

Boštjan Nedoh*

Sekvenca, hipoteza, zgodovina: Ideja komunizma v luči singularne univerzalnosti procesa resnice

V zadnjem obdobju je slišati čedalje več kritik, ki so usmerjene proti filozofiji Alaina Badiouja in merijo na njegovo formulacijo »Ideje komunizma«. Srž problematičnosti tega koncepta, ali bolje rečeno, operacije, kakor Idejo komunizma označuje sam Badiou,¹ naj bi bila de-ekonomizacija politike ter posledično de-materializacija komunizma. Komunizem je le še ideja, ločena od konkretnih okoliščin razrednega boja, ki določa kapitalistična protislovja, ter od njegove zgodovine – tako nekako se glasi argument Badioujevih kritikov, ki si za svojo teoretsko podlago jemljejo pozna Marxova dela. V splošnem se sicer lahko strinjamo s kritiko, da se Badiou (neupravičeno) odreče mišljenju kapitalističnih protislovij in antagonizmov ter posledično razrednega boja v klasičnem Marxovem smislu,² nikakor pa ne gre tem kritikam pritrjevati v točki, ko Badioujevo formulacijo komunizma znotraj operacije Ideje označujejo za idealizem brez materialnih učinkov – kot idejo, ki jo je možno *a priori* zatrditi, neodvisno od njenih materialnih utelešenj.³ Na to splošno kritiko se opira dodaten ugovor zoper Badiouja, ki se nanaša na izključitev mišljenja zgodovine, v pomenu, ki ga ima ta koncept znotraj klasičnega historičnomaterialističnega kanona.

V pričujočem tekstu se ne nameravamo podrobneje spuščati v argumentacijo Badioujevih kritikov glede zgoraj omenjenih dveh točk. Z njima začenjamo iz preprostega razloga, saj lahko z njuno pomočjo izpostavimo določen paradoks, ki naj služi kot uvod. Nenavadno dejstvo je namreč, da imata oba ugovora, če ju lahko tako imenujemo, realno osnovo znotraj Badioujeve misli, le da se poja-

177

¹ Cf. Alain Badiou, »Ideja komunizma«, prevedel Peter Klepec, v: *Filozofski vestnik*, XXX, 3/2009, str. 7–20.

² Upravičena odpoved marksistični teleologiji, po kateri je komunizem višja, končna stopnja razvoja ekonomske družbene formacije, še ne opravičuje odpovedi *Kapitalu* kot edini smiselni ekonomski analizi materialne baze – analiza namreč še ne pomeni nujnosti sprejetja ekonomske teleologije!

³ Več o »materializmu Ideje« cf. Rado Riha, »Sur le matérialisme de l' Idée« v: *Filozofski vestnik*, XXX, 2/2009, str. 227–245.

vljata v neki občutni časovni distanci glede na predmet svoje kritike. Badiou namreč dejansko zastopa stališče, da se je nevredno ukvarjati s protislovji v ekonomiji, na istem mestu pa hkrati formulira tezo, usmerjeno proti klasični historičnomaterialistični definiciji zgodovine, ki pravi: »zgodovine ni, so samo zgodovinska obdobja«. Paradoks časovne distance je v tem, da teh Badioujevih formulacij nikakor ne najdemo v njegovi knjigi *Hipoteza komunizma*, prav tako ne v kateremu od njegovih poznih del. Najdemo ju v leta 1982 objavljeni knjigi *Teorija subjekta*,⁴ prvem od treh del (sem sodijo še *Bit in dogodek* ter *Logike svetov*), za katere sam Badiou pravi, da jih lahko štejemo za njegov filozofski sistem.⁵ Glavni filozofski premik, ki ga v omenjeni knjigi izvede Badiou, je, kot rečeno, premik od klasičnega historičnomaterialističnega pojmovanja zgodovine, k mišljenju tistih prelomov, diskontinuitet, destrukcij znotraj kontinuuma zgodovine, s katerimi prične insistirati sekvenca kot časovni interval politike emancipacije kot singularne procedure resnice. V luči tega paradoksa bomo v pričujočem tekstu poskušali analizirati vlogo nekaterih konceptov, ki jih Badiou uvaja v povezavi z operacijo *Ideje komunizma*,⁶ ter oceniti njihovo vlogo znotraj Badioujevega pojmovanja zgodovine, posebej ko gre za zgodovino politike emancipacije. Zdi se namreč, da Badiou šele znotraj *Ideje komunizma* zares odpre vprašanje paradoksnega razmerja med komunizmom in njegovo zgodovinskostjo oziroma, bolj natančno, med sekvenco komunistične hipoteze in njeno specifično temporalnostjo znotraj serije takih sekvenc kot elementov istega reda. Drugače rečeno, šele z *Idejo komunizma* Badiou odpre prostor za premislek povezave oziroma zveze med heterogenimi sekvencami, ki tvorijo zgodovino politike emancipacije.⁷ Premislek bomo gradili na razvijanju pojma singularne univerzalnosti, kakor ga je mogoče izpeljati iz »vzporednega branja« Badioujevih in Agambenovih opredelitev tega pojma.

