

PETI POGOJ: K FILOZOFIJI ALAINA BADIOUJA

Alenka Zupančič

Ni posebnega dvoma o tem, da je filozofija Alaina Badiouja eden najintri-
gantnejših sodobnih filozofskih projektov. Je tudi precej drzen projekt, kar
vsaj deloma izhaja iz Badioujeve emfatične afirmacije filozofije, ki zelo od-
stopa od prevladujočega modusa, v katerem se odvija sodobna (»moderna«
in »postmoderna«) filozofija, namreč pod praporom preloma s (»klasično«)
filozofijo. Sodobno filozofijo bistveno opredeljuje prav *prelom s filozofijo* (kot
metafiziko) in vztrajanje na tem prelomu, naj bo v obliki anti-filozofije ali pa
v obliki notranje dekonstrukcije filozofije. Badioujeva stava na »vrnitev filozo-
fije *sames*«, pomen platonistične reference v njegovem delu in pa vztrajanje na
nekaterih klasičnih filozofskih pojmi, ki so bili skozi več kot stoletje deležni
kar najbolj uničujoče filozofske kritike (resnica, subjekt), seveda ni enostavno
anti-moderna gesta vrnitve k tradicionalni filozofiji. Prej bi jo lahko opisali
kot poskus, kako – ob vsem upoštevanju nujnosti preloma, ki ga vpelje in arti-
kulira moderna – vrniti filozofiji njeno lastno dimenzijo in polje. To pa med
drugim predpostavlja in zahteva nič manj kot neko novo definicijo filozofije
in njenih pogojev, ki bi zadostila dvema zahtevama: omogočila »diagnosticira-
ti« problem, v katerem se je znašla (post)moderna filozofija, določiti njegove
vzroke, in pa predlagati takšno konfiguracijo filozofije, v kateri ta problem ne
bi nastopil.

Po Badiouju, kot je znano, obstajajo štirje pogoji filozofije, ki so hkrati
štirje osnovni »generični procesi« ali procesi resnice: matematika, politika,
umetnost in ljubezen. A ključno pri tem je, da to so »le« pogoji filozofije in
ne njeni temelji – nobeden od zgornjih pogojev ne more priskrbeti temelja
filozofije. Če do tega pride, če kateri od pogojev začne delovati kot temelj/
utemeljitev filozofije, Badiou to imenuje »prešitje«: filozofija (kot vezana na
svoje pogoje, a vendar različna od njih) opusti samo sebe in svojo specifičnost
v prid enemu od svojih pogojev (pesnitvi, znanosti, politiki, ljubezni), ki začne
delovati kot njena neposredna vez z realnim. Lahko bi torej rekli, da obstaja

tudi *peti pogoj* filozofije, ki je njen negativni pogoj, delna subtrakcija filozofije njenim lastnim pogojem: filozofija se mora umakniti neposrednemu prijemu svojih pogojev, pri tem pa vseeno ostati znotraj polja njihove učinkovitosti.

Čeprav Badiou ostro nasprotuje modnim izjavam o koncu filozofije (in zgodovine), vendarle tudi sam sugerira, da se po Heglu (v) filozofiji nekaj JE zgodilo. V določenem smislu je Hegel dejansko bil »zadnji filozof«. Tako na primer Badiou zapiše: »če se filozofija giblje v smeri svoje ukinitve, denimo od Hegla naprej, potem zato, ker je ujeta v mrežo, s katero je prešita s svojimi pogoji, zlasti z znanstvenimi in političnimi pogoji, ki ji prepovedujejo, da bi artikulirala njihovo *splošno* hkratno možnost [*compossibilité*]«¹. Po tej različici torej filozofija po Heglu ni umrla, temveč je samo sebe suspendirala (se samo-ukinila) tako, da je svoje funkcije prenesla na enega od svojih pogojev: na znanost (pozitivistično prešitje, ki ga Badiou povezuje predvsem z anglosaško analitično filozofijo), na politiko (politično prešitje, kjer seveda prednjači marksizem), nato pa – skoraj kot v odgovor ali reakcijo na ti dve prešitji – na umetnost (poetsko prešitje: »pri Heideggru doživi antiscientistično in antimarksistično prizadevanje izročiti filozofijo pesnitvi vrhunec«²). Od Hegla dalje se je torej filozofija v glavnem odvijala v elementu lastne ukinitve v prid temu ali onemu od svojih pogojev oziroma generičnih postopkov (znanost, politika, umetnost). Prav to je po Badiouju razlog, zakaj so vsi veliki post-heglovske filozofi dejansko anti-filozofi (Nietzsche, Marx, Wittgenstein, Heidegger ...). V tem pogledu lahko enajst poglavij Badioujevega *Manifesta za filozofijo* dejansko beremo kot nekakšno sprevernitev Marxove enajste teze o Feuerbachu: filozofi že dolgo poskušajo spremeniti svet, ga opravičiti (slednje je po Badiouju pogosta konsekvence pozitivističnega prešitja) ali pa se zlit z njim skozi poetično izkustvo Eksistence in Neizrekljivega ... zdaj pa je končno prišel čas, da filozofi začnejo filozofirati!

Seveda ta poziv nikakor ne pomeni, da bi morala biti filozofija na primer apolitična. Nasprotno, nobena prava filozofija ne more biti apolitična oziroma indiferentna do kateregakoli od štirih generičnih postopkov, ki tvorijo njene pogoje. Vendar pa filozofija deluje v določenem odmiku od njih. Ta odmik ali distanca ni distanca kot nasprotje angažmaja, temveč izhaja iz naslednjega temeljnega aksioma: »Filozofija ni produkcija resnice, temveč operacija *izhajajoč iz resnic*«³. Filozofija torej ne proizvaja in ne ustvarja no-

¹ Alain Badiou, »Manifest za filozofijo« (prev. Jelica Šimič-Riha), *Filozofski vestnik*, XIII, 1/1992, str. 166.

