

# Alain Badiou i čudo događaja<sup>1</sup>

PIŠE – Daniel Bensaïd

S FRANCUSKOG PREVEO – Goran Čolakhodžić

**M**arx je brzopletu izjavio da će filozofija kad-tad uvenuti zbog postignućâ vlastitog strateškog razvitka: više nije bila stvar u tumačenju, nego u mijenjaju svijeta. Danas, nasuprot tomu, Alain Badiou predlaže ponoviti filozofsku gestu *par excellence*: 'platoničku gestu' u opreci s tiranijom mišljenja i odricanjima anti-filozofije. On sebe na taj način vidi kao nekoga tko, pošto se unizila, filozofiju ponovo uzdiže usprkos "fascinantnim formama mišljenja" koje su je zaokupljale. "Znanstvena je misao potakla pojavu varijanata pozitivizma, politička misao začela je pojavu filozofije države, dok je umjetnost, naposljetku, od devetnaestog stoljeća zračila izvanrednom privlačnošću. Fascinirana, zaokupljena i čak podjarmljena umjetnošću, politikom i znanošću, filozofija je natjerana do točke u kojoj je sebe proglasila inferiornom vlastitim dispozicijama".<sup>2</sup>

Posljedica 'galilejskoga događaja' pad je filozofije pod dominaciju svojih znanstvenih uvjeta u klasično doba. Neposredno nakon Francuske revolucije potpala je pod utjecaj svojih političkih uvjeta. Napokon se, s Nietzscheom i Heideggerom, povukla u korist poezije. Odatle Badiouova dijagnoza filozofije kao "zarobljene mrežom šavova u svoje uvjete, naročito znanstvene i političke uvjete", filozofije tužno pomirene s konceptom prema kojemu odsada sebe više ne može izraziti u "sistematičnoj formi". Glavni efekt ovog podređivanja očigledno se sastoji od prostog odbacivanja bilo kakve "želje za figurom vječnosti" koja bi mogla biti ne-religiozna, "intrinzična vremenu kao takvom" i "čije je ime istina". Izgubivši iz vida svoj sastavni cilj, filozofija se otuđila od same sebe. Ne znajući više posjeduje li svoje mjesto, ostala je reducirana na vlastitu povijest. Dok se pretvara u "svoj vlastiti muzej", ona "kombinira uništenje svoje prošlosti s praznim iščekivanjem svoje budućnosti" (c, 57-58).

Cilj je programa koji iscertava Badiou oslobođenje filozofije od tog trostrukog stiska znanosti, povijesti i poezije, njeno izvlačenje iz srodnih antifilozofskih diskursa dogmatičnog pozitivizma i romantičke spekulacije, razilaženje sa "svakom vrstom religioznosti". Jer "mi se ne možemo pozivati na ateizam tako dugo dok tema konačnosti nastavlja dominirati našim razmišljanjima". Samo podupirući još jednom "solidnu sekularnu vječnost znanosti", možemo

<sup>1</sup> – Izvorno objavljeno kao poglavlje u *Think Again, Alain Badiou and the Future of Philosophy*. Peter Hallward (ur.), Continuum,

London/New York 2004.

<sup>2</sup> – Badiou, *Nous pouvons redéployer la philosophie* (1993), str. 2.

dosegnuti ateizam; samo reducirajući beskonačno na njegovu “neutralnu banalnost” u liku “pukog broja”, možemo se nadati da ćemo se otrgnuti “odvratnom premazu sakralizacije” i re-inaugurirati “radikalnu desakralizaciju” (c, 163-164).

Na tragu ovog obnovljenog filozofskog osvajačkog pohoda Badiouov je diskurs koordiniran konceptima istine, događaja i subjekta: iskru istine pali događaj i ona se širi poput plamena što ga raspiruje dah subjektivnog napora koji zauvijek ostaje nepotpun. Naime, istina nije stvar teorije, nego je u prvom redu “praktično pitanje”: ona je nešto što se bude, stvar viška, događajina iznimka, “proces iz kojega proizlazi nešto novo”<sup>3</sup>, nasuprot korespondenciji znanja i njegova objekta. Zato je “svaka istina u isto vrijeme pojedinačna i univerzalna”.

Ta istina u procesu suprotstavljena je svjetovnom načelu interesa. U početku Badiouova je misao ostala podređena kretanju povijesti. No istina je postala jače fragmentirana i diskontinuirana zbog sila povijesnih katastrofa kao da povijest više ne čini njen temeljni okvir, nego samo povremeni uvjet. Istina više nije podzemna staza koja se manifestira izbijanjem događaja. Umjesto toga ona postaje post-događajnom posljedicom. Kao “potpuno subjektivna” i predmet “čistog uvjerenja”, istina nadalje pripada domeni izjava koje nemaju ni uzroka ni posljedice.<sup>4</sup> Premda slična otkrivenju, ostaje i dalje proces, ali u potpunosti sadržan u apsolutnom početku događaja koji vjerno nastavlja.

Stoga, nasuprot Kantu, za kojega istina i univerzalna relevantnost Francuske revolucije počivaju u entuzijastičnom i bezinteresnom pogledu njenih promatrača, za Badioua je istina događaja jednaka istinama sudionika u nje-mu: valja je tražiti ili slušati u živim riječima koje su izgovorili Robespierre ili Saint-Just prije nego u odsutnim komentarima Fureta i termidorskih historičara; u tragičnim odlukama Lenjina (i Trockog) prije no sudovima koje su, daleko od opasnosti, donijeli Héléne Carrère d’Encausse i Stéphane Courtois.

To je poimanje istine koja nadilazi ono što se može dokazati ili pokazati. Ona nameće uvjete daleko zahtjevnije od onih koji traže tek konzistentnost diskursa, korespondenciju između riječi i stvari ili utješno povlađiva-nje obične logike. U tom smislu ona je potpuno materijalistički koncept: za Badioua nema transcendentne istine, postoje samo istine u situaciji i u relaciji, situacije i relacije istine usmjerene prema bezvremenoj vječnosti.

