

TRANSFINITIZACIJA V POLITIKI

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Primat množta glede na Eno in Drugega glede na Isto je bil aksiom, tako rekoč prepoznavno znamenje skoraj vseh prodornih mislecev 20. stoletja: od Lacana prek Foucaulta, Derridaja, Lyotarda do Deleuza in Badiouja. Danes, z etabliranjem »demokratskega materializma«, kot Badiou poimenuje dominantno nominalistično ideologijo našega časa, za katero obstajajo samo »telesa in govornice«,¹ ideologijo družbe kot brezmejnega prostora drugačnosti, neskončnega množenja parcialnih, »hibridnih« identifikacij,² brez totalizirajočega Enega, je subverzivno, ravno nasprotno, rehabilitirati Eno in Isto.

Danes se v sodobni filozofiji bje boj med dvema izključujočima se teorizacijama mesta Enega v univerzumu, ki ne pozna meje. Od izida tega boja je po našem mnenju odvisen tudi odgovor na vprašanje, ali je mogoča emancipatorična politika, ki bi bila po meri brezmejnega. Pričakovati je, da nam bo ta odgovor omogočil tudi razjasnitev zastavkov, četudi ne ozadja bratomorne vojne med dovčerajsnjimi zavezniki, ki sta jih družila skupna politična preteklost (maoizem) in Lacan kot teoretska referenca.

Da pri »rehabilitaciji« Enega in Istega ne gre za golo provokativno preobračanje tradicionalnih metafizičnih opozicij z nog na glavo in nazaj, pač pa za poskus radikalne retematizacije dveh diskreditiranih pojmov v perspektivi strukturno netotalizabilnega množta, dokazuje prav eden najbolj rigoroznih mislecev »množta brez Enega«, namreč A. Badiou.

¹ A. Badiou, *Logiques des mondes. Etre et événement 2*, Seuil, Pariz 2006, str. 12.

² Izraz si sposojamo od J.-A. Millerja, *Le Neveu de Lacan*, Verdier, Pariz 2003, str. 193.

Eden Istega

Kot je znano, je Badiou videl veliki teoretski preboj teorije množic v tem, da je postavila pod vprašaj veljavnost dveh tradicionalnih kategorij, s pomočjo katerih je filozofija mislila bit: Eno in Vse. Nadomestila ju je z eno samo kategorijo, množico oziroma množtvom, ki ga po Badiouju »ne podpira obstoj Enega in ki se ne razgrinja kot totalnost«. Mnoštvo po Badiouju ne tvori celote/vsega, ker je izjema, ki bi se odtegovala Vsemu in ga s tem šele vzpostavila, konstitutivno nedoločljiva.³ Eden kot tak za Badiouja torej ne obstaja oziroma je zgolj operator štetja, šteje-za-enea [*compte-pour-un*]. Fiktivna bit Enega je zgolj učinek retroaktivnosti same operacije štetja. Med Enim in množtvom je zato nujno razmerje izključevalnega *vel*: ali-ali.

Vendar pa je v devetdesetih letih pri Badiouju mogoče detektirati obrat k Enemu in Istemu, in to prav na terenu, kjer bi najmanj pričakovali: v politiki, ki je po definiciji teren množstva. Pravzaprav bi nas na ta zasuk morala opozoriti že razdelava pojma enakosti v *Conditions*. Iz triade temeljnih pojmov emancipatorične politike od francoske revolucije naprej, »svoboda-enakost-bratstvo«, Badiou izolira namreč enakost kot edini filozofsko pertinenten koncept za mišljenje politike. Argument v prid enakosti je vsaj na prvi pogled presenetljiv: v nasprotju s svobodo in bratstvom, ki sta po njegovem dandanes kontaminirana z liberalizmom oziroma s komunitarizmom, je enakost edina, ki je ohranila svojo ostrino oziroma moč prekinitve – in to, zahvaljujoč svoji *abstraktnosti*.

Abstraktnosti tu seveda ne smemo razumeti v pomenu, da je pojem enakosti – za razliko od svobode in bratstva, katerih pomena sta dandanes bolj ali manj »zasedena«, neuporabna torej – še na voljo kot nekakšen lebdeč, prazni označevalec, ki mu je šele treba fiksirati pomen. Abstraktnost enakosti je vse prej treba vzeti dobesedno, se pravi kot abstrakcijo od vseh pomenov, ki so bili ali pa bi lahko bili pripisani temu pojmu. Moč oziroma učinkovitost enakosti, kot jo razume Badiou, je – daleč od vsakršnega terorizma nivelizirajoče unifikacije, nekakšne norme, ki se ji morajo vsi ukloniti – prav v sami njeni preskriptivni formuli. V tem smislu je mogoče reči, da enakost – četudi nič določnega ne zapoveduje, niti ne prepoveduje – vseeno producira učinke v polju politike. Ni učinkovita kljub svoji abstraktnosti, ampak prav zaradi nje. Ali, še bolj natančno, prav kot popolnoma brezvsebinska, kot »praznina istega« je enakost za Badiouja »neposredno predpisujoča«.

³ Cf. A. Badiou, *Etre et événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 104 sq.

V tem pomenu je treba razumeti tudi njegovo tezo, da je vsaka emancipatorična politika strogo egalitarna. Egalitarna ni zato, ker bi si prizadevala, denimo, za odpravo obstoječih neenakosti, skratka, ker bi bila sama enakost kot taka njen smoter, postavljena kot nekakšen ideal, ki bi ga bilo treba doseči. V emancipatorični politiki je enakost, paradokсно, hkrati na koncu in začetku. Enakost je nujna predpostavka, izhodiščni aksiom za vsako politiko emancipacije in hkrati tisto, kar je na koncu proizvedeno. Egalitarna preskripcija v neki konkretni situaciji ničesar ne dodaja, niti ne odvzema, a vseeno proizvede vedno isti rezultat: enakost. Enakost generira enakost, bi lahko rekli. V tej absorpcijski zmožnosti enakosti, da generira samo sebe in samo sebe, bi lahko prepoznali tisto, čemur Badiou pravi »stroga logika Istega«⁴. To pozicijo bi morda še najbolj opredelili kot *realizem Istega*: s pomočjo egalitarne preskripcije, se pravi golega simbolnega, proizvesti zmerom iste učinke v samem realnem.

Ključno vprašanje je seveda, kako razumeti to istost? Badiou prelomi tako s komunitaristično kot z juridično koncepcijo istosti. Sam Badiou že vnaprej razmeji Isto emancipatorične politike od vsake substancialistične, kulturne, z eno besedo predikativne koncepcije istega. Istost, postavljena kot že dana, se pravi, določena s predikati (rasnimi, kulturnimi, nacionalnimi...), je lahko le imaginarna istost. Toda ta razmejitev še ne zadostuje. Treba je narediti še korak naprej in istost, ki jo proizvede egalitarna preskripcija, razmejiti še od tistega, čemur bi lahko rekli simbolno isto. Gre za istost, ki ni že vnaprej dana, ampak je ustvarjena performativno, s samim izjavljanim dejanjem, ki člene ali elemente nekega mnoštva – onstran vsake predhodne podobnosti – šteje kot Eno.⁵ Gola intervencija označevalca spremeni mnoštvo razločenih elementov v isto, v mnoštvo istega.

Kakšen je torej status tega Istega, ki je tako onstran imaginarne podobnosti kot označevalnega imenovanja? Isto, za katero gre v politiki, je paradokсно Isto brez nasprotka, *Isto brez Drugega*. Z Badioujevimi besedami, istost kot »stvar za politiko« je »zunaj dialektike istega in drugega. Je isto brez drugega, prezentira se kot ista z istim«.⁶ Tu seveda ne gre za nikakršno tautologijo: isto je isto. Istost je vse prej treba razumeti v redu realnega. Gre za radikalno koncepcijo Istega, ki je indiferentno do podobnosti *in* do razlike. Zato lahko Badiou reče, da je edini zastavek,

⁴ A. Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992, str. 247.

⁵ Nekdo ni Francoz, Slovenec ... zato, ker bi imel take ali drugačne lastnosti, ampak je Francoz, Slovenec ... zato, ker je tako poimenovan. Cf. tudi J.-C. Milner, *Les noms indistincts*, Seuil, Pariz 1983, str. 107.

⁶ *Conditions*, str. 249.

dobesedno edina »stvar«, za katero gre v emancipatorični politiki, »stvar kot sama istost«.

