

Af: Magnus Michelsen

Badiou og antifilosofiens kjønnede strukturer

Eller om hvordan ikke å tenke det umuligeⁱ

Det finnes et avsnitt i Alain Badiou's *L'Antiphilosophie de Wittgenstein* (2009) som fastslår at den antifilosofiske restens feminine karakter kaster nytt lys over tilfellet Immanuel Kant. I lys av den antifilosofiske tradisjonens iboende misogyni, skriver Badiou, kan Kants kritiske prosjekt enkelt nok summeres som forsøket på

å gi antifilosofien selv en filosofisk form; å vise på filosofisk vis at filosofiens pretensjoner ikke gjør annet enn å fekte i luften; å opphøye den moralske handlingen, som utvilsomt er a-filosofisk, i forhold til kunnskapens fenomenale elendigheter. Derav kan en slutte, ettersom resten hos ham heter "noumenon", at det kantianske begjæret rettes mot et alltid noumenalt objekt. Det er, sterkt begrepsliggjort, den gamle vissheten om det feminine "mysterium". Sagt med Wittgenstein, blir "kvinnen" det som en ikke kan snakke om, og som en derfor må tie om.¹

ⁱ Hovedargumentet i denne artikkelen bygger på deler av kapittelet "Paradoxes of Totality from Antiphilosophy to a Philosophy to Come", som er å finne i min doktorgradsavhandling, *Tarrying with Sexual Matters; Thinking Change from Lacan to Badiou* (kommer).

I Kants begrep om noumenet og moralen kan vi gjenkjenne de to avgjørende trekkene som lar Badiou adskille antifilosofien fra dens svakere motpart, sofistikken. Der sofistikken ser seg fornøyd med å avvise filosofiens sannhetsbegrep som en simpel retorisk blomst, der fremhever antifilosofien det reelle som filosofiens teoretiske øvelser aldri vil makte å gripe. Antifilosofien underskriver først på forestillingen om en rest som unndrar seg ordet, en rest bortenfor språket og tenkningen, og forfekter videre at denne resten er tilgjengelig kun gjennom den radikale, antifilosofiske handlingen, og aldri gjennom språket eller tenkningen alene.

Mitt problem gjelder ikke den antifilosofiske restens feminine karakter i og for seg, ei heller antifilosofiens iboende misogyni som sådan, men snarere hvordan antifilosofiens tilnærminger til denne resten – feminin eller ikke – kan konkretiseres ved hjelp av Kants kritiske prosjekt, spesielt slik dette har blitt lest gjennom Jacques Lacan psykoanalytiske lære og, mer presist, hans seksueringslogikker. Mitt problem gjelder, med andre ord, den antifilosofiske handlingens mulige seksueringer, eller hvordan den antifilosofiske handlingen selv kan konkretiseres som kjønn, det vil si, som værende av enten en feminin eller en maskulin struktur.

Ifølge Bruno Bosteels, som er den som har gått Badiou's begrepsliggjøring av antifilosofien nærmest etter i sømmene, er det den insisterende tilstedeværelsen av resten og handlingen i Lacans lære som reder grunnen for Badiou's differensiering av antifilosofien *vis-à-vis* sofistikken.² Det er selvsagt ingen hemmelighet at Badiou tenker seg sitt filosofiske prosjekt som en bevegelse gjennom og forbi Lacan, og det er da også fra Lacan at Badiou henter seg sitt begrep om antifilosofien som sådan.¹ I *L'Être et l'événement* (1988) refererer Badiou til Lacan som den selvtitulerte antifilosof, som den som skulle kunne unnsnippe de imaginære feilslutninger som kjennetegner filosofiens spekulative totaliseringer,³ og senere begynner Badiou en mer systematisk utforskning av antifilosofien som et eget og operativt begrep, gjennom et fireårig seminar, fra 1992 til 1996, viet til anti-

i Ifølge Jean-Claude Milner, forekommer betegnelsen "antifilosofi" kun to ganger i Lacans samlede *dits et écrits*, nærmere bestemt i "Peut-être à Vincennes" og den korte teksten "Monsieur A." (se Milner 1995: 146). I tillegg til Milner, har François Regnault (1997) og Colette Soler (2006) forsøkt å utforske antifilosofiens spesifikt lacanske betydningsregister som en nedvurdering av tenkningens kapasiteter. Badiou's operasjonalisering av begrepet går utover de strengt lacanske rammene og blir slik et eget begrep i og for Badiou's filosofiske apparat.

filosofien slik den forekommer hos henholdsvis Friedrich Nietzsche, Ludwig Wittgenstein, Lacan og apostelen Paulus. Med Badiou blir antifilosofien og dens insisterende rest bortenfor tenkningen et moment som stadig konfronterer filosofien, og som filosofien hele tiden tvinges til å ta stilling til. Slik Bosteels leser Badiou, har filosofien to grunnleggende lærdommer å hente fra antifilosofiens provokasjoner, nemlig dem som gjør filosofien i stand til å motsette seg den religiøse fristelsen av antagelsen om at det finnes en sannhetenes mening, et Ene-Hele det skulle være mulig å utsi, på den ene siden, og, på den andre, den katastrofale fristelsen som ligger i antagelsen om “den rene hendelsen som en absolutt begynnelse, eller oppfatningen av hendelsen som en slags arke-hendelse, eller – endelig – i sammenblandingen av hendelsen med handlingen.”⁴ Den første lærdommen er positiv, i den forstand at antifilosofien selv forneker muligheten av å utsi det Ene-Hele, ved nettopp å peke mot den insisterende resten som unnslipper språket og tenkningen. Den andre er negativ, all den tid antifilosofien selv forfekter [*taler for*] den radikale handlingen som et enestående og absolutt brudd med det værende og det tenkelige, som det på hvis grunn enhver radikal endring endelig skulle bunne.

Likevel, den tilgrunnliggende problematikken er fremdeles den spekulative totaliseringens imaginære karakter, i den grad distinksjonen mellom filosofien og antifilosofien – eller, om en vil, mellom hendelsen og handlingen – er å finne i deres respektive tilnæringer til umuligheten av å konstruere det Ene-Hele som tenkningens egen og indre avgrensning. Det er det samme problemet med å avgrense tenkningen i forhold til det Ene-Hele, totaliteten, som også kjennetegner noumenets distinksjon i forhold til fenomenet og fornuftens antinomier i Kants kritiske prosjekt. Det er også den samme problematikken som kjennetegner psykoanalysens særegne oppfatning av det seksuelles problem – eller det seksuelle som problem – slik Freud lokaliserer driften som et ubestemmelig *etwas* mellom organismens innside og utside, som en konflikt mellom organismens konstitusjon og funksjon,⁵ og slik Lacan formulerer dette, blant annet, gjennom sitt begrep om objekt lille *a* og med lamellamyten, der det finnes ingen *ganze Sexualstrebung* og enhver forestilling om komplementær fylde er illusorisk.⁶ Sist, men ikke minst, har Joan Copjec’s “Sex and the Euthanasia of Reason” etablert den kantianske fornuftens antinomier som et viktig forelegg for Lacans formaliseringer av seksueringslogikkens versjoner av signifikantens umulige be-

grep om seg selv, av umuligheten av å fullføre eller fullstendig gjøre mening som sådan.⁷

Mitt poeng er at Badiou korte sidekommentar over tilfellet Kant kan returneres til Badiou egen begrepsliggjøring av antifilosofien, i den forstand at nok en lesning av Kants kritiske prosjekt gjennom Lacans seksueringslogikker kan kaste et mer gjennomtrengende lys over relasjonen mellom den antifilosofiske resten og den antifilosofiske handlingen, slik Badiou presenterer dem. På den måten kan også betydningen som ligger i antifilosofiens religiøse og katastrofale fristelser bedre fattes, og slik – gjennom en dypere forståelse av det feilsteget som ligger i den antifilosofiske sammenblandingen av hendelsen og handlingen, i antagelsen av hendelsen som en absolutt begynnelse – kan også begrunnelsen for Badiou eget valg om å fremheve hendelsen over handlingen som mulighetsbetingelsen for radikal endring og reell nyskapning, i siste instans, formuleres på ny.