Te se istine ne može deducirati ni iz kakve premise. One su aksiomatske i temeljne. Stoga se sva istinska novost uzdiže “u tajnovitosti i konfuziji”. Na filozofiji je da prepozna i objavi njeno postojanje. Iz istog razloga događaj se prima na znanje tek retrospektivno, putem “interpretativne intervencije”. Okamenjivanje ili ostvarenje (birokratsko, etatiističko, akademsko) tih događajnih i procesualnih istina ekvivalentno je njihovoj negaciji. Ono preuzima

**3** – Istina je stvar ‘činova’, objašnjava Peter Hallward u knjizi *Subject to Truth*, 154-155; vidi također Eustache Kouvélakis, “La politique dans ses limites, ou les paradoxes d’Alain

Badiou”. U: *Actuel Marx* 28 (2000.), *Y-a-t-il une pensée unique en philosophie politique?*, str. 39-54.

**4** – Vidi naročito Badiou, *Saint Paul* (1997).

oblik one ponavljajuće katastrofe čije je pravo ime Termidor. Distinkcija između istine i znanja za Badioua je krucijalna (usp. EE, 269; c, 201). Istine se događaju. Svaka od njih izbija kao “odmah poopćiva singularnost” karakteristična za događaj putem kojeg postaje. Ova je logika univerzalizacije odlučujuća jer kad se odrekemo univerzalnog, uvijek riskiramo “univerzalni užas” (TS, 197). Osvetoljubive i subordinirane partikularnosti koje zahtijevaju priznavanje svojih prava ostaju nemoćne pred prijetvornim i despotskim univerzalizmom kapitala kojemu mora biti suprotstavljena druga univerzalnost. Filozofija se ovdje pokazuje kao “polog obdaren univerzalnom važnošću” koji na svakom koraku susreće zapreke “specijaliziranog i fragmentiranog svijeta” u katastrofičnom obliku vjerske, zajedničarske ili nacionalne strasti: tvrdnje prema kojima samo žena može razumjeti ženu, samo homoseksualac može razumjeti homoseksualca, samo Židov može razumjeti Židova itd. Ako svaka univerzalnost najprije postoji kao singularnost i ako svaka singularnost ima svoje porijeklo u događaju, onda je “univerzalnost izniman rezultat što potječe iz jedne jedine točke, ona je posljedica odluke, način bivanja prije no znanja”.<sup>5</sup>

Stoga se mogućnosti filozofije vrte oko istine kao kategorije koju se ne može uklopiti ni u zdrav razum ni u znanstvenu spoznaju. Znanost, politika i estetika imaju svaka vlastitu istinu. Ovo bi nas moglo dovesti u iskušenje da zaključimo kako filozofija krije Istinu svih istina. Ali Badiou odolijeva toj kušnji: “Odnos između Istine i istinâ nije odnos dominacije, podrazumijevanja, utemeljivanja ili garancije. To je odnos oprimjeravanja: filozofija je kušanje istina”. Iz toga proizlazi da se filozofija sastoji od mišljenja koje ekstrahira, koje je “suštinski suptraktivno”, koje probija. Kao što je rekao pjesnik Mandeljštam: “Na kruhu s rupom u sredini važna je rupa jer to je ono što preostaje pošto se kruh pojede”. Na sličan način Badiou primorava da priznamo kako je središnja kategorija filozofije prazna i takvom mora ostati ne bi li dočekala događaj.

Je li zato filozofija pitanje slušanja prije nego govorenja? Slušanja ili ponavljanja onog što odzvanja u praznom prostoru? Takvo bi nam slušanje dopustilo da odolimo filozofskim diskursima postmoderne koji čine suvremeno očitovanje antifilozofije. Kroz pretenziju da nas “liječe od istine” ili “kompromitiraju sam pojam istine” sveopćim raskrinkavanjem metanarativa, ti diskursi argumentiraju sami protiv sebe jer kapituliraju na pazarištu javnih mnijenja. Ovdje se zapravo odigrava dvoboj između filozofa i sofista “jer ono što sofist, bilo antički ili moderni, namjerava nametnuti jest tvrdnja da nema istine, da je koncept istine beskoristan ili sumnjiv budući da postoje jedino konvencije” (c, 62). Taj sardonični izazov koji istinu stavlja na ispitivanje mnijenju neprestano mami filozofa da izjavi postojanje jedinstvenog mjesta istine, dok je zaista potrebna jedino replika da “operacijom Istine kao prazne kategorije, postoje istine”. Svaki odgovor (bio on pozitivistički, etatistički ili poetski) s namjerom da ojača tu prazninu bio bi ustvari “suvišan, prenategnut, katastrofalan” (c, 72).

<sup>5</sup> - Badiou, *Huit thèses sur l'Universel* (2000.), str. 11-20; usp. Hallward, *Subject to Truth*, str. 250-251.

Činjenica da mjesto iz kojega možemo zahvatiti istine mora ostati prazno ima važnu posljedicu: borba između filozofa i sofista ne može nikada završiti. Ona je, doista, borba filozofa s vlastitom sjenom, s njegovim *drugim* koje je također njegov dvojniki. Etika filozofije sastoji se u tome da ovu zavadu održava na životu. Uništenje jedne ili druge strane primjerice tvrdnjom da “sofist nema pravo na postojanje” bilo bi upravo katastrofalno jer “ta dijalektika uključuje i riječi sofista” pa bi autoritarno iskušenje da potonjega utišamo “misao izložilo propasti” (c, 74-75).