⁴ Glede omenjenih dveh tez, cf. Alain Badiou, *Theory of the Subject*, prevedel Bruno Bosteels, Continuum, London in New York 2009, str. 92.

⁵ Cf. Alain Badiou, *Pogoji*, prevedla Samo Tomšič in Ana Žerjav, »Predgovor k slovenski izdaji *Pogojev*« prevedla Jelica Šumič Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2006, str. 7.

⁶ V prvi vrsti gre za pojma sekvenca in hipoteza, ki ju Badiou prvič resno vpelje v svojem delu *Ime česa je Sarkozy?* iz leta 2007 (slov. prevod Mirande Bobnar, Sophia, Ljubljana 2008).

⁷ V svojih zgodnejših delih Badiou namreč dokaj kategorično vztraja prav na tej ireduktibilni heterogenosti med sekvencami (cf. *Theory of the Subject*), pri čemer ne dopušča možnosti kakršnega koli tipa totalizacije med temi elementi. O tem več cf. Adrian Johnston, »Hitri in mrtvi: Alain Badiou in razcepljene hitrosti transformacije«, prevedla Ana Žerjav, v: *Problemi* 7–8/2006, str. 145–186.

Komunizem med Idejo in zgodovino

Začnimo torej pri operaciji, ki jo sam Badiou imenuje *Ideja komunizma*. Badiou to operacijo formulira s pomočjo Lacanove triade Realno-Simbolno-Imaginarno, zgoščeno pa jo prikaže takole:

»Idejo« [komunizma] imenujem abstraktno totalizacijo treh osnovnih elementov, procedure resnice, zgodovinske pripadnosti in individualne subjektivacije. Nemudoma lahko podamo formalno definicijo Ideje: Ideja je subjektivacija razmerja med singularnostjo procedure resnice in reprezentacijo Zgodovine.⁸

Če natančno pogledamo vsakega od treh elementov, ki *sestavljajo* Idejo, potem lahko pri prvem in tretjem elementu, se pravi, pri proceduri resnice in individualni subjektivaciji, prepoznamo neko kontinuiteto glede na dosedanjo Badioujevo misel. Zdi se, da se stvari nepričakovano zapletejo pri vpeljavi elementa »zgodovinske pripadnosti« oziroma splošno rečeno, zgodovine, posebej v luči dejstva, da je Badioujev filozofski sistem formalno usmerjen k mišljenju (politične) procedure resnice, ki je prav zaradi svoje singularne določitve pojmovana kot diskontinuiteta v (linearnem) toku zgodovine, Zgodovine, ki je, kot pravi Badiou, »zgodovina države«.⁹ Badiou to stališče zavzame že zelo zgodaj, v *Teoriji subjekta*, kjer hkrati s tem poskuša obrniti sam pojem zgodovine in jo od države usmeriti k politiki emancipacije.¹⁰ Zgodovina države oziroma kapitaloparlamentarizma, kot Badiou državo še poimenuje, ne obstaja, je diskontinuirana, zato pa obstaja zgodovina politike emancipacije. Toda na kakšen način? Kakšen je, kot pravi Badiou, »zgodovinski način politike«? Namreč, strogo vzeto, izraz singularnost (procedure resnice) ne označuje zgolj diskontinuiteto glede na Zgodovino (države), temveč neizogibno pomeni tudi diskontinuiteto znotraj lastne zgodovine.¹¹ Če ima procedura resnice svoj čas, ki je prihodnji preteklik, in če je

⁸ Badiou, »Ideja komunizma«, str. 9.

⁹ *Ibid.*, str. 13.

¹⁰ Za natančen pregled tega »obrata« pri Badiouju, kot tudi za vse konceptualne posledice, ki iz tega izhajajo, glej odličen članek Alberta Toscana, »Emblemi in rezi: filozofija v zgodovini in proti njej«, prevedel Rok Benčin, v: *Borec – revija za zgodovino, antropologijo in književnost* LX/2008, št. 648–651, str. 83–106.

¹¹ To zagato morda najboljše ponazoril primer, ki ga z drugimi poudarki obširno obravnava prav Badiou: gre seveda za dogodek imenovan Kulturna revolucija, ki ne pomeni preloma zgolj v razmerju do parlamentarnokapitalističnih ureditev Zahodnega sveta, temveč pomeni tudi prelom znotraj tedaj obstoječega komunističnega projekta, predvsem glede na njegovo sovjetsko različico.