Skulle en sagt det enkelt, kunne en si at det Ene-Heles umulighet definerer punktet der antifilosofiens subjekt vil komme til å handle, og slik konstituere seg selv igjen, mens filosofiens hendelse subjektiverer, og tjener slik som grunnlag for en gradvis endring av situasjonen. En slik beskrivelse ville samsvare med hvordan Badiou fremhever subjektets sjeldenhet, som alltid avhengig av en hendelses forekomst, opp imot antifilosofen Lacans post-kartesianske begrep om subjektet som et alltid-allerede implementert fravær i signifikantens strukturer, slik Badiou legger det ut avslutningsvis i *L'Être et l'événement*.⁸ Men i det følgende vil jeg ikke fokusere på relasjonen mellom Badiou og Lacan, eller på Badiou utlegninger av Lacans antifilosofi.ⁱ I stedet vil jeg, gjennom prismet av Kants kritiske prosjekt, vende Lacans egne formaliseringer av seksueringslogikkene tilbake på Badiou begrepsliggjøring av antifilosofien, for slik å spørre etter de kjønnede strukturene som ligger til grunn for de antifilosofiske handlingene hos Nietzsche og Wittgenstein. Det er et spørsmål om hvordan lesninger av Kant *avec* Lacan kan tydeliggjøre de eksakte mekanismene som settes

i Flere har allerede diskutert relasjonen mellom Badiou og Lacans antifilosofi, mer eller mindre utfyllende (se blant annet Bosteels 2005, 2014; Johnston 2010; Clemens & Bartlett 2012; Žižek 2012: 839 ff). Ifølge Badiou er Lacan uansett et unntak fra den samtidige antifilosofien: Lacans såkalte immanente antifilosofi avslutter den samtidige antifilosofien, først og fremst fordi handlingen hos Lacan [*l'acte psychanalytique*] ikke lenger er strengt programmatisk (som hos Nietzsche og Wittgenstein), men har allerede funnet sted, om ikke annet, så i og med Freuds analyse (se Badiou 2013: 105).

i spill gjennom Nietzsche og Wittgensteins tilnærminger, gjennom den antifilosofiske handlingen, til den antifilosofiske resten, for slik å kunne nærmes en gryende forståelse for distinksjonen mellom handlingen og hendelsen, som en sentral og kanskje avgjørende demarkasjonslinje i og for samtidens radikale tenkning.

Det grunnleggende spørsmålet her er ikke kun hvordan en kan tenke seg at endring og nyskapning finner sted, men det mer dyptgripende spørsmålet om hvorvidt og i hvilken grad en kan tenke endring og nyskapning som sådan, eller, mer presist, hvorvidt og i hvilken grad tenkning *er* endring og nyskapning. For Badious del er filosofiens svar gjennom hendelses-doktrinen bekreftende – tenkning er endring, slik endring er tenkning – og en del av denne bekreftelsens begrunnelse finner han i matematikken, i den grad matematikkens aksiomatiske praksis realiseres som en tenkning i og med det umulige, som det reelle eller den rene værens vitenskap, der ett og det samme er oppdagelsen og oppfinnelsen, væren og tenkning. Samtidig er det nettopp et slikt likhetstegn mellom væren og tenkning som byr antifilosofen mest imot: at matematikken skulle kunne tenke, og enda tenke væren, utgjør for antifilosofien selve kroneksempelen på filosofiens bedragerske stormannsgalskap og metafysikkens meningsløse spekulasjoner, som Badiou sier det med Wittgenstein⁹, eller selve den paradigmatisk sykdommen Platon som sådan, som han sier det med Nietzsche¹⁰, fordi en slik oppfatning av matematikken forkaster enhver forestilling om den utenkelige resten, og dermed gjør antifilosofiens handlingsprogram simpelthen overflødig.

NOUMENETS MORAL

Tilfellet Kant kan altså virke opplysende for restens funksjon så vel som for forestillingen om den antifilosofiske handlingen. Kant fremmer begrepet om noumenet med den hensikt å skulle gi metafysikken dens vitenskapelige status, og slik unngå de fellene som filosofien tradisjonelt har falt i, enten den har falt for de grunnløse abstraksjonene og de mystiske fabuleringenes dogmatisme (det Ene-Hele) eller for den utilnærmelige tvilen under en håpløs skeptisisme (sofistikken). Noumenet introduseres som avgrensningen av fenomenets og kunnskapens felt. For Kant er ikke kunnskap umulig, men den er begrenset, der en virkelig grunnlagt kunnskap kun kan gjelde for fremtredelser og fremtredelsesmodi, i den grad all erkjennelse forutsettes av sanseligheten og forstandens fakultet og kategorier, så som tid og rom, og årsak og virkning. Det reelle av ren væren, eller

tingen-i-seg-selv, henvises av Kant til et bortenfor kunnskapen, og slik, foreslår Peter Hallward, “foreslo Kant for første gang en filosofi fullstendig autonom i forhold til den substansielle virkelighetens spill.”¹¹ Dog, i det minste om en betrakter det antifilosofiske tilsnittet i Kants filosofiske prosjekt, burde spranget fra Kants avgrensning av kunnskapens til å gjelde mulige erfaringsobjekter til forståelsen av Kants filosofi som autonom i forhold til den substansielle virkeligheten utsettes. Autonomien i Kants filosofi er noe betinget, i den forstand at, som i lærebokversjonen av Kant, dersom kunnskapen om et fenomen skal ha noen mening, så er det fremdeles nødvendig å gå ut fra at fenomenet er tilsynekomsten av noe, skjønt et slik noe i seg selv ikke kan erfares.¹² Det er her begrepet om noumenet introduseres: I sin *Kritik der reinen Vernunft* (1781) skriver Kant at

begrepet om noumenet er altså kun et grensebegrep, som innskrenker sanselighetens antagelser, og altså kun av negativ gyldighet. Det er dog likevel ikke vilkårlig forfattet, men henger sammen med innskrenkingen av sanseligheten, skjønt uten å kunne fremsette noe positivt utover sitt eget omfang.¹³

Den substansielle virkeligheten vedblir, selv om det er kun som en tom, rent negativ og strengt talt utilgjengelig referanse, uten positiv bestemmelse utover sin egen utstrekning. Som et grensebegrep for sanseligheten fungerer noumenet som markøren for slik en utilgjengelig rest – en tom bestemmelse som er dømt til å forsvinne straks noen eller noe skulle fylle dens sko. Om bare forsøksvis grepet i den spekulative fornuften, som et kunnskapsobjekt, ville noumenet tvinges inn i sanselighetens og erkjennelsens fenomenale form og dermed ikke lenger være noumenal.

Kants kritiske prosjekt deler således en viss formlikhet med feminismens kritikk av den vestlige metafysikkens såkalte universelle subjekt som faktisk definert på maskuline parameter, i og gjennom undertrykkelsen eller fortrengningen av det feminine selv, slik vi finner det utført hos for eksempel Luce Irigaray, fra *Speculum de l'Autre femme* (1974) fremover.¹⁴ Vestlig metafysikk er gjennomgående betinget av det mannlige lemmets form og prioriteringen av enhet, identitet, synlighet, ereksjon, og så videre, påpeker Irigaray, i hvis strukturer det feminine kan fremtre kun som det maskulines negative andre, eller ikke i det hele. Det feminine vil i beste fall fastsettes under kategoriene for det irrasjonelle og det ikke-begrepslige, om

ikke den fullstendige stillhet og det uforståelige som sådan, “reduisert til ikke-representasjon innenfor det mannlige symbolske systemet”, som Rosi Braidotti gjengir Irigarays poeng, “enten som mangel, overskudd, eller gjennom endeløs forskyvning av hennes subjektsposisjon.”¹⁵ For å si det med Lacan, så entrer kvinnen den falliske funksjonen utelukkende *quoad matrem*, i egenskap av moder.¹⁶ Det eneste valget er å ta del i den maskuline maskeraden og posere i kostymene laget av og for menn. Kvinnen forblir ellers en tom bestemmelse som er pålagt å forsvinne så snart hun vil fylle sine egne sko. Som noumenet i forhold til det fenomenale feltet hos Kant, tjener kvinnen som et grensebegrep som innskrenker den maskuline rasjonalitetens domene. Hun bærer ingen positiv bestemmelse av sitt eget innhold, men er av strengt negativ gyldighet.

Feminismens kritikk av den vestlige metafysikkens såkalte universelle subjekt impliserer ikke at hele den vestlige filosofiens tradisjon har vært antifilosofisk i bunn. Det motsatte er poenget; vestlig metafysikk har feilet i å anerkjenne sin egen stillingtaken og begrensningene av dens rekkevidde. Den har forestilt seg som nøytral, universell og sann, ved å frakjenne seg sin feminine underside, sin egen rest. Den filosofiske tradisjonens manglende evne til å anerkjenne sine begrensninger er også poenget med Kants kritikk, samt den siste og syvende paragrafen i Wittgensteins *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922), som forfekter den mutte stillhet foran det som ikke kan omtales. Begrepene om mystisk stillhet, noumenet og det feminine fremhever alle resten som filosofene har feilet i å adressere, og avkler dermed den filosofiske forestillingen om sannhet dens universalitet, og avslører de makt- og undertrykkelsesmekanismene som filosofiens sannheter forsøksvis har dekket over.

