

## 1. Možnost

Danes živečih filozofov v Franciji ni ravno veliko, nedvomno pa jih je vseeno več kakor drugod. Recimo, da jih lahko brez težav naštejemo na prste. Da, slab ducat filozofov, če s tem mislimo na tiste, ki izrekajo izjemne, razpoznavne izjave o našem času in če ob tem zanemarimo komentatorje, nepogrešljive učenjake in nečimrne esejiste.

Deset filozofov? Ali rajši »filozofov«? Kajti nenavadno je to, da večina izmed njih trdi, da filozofija ni mogoča, da je dovršena, da se uresničuje v nečem drugem. Lacoue-Labarthe, denimo, pravi: »Želja po filozofiji ni več potrebna.« In skorajda istočasno pravi Lyotard: »Filozofija kot arhitektura je uničena.« Toda mar je mogoče misliti filozofijo, ki na neki način ne bi bila arhitektonska? »Pisava ruševin«, »mikrologija«, vztrajnost »grafitija« (to so za Lyotarda metafore za sodobni način mišljenja), ali so s »filozofijo«, kakor koli jo že razumemo, zgolj v razmerju preproste homonimije? Pa še to: največji med našimi mrtvimi, Lacan, mar ni bil »antifilozof«? In kako si razložiti, da lahko Lyotard priključuje usodo Prezence zgolj v komentarju slikarjev, da je predmet zadnje Deleuzove knjige film, da se Lacoue-Labarthe (ali pa Gadamer v Nemčiji) ukvarja s Celanovo pesniško anticipacijo, ali pa da se Derrida opira na Geneta? Skoraj vsi naši »filozofi« iščejo skrito pisavo, posredne opore, dvoumne referente, zato da bi na kraju filozofije, ki ga dozdevno ni mogoče zasesti, prišlo do izmikajoče se prehodne zasedbe položaja. In sredi tega odvrčanja – tesnobne sanje tistega, ki ni ne pesnik, ne vernik, ne »Žid« – trčimo na tisto, kar grobo opozarja na Heideggrov nacionalnosocialistični angažma. Spričo procesa, ki nam ga je naprtila naša doba, ob branju zapisnika s tega procesa, katerega najpomembnejši sestavini sta Kolyma in Auschwitz, so se naši filozofi, ki si naprtijo na hrbet to stoletje in konec koncev tudi vsa stoletja po Platonu, odločili, da *priznajo krivdo*. Niti nič kolikokrat obtoženi znanstveniki, niti vojaki, in celo politiki, niso menili, da pokoli tega stoletja trajno prizadenejo njihovo združbo. Sociologi, zgodovinarji, psihologi, vsi uspevajo v svoji nedolžnosti. Edino filozofi so ponotranjili, da je mišljenje, *njihovo* mišljenje, trčilo na zgodovinske in politične zločine tega stoletja in vseh stoletij pred njim kot na oviro za vsako nadaljevanje in hkrati kot na sodišče za kolektivni in zgodovinski intelektualni zločin.

Nedvomno si je mogoče misliti, da je v tej filozofski izločenosti iz duhovnosti zločina veliko ošabnosti. Ko se Lyotard zahvali Lacoue-Labarthu za »prvo filozofsko opredelitev nacizma,« se mu zdi samoumevno, da tako opredelitev

lahko dá filozofija. A to sploh ni tako samoumevno. Vemo, denimo, da »opredelitev« zakonov gibanja ne izvira iz filozofije. Trdim, da niti starodavno vprašanje o biti kot biti ne izvira izključno iz filozofije: pač pa gre za vprašanje matematičnega polja. Torej si je mogoče predstavljati, da opredelitvi nacizma, denimo, nacizma kot politike, ne priznamo pravice do specifične oblike mišljenja, ki mu od Platona naprej gre ime filozofija. Naši skromni zagovorniki zagate filozofije bi seveda lahko še naprej vztrajali pri predstavi, da »vse« izvira iz filozofije. A treba je priznati, da je eden izmed dosežkov tega spekulativnega totalitarizma Heideggrov nacionalsocialistični angažma. Mar ni Heidegger dejansko naredil prav to, da je predpostavil, da je mogoče »odločno odločitev« nemškega ljudstva, ki so ga utelešali nacisti, prevesti v njegovo mišljenje kot profesorja hermenevtike. Trditi, da je filozofija – in to samo ona – odgovorna za vzvišene ali strahotne preobrazbe politike našega stoletja, pomeni, da nekakšna heglovska zvičajnost uma vztraja celo v najbolj skrivnih dispozitivih naših antidialektikov. Pomeni trditi, da obstaja duh časa, bistvena določitev, katere načelo zajetja in zgostitve je filozofija. A rajši si za začetek zamislimo, denimo, da nacizem ni možen predmet filozofije, da ne sodi med pogoje, ki jih je filozofsko mišljenje zmožno preoblikovati v svoj lastni red. Da ni dogodek za to mišljenje, kar pa nikakor ne pomeni, da ga ni mogoče misliti.

A ošabnost se spremeni v nevarno pomanjkljivost, kadar naši filozofi iz aksioma, ki filozofiji naprti zločine stoletja, izpeljejo sklepe, ki povežejo zagato filozofije in nemislivost zločina. Za tistega, ki predpostavlja, da je treba, izhajajoč iz Heideggrove misli, filozofsko presoditi iztrebljenje evropskih Židov, je zagata dejansko očitna. Iz nje se izvleče tako, da pokaže, da tega ni mogoče ne misliti, ne pojasniti, da se ob tem razbije vsak koncept. Pripravljen bo žrtvovati tudi samo filozofijo, samo da bi rešil njeno ošabnost: ker mora filozofija misliti nacizem in če temu ne more popolnoma ustreči, potem zato, ker mora misliti nemislivo, ker je na poti v slepo ulico.

Predlagam, da žrtvujemo to zapoved in da rečemo: če filozofija ne more misliti iztrebljenja evropskih Židov, potem zato, ker ni njena naloga in ker tudi ni v njeni moči, da to misli. To se pravi, da mora *neki drugi red mišljenja* narediti *to* mišljenje učinkovito. Denimo, mišljenje o zgodovinskosti, to je, o Zgodovini, ki jo raziskujemo z vidika politike.

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 /prescription/ je še bolj določujoča itn. Filozofija, potem ko jo prežame domnevna tragičnost njenega objekta – iztrebljanje, taborišča – preobrne svojo lastno nemožnost v preroško držo. Odene se v mračne barve časa, ne da bi opazila, da je *tudi* ta estetizacija krivična do žrtev. Propozopeja, skrušena pod težo zavrženja, je ravno tako poza, laž, kakor tro-

bentajoča konjenica ob prihodu Duha. Konec Konca Zgodovine je ukrojen iz istega blaga kakor ta Konec.

Potem ko smo obmejili zastavek filozofije, se patos njenega »konca« umakne čisto drugačnenu vprašanju, namreč vprašanju o njenih možnostih. Ne trdim, da je filozofija mogoča vedno in povsod. Predlagam, da raziščemo splošne pogoje, v katerih se ujema s svojim smotrom. Tega, da jo nasilje zgodovine lahko prekine, ne smemo kar nepreverjeno zatrditi. To bi pomenilo priznati Hitlerju in njegovim biričem čudno zmago oziroma kar naravnost razglasiti, da so zmožni vpeljati v mišljenje nemislivo in na ta način dovršiti njegov arhitektonski obstoj. Ali naj fanatičnemu antiintelektualizmu nacistov priznamo to maščevanje, potem ko je bil vojaško zlomljen? Ali naj priznamo, da samo mišljenje, politično ali filozofsko, dejansko ni zmožno presoditi tistega, kar ga je hotelo uničiti? Povem tako, kot mislim: če bi bila smrt Židov vzrok za konec tega, k čemur so gotovo prispevali, na eni strani revolucionarne politike, na drugi racionalne filozofije, bi to pomenilo še enkrat jih ubiti. Najgloblje ne sočustvujemo z žrtvami tako, da omrtvičimo duha, da samoobtožujoče omahujemo zaradi zločina, pač pa tako, da *nadaljujemo* tisto, kar jih je v očeh rabljev naredilo za predstavnike Človeštva.

Ne trdim le, da je filozofija danes možna, marveč tudi, da se ta možnost ne kaže v obliki prihoda konca. Prav narobe, gre za to, da ugotovimo, kaj pomeni narediti *še en korak*. En sam korak. Korak v sodobni konfiguraciji, ki od Descartesa naprej povezuje pogoje za filozofijo s tremi ključnimi koncepti: biti, resnice in subjekta.

## 2. Pogoji

Filozofija se je začela. Ne obstaja v vseh zgodovinskih konfiguracijah. Njen način biti je tako časovno kakor tudi prostorsko diskontinuiran. Zato je treba torej predpostaviti, da zahteva posebne pogoje. Če presojamo razliko med grškimi polis, absolutnimi monarhijami na klasičnem Zahodu, meščanskimi in parlamentarnimi družbami, se pri priči pokaže, da je vsako upanje, da bi določili pogoje za filozofijo, izhajajoč samo iz objektivne podstatí »družbenih formacij« ali celo iz velikih ideoloških, religioznih, mitičnih diskurzov, obsojeno na neuspeh. Pogoji za filozofijo so transversalni. So uniformni, že od daleč prepoznavni postopki, katerih odnos do mišljenja je razmeroma nespremenljiv. *Ime* za to nespremenljivost je seveda »resnica«. Postopki, ki so pogoj za filozofijo, so resničnostni postopki /procédures de vérité/, ki jih je kot take tudi mogoče identificirati v njihovem ponavljanju. Ne moremo več verjeti pripovedim, v katerih neka človeška skupina opeva svoj izvir ali svojo usodo. Vemo, da je Olimp zgolj grič, da je nebo napolnjeno zgolj z vodikom in helijem. A da je zaporedje naravnih števil neskončno, dokazujemo danes na popolnoma enak način kakor v Evklidovih *Elementih*, da ni dvoma o tem, da je Fidias velik kipar, da je atenska demokracija politična invencija, s katero imamo še vedno

opraviti, da ljubezen označuje vznik Dvojice, v kateri subjekt otpne, to razumemo tako takrat, ko beremo Sapfo ali Platona, kakor tudi takrat, ko beremo Corneilla ali Becketta.

Pa vendar, vse to ni zmerom obstajalo. Obstajajo družbe, ki ne poznajo matematike, družbe, katerih »umetnost«, prežeta s svetimi, starodavnimi funkcijami, nam je nepresojna, družbe, ki ne poznajo ljubezni ali pa je ne morejo izreči, končno družbe, kjer se despotizem ni nikdar umaknil politični invenciji, niti dovoljeval, da bi jo mislili. Še manj pa so ti postopki zmerom obstajali *skupaj*. Če se je filozofija rodila v Grčiji, potem gotovo ne zato, ker je varovala Sve-tost v mitičnih virih pesnitve, ali pa zato, ker je poznala skritost Prezence v obliki esoteričnega govora o Biti. Veliko drugih starodavnih civilizacij je s pesniškim ubesedenjem zajemalo iz svetega odlagališča biti. Izjemnost Grčije je prej v tem, da je *pretrgala* pripoved o izvirihi z laičnim in abstraktnim govorom, da je v njej veljava matema spodkopala veljavo pesnitve, da je polis zasnovala kot odprto, spodbijano, izpraznjeno oblast in da je na javno prizorišče pripeljala viharje strasti.

Prva filozofska konfiguracija, ki si postavi za cilj, da razporedi te postopke, celoto teh postopkov v enotnem konceptualnem prostoru, s čimer izpriča v *mišljenju*, da so hkrati možni /compossibles/, nosi Platonovo ime. »Naj ne vstopi nihče, ki ni geometer,« s tem predpiše matem kot pogoj za filozofijo. Boleča odslovitev pesnikov, pregnanih iz polisa zaradi posnemanja – kar pomeni: zaradi preveč čutnega zajetja ideje – kaže, da je pesnitev postala vprašljiva in hkrati, da jo je treba meriti glede na neogibno prekinitev pripovedi. V *Symposiju* in *Phaidonu*, v dveh neprekosljivih tekstih, je ljubezen artikulirana z resnico. Politična invencija je konec koncev opredeljena kot samo tkivo misli: na koncu 9. knjige *Države* Platon izrecno pove, da idealna polis ni ne program, ne dejanskost, da vprašanje, ali obstaja in ali lahko obstaja, ni pomembno, in da potemtakem tu ne gre za politiko, marveč za politiko kot pogoj za mišljenje, za znotrajfilozofsko formulacijo razlogov, zaradi katerih filozofija ni mogoča, če politika nima realnega statusa možne invencije.

Rekli bomo torej, da obstajajo štirje pogoji za filozofijo in da odsotnost enega samega povzroči, da filozofija izgine, in narobe, njihova hkratna pojavitev je pogoj za njen nastop. Ti pogoji so: matem, pesnitev, politična invencija in ljubezen. Te pogoje bomo poimenovali *generični postopki*, zaradi razlogov, h katerim se bom vrnil pozneje in ki so v središču knjige *Bit in dogodek* /L'Étre et l'Événement/. Ti razlogi hkrati določajo, da štirje tipi generičnih postopkov še dandanes specificirajo in razvrščajo vse postopke, ki so zmožni proizvesti resnice (resnica je lahko znanstvena, umetniška, politična ali ljubezenska). Lahko bi torej rekli, da je pogoj za filozofijo, da obstajajo resnice v vsakem izmed redov, v katerih jih je mogoče dokazati.

Trčimo torej na dva problema. Prvič, če so resničnostni postopki pogoj za filozofijo, pomeni, da ona sama ne proizvaja resnic. In res, to je vsem znano. Kdo bi lahko navedel eno samo *filozofsko* izjavo, o kateri bi bilo smiselno reči, da

je »resnična«? A za kaj potem pravzaprav gre v filozofiji? Drugič, izhajamo iz predpostavke, da je filozofija »ena sama« /une/, tako da je legitimno govoriti o »Filozofiji« /«la« philosophie/, prepoznati tekst kot filozofski. Kakšno je razmerje med to domnevno enostjo /unité/ in mnogoterostjo pogojev? Kako se zavozlajo štirje (generični postopki: matem, pesnitev, politična invencija in ljubezen) in eden (filozofija)? Pokazal bom, da imata ta dva problema en sam odgovor, vsebovan v definiciji filozofije, kakršna je tale tu, predstavljena kot neučinkovita resničnost /véracité/ ob hkratni učinkovitosti resničnega /vrai/.

Resničnostni postopki oz. generični postopki se razlikujejo od kopičenja vednosti po svojem *dogodkovnem* izviru /origine événementielle/. V tisti meri, v kateri nekaj nastane le, če je v skladu s pravili nekega stanja stvari, so o tem nedvomno mogoči spoznanje, pravilne izjave, nakopičena vednost, ni pa mogoča resnica o tem. V resnici je paradokсно to, da je hkrati novost, nekaj, kar je redko, izjemno, in kar je – vtem ko zadeva samo bit tega, o čemer je resnica – hkrati tisto, kar je ontološko gledano najbolj trdno, najbližje izvirnemu stanju stvari. Obravnava tega paradoksa zahteva dolge izpeljave, a jasno je, da sodi *izvir* resnice v red dogodka.

Da bi skrajšali zadevo, bomo stanje stvari, katero koli predstavljeno mnogoterost /multiple/ poimenovali »situacija«. Zato da se razgrne resničnostni postopek, ki zadeva to situacijo, je nujno, da čisti dogodek dopolni to situacijo. Te dopolnitve /supplément/ ni mogoče ne imenovati, ne predstaviti s sestavinami same situacije (s strukturo, z danim jezikom, ki poimenuje njene člene itn.). Vpisana je s pomočjo posebnega poimenovanja, z vključitvijo *še enega* označevalca. In prav ti učinki *v sami situaciji* te vključitve še enega imena povrh /nom-en-plus/ zasnujejo generični postopek in odločajo o odgoditvi resnice *te* situacije. Kajti na začetku, v situaciji – če je ne dopolni neki dogodek – sploh ni resnice, temveč samo tisto, čemur pravim točnost /véridicité/. Resnica, poprek in preluknjana z vsemi mogočimi resničnostnimi izjavami, utegne nastopiti, šele ko dogodek trči na svoje nadštevilno /surnuméraire/ ime.