ime za trajanje tega časa *sekvenca*, kakšno je potemtakem razmerje med posameznimi sekvencami, ki naj jih hipoteza komunizma poveže med seboj? Zdi se, da Badiou s svojo opredelitvijo Ideje komunizma tu šele zares izpostavi paradoksa razmerja med zgodovino in singularnostjo. V eni od pojasnitvenih variacij iste osnovne teze, denimo, pravi: »komunistična Ideja je imaginarna operacija, s katero individualna subjektivacija projicira fragment političnega realnega v simbolno naracijo Zgodovine.«¹² Ključno vprašanje, ki se ob tem postavlja, in ki nas bo zanimalo, je, *kakšna je logika te projekcije*, če temelji na dveh neodpravljljivih predpostavkah, s katerima je na videz v protislovju, in sicer, na singularnosti sekvence komunistične hipoteze, to je, njeni heterogenosti ne zgolj glede na objektivna določila reda, s katerim prelamlja, temveč tudi glede na elemente lastnega reda, se pravi, na predhodne sekvence, in drugič, ta projekcija ni historiciistična, to je, nima strukture mita, kar običajno velja za »projekcije v zgodovino«. Da bi pojasnili ta paradoksa projekcije, ki ga na neki način zgošča oksimoron »zgodovina politike emancipacije«,¹³ se zdi, da potrebujemo natančnejšo določitev pojma singularnega, ki se nanaša na sekvenco kot »fragment političnega realnega«. In tu se velja opreti na argumentacijo še enega vplivnega sodobnega filozofa, Giorgia Agambena, za katerega se zdi, da razvija pojem singularnega, ki se umešča na konceptualni rob Badioujeve filozofije.

Singularno je zgled

V čem je posebnost Agambenovega pojmovanja singularnega, ki ga sam postavlja v središče svoje logike in ontologije? Pri njegovi definiciji najprej izstopa manko njegove negativne opredelitve. Singularno namreč ni nasprotje univerzalnega, niti ni njegova hrbtna plat, ampak se v prvi vrsti nanaša na jezikovne elemente, ki presegajo antinomijo univerzalno-partikularno.¹⁴ Sledeč Agambenu,

¹² Alain Badiou, »Ideja komunizma«, str. 11.

¹³ Oksimoron zato, ker združuje protislovna elementa zgodovine in singularnosti.

¹⁴ Cf. Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001. Kot pravi Agamben: »Antinomija individualnega in univerzalnega ima svoj izvor v jeziku. Beseda *drevo* označuje enako vsa drevesa, v kolikor postavi svoj lasten univerzalni pomen na mesto vseh posameznih drevih (*terminus supponit significatum pro re*). Ta beseda namreč transformira singularnosti v člane razreda, katerega smisel definira skupno lastnost (pogoj pripadnosti C). Teorija množic v moderni logiki na srečo izhaja iz dejstva, da je definicija množice preprosto definicija jezikovne pomenskosti. Da pod nekim celotnim *M* razumemo posamezne različne predmete *m*, ni nič drugega kot ime. [...] Paradoksi namreč definirajo mesto jezikovne biti. To (mesto) je razred, ki hkrati pripada in ne pripada samemu sebi, razred vseh razredov, ki ne

je tisto, kar uhaja tej antinomiji, *zglede* v grškem pomenu besede: *para-deigma* – »tisto, kar se kaže poleg«. ¹⁵ Zgled (na primer jezikovni člen) pa ni nič drugega kot sama singularnost, ki obstaja v praznem prostoru poleg sebe. Mesto singularnosti, ki določajo *skupnost, ki prihaja*, kakor Agamben imenuje političnega agensa prihodnosti, je mesto zglede, prazno mesto, kjer velja primat pripadnosti nad identiteto: »Zgledno je tisto, kar ni definirano z nobeno lastnostjo, razen z biti-rečen. Ne biti-rdeč, ampak biti-rečen-rdeč; ne biti-Jakob, ampak biti-rečen-Jakob – to definira zgled.« ¹⁶ Vrstni red je torej zamenjan. Ni pripadnost neki množici določena s skupno identiteto elementov množice, temveč je skupna identiteta teh elementov, če temu lahko tako rečemo, to, da pripadajo. Skratka, skupnost, ki prihaja, obstaja na način pripadnosti in ne identitete.

Tako formulacijo singularnosti Agamben mnogo kasneje razširi tudi na vprašanje metode svojih raziskav. V knjigi *Signatura rerum*, podnaslovljeni »O metodi«, predstavi izpeljave, po katerih so vsi osrednji koncepti njegovih raziskav (musliman, izredno stanje, *homo sacer* itd.) obravnavani kot singularnosti oziroma kot paradigme. To pomeni, da so vsi ti elementi, ki delujejo v formi zglede, del določenega konteksta, katerega pomen je mogoče dojeti zgolj v imanenci teh elementov. Poanta singularnosti kot zglede pride tu še bolj do izraza. Agamben na tem mestu namreč določi dve modalnosti paradigme, in sicer, smer njenega gibanja ter modus njenega časa. Kar zadeva čas, je posebnost paradigme v tem, da njena zgodovinskost »ni niti v diahroniji niti v sinhroniji, temveč v presečišču obeh.« ¹⁷ Agambenova poanta je na tem mestu v tem, da pri paradigmi nikakor ne gre za to, da bi obstajal zgodovinski izvor oziroma v zgodovini predpostavljen zgled, ki bi deloval kot pravilo za vse ostale. V tem primeru to ne bi bil zgled, temveč ideal. Zgodovinsko sosledje singularnih zglede bi v tem primeru pomenilo neko nemožno ponavljanje inavguralnega zglede, ki pa ga ne bi mogli nikoli ustrezno ponoviti. Vendar singularno ravno ni ideal. Prej gre za to, da, kot pravi Agamben, »[v] paradigmi ni nekega izvora oziroma nekega *archê*: vsak fe-