² *Ibid.*, 167.

³ Alain Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992, str. 66. Cf. prevod prvega poglavja, »(Spre)vrnitev filozofije *same*« (prev. Samo Tomšič) v pričujoči številki, str. 21–36.

benih resnic, temveč le (na specifičen način) rokuje z njimi. Kot je opozoril že Peter Hallward: ob vsej svoji ambicioznosti Badioujeva filozofija goji določeno *skromnost* glede na svoje pogoje.⁴ Resnice se proizvajajo drugod: znotraj štirih generičnih postopkov, katerih izhodiščna točka je vselej nek dogodek (v Badioujevem pomenu besede). Filozofija je tako definirana kot konceptualni prostor, v katerem prihaja do »konfiguriranja« in »sestavljanja« generičnih postopkov. Filozofija ne odkriva in ne postavlja nobene resnice, temveč ima na razpolago neko mesto resnic; filozofija ne izreka resnic, izreka mišljivo konfiguracijo resnic. V nekem smislu je filozofija »scena« (ali oder) resnic, prostor njihove kompozicije. Prav ta scena ali prostor (torej ta odmik) se izgubi vsakokrat, ko se filozofija neposredno prepusti enemu svojih pogojev: Badiou je nedavno skoval izraz *la passion du réel*, strast (do) realnega, in morda bi lahko rekli, da je prav neka takšna strast (do) realnega moderni filozofiji zbujala skušnjavo, da se je opustila v prid enega izmed njenih pogojev, se pravi stavila na neposredni dostop do (produkcije) resnice.

Na tej ravni obstaja zanimiva podobnost med Badioujevim projektom in projektom tako imenovane kritične (kantovske) filozofije v njenih dveh temeljnih gestah: izpraševanju pogojev možnosti filozofije in iz njega izhajajoče omejitve filozofije na jasno razmejeno polje. Vsaj anekdotični aspekt te podobnosti je več kot očiten. Tudi Kant je imel svojega »anti-filozofa«: Davida Humea. Humeov ugovor pojmu vzročnosti bi lahko razumeli kot gesto, ki je spodnesla vladavino Enega, ki je jamčil za vez med vzrokom in učinkom in tako – če uporabimo Badioujeve izraze – odprla pot avtoriteti množstva. Reakcije na Humovo gesto, ki so oblikovale pogoje mišljenja v Kantovem času, so bile v osnovi dveh vrst: dogmatično ponavljanje starih pogledov, ki ni hotelo *slišati*, kaj je sploh govoril Hume, in vzpon skepticizma oziroma »sofizma«. Kant se ogradi od obojega, od »dogmatizma, ki ničesar ne uči, in hkrati skepticizma, ki ničesar ne obeta – niti miru dovoljene nevednosti.«⁵ Svoj filozofski projekt se odloči izpeljati, kot bi rekel Badiou, »v bližini« (*en proximité de*) anti-filozofije Davida Humea, se pravi tako, da v polni meri pripozna njegovo gesto odstavitve Enega, a hkrati ne da bi sprejel njene sofistične nasledke kot nujne ali edino možne (kar bi seveda pomenilo tudi konec možnosti filozofije). Kant tako začne svoj projekt z definiranjem pogojev možnosti filozofije, pri čemer vztraja, da je njegov projekt, čeprav je nemara videti izjemno »hvalisavih in neskromnih pretenzij«, »neprimerno *skromnejši*« tako od dogmatičnih

⁴ Cf. Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003, str. 243–5.

⁵ Immanuel Kant, *Prolegomena* (prev. Jože Lavrič), Cankarjeva založba, Ljubljana 1963, str. 79.

kot od skeptičnih trditev.⁶ Kajti naj si skeptiki, ti »domnevni *indiferentisti* še tako domišljajo, da so s preobrazbo šolske govornice v popularni ton postali nerazpoznavni (...), tudi sami neizogibno padejo nazaj v metafizične trditve, do katerih sicer izpričujejo tolikšno zaničevanje«⁷. Mika nas, da bi ta odlomek postavili ob bok Badioujevi razpravi o velikih modernih sofistih, ki, čeprav so prav oni tisti redki misleci našega časa, ostajajo ujeti v enak paradoks:

»Dejansko ni nikdar skromno izreči 'konec', dovršitev, radikalno zagato. Napoved 'konca velikih pripovedi' je enako neskromna kakor velika pripoved sama. Gotovost o 'koncu metafizike' se giblje v metafizičnem elementu gotovosti, dekonstrukcija koncepta subjekta zahteva osrednjo kategorijo, denimo, bit, katere zgodovinska odredba je še bolj določujoča itn. (...) Prozopopeja, skrušena pod težo zavrženja, je ravno tako poza, laž, kakor trobentajoča konjenica ob prihodu Duha. Konec Konca Zgodovine je ukrojen iz istega blaga kakor ta Konec.«⁸

Kar zadeva Kantov odgovor na proglašeno radikalno zagato in slepo ulico filozofije, vemo, da sloni na že omenjenih dveh osnovnih gestah: na določitvi pogojev možnosti filozofije, ki kot svojo konsekvenco narekuje razmejitev in določitev polja, ki pripada filozofiji, s čimer je slednja zavarovana po eni strani pred zdrsom v *Schwärmerei* in po drugi pred zdrsom v golo sofistčno igro. Če filozofija izstopi iz polja, ki jo definira in tvori njeno prizorišče ali prostor, lahko vodi samo v (bolj ali manj škodljivo) katastrofo. Na tej ravni, se pravi v pogledu same filozofske geste, ki je na delu v kantovskem projektu na eni strani in Badioujevem na drugi, dejansko obstajajo več kot le površinske podobnosti.