Specifična naloga filozofije je, da ustvari poenoten konceptualni prostor, kamor se *umestijo* poimenovanja dogodkov, ki rabijo za izhodišče resničnostnih postopkov. Filozofija si prizadeva *zbrati vsa presežna imena* /noms-en-plus/. V okviru mišljenja obdeluje *hkratno možnost* postopkov, ki so njen pogoj. Ne proizvede nobene resnice, pač pa razpolaga s krajem za resnice. Generične postopke razporeja tako, da sprejme, da ponudi zavetje za njihovo nezdružljivo hkratnost. Filozofija si da za nalogo, da misli svoj čas tako, da prevede v topose /mise-en-lieu-commun/ stanje postopkov, ki so njen pogoj. Njeni operatorji, kakršni koli so že, merijo vedno na to, da mislijo »celoto« /ensemble/, da konfigurirajo v eni sami miselni operaciji epohalno razporeditev matema, pesnitve, politične invencije in ljubezni (oz. dogodkovni status Dvojice). V tem pomenu je edino vprašanje filozofije vprašanje resnice, a ne zato, ker ne bi nobene proizvedla, marveč zato, ker ponudi način dostopa do

enotnosti nekega trenutka resnic, konceptualni položaj, v katerem se zrcalijo generični postopki kot hkrati možni.

Filozofskih operatorjev seveda ni treba razumeti kot seštevanje, kot totalizacijo. Dogodkovna in heterogena narava štirih tipov resničnostnega postopka popolnoma izključuje njihovo enciklopedično uvrstitev. Enciklopedija je razsežnost vednosti, ne resnice, ki izvrti luknjo v vednosti. Tudi ni vedno nujno, da filozofija *navaja* izjave oz. lokalna stanja generičnih postopkov. Filozofski koncepti vzpostavijo splošen prostor, v katerem ima mišljenje dostop do časa, do *svojega* časa, in to v tisti meri, v kateri resničnostni postopki tega časa najdejo v tem prostoru zavetje za svojo hkratno možnost. Zato jim ne ustreza metafora, ki sodi v red seštevanja, pa tudi metafora sistematične refleksije jim ne ustreza. Prej jim ustreza metafora svobodnega kroženja, sebe gibajočega se /se-mouvoir/ mišljenja v elementu, ki ga artikulira stanje njenih pogojev. V konceptualnem mediju filozofije, lokalnih likov, naj so še tako notranje heterogeni, kot so pesnitev, matem, politična invencija in ljubezen, navezanih oz. naj bi bili navezani na specifičnost časa. Filozofija ne izreka resnice, marveč *konjunkturo*, to se pravi, mislivo /pensable/ povezavo resnic.

Ker je filozofija miselna operacija na časovni razpoki, refleksijsko zasukanje tistega, kar je njen pogoj, se najpogosteje opira na negotove, porajajoče se pogoje. Vzpostavi se na robovih intervenirajočega poimenovanje /nomination intervenante/, s pomočjo katerega neki dogodek spočne generični postopek. Tisto, kar je pogoj za veliko filozofijo, kar se da daleč stran od uveljavljenih in utrjenih vednosti, so krize, pretresi in paradoksi matematike, drhtenje pesniške govornice, revolucije in izzivanje v političnih iznajdbah /politique inventée/, omahovanje spolnega razmerja. Filozofija s tem, da deloma anticipira v mišljenju prostor za sprejem in zavetišče teh nestalnih postopkov, s tem, da razporeja njihove poti kot hkrati možne, četudi že njihova gola možnost še ni trdno vzpostavljena, še *oteži* probleme. Heidegger ima prav, ko zapiše, da »je pristna naloga filozofije, da poslabša, oteži (zgodovinsko) tu-bit,« ker »je poslabšanje eden izmed temeljnih pogojev, nujnih za vse, kar je veliko.« Četudi pustimo ob strani dvoumnosti »veličine«, vseeno lahko rečemo, da filozofija obremeni možnost resnic s svojim konceptom hkratne možnosti. Njena »oteževalna« funkcija ni v tem, da razporeja generične postopke v razsežnosti njihovega lastnega mišljenja, pač pa da razgrne njihovo skupno zgodovinskost.

Glede na sistem pogojev, katerih neusklajeno nastajanje filozofija konfigurira tako, da konstruira prostor za mišljenje časa, je filozofija prehod med proceduralno učinkovitostjo resnic in svobodo spraševanja o njihovi časovni biti.

### 3. Moderna

Konceptualni operatorji, s pomočjo katerih filozofija konfigurira svoje pogoje, na splošno postavijo mišljenje časa v paradigmo enega ali več izmed njegovih

pogojev. Generični postopek, ki je blizu njenemu izvirnemu dogodkovnemu položaju oz. zaide v slepo ulico, ker ta položaj vztraja, nastopa kot glavni referent za razgrnitev hkratne možnosti pogojev. Tako se, denimo Platon, v okviru politične krize grških polis in »geometričnega« preoblikovanja teorije veličin po Eudoksu, loti naloge, da spremeni matematiko in politiko, teorijo razmerij in teorijo polis kot imperativa v temeljna referenta prostora za mišljenje, katerega izvrševalno funkcijo opredeljuje beseda »dialektika«. Kako sta matematika in politika ontološko hkrati možni? To je platonovsko vprašanje, ki mu bo smer rešitve nakazal operator ideje. Hkrati pa bo poezijo zadel sum – a ta sum izvira iz same konfiguracije – ljubezen pa bo, če uporabimo sam Platonov izraz, povezoval »nenadnost« srečanja z dejstvom, da resnica – v tem primeru resnica lepote – postane nekaj nerazločljivega, ker ni ne govor (logos), ne vednost (épistémè).

Tako bomo »obdobje« filozofije poimenovali tisto sekvenco njenega obstoja, v kateri vztraja en tip konfiguracije, ki ga opredeljuje dominantni pogoj. Ves čas tega obdobja so operatorji hkratne možnosti odvisni od te opredeljenosti. Neko obdobje zavozla štiri generične postopke v enkratno, podogodkovno stanje, v katerem padejo pod jurisdikcijo konceptov, kar omogoča, da se eden izmed teh postopkov vpiše v prostor mišljenja in kroženja, ki določitev časa spremeni v filozofsko opravilo. V Platonovem primeru je ideja nedvomno operator, za katerega je matem temeljno načelo »resničnosti, politika sámo sebe izumi /invente/ kot pogoj za mišljenje pod jurisdikcijo ideje (zato tudi kralj-filozof, zato imata aritmetika in geometrija tako pomembno vlogo v vzgoji tega kralja oz. varuha), posnemovalna poezija pa je odrinjena na stran, in to toliko prej, ker gre – kot pokaže Platon v *Gorgiju* in *Protagori* – za paradokсно sokrivdo med poezijo in sofistiko: poezija je skrita, ezoterična razsežnost sofistike, ker nosi v sebi fleksibilnost, spremenljivost jezika.

Nam se torej postavlja tole vprašanje: Ali obstaja *moderno* obdobje filozofije? To vprašanje se postavlja danes tako ostro zato, ker večina filozofov na eni strani izjavlja, da dejansko gre za tako obdobje, na drugi pa, da smo sodobniki njegove dovršitve. To je smisel izraza »post-moderna«. A celo pri tistih, ki ne uporabljajo tega izraza, je tema »konca« filozofske moderne, izčrpanja operatorjev, ki so bili zanjo značilni – predvsem kategorije Subjekta – vseskoz navzoča, četudi v obliki konca metafizike. Sicer pa so izrekanje tega konca največkrat pripisali Nietzscheju.

Če empirično označimo »moderno obdobje« kot obdobje, ki sega od renesanse do danes, potem je gotovo težko govoriti o obdobju kot o hierarhični nesprenmenljivki v filozofski konfiguraciji pogojev. In res, očitno je:

– da je v klasičnem obdobju, Descartesovem in Leibnizovem obdobju, matematični pogoj dominanten kot učinek galilejevskega dogodka, katerega bistvo je vpeljava neskončnega v matem;

- da je hkratna možnost generičnih postopkov od Rousseauja in Hegla naprej, predvsem pa od francoske revolucije, pod jurisdikcijo zgodovinskopolitičnega pogoja;
- da se v obdobju od Nietzscheja do Heideggra umetnost, katere jedro je pesnitev – prek antiplatonovske reakcije – vrača k operatorjem, s pomočjo katerih opredeli filozofija naš čas kot čas nihilizma pozabe.

Za vso to časovno sekvenco velja premestitev reda, glavnega referenta, ki določa hkratno možnost generičnih postopkov. *Obarvanje* teh konceptov priča o tej premestitvi med redom kartezijanskih razlogov, časovnim patosom koncepta pri Heglu, in Heideggrovo meta-poetično metaforiko.

Seveda pa ta premestitev ne sme prikriti nesprenemljivosti teme Subjekta vsaj do Nietzscheja ne, sledita pa ji in jo razširita Freud in Lacan tako kakor tudi Husserl. Ta tema doživi radikalno dekonstrukcijo šele v Heideggrovem delu in v delu tistih, ki mu sledijo. Predelave, ki jim je bila ta tema podvržena v marksistični politiki in psihoanalizi (ki je moderna obdelava ljubezenskega pogoja), pričajo o zgodovinskosti pogojev in ne o izničenju filozofskega operatorja, ki obravnava to zgodovinskost.

Torej je pripravno, če moderno obdobje filozofije definiramo s pomočjo vloge osrednjega organizatorja, ki jo ima v tem obdobju kategorija Subjekta. Četudi ta kategorija ne predpisuje tipa konfiguracij, trdnega režima hkratne možnosti, vseeno zadostuje za formulacijo vprašanja: ali je obdobje moderne v filozofiji dovršeno? To se pravi: ali moramo zato, da bi skonstruirali za naš čas prostor v mišljenju za možnost hkratnosti resnic, ki se v njem množijo, ohraniti in uporabljati kategorijo Subjekta, četudi močno spremenjeno ali subvertirano? Ali pa je, narobe, naš čas čas, v katerem mišljenje zahteva dekonstrukcijo te kategorije? Na to vprašanje Lacan odgovori tako, da radikalno predela ohranjeno kategorijo (kar pomeni, da se zanj obdobje moderne v filozofiji *nadaljuje*, kar je tudi Jambetova, Lardreaujeva in moja perspektiva), Heideggrov odgovor (a tudi Deleuzov z določenimi zadržki, odločno pa Lyotardov, Derridajev, Lacoue-Labarthov in Nancyjev) pa je, da je naš čas čas, v katerem »je subjektivnost potisnjena k dovršitvi,« in da se zato lahko mišljenje dovrši le onstran te »dovršitve«, ki je zgolj uničevalna objektivacija Zemlje, da moramo kategorijo Subjekta dekonstruirati in obravnavati kot zadnjo (natančneje, moderno) preobrazbo metafizike; in da je glede te točke filozofski dispozitiv racionalnega mišljenja, katerega osrednji operator je ravno ta kategorija, v tem pogledu poslej potisnjen v breztemeljno pozabo tistega, kar jo utemeljuje, in da »bo začetek mišljenja mogoč šele, ko bomo spoznali, da je razum, ta stvar, toliko povelečevana že stoletja, najbolj zagrizen sovražnik mišljenja.«

Ali smo še in v kolikšni meri smo še galilejevci in kartezijanci? Ali sta Razum in Subjekt še lahko vektorja v konfiguracijah filozofije, četudi je Subjekt razsrediščen in prazen, Razum pa podvržen nadštevilnemu naključju dogodka? Je resnica skrito ne-skrivanje /non-voilement voilé/, katerega tveganje lahko

ubesedi le pesnitev? Ali pa je tisto, s pomočjo česar filozofija opredeli združene generične postopke v svojem lastnem prostoru, postopke, ki pletejo mračno nadaljevanje moderne dobe? Moramo nadaljevati ali zaustaviti meditacijo o pričakovanja? Tole je edino pomembno polemično vprašanje danes: ugotoviti, ali dogodki, kakršni so ljubezen, pesnitev, matem in politika kot iznajdba, dajejo navodila za obliko mišljenja našega časa, ali ostaja ta oblika mišljenja navezana na tisto dispozicijo, ki jo je Husserl še imenoval »kartezijanska meditacija«.

#### 4. Heidegger, dojet kot topos

Kaj pravi »vsakdanji« Heidegger, namreč tisti, ki oblikuje mnenje? Pravi tole:

1. Moderna podoba metafizike, kakor se je artikulirala okoli kategorije Subjekta, je v obdobju svoje dovršitve. Resnični pomen kategorije Subjekta se pokaže v univerzalnem procesu objektivacije, procesu, katerega ustrezno ime je vladavina tehnike. To, da človek postaja subjekt, je zgolj poslednja metafizična transkripcija pri vzpostavitvi te vladavine: »Samo dejstvo, da človek postane subjekt, svet pa objekt, je zgolj posledica bistva tehnike v trenutku njene uveljavitve.« Prav zato, ker je kategorija subjekta učinek planetarnega razširjenja tehnike, ni zmožna usmeriti mišljenja k bistvu tega razširjenja. A misliti tehniko kot zadnjo zgodovinsko preobrazbo in zaporo metafizičnega obdobja biti je danes edini možen program za samo mišljenje. Mišljenje torej ne more določiti svojega položaja, izhajajoč iz tega, kar nam zapoveduje, da ohranimo kategorijo Subjekta: ta zapoved je neločljiva od zapovedi tehnike.

2. Planetarna vladavina tehnike dokonča /met fin à/ filozofijo. V njej so možnosti filozofije, to je, metafizike nepreklicno izčrpane. Naš čas sicer ni več »moderen«, če z »moderno« mislimo na pokartezijansko konfiguracijo metafizike, ki je tja do Nietzscheja zagotavljala oblast Subjekta oz. Samozavedanja nad strukturo filozofskega teksta. Kajti naš čas je čas *udejanjenja* poslednje upodobne metafizike, čas izčrpanja njenih možnosti in zato čas in-diferentne ekspanzije tehnike, ki ne potrebuje več filozofske reprezentacije, ker se sama filozofija oz., natančneje, tista oblast nad bitjo, ki si jo je filozofija pridržala in jo osmišljala, dovrši kot volja do razdejanja Zemlje.

3. Tehnično dovršitev metafizike, katerih poglavitni »nujni posledici« sta moderna znanost in totalitarna država, mišljenje lahko določi in tudi mora določiti kot nihilizem, to se pravi, prav kot udejanjenje ne-mišljenja. Tehnika nosi v sebi ne-mišljenje, ker je mišljenje lahko le mišljenje o biti in ker je tehnika poslednja usoda umika biti v strogo motrenje bivajočega. Tehnika je v resnici hotenje /vouloir/, razmerje z bitjo, katerega prisila k pozabi je bistvena, ker uresničuje voljo do podvrženja bivajočega v *celoti*. Tehnika je volja do preiskovanja in do polastitve bivajočega, kakršno je tu, kot neskončna zaloga, razpoložljiva za podjarmljajočo manipulacijo. Edini »koncept« biti, ki ga pozna tehnika, je koncept *surovine*, ki je na razpolago brezmejnemu prenapenjanju neukrotljivega hotenja po produkciji /vouloir-produire/ in hotenja po uničenju

/vouloir-detruire/. V razmerju do bivajočega je volja, ki je bistvo tehnike, nihilistična v tisti meri, v kateri *obdeluje* bivajoče ne upošteva misel o njegovi biti in v tej pozabi biti je pozaba same te pozabe. Posledica tega pa je, da volja, ki je notranja tehniki, pahne v nič bit bivajočega, ki ga obravnava kot celoto. Volja do preiskovanja in do polastitve je istovetna z voljo do uničenja. Popolno uničenje Zemlje je *nujno* obzorje tehnike, vendar ne zaradi kakšnega posebnega razloga, denimo zato, ker obstaja takšna ali drugačna praksa, denimo, vojaška ali nuklearna, ki je lahko vzrok take nevarnosti, marveč zato, ker je v bistvu tehnike, da mobilizira bit, grobo obravnavano kot preprosto zalogo vsega, kar je na voljo hotenju, v latentni in bistveni obliki ničā.