pripadajo samim sebi, pa je jezik. Kajti jezikovna bit (biti-rečen) je neki skupek (drevo), ki je istočasno singularnost (*določeno drevo, neko drevo, to drevo* [l' albero, un albero, quest' albero]) in posredovanje smisla, izraženegega s simbolom, ki nikakor ne more zapolniti zevi, v kateri se lahko prosto giblje samo člen.« (str. 13–14.)

¹⁵ *Ibid.*, str. 14.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Giorgio Agamben, »Kaj je paradigma?«, prevedel Boštjan Nedoh, v: *Filozofski vestnik*, XXX, 1/2009, str. 124.

nomen je izvor, vsaka podoba je arhaična.«¹⁸ To pa preprosto pomeni, da pri zgodovinskem singularnem velja neka časovna logika, ki je drugačna od logike kontinuuma. Če je vsako singularno lahko izvor, potem to implicira neko časovno modifikacijo glede na zgodovinski čas. V nadaljevanju bomo videli za kakšno modifikacijo gre.

Še pomembnejša je druga modalnost paradigme, ki zadeva njeno gibanje. Kot poudari Agamben, izhajajoč iz Aristotela, smer gibanja paradigme ne poteka niti od univerzalnega k partikularnemu niti v nasprotni smeri, temveč poteka od singularnega k singularnemu. Agamben si tudi na tem mestu prizadeva preseči klasične postopke sklepanja, kot sta indukcija in dedukcija. Pri paradigmi ne gre za to, da bi iz transcendentalnega občega načela deducirali posamične primere, prav tako pa tudi ne gre za obraten postopek, po katerem bi iz posamičnega primera s pomočjo indukcije postavljali obče oziroma univerzalno pravilo za vse ostale primere. Agamben tu ne vztraja zgolj na tem, da je pravilo oziroma logika singularnega imanentna njegovim zgledom, temveč je njegova poanta mnogo močnejša: samo pravilo pojavitve singularnega je nemogoče določiti, to pa zato, ker je to pravilo vseskozi nedovršeno. Lahko bi celo rekli, da vsak nov element singularnega, vsaka nova pojavitev, suplementira pravilo njegove pojavitve. To pa neizogibno implicira, da se pravilo pojavitve singularnega vedno znova določa glede na okoliščine, v katerih se nahaja. Zato ni naključje, da se singularno *nujno* pojavlja v formi zgloda. Na tej ključni točki Agamben svojo argumentacijo poveže s prelomnim pasusom iz Kantove *Kritike razsodne moči*, kjer Kant dokazuje nujnost estetske sodbe v formi zgloda, ki mu je nemogoče dati pravilo:

Ta nujnost pa je posebne vrste. Ne gre za teoretično objektivno nujnost, kjer lahko a priori spoznamo, da *bo* vsakdo *občutil* ugajanje zaradi predmeta, ki mu sam pravim lep. Prav tako ne gre za praktično nujnost, kjer je s pojmi čiste umne volje, ki deluje pri svobodno delujočih bitjih kot pravilo, to ugajanje nujna posledica objektivnega zakona in ne pomeni drugega, kakor da moramo absolutno (brez vsake druge namere) delovati na določen način. Pač pa ji lahko kot nujnosti, ki je mišljena v estetski sodbi, rečem *le eksemplarična*. Je torej nujnost, ki zahteva soglasje *vseh* s sodbo, ki jo imamo za primer občega pravila, ki ga ni mogoče navesti.¹⁹

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, prevedel in spremno besedo napisal Rado Riha, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 76–77.

Singularnega se, enako kot estetsko sodbo, ne da predpisati, tako da bi neko teoretsko določilo delovalo kot pravilo, po katerem bo delujoči subjekt po nujnosti deloval v praksi. Tudi ne gre za praktično določilo, ki naj velja kot pravilo delovanja. Singularnega se ne da niti predpisati, niti izpeljati. In osupljivo dejstvo je, da Alain Badiou že v svojem zgodnjem tekstu *Ali je mogoče misliti politiko?* iz leta 1985, postavi orise hipoteze komunizma in definicijo političnega angažmaja znotraj nje, natanko znotraj koordinat tega istega Kantovega odlomka:

Politika se začenja takrat, kadar ne gre za to, da bi reprezentirali žrtve, projekt, kjer je stari marksistični nauk ostal ujetnik ekspresivne sheme, ampak za zvestobo dogodkom, v katerih se izrekajo te žrtve. Ta zvestoba se opira edinole na odločitev. In ta odločitev, ki nič nikomur ne obljublja, se sama spet opira zgolj na hipotezo. Gre za hipotezo o političnosti negospodstva, ki jo je utemeljil Marx, danes pa jo je treba utemeljiti na novo. S tega stališča ima politični angažma enako reflektirajočo univerzalnost kot sodba okusa za Kanta. Političnega angažmaja ni mogoče izpeljati iz nikakršnega preizkusa, prav tako ni učinek imperativa. Ni ga mogoče ne izpeljati ne predpisati. Angažma je aksiomatičen.²⁰

Univerzalno med razcepom in indiferenco

Če smo do sedaj poskušali ujeti neko presečišče med Agambenovimi in Badioujevimi izpeljavami, pa nam ta navedek omogoča, da se soočimo z neko razliko, ali bolje rečeno, lažno razliko, med Agambenom in Badioujem, na kateri predvsem Agamben vseskozi vztraja. Domnevna razlika je namreč v Agambenovem vztrajnem zavračanju komponente univerzalnega, in to natanko Badioujevega univerzalnega singularnega, kakor ga formulira v svojem branju svetega Pavla, oziroma »reflektirajoče univerzalnosti«, ki jo pripiše Kantovi sodbi okusa. Kot vemo, je Agamben dve leti za prvo izdajo Badioujeve knjige *Sveti Pavel: Utemeljitev univerzalnosti*²¹ napisal svojo interpretacijo oziroma komentar Pavlovega *Pisma Rimljanom*,²² kjer na

²⁰ Alain Badiou, »Ali je mogoče misliti politiko?« v: *Ali je mogoče misliti politiko? Manifest za filozofijo*, prevedla Rado Riha in Jelica Šumič Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2004, str. 52. Badioujeva enoznačna paralela med političnim angažmajem in Kantovo sodbo okusa, za katero se zdi, da v teh Badioujevih izpeljavah zaseda ključno mesto, je presenetljiva predvsem v luči Badioujevega skrajno ambivalentnega odnosa do Kantove filozofije nasploh.

²¹ Slovenski prevod Alain Badiou, *Sveti Pavel: Utemeljitev univerzalnosti*, prevedla Alenka Zupančič, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1998.

²² Slovenski prevod, Giorgio Agamben, *Čas, ki ostaja – komentar k Pismu Rimljanom*, prevedla Vera Troha, Študentska Založba, Ljubljana 2008.

eni sami točki odpravi Badioujev argument za Pavlovo univerzalnost. Spomnimo na kratko, kako Badiou razume (pavlovsko) univerzalnost. V *Biti in dogodku* Badiou že ob obravnavi Pascala pripominja, da krščanstvo predpostavlja neki še eden kot dogodek²³, kar kasneje, skupaj z idejo, da je krščanstvo oziroma cerkev prva institucija človeštva, ki je pretendirala na univerzalizem,²⁴ ravno sistematičnejše razdela v svoji knjigi o svetem Pavlu. Badiou vprašanje (pavlovske) univerzalnosti takoj prevede v vprašanje monoteizma: »Temeljno vprašanje je, kaj pravzaprav pomeni, da obstaja en sam Bog. Kaj pomeni 'mono' v besedi 'monoteizem'?«²⁵ Na to vprašanje Badiou, skupaj s Pavlom, takole odgovarja:

Pavel se s prenovljenimi termini spopade s težavnim vprašanjem Enega. Njegovo, strogo vzeto, revolucionarno prepričanje je v tem, da je znamenje Enega »za vse« ali »brez izjeme«. Da obstaja en sam Bog, moramo razumeti ne kot filozofsko spekulacijo o substanci ali vrhovnemu bitju, temveč izhajajoč iz strukture naslavljanja. Eno je tisto, kar v subjekte, na katere se naslavlja ne vpiše nobene razlike. Maksimalna univerzalnosti, kadar je njena korenina dogodkovna, je sledeča: Eno obstaja le, v kolikor je za vse. Monoteizem je mogoče razumeti zgolj ob upoštevanju celotnega človeštva. Če ni naslovljeno na vse, se Eno razkroji in umakne.²⁶

Kot rečeno, Agambenova kritika tako konceptualizirane univerzalnosti je zgoščena na vsega dveh straneh knjige *Čas, ki ostaja*.²⁷ Agamben najprej pripomni, da je Badioujeva perspektiva glede univerzalnega kot tistega, ki »v subjekte, na katere se naslavlja, ne vpiše nobene razlike«, oziroma kot strpno ravnodušnost do razlik, ki postanejo »tisto, preko česar je treba iti, da se lahko vzpostavi sama univerzalnost«,²⁸ pravzaprav perspektiva države glede verskih sporov. Kar je seveda nenavadno, glede na Badioujevo kontinuirano kritiko Države. Toda za tem Agamben natančneje pojasni, kaj je po njegovem mnenju problematično pri Badioujevi interpretaciji Pavla:

Pri Pavlu ne gre za »toleriranje« ali preseganje razlik, da bi onkraj njih našel isto in univerzalno. Zanj univerzalno ni transcendentni princip, skozi katerega bi gledal

²³ Cf. Alain Badiou, *L'essere e l'evento*, Il melangolo, Genova 1995, str. 216.