Ta katastrofa nije tek hipotetska. Ona je, nažalost, nešto što se već zbiti. Zato što postavlja misao u onaj kontradiktorni odnos između filozofa i sofista, između istine i mnijenja, čini nam se da se Badiou dužan okrenuti, kako općenito tako i za sebe, pitanju demokracije – no upravo to pitanje on dosljedno potiskuje. Prijeti nova opasnost filozofije opsjednute sakralizacijom događajnog čuda.

Slijedeći put “onoga što se događa”, stvar je “čistog uvjerenja”, ona je “posve subjektivna” i “čista je vjernost otvaranju što ga uzrokuje događaj”. Osim događaja postoje samo tekući problemi i zajednički tijek mnijenja. Događaj je Kristovo uskrsnuće, rušenje Bastille, Oktobarska revolucija, kao što je događaj i izlazak ilegalnih imigranata na ulice kako bi i sami počeli djelovati, kako bi se oslobodili okova svog statusa pritajenih žrtava. On je bilo nezaposleni koji istupaju iz redova statistike ne bi li postali subjekti otpora, bilo bolesni koji odbijaju prihvaćati sebe kao puke pacijente i pokušavaju misliti i djelovati vlastite bolesti.

Slijedeći sličnu logiku, Pascal je odbio pružiti argumentirani dokaz za postojanje Boga, umjesto toga radije zazivajući događajno iskustvo vjere. Paskalovska milost ili malarmeovska slučajnost tako se predstavljaju kao varijante zova “militantne vokacije”, kao simbolička forma čistoga, istinozapočinjajućega događaja.

Za Badioua odnos između ovog događaja i ontologije mnogostrukoga sačinjava središnji problem suvremene filozofije. Što je točno događaj? Po prirodi aleatorički, događaj se ne može predvidjeti izvan singularne situacije, čak ni deduciran iz te situacije bez određene nepredvidive operacije slučaja. Tako malarmeovsko bacanje kocke oslikava “čistu misao događaja” koji nema nikakve veze s olovnom strukturalnom determinacijom. Taj je događaj okarakteriziran nepredvidivošću onoga što se sasvim lako moglo ne zbiti. To mu pridaje auru “laicizirane milosti” (sp, 89). On se dešava retroaktivno, suverenim imenovanjem njegove egzistencije i vjernošću istini koja u njemu izlazi na vidjelo. Tako, prema Péguyju, nebrojiva nula “nulte obljetnice” Francuske revolucije naprosto posvjedočuje što se u njeno ime može učiniti kroz nametljivu dužnost da se nastavi njena ostavština.

Jednako tako pravi događaj ostaje nesvediv na bilo kakvo instrumentalno prebrajanje. On je srodan susretu koji je ljubavni (ljubav na prvi pogled), politički (revolucija) ili znanstveni (heureka). Samo njegovo ime utoliko zaustavlja situacijsku rutinu, ukoliko se sastoji u “forsiranju slučaja

u trenutku zrelosti za intervenciju” (Ts, 187). Pa ipak, ova blagotvorna zrelost oportunog trenutka vraća nas na historičnost koja određuje i uvjetuje isti. Čini se da nenamjerno proturječi često ponavljanoj tvrdnji da je događaj u potpunosti eruptivan i da se ne može deducirati iz situacije.

U čemu se sastoji zrelost okolnosti? Kako je mjeriti? O tome Badiou šuti. Odbijajući zakoračiti u neprohodne guštike stvarne povijesti, u socijalnu i povijesnu determinaciju događaja, Badiouova predodžba političkog preljeva se u posve imaginarnu dimenziju: to je politika izjednačena s činom levitacije, reducirana na niz neuvjetovanih događaja i ‘sekvenci’ čije iscrpljenje ili kraj ostaju vječni misterij. Posljedica toga jest da povijest i događaj postaju čudesni u Spinozinom smislu – čudo je “događaj čiji uzrok ne možemo objasniti”.<sup>6</sup> Politika može samo koketirati s teologijom ili estetikom događaja. Religijско otkrivenje, prema Slavoju Žižeku, sačinjava njenu “poreknutu paradigmu”.<sup>7</sup>

No pad Bastille možemo shvatiti samo u kontekstu Ancien Régimea; sukob iz lipnja 1848. možemo shvatiti samo u kontekstu urbanizacije i industrijalizacije; ustanak Pariške komune možemo shvatiti samo u kontekstu uzburkanosti naroda Europe i kolapsa Drugog Carstva; Oktobarsku se revoluciju može razumjeti jedino u naročitom kontekstu “kapitalističkog razvoja Rusije” i grčevitog ishoda Velikog rata.

Pitanje subjekta, koji funkcionira kao treći termin Badiouovog diskursa, teži potvrdi naših sumnji: na tragu Althusserovog “procesa bez subjekta”, Badiou nam predstavlja subjekt bez povijesti. Ili je to možda tek drugačija verzija istog napora da se izlovi historicizam.

“Subjekt je rijedak”, kaže Badiou.<sup>8</sup> Rijedak poput događaja, rijedak poput istine i nestalan poput politike koja je, prema Rancièreu, uvijek “prividna nezgoda oblikâ dominacije” i uvijek “neizvjesna”, uvijek “promptna”, a njeno manifestiranje uvijek dopušta tek “subjekt u pomrčini”.<sup>9</sup> Pa ipak, taj je iščekavajući subjekt ono kroza što istina postaje učinkovitom: borim se, dakle jesam. Jesam jer se borim. Istina se tako definira kao proces subjektivacije. Ne bori se radnička klasa. Ona bi, kao kategorija sociološkog diskursa, bila subordinirana, funkcionalna komponenta strukture (neprestane reprodukcije kapitala). Bori se proletarijat kao subjektivizirani modus klase koja sebe determinira i proklamira kroz borbu.