Men Kants kritikk har selv en underside, et bortenfor fornuftens avgrensninger og innskrenkninger. Dersom det er holdbart, som Arun Saldanha har foreslått, at “Irigaray ser i Kant et desperat forsøk på å overvinne tapet av morsobjektet og dermed på å gjeninnsette maskulinismen på det høyeste nivået”, i den grad Kant vil underkjenne at “det sanselige riket, fantasien, intuisjonen, naturen, skjønnheten, utstrekning, kroppen, tingen-i-seg-selv danner den fantasmatiske feminine grunnen for mannens rene refleksjon”, og at “kvinnen-grunnen-naturen er ’den imaginære undersiden’ av hans veldige ords hus”¹⁷, så levner denne versjonen av Kant intet rom for den moralske handlingen – som nettopp skulle kunne levere resten, det reelle og tingen-i-seg-selv, bortenfor språket og tenkningen.

Den moralske handlingen unnslipper derimot ikke Tania Espinozas lesninger av Kant *avec* Lacan: fornuftens antinomier i Kants første kritikk “sikrer en plass for et ’bortenfor fenomenene’ som, uten å være rent formalt, likevel er tømt for positive bestemmelser”¹⁸, skriver Espinoza, som slik bekrefter ikke kun noumenets negative egenskap som en avgrensning av kunnskapens felt, men også noumenets todelte funksjon som både epistemologisk tomt og moral-etisk givende. Noumenets todelte funksjon tydeliggjør hvordan antifilosofien forestiller seg relasjonene mellom resten og handlingen, det reelle og etikken: både noumenet og handlingen markerer punktet der Kants antifilosofiske filosofi igjen innretter seg med den substansielle virkeligheten eller ren væren. Kants kritiske tenkning, skriver Espinoza, bebor kunnskapens grenser

ikke som fornuftens grense, men som grensen fornuften må både overholde og våge å overtre i sannhetens tjeneste, som frihet. [...] Kant, i sin berømte frase om å benekte kunnskapen, unnskylder ikke seg selv for å ende opp med å undergrave “fornuften” for å kunne opprettholde sitt kritiske prosjekt. Han simpelthen beskriver oppgaven han satte for sin *Kritikk*: å avgrense den spekulative fornuften for å åpne opp et rom for etikken. “Rom for tro” er ingenting annet enn *noumenet* sett som nødvendigvis tomt (for objekter) eller som “i trang for å fylles”, avhengig av om det sees ut fra den spekulative eller den praktiske fornuftens perspektiv.¹⁹

Ikke ulikt hvordan Alenka Zupančič har identifisert et skisma i Kants kategoriske imperativ, i boken *Ethics of the Real: Kant and Lacan* (2000), så identifiserer Espinoza en dobbelthet som tilhører noumenet, som peker på både avgrensningen av kunnskapens felt gjennom den spekulative fornuften og det mulige feltet for moral-etisk handling gjennom den praktiske fornuften. I neste omgang – og i motsetning til Copjecs lesninger av Lacans seksueringslogikker – sammenligner Espinoza den maskuline logikken og den spekulative fornuften med de matematiske antinomiene, og den feminine logikken med den praktiske fornuften og de dynamiske antinomiene. Hun forklarer at det er fordi “den feminine siden nærmer seg det etiske at den er i kontakt med noumenet på en positiv måte, som et mulighetsfelt, mens den maskuline siden, som er utelukkende spekulativ, kan kun anse noumenet negativt, som det som ikke kan bli til-

gjengelig.”²⁰ Slik deltar Espinoza i mer enn den pågående debatten om Kants arv som viser, for å låne Saldanhas ord, hvordan “kjønnsforskjell er innskrevet i filosofiens mest grunnleggende avgjørelser.”²¹ Hun identifiserer også kjernen i den moralske handlingen hos Kant.

Noumenet markerer ikke kun fornuftens grenser, men også punktet der fornuften motsier og underminerer seg selv. Slik ligner mulighetsfeltet og rommet for etikk som Espinoza bemerker som en konsekvens av at noumenet deles mellom spekulativ og praktisk fornuft, på det handlingsrommet som åpnes opp gjennom den reelle kjønnsforskjellen i Copjecs feminine etikk etter Lacan. Noumenet utgjør et nesten-positivt mulighetsfelt når det tilnærmes gjennom den praktiske fornuften – eller gjennom de ikke-teoretiske fremgangsmåter til den moralske handlingen – mens det forblir et strengt negativt og utilgjengelig moment når det tilnærmes gjennom den spekulative fornuften – eller gjennom filosofiens teoretiseringer. Den underliggende logikken er den velkjente logikken som også ligger til grunn for lovens paradoksale status, ifølge psykoanalysen: Slik den reelle kjønnsforskjellen markerer punktet for lovens iboende motsetninger og dermed åpner for analysens (be)handling, slik markerer noumenet fornuftens iboende motsetninger og åpner dermed for den moralske handlingen. I den grad “praktisk fornuft ikke kan bevises teoretisk” og, “sett ut fra den teoretiske fornuftens synspunkt, den praktiske fornuften kan kun forbli en hypotese”, som Espinoza skriver, så forblir også den moralske handlingen, som et sprang “bortenfor fenomenene”, et enkelt “rom for tro.”²² Ved å sette antifilosofien på filosofisk form, sensurerer Kant tilgangen til væren som sådan, til tingen selv, og begrenser virkelig kunnskap til fenomener og deres tilsynekomst alene, men bare for slik å åpne for en forestilling om den moralske handlingen som en tiltale av væren som er mer interessert i det som burde være, som Espinoza skriver, enn i det som er. Men spørsmålet som må stilles i forlengelsen av Badiou's begrepsliggjøring av antifilosofien og dens utenkelige rest, er hvorvidt og i hvilken grad antifilosofien er i stand til å bevege seg bortenfor den rene troens domene. Spørsmålet er hvorvidt og i hvilken grad handlingen er i stand til å levere i tråd med sitt løfte, og slik forvandle det som burde være til det som er, eller hvorvidt og i hvilken grad den utenkelige resten nettopp forblir som et løfte for all tid brutt, som et utilgjengelig og uutsigelig punkt som kun tjener til å understøtte strukturene som er, men som vitterlig ikke burde være.

DET ABSOLUTTE FEILSTEGET

Kants grep med å avgrense kunnskapens felt, for slik å åpne for en etisk tilnærming gjennom den moralske handlingen, er karakteristisk for antifilosofien. Badiou demonstrerer hvordan det gjennomgripende premisset for Wittgensteins *Tractatus* er at en påstand kan aldri utsi *hva* en ting er, kun *hvordan* den er.²³ Også Nietzsche benekter muligheten av et adekvat språk som skulle kunne utsi summen av være, ettersom språket kun kan uttrykke enkle relasjoner, og alt som er, er relasjoner og relasjoners relasjoner.²⁴ Nietzsches motto om “Guds død” bemerker fraværet av enhver instans som skulle kunne utsi det hele, og Lacan omformulerer dette som fraværet av ethvert metaspråk,²⁵ mens han også harselerer over den såkalte “hontologiens” illusjoner om en enhet mellom være og mening.²⁶ Pauli antifilosofi fordrer et fullstendig brudd med den greske visdomsdiskursen, som så blir gjort overflødig, all den tid Kristi oppstandelse ikke angår argumenter og bevisførsel, men kun gjør seg gjeldende som en grunnleggende ubegrunnet troshandling.²⁷ Det gjennomgående antifilosofiske motivet blir med andre ord at det ikke finnes noen meningens mening, ingen verdienes verdi, ingen sannhetenes sannhet, ingen endelig relasjon gjennom hvilken relasjonaliteten som sådan kan settes på begrep.²⁸

Bosteels observerer hvordan innstiftelsen av en grense for det tenkelige umiddelbart avkrever et svar angående grensens andre side, og argumenterer for at “handlingen uten tvil er det viktigste elementet i antifilosofiens formelle karakteristik,” der handlingen blir den som “alene har kraften til å bryte ned og eventuelt overta den filosofiske kategorien, sannhet.”²⁹ Men handlingen har kun relevans der forestillingen om den utenkelige resten presenterer seg selv, ettersom det er resten som nødvendiggjør handlingen, og ikke motsatt. Det er fordi noe antas å unnsnippe den filosofiske diskursens teoretiske operasjoner at handlingen promoterer som det som alene kan levere på det som unnslipper filosofiens domene, nemlig en tilgang til det reelle eller det som virkelig er: bekreftende liv for Nietzsche, *jouissance* eller *das Ding* for Lacan, kristen kjærlighet for Paulus, Gud, eller verdens uutsigelige mening for Wittgenstein. Men spørsmålet er altså om det gjenstår noe som helst å finne på den andre siden av den antifilosofiske handlingen, eller om resten simpelthen forsvinner der. Det er spørsmålet om hvorvidt og i hvilken grad den grunnleggende ubegrunnede troshandlingen er i stand til å grunnlegge seg selv, eller om den nødvendigvis må feile i en slik selv-grunnleggende handling.