²⁴ *Ibid.*, str. 217.

²⁵ Alain Badiou, *Sveti Pavel: utemeljitev univerzalnosti*, str. 79.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Giorgio Agamben, *Čas, ki ostaja*, str. 69–70.

²⁸ Alain Badiou, *Sveti Pavel*, str. 105–106.

na razlike – takega zornega kota pri njem ni –, ampak poseg, ki razdeli same nomi-
stične delitve in jih naredi neučinkovite, vendar nikoli ne doseže njihovega zadnjega
sloja. Na dnu Hebrejca in Grka ni univerzalnega človeka ali kristjana, ne obstaja niti
kot princip niti kot cilj: je samo ostanek, je samo nemožnost Hebrejca in Grka, da bi
se ujemala s samim seboj. Mesijanska poklicanost vsako *klêsis* loči od njen same, po-
stavi jo v napetost s samo seboj, ne da bi ji priskrbela neko drugo identiteto: Hebre-
jec *kakor ne* Hebrejec, Grk *kakor ne* Grk.²⁹

Sedaj postane jasno, kam meri Agambenova kritika ne zgolj Badioujeve univer-
zalnosti, temveč univerzalnosti kot take. Za Agambena je pogoj možnosti uni-
verzalnega neki transcendentalni princip, znotraj katerega je možno »nasla-
vljanje na vse, brez izjeme«, medtem ko je učinek singularnega Pavlovega posega
natanko nasproten – z neskončno delitvijo identitet, ki so posledica neke pred-
hodne delitve, pokaže nemožnost vsakega transcendentalnega principa.

Toda, ali je zgoraj navedeni Badioujev odlomek res mogoče brati v tej smeri? Je
poanta singularne univerzalnosti procesa resnice, za to namreč gre, res v nasla-
vljanju na »univerzalnega človeka ali kristjana«, ki naj bi stal na »dnu Hebrejca
in Grka«? Ali ni Badioujeva stava glede univerzalnosti vseskozi natanko na-
sprotna? Tu je ključnega pomena terminološka natančnost. Badiou namreč
pravi, da je monoteizem »mogoče razumeti zgolj ob upoštevanju celotnega člo-
veštva«, nikakor pa ne »univerzalnega človeka«, kar bi pomenilo uvedbo hu-
manistične kategorije. Človeštva Badiou kajpak ne razume v humanističnem
pomenu besede:

Kaj pomeni »človeštvo« v ne-humanističnem pomenu? Izraza ne more utemeljiti no-
bena objektivna predikativna poteza. Bila bi idealna ali biološka, v vsakem primeru
pa neustrezna. S »človeštvom« razumem to, kar tvori oporo generičnih procedur ali
procedur resnice. Obstajajo štirje tipi teh procedur: znanost, politika, umetnost in –
seveda – ljubezen. Človeštvo se torej izpričuje, če in samo če obstaja (emancipacij-
ska) politika, (pojmovna) znanost, (ustvarjajoča) umetnost ali ljubezen (ki ni zvedena
na mešanico sentimentalnosti in spolnosti). Človeštvo je tisto, kar *podpira* neskon-
čno singularnost resnic, ki se vpisujejo v te tipe. Človeštvo je historično telo resnic.³⁰

²⁹ Giorgio Agamben, *Čas, ki ostaja*, str. 70.

³⁰ Alain Badiou, *Pogoji*, str. 260.

Človek kakopak ne obstaja, obstaja pa človeštvo z malim č, ki predstavlja oporo generičnim proceduram oziroma proceduram resnice. To pa je možno le, »če je človeštvo prazna, brezvsebina opredelitev, če je zgolj funkcija človeškosti, $H(x)$ «. ³¹ Ta x je opora vsaj enega procesa resnice, ki se naslavlja na vse in ki velja za celotno zgodovinsko telo. Natančneje rečeno, brž ko imamo proces resnice, »ni nobenega x , za katerega ne bi veljalo, da postane x , ko ga zagradi proces resnice«. ³² Jasno je, da Badiou z univerzalnim ne meri na nobeno transcendenco. Če je generično človeštvo »historično telo resnic« in daje oporo singularnim procesom resnice, potem njihova univerzalna razsežnost prej meri na nekaj drugega, kakor pa na transcendentalni princip. Vprašanje je, kam se umešča struktura naslavljanja »za vse«. Ker naslavljanje »na vse, brez izjeme« pomeni neko totalizacijo, lahko to totalizacijo umestimo le na dve razpoložljivi osi: bodisi na os sinhronije, bodisi na os diahronije, oziroma ali na raven prostora v določeni časovni točki, ali pa na neskončno časovnega kontinuuma, vendar za ceno prostorske omejitve na točko. Zaradi strukturne antinomije med obema, ki se jo Agamben dobro zaveda, delujeta obe osi izključujoče. A tu obstaja še tretja možnost: presek diahronije in sinhronije, kamor Agamben umesti zgled oziroma paradigmo. In zdi se, da se pavlovsko univerzalno kot struktura naslavljanja umešča natanko na to točko.