Slično tomu, za Pascala svijet ne vodi nužno Bogu bez rigorozno aleatoričke odluke kockara koji ostvaruje njegovo postojanje (pp, 87). Isto tako za Lukácsa politički subjekt nije klasa koja ostaje zarobljena u zatvorenom krugu konkretizacije, nego partija koja potkopava strukturu i prekida krug. Partija podržava proletarijat kao subjekt koji nastoji ukinuti klasne odnose što ga samog sputavaju. Klasa postaje subjekt tek kroz partiju.

<sup>6</sup> – Usp. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, poglavlje VI.

<sup>7</sup> – Žižek, *Škakljivi subjekt*, str. 183.

<sup>8</sup> – Badiou, *Une Soirée philosophique*, 24-25.

<sup>9</sup> – Rancièr, *Au bord du politique*, Paris, La Fabrique, 2000.

Moramo se kladiti! Badiou posvaja Pascalov nalog: moramo se “kladiti na komunističku politiku” jer nju “nikad nećemo biti u mogućnosti deducirati iz kapitala”. Zahvaljujući svom nesigurnom odnosu s praznim mjestom istine, mjestom zamišljenom prema Pascalovom skrivenom Bogu, oklada pruža filozofsku figuru svakom angažmanu, što je u oštrm kontrastu s dogmatskom sigurnošću pozitivnog znanja i ciničnim, svjetovnim, senilnim skepticizmom. Ona pripada vrsti razmišljanja koje se ne može reducirati na dogmatske izvjesnosti pozitivne znanosti kao ni na prevrtljive hirove javnog mnijenja: “Pascalova oklada ne može se ticati skeptika kojemu su ograničene svjetovne vrijednosti dovoljne niti dogmatika koji smatra da mu svijet nudi vrijednosti i autentične i dovoljne, budući da očito isključuju potrebu za kladenjem. Iz tog razloga, dok su obojica u posjedu izvjesnosti i istina koje im dostaju da bi od njih živjeli, moguće je na njih gledati kao da su jednaki”.<sup>10</sup> Onaj tko nazre istinu u bacanju kocke, nije nužno vjernik koji gleda Bogu ne bi li osigurao temelje svom stamenom pouzdanju. Naprotiv, može se kladiti jedino onaj za kojega se Bog povukao, ostavljajući za sobom razjapljenu rupu iz koje može izniknuti dijalektička (prije no romantička) reprezentacija moderne tragedije.

Takva oklada nema mnogo veze sa sumnjom. Ona je znak pouzdanja u praktičnu izvjesnost, pa bilo ono i podložno razočaranju, pouzdanja paradoksalnog, neprestano pod prijetnjom nasuprotne mogućnosti. Kladiti se znači davati sebe. To znači staviti cjelinu na kocku zbog jednog dijela. To znači “kladiti se na tvrdnju, uvijek nedokazivu, da postoji moguća veza između značenja i onoga što nam je dano kroz osjetila, između Boga i empirijske stvarnosti iza koje se skriva; veza koju se ne može dokazati, ali kojoj moramo posvetiti čitavu našu egzistenciju”. Prema tome, rad u korist neizvjesnoga “nikad nije apsolutna izvjesnost, već prije djelovanje, pa prema tome nužno i oklada”. U tom je smislu Lucien Goldmann već primijetio kako marksizam “nastavlja Pascalovu baštinu”.<sup>11</sup>

No kod Badioua povremenost događaja i subjekta čini samu zamisao politike problematičnom. On smatra da politika sebe definira putem vjernosti događaju kroz koji se žrtve opresije deklariraju. Njegova odlučnost da oslobodi politiku od države kako bi je subjektivizirao, ne bi li je “izbavio od povijesti da je preda događaju” dio je nerazrađene potrage za autonomnom politikom potlačenih. Alternativni napor da se politiku podredi nekom pretpostavljenom “značenju povijesti”, a koji ima znakovitih odjeka u nedavnoj povijesti, on predlaže inkorporirati unutar procesa sveopće tehnologizacije i reducirati ga na “rukovođenje državnim poslovima”. Valja imati “hrabrosti izjaviti da, s gledišta politike, povijest kao značenje ili smjer (*sens*) ne postoji: sve što postoji jest periodičko pojavljivanje *a priori* slučaj”. Međutim, ovo razilaženje događaja i povijesti (događaja i njegovih povjesno determiniranih uvjeta) teži politiku učiniti, ako ne nezamislivom, onda bar neizvedivom (pp, 18).

<sup>10</sup> - Lucien Goldmann, “Le Pari est-il écrit pour le libertin?”, U: *Recherches dialectiques*,

Paris, Gallimard, 1967., str.169 i dalje.

<sup>11</sup> - *Idem*, str. 169

Badiouova se filozofska putanja uistinu čini kao dugi marš prema “politici bez stranke”, što je krajnji vrhunac subjektivacije koja je u isti mah i potrebna i nemoguća. Ne zove li se zapravo politika bez stranke politikom bez politike? Prema Badiouovom je mišljenju Rousseau onaj koji je utemeljio moderni koncept politike dokle god politika počinje događajem ugovora, prije nego sastavljanjem strukture: subjekt je u prvom redu svoj vlastiti zakonodavac. Prema tome, nema istine djelatnije od one politike koja eruptira kao čista instanca slobodna odlučivanja kad se poredak stvari slomi i kad, odbijajući prividnu nužnost toga poretka, odvažno zakoračimo naprijed u dotad neslućeno prostranstvo mogućnosti.