Badious svar heller mot det siste, at antifilosofien nødvendigvis feiler i sin selv-grunnleggelse.

Antifilosofen fremmer handlingen som eneste tilgang til resten, til det reelle. Men det ligger i handlingens natur, skriver Badiou, at den kan bekreftes utelukkende gjennom sine virkninger³⁰, og med unntak av Lacan, fortsetter han, er samtidens antifilosofi kjennetegnet av dens handlingers programmatisk status: handlingen relegeres som en forespeilet stadfestelse av en mer eller mindre umiddelbar fremtid, og dens forutsetninger i nåtiden skisseres i det konstante fraværet av enhver faktisk bekreftelse på at handlingen har funnet sted.³¹ Etter Wittgensteins antifilosofi står kun den negative forbedelsen for handlingen tilbake, nemlig *Tractatus Logico-Philosophicus*, og Wittgensteins antifilosofi leveres slik over til filosofien, skriver Badiou: av handlingen som skulle overvinne tenkningen, er det bare tanken om handlingen, tanken om en ikke-tanke, igjen.³² Her er det Bosteels' observasjon angående den antifilosofiske tendensen til å gi etter for fristelsen av det absolutte, ikke-kvalifiserte eller ikke-dialektiske bruddet – hendelsen forestilt som handling – gjør seg gjeldende. Gjennom sammenblandingen av hendelsen og handlingen som et absolutt brudd søker antifilosofien å legitimere seg selv som sannhet, det vil si, som den som både produserer og garanterer sannheten i én og samme bevegelse. Sagt med politiske termer, så dreier det seg om en såkalt spekulativ venstrisme [*gauchisme spéculatif*], og Bosteels går langt i å vise hvordan Badiou selv ikke alltid makter å løsrive seg fra en ambivalent relasjon til den spekulative venstrismens fristelseter, skjønt Badiou opponerer mot forestillingen om en absolutt begynnelse.³³ Utilstrekkelig understreket hos Bosteels er likevel hvordan et program for en absolutt begynnelse er en selvmotsigelse per definisjon. Et slikt program vil nødvendigvis undergrave seg selv, og makter ikke å levere noe annet enn forsvinningen av det som det bæres løfte om. På grunnlag av hvordan selve løftet om resten blir formulert av antifilosofien, så forpurres antifilosofiens mulighet til å levere i tråd med dette løftet.

Det absolutte feilsteget er mest uttalt i tilfellet Nietzsche, som Bosteels observerer, idet Nietzsche forfekter å bryte verden og menneskenes historie i to, men det vil kun si at feilsteget også er å finne i Wittgenstein som sparker vekk stigen etter han har klatret den opp, og i Pauli formaninger om det nye liv i Jesus Kristus. Nietzsches bekreftelser er det motsatte av Hegels negasjoner, og Nietzsches ornitologiske emblem er ikke uglen som flyr i skumringen, men heller

hanen som bringer bud om soloppgang. Det faktum at hanen galer, er likevel ikke bevis nok for at en ny dag rinner, og deri ligger Nietzsches problem. Nietzsches problem er hans selv-grunnleggelse, problemet med å grunne sin egen grunnleggende ubegrunnede handling.

Nietzsche søker gjennom sin handling å innsette seg selv i posisjonen som sin egen store Andre, idet han søker å forberede sitt eget komme som en absolutt begynnelses radikale brudd. Nietzsches skjebne – og årsaken til hans galskap, ifølge Badiou – ligger i det å bli revet mellom seg selv som sin egen profet og sin egen frelser, som svarende til både forberedelsen og gjennomførelsen av det absolutte bruddet som bryter verden og menneskets historie i to. Å skulle forberede et absolutt brudd er selvfølgelig en fullstendig uholdbar posisjon. I det øyeblikket et absolutt brudd allerede er forberedt, så slutter det per definisjon å være absolutt, all den tid en absolutt nyhet ikke kan medieres eller fremskaffes på grunnlag av det gamle.³⁴ En lignende logikk er avgjørende for det såkalte “reelles lidenskap” [*passion du réel*], som Badiou identifiserer som definerende for det 20. århundre.³⁵ I sin lidenskap etter den absolutte begynnelsen (Revolusjonen, Det tredje riket, og så videre) og den umedierte skapelsen av det nye mennesket (Det røde mennesket, Det ariske mennesket, og så videre), utspilte århundret seg i stor grad i Nietzsche og hans absolutte feilstegs ånd. Århundret krevde den umulige renselsen eller utslettelsen av ethvert spor etter det gamle, men i fraværet av den totale renselsen ble ethvert tiltak for det absolutte bruddet redusert til en simpel forberedelse eller forløper for det absolutte bruddet, som dermed skulle forbli utsatt for all tid. Århundret var nietzscheansk i den forstand at århundrets problem var det samme som det problemet Nietzsche støtte på, men ikke maktet løse: Nietzsche gav til slutt etter for galskapen, nettopp på grunn av sitt forsøk på å gjøre seg selv til det konstitutive unntaket for en totalitet som inkluderte ham selv, eller på å inkludere seg selv i en totalitet hvis konstitutive unntak skulle være ham selv.

Det absolutte feilsteget gripes best som et dobbelt feilsteg. For det første, så involverer det den umulige prosedyren som ligger i antifilosofiens selv-grunnleggende handling, som en forberedelse av det som per definisjon ikke kan forberedes. Nietzsches problem var, som Bosteels skriver, å være revet mellom seg selv som både budbringer og helten av hendelsen *qua* handling, hvis begges eksistens Badiou benekter.³⁶ Som en annen virkning av den umulige prosedyren til antifilosofiens selv-grunnleggelse, impliserer det absolutte feilsteget at antifilosofen gjør sin egen subjektivitet til et annet Hele, og seg

selv til sannhet. Problemet gjelder ikke simpelthen at antifilosofen annonserer sitt eget komme, men at han, i mangelen av en materiell basis for sin subjektive handling, fremsetter sin egen subjektivitet som den materielle basisen for den endringen han ønsker å se. Deri ligger implikasjonen av sammenblanding av hendelsen og handlingen som en arke-hendelse, som er idealismens implikasjon. I *L'Être et l'événement*, etter eksplisitt å ha benevnt den nietzscheanske handlingen som "Revolusjon" eller "Apokalypse", argumenterer Badiou for at det som fortsetter å bli forbigått i en slik posisjon er hvordan

hendelsen selv kun eksisterer i den grad den blir underkastet situasjonens strukturerte regulering, gjennom en intervensjon hvis mulighet forutsettes av gjenkomsten – og således av ikke-begynnelsen. Slik blir enhver nyskapning relativ, ettersom den kun kan leses retroaktivt som ordenens tilfeldige sjansespill. Det som hendelsesdoktrinen lærer oss, er heller at hele innsatsen ligger i å følge opp konsekvensene etter hendelsen, og ikke i det å skulle opphøye dens forekomst.³⁷

I Badiou's *Théorie du sujet* (1982) er det proletariatets ødeleggelsesimperativ som forbyr det politiske subjektet å skulle bli begrepet for noe lignende en strukturell arv, overføring, korrumpert eller invertering, på den ene siden, eller et slags rensende brudd eller en verden brutt i to, på den andre.³⁸ Ødeleggelsesimperativet understreker det prosessuelle aspektet som må være involvert i det å bryte ny grunn, det vil si, endringens dialektiske eller ikke-mirakuløse karakter. Det radikale bruddet kan stadfestes kun *post festum*, insisterer Badiou, og slik understreker han også den materielle – og materialistiske – basisen for radikal endring som hendelsesbegrepet bekrefter, nettopp i og med at hendelsen selv er en selv-grunnleggelse. Men en hendelsesværen er å forsvinne, og tilsynekomsten av enhver selv-grunnleggelse er utviskingen av seg selv. Kun gjennom den strenge adskillelsen av hendelsen og den subjektive prosessen som følger i dens spor kan forestillingen om endring bevege seg bortenfor den rent strukturelle forekomsten som alltid vil forbli dømt til å forsvinne i sin egen tilsynekomst. Når Badiou skriver at Kant kan kaste lys over den antifilosofiske restens feminine karakter og antifilosofiens iboende misogyni, så er det, alt i alt, en annen måte å si at den samme resten og dens radikale endringsmuligheter alltid allerede er forhindret, som et løfte som for alltid forblir brutt.