Naš čas je torej nihilističen tako glede na raziskavo mišljenja kakor glede na raziskavo usode biti, ki jo ta čas razgrinja. Od mišljenja se naš čas odvrne z radikalno zatemnitvijo razsvetlitve /*éclosion*/, z dopustitvijo biti, ki je pogoj za delovanje in nedeljeno vladavino volje. Sāmo bit pa naš čas obsodi na izničenje ali, rajši: sama bit prehaja v svojo pro-pozicijo kot nič, brž ko se, skrčena in odtegnjena, razsipa samo v zaprtosti materije, v tehnični razpoložljivosti breztemeljnosti /*d'un fond sans fond*/.

4. V moderni dobi (v kateri postane človek Subjekt, svet pa Objekt zato, ker se v njej vzpostavi vladavina tehnike), nato še v našem času, času razpuščene objektivirajoče tehnike, so samo nekateri pesniki izrekli bit ali vsaj pogoje za vrnitev mišljenja, obrnjenega k razsvetlitvi in odprtosti in onstran subjektivne zapovedi tehnične volje. Pesniška beseda je zadonela, in to samo ona, kot možna *utemeljitev* koncentracije Odprtosti nasproti neskončni in zaprti razpoložljivosti bivajočega, ki ga obdeluje tehnika. Ti pesniki so: neprekosljivi Hölderlin, nato še Rilke in Trakl. Pesniška govornica teh pesnikov je raztrgala tkivo pozabe, a ni ohranila in obvarovala same biti, katere zgodovinska usoda se dopolni v bedi našega časa, marveč *vprašanje* o biti. Pesniki so bili pastirji, varuhi tega vprašanja, ki ga vladavina tehnike naredi univerzalno neizrekljivega.

5. Ker je filozofija dopolnjena, nam preostane samo, da ponovno izrečemo vprašanje, katerega varuhi so pesniki, in da doumemo, kako je to vprašanje odmevalo v celotnem poteku zgodovine filozofije od njenega grškega izvira. *Pogoj* za mišljenje so danes *pesniki*. Ta pogoj naroča filozofiji, da se vrne k interpretaciji svojih izvirov, k prvim dejanjem metafizike. Iskala bo ključ za svojo lastno usodo, ključ za svojo dejansko dovršitev v *prvem koraku pozabe*. Ta prvi korak pozabe je Platon. Analiza platonovskega »obrata« glede na zvezo med bitjo in resnico narekuje, da doumemo zgodovinsko usodo biti, ki se pred našimi očmi dopolnjuje v klicu k izničenju. Jedro tega »obrata« je interpretacija resnice in biti kot Ideje, to je, razveljavitev pesnitve v prid – če uporabim svoj besednjak – matema. Heidegger interpretira Platonovo prekinitve pesniške in metaforične pripovedi s paradigmatskim idealom matema kot začetek usmeritve usode biti k pozabi njene razsvetlitve, izničenje njene izvirne

prisvojitve v pesniškem jeziku Grkov. Lahko bi torej rekli, da pomeni vračanje k izviru, kot ga narekujejo danes pogoji pesniške izreke, vračanje k izreki grških pesnikov, predlatonovskih mislecev-pesnikov, ki so še ohranjali napetost med odprtostjo in skrito razsvetlitvijo biti.

6. Trojno gibanje mišljenja je torej: odkrivanje pogojev v pesniški izreki, interpretativno vračanje k platonovskemu obratu, ki je obvladoval metafizično obdobje biti, raziskovanje predsokratskega izvira mišljenja. Na podlagi tega trojnega gibanja je mogoče izreči hipotezo o vrnitvi Dvojice, *dogodka*, v katerem naj bi bilo mogoče preseči ali odvrniti smrtno nevarnost, ki ji izničujejoča volja izpostavlja človeka – tega uradnika tehnike – tako, da bi bit *postavili v zavetje*, da bi mišljenju ponovno razkrili njegovo usodo kot odprtost in razkri-tost in ne kot breztemeljnost razpoložljivosti bivajočega. To domnevo o vrnitvi Dvojice lahko *izreče* mišljenje, ki so ga poučili pesniki, očitno pa ga ni mogoče *oznaniiti*. Reči »samo Bog nas lahko reši« pomeni: mišljenje – ki so ga poučili pesniki, ki ga je vzgojilo poznavanje platonovskega obrata, obnovljeno z interpretacijo grških predsokratikov – lahko brez določljive poti ali sredstev ohranja sredi nihilizma možnost resakralizacije Zemlje. »Rešiti« tu ne pomeni medlega sprejetja dodatka duše. »Rešiti« pomeni: odvrniti izničenje človeka in Zemlje, izničenje, ki jo ima bit kot bit *volje* v končni tehnični podobi njene usode. Bog, za katerega gre tu, je Bog preobrnitve usode. Ne gre za reševanje duše, marveč za reševanje biti in za to, da jo rešimo pred tem, kar jo edino lahko ogrozi in kar je ona-sama v neizprosni končni zapovedi njene zgodovinskosti. Ta rešitev biti pred njo samo s samo seboj narekuje, da gremo do dna bede, torej do konca tehnike, da bi tvegali preobrnitev, kajti le na skrajnem koncu nevarnosti se poraja tudi tisto, kar rešuje.

### 5. Nihilizem?

Ne bomo priznali, da je mogoče z besedo »tehnika«, četudi v njej odzvanja grška *téchne*, opredeliti bistvo našega časa, pa tudi ne, da je za mišljenje kakšno koristno razmerje med »planetarno vladavino tehnike« in »nihilizmom«. Meditacije, ocenjevanje in obsodbe tehnike, naj so še tako razširjene, vseeno niso v celoti gledano nič manj smešne. In treba je jasno povedati, da veliko pretanjenih heideggerjancev misli zelo pritlehno: v tem pogledu tudi Heidegrovski teksti ne ubežijo temu napihnjenemu slogu. »Gozdna pot,« kmetov jasni pogled, opustošenje Zemlje, vkoreninjenje v naravno stanje, razprtost rože, ves ta patos, od Vignyja (»na tega železnega bika, ki sope in muka, se je človek povzpел prepozno«) do naših publicistov z Georgesom Duhamelom in Gionom, je stkan zgolj iz nazadnjaške nostalgije. Sicer pa je stereotipnost teh prežvekovanj, ki izvirajo iz tistega, kar je Marx poimenoval »fevdalni socializem«, najboljši dokaz za njihovo miselno praznost.

Če bi moral kaj povedati o tehniki, ki je v zelo ohlapnem razmerju s sodobnimi zahtevami filozofije, potem bi prej obžaloval, da je tako povprečna, tako plašna. Toliko koristnih orodij manjka ali pa obstajajo le v okornih in nepripravnih

inačicah! Toliko velikih avantur cepeta na mestu oz. priča o tem, »kako počasno je življenje,« vzemimo raziskovanje planetov, energije iz termonuklearne fuzije, leteči stroj za vse, tridimenzionalne slike ... Ja, treba je reči: »Gospodje tehniki, še en napor, če res hočete planetarno vladavino tehnike!« Ni dovolj tehnike, tehnika je še preveč nerazvita. Tak je dejanski položaj: vladavina kapitala brzda in poenostavlja tehniko, katere možnosti so neskončne.

Sicer pa je popolnoma neustrezno prikazovati znanost, kakor da sodi znanost – glede na mišljenje – v isti red kakor tehnika. Med znanostjo in tehniko je nedvomno nujno razmerje, a to razmerje ne implicira bistvene skupnosti. Ni mogoče utemeljiti izjav, ki razglasa »moderno znanost« kot *učinek*, celo kot poglavitni učinek vladavine tehnike. Če si ogledamo, denimo, neki zelo velik teorem moderne matematike, vzemimo denimo tistega, ki dokazuje neodvisnost hipoteze o kontinuumu /continu/ (Cohen, 1963), ta je namreč z mojega področja, vidimo v njem koncentracijo misli, inventivno lepoto, presenečenje koncepta, tvegan prelom, skratka, intelektualno estetiko, ki bi jo lahko primerjali, če že hočete, z največjimi pesnitvami tega stoletja, ali s političnovojaško drznostjo revolucionarne strategije, ali z najbolj silovitimi čustvi ljubezenskega srečanja, ne pa z električnim mlinčkom za kavo ali z barvno televizijo, naj sta ta predmeta še tako koristna in domiselna. Sicer pa je znanost kot znanost, to se pravi, dojeta v njenem resničnostnem postopku, skrajno *nekoristna*, saj ni drugega kakor afirmacija mišljenja kot takega, in to na nepogojen način. Ta izjava Grkov (o nekoristnosti znanosti, o znanosti kot goli miselni vaji in kot generičnem pogoju za mišljenje) velja še danes, četudi jo hočejo ovreči z lažno pretvezo, da je bila grška družba suženjska. Dogma o koristnosti rabijo zmerom kot izgovor za to, da v resnici nočejo – temu se pravi hotenje – *nekoristnosti za vse*.

Glede »nihilizma« bomo rekli, da naša doba o njem priča natanko v tisti meri, v kateri z nihilizmom mislimo na *prelom s tradicionalno upodobno vezi*, na razvezo kot obliko biti vsega tistega, kar se prikazuje kot vez. Naš čas se nedvomno opira na nekakšno generalizirano atomistiko, saj se nobena simbolna sankcija vezi ne more upirati abstraktni moči kapitala. Pokaže se, da je vse, kar je *povezano*, na ravni biti kot biti razvezano, da je vladavina mnogoterosti /multiple/ breztemeljnost tistega, kar se prikazuje, nekaj brez izjeme, da je Eden zgolj rezultat prehodnih operacij. To je torej neogibni učinek univerzalne umestitve členov naše situacije v krožno gibanje splošnega denarnega ekvivalenta. Ker ima tisto, kar nastane, zmerom časovno substanco in ker nam je čas v dobesednem pomenu *štet /compté/*, ne obstaja nič, kar ne bi bilo notranje povezano s čim drugim, ker sta oba člena te domnevno bistvene zveze brez razlike projicirana na nevtralno površino računa. Popolnoma ničesar ni, kar bi lahko popravili v opisu tega stanja stvari, ki ga je Marx dal pred sto štiri-desetimi leti:

»Povsod, kjer je buržoazija osvojila oblast, je poteptala fevdalna, patriarhalna, idilična razmerja. Vse kompleksne in raznolične vezi, ki povezujejo fevdalnega

človeka z njegovimi naravnimi nadrejenimi, je neusmiljeno zdrobila, pustila pa je zgolj eno samo vez med človekom in človekom, namreč hladen interes, trde pogoje plačila 'v gotovini'. Sveti dreget religioznega zamaknjenja, viteški entuziazem, malomeščansko sentimentalnost je potopila v ledeno vodo egoističnega računa.«

Marx razkrije predvsem konec *svetih* podob vezi, razveljavitev simbolnega jamstva, ki ga zvezi podeli produkcijska in denarna stagnacija. Kapital je splošni razkrojevalec posvečenih predstav, ki postulirajo obstoj notranjih in bistvenih odnosov (med človekom in naravo, med ljudmi, med skupino in polis, med smrtnim in večnim življenjem itn.). Značilno je, da je razglašanje »tehničnega nihilizma« zmerom povezano z nostalgijo takih odnosov. Izginotje svetega je večna tema tudi pri samem Heideggru, ki temo napovedi njegove vrnitve poistoveti s temo, sposojeno pri Hölderlinu, namreč z »vrvnitvijo Dvojice«. Če z »nihilizmom« razumemo desakralizacijo, potem je kapital, o čigar planetarni vladavini ne moremo dvomiti – a »tehnika« in »kapital« sta drug z drugim sparjena le v eni zgodovinski sekvenci in ne v konceptu – nedvomno edina nihilistična moč, ki se jo je ljudem posrečilo izumiti in hkrati postati njen plen.

Seveda pa desakralizacija ni ne za Marxa ne za nas nihilistična v tisti meri, v kateri mora »nihilizem« označevati tisto misel, ki razglaša, da ni mogoč dostop do biti in do resnice. Prav narobe, deskralizacija je *nujen pogoj* za to, da bi se tak dostop odprl mišljenju. 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. To, da se ta razkroj dogaja v obliki popolnega barbarizma, ne sme zakriti njegove *ontološkega* vrednosti v pravem pomenu. Komu se moramo zahvaliti za to, da smo se osvobodili mita Prezenca, jamstva, ki ga Prezenca prisoja substancialnosti vezi in zastarelosti bistvenih odnosov, če ne blodeči avtomatičnosti kapitala? Da bi misel segla čez kapital in njegovo povprečno določbo (splošni račun časa), mora še vedno *izhajati* iz tistega, kar je kapital razkril: bit je po svojem bistvu mnogotera, sveta Prezenca je zgolj čisti dozdevek, resnica pa, kot vse drugo, če obstaja, ni razodetje, še manj bližina tistemu, kar se izmika. Je urejena procedura, katere rezultat je še ena mnogoterost več.

Naša doba ni ne tehnična (to je le do neke mere), ne nihilistična (ker je prva doba, ki jo razkroj svetih vezi odpre za generičnost resničnega). Njena lastna skrivnost – v nasprotju z nostalgичnimi spekulacijami fevdalnega socializma, katerega najbolj dognan simbol je bil nedvomno Hitler – je, prvič, v tem, da poskušajo veliki pesniki od Hölderlina naprej sveto lokalno ohraniti in hkrati ga zanihati. In drugič, v antitehničnih, arhaizirajočih reakcijah, ki še pred našimi očmi spletajo drobce religije (od dodatkov duše do islamizma), okultne vede (astrologija, mehke droge, telepatične masaže, skupinske terapije z žgeč-

kanjem in kruljenjem ...) in raznorazne psevdozveze, katerih univerzalna medla matrica je ljubezen iz osladnih pesmi, ljubezen brez ljubezni, brez resnice in brez srečanja.

Filozofija nikakor ni dovršena. Vendar trdovratnost ostankov karaljestva Enega, ki tvorijo anti«nihilistični» nihilizem, ker se zoperstavljajo resničnostnim postopkom in ker nastopajo kot stalna *ovira* za izmikajočo se ontologijo, katere zgodovinski medij je kapital, nam dá misliti, da je bila filozofija dolgo časa v *prelogu*.

Navajam tale paradoks: vse do čisto nedavnega ni filozofija znala misliti *na ravni kapitala*, ker se je umaknila in pustila prosto pot tja do najbolj skritih koticov same sebe prazni nostalgiji svetega, obsedenosti s Prezenco, mračnemu gospostvu pesnitve, dvomu o svoji lastni legitimnosti. Ni znala *spremeniti v misel* dejstvo, da je človek nepreklicno postal »gospodar in posestnik narave,« in da tu ne gre ne za zgubo ne za pozabo, marveč za njen najvišji cilj – četudi še odet v nepresojno bedasto podobo računanja časa. Filozofija je pustila »kartezijansko meditacijo« nedokončano, brž ko se je izgubila v estetizaciji hotenja in patosu dovršitvi, usode pozabe, zgubljeni sledi. Ni hotela brez ovinkov priznati absolutnosti mnogoterosti in nebiti /non-être/ zveze. Oklenila se je jezika, literature, pisave kot zadnjih možnih predstavnikov apriorne določitve izkustva oz. kot kraja, ki je ohranil razjasnitev Biti. Filozofija je po Nietzscheju razglasila, da je to, kar se je začelo s Platonom, začelo zahajati, a ta arogantna izjava je prav prikrla nemoč, da bi filozofija nadaljevala ta začetek. Filozofija razglašala oz. se hvali z »modernim nihilizmom« le v tisti meri, v kateri sama ni zmožna dojeti, kam izginja dejanska pozitivnost, in ker ni zmožna doumeti, da smo slepo stopili v novo obdobje nauka o resnici, namreč nauka o mnogoterosti-brez-Enega /du multiple-sans-Un/ oz. fragmentarnih totalitet, neskončnih in nerazločljivih /indiscernables/. »Nihilizem« je označevalec-mašilo. Resnično vprašanja pa ostaja: kaj se je primerilo filozofiji, da hladno zavrne svobodo in moč, ki ji ju je ponudila doba desakralizacije?