Politika kao takva odvija se, dakle, na temelju svoje odvojenosti od države koja je čista suprotnost i negacija događaja, okamenjena forma antipolitike; politika djeluje putem “brutalnog udaljavanja države”. Ništa u domeni države ne može biti protiv države, baš kao što ništa u domeni ekonomije ne može biti protiv ekonomije. Dokle god ekonomija i država zadržavaju nadzor nad situacijom, politika je puka stvar kontroliranih prosvjeda, sputanih otpora, reakcija podređenih starateljskim fetišima za koje se pretvaraju da im se odupiru. Jedina je moguća politika u takvim okolnostima posegnuti za Gramscijevom terminologijom, subalternna politika. Za Badioua razdvajanje politike i države leži u samom korijenu politike. Preciznije: ono leži u korijenu politike potlačenih koja je jedina zamisliva forma u kojoj politika može opstati pošto iščezne pod pritiskom totalitarizma ili tržišta. Sistematski elaboriran tijekom 80-ih i 90-ih, Badiouov filozofski diskurs treba razumijevati u kontekstu reakcionarne liberalne restauracije. On se suprotstavlja tržišnom determinizmu, komunikacijskom konsenzusu, retorici pravednosti, despotizmu javnog mnijenja, postmodernističkoj rezignaciji i antitotalitarističkoj vulgati. On nastoji kombinirati zapovijed na otpor i umjetnost događaja.

Uzimajući vjernost ljubavnika prvom susretu za primjer, militantni angažman sastoji se u političkoj vjernosti prvotnom događaju, vjernosti iskušenoj kao otpor prema raspoloženju određenog vremena: “Ono što iznad svega cijenim kod Pascala jest napor, poduzet u teškim okolnostima, da se ide protiv struje, ne u reaktivnom smislu, nego kako bi se izumio suvremeni oblik pradavnog uvjerenja, što je suprotno pukom sljedeđu toka stvari i priklanjanja olakom cinizmu, što svi prijelazni periodi usađuju slabim umovima: još bolje tvrditi da je hod povijesti nekompatibilan s tihom voljom da se izmijeni svijet i da mu se oblik univerzalizira” (EE, 245). Pascal je doista nezamjenjiv kad se valja suočiti s erom rezignacije i konsenzusa. Ta paskalovska protustruja nalazi svoj jasan odjek u onome što Walter Benjamin vidi kao obavezu da se “ne ide povijesti niz dlaku”. I jednog i drugog odlikuje dijalektika vjernosti sposobna spriječiti uvjerenje od kolabiranja u razočaranje i očuvati tradiciju od konformizma u koji ona stalno prijeti skliznuti.

Ako budućnost neke istine “odlučuju oni koji nastavljaju” i koji se drže te vjerne odluke da nastave, militant kojega priziva ‘rijetka’, ako ne i iznimna zamisao politike, čini se opterećen Pavlovim idealom svetosti koji

neprestano prijeti pretvoriti se u birokratsko svećeništvo Crkve, Države ili Partije. Apsolutna nekompatibilnost između istine i mnijenja, između filozofa i sofista, između događaja i povijesti vodi praktički u slijepu ulicu. Odbijanje rada unutar dvosmislene kontradikcije i tenzije koja ih spaja naposljetku vodi u čisti voluntarizam koji oscilira između ugrubo ljevičarskog oblika politike i filozofskog zaobilaženja istog. U oba slučaja kombinacija teorijskog elitizma i praktičnog moralizma može ukazivati na oholo povlačenje iz javne domene stisnuto između filozofove događajne istine i subalternog otpora masâ bijedi svijeta. Što se ovog problema tiče, postoji srodnost između Badiouove filozofske radikalnosti i Bourdieuove sociološke radikalnosti. Proglašeni 'epistemološkim rezom' koji zauvijek razdvaja znanstvenika od sofista i znanost od ideologije, i Badiou i Bourdieu objavljuju majstorski diskurs, dok se politika koja djeluje s ciljem mijenjanja svijeta uspostavlja točno u rani koja ostaje za tim rezom, u mjestu i trenutku u kojem ljudi sebe deklariraju.

Odvojen od svojih povijesnih uvjeta, čisti dijamant istine, događaj, baš kao i pojam apsolutno aleatoričkog susreta u kasnog Althussera, srodan je čudu. Iz istog razloga je politika bez politike srodna negativnoj teologiji. Zaokupljenost čistoćom reducira politiku na veličajno odbijanje i sprječava je da proizvede trajne učinke. Njena rijetkost onemogućava nam razmišljati o njenoj ekspanziji kao o istinski postignutom obliku venuća Države. Slavoj Žižek i Stathis Kouvelakis ispravno su primijetili da antinomije reda i događaja, policije i politike čine radikalnu politizaciju nemogućom i ukazuju na odmak od lenjinističkog '*passage a l'acte*'.<sup>12</sup> Za razliku od "liberalne neodgovornosti ljevičarstva", revolucionarna politika "preuzima punu odgovornost za posljedice svojih izbora". Zanesen svojim žarom, Žižek odlazi toliko daleko da afirmira nužnost tih posljedica "koliko god bi neugodne mogle biti". No u svjetlu povijesti ovoga stoljeća ne može se preuzeti odgovornost za njih bez specificiranja razmjera u kojem su neizbježne i razmjera u kojem proturječe prvotnom činu čiji logični ishod one tvrde da jesu. Tako je ono što valja ponovno razmotriti čitavi problem odnosa između revolucije i kontrarevolucije, između Oktobra i staljinističkog Termidora.

Od 1977. godine Badiouova se misao razvijala postupno se udaljavajući, dođuše bez ikakvog eksplicitnoga prekida, od maoizma 1960-ih. U situaciji kojom su dominirali srodni politički liberalizmi desnog centra i lijevog centra, situaciji u kojoj neodređeni osjećaji otpora mogu poprimiti zadrti oblik reaktivnog nacionalizma ili religijskog fundamentalizma, Badiouova politika događaja označava eksplicitno odupiranje komplementarnim fenomenima imperijalne globalizacije i identitarijanske panike. Konsenzus mu, kako sâm Badiou ponosno izjavljuje, nije jaka točka. On se upire, protivno suvremenoj struji, spasiti maoistički događaj i samo Maovo ime od skamenjujućeg stiska povijesti. Usto galantno tvrdi da nikada nije prestao biti militant od svibnja '68. pa do NATO-ovog rata na Balkanu.