Badiou har ingenting annet enn forakt til overs for Kants kritiske prosjekt, slik det insisterer på menneskets endelighet og innsetter sine grenser overalt, med tilleggskravet om at disse grensene pliktoppfylende skal respekteres.³⁹ Det er med ingen ringere forakt at Badiou angriper den han anser som det 20. århundrets Kant, nemlig Wittgenstein, hvis prosjekt består i å avgrense det tenkelige fra det utenkelige, og hvis begjær nettopp er et begjær for grensenes klarhet og tydelighet, for slik å skulle kunne peke mot resten som unnslipper på den andre siden. Wittgensteins problematikk angående tenkningens utenkelige grenser er den samme som den Kant tok for seg i sin *Kritik der reinen Vernunft*, spesielt i den første av hans såkalte kosmologiske forestillinger, den som angår den matematiske antinomien mellom verdens antatte endelige eller endeløse status. Der reises spørsmålet om verdens antatte begrensning eller ikke-begrensning i tid og rom. Mens Espinoza forespeiler den matematiske antinomien som en maskulin struktur, kryssleser Copjec den samme antinomien med Lacans skjema for den feminine seksueringens logikk. Spørsmålet som Badiou begrepsliggjør av antifilosofien reiser, gjelder ikke den antifilosofiske handlingens spesifikke seksuering som sådan, om den er maskulin eller feminin, men heller hvordan seksueringen av Kants antinomier kan belyse antifilosofiens handlinger, og hvordan den antifilosofiske handlingen – enten det er hos Nietzsche eller Wittgenstein – mangler evnen til å levere på sitt løfte angående den utsigelige resten bortenfor språket og tenkningens verden.

Wittgensteins problem er, kort sagt, at verden som en totalitet av meningsfulle utsagn ikke selv kan inngå i et meningsfullt utsagn. Den logiske formen til verden, eller vitenskapen, som et Hele, kan ikke tenkes. Dette problemet gjenspeiles i Copjecs rekapitulering av Kant, der den matematiske antinomien blir

forårsaket av forsøket på å tenke “verden”, med hvilket Kant mener “den matematiske summen av alle fenomen og helheten av deres synteser”; det vil si, universet av fenomen, der det ikke lenger er nødvendig å forutsette noe annet fenomen som skulle tjene som betingelsen for dette universet. Fornuften sikter mot det ubetingede hele, den absolutte helheten av fenomen.⁴⁰

Forsøket på å tenke verden forårsaker altså antinomien mellom verdens antatte endelige eller endeløse status. Kants løsning er å

benekte antagelsen om at verden som fenomenenes totalitet eksisterer, at et univers av fenomen er et konsistent begrep. På bakgrunn av denne benektelsen, kan Kant så demonstrere hvordan påstandene om verdens endelige og endeløse status begge er falske: tesen om at verden er endelig blir avvist som usann ettersom

det ikke kan finnes noen grense for fenomenene i det fenomenale domenet, da dette ville kreve at det fantes et fenomen av eksepsjonell type, et som ikke selv var betinget, og som slik ville tillate oss å stanse vår regresjon, eller et som ikke hadde noen fenomenal form, det vil si, som var tomt.⁴¹

Antitesen, som angår verdens endeløse status, faller på det faktum at alle fenomen er “ufrakommelig underkastet tiden og rommets betingelser, og må slik besiktes ett for ett, i en ubestemt rekke, uten muligheten for å nå noen ende, noe punkt der alle fenomen skulle bli kunnskapsmessig erfart.”⁴² Slik Copjec presenterer saken, blir det klart at forsøket på å skulle tenke verden som totalitet, som helhet, for Kant impliserer det utenkelige som den andre siden av tenkningsgrense. Det tenkelig er ikke alt; slik lyder antifilosofiens grunnleggende motto.

Kiarina Kordela understreker tydeligere viktigheten av fenomen-noumen-distinksjonen for Kants diskusjoner om den matematiske antinomien, og slik fremhever hun også det antifilosofiske tilsnittet i Kants filosofi. Konfrontert med spørsmålet om verdens endelige eller endeløse status, skriver Kordela, glemmer fornuften for et øyeblikk

at “tid og rom, sammen med tilsynekomstene i dem, er ingenting som eksisterer i seg selv og utenfor mine fremstillinger”, det vil si, fornuften glemmer at tingen- eller verden-i-seg-selv ikke er i tid og rom. Ettersom spørsmålet som stilles her, gjelder verdens grenser *i tid og rom*, så er den sanne referansen for “verden” ikke verden-i-seg-selv, men verden som tilsynekomst, altså våre fremstillinger av verden. [...] Når det gjelder verden i seg selv, så innebærer den matematiske antinomien en “ubestemt dom”, det vil si et spørsmål som ikke kan besvares, om hvorvidt verden som totalitet eksisterer bortenfor våre fremstillinger av den.⁴³

Verden som totalitet av fenomen kan ikke eksisterer *som fenomen*, som erfaringsobjekt eller representasjon. Skrives lærdommen fra Kants matematiske antinomi om med terminologien fra Wittgensteins *Tractatus*, heter det at verden som totaliteten av det som er tilfellet, eller som totaliteten av sanne utsagn, er selv unndratt utsigelsen, eller er selv unndratt tenkningen. Men det som Kordelas gjengivelse av stillingen understreker, er at dersom verden ikke er tilgjengelig for tenkningen, så innebærer det ingenting annet enn at spørsmålet om verden som sådan, bortenfor tenkningen, nettopp gjenstår – som en ubestemt eller ubestemmelig dom, overgitt til den moralske handlingen eller, som hos Wittgenstein, til den stille fremvisningen av verdens uutsigelige mening gjennom den tydelige avgrensningen av det som kan fra det som ikke kan utsies.

Det kan ikke finnes noen grense for fenomenene i det fenomenale domenet, ifølge Copjec, ettersom en slik grense ville kreve at det fantes et eksepsjonelt og ubetinget fenomen. Det er ikke mulig å nå det punktet hvor totaliteten av fenomen skulle være tilgjengelig som et eget kunnskapsobjekt, som et eget fenomen. Men det Copjec ikke bemerker, er hvordan verken den ene eller den andre av disse tilbakevisningene benekter muligheten for at det finnes et ikke-fenomen som fungerer som en slik grense. Tvert imot, disse tilbakevisningene ser ut til å kreve tilstedeværelsen av et ikke-fenomen, og noumenet installerer nettopp som et grensebegrep av strengt negativ gyldighet, som avgrensningen av det fenomenale domenet og tilsynekomstenes verden, kunnskapens og vitenskapens verden. Lacan indikerer dette når han motsetter seg en for enkel og direkte sammenblanding av sitt eget begrep om det reelle, *das Ding*, slik det gjør seg gjeldende psykoanalysen, som en “sannhet som taler”, på den ene siden, og Kants begrep om noumenet, det vil si, “et noumen som, i ihukommelsen om den rene fornuft, lukker den igjen.”⁴⁴ Copjec erkjenner selvfølgelig noumenet og den ubestemte dommens funksjon hos Kant. Hun erkjenner hvordan det er med noumenet som årsak at Kant “forstår fornuften som begrenset av ingenting annet enn dens egen natur [...], som internt avgrenset”, og at det er gjennom den ubestemte dommen at Kant vil “bekrefte at verden ikke er et mulig erfaringsobjekt, uten dermed å påstå noe utover dette angående verdens eksistens.”⁴⁵ Likevel blir Copjecs gjengivelse noe for rask i å bekrefte det fenomenale feltets tilsynekomster som alt som finnes, som om Kants filosofiske prosjekt faktisk skulle være fullstendig autonomt og løsrevet fra den substansielle virkeligheten.

Men noumenet og den moralske handlingen gjeninnfører resten i Kants tenkning, der Copjec ser ut til å se bort fra muligheten av en fornuftens andre side, som er der det antifilosofiske tilsnittet i Kants filosofi er å finne. Det er gjennom fornuftens andre side at antifilosofien finner sine antagelser om både eksistensen og den mulige tilgangen til verden som sådan, som totalitet eller som Ene-Hele. Fornuftens andre side, det utenkelige bortenfor det tenkeliges grenser, er den antifilosofiske handlingens egentlige området.