## 6. Prešitja

Če je filozofija, kot trdim, konfiguracija v mišljenju tega, da so štirje generični pogoji (pesnitev, matem, politika, ljubezen) hkrati možni v *dogodkovni obliki*, ki *predpiše resnice časa*, potem je lahko suspenzija filozofije posledica tega, da je svobodna igra, ki je potrebna za to, da filozofija določi prehodni režim oz. intelektualno kroženje med resničnostnimi postopki, ki so njeni pogoj, omejena ali blokirana. Najpogostejši vzrok za tako blokado je, da filozofija – na mesto da bi vzpostavila prostor hkratne možnosti, kar bi omogočilo realizacijo mišljenja časa – *preneša* svoje funkcije na ta ali oni izmed svojih pogojev, da celotno mišljenje izroči *enemu* generičnemu postopku. Filozofija se potemtakem udejvanja v elementu svojega lastnega zatrtja v prid tega postopka.

Temu tipu situacije bom rekel *prešitje* /suture/. Filozofija je suspendirana vsakič, ko se predstavi kot prešita /suturee/ z enim izmed svojih pogojev, s

čimer si hkrati prepove svobodno vzpostavitev prostora *sui generis*, v katerega se vpisujejo in v katerem se potrjujejo poimenovanja dogodkov, ki pokažejo novost štirih pogojev, in v katerem se v miselni operaciji, ki se ne pomeša z nobenim izmed pogojev mišljenja, potrdi njihova sočasnost in s tem tudi neko določeno konfigurabilno stanje resnic dobe.

Devetnajsto stoletje je bilo – od Hegla do Nietzscheja – pod močnim vplivom prešitij in zato se zdi, da je filozofija v tem stoletju doživela zaton. Najpomembnejše izmed teh prešitij je bilo *pozitivistično* oz. scientistično, ki je od znanosti pričakovalo, da bo sama izoblikovala dovršeni sistem resnic svojega časa. To prešitje obvladuje še danes – četudi je njegov ugled načet – akademsko anglosaško filozofijo. Njeni najbolj vidni učinki zadevajo seveda status drugih pogojev. Političnemu pogoju odrekajo vsak dogodkovni status in ga reducirajo na pragmatično obrambo liberalnoparlamentarne ureditve. Latentna in hkrati osrednja misel je, da politika *nikakor ne izvira iz mišljenja*. Pesniški pogoj je izključen, nastopa le kot kulturni dodatek oz. kot predmet za jezikovne analize. Ljubezenski pogoj je zanemarjen: Jeanu-Lucu Nancyju dolgujem tole globoko opazko, da so namreč ZDA v bistvu dežela, v kateri je soobstoj sentimentalnosti in spolnosti izrinil ljubezen. Prešitje filozofije z njenim znanstvenim pogojem filozofijo vedno bolj reducira na golo analitično razglabljanje, za katero govorica, v vseh pomenih izraza, *poravna račun*. Tako je odprta prosta pot za razblinjeno religioznost, ki rabi kot obliž za vse nadloge in zlo kapitalistične surovosti.

Celo marksizem je v svoji prevladujoči kanonični obliki predlagal prešitje, namreč prešitje filozofije z njenim političnim pogojem. V tem je vsa dvoumnost znamenite teze o Feuerbachu, ki zahteva nadomestitev »interpretacije« sveta z njegovo revolucionarno spremembo. Politika je tu *filozofsko* označena kot edina, ki je zmožna praktično preoblikovati splošni sistem pomena, usoda filozofija pa je, da se ukine v svojem dejanjenju. To, da je politika – ki jo Marx resda v veliki meri poistoveti z dejanskim gibanjem Zgodovine – zadnja oblika totalizacije izkustva, hkrati razvrednoti druge pogoje in tudi filozofijo, ki bi hotela vpisati možnost svoje hkratnosti s politiko. Znano je, da so Marx in marksisti glede umetniške dejavnosti razočarali, saj se jim ni posrečilo ne misliti njene specifičnosti, ne spoštovati njeno inventivno strogost. Glede učinkov resnice, ki izvirajo iz spolne razlike, so konec koncev podlegli dvojni zatemnitvi kot posledici »socialističnega« puritanizma in prezira do psihoanalize (ki je po mojem mnenju edini moderen poskus narediti iz ljubezni koncept).

Glede znanstvenega pogoja je stvar bolj zapletena. Marx in njegovi nasledniki, ki so bili v tem pogledu zavezani vladajočemu pozitivističnemu prešitju, so si zmerom prizadevali dvigniti revolucionarno politiko na raven znanosti. Ohranili so dvoumje med »znanostjo Zgodovine« – historičnim materializmom – in gibanjem Zgodovine, ki ga obvladuje politika. Že od začetka so svoj »znanstveni« socializem zoperstavili različnim »utopičnim« socializmom. Lahko bi

torej rekli, da je marksizem *križal* dve prešitji, s politiko in z znanostjo. Sicer pa je Stalin prav to kompleksno mrežo teh dveh prešitij poimenoval »filozofija« oz. dialektični materializem. Posledica tega je, da se t.i. »filozofija« kaže v nenavadni podobi »zakonov«, »dialektičnih zakonov«, ki jih je mogoče aplicirati tako na Naravo kakor tudi na Zgodovino.

A v zadnji instanci je znanost – denimo v »materialističnem« videnju – reducirana na njene tehničnozgodovinske pogoje. Dvojno prešitje je artikulirano z dominacijo politike, ki je edina zmožna totalizirati *tudi* znanost, kot lahko vidimo pri Stalinu, ki se je v imenu proletariata in njegove partije vmešaval v presojo genetike, lingvistike ali relativnostne fizike. Ta položaj je povzročil tako zapleteno filozofsko paralizo, da je Louis Althusser, ko se je v šestdesetih letih lotil naloge, da znova oživi marksistično misel, videl edini izhod v tem, da *preobrne* artikulacijo obeh prešitij v prid znanosti in da iz filozofskega marksizma naredi nekakšno epistemologijo historičnega materializma. Nikjer ni miselno bogastvo prešitij v filozofiji tistega časa bolj očitno kakor v Althusserjevem herojskem podvigu, da bi preobrnil marksizem na ravni prešitja filozofije z znanostjo v svetem prepričanju, da je prevlada prešitja filozofije s političnim pogojem še bolj škodljiva. Cena, ki jo je moral plačati za to operacijo prenosa, je bil prenos političnega pogoja na tako dvomljiv in razpadajoč organ, kakršna je PCF, kar je že vnaprej prepovedovalo, da bi se ga »lahko mišljenje polastilo. Filozofskemu prodoru je po nekaj začetnih uspehih spodletelo ob dogodku maj 1968, katerega poimenovanje v mišljenju je v vseh ozirih presegalo resurse znanstvenega pogoja in kruto razgalilo zgodovinsko zastarelost PCF.

Sam pa odločno zagovarjam tole tezo: 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 zunanstvenimi in političnimi pogoji, ki ji prepovedujejo, da bi artikulirala njihovo *splošno* hkratno možnost. Torej je točno, da ji je nekaj od časa, našega časa, ušlo in da je dala o sami sebi popačeno in omejeno podobo.

Nezmotljivo znamenje, po katerem prepoznamo, da je učinek prešitosti filozofije s katerim izmed njenih generičnih pogojev njena razveljavitev, je monotonno ponavljanje izjave, da je »sistematična forma« filozofije poslej nemogoča. Ta antisistematični aksiom je danes sistematičen. Na začetku pričujoče knjige sem navedel ta aksiom v obliki, ki mu jo da Lyotard. A ta aksiom je značilen za vse sodobne francoske filozofe, z izjemo Lardreauja in Jambeta, zlasti za tiste, ki se navdihujejo pri tisti nenavadni, tipični konstelaciji, v kateri najdemo grške sofiste, Nietzscheja, Heideggerja in Wittgensteina.

Če s »sistemom« razumemo enciklopedično figuro, ki se opira na neki vogelni kamen oz. ki jo ureja neki vrhovni označevalec, potem moderna desakralizacija po mojem mnenju ne omogoča razgrnitve sistema. Ali je filozofijo, z izjemo morda pri Aristotelu in Heglu, sploh kdaj vodila taka želja? Če pa s »sistematičnostjo« razumemo tako, kot bi morali, zahtevo po popolni konfiguraciji štiri-

rih generičnih pogojev filozofije (kar pa ne zahteva, naj še enkrat povem, da morajo biti razgrnjeni ali vsaj omenjeni tudi *rezultati* teh pogojev) v obrazložitvi, ki obrazloži tudi svoje pravilo za obrazložitev, se pravi, da sodi k bistvu filozofije, da je sistematična in da noben filozof od Platona do Hegla ni dvomil o tem. Zato tudi zavrnitev »sistematičnosti« danes spremlja čemerno občutje, o katerem sem govoril na začetku tega teksta, o »nemogućnosti« filozofije same. S tem priznamo, da filozofija ne le, da ni nemogoča, marveč jo *onemogoča* zgodovinska mreža prešitij.

Ne morem se strinjati z Lyotardovo definicijo filozofije: diskurz, ki išče svoja lastna pravila. Obstajata vsaj dve univerzalni pravili, brez katerih ne bi bilo več smiselno govoriti o filozofiji. Prvi je, da mora filozofija biti zmožna dogodkovno poimenovati svoje pogoje in potemtakem omogočiti hkratno, konceptualno poenoteno mišljenje matema, pesnitve, politične invencije in ljubezenske Dvojice. Drugi je, da mora biti paradigma postopka oz. strogosti, ki vzpostavi ta prostor za mišljenje, v katerem generični postopki najdejo svoje zavetišče in sprejem, prikazana znotraj tega zavetišča in sprejema. To pomeni le z drugimi besedami povedati, da je filozofija desaturirana le, če je sistematična. Če pa, narobe, filozofija razglasi nemogućnost sistema, se pravi, da je prešita, da mišljenje pripne na en sam izmed svojih pogojev.

Če je filozofija v devetnajstem stoletju in pozneje prestala dvojno prešitje s političnim in znanstvenim pogojem, potem brez težav razumemo, zakaj je bila filozofija zlasti po Nietzscheju v skušnjavi, da se s pomočjo prešitja preda nekemu drugemu pogoju. Ta naloga je bila prisojena umetnosti. Pri Heideggru doživi antipozitivistično in antimarksistično prizadevanje izročiti filozofijo pesnitvi vrhunec. Kadar Heidegger opredeli moderno znanost na eni strani, totalitarno državo na drugi kot ključna učinka tehnike, s tem dejansko pokaže dve prevladujoči prešitji, pred katerima je lahko mišljenje varno le, če se od njiju odtrga. Pot, ki jo predlaga, ni pot filozofije, ki se je v njegovih očeh udejanjila v tehniki, marveč pot, ki jo je zaslučil Nietzsche, celo Bergson in ki jo je v Nemčiji nadaljeval filozofski kult pesnikov, v Franciji pa fetišizem literature (Blanchot, Derrida, tudi Deleuze ...), torej pot, ki bistvo mišljenja prenese na umetniški pogoj. Filozofija, ki je bila na Zahodu sužnja znanosti, na Vzhodu pa politike, je v zahodni Evropi poskušala služiti vsaj še enemu gospodarju, pesnitvi. Sedanji položaj filozofije je: Pavliha, ki služi trem gospodarjem. Lahko bi celo dodali, da Levinas, ki je v nekakšnem dialogu z Drugim in njegovo podobo, Žensko nakaže, da utegne filozofija postati služabnik tudi četrtega pogoja, ljubezni.

Trdim, da je danes mogoče, torej nujno, da razdremo vse te pogodbe. Gesta, ki jo predlagam, je čisto preprosto filozofska gesta, gesta desaturacije. Poglavitni zastavek, največja težava za filozofijo je potemtakem ta, da se odveže od svojega pesniškega pogoja. Dogmatični pozitivizem in marksizem sta zdaj le še okosteneli stališči. Sta zgolj institucionalni oz. akademski prešitji. Narobe pa je

tisto, kar daje moč poetizirajočemu prešitju, torej Heideggru, še vedno krepko, in to zato, ker se njegove raziskave še nismo lotili.

Kaj so bili in kaj so mislili pesniki v časih, ko je filozofija izgubila svoj lastni prostor, ker je bila prešita bodisi z matemom ali z revolucionarno politiko?

### 7. Doba pesnikov

V obdobju, ki se v grobem začenja takoj po Heglu, obdobju, ko je filozofija najpogosteje prešita bodisi z znanstvenim, bodisi s političnim pogojem, je poezija prevzela nekatere določene naloge filozofije. Vsak se bo strinjal tudi s tem, da je to izjemno pomembno obdobje za to umetnost. Seveda pa ne poezija, ne pesniki, o katerih govorimo, niso ne vsa poezija, ne vsi pesniki. Gre za tiste pesnike, katerih delo je neposredno prepoznavno kot miselno delo in za katere je pesnitev kraj – na samem kraju, kjer je filozofiji spodletelo – kraj jezika, kjer se udejanja propozicija o biti in o času. Ti pesniki se niso *odločili*, da bodo zamenjali filozofe, niso z jasno zavestjo pisali o taki zamenjavi. Prej bi si morali misliti, da je šlo za nekakšen intelektualni pritisk nanje kot posledica odsotnosti svobodne igre v filozofiji, potrebe, da se znotraj njihove umetnosti konstituira ta splošni prostor za sprejem mišljenja in generičnih postopkov, ki ga prešita filozofija ni bila zmožna več vzpostaviti. Če je edino poeziji dodeljena ta naloga, potem na eni strani zato, ker poezija vsaj do Nietzscheja in Heideggra naprej ni nastopala kot pogoj, s katerim se je filozofija na privilegiran način prešila, na drugi pa zato, ker je poezija, umetnost zveze med besedo in izkustvom, že od nekdaj poklicana, da ima na svojem himeričnem obzorju ideal take Prezence, ki jo lahko beseda utemelji. *Tekmovanje* med pesnikom in filozofom je že stara zgodba, kot nas pouči zlasti stroga preiskava, ki ji Platon podvrže poezijo in pesnike. Maščevanje Platonu, katerega prerok je bil Nietzsche, se je lahko ukoreninilo le v jurisdikciji pesnitve. Descartes, Leibniz, Kant ali Hegel so resda lahko bili matematiki, zgodovinarji, fiziki, a gotovo je, da niso bili pesniki. A po Nietzscheju si vsi za to prizadevajo, vsi *zavidajo* pesnikom, vsi so spodleteli ali dvomljivi ali razvpiti pesniki, kakršen je bil Heidegger, a tudi Derrida ali Lacoue-Labarthe. Celo Jambet ali Lardreau pozdravljata neogibno pesniško prizadevanje po metafizičnem povzdigovanju Vzhoda.

Čas prešitega razdedinjenja filozofov je dejansko bila *doba pesnikov*. Bil je čas med Hölderlinom in Paulom Celanom, ko je pesnitev razkrivala in ohranjala smisel, ki ga je pretresalo tisto, kar je bil sam ta čas, najbolj odprt način do vprašanja biti, prostor hkratne možnosti, ki je bil najmanj ujet v groba prešitja, najbolj pristna formulacija izkustva modernega človeka. Čas, ko se je skrivnost časa ujela v skrivnost pesniške metafore, ko se je sama »razvezanost« zvezala s »kot da« podobe. Celotno obdobje je bilo predstavljeno v kratkih filozofijah kot konsistentno, predvsem pa kot *usmerjeno* obdobje. Šlo je za napredek, za smisel Zgodovine, tisočletno utemeljitev, prihod drugega sveta in drugih ljudi.

A realnost tega obdobja je bila prej nekonsistentnost in dezorientacija. Poezija, vsaj »metafizična« poezija, najbolj zaprta, intelektualno najbolj posiljena, a tudi najbolj mračna, je edina opredeljevala in artikulirala to bistveno dezorientacijo. Poezija je v usmerjenih predstavah Zgodovine zarisala dezorientirajočo diagonalo. Bleščeča suhost teh pesnitev je presekala – če povzamem koncept Lacoue-Labartha, ki prihaja od Hölderlina – zgodovinski patos.