12 - Vidi članke Kouvelakisa i Žižeka u *Actuel Marx* 28 (2000.): *Y-a-t-il une pensée unique en philosophie politique?*



Duž toga dugotrajnoga marša svibanj '68. ekvivalent je susreta na cesti za Damask. Razotkrio je da povijest, "uključujući povijest znanja", stvara mase. Od tada pa nadalje, vjernost događaju značit će tvrdoglavo odbijanje predaje, nepokorivo odbijanje izmirenja i pokajanja. Nakon Maove smrti godina 1977. obilježava novu točku preokreta što su je u Francuskoj najvjestili izborni dobici *Union de la gauche*, a u intelektualnom svijetu pojava "*nouvelle philosophie*". U Engleskoj i Sjedinjenim Državama Thatcher i Reagan spremali su se preuzeti vlast. Objavljena je liberalna reakcija. "Potajna katastrofa" bila je na putu.

Badiou će nadalje težiti "misliti politiku" kao otpor "lingvističkom obratu", analitičkoj filozofiji, svakoj relativističkoj hermeneutici. Protiv igre riječima, protiv apologije "slaboj misli", protiv kapitulacije univerzalnog razuma pred kaleidoskopom razlika, protiv svih pretvaranja pobjedničkoga sofizma, Badiou se želi čvrsto držati za istinu. On mobilizira sistematičnost "platoničke geste" da se suprotstavi fragmentaciji filozofije i filozofskim fragmentima u kojima nema mjesta istini, u kojima kulturalni populizam zamjenjuje umjetnost, u kojima tehnologija nadomješta znanost, u kojima menadžment pobjeđuje politiku, a seksualnost trijumfira nad ljubavlju. Prije ili kasnije ove će distorzije dovesti do stroge kontrole mišljenja i do kapitulacije koju su sitni gurui željâ već nagovijestili u 1970-ima.

Za Badioua naprotiv, kao i za Sartrea, čovjek doseže istinsku čovječnost, pa makar i efemernu, kroz događaj svojeg revolta. Odatle još uvijek neriješena poteškoća kako zadržati zajedno događaj i povijest, čin i proces, tren i trajanje. Kao posljedica toga, uz pomoć novog, ironičnog trika povijesti, politika povijesno nedeterminiranih singularnih situacija postaje nalik samoj onoj postmodernoj fragmentaciji kojoj se nastojala oduprijeti: "Ono što ja zovem politikom nešto je što se može razaznati tek u malo prilično kratkih rečenica, često hitro preokrenutih, smoždenih ili razvodnjenih povratkom na svakodnevna posla (*business as usual*)".<sup>13</sup>

'Rani Badiou' bio je izložen kušnji da filozofiju podredi suverenom tijeku povijesti. Odsad pa nadalje događaj je taj koji prekida povijesni razvoj. Tako se, kao što Slavoj Žižek napominje, na Badioua može gledati kao na mislioca otkrivenja, "posljednjeg velikog pisca u francuskoj tradiciji katoličkih dogmatika". No potez utemeljivanja politike na čistom imperativu vjernosti, koji dovodi u pitanje svaki projekt upisan u kontinuitet historijske perspektive, čini se opasnim.

"Sačuvaj nas Bože sociopolitičkih programa!", uzvikuje Badiou u užasnutoj gesti odbijanja kušnje ili grijeha.<sup>14</sup> Nošena čistom maksimumom jednakosti, politika bez stranaka, čini se, nema cilja kojemu bi težila. U cijelosti je koncentrirana u sadašnjost svoje deklaracije: "Jedino političko pitanje jest: što je moguće postići

<sup>13</sup> - Badiou, *Nous pouvons redéployer la philosophie*, str. 2.

<sup>14</sup> - Badiou, "Réponses écrites d'Alain Badiou", *Philosophie, philosophie* (1992.), str. 70. Hallward piše: "Jedino istinski političko pitanje jest: što možemo učiniti, u ime tog principa (jednakosti), u svojoj militantnoj vjernosti proklamaciji istog? Na ovo se pitanje može

odgovoriti samo izravnom mobilizacijom ili ovlaštenjem koje nema nikakve veze s ponižavajuće 'suosjećajnom' valorizacijom određenih ljudi kao marginalnih, isključenih ili jadnika (*misérables*)" (Hallward, *Subject to Truth*, str. 228, govoreći o *La Distance politique*, str. 19-20 (travanj 1996.), 9; *La Distance politique*, str. 17-18 (listopad 1996.), 13).

u ime tog principa (jednakosti) kroz našu militantnu vjernost toj deklaraciji?”<sup>15</sup> Takva bi politika trebala biti stvar ‘propisivanja’ više nego programa, propisivanja oslikanih bezuvjetnim naređenjima poput “svaka se individua broji kao jedno”; “bolesnici moraju primati najbolju njegu bez ikakvih uvjeta”; “jedno dijete jednako je jedan učenik”; “svatko tko ovdje živi, ovamo pripada”. Te maksime koje imaju dogmatsku formu vjerskih zapovijedi osiguravaju orijentacijske principe koji se suprotstavljaju neprincipijelnim akomodacijama *Realpolitik-a* ili golog oportunitizma. No odbijajući se suočiti sa stvarnošću i prozaičnim iskustvom prakse, dopuštaju nam očuvati ruke čistima na način sličan Kantovoj moralnosti.