Vendar pa namen tega teksta seveda ni primerjava Badiouja s Kantom. Niti ugotavljanje tega, ali je bila kantovska gesta konec koncev zgolj restriktivna ali pa je imela moč dejansko znova odpreti pot filozofiji pod novimi pogoji oziroma vpricho rekonfiguracije njenih pogojev. (Če pomislimo na nadaljnji razvoj nemške klasične filozofije, se seveda bolj nagibamo k drugi možnosti.) Zanima nas predvsem filozofski učinek ključnih elementov Badioujeve lastne definicije filozofije v kontekstu sodobne filozofske konfiguracije.

Filozofija je mogoča: (1) pod štirimi pogoji (oziroma generičnimi postopki), ki jih – ne pozabimo – sama filozofija razglasi za svoje pogoje; (2) kolikor ohrani distanco do teh pogojev, se pravi, kolikor se upira prešitju filozo-

⁶ Immanuel Kant, »Kritika čistega uma ¼« (prev. Zdravko Kobe), *Problemi* 1–2/2001, str. 12 (A XIV).

⁷ *Ibid.*, p. 10 (A X).

⁸ A. Badiou, »Manifest za filozofijo«, *op. cit.* str. 152–3.

fije s katerim od njenih pogojev oziroma se odreče možnosti ali ambiciji, da bi neposredno bila produkcija resnic. Ta drugi ali dodatni pogoj tu imenujemo »peti pogoj«.

Sam Badiou je prepričan, da je prav ta druga točka v igri v osrčju sodobne delitve filozofije. Večina modernih (in post modernih) filozofov rade volje pristaja na to, da »svojo« filozofijo zapišejo (torej prepustijo) enemu njenih pogojev. Lahko bi rekli, da v tem primeru in strogo vzeto niso več filozofi, temveč misleci (oznaka, katere raba se je v zadnjem stoletju ali dveh dejansko zelo razširila). V svoji knjigi o *Svetem Pavlu* Badiou opozori, kako prihaja do sistematične zamenjave imen štirih generičnih postopkov z drugimi, ki merijo natanko na izbris njihove dimenzije resnice: kultura namesto umetnosti, tehnologija namesto znanosti, upravljanje namesto politike, seksualnost namesto ljubezni. Temu seznamu bi lahko dodali: misleci namesto filozofov. Le da gre v slednjem primeru za obratno logiko preimenovanja, namreč za to, da se filozofsko mišljenje neposredno identificira s postopkom resnice, katere mišljenje je.

Po Badiouju mišljenje (*la pensée*) ni posebna prerogativa filozofije, temveč bistveno sodi k vsem generičnim postopkom resnice (znanost, umetnost, politika in ljubezen so vsi neko mišljenje). V tem smislu bi lahko rekli, da je filozofija »mišljenje mišljenja«, po čemer je Badiou dejansko bližji Heglu kot Kantu. Njegov poskus razmejiti polje filozofije kot tako ne vključuje zahteve, da se filozofija odreče določenemu tipu izjav oziroma da ne prestopi določene meje. Prostor filozofije ni ustvarjen s tem, da okoli njega začrtamo meje, temveč enostavno z afirmacijo refleksivnosti mišljenja. Reči, da je filozofija mišljenje mišljenja, ne pomeni, da je v poziciji Drugega (od) Drugega. Prav nasprotno: filozofija se odvija znotraj konstitutivne (in inherentne) refleksivnosti mišljenja. Razmerje filozofije do njenih pogojev ni enostavno v tem, da morajo biti izpolnjeni določeni pogoji, če naj bo filozofija možna. Čeprav tudi to v nekem smislu drži, pa je poudarek Badioujevega predloga drugod: pogoj filozofije tvori natanko *mišljenje znotraj* (dimenzije resnice) njenih pogojev. Filozofija je delo, ki se odvija v določeni razdalji od njenih pogojev, vendar znotraj področja teh pogojev.

Če želimo natančneje razumeti, kaj je na delu v tem »petem pogoj« filozofije, kakor ga imenujemo, nas razmislek vodi k zanimivemu vprašanju, ki smo ga zgoraj pustili odprtega. Videli smo, da tudi Badiou zagovarja tezo, da se v devetnajstem stoletju, »takoj po Heglu«⁹, nekaj *je* zgodilo, nekaj, kar je spremenilo smer (in »naravo«) filozofije. A kaj? Ali lahko poskusimo določiti, kaj natanko se je zgodilo? Badiou na to vprašanje ne odgovori nepo-

⁹ *Ibid.*, str. 168.

sredno, vendar pa nakaže, da zadeva destitucijo Enega, nadomestitev »avtoritete Enega« z »avtoriteto množstva« (kateri izrecno zapiše tudi svojo lastno filozofijo). Prav tako namigne, da je imel pri tej spremembi pomembno vlogo razvoj kapitala: »Očitno je, da lahko pri kapitalu pozdravimo in tudi moramo pozdraviti to, da odkrije čisto mnogoterost kot temelj prezentacije, da razkrinka vsak učinek Enega kot zgolj negotovo konfiguracijo, da razkroji simbolne predstave, v katerih je zveza prišla do videza biti.«¹⁰ Je to referenca na postopno, a masovno spremembo dominantne družbene vezi, do katere je prišlo v 19. stoletju? Na prehod od klasičnega diskurza gospostva h kapitalističnemu? Tako kaže. Vendar pa je pomembno poudariti, da pri temu premiku v družbeni vezi ne gre enostavno za alternativo med, ali za nadomestitev Enega z množtvom.