Kanonični predstavniki dobe pesnikov – od trenutka, ki se je filozofija poskušala prešiti s pesniškim pogojem – spremenijo filozofsko *izbiro* v objekt. Michel Deguy bo celo rekel – res pa je, da je pesnik –: »Filozofija kot priprava za poezijo.« Najprej in predvsem pa je priprava seznama pesnikov, za katere filozofija priznava, do so se že dolgo tega polastili njenih običajnih funkcij.

Sam pa priznavam (trdim namreč, da je doba pesnikov *končana* in izhajajoč iz tega konca podajam svoj seznam, ki pa je zaprt), sedem ključnih pesnikov, ki niso nujno »najboljši pesniki«, to je razdelitev ničevih nagrad, pač pa zato, ker so periodizirali, skandirali dobo pesnikov. To je Hölderlin, njihov prerok, njihov napovedujoči stražar, nato vsi tisti, ki nastopijo po pariški komuni, ki je zaznamovala začetek dezorientacije, predstavljene kot usmerjene: Mallarmé, Rimbaud, Trakl, Pessoa, Mandelstam in Celan.

Tu ne gre za to, da bi proučevali zgodovinsko zapletenost, obrate, utemeljivene pesnitve, izjemne operacije (denimo, Mallarméjeva Knjiga, Rimbaudov nered, Passoajeve heteronime ...) ki so hkrati tudi konceptualne operacije, katerih neuvrstljiva celota konstituira dobo pesnikov kot dobo mišljenja. Vseeno nekaj opazk.

1. Temeljna smer, ki ji sledijo naši pesniki in ki jim omogoča, da se izmaknejo učinkom filozofskih prešitij, je *razkroj kategorije objekta*. Natančneje: razkroj kategorije objekta in objektivnosti kot nujnih oblik prezentacije. Pesniki iz dobe pesnikov si namreč prizadevajo omogočiti dostop do biti prav tam, kjer se bit ne more opirati na prezentativno kategorijo objekta. Poezija je poslej v bistvu *dezobjektivirajoča*. To ne pomeni, da je smisel prepuščen subjektu ali da je subjektiven. Prav narobe, saj se poezija jasno zaveda prav vezi med »objektom« oz. objektivnostjo in »subjektom«, ki je organizirana s pomočjo prešitij. Ta vez je konstitutivna za vednost oz. za spoznanje. A dostop do biti, za katerega gre poeziji, ne sodi v red spoznanja. Torej je prečna glede na opozicijo subjekt/objekt. Ko se Rimbaud s sarkazmi loti »subjektivne poezije«, ali ko Mallarmé pravi, da poezija je, samo če je avtor kot subjekt odsoten, s tem mislita, da napoči *resnica* pesnitve v tisti meri, v kateri tisto, kar izreka, ne izvira ne iz objektivnosti, ne iz subjektivnosti. Kajti za vse pesnike iz dobe pesnikov velja: če je konsistentost izkustva navezana na objektivnost, kot trdijo prešite filozofije, sklicujoč se na Kanta, potem je treba drzno zatrditi, da *bit inkonsistira*, kar sijajno povzame Celan: »Opirati se na inkonsistence.«

Poezija, ki išče sled ali prag Prezence, zatrjuje, da se ni mogoče držati tega praga in ohraniti temo objektivnosti, zato tudi subjekt, obvezni korelat objek-

ta, ne more biti opora takega izkustva. Če je poezija ujela v svoji mračnosti mračnost časa, potem zato, ker je – ne glede na raznoličnost in celo na nespravljalnost njenih postopkov – razbila »objektivirajoči« okvir subjekta/objekta, v katerem je v elementu prešitij filozofsko zatrdila, da je ta čas usmerjen. Pesniška dezorientacija – v skladu z zakonom resnice, ki prelučnja in izbriše vsako spoznanje – je najprej v tem, da obstaja izkustvo, ki se izmika tako objektivnosti kakor tudi subjektivnosti.

2. Heideggrovi misli je dalo težo to, da je *križala pristno filozofsko kritiko objektivnosti s pesniškim razkrojem*. Genijalni preblisk – še toliko bolj, ker je bil zgolj način prešitja, tokrat s pesniškim pogojem – je bil v temle:

- da je Heidegger doumel zlasti s pomočjo proučevanja Kanta, da je tisto, kar je ločevalo »temeljno ontologijo« od spoznavnega nauka, to, da je spoznavni nauk ohranjal kategorijo objekta, vodilno nit in absolutno mejo kantovske kritike;
- da vseeno ni padel v subjektivizem oz. v radikalno filozofijo zavesti, pot, ki jo je konec koncev izbral Husserl, temveč prav narobe dekonstruiral subjekt, ki je veljal kot zadnja preobrazba metafizike in nujni korelat objektivnosti;
- trdno vztrajal pri temeljnem ločevanju med vednostjo in resnico oz. med spoznanjem in mišljenjem, ločevanju, ki je latentni temelj pesniškega podjetja;
- dosegel na ta način točko, na kateri je mogoče *filozofijo izročiti poeziji*. To prešitje se zdi kot nujno jamstvo, kajti *res je*, da je obstajala doba pesnikov. Obstoj pesnikov je dal Heideggrovi misli – ki bi bila brez njega aporetična in brezupna
- oporo za zgodovinskost, učinkovitost, ki ji je zmožna podeliti – brž ko se je čudež politične zgodovinskosti konkretiziral in razkrojil v nacisitični grozi – tisto, kar bi morala biti njegova enkratna dejanska pojavitev.

Vse do danes črpa Heideggrova misel svojo prepričevalno moč iz tega, da je bila edina, ki je doumela tisto, za kar je šlo v pesnitvi, namreč razkroj fetišizma objekta, opozicijo med resnico in vednostjo in končno bistveno dezorientacijo naše dobe.

Zato bi bila mogoča le takale temeljita kritika Heideggra: doba pesnikov je dovršena, nujno je, da de-suturiramo *tudi* filozofijo od njenega pesniškega pogoja. To se pravi: dezobjektivacija in dezorientacija nista danes nekaj, kar se izreka v pesniški metafori. Dezorientacijo je *mogoče konceptualizirati*.

3. A Heideggrova bilanca dobe pesnikov je v neki točki vendarle varljiva. Heidegger se vede, kakor da je pesniška beseda poistovetila razkroj objektivnosti in razkroj znanosti. Pesnitev bi s tem, da bi izpostavila Razprtost sredi same tehnične zapuščenosti, omogočila, da se »sodobna znanost« prikaže, razkrije v kategoriji objektivacije sveta in subjekta kot izničuječa volja. Heidegger mon-

tira antinomijo matema in pesnitve *na ta način, da le-ta koincidira z opozicijo vednosti in resnice oz. para subjekt/objekt na eni strani in Biti na drugi*. A te montaže ni mogoče razbrati iz poezije dobe pesnikov. Pravi odnos pesnikov do matematike je nekaj čisto drugega. Kaže se kot odnos sprevernjenega tekmovanja *in hkrati* heterogene skupnosti. »Algebraična« volja mallarméjevske poezije je v oči bijoča in če zapiše »vi, oveneli matematiki«, potem le zato, da opozori, da poezija »povzdigne matem na samem kraju zarote med naključjem in neskončnim. Ko Rimbaud pripomni – izjemno globok izrek o literarnem bistvu znanosti –: »Če bi se šibki lotili *razmišljanja* o prvi črki abecede, bi jih to kar hitro pognalo v norost!«, s tem hkrati vpiše strast matema na stran rešilnega nereda, kajti, kaj je konec koncev matematika, če ne odločitev, da *razmišljamo* o črkah? Lautréamont, vreden dedič Platona, Spinoze in Kanta, meni, da ga je matematika rešila in da ga je rešila natanko na točki, ki zadeva razkroj para subjekt/objekt oz. Človek/svet: »O strogi matematiki, nisem vas pozabil, odkar so vaši učeni nauki, slajši od meda zapljusnili moje srce kot osvežilni val. Brez vas bi v boju proti človeku utegnil biti poražen.«

In kadar Pessoa napiše: »Newtonov binom je enako lep kot Miloška Venera/Dejstvo pa je, da to ve komaj peščica ljudi,« nam dá misliti, da naša naloga ni, da drugo nasproti drugi postavimo resnico pesnitve in latentni nihilizem matema, pač pa je naša naloga, da dosežemo, da se te istovetnosti lepote ne zaveda le »komaj peščica«, marveč konec koncev vsi.

Poezija, ki je v tem pogledu globlja od njenega služabnika filozofa, se je popolnoma zavedala, da ji je z matematiko *skupno mišljenje*, ker je na slepo zaznala, da je tudi matem, v svoji čisto črkovni danosti, v svojem praznem prešitju z vsako prezentacijo-mnogoterostjo /présentation-multiple/, postavil pod vprašaj in razkrojil prevlado objektivnosti. Pesniki so vedeli, v resnici so to vedeli bolje od samih matematikov, da matematični *objekt* ne obstaja.

Vsako prešitje je pretiravanje, kajti – tu ponavljam za Heideggrom – filozofija oteži probleme. Filozofija, prešita z enim izmed svojih pogojev, mu prisoja vrline, ki jih v samem tem pogoju ne bi mogli zaznati. Heidegger, ki gre tako daleč, da si predstavlja »oblast pesnikov in mislecev« in ki v tem sledi Renéju Charu, prekorači s tem, da izloči pesnitev kot edino upodobno mišljenja in tveganja, kot končno postajo zapuščenosti in rešitve, presniško jurisdikcijo, ki – razen kadar »ne pozira,« kar velja, žal, bolj za Chara kakor zanj – ne razsoja več o taki enkratnosti in se loti zlasti matema – a tudi politke in ljubezni – s čisto drugega konca. Glede pesnitve ni bolje ravnal kakor tisti – tudi sam sem bil eden izmed njih – ki so filozofsko absolutizirali politiko znotraj marksističnega prešitja in pri tem močno presegali tisto, kar je bila *dejanska* politika zmožna reči o sami sebi. Nič bolje niso ravnali pozitivistični filozofi, ki so razbrali fantastične obljube v znanosti, ki ne le, da jih ni bila zmožna izpolniti, marveč so ji bile te obljube, kakršne koli so že bile, popolnoma tuje.

4. Osrednja operacija, izhajajoč iz katere je mogoče sprejeti in misliti pesnika iz dobe pesnikov, je njegova dezobjektivirajoča »metoda«, torej postopek, ki je

najpogosteje zelo zapleten in ki ga uporabi za to, da tam, kjer manjka vednost, proizvede resnice, da bi ubesedil dezorientacijo v metaforičnem gibanju razkroja para subjekt/objekt. To so tisti postopki, ki med seboj razločujejo pesnike in periodizirajo dobo pesnikov. V glavnem pripadajo dvema tipoma: operaciji manka oz. operaciji presežka. Objekt se prek svojega lastnega samo-razkroja bodisi odteguje, izmika Prezenci (to je Mallarméjeva metoda), ali pa je odstranjen iz svojega pojavnega področja, uničen s svojo osamitvijo in izvzetjem, kar ga naredi za zamenljivega za vsakega drugega (to je Rimbaudova metoda). Pesnitev regulira manko oz. deregulira prezentacijo. Hkrati pa se subjekt razveljavi bodisi s svojo odsotnostjo (Mallarmé), bodisi z *dejansko* pluralizacijo (Pessoa, Rimbaud: »Vpričo več ljudi sem se na glas pogovarjal s trenutkom iz enega izmed njihovih drugih življenj. – Tako sem, denimo, ljubil prašiča«). Najbolje pa pokažemo, v kolikšni meri so te pesnitve povezane in dejansko začasno zamenljive z »ogrodjem« prostora za mišljenja, ki določa filozofijo, če naredimo inventar teh postopkov.

5. Delo Paula Celana izreka na skrajnem robu poezije in znotraj nje konec dobe pesnikov. Celan dovrši Hölderlina.

### 8. Dogodki

Da je danes mogoče, torej nujno desuturirati filozofijo in razglasiti njen preporod, da je po dolgem odlogu, ki je bil posledica zaporednih in škodljivih privilegijev znanstvenega (pozitivizmi), političnega (marksizmi) in pesniškega pogoja (od Nietzscheja do danes), da se ponovno uveljavi zahteva po konfiguraciji štirih pogojev, izhajajoč iz popolnoma predelanega nauka o resnici; da je treba pretrgati s ponavljajočimi se napovedmi o »koncu filozofije«, »koncu metafizike«, »krizi uma«, »dekonstrukciji subjekta«, da je naša naloga, da *ponovno povzamemo* nit modernega uma, da naredimo »še en korak« v nadaljevanju »kartezijanske meditacije«: vse to bi bil arbitrarni voluntarizem, če tisto, kar utemeljuje njihov smisel, ne bi imelo statusa ključnih nepričakovanih dogodkov, ki so nastopili v redu vsakega izmed štirih pogojev, četudi je poimenovanje teh dogodkov še odloženo ali negotovo. Ti dogodki, ki sodijo v red matema, pesnitve, mišljenja o ljubezni in politične invencije, od nas zahtevajo vrnitev filozofije kot zmožnosti, ki ima na voljo intelektualni kraj kot zavetišče in sprejem za tisto, kar je v teh dogodkih že danes mogoče poimenovati.

V matematičnem redu nastopa ta dogodek kot pot, ki gre od Cantorja do Paula Cohena. Utemeljuje osrednji paradoks teorije mnogoterosti /théorie du multiple/, na popolnoma demonstrativen način prvič z različnim konceptom artikulira tisto, kar je nerazločljiva mnogoterost /multiplicité/. Tako dá na vprašanje, ali je racionalno mišljenje o biti kot biti podrejeno suverenosti jezika, popolnoma nasproten odgovor kakor Leibniz. Danes vemo, da ni tako in da je, prav narobe, treba upoštevati le obstoj katere koli poljubne, neimenljive, »generične« mnogoterosti /multiplicité/, ki je ne razmejuje nobena jezikovna lastnost, pa se bomo lahko približali resnici biti dane mnogoterosti. Če resnica

naredi luknjo v vednosti, če torej ni vednosti o resnici, temveč zgolj *produkcija* resnic, potem zato, ker je neka resnica, mišljena matematično v svoji biti – torej kot čista mnogoterost – generična, ker se izmika vsaki natančni označitvi, presežni glede na tisto, kar je s to označitvijo mogoče razločiti. Cena, ki jo je treba plačati za to gotovost, je, da *količina* neke mnogoterosti podpira nedoločitev, nekakšno razločevalno razpoko, ki iz same biti naredi vse realno. Dobe- sedno *nemogoče* je misliti kvantitativno razmerje med »številom« elementov neke neskončne mnogoterosti in številom njegovih delov. To razmerje ima zgolj obliko *blodečega presežka* /excès errant/. Vemo, da so deli številnejši od elementov (Cantorjev teorem), a tega »več« ni mogoče izmeriti z nobenim merilom. Sicer pa se prav glede na to točko realnega – blodečega presežka v kvantitativnem neskončnem – izoblikujejo velike »usmeritve v mišljenju. *Nomilastična* misel zavrača ta rezultat in priznava, da obstajajo le poimelnjive mnogoterosti. Ta misel je predhodna dogodku v matemu, o katerem govorim, torej je konservativna misel. *Transcendentna* misel meni, da bo določitev točke-mnogoterosti /d'un point-multiple/, umeščene onstran navadnih meril, »od zgoraj« uredila, utrdila blodnje presežka. To je mišljenje, ki dopušča nerazločljivost, a le kot prehoden učinek relativne nevednosti glede »najvišje« mnogoterosti. Presežka in blodnje torej ne dopušča kot zakonov biti, verjame v popoln jezik, pri tem pa dopušča, da ga še nimamo. To je preroška misel. Končno *generična* misel sprejema nerazločljivost kot tip biti vsake resnice in pojmuje blodnjo presežka kot realno biti, kot bit biti. Ker je posledica tega, da je vsaka resnica neskončna produkcija, obešena na dogodek, ireduktibilna na dane vednosti in določena zgolj z *dejavnostjo* vernikov tega dogodka, lahko rečemo, da je generično mišljenje v najširšem pomenu militantno mišljenje. Če bi že tvegali *ime* za dogodek matema, glede na katerega smo sodobni filozofi, potem bi bilo umestno reči, da je ta dogodek dogodek nerazločljive oz. generične mnogoterosti kot biti-v-resnici /être-en-vérité/ čiste mnogoterosti (torej: kot resnica biti kot biti).