Unatoč tomu, stvarnosti odnosa sila iz kojih nije tako lako pobjeći u ne-dirnuto carstvo teološke preskripcije sustižu taj koncept politike kao čiste volje. Nakon evolucije koja je opet u nekim aspektima paralelna onoj Pierrea Bourdieua, *La Distance politique* pohvalila je štrajkove iz zime 1995. zbog njihova zdravog otpora liberalnoj ‘decentralizaciji’ provedenoj isključivo za boljitak kapitala i tržišta.<sup>16</sup> Otišla je čak toliko daleko da ustvrdi kako je do određene mjere država jamac “javne domene i općeg interesa”. Javna domena i opći interes? No stvarno...! Ne osjeća li se tu blagi dašak sofizma? Pa ipak taj nenadani preokret nije tako iznenađujuć. Sveto pročišćenje nikad nije na više od koraka od bujnoga grijeha. Ako je, kao što je Badiou tvrdio još 1996., “doba revolucija završilo”, jedine su nam preostale mogućnosti bilo da se povučemo u oholu samoću pustinjaka, bilo da se naučimo podnositi prezreno sadašnje stanje stvari.<sup>17</sup> Jer kako ustvari zamisliti Državu kao “jamca javne domene i općeg interesa” bez stranaka i debate, bez posredništva i predstavnništva? Kad *L’Organisation politique* kroči u sferu praktičnih ustavnih promjena, nimalo ne iznenađuje što nema za ponuditi ništa osim banalnih reformi, poput ukidanja časti predsjednika republike (koliko god nezamjenjiva bi ona mogla biti), zahtijevanja izbora jednog jedinog zakonodavnog tijela, traženja da premijer bude vođa glavne parlamentarne stranke ili preporuke izbornog sustava koji bi jamčio formaciju parlamentarnih većina.<sup>18</sup> Drugim riječima, kao što Peter Hallward kiseloo napominje, “nešto silno nalik britanskom uređenju”.

Ovo iznenadno preobraćenje na realizam profani je obrat herojske žeđi za čistoćom. Prije nego kao “ratnika izvan bedema države”, Badiou definira militanta kao “izvidnika za prazninom vođenog događajem”.<sup>19</sup> Ali zureći neprestance u to tartarsku pustinju iz koje će nadoći neprijatelj što ga ima pretvoriti u heroja, izvidnik na koncu zadrijezima uspavan fatamorganama praznine. Kao što smo ranije natuknuli, svim se tim kontradikcijama i aporijama korijen može naći u odbijanju povijesti i u neriješenim računima sa staljinizmom. Za Badioua bankrot markisiističko-lenjinističke paradigme seže u 1967. Zašto 1967.? Je li to zbog preokreta

<sup>15</sup> – *La Distance politique*, 15 (prosinac 1996.), str.

<sup>11</sup> (*La Distance politique* je glasilo *L’Organisation politique*, organizaciju koju vodi Badiou te Natacha Michel i Sylvain Lazarus).

<sup>16</sup> – Usp. Badiou, *Théorie axiomatique du sujet*, 26.11.97, i Badiouovo pismo Hallwardu, 17. lipnja 1996., u Hallward, *Subject to Truth*, 41, str. 226.

<sup>17</sup> – Usp. “Proposition de réforme de la

Constitution”, *La Distance politique* 12 (veljača 1995.), str. 5-6; Hallward, *Subject to Truth*, str. 239.

<sup>18</sup> – Vidi članke Kouvélakisa i Žižeka u *Y a-t-il une pensée unique en philosophie politique?*, op. cit.

<sup>19</sup> – “Réponses écrites d’Alain Badiou”, *Philosophie, philosophie* (1992.). Ovo je glasilo Odsjeka za filozofiju Sveučilišta Paris 8.

u kineskoj Kulturnoj revoluciji i gušenju Šangajske komune? Zašto ne ranije? Ne bi li se izbjegla obaveza dubljeg razmatranja povijesnog dosjea maoizma i njegovih veza sa staljinizmom? Françoise Proust ispravno je primijetila da je tu u pitanju očajnički pokušaj bijega iz maoizma “opraštanjem od povijesti”. Ali cijena te velike historijske tišine je astronomska. Naposlijetku, zbog nje demokracija postaje nezamisliva i neizvediva, odsutna iz Badiouove misli koliko je bila i iz Althusserove.

Françoise Proust naglašava da, sam po sebi, imperativ “vjernosti vjernosti” vodi tek u sterilni formalizam unatoč “svijetu koji nam ne nudi ništa do li iskušnja da popustimo”. Vjernost revolucionarnom događaju uistinu je neprestano u opasnosti od Termidora i termidorijanaca jučerašnjice i današnjice. Isto vrijedi za termidorijance u ljubavi, što znači one koji su se odljubili kao i za termidorijance u politici. Toliko je mnogo prilika za odustajanje! Toliko iskušnja da pognemo glave i podčinimo se svrsishodnosti! Toliko izlika da se povučemo, da postanemo izmireni iz malodušnosti, iz mudrosti, iz razumnih razloga, bilo dobrih ili loših, kako ne bismo vodili politiku najgoreg mogućeg izbora, biranjem manjeg zla (koje će se pokazati prečacem do najgoreg izbora), da srežemo svoje gubitke ili naprosto da se prikažemo ‘odgovornima’. Ali kako, na kojoj lenti vremena mjeriti odgovornost politike?

Neuspjeh da razjasni svoj odnos prema ostavštini staljinizma i maoizma leži u korijenu Badiouove nesposobnosti da razjasni svoj odnos prema Marxu. Zadovoljava se izjaviti (to je najmanje što može učiniti) da marksizam kao singularan termin ne postoji, iako kriza istog skriva daleko više toga no što bi bilo koji antimarksist ikada mogao zamisliti. Iz istog razloga on odbija nevjernost impliciranu etiketom ‘post-marksista’. Ali unatoč nejasnom zazivanju dogmatičnog marksizma, postoji mjera do koje opravdava optužbu za pozitivizam: “Marx i njegovi nasljednici koji su se u tom pogledu pokazali ovisnima o dominantnom šavu svoga vremena [onom filozofije za znanost] uvijek su tvrdili da uzvisuju revolucionarnu politiku na razinu znanosti” (MP, 43/\*). Koliko se, međutim, te pretenzije može pripisati Marxu, a koliko njegovim epigonima i ortodoksiji kodificiranoj u Staljinovoj besmrtnoj brošuri *Historijski materijalizam i dijalektički materijalizam*? Govore li i jedni i drugi o istoj vrsti znanosti? Kako Marx razmišlja? I kako ‘platoničkom gestom’ objasniti takvo dijalektičko razmišljanje?