Promocija Istega ima seveda radikalne posledice za razumevanje kolektivnega v polju politike. Ni namreč katera koli oblika skupnosti kompatibilna z »avtoriteto Istega«. Nasprotno, z njo je kompatibilna samo tista skupnost, v kateri nobena singularnost ni izjema, ne šteje več od druge. Oziroma, afirmativno, z njo je kompatibilna tista skupnost, v kateri je vsaka singularnost »ista kot vsaka druga«, kot pravi Badiou. Enakost kot temeljni pojem politike torej pomeni, da se vsaka singularnost, kakršna koli že je, z vsemi svojimi predikati in razlikami, kaže kot »katera koli, in to v egalitarni anonimnosti svoje prezentacije kot take«. Tej Istosti brez identitete in predikata, istosti golih singularnosti Badiou pravi »komunizem singularnosti«. ⁷ Komunizem je treba tu razumeti kot *politično* in *ontološko* kategorijo, ker je pogoj za njegovo možnost singularno kot tisti paradoksní modus biti, pri katerem sta partikularno in generično *nerazločljiva*.

Komunizem singularnosti, strogo vzeto, ni ime nobene skupnosti, pravzaprav bi morali reči, da je nemogoče ime ali, rajši, je ime tistega, česar ravno ni mogoče imenovati, ime neimenljivega: generično ime za samo generičnost v polju politike. Ali, kot zapiše sam Badiou, komunizem je »obče ime za nemožno«, ⁸ namreč ime za paradokсно množstvo, katerega člane druží to, kar jih razdružuje. Skupnost čistih singularnosti – torej množstvo, katerega člani imajo skupno to, kar jim ni skupno – je potemtakem skupnost neskupnosti. V redu političnega pomeni prezentirati skupnost generične singularnosti, ki se ne opira na nobeno iden-

⁷ *Ibid.*, str. 248. Najbrž ni nobeno naključje, da je G. Agamben skorajda istočasno tematiziral čisto oziroma »katero koli singularnost« tako rekoč z identičnimi termini. Bistvena poanta, ki jo izpostavi Badiou in Agamben, vsak seveda na svoj način, je namreč v preobratu iz bogastva vse vsebine singularnosti v njihovo nerazločljivost. Skupnost golih singularnosti ne zahteva namreč izničenja, izbrisa lastnosti, ampak, ravno nasprotno, šele omogoči prezentacijo singularnosti kot takih, z vsemi njihovimi predikati in razlikami. Tu pa trčimo na paradoksen obrat: prezentirati vsako singularnost kot tako pomeni prezentirati jo z vsemi njenimi lastnostmi, kakršne koli že so, kar pa ne pomeni nič drugega, kakor da nobena njenih lastnosti ne izstopa, nobene lastnosti ni, ki bi upravičevala, da kako singularnost ločimo od katere koli druge singularnosti. Z eno besedo, prezentirati singularnosti kot take pomeni pokazati, da so vse njihove difference indiferentne. Zato lahko Agamben zatrdi, da singularnost ni skrajna določitev biti, ampak, ravno nasprotno, paradokсна *individvacija prek indeterminacije*, individvacija, ki nevtralizira določitve. Cf. G. Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Seuil, Pariz 1990.

⁸ A. Badiou, »Politika kot postopek resnice,« *Filozofski vestnik*, 1/1998, str. 73. (Prev. JŠR.)

titeto, nobeno reprezentabilno pripadnost, »uprizoriti« *razvezano mnoštvo*, se pravi omogočiti, da se pokaže mnoštvo kot odtegnjeno vsakemu principu štetja danega etatično-juridičnega reda.⁹ Toda, in v tem je bistvena poanta, razvezano mnoštvo ni nekaj, kar odkrijemo. Ni nekaj, kar že obstaja, četudi je nevidno, kar bi torej zahtevalo, da zgolj bolj napnemo oči. Razvezano mnoštvo je invencija načina, kako abstrahirati, postaviti v oklepaj oziroma »odšteti« »policijsko štetje«, če uporabimo Rancièrov izraz. To odštetje je zmerom odštetje specifičnega, v dani situaciji veljavnega načina štetja, kar z drugimi besedami pomeni: ni recepta za produkcijo Istega v polju politike. Zato da bi se pokazala generičnost singularnosti, razvezano mnoštvo, je potrebna posebna operacija, ki izpostavi ireduktibilnost dveh principov štetja: policijskega oziroma državnega štetja, ki vidi samo podskupine, ki jih samo ustvari, in političnega, ki »šteje« nevštete, tistega štetja torej, katerega predpostavka je zato lahko le preskripcija enakosti. Toda če je enakost »večni« imperativ emancipatorične politike, je sama formula egalitarne preskripcije stvar vsakokratne inventivnosti »nevštetih«.

V tem je vsa poanta Badioujeve teze, da politika meri na to, da prežentira situacijo brez reprezentacije, to je države. Boriti se proti državi ne pomeni boriti se za to, da en tip države zamenjamo z drugim, boljšim. Politika, kolikor je emancipatorična, je proti *vsaki* državi. Samo v tem smislu lahko Badiou reče, da politika naredi, da se pokaže neskončnost

⁹ Agamben ima torej popolnoma prav, ko poudarja, da nobena država ne more tolerirati take skupnosti singularnosti. Cf. *La communauté qui vient*, str. 88. Agamben se pri tem sklicuje ravno na Badiouja. Prav Badiouju gre po njegovem zaslugi za to, da je pokazal, ne to, kar spontano verjamemo, da država ne tolerira kake podmnožice, tj. Skupnosti, ki bi bila moteča zaradi svojih specifičnih lastnosti, pač pa ne tolerira »singularnosti kot take«, singularnosti zunaj vsake podmnožice, singularnosti, še preden je všteta, vključena v kako skupnost/podmnožico. Država, ki je zanj paradigma vsakega stanja situacije, to je specifične reprezentacije, »štetja«, strukturiranja dane situacije, zato »ne temelji na kaki družbeni vezi, ki naj bi jo izražala, pač pa na *razvezi, ki jo prepoveduje*«. *Etre et évènement*, str. 125 (mi podčrtujemo).

Komunizem singularnosti in država sta torej v razmerju medsebojnega izključevanja. To bi morali natančneje opredeliti. Za državo je obstoj katere koli skupnosti realno-nemogoče zato, ker zanjo singularnost ne nastopa nikdar kot ona sama, ampak vedno le kot vključena v neko podmnožico, neko skupnost, ki jo opredeljujejo taki ali drugačni predikati. Singularnosti so priznane, »štejejo«, kot vključene v take ali drugačne kontingentne podskupine (Evropejci, intelektualci, črnici, moški, kristjani...). Izginejo pa oziroma postanejo nevidne, če so člani podskupine, ki za zakon, za obstoječi družbenopolitični red ne šteje, denimo: demos, proletariat, ženske, judi, izbrisani, »sans papiers« itn. Katera koli singularnost se lahko torej pokaže šele na ozadju take ilegalne, anormalne podskupine, ki za državo kot podskupina ravno ne obstaja, ali rajši, ne sme obstajati.

situacije kot »virtualno odtegnjena nujnemu obstoju države«. ¹⁰ Tega seveda ne smemo razumeti v pomenu: zamislimo si, kako bi bilo, če bi državo postavili v oklepaj, četudi dobro vemo, da je državo nemogoče zares odmisлити. Zagledati situacijo kot neskončno ni stvar imaginacije, ampak specifičnega modusa delovanja v konkretni situaciji, tistega namreč, ki implicira, »kakor da bi le-ta bila brez stanja«. ¹¹ Prezentacija brez reprezentacije pomeni ustvariti, proizvesti neko *nemogočo ničelno točko*, ko se pokaže, da je »nujnost države« kontingentna. Prav na tej točki pride do razdora med dvema teoretikoma komunizma singularnosti: Badiouja in Agambena.

Pavel proti Pavlu

Tako v *Skupnosti, ki prihaja* kot v *Homo sacer 1. Suverena oblast in golo življenje* nastopa Badiou kot ena temeljnih teoretskih referenc. Zato toliko bolj preseneča, da Agamben v »svojem« sv. Pavlu – nedvomno v želji, da bi se čim bolj demarkiral od Badiouja, opirajoč se pri tem na iste pasuse iz sv. Pavla kot Badiou – skorajda do neprepoznavnosti potvori ost Badioujeve interpretacije Pavlove inovacije. Res je sicer, da vsaka zares izvirna, provokativna interpretacija kakega klasičnega teksta sproži pri drugih mislecih – tako rekoč kot pavlovovski refleks – potrebo, da s svojim »krempljem« zaznamujejo izbrani tekst, da s svojo interpretacijo tako rekoč za nazaj izbrišejo tisto najbolj izvirno prejšnje interpretacije, naj jo hvalijo ali kritizirajo. Vendar gre pri Agambenovem branju sv. Pavla za nekaj drugega kakor zgolj za poskus zamračiti, izpodriniti Badioujevo branje.

Čer spora je prav tisto, glede česar se oba strinjata. Temeljna operacija sv. Pavla zahteva, kot zapiše Agamben, da »na popolnoma nov način premislimo vprašanje univerzalnega in partikularnega, in to ne samo z logičnega gledišča, ampak tudi z gledišča ontologije in politike«. ¹² V čem je torej navzkrižje, če pa tudi Badiouja, kot pove že naslov njegove knjige, pri Pavlu zanima predvsem »utemeljitev univerzalnosti« ¹³?