V redu ljubezni, mišljenju o tem, o čemer resnico dejansko nosi ljubezen, je dogodek delo Jacquesa Lacana. Tu se nam ni treba spuščati v dodatno vprašanje o statusu psihoanalize, vprašanju, ki je bilo nekoč že formulirano, sklicujoč se na pozitivistično prešitje, v obliki »Ali je psihoanaliza znanosti?« in ki bi ga sam rajši takole formuliral: »Ali je psihoanaliza generični postopek? Ali je eden izmed pogojev za filozofijo?« Povejmo samo, da bi bilo – potem ko je filozofija morala od Platona do Freuda in Lacana poznati le štiri generične postopke – vredno premisleka in bi hkrati do neke mere upravičilo nadutost, pogosto pri sektaših v psihoanalizi, če bi se psihoanaliza vsilila filozofiji kot njen peti generični postopek. To bi bila dejansko revolucija v mišljenju, popolnoma nova doba v dejavnostih, ki konfigurirajo filozofijo. A domnevati, da je psihoanaliza zgolj dispozitiv mnenj, oprtih na institucionalne prakse, bi pomenilo samo, da sta Freud in Lacan dejansko filozofa, velika misleca, ki sta v *zvezi* s tem dispozitivom mnenj izdelala nekaj pojmov za obči prostor, v kate-

rem generični postopki tega časa najdejo zavetje in sprejem za svojo hkratno možnost. V vsakem primeru pa bi imela velikanske zasluge za ohranitev in preoblikovanje kategorije subjekta v času, ko je na različne načine prešita filozofija na tej točki odpovedala. Na svoj način bi nadaljevala »kartezijansko meditacijo« in nikakor ni naključje, da je Lacan že od začetka svojega bistvenega dela uporabil kot geslo »vrnitev k Descartesu«. Morda sta to lahko storila prav zato, ker sta se odpovedala statusu filozofa, se razglašala celo – kot denimo Lacan – za antifilozofa. Usoda Freudove in Lacanove misli je nedvomno bila v tem, da *dopolnjuje* desubjektivirajočo operacijo dobe pesnikov kot njena hrbtna stran.

Utegne se zdeti nenavadno, da Lacana naredim za teoretika ljubezni in ne za teoretika subjekta ali želje. Tako ravnam zato, ker tu preiskujem njegovo misel strogo z gledišča pogojev za filozofijo. Čisto mogoče je (a število in kompleksnost tekstov, ki jih temu posveča, sta vseeno simptom), da ljubezen ni osrednji pojem Lacanovega eksplicitnega dela. Vendar postane njegovo podjetje dogodek in pogoj za preporod filozofije šele prek ovinka novosti mišljenja, ki ga obravnavajo. Sicer pa ne poznam nobene teorije ljubezni po Platonu, ki bi bila tako globoka kakor Lacanova, namreč po Platonu iz *Sympozija*, s katerim je Lacan v nenehnem dialogu. Kadar Lacan napiše: »Bit kot taka je ljubezen, ki se ji približa v srečanju,« ontološka funkcija v pravem pomenu besede, ki jo pripisuje ljubezni, lepo pokaže, da se zaveda, kako globoko je treba na tej točki zarezati v konfiguracije filozofije.

Ljubezen je tisto, izhajajoč iz česar se misli Dvojica, razcepljena z gospostvom Enega, katerega podobo vseeno nosi. Znano je, da Lacan začenja nekakšno logično dedukcijo iz spolne Dvojice, iz ženske in moške »strani« subjekta, delitve, ki povezuje negacijo z univerzalnim in eksistencialnim kvantifikatorjem, da bi definiral žensko kot »ne-celo«, moški tečaj pa kot vektor tako okrnjenega Celega. Ljubezen je udejanjenje te paradoksnе dvojice, ki je sama na sebi v elementu ne-razmerja, raz-veze. Je »prihod« Dvojice kot take. Ljubezen, katere izvir je dogodek srečanja (tista nenadnost /soudain/, pri kateri tako odločno vztraja že Platon), plete neskončno ali nedovršno /inachevable/ izkustvo, tisto, kar v tej Dvojici že konstituira presežek, ireduktibilen na zakon Enega. Če uporabim svojo terminologijo, bom rekel, da ljubezen omogoči, da nastopi resnica o spolni razliki kot brezimna oz. generična mnogoterost, resnica, ki se očitno izmika vednosti, zlasti vednosti tistih, ki se ljubijo. Ljubezen je produkcija resnice o Dvojici v skladu z dogodkom-srečanjem.

Lacan je za filozofijo dogodek, ker izreče celo vrsto prenicljivih opazk o Dvojici, o podobi Enega v raz-vezi Dvojice in vanjo umesti generične paradokse ljubezni. Razen tega mu njegovo izkustvo omogoča, da ubesedi – sklicujoč se, denimo, na viteško ljubezen in primerjajoč jo z njo – sodobno stanje vprašanja ljubezni. Ne dá le koncepta, artikuliranega glede na izmikanje razlike in njene žive procedure, temveč analizira tudi konjunkturo. Prav zaradi tega je antifilo-

zof Lacan eden izmed pogojev za renesanso filozofije. Filozofija je danes mogoča, kolikor je zmožna biti hkrati z Lacanom.

V političnem redu je dogodek zgoščen v zgodovinski sekvenci, ki sega nekako od l. 1965 do 1980 in ki se je uveržila s tistim, čemur pravi Sylvain Lazarus »mračne dogodkovnosti« /*événementialités obscures*/, to se pravi, mračne z vidika politike. Tu najdemo maj 1968 in njegova nadaljevanja, kitajsko kulturno revolucijo, iransko revolucijo, delavsko in nacionalno gibanje na Poljskem (»Solidarnost«). Na tem mestu ne moremo določiti, ali so ti dogodki kot čista dejstva koristni ali škodljivi, zmage ali porazi. Gotovo pa je, da zanje še *nima mo političnega imena*. Z izjemo nedvomno poljskega gibanja so ti politično zgodovinski dogodki toliko bolj nepresojni, kolikor se sami predstavljajo v zavesti svojih akterjev v okviru mišljenja, katerega zastarelost so sami udejanjili. Tako sta se maj 1968 in kulturna revolucija sklicevala na marksizem-leninizem, za katerega se je kmalu pokazalo, da je njegovo uničenje – kot sistema politične reprezentacije – že vpisano v samo naravo teh dogodkov. Tistega, kar se je dogajalo, četudi so ga še mislili v tem sistemu, v tem sistemu ni bilo mogoče misliti. Ravno tako se je tudi iranska revolucija vpisovala v pogosto arhaizirano pridiganje islama, a jedro ljudskega prepričanja in njegove simbolizacije je vsepovsod presegalo to pridiganje. Nič ni bolj pričalo o tem, da je neki dogodek nadštevilen /*surnuméraire*/ ne le glede na njegovo mesto, temveč tudi glede na jezik, ki je bil na voljo, kakor ta nesklad med nepresojnostjo posega in neuporabnostjo presojnosti reprezentacij. Posledica tega nesklada je, da zadevni dogodki *še niso poimenovani* ali, rajši, da njihovo poimenovanje (to, čemur pravim *poseg* v dogodek) še zdaleč ni opravljeno. Danes je politika med drugim zmožna, da zvesto in sproti utrjuje to poimenovanje. Filozofija je zavezana političnemu pogoju natanko v tisti meri, v kateri se tisto, s čimer razpolaga kot s konceptualnim prostorom, kaže kot homogeno za to utrditev, katere sam proces je strogo vzeto političen. Tako vidimo, da maj 1968, Poljska itn. participirajo pri desaturaciji filozofije: tistega, za kar gre tu z vidika politike, gotovo ni mogoče *prenesti* na filozofijo v tistem pomenu, v katerem so hoteli prenesti, denimo, »dialektični materializem« na stalinsko politiko. Prav narobe, presežna razsežnost dogodka in naloga, ki jo ta presežek predpisuje *politiki*, pogojujeta filozofijo, ker dobi filozofija za nalogo, da omogoči, da so poimenovanja dogodka, ki jih iznajde politika, hkrati možna s tistim, kar pomeni istočasno (to se pravi: v našem času) prelom v redu matema, pesnitve in ljubezni. Filozofija je znova mogoča natanko zato, ker ji ni treba razsojati o Zgodovini ali politiki, pač pa zgolj misliti sodobni ponovni začetek možnosti politike, izhajajoč iz mračnih dogodkovnosti.

V redu pesnitve je dogodek delo Paula Celana, tako samo na sebi kakor tudi po tem, kar na skrajnem robu ohrani od celotne dobe pesnikov. Simptomatično je, da tako različna miselna podjetja, kot so Derridajevo, Gadamerjevo ali Lacoue-Labarthovo, sklicujoč se na Celanove pesmi, neogibno prešijejo filozo-

fijo z njenim pesniškim pogojem. Pomen, ki ga prisojam tem pesmim (a tudi že pesmim *Pesoaja* in *Mandelstama*, vendar v drugem pomenu), je ravno nasproten. V njih namreč razberem pesniško ubesedeno priznanje, da poezija ne zadošča več sama sebi, da *zahteva*, da jo odrešimo bremena prešitja, da upa, da se bo filozofija osvobodila tlačne je avtoritete pesnitve. Lacoue-Labarthe je do neke mere že zaslutil to zahtevo, ko v Celanu razbere »prekinitev /interruption/ umetnosti«. Po mojem ne gre za prekinitev poezije, temveč za prekinitve poezije, *ki ji je filozofija izročena*. Celanova drama je v tem, da se je moral soočiti s smislom in nesmiselom svoje dobe, z njeno dezorientacijo zgolj in izključno s pesniškimi sredstvi. Kadar v *Anabase* poziva k »dvigu« h »krovni besedi: skupnost,« stremljeva k tistemu, kar je onstran pesnitve /*outré-poème*/, k skupnosti misli, ki je manj potopljena v metaforično enost. Zapoved, ki nam jo zapusti ta poezija, dogodek, katerega ime moramo poiskati *drugje*, je pesniški klic k rekonstituciji sprejema, v katerem bi bila poezija deležna konceptualne dispozicije našega časa, to se pravi, formulirati v pesnitvi konec dobe pesnikov, o kateri prevečkrat pozabljajo, da je poznala tako slavo kakor tudi trpljenje in osamljenost njenih pesnikov, osamljenost, ki so jo filozofije, ki so se z njo prešile, povečevale in ne zmanjševale.

Res pa je, da je vse odvisno od pomena, ki ga pripisujemo srečanju med Celanom in Heideggrom, skoraj mitičnem dogodku naše dobe. Lacoue-Labartheva teza je, da preživeli židovski pesnik ni mogel, kaj? tolerirati? Prenašati? Vsekakor pa ni mogel preko dejstva, da je filozof pesnikov v svoji prezenci, v vsaki prezenci vztrajno molčal o iztrebljanju. Niti za hip ne dvomim o resničnosti tega. A v tem gre tudi, in to nujno, za to, da pomeni obrniti se na filozofa hkrati izkusiti, kaj lahko od njega pričakuje »dvig« k smislu obdobja v tistem elementu, ki sega čez pesnitev. A ta filozof je napoteval na pesnitev natanko v tistem pomenu, v katerem se je pesnik, soočen z njim, znašel še bolj sam kakor kdaj koli prej. Treba je namreč videti, da lahko pesniki Heideggrovo vprašanje »čemu pesniki?« preobrnejo v vprašanje »čemu filozofi?« in da s tem, da nanj odgovorimo »zato, da bi bili pesniki«, povečamo pesnikovo osamljenost, o čemer priča Celanovo delo kot dogodek, saj je na pesniški način zahteval, da ga te osamljenosti osvobodimo. Sicer pa ta dva pomena srečanja nista protislovna. Kako je lahko Heidegger razbil ogledalo pesnitve – kar na svoj način naredi tudi Celanova poezija – torej nekdo, ki je menil, da svojega lastnega nacionalsocialističnega angažmaja ne more pojasniti na ravni političnih pogovjev? Ta molk, ki ni le najbolj grobo žalil židovskega pesnika, je bil tudi nepopravljiva filozofska nezadostnost, ker je vrh tega prinašal, in to do stopnje nezadostnosti, redukcijske in izničujoče učinke prešitja. Celan je lahko tu izkusil, kaj je prinašal na koncu svoje poti filozofski fetišizem pesnitve. Najgloblji pomen njegovega pesniškega dela je, da nas osvobaja tega fetišizma, da osvobodi pesnitev njenih spekulativnih parazitov, da jo obnovi v skladu z bratstvom z njeno dobo, v kateri bo morala poslej v mišljenju mejiti na matem, ljubezen,

politično invencijo. Dogodek je v tem, da Celan, pesnik, v obupu in tesnobi, razbere v poeziji prihod te obnove.

To so dogodki, ki nastopajo danes v vsakem izmed generičnih postopkov kot pogoj za filozofijo. Naša naloga je, da proizvedemo konceptualno konfiguracijo, ki jih je zmožna sprejeti, naj so še tako pomanjkljivo imenovani, celo razbrani. Na kakšen način so generičnost Paula Cohena, Lacanova teorija ljubezni, politika, zvesta maju 1968 in Poljski, Celanov pesniški klic k tistemu, kar seže onstran pesnitve, hkrati možni za mišljenje? Nikakor ne gre za to, da jih totaliziramo, kajti ti dogodki so heterogeni, ni jih mogoče skupaj uvrstiti. Gre za to, da proizvedemo koncepte in pravila za mišljenje – pri tem je vseeno, ali so kar se da daleč od vsake izrecne omembe teh imen in teh dejanj ali kar se da blizu – a takih konceptov in pravil, da je mogoče s pomočjo teh konceptov in teh pravil naš čas predstaviti kot čas, v katerem se je *to od mišljenja zgodilo* /*ceci de la pensée a eu lieu*/, kar se še nikdar ni zgodilo, in v čemer so poslej vsi udeleženi, četudi tega ne vedo, kajti neka filozofija je zgradila za vse skupno zavetišče za ta «zgodilo-se-je» /*avoir-eu-lieu*/.

### 9. Vprašanja

*Vsebinsko* rekonpozicije filozofije, ki jo predlagam, v veliki meri narekuje enkratnost dogodkov, ki so zadevali štiri generične postopke (to so: Cantor-Gödel-Cohen za matem, Lacan za koncept ljubezni, Pessoa-Mandelstam-Celan za pesnitev, sekvenca mračnih dogodkovnosti med l. 1965 in 1980 za politično invencijo). Velika konceptualna vprašanja, na katera je napeljal suspenz teh *pojavitvev* mišljenja, in zato, ker gre tu za filozofsko projekcijo v enoten prostor (v katerem se bodo mislile misli našega časa), se razgrnejo dokaj jasno, brž ko razberemo dogodkovnost. Sicer pa se naši filozofi, heideggerjanci, sodobni sofisti, metafizični lacanovci, doktrinarji pesnitve, sektaši množičnih se mnogoterosti, prav v tem, ko odrekajo filozofiji pravico do obstoja, ukvarjajo s temi vprašanji: ni se mogoče tako zlahka znebiti zapovedi, ki jih narekujejo pogoji, četudi jih ne poznamo, kajti tisto, kar jo utemeljuje, *se je zgodilo*.