Kordela fremhever denne forestillingen om et bortenfor fornuften hos Kant, spesielt når hun skiller mellom seksuering og væren. Kordela differensierer mellom den maskuline totaliteten som oppstår gjennom eksklusjonen og det feminine ikke-hele av endeløs regresjon, på den ene siden, og et biseksuelt eller tvekjønnet ikke-hele som oppstår i og med fornuftens selv-referensialitet, på den andre. Det biseksuelt ikke-hele refererer hun også til som “det hele-ikke-hele [*all-non-all*].”⁴⁶ Der seksueringen er å finne i den tosidige feilslutningen som relaterer seg til fornuftens antinomier, skriver Kordela, der er væren eller tingen-i-seg-selv kun å finne på nivået for disse feilslutningenes årsak, nemlig på nivået for fornuftens selv-referensialitet, slik denne formuleres blant annet gjennom det såkalte “mengdelærens paradoks.” I mengdelæren, fortsetter Kordela

er obstruksjonen som forhindrer en mengde fra å forme en totalitet ikke den endeløse regresjonen i den diakrone rekken av dets elementer, men selve *selv-referensialiteten til dens synkrone totalitet*. I mengdelæren blir mengden av alle mengder definert som et ikke-hele (det vil si, som ikke utgjørende en helhet), ikke fordi vi stadig støter på nok en mengde, men fordi vi ikke kan avgjøre hvorvidt mengden selv (mengden av alle mengder) er inkludert som et element av seg selv eller ikke.⁴⁷

Kordela overfører ikke simpelthen det moral-etiske domenet fra den matematiske til den dynamiske antinomien, slik Espinoza gjør, i forhold til Copjecs feminine etikk, men argumenterer for at mengdelærens paradoks utgjør en særskilt etisk sjanger for seg selv, en sjanger som understøtter både det feminine og det maskuline, den matematiske og den dynamiske antinomien. Den hele-ikke-hele mengdens selv-referensialitet, skriver hun, tilbyr en åpen universalitet som er alt-inkluderende, det vil si, en universalitet som “ikke ekskluderer sin egen eksepsjonelle betingelse”, og som er “virkelig

selv-refererende, i og med at den inkluderer i seg selv sin tilgrunnliggende forutsetning.”⁴⁸ Mens Kant selv ikke definerer den hele-ikke-hele mengden eksplisitt, så viser Kordela hvordan den likevel opererer i understrømmene av hans tenkning, og der, i understrømmene som den hele-ikke-hele mengden forårsaker hos Kant, tydeliggjøres også den moralske sublimeringen og feilstegene som er implisert i antifilosofiens radikale handlinger.ⁱ

Den moralske handlingen hos Kant avhenger av et skifte i fornuftens registre, hvorigjennom løsningene på fornuftens antinomier reverseres eller tilbakevises. Det er ikke i Kants benektelse av verdens eksistens at moralen er å finne; snarere finner den moralske handlingen sted i reverseringen av denne dommen som sådan, skriver Kordela, der hvor begge antinomiens sider viser seg å eksistere samtidig. Den moralske handlingen avhenger således av en undergraving eller destabilisering av fornuftens domfellelser:

Den dynamiske antinomien eller det mannlige kjønn forhandler den iboende motsetningen mellom det Ene [alle mengders mengdes ubestemmelige tilhørighet eller ikke-tilhørighet til seg selv] ved å gå ut fra at alt er innenfor det Ene – definert som lovens felt (den symbolske orden) – kun i den grad at, i et annet aspekt, alt er utenfor: ikke underkastet noen lov, men fri. Den matematiske antinomien eller det kvinnelige kjønn adresserer det samme problemet ved å stille det ubesvarlige spørsmålet om hvorvidt det Ene – definert som fremtredelsens felt (igjen, den symbolske orden) – inkluderer alt innenfor seg selv eller om hvorvidt det finnes en verden utenfor fremtredelsen, en verden-i-seg-selv.⁴⁹

Gjennom den moralske handlingens reverseringer produserer fornuften den tiden i hvilken mennesket kan leve, fortsetter Kordela,

i Det Kordela benevner som mengdelærens paradoks er strengt talt en variant av Russells paradoks, den berømte mengden av alle mengder som ikke tilhører seg selv, og hvis tilhørighet eller ikke-tilhørighet til seg selv ikke kan bestemmes. Det paradoksale ved alle mengders mengde – som kanskje fortjener benevnelsen mengdelærens paradoks – er derimot at dens kardinalitet på én og samme tid må være både større og mindre enn dens egen potensmengde – mengden av alle dens delmengder – slik at alle mengders mengde kan verken bekreftes eller avkreftes som alle mengders mengde. Russells paradoks kan sies å være en følge av mengdelærens paradoks.

“mannen ved å skape den tiden der han er fri og den tiden der han er underkastet loven; kvinnen ved å skape et før og et etter der erfaringen retroaktivt vil grunnlegges.”⁵⁰ Kordela nevner ikke spranget bortenfor fenomenene ved å vende seg fra den spekulative til den praktiske fornuften, slik Espinoza gjør, men skiftet i fornuftsregistre som Kordela beskriver, impliserer et lignende sprang og en lignende omskriving av den ellers negative verdien av noumenet som utilgjengelig over til et positivt mulighetsfelt.

Å TENKE DET UMULIGE

Kordelas diskusjoner om mengdelærens paradoks muliggjør en videre bemerkning når det gjelder Nietzsches absolutte feilsteg, og når det gjelder Wittgenstein. Nietzsches problem gjaldt hans selv-grunnleggelse og begjæret etter å være sin egen store Andre i forberedelsen av ham selv som en absolutt begynnelse. Nietzsches stilling kan beskrives ved hjelp av det selv-referensielle skiftet som undergraver den dynamiske antinomiens løsninger hos Kant, eller den maskuline logikkens struktur, ettersom Nietzsches paradoksale posisjon gjelder det konstitutive unntakets ubestemmelige status som både inkludert i og ekskludert fra dets totalitet. Nietzsches handling for å bryte verden og menneskenes historie i to strandet fordi Nietzsche ønsket å skape kun den tiden der han skulle være fri, mens han glemte at denne tiden nødvendigvis må begrunnes gjennom den tiden der hans skulle være underkastet loven. Med andre ord, absolutt frihet finnes, til Nietzsches forkleinelse, ikke. Wittgensteins stilling kan beskrives ved hjelp av den matematiske motparten til Nietzsches dynamiske antinomi, det vil si, gjennom den feminine logikken. Wittgensteins dilemma gjelder ikke hvorvidt verden er begrenset og utgjør et hele, noe Wittgenstein enkelt nok er villig til å bekrefte. Wittgensteins virkelige dilemma gjelder heller det ubesvarlige spørsmålet om hvorvidt denne verden inkluderer alt i seg, eller om det finnes en annen verden bortenfor fremtredelsens domene, en verden-i-seg-selv. Mens Wittgenstein er troende til å besvare også det siste ubesvarlige spørsmålet bekræftende (ja, det finnes en verden-i-seg-selv bortenfor fremtredelsens domene), så kan den faktiske bekræftelsen av verden-i-seg-selv, på samme måte som Nietzsches radikale brudd, ikke finne sted på denne siden av spørsmålet. Det ubesvarlige spørsmålet angående verden-i-seg-selv unnslipper fornuften og krever sin eventuelle stadfestelse gjennom den antifilosofiske handlingen alene.