Če naj to pojasnimo, je pomembno najprej določiti, na kaj se nanaša Badioujev izraz »avtoriteta Enega«. Obstaja namreč pomembna razlika med tem, kar Badiou imenuje »avtoriteta Enega« in tem, kar imenuje »šetje za eno«. Slednje je enostavno pogoj vsake mišljive situacije ali stvari: medtem ko je čisto množstvo nekonsistentno in je čisti »presežek [čez] samega sebe«, vsaka konsistentna misel predpostavlja strukturo, šetje-za-eno, v katerem je vsako predstavljeno ali predstavljivo množstvo konsistentno. Z drugimi besedami, vsako predstavljivo množstvo je predstavljeno kot *množica* oziroma kot konsistentno so-bivanje določene zbirke elementov. V tem pogledu je šetje-za-eno (in z njim sam pojem »enega«) povsem kompatibilno s pojmom čistega množstva. Vendar pa »presežek čez samega sebe«, ki je natanko bit Biti kot čistega množstva, obstaja tudi na ravni tistega, kar je že šteto-za-eno, se pravi na ravni prezentacije, na ravni množice oziroma tega, kar Badiou imenuje »situacija« (kar je druga beseda za množico). Tu obstaja kot presežek delov danega množstva ali množice nad njenimi elementi: če imamo na primer množico s petimi elementi, možna kombinacija teh elementov – se pravi število njenih »delov« ali podmnožic – daleč presega število elementov (natančneje rečeno, to število je dve na peto potenco). Ta presežek, ki ga Badiou imenuje tudi *l'excès errant*, »blodeči presežek«, je eden ključnih pojmov njegove ontologije, saj postavi »blodnjo presežka kot realno biti, kot bit biti«¹¹. Po drugi strani pa tisto, kar imenuje »stanje« situacije (*état* – pri čemer igra na neprevedljivo dvopomenskost te besede: stanje in/ali država) predpostavlja operacijo, s katero je sam ta presežek štet-za-eno in na ta način fiksiran (ali narejen za konsistentnega). Tako je samo šetje-za-eno, ki se odvija na ravni prezentacije, šteto-za-eno. To Badiou imenuje reprezentacija ali meta-struktura.

¹⁰ *Ibid.*, str. 163.

¹¹ *Ibid.*, str. 173.

Tisto pa, kar je na delu v izrazu »avtoriteta Enega«, je nekaj precej drugačnega tako od štetja-za-eno, ki naredi neko množstvo predstavljivo ali inteligibilno, kot od »stanja«. Badiou običajno uporablja formulacijo »ni Enega« kot sinonim za »ni Boga« oziroma kot direktni sinonim za »Bog je mrtev«. Kar jasno kaže na razliko, ki se jo prizadevamo izpostaviti. Res pa je, da Badiou to razliko tudi zamegli, ko zastavek formulacije »ni Enega« izenači s tem, kar je na delu v njegovi temeljni ontološki postavki: množstvo je vselej množstvo množtev (mnoštev, množtev ...) in eventualna točka, kjer se ta proces ustavi, ne more biti »eno«, temveč zgolj *praznina*. Vendar je k temu treba pripomniti, da postavke »ni Enega« (v smislu »ni Boga«) nikakor ne moremo umestiti na isto raven s postavko o praznini kot tisti »snovi, iz katere je bit«. Razlog je v tem, da – kot na nekem drugem mestu poudari sam Badiou¹² – »Bog je mrtev« ni ontološka postavka ali izjava, temveč izjava, ki pripada določenemu dogodkovnemu horizontu ali natančneje, zaprtju tega horizonta. Z drugimi besedami: formulacijo »avtoriteta Enega« moramo vzeti kot nekaj, kar se nanaša na strukturno in zgodovinsko določljivo družbeno vez, in ne kot nekaj, kar se v pri vrsti nanaša na konceptualno izbiro med Enim in množtvom.

»Avtoriteta Enega« je družbena vez, ki v grobem ustreza temu, kar Lacan imenuje diskurz gospodarja. Slednji ni preprosto stanje/država v Badioujevem pomenu besede. V njem »blodeči presežek« prezentacije (ki, prav tako v grobem, ustreza Lacanovi bateriji označevalcev, S_2) ni fiksiran tako, da je štet-za-ena, temveč tako, da Eden uteleša samo točko inherentne nekonsistentnosti množstva. Avtoriteta Enega ne temelji na totalizaciji množstva, temveč na tem, da vzpostavlja razmerje (*vez*) med Enim in množstveno drugostjo v elementu njune čiste disjunkcije. Kaj to pomeni? To pomeni, da v diskurzu gospodarja ne gre za to, da bi bila množstvenost biti povsem mobilizirana ali absorbirana v Eno, kar je mobilizirano v Enem je nasprotno točka same njene potencialne generične moči: točka »nekonsistentnosti«, točka, zaradi katere nobeno množstvo ne more biti od znotraj šteto-za-eno. V razmerju do diskurza gospodarja (ali »avtoritete Enega«) je torej pomembno imeti pred očmi, da dejavnik te družbene vezi ni presežna množstvenost, šteta-za-eno, oziroma poenotena totalnost presežne množstvenosti, temveč (prazni) označevalec same nemožnosti totalizacije množstva. Z drugimi besedami, množstvenost je tu vezana (in fiksirana) na Enega tako, da Eden uteleša natanko konstitutivno nekonsistentnost (»praznino«) množstva. Prav v tem pomenu je Eden (kot izjema) tudi garant smisla.

