedno ostajajo aktivni pogoji za naše prehodno, brezdogodkovno obdobje. Od tod izhaja lahko samo en sklep: zato, da bi se lahko novo stoletje začelo, moramo biti zmožni vrniti se k 20.

¹⁸ Cf. njegov seminar *S'orienter dans la pensée, s'orienter dans l'existence* (2005).

stoletju, stoletju dogodkov, ki so za nas postali nepojmljivi, nedostopni tako kot bog mistikov. Toda ključno vprašanje pri tem obratu k prejšnjemu stoletju je: kaj je še živo od 20. stoletja in imuno za menjavo časov, imuno v pomenu, da ga je mogoče prenesti integralno, se pravi brez izgube, brez potvorb? Prav na tej točki se zastavi vprašanje »vzgoje z resnicami«. Vzgoja z resnicami je namreč transmisija resnic dogodkovnih obdobij kot pogoj za začetek novega časa.