Badiou fremhever de mer perifere paragrafene av Wittgensteins *Tractatus*, hvis intensjon ikke er positivismens intensjon, på tross av Wittgensteins strev etter å etablere demarkasjonslinjene for vitenskapens meningsfulle utsagn. For Badiou summeres Wittgensteins stilling gjennom utsagnet som slår fast hvordan ingen av de virkelige og viktige problemene i livet ville vise seg løst selv om alle mulige vitenskapelige spørsmål skulle bli besvart.⁵¹ Livets problem angår meningen med verden, verdensmeningen, som er å finne, om den kan finnes i det hele, bortenfor verden, bortenfor vitenskapen og det fenomenale feltet, i verden-i-seg-selv. Dermed understreker Badiou den religiøse tendensen i Wittgensteins antifilosofi, i den grad sistnevntes grunnleggende operasjon innebærer det ustanselige jaget etter et mystisk element, den uutsigelige verdensmeningen. Ved å underskrive på en todeling av meningens domene, der det finnes en vitenskapelig mening *i* verden og en annen og uutsigelig mening *med* verden, en verdensmening, underskriver Wittgenstein også på at det nødvendigvis må finnes en sannhetenes mening, skriver Badiou. Sannheten skulle således ikke kun formidles gjennom mening, gjennom utsagn og påstander, men dessuten inngå i en annen og egen mening som er deres. Men, fortsetter Badiou

som den filosofen jeg er, utgjør forestillingen om at sannhetene, som er tilsynelatende kontingente, skulle være omsluttet av en nødvendig mening, [...] *den mest presise teoretiske definisjonen på religiøs tro*. Det er derfor ingen tilfeldighet at “kristendom” benevner en slik [verdens]mening, som på en og samme tid omslutter, evaluerer og devaluerer meningen [i verden]. Og den antifilosofiske handlingens uhørte nyskapninger vil ikke være annet enn en tilbakevending til denne gamle oppfatningen som hele det filosofiske prosjektet har forsøkt å frigjøre oss fra.⁵²

Poenget med Wittgensteins antifilosofi er ikke at Guds autoritet ikke burde utfordres av filosofenes fornuftsøvelser eller vitenskapens argumentasjon, men at Gud ikke kan bli utfordret med slike midler: som verdensmeningen forblir Gud utilgjengelig på denne siden av den antifilosofiske handlingen, mens filosofien derimot skulle avsløre sin likegyldighet ovenfor det uutsigelige idet den skulle anta at en slik absolutt instans skulle kunne gripes og formidles ved hjelp av språket og tenkningen. Slik Badiou gjengir Wittgensteins antipati mot filosofiens ordgyteri, består “den filosofiske absurditeten i å tro

at det finnes en mulig sannhet om meningen (i verden), når det kun finnes en (guddommelig) mening med (vitenskapens) sannheter.”⁵³ Dersom Wittgenstein ikke barrikaderer seg bak Boken som sådan, så ligner de mekanismene som er i spill i hans antifilosofi likevel på de mer tradisjonelle religiøse forsvarsverk mot filosofiens utfordringer. I begge tilfeller investeres det i en forestilling om en omsluttende nødvendighet hvis privilegium det skulle være å stadfeste de tilfeldige forekomstene som finner sted i denne verden, og i vitenskapen. I begge tilfeller investeres det i en forestilling om det enorme og absolute kardinaltallet, en alle mengders mengde, som skulle besitte makten til å konkludere over kontinuitetshypotesen og fastsette det vandrende overskuddet av representasjon over presentasjon, for å si det med den matematiske terminologien fra Badiou's *L'Être et l'événement*.ⁱ Wittgensteins antifilosofiske handling blir således å forstå som vågestykket som skulle kunne bekrefte tilhørigheten av alle mengders mengde til seg selv, en gang for alle.

Forestillingen om en utilgjengelig og utenkelig rest som skulle fungere som en transendental garanti for sin egen sannhetsproduksjon, er uholdbar for den matematisk orienterte filosofen, i alle fall for Badiou, der det utenkelige nettopp er det som hele det filosofiske prosjektet har forsøkt å frigjøre seg fra. Navnet Platon signaliserer slik den filosofiske bevegelsen for å frigjøre tenkningen fra det utenkeliges dominans, idet filosofien med Platon tar skrittet fra *mythos* til *logos*, fra det avslørte nærværets hevd til matematikkens produktive enhet mellom oppfinnelse og oppdagelse, tenkning og væren. Justin Clemens har notert hvordan matematikken, for Platon, ikke er “en mangelfull måte å utsi væren, men tvert imot den eneste måten der væren kan uttrykkes tilstrekkelig”, i den grad at “den er så ren som fornuften kan bli, det vil si, matematikken er på en og samme tid ikke-empirisk, aksiomatisk, deduktiv, ekstra-lingvistisk, ikke-definitorisk, universaliserende.”⁵⁴ Mer avgjørende, i det minste for Badiou's del, er matematikken en tenkning som tenker i og med det umulige, ettersom matematikken formaliserer det som tenkningen etterlater

i Her er ikke stedet for å gå i dybden på Badiou's matematiske terminologi (det finnes flere utfyllende studier å gå til, se for eksempel Hallward 2003: 323 ff; og Mount 2005), men det kan nevnes kort at det er ubestemmeligheten av kontinuitetshypotesen og det vandrende overskuddet av representasjon over presentasjon, av delmengder over mengder, som utgjør grunnlaget for Badiou's sannhetsbegrep, og den definisjonen av tenkning som begrepet impliserer (se Badiou 1988: 309 ff), som et vedvarende forsøk på å favne inn representasjonens vandrende overskudd.

som en rest, som det egentlig umulige innenfor sitt eget forhenværende bestemmelsesområde.⁵⁵ Clemens observerer at “enhver matematisk innovasjon leverer en fullstendig ny gjengivelse av multiplisitet, som gjør det mulig for dens matematiske forgjengere å bli omskrevet på dens egne termer, uten frafall eller tap.”⁵⁶ Poenget er at når Badiou insisterer på matematikken som en tenkning i og med det umulige, så fremsetter han samtidig en alvorlig utfordring for den antifilosofiske forestillingen om en utenkelig rest, om at det tenkelig er ikke alt. Badiou forklarer at dersom det umulige er tenkelig, som han mener matematikken demonstrerer til det fulle, så blir umiddelbart muligheten for at det skulle finnes noe utenkelig mindre overbevisende.⁵⁷ Dermed begynner også hele det antifilosofiske prosjektet å falle sammen, ettersom dets legitimitet avhenger av den tilslørte tilstedeværelsen av et element som skulle være utilgjengelig for tenkningen, som kun handlingen skulle kunne åpne for.

At matematikken tenker i og med det umulige burde forstås så bokstavelig som overhodet mulig. En umulighet innenfor en etablert og gjeldende matematisk formalisering markerer et mulighetspunkt der tenkning kan finne sted, der tenkning blir definert som ingenting annet enn den reformulerende prosessen videre mot noe tidligere utenkt. Matematikkens enhet mellom oppfinnelse og oppdagelse blir således paradigmat for tenkning som sådan, ettersom den matematiske tenkningen alltid innebærer den sammenfallende oppdagelsen og oppfinnelsen av noe nytt. En slik bevegelse, der det umulige muliggjøres, er ikke enestående for matematikken, men utgjør, som Clemens og A.J. Bartlett bemerker,

en konstant ved Badiou's metode: selve punktet der en tanke “feiler”, det vil si, der den fremsetter sitt eget sluttunkt under antagelsen om det som er utilgjengelig for den, markerer selve punktet der filosofien kan (re)konstituere seg som den diskursen som er i stand til å følge opp konsekvensene av disse “feilingene”. Den *velkjente* etikken er “fortsett!” Filosofien, i Badiou's oppfatning, er det som utfører det neste steget under en slik betingelse, da matematikkens lærdom er [...] at det utilgjengelige ikke er et konsistent begrep.⁵⁸

Som Platons grunnleggende bevegelse anerkjente til det fulle, er matematikken en tenkning der tenkning og væren, oppfinnelse og oppdagelse, er ett og det samme. Matematikken er således også pa-

radigmet for den platonske ideen forstått som sam-tilhørigheten [*co-appartenance*], eller den ontologiske kommensurabiliteten, mellom den som vet og det som blir visst. Men filosofien oppnår dessuten sin status som en fungerende praksis under sannhetenes betingelser innenfor de tre resterende feltene etter vitenskapens matematisk paradigme, nemlig innenfor kunsten, kjærligheten og politikken.