¹² Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998 (prvo poglavje: »Dieu est mort«).

Z destitucijo »avtoritete Enega« (h kateri je med drugim pripomogel kapital) pride do tega, da se razpusti vez med Enim in množtvom, vez, ki je obstajala v sami njuni disjunkciji. Rezultat tega je, da se presežek kot realno biti pojavi v obliki prosto lebdečega kontingenta, v obliki »strastne razvezanosti« (če obrnemo formulacijo »strastna navezanost«). Ne zgodi se to, da bi presežek izgubil svoj označevalec oziroma svojo reprezentacijo (ker slednje sploh ni imel). Temveč izgubi svojo (na)vezanost na Enega. In dejansko prav v tem zgodovinskem trenutku začne družbo, v njenih različnih sferah, preganjati fantom presežka/ekscesa; in ta fantomska oblika nikakor ni nepomenljiva. Diskurz gospodarja (oziroma, če hočemo, avtoriteta Enega) je družbena vez, v kateri je ta presežni/ekscetni element na svojem »idealnem« mestu, če lahko tako rečemo, namreč v službi hegemonične moči Enega, ki vlada tako, da privzema (nase) samo »presežtvenost« presežka. Z destitucijo te vezi pa pride do tega, da duh presežka tako rekoč uide iz steklenice. Lahko bi rekli, da se ta proces začne nekje s Francosko revolucijo, doseže svoj polni obseg v 19. stoletju in se nadaljuje v delu 20. stoletja. Še zlasti 19. stoletje je močno preganjal ta presežni, ekscetivni element v vseh mogočih oblikah, od konceptualnih do fantazmagoričnih. Morda noben drug stavek ne podaja bolje duha te dobe (ne glede na različne šole in orientacije), kot tale parafraza *Hamleta*: *there is something rotten in the State of Things*, nekaj gnilega je v stanju/deželi Stvari. Nekateri misleci tega obdobja so to gnilobo pripisovali še naprej prisotnim »enklavam« avtoritete Enega in verjeli, da bo odrešenje prišlo z njihovo popolno odpravo. Drugi so nasprotno vir nelagodja videli v sami destituciji avtoritete Enega. Toda ne da bi pretirano poenostavljali, lahko rečemo, da so se praktično vsi veliki misleci trudili misliti v maksimalni bližini do, če ne v neposrednem soočenju s tem presežkom/ekscetom. »Zadrževanje pri presežku/ekscetu« je postalo najbolj prominentna figura post-heglovske filozofije. Utopije, ki so stremele za odpravo družbenih in drugih krivic, so dosego tega cilja večinoma videle prav v odpravi tega presežka. V določeni meri je tudi Marxa zapeljala možnost oziroma perspektiva enkrat za vselej odpraviti presežni/ekscetivni, disharmonični element družbenega. Če seveda sploh ne omenjamo tega, da je eden ključnih pojmov in vzvodov Marxove teorije prav pojem presežne vrednosti. Za Nietzscheja bi lahko rekli, da »zadrževanje pri presežku« predstavlja samo jedro njegovih spisov, čeprav si ga seveda ni prizadeval eliminirati. V knjigi *Psihoteologija vsakdanjega življenja* Eric Santner poda svoje branje Freuda in Rosenzweiga, ki ga osredotoči okoli pojma konstitutivne »prevečnosti« (*too muchness*)¹³ in ki do potankosti ustreza pojmu

¹³ Eric Santner, *On the Psychotheology of everyday Life: reflections on Freud and Rosenzweig*, The University of Chicago Press, Chicago 2001.

»blodečega presežka«. V literaturi je eksplozija blodečega presežka vidna še bolj neposredno: nemrtvi mrtvi, fantomske, neumestljive figure in »Reči«, od Frankensteinia do Drakule, preko cele vrste fenomenov, ki jih je Freud obravnaval pod naslovom *Das Unheimliche*. Da niti ne omenjamo dejstva, da je bila ena najpopularnejših uspešnic sredine devetnajstega stoletja (ki je izhajala kot večni feljton), delo Eugènea Sueja *Le juif errant, Blodeči Jud (le juif errant kot različica l'excès errant?)*¹⁴.

Hkrati je ta (blodeči) presežek začenjal vse bolj veljati za – natanko – tisto realno biti, kot tudi za mesto resnice. Če je za moderno (anti-)filozofijo Hegel postal eden najbolj kritiziranih (če ne že skoraj osovraženih) filozofov, je bil razlog prav v tem, da se je uveljavil vtis, kako se v njegovi spekulativni zgradbi vse izide: nobenih nepokritih preostankov, nobenih brazgotin (»rane duha se celijo brez brazgotin«), nobenih razpok. Z eno besedo: nobenega blodečega presežka. Ne le Hegel, tudi filozofija nasploh ni ušla temu posmehljivemu roganju: *there are more things in heaven and earth than are dreamt of in (our) philosophy*, bi lahko rekli, če še enkrat parafraziramo Hamleta, tega proto-modernega junaka. Oziroma, v drugi različici tega istega ugovora: namesto, da bi ga razkrivala, filozofija zakriva realno biti, njene razpoke in kritične točke. Freud je rad citiral zadnje verze naslednje Heinejeve pesmi, ki izvrstno povzema ta očitek:

Preveč sta razbita življenje in svet!
 K profesorju nemškemu grem po nasvet.
 On mi življenje zaceliti zna
 In ga v razumen sistem uredi;
 S čepico nočno in s haljo maši
 Vse razpoke v zgradbi sveta.¹⁵

Post-heglovska filozofija (oziroma »anti-filozofija«) je izhajala iz naslednje temeljne postavke: simbolne reprezentacije, ki so tradicionalno veljale za dostop do resnice in do realnega Biti, nas dejansko odtujujejo od Biti in jo popačijo (oziroma popačijo našo predstavo o njej). In klasična filozofija (oziroma »metafizika«) je bila nenadoma prepoznana za kraljico te reprezentativne napačne reprezentacije.

Če bi morali imenovati eno osrednjo temo, ki zaznamuje vzpon moderne misli – ali ni to natanko tema reprezentacije (pri čemer je vprašanje Enega

¹⁴ Za več o tej figuri glej Mladen Dolar, *O skoposti*, Analecta, Ljubljana 2002, str. 209–225.

¹⁵ Citiramo prevod Mladena Dolarja, ki ga najdemo v *Heglova Fenomenologija duha 1*, Analecta, Ljubljana 1990. str. 13.

in/ali množstva del te teme), njeno radikalno izpraševanje? In pa seveda nasledek tega izpraševanja, namreč masivni obrat proti logiki reprezentacije. To je morda najbolj direktno občutno v (moderni) umetnosti, ki je frontalno napadla pojem umetnosti kot reprezentacije. Gérard Wajcman je pronicljivo definiral osrednji problem moderne umetnosti takole:

»Kako najti dostop do sveta drugače kot prek podobe? Kako meriti na svet, na realno, ne da bi hkrati spustili, vrinili vmes površino, ekran reprezentacije?«¹⁶

Tudi v politiki je bilo to osrednje vprašanje: kdo predstavlja ljudi in kako so slednji lahko pravilno reprezentirani? Zakaj so nekateri reprezentirani in drugi ne? In kaj če je sama ideja reprezentacije vir družbenega zla in alienacije? Področje političnega je tu še zlasti zanimivo zato, ker je vpeljava »reprezentativnega« sistema sovpadla s samim njegovim problematiziranjem. Nekaj podobnega se je dogajalo na področju generičega postopka ljubezni: zahteva, da mora biti ljubezen primerno reprezentirana v instituciji zakona (novi imperativ »poroke iz ljubezni«) je sovpadla z masivnim beleženjem nemožnosti take reprezentacije: poroka ne more nikdar resnično reprezentirati realnega ljubezni.

Lahko bi rekli, da je prav to splošno preizpraševanje reprezentacije in, enostavno rečeno, prepričanje, da realno biti uhaja reprezentaciji (oziroma ga ta potvarja), filozofijo gnalo v objem neposrednosti enega ali drugega zmed svojih pogojev (znanost, umetnost, politika, ljubezen). Paradokсно je, da Badiou z »antifilozofijo« emfatično deli ta pogled na reprezentacijo, čeprav nič manj emfatično ne zavrača konsekvenc, ki jih je od tod potegnila (anti)filozofija. Filozofija je objela neposrednost svojih pogojev, ker se je zdelo, da je ta neposrednost še edina preostala vez med mišljenjem in realnim biti. Ne gre torej toliko za to (kot smo nakazali na začetku), da je filozofijo zajela strast do neposrednega dostopa do produkcije resnic, kot za to, da se je ta neposredni dostop zdel *edina* še preostala *možna vez* med filozofijo in ontološko plastjo njenih pogojev. Ali-ali sodobne (anti)filozofije je izšel iz tega, kar se je kazalo prav kot nemožnost pozicije, ki bi lahko izpolnila Badioujev »peti pogoj« (če še enkrat ponovimo: filozofija se mora umakniti neposrednemu prijemu svojih pogojev, a vendarle ostati znotraj področja teh pogojev). Pred tem je prostor takšnega so-postavljanja resnic omogočala vera v reprezentacijo. Tu smo namenoma uporabili besedo »vera«, saj je korelacija med objektom in njegovo reprezentacijo predpostavljala Drugega, ki je jam-

¹⁶ Gérard Wajcman, *L'Objet du siècle*, Verdier, Paris 1998, str. 166.

čil za to korelacijo in njeno nespremenljivost. Ta Drugi (ali nemara bolje, ta drugi Eden), ki fiksira razmerje med, na primer, besedami in rečmi, ustreza temu, kar Badiou imenuje reprezentacija kot meta-struktura. To je namreč natanko eden od načinov, kako bi lahko povzeli Badioujevo razlikovanje med prezentacijo in reprezentacijo: prezentacija vključuje *imenovanja* reči (ali »elementov«), medtem ko reprezentacija *fiksira razmerja* med rečmi (»elementi«) in njihovimi imeni.