Izhodišče je, vsaj na prvi pogled, skupno. Jedro pavlovske operacije

¹⁰ »Politika kot postopek resnice«, str. 73.

¹¹ *Ibid.*

¹² G. Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Payot & Rivages, Pariz 2000, str. 87.

¹³ A. Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, (prev. A. Zupančič), *Problemi* 5-6/1998.

je za oba nevtralizacija identifikacij, ki jih vsiljujeta dve temeljni delitvi Pavlovega sveta: delitev v skladu z judovskim zakonom, ki ločuje Jude od ne-Judov, in delitev v skladu z rimskim pravom, ki ločuje svobodne od sužnjev. Ključna za oba sta pasusa iz *Pisma Rimljanov*: »... niste pod zakonom, ampak pod milostjo« (Rim., 6.14) in »... ni namreč razločka med Judom in Grkom« (Rim. 10.12). Z vpeljavo nove, tretje delitve, biti pod zakonom/biti pod milostjo, Pavel tako rekoč z eno potezo izenači in hkrati izniči obe temeljni delitvi svojega časa. Opozicija »biti pod zakonom«/»biti pod milostjo« vpelje namreč novo delitev, delitev med *sarx* in *pneuma*, ki se ne naslavlja na subjekta kot člana neke določene skupnosti, ampak vzpostavi ravno distanco do vsake pripadnosti kakršni koli skupnosti: »Zapovedi zakona [vere] naj bi se tako izpolnile v nas, ki ne živimo po mesu, ampak po Duhu....« (Rim. 8.4). Ta podvojitve delitve, delitev na drugo potenco ima za posledico radikalno mutacijo tako na subjektivni kot na kolektivni ravni. In prav tu pride do razhajanja med Agambenovo in Badioujevo interpretacijo.

Za Badiouja je sintagma »ne ... ampak« *univerzalna formula subjektivacije*, ki je kot taka konsekvence neke radikalne prekinitve v situaciji, tistega, čemur Badiou pravi dogodek. Grk in Jud, svobodni in suženj sta nerazločljiva oziroma kot taka ne obstajata za sam dogodek, namreč vstajenje. Toda to je mogoče samo zato, ker dogodek kot neumestljivi presežek glede na zakon situacije, le-tega zlomi in hkrati z njim razveljavi delitve in identifikacije, ki jih ta zakon vzpostavlja. Univerzalnost naslavljanja je potemtakem nujna posledica dogodkovne razveljavitve obstoječih identitet. Ker se dogodek ne more naslavljanje na nikogar določnega, se naslavlja na kogar koli, se pravi, na vse. Dogodek je, skratka, Eno, ki »v subjekte, na katere se naslavlja, ne vpiše nobene razlike«,¹⁴ se pravi razveljavi dotedanje delitve, a hkrati vsakogar postavi pred izbiro med dvema modusoma subjektivacije: »meseno« in »duhovno«, dvema modusoma, ki se prekrivata z opozicijo nezvestobe oziroma zvestobe dogodku. V prvi bi lahko videli spontano izbiro subjekta, ki noče nič vedeti o dogodku, pač pa vztraja v položaju, ki mu ga je dodelil teološkopravni red. Druga pa, nasprotno, odpre možnost, da subjekt kot prebivalec situacije samega sebe uporabi kot gradivo, material za konstrukcijo novega subjekta kot nesmrtnega. Lahko bi rekli, da dogodek, kot ga pojmuje Badiou, združuje tako, da razdružuje, je *Eno, ki cepi*. Pavel naj bi iznašel univerzalno formulo za konsekvence dogodkovne prekinitve, kajti po Badiouju »dogodkovni prelom vselej konstituira svoj subjekt v razcepljeni obliki tega

¹⁴ *Ibid.*, str. 79.

'ne ... ampak' in ... natanko ta oblika [je] nosilka univerzalnosti«. ¹⁵ Na mesto kulturnih, etničnih, verskih delitev nastopi torej delitev subjekta, ki je, kolikor je, vsaj virtualno, naslovljena na vse, popolnoma izčrpna, brez ostanka. V tem smislu je Pavlova gesta utemeljitev univerzalizma.

Toda vse je odvisno od tega, kako razumeti univerzalno. Spor med Badioujem in Agambenom je prav spor glede koncepta univerzalnega. Za Badiouja je maksima univerzalnosti, ki izhaja iz dogodka, »znamenje Enega 'za vse' ali 'brez izjeme'«. ¹⁶ Koncept univerzalnega temelji na enačju *Eno=»za vse«*. To bi lahko povedali tudi takole: če je Pavel za Badiouja prvi, ki je odkril, da sta Eno in »za vse« zamenljiva, je to zato, ker je razcepil samo Eno: na *lažno* Eno (judovskega, a ne le judovskega) zakona, ki je zgolj na videz »za vse«, v resnici pa je zgolj »za nekatere«, izvoljene, izbrance, tiste, ki prakticirajo zapovedi, ki jih nalaga zakon, skratka, partikularistično Eno, in na pravo, *dogodkovno* Eno, ki je edino »za vse«, univerzalno. Ne zato, ker bi bilo sinteza vseh, dotlej zanemarjenih, izključenih partikularnosti, subsumpcija vseh partikularnih predikatov pod neki vseobsegajoči predikat. Dogodkovno Eno, kolikor je »za vse«, se ne naslavlja na neko določeno množstvo, ampak na neko paradokсно množstvo, ki je, strogo vzeto, *nedoločljivo*. V tem nedoločljivem množstvu ni seveda težko prepoznati badioujevske formulacije ne-vsega, a z enim bistvenim dodatkom: množstvo je ne-vse, ker nenehno generira presežek. Ne-vse je za Badiouja »mnoštvo, ki sega čez samo sebe, ki ni opisljivo, ki je obilnejše od samega sebe ... množstvo, ne kot del, temveč kot presežek čez sebe ... kot nomadstvo poljubnosti«. ¹⁷ Tu si moramo postaviti vprašanje: od kod to množstvo, ki se presega, če pa obstajajo samo množstva, kot jih je ustvaril zakon, se pravi različna Vsa?

To »čez sebe segajoče množstvo« je treba po našem mnenju situirati na dve, sicer povezani, a vseeno različni ravni. Če naj bo Eno dogodka zares »za vse«, je treba šele ustvariti ta »za vse«, na katerega se naslavlja. Pokazati je treba, da to mesto naslovitve, ta naslovník, še ne obstaja oziroma da obstaja le skozi ujetost v svoje partikularnosti, delitve, kot instanca, ki je ravno gluha za »za vse«, ki je odprta zgolj za to, kar je namenjeno samo njim, s točno določeno identiteto, predikati. Z drugimi besedami, ni dovolj zatrditi, resnica krščanstva je za vse, ta »za vse« se mora kot tak tudi manifestirati. Enačaj med Enim in »za vse« implicira kot svoj nujni, a nevidni, spregledani pogoj razkroj vsakega Vsega, detotalizacijo vsake

¹⁵ *Ibid.*, str. 67.

¹⁶ *Ibid.*, str. 79.

¹⁷ *Ibid.*, str. 81.

totalitete, ki se lahko konstituira le skozi izjemo oziroma mejo. Prvi korak h konstituciji množstva »za vse« je zato izpostavitve nekonsistentnega, necelega množstva singularnosti, kakršne koli že so. Detotalizacija ne pomeni namreč nič drugega kakor izpostaviti neki »presežek čez sebe«, ki onemogoča oziroma prepoveduje, kot reče Badiou, da bi to množstvo predstavljali kot celoto. Pokazati je, skratka, treba, da ni ničesar, nobene identitete, nobenega predikata, ki bi iz tega nekonsistentnega množstva naredili Vse. »Za vse« ne samo, da ne meri na konstitucijo nekega Vse, ampak, ravno nasprotno, postavlja pod vprašaj vsak poskus totalizacije, konstrukcije zaprtega Vse. To sebe presegajoče množstvo zato ni že kar tu, pač pa mora biti kot pogoj za »ne vse« proizvedeno. Oziroma kot »že tu« je necelo množstvo postavljeno iz perspektive tistega, kar šele pride: iz perspektive »za vse«. Samopresegajoče množstvo je torej retroaktivna anticipacija iz perspektive samega »za vse«.

Radikalno novost Badioujeve interpretacije Pavlovega univerzalizma vidimo prav v vztrajanju na tem, da je »za vse«, artikulirano na ne-vse. Če »za vse« in ne-vse nista nekompatibilna, pač pa, ravno nasprotno, »za vse« ima ne-vse kot svojo nujno predpostavko, je to zato, ker je ista operacija, ki omogoča detotalizacijo –, se pravi, ki omogoča, da se presežek sploh pokaže kot presežek, kot neumestljiv, zunaj mesta, dobesedno, kot neumesten – namreč »odložitev razlik, odložitev, ki je sam proces seganja čez«,¹⁸ kot zapiše Badiou – obenem verifikacija univerzalnega. To »mnoštvo, ki sega čez sebe« je hkrati tudi že način, kako »za vse« preizkuša, preverja svojo moč, svojo zmožnost prekoračevanja vedno novih razlik in partikularnosti. V tem oziru pavlovsko univerzalno, »za vse« ne pozna, ne prizna nobene oblike končnega.