Ali je potemtakem človeštvo transcendentalni princip singularnega univerzalnega procesa resnice? Odgovor na to ključno vprašanje seveda ni preprost, posebej zato ne, ker Badiou vseskozi vztraja na disjunkciji transcendence in imanence v procesu resnice. ³³ Badiou namreč uporabi izraz »opora generičnih procedur« oziroma »historično telo resnic«, pri čemer ostaja status človeštva dvoumen oziroma razpet med imanenco in transcendenco. Generično človeštvo ali komunistična hipoteza sicer obstajata zgolj v imanenci sekvenc, ki *prezentirajo* hipotezo. Pa vendar kot generična tvorita *oporo* procesom resnice. Ob tej zagati se velja vrniti h Kantovi poanti glede nujnosti estetske sodbe. Kant glede te nujnosti pravi naslednje: »Je torej nujnost, ki zahteva soglasje *vseh* s sodbo, ki jo imamo za primer občega pravila, ki ga ni mogoče navesti.« Če navedeni Kantov sklep razčlenimo, potem lahko rečemo, da reflektirajoča singularna univerzalnost sestoji natanko iz povezave teh dveh elementov: »Soglasja *vseh* s sodbo« in »primer ob-

186

³¹ Peter Klepec, »Badioujeva konceptualizacija resnice« v: *Filozofski vestnik*, XVIII, 1/1997, str. 213.

³² *Ibid.*

³³ Prva točka četverne disjunkcije se glasi: »Disjunkcija transcendence in imanence. Resnica ne spada v red tistega, kar sega nad to, kar daje izkustvo, temveč se odvija v njej oziroma vztraja v njej kot singularna figura imanence.« (Alain Badiou, *Pogoji*, str. 199.)

čega pravila, ki ga ni mogoče navesti«. Kaj pomeni »soglasje vseh s sodbo«? Kant odgovarja takole: »Sodba okusa pripisuje vsakomur strinjanje. Tisti, ki razglašajo nekaj za lepo, želi, da bi vsakdo *moral* potrditi danemu predmetu in ga enako razglasiti za lepega«. ³⁴ Zato Kant pravilno nadalje sklepa, da je ta subjektivna nujnost estetske sodbe pogojena, da je pogoj soglasja vseh glede ugajanja lepega predmeta neki *skupnostni čut* – od tod univerzalnost sodbe: »[l]e pod predpostavko skupnostnega čuta je mogoče, trdim, izreči sodbo okusa«, ³⁵ pravi Kant. Toda skupnostni čut ni, kot bi nemara Agamben sklepal, neki transcendentni princip, neka objektivno dana poteza, ki bi bila skupna vsem ljudem. V jedro skupnostnega čuta Kant postavi to, čemur pravi *razširjen način mišljenja*, s čimer meri na to, da se pri izrekanju sodb okusa *vživimo v predstavnici način drugega*. Narekuje torej vsaj začasno opustitev lastne identitete. Onstran identitet pa ni nič drugega kot le sodba. V toliko je ta univerzalnost *reflektirajoča*. Prečkati mora predstavnice načine drugih. Zato tudi velja, da sodba te vrste ni predpisana s pravilom, prav tako tudi ni izpeljana iz izkustva. Prej velja reči, da pravilo obstaja zgolj v imanentnosti sodbe.

Natanko isto pa velja za razmerje med singularno sekvenco in komunistično hipotezo. Vsaka singularna sekvenca je primer hipoteze, ki je ni mogoče navesti. Tu ne gre toliko za nemoč izrekanja, kolikor bolj za to, da je sama formulacija hipoteze odvisna od okoliščin posamezne sekvence, enako kot bi lahko rekli, da je pri Kantu lepota predmeta vedno znova odvisna od obstoja univerzalne reflektirajoče sodbe. ³⁶ Vsaka sekvenca na novo utemelji hipotezo in s tem tudi vse prejšnje sekvence. Vsaka sekvenca je benjaminovski »tigrov skok v preteklost«, vendar ne na način ponavljanja ali celo nadaljevanja predhodne sekvence. To bi pomenilo slediti neki fantazmatski diahroni naraciji. Vsaka sekvenca na novo formulira hipotezo in predhodne sekvence, glede na nove okoliščine, v katerih se nahaja. V temu smislu lahko rečemo, da *vsaka aktualna sekvenca komunistične hipoteze zaseda mesto notranje heterogenosti glede na serijo predhodnih se-*

³⁴ Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, str. 77.

³⁵ *Ibid.*, str. 78.