Prvo izmed teh vprašanj zadeva Dvojico, segajoč čez njegovo vsakdanjo, to je, dialektično formulacijo. Pokazal sem, da v njej tiči vsa analitika ljubezni. A jasno je, da je tudi v središču političnih novacij, in sicer kot kraj, v katerega se mora poslej umestiti konflikt. Klasični marksizem je bil močan dualizem: proletariat proti buržoaziji. Iz antagonizma je naredil ključ za vso politično reprezentacijo. »Razredni boj« in »revolucija«, nato – v etatističnem gledanju stvari – »diktatura proletariata«. Vse to je okovalo področje refleksije praks. Politiko je bilo mogoče misliti le, kolikor je bilo gibanje Zgodovine strukturirano s pomočjo bistvene Dvojice, utemeljene v realnem ekonomije in izkoriščanja. Politika je »koncentrirala ekonomijo,« kar pomeni, da je organizirala strategijo Dvojice okoli državne oblasti. Njen skrajni cilj je bilo uničenje politične mašinerije nasprotnika. Razpršene, bolj ali manj miroljubne spopade, v katerih si na socialnem terenu nasproti stojijo izkoriščani in izkoriščevalci, je nadomesti-

la z globalnim spopadom, pri čemer je bil vsak razred projiciran v politični organ, ki ga reprezentira, tj. politično stranko razreda. Konec koncev je edino nasilje (nadaljevanje upora ljudstva ali vojne) lahko razrešilo konflikt. A mračne dogodkovnosti iz šestdesetih in sedemdesetih let so spravile na dan ravno zaton, zgodovinsko neustreznost te močne koncepcije. Danes potrebujemo politično mišljenje, ki – vtem ko obravnava konflikt, vtem ko ima v svojem intervencijskem polju strukturno Dvojico – te Dvojice ne jemlje kot objektivno bistvo, oz., rajši, nasproti objektivistični doktrini Dvojice (v produkcijskem procesu so razredi prehodni) si zdajšnja politična novacija prizadeva postaviti videnje Dvojice »v zgodovinski perspektivi«. To se pravi, da je realna Dvojica dogodkovna *produkcija*, politična produkcija in ne objektivna oz. »znanstvena« predpostavka. Danes pa moramo vprašanje Dvojice *preobrniti*: sam tip koncepta v perspektivi objektivnosti (razredni boj ali spolna dvojnost, ali Dobro in Zlo...), bo postal tisto, ob kar se spotakne tvegana produkcija, navezana na dogodek. Tisto, kar prihaja, je Dvojica in ne tako kot prej Eden. Dvojica je podogodkovna. Eden (enotnost razredov, ljubezenska združitev, Rešitev...) je bil naložen človeku kot težava in naloga. Mi pa mislimo, da ni nič težjega kakor Dvojica, nič ni bolj izpostavljeno tveganju in hkrati zvesto trudu. Najvišja človekova dolžnost je, da proizvede Dvojico in hkrati misel o Dvojici, da *udejanja* Dvojico.

Drugo vprašanje je vprašanje objekta in objektivnosti. Pokazal sem, da je bila odločilna funkcija pesnikov v dobi pesnikov, da pokažejo, da je dostop do biti in do resnice predpostavljaj uničenje kategorije objekta kot organske forme prezentacije. Objekt je sicer lahko kategorija vednosti, vendar je ovira za podogodkovno produkcijo resnic. Pesniška dezobjektivacija, pogoj za začetek naše dobe kot dezorientirane dobe, dopušča filozofsko izjavo, ki jo navajam tu v njeni radikalni goloti: vsaka resnica je *brez objekta*.

Temeljni problem je torej tale: ali ima uničenje kategorije objekta za posledico uničenje kategorije subjekta? To je nedvomno viden učinek večine pesnitev iz dobe pesnikov. Omenil sem pluralizacijo, diseminacijo subjekta pri Rimbaudu, njegovo odsotnost pri Mallarméju. Subjekt v Traklovi poeziji lahko zasede le kraj Smrti. Heidegger, prešit s pesniki, je sicer lahko izjavil, da ni mogoče misliti sodobnega položaja človeka, izhajajoč iz kategorij subjekta in objekta. Narobe pa je Lacan lahko bil varuh subjekta le, če je *hkrati* povzel, predelal kategorijo objekta. Lacanovski objekt (ki je po svoji nesimbolizibilni in punktualni naravi zelo blizu, to je treba reči, Kantovemu »transcendentalnemu objektu = x«) je kot vzrok želje določitev subjekta *v njegovi biti*, kar Lacan pojasni takole: »Ta subjekt, ki meni, da se mu lahko posreči, da se označi v izjavi, ni nič drugega kot ta objekt.«

Ta položaj bi lahko povzeli, izhajajoč iz logike prešitij, kot položaj, ki je do danes urejal ne-obstoj /*désêtre*/ sodobne filozofije. Filozofije, prešite z njihovim znanstvenim pogojem, najbolj poudarjajo kategorijo objekta, objektivnost

pa je njihova priznana norma. Filozofije, prešite s političnim pogojem, to je, drugače »starega marksizma«, pa bodisi trdijo, da subjekt »vznikne« iz objektivnosti (na splošno se prehod »razreda na sebi« v »razred za sebe« zgodi s pomočjo partije), bodisi – bolj dosledne – razkrojijo subjekt v prid objektivnosti (za Althusserja je snov za resnico v procesu brez subjekta) in se paradokсно pridružijo Heideggru s tem, da subjekt spremenijo zgolj v operatorja buržoazne ideologije (za Heideggra je »subjekt« sekundarna elaboracija vladavine tehnike, vendar je treba šele doseči soglasje o tem, ali je ta vladavina hkrati tudi vladavina buržoazije). Za filozofije, prešite s pesnitvijo, ali, splošneje, z literaturo, s samo umetnostjo, lahko mišljenje pogreša tako objekt kakor subjekt. In končno, za lacanovce sta sprejemljiva koncepta tako enega kakor drugega. Vsi se strinjajo glede ene točke, ki je tako splošen aksiom filozofske moderne, da se mu lahko samo pridružim: nikakor ne gre za to, da resnico definiramo kot »ustrezanje subjekta in objekta«. Vsi pa se med seboj razlikujejo, kadar gre za učinkovito kritiko ustrežanja, ker se ne strinjajo glede statusa izrazov (subjekta in objekta), za katera ju uporabljajo.

Kdo bo pripomnil, da ta tipologija pušča eno mesto prazno, namreč mesto za mišljenje, ki bi ohranilo kategorijo subjekta, s pesniki pa se strinjalo glede uničenja objekta. Naloga takega mišljenja je, da proizvede koncept subjekta, ki se ne opira na nobeno omembo objekta, subjekta, ki je, če smem tako reči, *brez nasprotka* /sans vis-à-vis/. To mesto je na slabem glasu, ker obuja spomin na absolutni idealizem škofa Berkleya. Kot je mogoče iz doslej povedanega razumeti, si vseeno prizadevam, da to mesto zasedemo. Po mojem je problem *subjekta brez objekta* bistven tudi z vidika možne renesanse filozofije, tako kot je dezobjektivacija, ki je ločila resnico od vednosti, utemeljila dobo pesnikov, torej odločilna kritika pozitivističnih in marksizirajočih prešitij. Sicer pa po mojem mnenju en sam koncept, namreč koncept generičnega postopka, subsumira dezobjektivacijo resnice in subjekta, s čimer omogoči, da se prikaže subjekt kot preprost končen fragment podogodkovne resnice brez objekta. Edino na poti subjekta brez objekta lahko nadaljujemo »kartezijansko meditacijo« in hkrati ostanemo zvesti pridobitvam dobe pesnikov, pri čemer je ta zvestoba v pravem pomenu filozofska, torej desuturirana. K temu, da ostanemo pri takem gibanju mišljenja, o tem sem prepričan, nas pozivajo pesmi Paula Celana, predvsem pa ta skrivnostna zapoved, ki povezuje med seboj misel, da dostop do biti ni odprta in kraljevska pot objektivnosti, in izmikajočo se prevlado znamenj vpisa v varljivo razsežnost čutne danosti:

»Un sens survient aussi  
par la laie plus étroite  
que fracture  
la plus mortelle de nos  
marques érigées«

Tretje vprašanje je vprašanje o nerazločljivosti /l'indiscernable/. Suverenost jezika je danes splošna dogma, četudi je med »eksaktnim jezikom«, o katerem sanjajo pozitivisti, in »pesniško izreko« heideggerjancev, več kakor en nesporazum glede bistva govorice. Nekakšen prepad pa ločuje Foucaultov absolutni nominalizem in Lacanovo doktrino o simbolnemu. A vsi se vendarle strinjajo – naj so še tako del tistega, čemur Lyotard pravi »veliki jezikovni obrat« zahodne filozofije – je, da nič ne sega čez robove govorice in biti in da bodisi obstaja možen »sprejem za bit« v govorici, oz. da tisto, kar obstaja, obstaja zato, ker je imenovano, bodisi se bit kot taka izmika govorici, kar je zmerom pomenilo le to, da ga izročamo *drugemu jeziku*, naj je to jezik pesnika, Nezavednega ali Boga.

Nakazal sem že, da nas tu vodi edino matem. Sodobno pojmovanje je tako, kakršno je bilo Leibnizovo: za mišljenje nerazločljivo ne bi smelo obstajati, če z »nerazločljivim« razumemo ekspliciten *koncept* za to, kar je odtegnjeno jeziku. O tistem, kar je odtegnjeno jeziku, ni mogoče imeti ne koncepta, niti ga ni mogoče misliti. Prav zaradi tega je Lacanovo nesimbolizabilno realno »nekaj grozljivega«, ne glede na to pa Lyotard misli, da je treba tistemu, kar se zgodi, tako kot se zgodi, dati ime »frazo«. Tisto, česar ni mogoče imenovati, je bolje držati stran od mišljenja. Leibnizovemu »načelu nerazločljivosti« je Wittgenstein na koncu *Traktata* dal inačico, ki je deležna konsenza: »O čemer ni mogoče govoriti, je treba molčati.« Mi pa vemo od dogodka v matemu, ki ga konstituirajo operatorji Paula Celana, da je celo zelo mogoče proizvesti koncept nerazločljivosti in vzpostaviti v določenih pogojih obstoj mnogoterosti, ki padejo pod koncept, to je, »generične« mnogoterosti. Se pravi, da je čisto preprosto napačno trditi, da je treba o tistem, o čemer ni mogoče govoriti (v pomenu, v katerem ne moremo reči ničesar, kar bi ga specificiralo, kar bi mu dalo razločevalne lastnosti) molčati. Prav narobe, treba ga je imenovati, treba ga je razločiti /discerner/ kot nerazločljivo /indiscernable/. Če izhajamo iz predpostavke, da smo ujeti v učinke matematičnega pogoja, ni nujno, da izbiramo med tistim, kar je mogoče poimenovati, in tistim, česar ni mogoče misliti. Ravno tako ne nihamo med tem, o čemer obstaja pojasnilo v jeziku, in tistim, o čemer obstaja le neizrekljivo, celo nevzdržno »izkustvo«, pred katerim duh odpove. Kajti, četudi nerazločljivost povzroči, da odpove ločevalna moč govorice, se to vseeno ponuja konceptu, ki lahko demonstrativno razsoja o njegovem obstoju.

S te točke se je mogoče vrniti k objektu in k Dvojici in pokazati globoko povezo med našimi tremi problemi. Če ima resnica opraviti le s kategorijo objekta, potem natančno zato, ker nerazločljiva mnogoterost nastopi zmerom kot rezultat neskončnega postopka. Če je Dvojica tuja vsakemu objektivnemu temelju politike ali ljubezni, potem zato, ker ti postopki merijo na to, da *ne razločijo* /indiscirner/ podmnožice, eksistencialne ali ljudske, in ne, da jih vržejo »proti« temu, kar obvladuje njihov položaj. Ljubezen torej prej *dopolni* eno življenje, kakor da ga zveže z drugim. Izhajajoč iz svojega utemeljitvenega

dogodka, meri politika torej na to, da razmeji tisto, česar ni mogoče razmejiti, da naredi, da obstajajo v obliki mnogoterosti ljudje, katerih dani jezik ne more zajeti, ne interesa skupnosti. In končno, če je Dvojica produkcija in ne stanje, potem zato, ker tisto, kar Dvojico korak za korakom razlikuje od položaja, v katerem vlada Eden, ni »en drugi Eden« /un autre Un/, marveč imanenten lik tega, kar *ni bilo všteto*.

Filozofija mora danes povezati med seboj razkroj objekta, preobrnitev instance Dvojice in mišljenje o nerazločljivem. Izstopiti mora iz forme objektivnosti *edino v prid subjekta*, videti v Dvojici tvegano in žilavo potomstvo dogodka in poistovetiti resnico s čimer koli, z brezimnim, z generičnim. Predpostavka za to, da bi se te tri zapovedi med seboj zvezale v vozle, je kompleksen miselni prostor, katerega osrednji koncept je koncept subjekta brez objekta, ki je tudi sam posledica generičnosti, ki je sredi same biti zvesta dogodku kot dopolnilu. Tak prostor – če se nam ga posreči zgraditi – bo sprejel sodoben lik štirih pogojev filozofije.

Po *formi* pa je filozofska gesta, ki jo predlagam, platonovska.

### 10. Platonovska gesta

Vzeti na znanje konec dobe pesnikov, opredeliti kot vektor ontologije sodobne oblike matema, mišljenje o ljubezni v njeni vlogi resnice, zarisati poti začetka politike: te štiri poteze so platonovske. Tudi Platon mora izključiti pesnike, nedolžne sokrivce sofistike, iz projekta utemeljitve filozofije, vključiti v svoje videnje »logosa« matematično obdelavo problema iracionalnih števil, zadovoljiti zahtevo po dvigu k Lepemu in Ideji k nenadnosti ljubezni in misliti zatoni demokratične *polis*. K temu je treba dodati še, da tako kot ima Platon za sogovornike poklicne sofiste, hkrati žilave nasprotnike in nosilce modernosti, tako je danes tudi poskus radikalizacije preloma s klasičnimi kategorijami mišljenja opredeljen s tem, kar je upravičeno poimenovati »velika sofistika«, ki se navezuje predvsem na Wittgensteina. Odločilen pomen govornice in njene variabilnosti v heterogenih igrah, dvom glede ustreznosti koncepta resnice, retorika, ki se približuje učinkom umetnosti, pragmatična in odprta politika, vse to so poteze, ki so skupne grškimi sofistom in številnim sodobnim usmeritvam, ki pojasnijo, zakaj je v zadnjem času toliko študij o Gorgiju ali Protagori in sklicevanj nanju. Soočili smo se tudi z obveznostjo kritike sofistčne nepopustljivosti, upoštevajoč vse, kar prinaša poučnega o tej dobi. Mladi Platon se je zavedal, da je treba preseči pretanjene pasti sofistike in se učiti pri njej o bistvu vprašanj njegovega časa. Isto velja za nas. Da prehod iz dobe prešitij v dobo ponovnega začetka filozofije, ki smo mu zdaj priča, vodi prek vladavine sofistov, je popolnoma naravno. Velika moderna, jezikovna, estetizirajoča, demokratična sofistika opravlja svojo razkrojevalno funkcijo, raziskuje zadrege, upodablja tisto, kar nam je sodobno. Za nas je enako bistvena, kakor je bil razuzdanec za Pascala: *opozarja* nas namreč na posebnost našega časa.

Anti-sofistična konfiguracija (inavguralnega) matema, (izgnane) pesnitve, (na novo utemeljene) politike in (reflektirane) ljubezni, filozofska gesta, ki jo predlagam, je torej platonovska gesta. Naše stoletje je bilo do dneva današnjega anti-platonovsko. Ne poznam nobene teme, ki bi bila bolj razširjena v najrazličnejših in najbolj med seboj sprtih filozofskih šolah kakor antiplatonizem. V filozofskem slovarju, ki ga je naročil Stalin, smo lahko pod rubriko »Platon« brali »ideolog sužnjelastnikov«, kar je bilo kratko in robato. A tudi sartrovski eksistencializem je v polemiki z bistvi imel Platona za tarčo. Heidegger pa s »platonističnim obratom«, naj še toliko ceni tisto, kar je še grškega v blešččem razrezu Ideje, označi začetek pozabe. Tudi sodobna filozofija govorce se postavi na stran sofistov proti Platonu. Refleksija o človekovih pravicah Platonu očita totalitarno skušnjavo – to je zlasti Popperjev navdih. Lacoue-Labarthe pa poskuša izbežati iz Platonovega dvoumnega razmerja do mimesis začetek usode politike na Zahodu. Nikdar ne bomo našli vseh antiplatonističnih sekvenc, vseh pritožb, vseh dekonstrukcij, katerih tarča je Platon.