Enačaj Eno=»za vse«, kolikor nujno implicira ta proces nenehnega seganja čez, nenehne produkcije neulovljivega presežka, skratka, kolikor nujno implicira ne-vse, se lahko torej situira le v perspektivi neskončnega. Eno, kot drugo ime za »za vse«, je *Eno v neskončnem*.

Situiranje »za vse« v perspektivo neskončnega zato zahteva posebno strategijo do obstoječih razlik, do tistega, kar ravno ni »za vse«, kar zanika, izključuje samo možnost za »za vse«. Pavel naj bi po Badiouju izumil posebno strategijo rokovanja z razlikami: če so razlike teren, kjer se moč univerzalnega preizkuša, potem ne gre za stigmatiziranje in, posledično, izničenje razlik, pač pa njihovo »prečkanje«, »odlaganje«. Produkciji univerzalnega je korelativna »dobrohotnost napram običajem

¹⁸ *Ibid.*, str. 82.

in mnenjem, ... tolerantna ravnodušnost do razlik«. ¹⁹ Kajti obstoječe razlike, predikati, identitete, se pravi vse tisto, kar tvori človeško žival, ni preprosto izničeno, ampak »stopa v sestavo« nečesa novega, »nove stvaritve«, namreč »nekega subjekta-resnice, ki neločuje Eno in 'za vse'«. ²⁰ Ali, kot zapiše Badiou, produkcija Istega in Enakega in odlaganje razlik sta materialni znamenji pavlovskega univerzalnega. ²¹

Prav ob točki, kjer bi pričakovali, da bo Agamben prepoznal sorodnost pristopov, ironično pripomni, da se Badiouju, ki se tako politično kot tudi teoretsko vseskozi zavzema za odpravo države, ni posrečilo osvoboditi se »državnega gledišča«, saj vidi preseženje delitev, ki jih vsiljuje dani družbenopolitični red, v tipični držbi države: »dobrohotnosti« in »toleranci« sta način, kako država preseže religiozne spore. ²² Badiouju ugovarja, da Pavlu ne gre za »toleriranje« oziroma prekoračevanje razlik, onstran katerih naj bi odkril isto in univerzalno kot nekakšno transcendentno načelo, pač pa za vpeljavo delitve, ki ne samo, da ni temelj univerzalizacije, ampak je, ravno nasprotno, njena *razveljavitev*.

Na temeljno delitev zakona, ki človeštvo izčrpnost, se pravi brez ostanke razdeli na dve podmnoštvi: Jude in ne-Jude, naj bi Pavel apliciral novo delitev *sarx/pneuma*, ki se ne prekriva z delitvijo Jud/ne-Jud, ampak jo od znotraj razcepi: »Jud namreč ni tisti, ki je to v očitnem, ... v mesu, ampak Jud je tisti, ki je to na skrivnem, ... po duhu« (*Rim.*, 2.28-29). Nova delitev proizvede neki preostanek, ki ni ne Jud ne ne-Jud, ampak negacija obojega, »ne-ne-Jud«, kot ga poimenuje Agamben. Ta »ostanek«, ki ni nič pozitivno substancialnega, ravno tako ni del, ki bi ga bilo mogoče prešteti, pač pa »naj bi imel sam v sebi, *ne da bi pravzaprav vedeli, zakaj*, zmožnost presegati razlike,« ²³ ta neizmerljivi, neulovljivi preostanek, se kot klin zagozdi med Juda in Juda oziroma med ne-Juda in ne-Juda in mu onemogoči, da bi sovpadel s sabo, v zadnji instanci, da bi bil »on sam«.

Zato Agamben, v eksplicitni polemiki z Badioujem, zatrdi, da je nesmiselno govoriti v zvezi s Pavlom o univerzalnem, ker je univerzalno vedno mišljeno kot princip, ki je nad vsako delitvijo. Ključno za Agambena pa je, da »mesijanska delitev vpelje v veliko delitev ljudstev po zakonu *neki ostanek*, tako da so tako Judje kot ne-Judje konstitutivno '*ne-vsi*'«. ²⁴

Agambenov Pavel naj ne bi utemeljil univerzalnosti, ampak naj bi

¹⁹ *Ibid.*, str. 102.

²⁰ *Ibid.*, str. 110.

²¹ *Ibid.*, str. 112.

²² *Le temps qui reste*, str. 88. (Mi podčrtujemo.)

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, str. 85. (Mi podčrtujemo.)

odkril necelost. S svojo operacijo delitve, »Aplovo zarezo«, kot jo poimenuje Agamben, operacijo, ki ponovno razdeli delitve, naj bi Pavel proizvedel *netotalizabilno množstvo singularnosti*. Temeljni Pavlov nauk, po Agambenu, je torej, da obstaja samo ostanek kot ne-vse. In prav ta neukinljivi, nedeljivi ostanek je kot tak za Agambena edini možni dejanski, realni, bi lahko rekli, politični subjekt, naj se imenuje ne-ne-Jud, ljudstvo, proletariat ali kako drugače.

Kaj se torej proizvede s Pavlovo gesto »delitve delitve«? Za Badiouja je to univerzalna formula subjektovega razcepa, ki omogoči »produkcijo Istega in Enakega« s tem, da vsakdo, ne glede na to, kako ga obstoječe delitve situirajo, zavzame distanco do svoje identifikacije, svoje razlike. Agamben pa s skoraj neznatnim premikom, premestitvijo poudarka, pride do drugačnega, lahko bi rekli celo nasprotnega sklepa. Delitev delitve izpostavi košček realnega, neukinljivi ostanek kot nekakšen pavlovski objekt *a*, ki ni pravzaprav nič drugega kakor materializacija nemožnosti sovpadanja s sabo, naj bo na individualni ali kolektivni ravni. S tem, da delitev delitve proizvede »ne-ne-Juda« kot ostanek, ki je na eni in na drugi strani ločnice, ki se torej lepi tako na Juda kot ne-Juda, naredi Juda nerazločljivega od ne-Juda.

Ni naključje, da Agamben v pavlovski nevtralizaciji zakonskih delitev vidi radikalizacijo schmittovskega pojma »izjemnega stanja«: element, ki naj bi bil izključen iz zakona, se pojavi sredi polja zakona (ne-Judi sredi Judov in Judi sredi ne-Judov), s čimer se odpre polje »absolutne nerazločljivosti med zunaj in znotraj«²⁵. Toda za razliko od »izjemnega stanja«, kjer ima neobstoje »zunaj zakona«, se pravi, neločljivosti zunaj zakona od znotraj zakona za posledico nemožnost ločitve dovoljenega od prepovedanega – zato so za Agambena koncentracijska taborišča paradigma izjemnega stanja – gre pri mesijanskem suspenzu zakona za to, da se »razkrije ... substancialna nelegitimnost vsake oblasti«,²⁶ radikalna kontingentnost in neutemeljivost vsakega »posvetnega« zakona. Šele na ozadju mesijanskega dogodka se lahko torej pokaže, da je posvetna

²⁵ Nerazločljivosti med zunaj in znotraj ne smemo razumeti, opozarja Agamben, v pomenu, da Pavel aplicira tako na Jude kot na ne-Jude isti zakon, pač pa, ravno nasprotno, »Jude naredi nerazločljive od ne-Judov, znotraj zakona pa nerazločljivo od zunaj zakona s tem, da vključi neki ostanek. Ta ostanek – ne-ne-Judi – ni niti čisto znotraj zakona, ne čisto znotraj zakona ..., pač pa je znak mesijanske dezaktivacije zakona.« *Ibid.*, str. 168. V položaju ne-ne-Juda kot hkrati zunaj in znotraj zakona ni težko prepoznati *ženske pozicije* glede na falično funkcijo v Lacanovih formulah seksuacije: ne-ne-Jud je tisti, ki – ne da bi se odtegoval zakonu – mu vseeno ni ves podvržen.

²⁶ *Ibid.*, str. 175.

oblast, denimo, rimski imperij za Pavla, gola pojavnost, dozdevek, ki zakriva temeljno brezzakonje, *anomijo*.