³⁶ Na tem mestu velja izpostaviti dve od Badioujevih »Osmih tez o univerzalnem«, prevedla Jelica Šumič Riha (V: *Filozofski vestnik*, XX, 1/1999, str. 167–175), in sicer, četrto tezo: »Univerzalno se na začetku prezentira kot odločitev o neodločljivem«, ter šesto tezo, ki pravi: »Univerzalno je univokno«. Kot vidimo, oba elementa zasedata ključni mesti v Kantovi sodbi okusa: odločitev o neodločljivem se nanaša na nemožnost predpisa oziroma izpeljavo sodbe, medtem ko se univoknost nanaša na njeno reflektirajočo univerzalnost, ki temelji na nujnosti soglasja vseh.

kvenc, ki jih hipoteza totalizira. Te nujnosti absolutne novosti prihajajoče sekvence se seveda dobro zaveda tudi materialist Badiou. Četudi sam zgodovinsko določi začetek hipoteze (Marx) ter prvi dve sekvenci (delavsko gibanje 19. stoletja in Pariška komuna; 20. stoletje, obdobje partij in discipline z iztekom v maju '68 in kulturni revoluciji na Kitajskem), vztraja na tem, da mora tretja sekvenca, na pragu katere smo, oziroma, splošno rečeno, vsaka naslednja sekvenca v zaporedju oziroma seriji, pomeniti nekaj novega:

Komunistična hipoteza kot taka je generična, je »temelj« vsake emancipacijske organizacije, ki imenuje edino stvar, za katero se je v politiki in zgodovini vredno zanimati. Sekvenco pa določa *prezentacija* hipoteze: nov način, na katerega je hipoteza prisotna znotraj novih oblik organizacije in delovanja.

Seveda bomo na en ali drug način združili teoretske in zgodovinske nauke, ki izhajajo iz prve sekvence z osrednjo nalogo zmagovalne discipline, ki izhaja iz druge sekvence. Vendarle naš problem ni razgibana eksistenca hipoteze niti ne njena zmaga, ki ustvarja red na nivoju države. Naš problem je sam modus, kako se misel, ki jo usmerja hipoteza, predstavlja v figurah delovanja. Skratka: nov odnos med subjektivnim in objektivnim ...³⁷

Badioujevo vztrajanje na nujnosti novega modusa, v katerem mora delovati prihajajoča sekvenca, tu ni brez posledic. Ne gre namreč za arbitrarno zavračanje izkustva prve in druge sekvence. Gre preprosto za to, da modus prve in druge sekvence (klasično delavsko gibanje, partija) v današnjih okoliščinah popolne avtonomizacije kapitala glede na njegove zastopnike in lastnike, virtualizacije finančnega kapitala itd., ni več operativen. Tisto, kar Badiou kategorično poudarja, je nujnost, da se znova premisli modus naslednje sekvence, da se znova premisli operativnost posameznih dejavnikov znotraj aktualne situacije.

Ideja komunizma kot totalizacija heterogenega

Če se za konec vrnemo k našemu izhodiščnemu vprašanju statusa totalizacije, ki jo operacija Ideja komunizma izvrši med tremi elementi (individualna subjektivacija, procedura resnice, zgodovinska pripadnost), oziroma statusa imaginarne projekcije realnega procedure resnice v simbolno zgodovino, potem lahko rečemo, da je singularna univerzalnost, ki eksistira znotraj časovnega modusa sekvence, v kateri se prezenitra generično hipoteze, element notranje heterogenosti v za-

³⁷ Alain Badiou, *Ime česa je Sarkozy?*, str. 114.

poredju elementov, ki jih totalizira Ideja. Nenazadnje je to pomen koncepta singularnosti. Označuje paradoksnu realno politiko emancipacije, ki proizvaja učinke heterogenosti ne samo v redu biti, temveč tudi znotraj serije predhodnih singularnosti politike emancipacije kot elementov istega reda. Drugače rečeno, učinki singularnosti so ireduktibilni na svoje vzroke v absolutnem in ne le relativnem smislu. Natanko v tem je njena specifična razlika glede na historicistično diahrono naracijo ali mit. Kot poudarja Badiou, ne gre za to, da opustimo izkušstvo in vednost prve in druge sekvence, prej nasprotno, vzeti jih moramo za svojo osnovo. Pa vendar mora nova sekvenca, skupaj z utemeljitvenim dogodkom, zavzeti »nov modus delovanja«, zasesti mora torej mesto heterogenega elementa tudi glede na lasten red, s tem pa na novo določiti modus hipoteze. Z drugimi besedami, mit temelji na iluziji ponavljanja s fantazmo določenega izvora, medtem ko Ideja totalizira singularno sekvenco na podlagi njihovega imanentnega razmerja s hipotezo. V tem je tudi prelomnost Ideje komunizma znotraj Badioujeve misli – proizvede obrat od mišljenja »zgodovinskih obdobj« kot posamičnih singularnih zarez v simbolno, neobstoječo zgodovino, h konstrukciji serije sekvenc, ki tvori »zgodovino politike emancipacije«. Ideja komunizma natanko kot totalizacija poskrbi, da se generično prezentira v novem kot novem. Zato Ideja pri Badiouju ostaja vseskozi paradokсна, saj gre pri njej vedno za neko nemožno operacijo totalizacije sekvenc kot heterogenih elementov istega reda.