Badiou, inače pedantan i oštrouman čitač, najednom ostavlja dojam kao da baš i ne zna što bi s Marxom kojega se ne da nagurati u jasnu dihotomiju između filozofa i sofista, između znanosti i ne-znanosti: “Marx je sve samo ne sofist, iako to ne znači da je filozof”.<sup>20</sup> “Sve samo ne...”? Kod Badioua ovakva pojačana negacija ima svojstva komplimenta. Ali što je taj “sve”? Ni filozof ni sofist?

<sup>20</sup> – Osim sljedećega: “Pravi sadržaj Marxovog koncepta svršetka filozofije u stvari je teza o svršetku Države, pa prema tome ideološko-politička teza, teza komunizma. Zamisao o svršetku filozofije nije ono što razotkriva sofista. Ono što ga razotkriva je njegov stav s obzirom na povezanost između jezika i istine. Ruku na srce,

objavljujući realizaciju filozofije u revoluciji, njen rasap u stvarnu praksu [praxis], Marx definitivno veže šavom filozofiju za politiku. Konačno, taj šav dovodi do svojevrsnog iscrpljenja filozofije. No taj šav ne smijemo brkati s demoralizirajućom arogancijom sofista” (ibid.).

U Marxovu slučaju Platonova temeljna dihotomija prestaje važiti. Može li se biti filozof nenamjerno, pomalo, izrazito, strastveno; drugim riječima, može li se prema istini imati slučajan i povremen odnos? A ako je Marx filozof tek 'na drugom mjestu', a ipak nikako sofist, što je onda on 'prvenstveno'? Kakav je to uznemirujući modus mišljenja i djelovanja prema kojem Marx izmiče binarnoj opoziciji sofista i filozofa?

Umjesto da se suoči s tim pitanjima koja logički slijede iz njegovog vlastitog suda, Badiou ih izbjegava bacajući svoj adut: dvostranost. Slijedeći primjer Marxa kao čovjeka koji je bio i znanstvenik i militant, čini se da Marxovo djelo ima dvije strane: s jedne, "teoriju povijesti, ekonomije i Države koja odgovara idealu znanosti"; s druge, "utemeljenje historijskog modusa politike", "klasnog" modela povelju kojeg predstavlja *Komunistički manifest*. Između te dvije strane filozofija zauzima "mjesto indukcijom". I to je sve što nam se kaže. <sup>21</sup>

Čini se da, usprkos tvrdnji da odsada više neće biti dovoljno tek tumačiti svijet, usprkos svemu i usprkos samome sebi, Marx u biti ostaje filozofom zahvaljujući odlaganju i po *defaultu*. Badiou ne razmatra taj način znanstvenog djelovanja, toliko stran "dominantnom pozitivističkom šavu" toga vremena, koji Marx tvrdoglavo i uporno naziva "kritikom". Marx nastoji razmišljati na način dostojan svoga predmeta, točnije, na način dostojan kapitala. No ovdje se nazire nešto novo kroz način na koji misao bez prepuštanja prevrtljivosti politike stoji u odnosu antagonističke nedjeljivosti s politikom, istovremeno stalno ispitujući njenu praksu.

Što ćemo onda s Marxom? Je li on sve, samo ne sofist? Zasigurno – kad pogledamo kako ismijava himere javnog mnijenja u ime "germanske znanosti". Ili je sve, pa i sofist? Zasigurno – kad ga vidimo kako prezrivo riba Proudhonove "znanstvene ekskomunikacije" i doktrinarne utopije. Jer, kao i frojdovski humor, kritika se ruga i ironizira. Suprotstavlja svoj glasni prasak satiričnog crvenog smijeha žutome smijehu svećenika.

Kod Badioua vjernost događaju bez povijesti i politici bez sadržaja ima tendenciju pretvoriti se u aksiomatiku otpora. Rimbaudov logični revolt, logični otpor Cavallèsa ili Lautmana služe ovdje kao primjeri predanosti koja izmiče svakom kalkuliranju i kojoj je namjena osigurati paradoksalno razrješenje odsutnosti relacije između istine i znanja. Naime, aksiom je apsolutniji od bilo kakve definicije. Van dosega svakog niječnog dokaza aksiom suvereno stvara vlastite objekte kao čiste efekte.

Izničući ni iz čega, suvereni subjekt, kao i događajna istina, osigurava sam svoju normu. Predstavljen je jedino sobom. Odatle zabrinjavajuće odbijanje veza i saveza, sučeljavanjâ i proturječjâ. Badiou beziznimno preferira apsolutnu konfiguraciju prije relativne: apsolutnu suverenost istine i subjekta koja započinje u pustoš samoći kad se stiša nemir javnog mnijenja. Hallward u takvoj filozofiji politike ispravno zamjećuje "apsolutističku logiku" koja ostavlja malo mjesta višestrukim subjektivnostima, izbjegava iskustvo demokracije i osuđuje sofista na svojevrсно izgnanstvo. Badiouovo kvazi-apsolutističko usmjerenje čuva duh subjekta bez objekta. To je povratak na filozofiju velebne suverenosti čija se decidanost, čini se, temelji na ničemu koje upravlja cjelinom.

<sup>21</sup> – Hallward, *Subject to Truth*, str. 284-291.