Nietzsche je bil veliki »izumitelj« sodobnega antiplatonizma na začetku prešitja filozofije s pesnitvijo in zato, ker je bil platonizem poglavitna prepoved za to prešitje. Znana je Nietzschejeva diagnoza iz predgovora iz *Onstran dobrega in zlega*: »Ne glede na to, kako malo poznamo medicino, bi se lahko vseeno vprašali, kdo je okužil s to boleznijo Platona, najlepšo človekovo rastlino antike.« Platon je ime za duhovno bolezen Zahoda. Krščanstvo samo je tudi takšen »platonizem za ljudsko rabo«. A tisto, kar Nietzscheja navdaja z radostjo, kar pusti konec koncev prosto pot »svobodnim duhovom«, je, da Zahod začenja okrevati: »Evropa je zadihala, osvobojena te more.« In res, preseženje platonizma se je že začelo in ta začetek preseženja sprošča doslej še neznano miselno energijo: »Boj proti Platonu ... je v Evropi ustvaril stanje neznanske, doslej še neznane duhovne napetosti.« »Svobodni, zelo svobodni duhovi,« »dobri Evropejci« držijo v rokah tako upognjen lok in imajo »puščico zanj, znajo z njim ravnati in kdo ve? Morda imajo tudi *cilj*.« Vemo, da se bo kmalu pokazalo, da je ta »cilj« – v tem, ko širi krvavo laž, ki je ni mogoče imenovati, o njegovem političnem koncu – čista in preprosta predaja mišljenja pesnitvi. Nietzschejeva polemika s »Platonom-boleznijo«, točka, na kateri je treba uporabiti evropsko terapijo, zadeva koncept resnice. Radikalni aksiom, izhajajoč iz katerega »svobodni duhovi« lahko bedijo ob mrliču-platonizmu. To bedenje, ki je hkrati bedenje in prebujenje mišljenja, prežene resnico: »To, da je sodba neresnična, ni po našem mnenju ugovor zoper njo.« Z Nietzschejem se začne stoletje, ki se predaja antagonizmu in moči s pomočjo tega popolnega izkoreninjenja referenice na resnico, v kateri vidi najpomembnejši simptom za Platona-bolezen. Ozdravitev od platonizma pomeni najprej ozdravitev od resnice. In ta ozdravitev ne bi bila popolna, če je ne bi spremljalo odločno sovraštvo do matema, dojetega kot oklep, v katerem se vgnezdí bolna slabost platonizma: »Kaj naj povemo o matematični nerazumljivosti, s katero Spinoza na koncu obda in v katero maskira svojo filozofijo ... zato da bi že od začetka ustrahoval napadalca

... kakšno osebno plašnost, kakšno ranljivost razkriva ta maškarada, in to pri bolnem puščavniku!« Filozofija aforizmov in fragmentov, pesnitev in skrivnosti, metafor in sentenc, skratka, ves nietzschejev slog, ki je tako močno odmeval v sodobnem mišljenju, se zakorenini v dvojnosti uničenja resnice in pregona matema. Nietzsche kot prepričani antiplatonist doseže, da matem podleže usodi, ki jo Platon prihrani za pesnitev, namreč usodi sumljive slabosti, boleznimi mišljenja, »maškarade«.

Ni dvoma, da jo je Nietzsche za dolgo časa pregnal. Res je, da je to stoletje »ozdravilo« od platonizma in da je najbolj živo svoje misli prešil s pesnitvijo, prepuščajoč matem razglabljanjem, navezanim na pozitivistično prešitje. Dokaz za to je *a contrario* tole: edina velika odkrito platonistična in hkrati moderna misel je bila misel Alberta Lautmana v tridesetih letih. A to misel obdajajo okrog in okrog matematiki. Dolgo časa je bila pokopana in neznana, potem ko so nacisti umorili Lautmana in s tem pretrgali njen tok. Danes je edina točka, ki jo je mogoče odkriti v skoraj sto letih za platonistično propozicijo, jo pričujoči trenutek na katerega se lahko nasloni, če pustimo ob strani spontani »platonizem« številnih matematikov, zlasti Gödela in Cohena, in seveda lacanovski nauk o resnici. Vse se je dogajalo, kakor da je nietzschejevska izreka potrdila v obliki prešitja s pesnitvijo usodo stoletja, ki se je obrnilo proti matemu in hkrati proti resnici. Danes je treba preobrniti nietzschejevsko diagnozo. To stoletje in Evropa morata nujno ozdraviti od antiplatonizma. Filozofija bo obstajala le, če si bo v skladu s časom postavila za cilj novo obdobje v zgodovini kategorije resnice. To je resnica, ki je danes nova ideja v Evropi. Tako kot za Platona in za Lautmana se novost te ideje kaže v tem, da je matematika vedno bolj prisotna.

### 11. Generičnost

Sodobni filozof lahko od velike sofistike ohrani tole: bit je po svojem bistvu mnogoterost. Že Platon je v Theaitetu opozoril, da je ontologija, ki je za podlago sofistični propoziciji, ohranjala v gibanju mnogoterost biti in da je tej ontologiji upravičeno ali neupravičeno pripisal Heraklitovo ime. Platon pa je prihranil pravice za Enega. Naš položaj je bolj zapleten, saj moramo vzeti na znanje – kot uči šola velike sodobne sofistike – da se naše stoletje kaže po hudih nesrečah kot stoletje, ki spodbija Enega. Danes ne moremo zanikati Enega brez biti, brezmejne avtoritete mnogoterosti. Bog je dejansko mrtev in z njim vred vse kategorije, ki so v redu mišljenja o biti od njega odvisne. Naš prehod je prehod *platonizma mnogoterosti*.

Platon je mislil, da lahko dokončno opravi z jezikovno in retorično spremenljivostjo sofistike, izhajajoč iz aporij ontologije mnogoterosti. Gotovo se tudi mi srečujemo s to povezavo med fleksibilno razpoložljivostjo govornice (Wittgensteinova teorija o jezikovnih igrah) in mnogotero obliko prezentacije (zgled za to so podrobne deskriptivne raziskave kakega Deleuza). A šibka točka ni več na istem mestu: mi moramo *predpostaviti* mnogoterost in hkrati

zarisati radikalne meje tistega, kar lahko govorica konstituira. Od tod izvira tudi ključna narava vprašanja o nerazločljivosti.

Največja težava izvira iz kategorije resnice. Če je bit mnogotera, kako naj potem ohranimo to kategorijo, ki je resnično težišče vsake platonovske geste? Mar ni treba zato, da bi bila resnica, najprej izreči Enega mnogoterosti in mar ni mogoče o tem Enem izreči resničnostne sodbe? Razen tega, če je bit mnogotera, potem mora taka biti tudi resnica, razen če ji ne odrečemo biti. A kako naj dojamemo resnico kot mnogotero glede na bit? Velika sodobna sofistika, ki trdno vztraja pri mnogoterosti, se odpoveduje kategoriji resnice, kot so to že storili »relativisti« grške sofistike. Tudi tu je Nietzsche začetnik procesa resnice v imenu mnogoterosti življenjske moči. Ker se ne moremo izmakniti zakonodaji te moči nad mišljenjem o biti, moramo izdelati nauk o resnici, ki je združljiv z neodpravljlivo mnogoterostjo biti kot biti. Resnica je mogoča le kot enkratna produkcija neke mnogoterosti. Gre le za to, da ta mnogoterost ne bo več v pristojnosti jezika. Ta mnogoterost bo nerazločljiva ali, rajši, *bo bila* nerazločljiva /il *aura été* indiscernable/.

Osrednja kategorija je kategorija *generične* mnogoterosti. Utemeljuje platonizem mnogoterosti, s tem da omogoči misliti resnico kot rezultat mnogoterosti enkratnega postopka in kot luknjo, manko v polju tistega, kar je mogoče poimenovati. Omogoča, da sprejmemo ontologijo čiste mnogoterosti, ne da bi se odpovedali resnici in ne da bi morali priznati konstitutivnost jezikovne spremenljivosti. Razen tega je ogrodje za miselni prostor, v katerega je mogoče sprejeti in umestiti štiri pogoje za filozofijo kot hkrati možne. Pesnitev, matem, politična iznajdba in ljubezen bodo poslej v svojem sodobnem stanju dejansko zgolj načini *učinkovite* produkcije, ki v mnogoterih situacijah mnogoterih generičnosti proizvajajo resnico teh situacij.

Koncept generične mnogoterosti je bil najprej proizveden v polju matematične dejavnosti. Dejansko ga je vpeljal Paul Cohen na začetku šestdesetih let, da bi rešil čisto tehnične probleme, ki so ostali nerešeni že skoraj stoletje in ki so zadevali »moč« ali čisto kvantiteto nekaterih neskončnih mnogoterosti. Lahko bi rekli, da je koncept generične mnogoterosti sklenil prvo obdobje te ontološke teorije, ki od Cantorja naprej nosi ime »teorija množic«. V *Biti in dogodku* sem podrobno obdelal dialektiko med matematično izdelavo teorije čiste mnogoterosti in konceptualnih propozicij, ki lahko danes ponovno utemeljijo filozofijo. To sem storil, opirajoč se na splošno hipotezo, da se mišljenje o biti kot biti dovrši v matematiki in da mora filozofija – zato, da bi sprejela in naredila svoje pogoje hkrati možne – določiti »tisto,-kar-ni-bit-kot-bit,« kar sem poimenoval kot »dogodek«. Koncept generičnosti sem vpeljal zato, da bi pojasnil učinke, imanentne neki mnogoteri situaciji, dogodku, ki jo dopolni. Označuje status nekaterih mnogoterosti, ki se hkrati vpisujejo v situacijo in v njej spletajo na konsistenten način naključje, ki se ireverzibilno izmika vsakemu poimenovanju. Ta presek-mnogoterost urejene konsistentnosti neke situaci-

je in dogodkovnega naključja, ki jo dopolni, je natanko kraj resnice te situacije. Ta resnica je rezultat neskončnega postopka in o njej je mogoče reči le tole: brž ko predpostavimo dovršitev postopka, le-ta »bo bil« /aura été/ generičen oz. nerazločljiv.

Tu mi gre zgolj za to, da nakažem, *zakaj* je smiselno misliti, da je generična mnogoterost tip biti neke resnice. Vzemimo neko mnogoterost, denimo tisto, za katero je vsaka bit čista mnogoterost, mnogoterost-brez-Enega. Kako naj torej mislimo bit tega, kar je resnica take mnogoterosti? Prav to je problem. Ker je breztemeljnost tistega, kar je prezentno, inkonsistenca, bo resnica tisto, kar – iz notranjosti prezentiranega, kot *del* tega prezentiranega – omogoči, da pride na dan nekonsistentnost, ki je konec koncev opora konsistentnosti prezentacije. Tisto, kar se najbolj izmika konsistentnosti, pravilu, ki obvladuje in potlači čisto mnogoterost (pravilo, ki mu pravim »šteje-za-enea« /compte-pour-un/), je lahko le še posebej »izmikajoča se,« nedoločna mnogoterost brez obrisov, brez izrecnega možnega poimenovanja. Mnogoterost, ki je, če smemo tako reči, zglede *poljubna*. Če hočemo o istem gibanju trditi, da je avtoriteta mnogoterosti na ravni biti neomejena in da resnica je, potem mora ta resnica upoštevati tri kriterije:

- Ker mora biti resnica *neke mnogoterosti*, ne da bi se pri tem sklicevala na transcendenco Enega, mora biti produkcija *imanentna* tej mnogoterosti. Resnica bo del izvirne mnogoterosti, situacije, katere resnica obstaja.
- Ker je bit mnogotera in ker resnica mora *biti*, bo resnica neka mnogoterost, torej en del mnogoterosti situacije, katere resnica je. Seveda pa ne sme biti »že« dan ali prezenten del. Resnica bo rezultat enkratnega postopka. In res, ta postopek se lahko začne le, če izhaja iz dodatka, nečesa, kar je presežek glede na to situacijo, to se pravi, iz dogodka. Resnica je neskončen rezultat naključnega dopolnjevanja. Vsaka resnica je pogodkovna. Zlasti pa ni »strukturne« oz. objektivne resnice. O strukturnih izjavah, ki jih je mogoče sprejeti v situacijo, ne moremo nikdar reči, da so resnične, marveč samo, da so točne /véridique/. Ne izvirajo iz resnice, temveč iz vednosti.
- Ker je bit situacije njena nekonsistentnost, se bo resnica te biti prezentirala kot poljubna mnogoterost, anonimen del, konsistentnost, reducirana na prezentacijo kot tako, brez predikata, brez posebnosti, ki jo je mogoče poimenovati. Resnica bo tako generični del situacije, pri čemer »generičnost« pomeni, da je njen poljuben del, da ne pove nič posebnega o situaciji, pač pa zgolj to, da je njena bit mnogoterost kot taka, njena temeljna nekonsistentnost. Resnica je ta minimalna konsistentnost (del, imanenca brez koncepta), ki v situaciji priča o nekonsistentnosti, ki konsistuirala njeno bit. Ker pa je na začetku vsak del situacije predstavljen kot enkratno, poimenzljiv, urejen glede na konsistentnost, mora biti generični del, ki je resnica, proizveden. Ta del bo konstituiral neskončno obzorje mnogoterosti pogodkovnega postopka, ki ga bomo imenovali generični postopek.

Pesnitev, matem, politična invencija in ljubezen so torej natančno vzeto različni možni tipi generičnih postopkov. To, kar proizvedejo (tisto, česar v samem jeziku ni mogoče poimenovati, moč čiste črke, občo voljo kot anonimno silo vsake volje, ki jo je mogoče poimenovati, in spolno Dvojico kot tisto, kar ni nikdar štelo za eno) v različnih situacijah, je zgolj resnica teh situacij v okvirih generične mnogoterosti, katere ime ne more utrditi, niti vnaprej razložiti njenega statusa nobena vednost.

Izhajajoč iz takega koncepta resnice kot podogodkovne produkcije generične mnogoterosti situacije, katere resnica je, lahko ponovno zavozlamo s konstitutivno trojico moderne filozofije: bitjo, subjektom in resnico. O biti kot biti bomo rekli, da je matematika, zgodovinsko gledano, edina možna misel, ker je v prazni moči črke neskončni vpis čiste mnogoterosti, mnogoterosti brez predikata in da je tak tudi temelj tistega, kar je dano, če ga vzamemo v njegovbi prezentaciji. Matematika je dejanska ontologija. O resnici bomo rekli, da je obešena na to enkratno dopolnilo, ki je dogodek, in da je njena bit, ki je mnogoteri tako kot bit vsega, kar je, bit generičnega, nerazločljivega, poljubnega dela, ki s tem, da udejanja mnogoterost v anonimnosti svoje mnogoterosti, izreka njeno bit. Končno o subjektu bomo rekli, da je *končni moment* generičnega postopka. V tem pomenu je presenetljivo, da moramo priti do sklepa, da subjekt obstaja le v redu, ki pripada enemu izmed štirih tipov generičnosti. Vsak subjekt je umetniški, znanstven, političen ali ljubezenski. To nam je sicer znano že iz izkustva, kajti zunaj teh redov sta možni le eksistenca oz. individualnost, ne pa tudi subjekt.

Generičnost utemeljuje v konceptualnem središču platonске geste, usmerjene k mnogoterosti, utemeljuje vpis in hkratno možnost sodobnih pogojev filozofije. O politični invenciji, kadar obstaja, vemo vsaj od l. 1973 naprej, da je lahko danes le egalitarna, antietatistična, da zariše v zgodovinsko in socialno gostoto generičnost človeštva in dekonstrukcijo plasti, uničenje diferencialnih oz. hierarhičnih reprezentcij, odpravo komunizma posameznosti. O poeziji vemo, da raziskuje neločljiv, za vse odprt, neinstrumentalen jezik, besedo, ki utemeljuje generičnost same besede. O matemu vemo, da zajema mnogoterost, očiščno vsake prezentativne distinkcije, generičnost biti kot mnogoterosti. In končno, o ljubezni vemo, da se onstran srečanja izreka kot zvestoba čisti Dvojici, ki jo utemeljuje, in da je generična resnica o tem, da obstajajo moški in ženske.

Filozofija danes je mišljenje o generičnosti kot taki, ki se začenja, ki se je že začela, kajti »Sijaj se bo širil, tako kot se je nekoč Senca.«