Alef emancipatorične politike

Na tej točki se lahko vrnemo k navzkrižju med Badioujem in Agambenom, dveh poti, dveh načinov artikulacije ne-vsega in univerzalnega. Ves zastavek Agambenovega branja Pavla je v tem, da zoperstavi dva principa ne-vsega: oblastni, ki hoče biti Vse, a za ceno izključevanja, delitev, in mesijanski, ki z aplikacijo nove delitve na obstoječe pokaže, da je množstvo, ki naj bi ga oblast zajela, nekonsistentno. Na tem ozadju se hkrati pokaže ves politični pomen pavlovske geste zoperstavljanja milosti in zakona. Milost nima nobenega zamejenega, določenega prostora. Ravno nasprotno, vsa politična subverzivnost delitve delitve je v tem, da izpostavi kot edino torišče za delovanje milosti prav prostor, ki ga zamejuje »*nomos*«, zakon, kajti »milost ni nič drugega kot zmožnost *izrabiti* vse družbene določitve«²⁷. Prostor milosti je prostor »*nenamenske*« ali »*protinamenske*« rabe obstoječih identifikacij in delitev. Cena, ki jo mora zato plačati subjekt, je ta, da živi neukinljivi razkorak med dvema poklicanostima: posvetno poklicanostjo, tj. mestom in vlogo, ki mu ju določa zakon, in mesijansko poklicanostjo, ki ne poziva nikamor, pač pa zahteva od subjekta, da se obrne k sebi in nekaj naredi iz vsiljenih mu poklicanosti. Delovati »pod milostjo« pomeni potemtakem delovati znotraj prostora zakona, a tako, da ga izvotlimo, naredimo ne-vsega.

Agamben v Pavlovi delitvi delitve, ki proizvede neki ostanek, oziroma izpostavi, da nobena reprezentacija ni izčrpna, da zmerom ostaja neki preostanek, delček, ki je nereprezentabilen, prepozna operacijo dezidentifikacije, ki jo je treba prakticirati od primera do primera. Vsaka operacija dezidentifikacije je singularna, vsaka singularnost mora iznajti način, kako prečkati svojo partikularnost – ni »recepta«, ki bi veljal za vse. »Za vse«, ki je v agambenovski perspektivi radikalno heterogeno sami naravi ne-vsega, je zato lahko le nasilje zakona nad generičnostjo singularnosti. Po Agambenu naj bi Pavel, skratka, proizvedel nedoločljivost, neodločljivost izjeme, kar onemogoči, da bi se skupnost, naj je še tako velika, v zadnji instanci človeštvo kot tako, kadar koli zacelila. Človeštvo, za Pavla, kot ga bere Agamben, je ne-vse, nekonsistentno množstvo *brez principa »štetja«*.

²⁷ *Ibid.*, str. 193.

To je tudi razlog, zakaj zavrača Badioujevo branje sv. Pavla, kajti v njem, upravičeno, detektira neko načelo, ki naj bi delovalo tudi v ne-vsem, načelo, ki bi nevtraliziralo ne le partikularistični zakon oblasti, ampak tudi izvorno brezzakonje, »*lawlessness*« ne-vsega kot nekonsistentnega mnoštva. Ni seveda težko pokazati, da pri Badioujevi »produkciji Istega«, ob katero se Agamben obregne, ne gre za nikakršno subsumpcijo razlik istemu kot nekakšnem poslednjem temelju. Razlika je nekje drugje: za oba je ne-vse referenčna kategorija za mišljenje politike. Za Agambena tvori tudi nepresegljivi horizont, saj se Agamben zadovolji s tem, da izpostavi produkcijo ostanka kot tistega objekta v subjektu, ki mu onemogoči, da bi koincidiral s sabo, zaradi česar nekonsistentnega mnoštva singularnosti ni mogoče aktualizirati kot skupnost. Badiou pa hoče, ravno nasprotno, pokazati, da ne-vse ni nobena ovira za univerzalno, da se, skratka, »za vse« in ne-vse ne izključujeta – s pogojem, seveda, da izumimo neki način »štetja« nepreštevnega, skratka, štetja v neskončnem.²⁸ Badioujeva temeljna teza, da je »za vse« mogoče in celo nujno situirati v neskončno, nas opozori na nepremostljivi prepad med teorijo produkcije ostanka in teorijo produkcije Istega.

Ko torej Badiou eksplicitno zatrdi, da je zastavek politike je »pojavitve kolektiva kot resnice istega«,²⁹ kolektiva ne smemo razumeti kot »nu-

²⁸ Tu lahko zgolj opozorimo na izjemni pomen Badioujeve polemike z Lacanom – ravno glede ne-vsega – za teorizacijo emancipatorične politike. Kot je znano, Lacan vztraja, da »za vse«, funkcije univerzalnega, ni mogoče verificirati v neskončnem. Kajti »čim imamo opraviti z neskončno množico, ne moremo postaviti, da ne-vse vsebuje eksistenco kakega proizvoda negacije, protislovja. V skrajnem primeru bi njegovo eksistenco lahko postavili kot nedoločeno.« J. Lacan, *Še*, DTP, Ljubljana 1985, str. 85. Za Lacana je potemtakem nedoločljivost izjeme, nemožnost njene lokalizacije v neskončnem konstitutivna za ne-vse. Navedeni argument proti univerzalnemu v neskončnem je za Badiouja dokaz, da Lacan ostaja še vedno predcantorjevec, ker je njegovo ne-vse, ob vsem poudarjanju, da ga je mogoče misliti le v neskončnem, v resnici končno. Lacan naj bi ostal zavezan intuicionizmu, natančneje, njegovi zahtevi, da je treba konstruirati eksistenco izjeme, ki bi potrdila univerzalno. Ker pa Lacan vnaprej izključi obstoj aktualnega neskončnega, lahko kvečjemu dopusti obstoj izjeme kot neke nedoločljive, nedosegljive točke. Lacanovo neskončno je torej neskončno kot funkcija nedosegljivosti, tisto, čemur Cantor pravi potencialno ali nepravo neskončno. Se pravi, neskončno, gledano iz perspektive končnega. Po Badiouju je rešitev, s katero je mogoče prebiti okvir tega nepravega neskončnega, iznašel Cantor z vpeljavo novega, transfinitnega števila, ki mu uspe prešteti neko neskončno mnoštvo členov tako, da ga obravnava kot končno. Ključno pri tem je, da eksistenca tega števila ni konstruirana, ampak odločena. Lacan pa zavrne prav to, kar je srž rešitve, da je lahko eksistenca aktualnega neskončnega zgolj aksiomska. Več o tej problematiki v »Sujet et infini« v *Conditions*, str. 287-305.

²⁹ *Conditions*, str. 250.

merični« koncept, nekaj, kar je mogoče šteti in prešteti, pač pa kot postulacijo nekega »za vse« v perspektivi neskončnega. Prav v tem kontekstu se pokaže ključni pomen aksiomatizacije enakosti: ker je politika emancipacije situirana v situacijo kot neskončno, je enakost mogoče prakticirati edino kot neke vrste pravilo za »štetje« tistega, kar je za veljavno državno štetje nepreštevno.

Ni naključje, da se Badiou, ko se loti problema statusa univerzalnega v neskončnem, skliče na Cantorja. Cantorjev nauk je ključen zlasti za politiko, ki jo po Badiouju odlikuje prav to, da v nasprotju z vsemi drugimi generičnimi postopki, inherentno, tako rekoč po svoji »naturi« teren neskončnega. In tisto, kar odlikuje emancipatorično politiko, je prav njena zmožnost, da »s pomočjo načela istega oziroma egalitarnega načela rokuje z neskončnim kot takim«³⁰. To bi lahko povedali tudi drugače, s tem, ko Badiou dodeli egalitarni preskripciji funkcijo štetja nepreštevne- ga, zatrdi, da je tudi v polju politike mogoče opraviti operacijo *transfinitizacije*.

Ključno vprašanje je seveda: na katero nepreštevno oziroma neskončno se nanaša operacija transfinitizacije v polju politike? Prav tu je izjemno dragocena Badioujeva pripomba, da največja Cantorjeva zasluga ni matematizacija neskončnega, pač pa njegova pluralizacija, se pravi izpostavitve neenakosti med različnimi neskončnimi.³¹ Ta pluralizacija ali, natančneje, stratifikacija neskončnega je ključna za razumevanje politike. V politiki neskončnost intervenira kar na treh ravneh: na ravni prezentacije same situacije, ki se kot neskončna pokaže šele za nazaj, prek intervencije dogodka; na ravni reprezentacije situacije, tj. na ravni države oziroma stanja situacije, ki kot nekakšna metastruktura prešteje vse dele oziroma podmnožice dane situacije. Ta druga neskončnost je višja od prve, toda ta presežek je brez mere, nedoločen. Tretjo neskončnost je mogoče locirati na ravni fiksiranja mere tega nedoločnega presežka države: gre za prakticiranja egalitarne preskripcije prav na neskončnem terenu države.

Toda tu pride do nepričakovanega obrata: v politiki ne gre za golo plastenje neskončnosti, pač pa za usmerjeni proces, ki poteka *od neskončnega do Enega*. Na vprašanje, »... katero število je število enakosti, število, tistega, kar predpisuje, da vsako singularnost obravnavamo kolektivno in v političnem mišljenju na identičen način?« je po Badiouju mogoče odgovoriti samo: »To število je očitno Eden. Šteti kot Eno tisto, kar sploh

³⁰ »Politika kot postopek resnice,« str. 68.