Po Badiouju je reprezentacija hkrati ključna operacija vzpostavitve stanja/države, kar je razlog, da jo ima za zavrženje postopka resnice. Od tod Badioujeva načelna pozicija proti reprezentaciji in stanju – kljub temu, da se zelo dobro zaveda težav, ki bi nastale, če bi želeli enostavno odpraviti vsako reprezentacijo (oziroma vsako stanje). Badiou sprejema postavko, da je stanje so-izvorno vsaki situaciji, kar pomeni, da »vselej obstajata tako prezentacija kot reprezentacija«. ¹⁷ Konec reprezentacije in »univerzalnost enostavne prezentacije« (egalitarno štetje-za-eno) ostaja cilj, ki ni brez podobnosti s Kantovim pojmom »regulativne ideje«, torej ideje, ki je ni mogoče realizirati, a z oziroma na katero uravnavamo naše delovanje v realnosti. Vprašanje prezentacije in reprezentacije (ter njune razlike) je dejansko zelo težavno vprašanje in predstavlja nemara najšibkejšo točko Badioujeve filozofije, kot jo je razvil doslej, čeprav je prav to vprašanje zanjo nedvomno osrednjega pomena. Med drugim zadeva samo možnost filozofije (njen »peti pogoj«), saj se zdi, da za filozofijo kot kompozicijo in konfiguracijo resnic (ki so proizvedene drugje), ne moremo ravno reči, da je »enostavna prezentacija«. Še več: ali ne bi mogli reči, da se filozofiji kot enostavni prezentaciji najbolj približa prav to, kar Badiou imenuje moderna anti-filozofija? Filozofija kot prezentacija ni nič drugega kot filozofija, ki se opusti v prid svojim pogojem, filozofija kot neposredni integralni del postopkov resnice (ali pa filozofija kot sofisticirana igra brezkončnega deskanja na valovih »blodečega presežka«).

Ali to pomeni, da moramo torej namesto tega pozdraviti reprezentacijo kot meta-strukturo, ki edina lahko jamči prostor ali prizorišče filozofije kot take? Seveda ne; to bi pomenilo padec nazaj k bistveno pred-moderni (in pred-heglovski) poziciji.

Odgovor – ki ga bomo tu le v grobem nakazali – gre prej v smeri pripoznanja nečesa, česar Badiou začuda noče pripoznati oziroma sprejeti v svojo teorijo. Nečesa, kar se je zgodilo v lingvistiki in dobilo dokončno obliko v psihoanalizi (natančneje, v Lacanovi »uporabi« lingvistike). Nečesa, česar nikakor ne moremo odpraviti rekoč, da gre le za še en »lingvistični obrat« (in še manj za »poetski obrat«) sodobne filozofije. Nečesa, kar je za sodobno

¹⁷ Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 110.

filozofijo ravno tako pomembno kot Cantorjeva sekularizacija neskončnega: namreč povsem nova koncepcija reprezentacije. Koncepcija, ki reprezentacije ne dojema kot meta-strukture in kjer ne gre za to, da bi označevalec (ali »ime«) reprezentiral nek objekt za subjekta. Koncepcija, ki v svoji minimalni formulaciji presenetljivo natančno izpolnjuje Badioujevo lastno zahtevo po »destituciji kategorije objekta«, ob ohranitvi kategorije subjekta.¹⁸ Koncepcija, ki jo v najbolj koncizni obliki najdemo v znani Lacanovi formulaciji: »označevalec reprezentira subjekt za drug označevalec«. To je bil eden velikih prebojev sodobne misli, preboj, ki dejansko lahko filozofiji omogoči njen »peti pogoj«, se pravi njen distinktni konceptualni prostor. Kajti v tej koncepciji reprezentacija ni »prezentacija prezentacije« ali stanje znotraj situacije. V tej koncepciji je reprezentacija sama neskončna in konstitutivno ne-cela (ali nezaključena/ne-zaključna), ne reprezentira nobenega objekta in ne preprečuje nenehnega raz-vezovanja svojih lastnih členov (kakor Badiou definira mehanize resnice). Tu je reprezentacija kot taka blodeči presežek čez sebe; reprezentacija je neskončno zadrževanje pri presežku, ki ne izhaja enostavno iz vprašanja, kaj je in kaj ni reprezentirano (tj. iz vprašanja »objekta« reprezentacije), temveč iz samega *dejanja* reprezentacije, iz njegove lastne razpoke ali nekonsistentnosti. Realno ni nekaj zunaj ali onstran reprezentacije, temveč je sama razpoka v reprezentaciji.

Po drugi strani pa je problem reprezentacije kot meta-strukture (in s tem povezani imperativ, da se vzdržimo reprezentacije oziroma izmaknemo »stanju«), nekaj, kar v osnovi pripada drugi ontologiji kot pa je ontologija čistega mnoštva, neskončnosti in kontingence. Nanaša se lahko le na univerzum, v katerem iz določenega razloga dogodkovna izjava »Bog je mrtev« ne velja. V neskončnem kontingentnem univerzumu (ali »situaciji«) nasprotno nikakor ni nujno, da se »štetje samega štetja« umešča na meta raven. Čisto možno je, da se umešča na isto raven kot samo štetje-za-eno, pri čemer ga od slednjega loči nezvedljiv interval ali presledek (in prav ta presledek Lacan imenuje Realno). Še več, prav to je tisto, kar situacijo *naredi za* »neskončno«. Za neskončno je ne naredi izključitev vsake operacije reprezentacije (ko bi »hotela« situacijo šteti-za eno in jo tako zapreti samo vase), temveč njena *vklučitev*. Tisto, kar vsako posamezno prezentacijo naredi za neskončno, je prav to, da vselej že vključuje reprezentacijo.