Både den filosofiske hendelsesdoktrinen og antifilosofiens handlingsprogram kan defineres ved hjelp av selv-referensialitetsmomentet og ubestemmeligheten av dette momentets tilhørighet eller ikke-tilhørighet innenfor dets gitte situasjon. Antifilosofiens handlingsprogram forfølger det øyeblikkelige spranget eller skiftet fra et register til et annet – enten fra den spekulative til den praktiske fornuften eller fra det fenomenale til det noumenale feltet, fra den ubegrensede lovens regler til absolutt frihet eller fra tilsynekomstenes ubestemmelige regresjon til den uutsigelige bekreftelsen av verden-i-seg-selv – som foreslått gjennom de lacanske lesningene av Kant som allerede har blitt diskutert. For Wittgensteins tilfelle, og for spranget inn i den mystiske stillheten av verdensmeningen, er det ingenting som kan bevitne som et faktum at handlingen har funnet sted, etter-som både handlingen og dens faktum forblir uutsigelige. På samme vis som Nietzsche, som glemte den materielle basisen i begjæret etter å skape seg selv som absolutt fri, så installerer også Wittgenstein en absolutt demarkasjonslinje mellom den tenkelige meningsverdenen og den utenkelige verdensmeningen. Det finnes ingen kommunikasjon fra den andre siden av det tenkeliges grense tilbake over til det tenkelige, ei heller *vice versa*. Wittgensteins formaning angående det mystiske elementets rene fremvisning er den religiøse motparten til Nietzsches absolutte feilsteg. Til forskjell fra handlingen, inkorporerer den filosofiske hendelsesdoktrinen og begrepet om hendelsen matematikkens grunnleggende lærdommer i seg. Det som matematikken lærer oss er ikke kun at det utilgjengelige er et inkonsistent begrep, men også, nettopp fordi det utilgjengelige er et inkonsistent begrep, at mulighetsbetingelsene for radikal endring og reell nyskapning ikke er å finne i det øyeblikkelige spranget fra et register til et annet, men i den krevende prosessen det er å skulle tenke det umulige tilbake innenfor det mulige, å skulle tenke de to registrene samtidig. Tenkning tar ikke slutt ved tenkningens grenser. Den begynner der. Og hele innsatsen må legges i den trofaste oppfølgingen og implementeringen av den ubestemmelige hendelsens konsekvenser i og for den gitte situasjonen, som en gradvis tenkning av verden på ny.

-
- 1 Badiou 2009: 35-36
 - 2 See Bosteels 2011a: 24
 - 3 Se Badiou 1988: 7
 - 4 Bosteels 2008: 177
 - 5 Freud 1942: 48; og Freud 1940: 124
 - 6 Se Lacan 2014: 221; og Lacan 1966: 845
 - 7 Se Copjec [2018/]1994 [31/]20
 - 8 Badiou 1988: 473
 - 9 Se Badiou 2009: 18
 - 10 Se Badiou 2015: 87
 - 11 Hallward 2010: 130
 - 12 Se for eksempel Kenny 2006: 161-162
 - 13 Kant 1998: 368 (A225)
 - 14 Irigaray 1974: 168 ff.
 - 15 Braidotti 2002: 24
 - 16 Se Lacan 1999: 47
 - 17 Saldanha 2012: 2
 - 18 Espinoza 2015: 34
 - 19 Ibid. 39
 - 20 Ibid. 44
 - 21 Saldanha 2012: 3
 - 22 Espinoza 2015: 41
 - 23 Badiou 2009: 36
 - 24 Badiou 2015: 147-148
 - 25 Lacan 1991: 68
 - 26 Lacan 2011: 116
 - 27 Badiou 1997: 71
 - 28 Badiou 2015: 116
 - 29 Bosteels 2008: 167
 - 30 Badiou 2013: 16
 - 31 Ibid. 104
 - 32 Badiou 2009: 89
 - 33 Bosteels 2008: 181; 2011b: 273
 - 34 Se Badiou 2015: 264 ff.
 - 35 Se Badiou 2005: 75 ff.
 - 36 Bosteels 2008: 181
 - 37 Badiou 1988: 233
 - 38 Badiou 1982: 149
 - 39 Se Badiou 2006: 561
 - 40 Copjec [2018/]1994 [42/]29
 - 41 Ibid. [44/]31
 - 42 Ibid. [44-45/]31
 - 43 Kordela 2008: 94.
 - 44 Lacan 1966: 869.
 - 45 Copjec [2018/]1994: [47/]33
 - 46 Kordela 2012: 58
 - 47 Kordela 2007: 101
 - 48 Kordela 2008: 100-102
 - 49 Kordela 2012: 60
 - 50 Ibid.
 - 51 Badiou 2009: 20; Wittgenstein 1922: § 6.42 og § 6.52
 - 52 Badiou 2009: 52
 - 53 Ibid. 53
 - 54 Clemens 2008: 349-350
 - 55 Badiou 2009: 48

- 56 Clemens 2008: 350
 57 Badiou 2009: 47
 58 Clemens og Bartlett 2012: 179

LITTERATUR

- Badiou, Alain: *Le Séminaire: Nietzsche, l'antiphilosophie* 1. Fayard 2015 (1992-1995)
 Badiou, Alain: *Le Séminaire: Lacan, l'antiphilosophie* 3. Fayard 2013 (1994-1995)
 Badiou, Alain: *L'Antiphilosophie de Wittgenstein*. Nous 2009
 Badiou, Alain: *Logiques de Mondes*. Seuil 2006
 Badiou, Alain: *Le Siècle*. Seuil 2005
 Badiou, Alain: *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*. Presses Universitaires de France 1997
 Badiou, Alain: *L'Être et l'événement*. Seuil 1988
 Badiou, Alain: *Théorie du sujet*. Seuil 1982
 Bosteels, Bruno: "Enjoy Your Truth: Lacan as Vanishing Mediator between Badiou and Žižek", i *Repeating Žižek*. Duke University Press 2014
 Bosteels, Bruno: *Badiou and Politics*. Duke University Press 2011b
 Bosteels, Bruno: "Translator's Introduction", i *Wittgenstein's Antiphilosophie*. Verso 2011a
 Bosteels, Bruno: "Radical Antiphilosophy", i *Filozofski vestnik* vol. 29, no. 2. 2008
 Bosteels, Bruno: "Badiou without Žižek", i *Polygraph*, no. 17. 2005
 Braidotti, Rosi: *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Polity Press 2002
 Clemens, Justin og A.J. Bartlett: "The Greatest of our Dead': Badiou and Lacan", i *Badiou and Philosophy*. Edinburgh University Press 2012
 Clemens, Justin: "Philosophy as Anti-Religion in the Work of Alain Badiou", i *Sophia* vol. 47, no. 3. 2008
 [Copjec, Joan: "Køn og fornuftens eutansi", i *Lamella#3* 2018 (1994)]
 Copjec, Joan: "Sex and the Euthanasia of Reason", i *Supposing the Subject*, redigert av Copjec, Joan. Verso 1994
 Espinoza, Tania: "The Ethics of Psychoanalysis *Encore*. The Limits of Speculative Reason", i *Filozofski vestnik* vol. 36, no. 2. 2015
 Freud, Sigmund: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, i *Gesammelte Werke XV*. Fischer/Imago 1940 (1933)
 Freud, Sigmund: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, i *Gesammelte Werke V*. Fischer/Imago 1942 (1905)
 Hallward, Peter: "Kant", i *Alain Badiou: Key Concepts*. Acumen 2010
 Hallward, Peter: *Alain Badiou: A Subject to Truth*. University of Minnesota Press 2003.
 Irigaray, Luce: *Speculum de l'Autre femme*. Minuit 1974
 Johnston, Adrian: "This Philosophy which is not One: Jean-Claude Milner, Alain Badiou, and Lacanian Antiphilosophy", i *S: Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique* vol. 3, 2010
 Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Velix Meiner 1998 (1781)
 Kenny, Anthony: *A New History of Western Philosophy III: The Rise of Modern Philosophy*. Clarendon 2006
 Kordela, Kiarina: "Being or Sex, and Differences", i *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* vol. 17, no. 2. 2012
 Kordela, Kiarina: "Genre: With and Beyond Gender and Sex (a Psychoanalytic Intervention)", i *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* vol. 13, no. 2. 2008
 Kordela, Kiarina: *Surplus. Spinoza, Lacan*. Suny 2007
 Lacan, Jacques: *Le Séminaire. Livre XI: Les*

- quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Seuil 2014 (1964)
- Lacan, Jacques: *Le Séminaire. Livre XIX: ...ou pire*. Seuil 2011 (1971-1972)
- Lacan, Jacques: *Le Séminaire. Livre XX: Encore*. Seuil 1999 (1972-1973)
- Lacan, Jacques: *Le Séminaire. Livre XVII: L'Envers de la psychanalyse*. Seuil 1991 (1969-1970)
- Lacan, Jacques: "Position de l'inconscient", i *Écrits*. Seuil 1966
- Milner, Jean-Claude: *L'Œuvre claire: Lacan, la science, la philosophie*. Seuil 1995
- Mount, Madison B.: "The Cantorian Revolution: Alain Badiou on the Philosophy of Set Theory", i *Polygraph* no. 17. 2005
- Regnault, François: "L'Antiphilosophie selon Lacan", i *Conférences d'esthétique lacanienne*. Agalma 1997
- Saldanha, Arun: "One, Two, Many: What is Sexual Difference Now?", i *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* vol. 17. no. 2. 2012
- Soler, Colette: "Lacan en antiphilosophie", i *Filozofski vestnik* vol. 27, no. 2. 2006
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Paul Keegan 1922
- Žižek, Slavoj: *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Verso 2012