³¹ *Conditions*, str. 246.

ni šteto, je zastavek vsake resnične politične misli, vsake preskripcije, ki priključuje kolektiv kot tak. *Eden je numeričnost Istega.*³²

Politika emancipacije je mogoča le, če je zmožna v konkretni situaciji proizvesti Eden Istega, operator, ki omogoča šteti nepreštevno. Eden od paradoksov politike kot generičnega postopka, ki ima na vseh ravneh opravka z neskončnostjo, je nedvomno ta, da je lahko *alef emancipacije*, se pravi tisto število, ki prešeteje neskončnost generičnih singularnosti, kot jih razkrije politični dogodek, da je skratka, transfinitno število politike *Eden*.

Za Badiouja, kot smo videli, je vprašanje Enega [od] Istega vprašanje možnosti »za vse« v brezmejnem, redu ne-vsega kot brezmejnega, konec koncev vprašanje možnosti emancipatorične politike. Toda status tega, kar smo opredelili kot alef emancipacije, nikakor ni enoumen. Ravno nasprotno. Danes se v sodobni misli bije boj za interpretacijo tega Enega [od] Istega. Ključna za razjasnitev zastavkov tega spopada je Lacanova elaboracija statusa tega Enega [od] Istega.

Realno Istega

Lacan artikulira problem Enega [od] Istega skozi teorizacijo ponavljanja užitka, kot ga je razdelal zlasti v zadnjem obdobju svojega poučevanja. Kot poudari v seminarju *Hrbtna stran psihoanalize*, ponavljanje vedno meri na užitek. Užitek je mogoče doseči s ponavljanjem tistega znamenja, ki ga na telesu pusti prvi vznik užitka. Toda golo dejstvo ponavljanja napotuje na izgubo: »Tisto, kar se ponavlja, ne more biti nič drugega ... kakor izguba ... v samem ponavljanju je izguba užitka.«³³ In prav na mestu te izgube, ki jo generira ponavljanje, »vznikne funkcija izgubljenega objekta, ki mu pravim *a*«. ³⁴ Z drugimi besedami, samo ponavljanje proizvede – in to kot svoj zanazajski učinek – presežni užitek kot neki dodaten objekt.

Ta objekt torej ni že kar dan, ampak je šele proizveden. Ni del verige označevalcev, ki se v analitični izkušnji ponavljajo, pač pa dobi v tem diskurzu posebno mesto, ki ga sam Lacan opredeli kot mesto »istosti«³⁵. Ključno pri tem je, da isto ni konstanta, ki bi obstajala zunaj označevalne

³² »Politika kot postopek resnice,« str. 72.

³³ J. Lacan, *Le Séminaire, livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1991, str. 51.

³⁴ *Ibid.*, str. 54.

³⁵ J. Lacan, neobjavljeni seminar » ... ou pire«, 19. 4. 1972.

verige, pač pa je tisto, kar se proizvede s samim ponavljanjem. In prav na tej točki intervenira artikulacija Istega in Enega. Psihoanalitična teorija mora po Lacanu Eno situirati na dve različni ravni, ki jo nikakor ne smemo med seboj pomešati.³⁶ Kajti Eden Istega ni Eden, ki se ponavlja. Eden, ki se ponavlja, je Eden unarne poteze, skratka, Eden identifikacije. Toda obstaja še neki drugi Eden, tisti, ki se proizvede, ko subjekt ni več situiran na raven označevalne verige, ampak užitka.³⁷ Tudi to je označevalna produkcija, pri kateri je izpostavljena razlika kot taka, čista razlika oziroma, z Lacanovimi besedami, »istost razlike«. Prav na to raven Lacan situira isto, ki ga proizvede psihoanaliza.³⁸ Ta dozdevno kontradiktorni pojem, ki združi v eno istost in razliko, je mogoče pojasniti, če se spomnimo, da ima pojem istega za Lacanu sprva etimološki pomen: »etimologija izraza *même* ni nič drugega kot *metipsemus* – zaradi česar je tisti 'sam' v 'jaz sam' pravzaprav odveč [*ce même en moi-même une sorte de redondance*]. Fonetična preobrazba gre od *metipsemus* v *même* – najbolj jaz sam mene samega, kar je v osrčju mene samega in hkrati onstran mene [*le plus moi même de moi-même, ce qui est au coeur de moi-même, et au-delà de moi-même*]... Ta notranjost, ta praznina, za katero ne vem več, ali pripada meni ali nikomur – prav z njo francoščina zarisuje pojem tega 'sam' [*notion du même*].«³⁹

Ta pojem istosti ne potrebuje za svojo utemeljitev subjekta, ker meri na nekaj, kar se nanaša na telo: »Razlika med istim in drugim se opira na to, da mora biti isto materialno isto. Pojem materije je temelj istega.«⁴⁰ Eden Istega je kot sled, »memorialen«, kot črka kontingentnega srečanja med telesom in označevalcem. Isto razlike je torej Eden, ki onstran vseh razlik, onstran vseh partikularnosti naznačuje sámo razliko ali rajši izjemni položaj enega označevalca glede na vse druge označevalce. Eden Istega denotira pravzaprav zgolj to, da nekaj je, da je prišlo do srečanja, rajši kakor nič. Eden Istega situira v jezik tisto, česar jezik ne more izreči,

³⁶ J. Lacan, neobjavljena predavanja »Le Savoir du psychanalyste«, 4. 5. 1972.

³⁷ *Ibid.*, 4. 5. 1972.

³⁸ Ko se sprašuje, na kateri točki vznikne istost, se Lacan eksplicitno skliče na Cantorja: »Eden, kolikor ga je mogoče opredeliti kot 'isto', vznikne, če smem tako reči, zgolj na eksponenčen način ... Prav v teku konstrukcije alefa ničla nastopi tudi konstrukcija samega 'istega', in to 'isto' je v konstrukciji tudi samo všteto kot element.« » ... ou pire«, 19. 4. 1972.

³⁹ J. Lacan, *Etika psihoanalize*, Delavska enotnost, Ljubljana 1988, str. 197. Delno popravljjen prevod. V slovenskem prevodu gre popolnoma v zgubo tisto, kar je srž samega problema, namreč *même* v pomenu isto.

⁴⁰ J. Lacan, neobjavljeni seminar »L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre«, 14. 12. 1978.

inkarnacijo označevalca, ki bi ga lahko poimenovali travmatični označevalec. Denotira način, kako se označevalci, ki determinirajo subjekt, za tega subjekta konkretno utelešajo, in to, še preden dobijo kakršen koli pomen.

V razmerju do Enega unarne poteze je Eden Istega v nekem radikalnem smislu Drugi.⁴¹ Eden Istega je tisto, kar mi je najbolj »lastno«, najbolj moje, mesto moje specifične partikularnosti, in hkrati »prezenca Drugega na sebi«⁴², tistega nečloveškega, ki je v meni. Ta nerazločljivost Istega in Drugega, kot jo uteleša travmatični označevalec, ni že kar dana. Za to da bi jo privlekli na dan, je potrebna posebna operacija, ki sicer meri na to, da premesti, prestavi tisto, kar se ponavlja, a tako, da natančno obmeji, zameji to utelešenje. Če je Isto, ki se ponavlja, že derivat, posledica tega Enega Istega, potem ima subjektiviranje ponavljanja za nujno predpostavko operacijo izločitve, izvlečenja, ekstrakcije te točke »istosti«.

Vse je torej odvisno od tega, ali je mogoče intervenirati v ta Eden Istega, ali ga je mogoče premakniti, prestaviti z njegovega mesta in s tem onemogočiti ponavljanje. Daleč od tega, da bi subjekta prikovala na ta travmatični označevalec, od njega zahtevala, da se v njem pripozna, da ga pripozna, gre psihoanalizi za to, da vpelje v subjektovo »zgodbo« moment kontingentnosti, s čimer dobi subjekt po koncu analize možnost za nov odgovor na realno Istega. Kakšne konsekvence je mogoče od tod potegniti za mišljenje politike?

Psihoanaliza in politika emancipacije imata nedvomno skupno izhodišče: Eden Istega ni že kar dan, pač pa mora biti šele proizveden, izločen, izvlečen kot rekonstrukcija sledi, zaznamovanja z neko radikalno prekinitvijo, naj gre za travmo ali dogodek. Toda če imata skupno izhodišče, sta njuna cilja popolnoma nasprotna. Na prvi pogled se zdi,

⁴¹ Na to mesto nerazločljivosti Enega od Drugega Lacan situira užitek. Vprašanje »istega« zadeva zlobo, ki je prav tista »groza, pred katero se obotavljam v samem sebi [*moi-même*]. Ljubiti ga, ljubiti ga kot kakega samega sebe [*comme un moi-même*], pomeni obenem bližati se neki krutosti. Njegovi ali moji? mi boste ugovarjali – razložiti pa vam hočem, da prav nič ne govori o tem, da bi bili razločeni. Zdi se namreč, da gre prav za isto [*la même*] – vendar s pogojem, da so prekoračene meje, ki me silijo v nastopaštvo pred drugim kot mojim podobnikom.« *Etika psihoanalize*, str. 197. Ta Eden, ki je hkrati Drugi, nakazuje, da je Eden Istega v strogem pomenu nekaj »nečloveškega«, nekaj, česar si ne morem prisvojiti, nekaj, kar me za zmerom razsredišča. Ta radikalna nerazločljivost med Istim in Drugim je »kriva«, kot bomo še videli, za vojno med sodobnimi teoretiki imena »jud« in teoretiki Istega in univerzalnega.