Ta nova koncepcija reprezentacije tudi upošteva možnost, da nastopi učinek poenotenja (ali fiksiranja), ki pa je drugačen od tistega, ki ga Badiou imenuje stanje. Lacan to poveže z svojim pojmom »točke prešitja«, pri čemer to poenotenje (potencialno) neskončne množice ni takšno, kot je v primeru

¹⁸ A. Badiou, *Manifest za filozofijo*, op. cit. str. 178.

meta-strukture. S_1 kot »točka prešitja« ni meta-označevalec v razmerju do S_2 , neskončne baterije označevalcev in njihovih kombinacij, ki jo Lacan imenuje tudi »vednost« in ki je vselej že reprezentativna. S_1 ne prešije te množice tako, da bi štel samo štetje, temveč tako, da »prezentira« samo nemožnost neposrednega sovpadanja obeh štetij, torej tako, da prezentira samo zev med njima. Z drugimi besedami, S_1 je v tem primeru označevalec nemožnosti dvojega (štetja in štetja samega štetja) biti Eno. Je označevalec samega presledka oziroma praznine, ki ju ločuje v vsakem procesu reprezentacije: praznine, ki je sama vzrok neskončnega plastenja reprezentacije. To pa pomeni, da je za Lacana realno biti sama ta praznina ali presledek, medtem ko je blodeči presežek (mnoštvo) že njen rezultat ali učinek. S_1 prezentira to praznino tako, da jo poimenuje, je pa ne reprezentira. S_1 (ki je nekaj drugega kot označevalna veriga reprezentacij, S_2), razvpiti »označevalec-gospodar« ali »falični označevalec«, za Lacana paradokсно predstavlja prav edini možni način, kako zapisati, da »ni Enega«, da pa »je« praznina, ki tvori izvorno in nezvedljivo disjunkcijo v osrčju vsakega štetja-za-eno. Štetje-za-eno je vselej že dvoje: ne obstaja nobena enost štetja-za-eno ali, drugače rečeno, ne obstaja nič takega kot čista prezentacija. S_1 je matemski zapis tega, kar lahko sicer opišemo kot »ni Enega«. To, da »ni Enega«, zapiše tako, da prezentira tisto, kar onemogoča biti Eno. S_1 pravi: ni Enega. A pravi še nekaj: kar *je*, ni čisto mnoštvo, temveč dvoje/dva. To je nemara za filozofsko ontologijo najpomembnejši Lacanov uvid: če obstaja nekaj, na kar se lahko opremo, da bi pustili »ontologijo Enega« za seboj, to nekaj ni enostavno mnoštvo, temveč Dvoje.

Seveda je ta točka neposredno povezana s tisto, v kateri sam Badiou prepozna poglobitni prispevek psihoanalize k pogojem filozofije: psihoanaliza je prva (konsistentna) misel generičnega postopka ljubezni. Kar pomeni, da je prva mišljiva artikulacija »nekega Dva, ki ne bi bil niti štet za eno niti vsota enega + enega? Neki Dva, ki bi bil štet za dva na imanenten način (...), kjer Dva ni niti zlitje, niti vsota. In kjer je potemtakem Dva presežek čez to, kar ga sestavlja, ne da bi se mu zato priključilo Tretje.«¹⁹

Ta specifični pojem Dvojega je še kako povezan z vprašanjem reprezentacije, se pravi možnosti tega, da se »štetje samega štetja« umešča na isto raven kot štetje (in ne na meta raven), hkrati pa je dislocirano v razmerju do njega. Kajti prav to in nič drugega implicira propozicija misliti »dva, ki bi bil štet za dva na imanenten način«.

Badiou ni bil le prvi, ki je eksplicitno konceptualiziral ta pojem Dvojega v filozofiji, na nek način je tudi psihoanalizo spomnil na produkcijo te resnice, ki jo rada pozablja. S konceptualizacijo tega pojma znotraj filozofije, tj. zno-

¹⁹ Alain Badiou, »Scena Dvojega«, *Razpol 11 (Problemi 7–8/1999)*, str. 57.

traj prostora generične so-možnosti resnic, je dal sodobni filozofiji enega njenih najdragocenejših konceptov, ki, čeprav prihaja iz enega od generičnih postopkov, ima univerzalno vrednost in nikakor ni omejen na ta generični postopek. Lahko bi tudi dodali, da s tem pojmom Badiou pristopi k vprašanju reprezentacije na nov in drugačen način, ki se lahko izogne težavam, ki smo jih orisali zgoraj in ki hkrati neposredno zadeva pogoje filozofije.

Če naj se filozofija odvija znotraj prostora neskočnega procesa resnice, ne da bi sama bila proces resnice, če naj se umešča na isto raven kot generični postopki resnice, a hkrati v določeni razdalji do njih (tj. kot dislocirana v razmerju do njih), potem se mora opreti natanko na možnost nekega takega »immanentnega štetja za dva«, kot je na delu v Badioujevi koncepciji Dvojega.

To pa bi seveda pomenilo, da je eden od štirih pogojev filozofije (ljubezen s svojim imanentnim štetjem-za-dva) tudi njen »peti pogoj«, namreč prav tisti, ki definira samo razmerje filozofije do njenih pogojev in ji preprečuje, da bi se zlila z njimi ali pa nastopila kot njihova neodvisna vsota. Kot misel, ki deluje znotraj polja štirih generičnih postopkov resnice, ne da bi se enostavno zlila s tem poljem in postala od njega nerazločljiva, filozofija predpostavlja sceno Dvojega, tj. prizorišče, kjer nastopa skupaj s svojimi pogoji, a vendar kot razločljiva od njih. Z drugimi besedami, konfiguracija pogojev filozofije je taka, da moramo enega od njenih pogojev – immanentno štetje-za-dva, ki ga Badiou prepozna v figuri ljubezni – tudi samega šteti-za-dva.