⁴² E. Laurent, »Usages du symptôme«, *La lettre mensuelle*, 178, str. 12.

da ne more biti nič bolj tujega psihoanalizi kot emancipatorična politika. Psihoanaliza meri na to, da obkoli ta Eden Istega, v zadnji instanci, da ga nevtralizira, da omogoči subjektu, da se odlepi od tega Enega, ki se ne neha ponavljati, zapisovati. Nasprotno pa emancipatorična politika meri na to, da se ta Eden Istega – skozi nenehno verifikacijo egalitarne preskripcije –, ravno nasprotno, ne neha zapisovati. Psihoanaliza in emancipatorična politika nista torej na istem. V emancipatorični politiki je produkcija Enega [od] Istega način, kako v dani situaciji potegniti posledice dogodka kot radikalne prekinitve, vznika nečesa, kar je bilo glede na možnosti situacije nemožno. Eden Istega pomeni torej odprtje novega prostora, prostora za vpis novih kontingentnosti, novih odgovorov na radikalno prekinitve, ki jo v dani situaciji povzroči dogodek. V emancipatorični politiki se s produkcijo Enega [od] Istega odpre prostor za subjektivacijo neskončnega, za konstrukcijo nove kolektivnosti, »komunizma singularnosti«, kolektivnosti kot materializirane verifikacije »večnega« imperativa politike: enakosti.⁴³

Psihoanaliza ima sicer to, kar bi lahko poimenovali, realno Istega, za svoj kompas, toda tisto, za kar ji gre, je ekstrakcija Istega, ne Istega, ki bi bilo Isto za vse, pač pa Istega, ki je Isto konkretnega primera. V tem bi lahko videli razlog za razvpito »apolitičnost« psihoanalize: Eden Istega je vedno Eden Istega konkretnega primera. Načela, ki jo vodijo pri tej »ekstrakciji« Istega, ne ponujajo nedvoumnega kriterija za vedenja na kolektivni ravni. Iluzorično je torej od psihoanalize pričakovati, da proizvede »politiko delovanja« na kolektivni ravni.⁴⁴ Z eno besedo, temeljni aksiom za psihoanalizo bi lahko formulirali takole: horizont ne-vsega je

⁴³ Glede te točke je zelo poučna Badioujeva kritika Lacanove teorije dveh teles v *Logiques des mondes*. Lacan naj bi telo razdelil na naravno telo, imaginarni sedež subjektive »istosti«, in telo kot mesto Drugega, mesto, v katerega je vtisnjen pečat Drugega. Z Lacanom se zato strinja, da je treba postaviti pod vprašaj enotnost, ki naj bi jo podeljevalo telo kot Eno. Tudi za Badiouja je torej telo razcepljeno, vendar na drugačen način, kot to predlaga Lacan. Kajti razcep med »mojim« telesom in simptomatskim telesom, tj. telesom-mestom-Drugega, je po Badiouju razcep, ki je inherenten sami strukturi človeške živali. Lacanova koncepcija razcepa telesa zato ne more biti zadnja beseda. Lahko bi rekli, da Badiou povzame in hkrati preobrne Lacanovo delitev, ali, še bolj natančno, začne na točki, kjer naj bi se Lacan ustavil: z »razdeljenim telesom človeške živali«, ki mu nato sam doda »tretje« telo, transčloveško telo, ki se polasti *obeh* teles človeške živali. Razcepljeno telo človeške živali je za Badiouja torej mesto dodatne, subjektivne inkorporacije, mesto, kjer se konstituira subjekt kot »telo resnice«. Cf. *op. cit.*, 499 sq.

⁴⁴ Glede nekompatibilnosti obdelave realnega v psihoanalizi in politiki J.-C. Milner, *Les noms indistincts*, str. 25.

neprekoračljiv. To pa ne pomeni nič drugega kakor: *ni transfinitizacije v polju politike*.

To vztrajanje na neprekoračljivosti ne-vsega zariše demarkacijsko črto med sodobnimi teoretiki univerzalnega in teoretiki izjeme, ki jo zanje inkarnira »ime jud«. Za univerzaliste je emancipatorična politika odkrila način, kako rokovati z ne-vsem, namreč, s pomočjo aksiomatizacije enakosti. Narobe pa za teoretike »imena jud« politiki, ker je bila izumljena za zaprti univerzum antike, nujno spodleti v brezmejnem univerzumu kapitalizma in znanosti. Politika omaga pred ne-vsem, ker poskuša reševati probleme, ki izhajajo iz paradoksov ne-vsega, neobstoj meje, izjeme, ki bi zacelila ne-vse z zastarelimi artefakti: univerzalnimi načeli enakosti, pravičnosti, človekovih pravic... Univerzalisti naj bi po J.-C. Milnerju, ki se pri tem sklicuje na psihoanalizo, spregledovali konstitutivno nesodobnost politike sodobnemu brezmejnemu univerzumu.⁴⁵ Politika je strukturno heterogena ne-vsemu, kot ga danes predstavlja moderna družba. Med družbo kot redom brezmejnega, ne-vsega, in politiko kot redom univerzalnega, Vsega, zato nujno prihaja do trenj in celo silovitih kolizij. Na točki takih trčenj, kjer se pokaže neukinljiva heterotopičnost brezmejnega družbe in omejenega politike vznikne »judovski problem«.

V nasprotju z Milnerjem bomo sami vztrajali na tem, da je treba v tej nenadni, z ničemer izzvani pojavitvi »imena Jud« kot poglavitnega *topic* teoretskih diskusij nekdanjih *maoistov*, naj so judi, napol judi ali ne-judi (B. Levy, F. Regnault, predvsem pa, seveda, J.-C. Milner) videti *simptom* »izgube vere« v emancipatorično politiko.⁴⁶

Ime subjekta

Da je poglavitni zastavek bratomorne vojne med »judovskimi« in »nejudovskimi« maoisti prav status univerzalnega v politiki, priznavajo tako eni kakor drugi. Vendar centralno vprašanje te debate ni preprosto: biti za univerzalizem ali ne. Temeljni zastavek razdora se je izkristaliziral ob vprašanju statusa Enega. Natančneje, ali obstaja v polju kolektivnega »ime, ki je nad vsakim imenom«, in če obstaja, ali ga je mogoče subjektivirati?

⁴⁵ Ta teza, ki je v *Jasnem delu*, Založba ZRC, Ljubljana, 2005, zgolj plasirana, ne pa tudi razdelana, ostane gravitacijsko središče njegove zadnje knjige, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, Pariz 2003.

⁴⁶ Podoben argument razvija tudi J. Ranciére v svoji zadnji knjigi z značilnim naslovom, *La haine de la démocratie*, La fabrique, Pariz 2005, str. 99 sq.

Da obstajajo imena, ki jih ni mogoče nositi drugače kakor da jih subjektiviraš, denimo, komunist, delavec, imigrant, ženska, homoseksualec..., je temeljni nauk emancipatorične politike. Toda, »judovski maoisti« tu potegnejo ključno distinkcijo. Poleg teh imen, ki jih je mogoče subjektivirati ali pa tudi ne (delavec si lahko kot socialna kategorija ali kot politični subjekt), obstaja še ime-izjema, ime, ki ga *ni mogoče ne subjektivirati*: ime »jud«. Naj si sam rečeš »jud« ali pa naj te tako poimenujejo drugi, »jud« je vedno način, kako rečeš »jaz«. Ali, kot eksplicitno zatrdi Jean-Claude Milner v knjigi *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, knjigi, ki ga je stala prijateljstva z Badioujem in njegovim krogom: »ime jud [je] eno tistih imen, ki v preblisku izvršijo nad izjavljalcem zapoved: 'Wo es war, soll Ich werden', 'es' jezika – vsako ime je kot ime v tretji osebi – postane za neskončni trenutek in z neskončno hitrostjo 'Ich' govorečega bitja.«⁴⁷

Kako pojasniti to teorijo imen? Zato da bi psihoanaliza opredelila kak klinični primer, uporablja izraze, ki si jih sposoja od psihiatrije, a tako, da jih hkrati že spreminja. Psihiatrija govori v tretji osebi, uporablja klinična imena (nevrotik, psihotik, paranoik itn.) kot predikate. V psihoanalizi pa izrazi, kot so histeričarka, obsesionalec itn., niso uporabljeni na predikativen način, pač pa označujejo modus subjektivacije, uporabljeni so, če smemo tako reči, kot *imena subjekta*. Drugače povedano, za psihoanalizo je klinično ime način, kako rečem »jaz«. Ta premestitev lepo ponazori radikalno disimetrijo med subjektivacijo imena in predikativno rabo imena. V izjavi: »Slovenec sem, Italijan sem, Francoz sem...«, Slovenec, Italijan, Francoz niso načini, kako rečem jaz, pač pa predikativne zatrditve vključitve oziroma pripadnosti.

V luči te opozicije med prvo osebo in tretjo osebo je Freudov »es« potemtakem način, kako rečem jaz v tretji osebi. *Es war* izreka jaz kot ne-jaz oziroma, natančneje, izreka ime, ki še čaka na subjektivacijo, ki zahteva subjektivacijo. Na ozadju te asimetrije poskuša Milner pojasniti vztrajanje imena jud. Kako je mogoče, da »to«, sprašuje Milner, »nikdar ne umolkne,« da ga »ni mogoče utišati,« da še kar naprej traja, in to brez ozemlja, brez cerkve, brez konsenza? Odgovor, ki ga ponuja, je: to ne umolkne, ker obstajajo ljudje, ki izrekajo *jaz* kot Judi, ki izrekajo ime jud v prvi osebi.

Milner se tu distancira od Sartrove teze iz *Réflexions sur la question juive*, po kateri je ime jud zmerom izrečeno v drugi osebi: »Ti si jud«

⁴⁷ J.-C. Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, str. 107.

oziroma »Jud si.«⁴⁸ Za Sartra je ime jud eden od načinov, kako rečemo ti, še zlasti takrat, ko je uporabljeno kot žaljivka. Kajti po Sartru nobena poteza, ki naj bi jo imeli judi, ni specifično judovska, ne deluje diskriminatorno (rasne poteze, rituali, obrežanost, vera...). Zato se po Sartru ne moremo spraševati, kaj je tisto, kar juda naredi za juda. Tisti presežek judovstva v judu, tista neumestljiva poteza, ki jo sam jud zaman išče pri sebi, je ves v pogledu Drugega. Jud je »pod pogledom Drugega«. Drugi je tisti, ki juda prepozna kot juda s tem, da ga razglasi za juda. Strogo vzeto, jud torej ne obstaja. Jud je izum antisemita. Od tod tudi Sartrova radikalna rešitev: ni odgovora na židovsko vprašanje. Edini odgovor na židovsko vprašanje je, da ga zamenjamo z drugim vprašanjem, in sicer: kako je mogoč antisemitizem?

Že Sartre izpostavi torej v imenu »jud« neko realno-nemožno razsežnost onstran religioznih, zgodovinskih, kulturnih, etničnih itn. lastnosti, vendar to realno pripisuje intervenciji Drugega, zaradi česar tega imena ni mogoče subjektivirati. Oziroma, bolje bi bilo reči, tudi ko je subjektivirano, je to prej kot gesta kljubovanja Drugemu. Milner pa hoče misliti to realno v imenu jud kot pogoj za subjektivacijo. Ime jud ni ime, ki ga lahko izbereš ali ne. Je ime, ki se ga v nekem smislu ne moreš znebiti, tudi če se hočeš, in ravno tako si ga ne moreš poljubno nadeti. Je že tu, v realnem, vprašanje za govorilo-juda pa je le, ali ga hoče ali ne afirmirati *kot subjekt*. Imena jud zatorej ne more izreči kdor koli in v kakršnih koli okoliščinah, kot zatrdi F.Regnault, edino, če je izrečeno v specifičnih, četudi vnaprej nedoločenih pogojih, postane izjavljalec imena »jud« subjekt – po zgledu freudovskega *Wo Es war, soll ich werden*: »Kjer je bil izraz jud kot pripadnost, imenovanje, deskripcija, napoči Jud kot ime.«⁴⁹ V nekem smislu velja za nosilca imena jud Nietzschejeva zapoved: »*Werde, wer du bist*«, »Postani, kdor si«.

Med imenom »jud« in vsemi drugimi imeni je treba potegniti dve distinkciji: na eni strani razliko med subjektivacijsko in predikacijsko rabo imena, na drugi strani pa je treba samo subjektivacijsko rabo imena še enkrat razcepiti: na imena, glede katerih popustiš, ali pa ne, in na ime jud, glede katerega v nekem radikalnem smislu ne moreš popustiti – tudi oziroma predvsem takrat, ko si se mu odpovedal. To je tisto, kar »ime jud« loči od vseh drugih imen subjektov. Lahko si katolik, tako kot si perogordinec, zapiše Regnault, se pravi na način gole komunitarne pripadnosti, toda lahko si katolik, komunist ali kar koli drugega na način,

⁴⁸ J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Pariz 1946 str. 66 sq.

⁴⁹ F. Regnault, *Notre objet a*, Verdier, Pariz 2003, str. 10.

ki implicira subjektivno odločitev, da glede tega imena, ki si ga izbral, ne popustiš, ne glede na ceno, ki jo moraš za to plačati. Ne popustiti glede svojega imena pomeni, da ime ni samo nekaj, kar te zaznamuje, kar te doleti kot usoda: biti to ali ono, imenovati se tako ali drugače. To je še na ravni gole faktičnosti. Pač pa pomeni, da je ime postalo temeljni zastavek subjekta: je ime subjekta kot takega, tisto realno, od katerega prejme svoj pogoj, če parafraziramo Lacana.

Tudi ime »jud« je lahko eno izmed subjektivnih imen. Toda tisto, zaradi česar je to ime neprimerljivo z drugimi subjektivnimi imeni, kar naredi, da je dobesedno »ime, ki je nad vsakim imenom«, je posledica intervencije politike. Politika je, po Regnaultu, »postala kraj, kjer je bila ta izbira [imena 'jud' kot imena nad vsakim imenom] odrinjena na stran, zaradi česar je ime postalo katero koli: verjamemo, da imamo poslej svobodo za vse 'dobre izbire', ki jih politika ponuja individuu tekom njegovega življenja – se pravi...: komunizem, vietnamska vojna, vojna v Alžiriji, boji za nacionalno osvoboditev, kitajska kulturna revolucija, palestinska stvar, druge, skratka, vse te izbire, za katere je individuum, ki je verjel, da jih mora narediti, če ga vodita svoboda in pravičnost ..., in to v imenu svobode in pravičnosti, ki nista prazna idola.«⁵⁰

Preprosto povedano, za politiko je cena za to, da lahko neko poljubno ime postane ime političnega subjekta, da se, skratka, subjektivira, žrtvovanje enega imena: imena »jud«. Žrtvovanje tega imena šele odpre prostor za možnost politične subjektivacije. To je ključni razlog, zakaj sta za Regnaulta, ampak ne samo zanj, ime »jud« in politika, ne katera koli seveda, ampak prav emancipatorična politika, radikalno nekompatibilna. Politika izhaja iz predpostavke, po Regnaultu iluzorične, da je mogoče imena subjekta, torej imena, ki se vračajo na svoje mesto, ki nočejo umolkniti, poljubno predstavljati oziroma jih zamenjevati. Skratka, v zadnji instanci, za politiko ime ni nič realnega.

In tu, v komaj prikriti polemiki z Badioujem, lansira provokativno tezo: »Če me mika – zato da bi jezil ... nekatere svoje tovariše, naj so judi ali ne – razglasiti, da mi ni mar za politiko ... je to zaradi tega, ker je veliko militantov, naj so judje ali ne, zahtevala bolj kot za katero koli drugo ime, da glede tega imena [jud], popustijo.«⁵¹ Toda – obstajajo svetle izjeme. Če nekateri militanti vseeno niso popustili, se niso odpovedali temu imenu, je to zato, ker jih je »pred tem obvarovalo lacanovstvo«⁵².

⁵⁰ *Notre objet a*, str. 14. Ne gre spregledati, da Regnault navaja subjektivirajoče izbi-re določene generacije, namreč svoje, generacije šestdesetih.

⁵¹ *Notre objet a*, str. 17.

⁵² *Ibid.*

Lacan vznikne nenadoma kot poslednji branik imena »jud«, tistega realnega v imenu »jud«, kajti politika, zlasti tista, ki se ima za progresistično, emancipatorična politika, politika, ki jo odlikuje prav to, da ne verjame v realno nobenega imena, po Regnaultu zahteva od militantov, da se odpovejo svojemu imenu, da popustijo glede imena Jud, da zamolčijo to ime, in to v imenu abstraktnih univerzalnih načel in vrednot. Politika postavi subjekte-jude pred nemogočo dilemo: ohraniti politiko, »edino stvar, ki je v njihovih očeh sveta«, ali pa dolžnost »obnoviti pravice ... *utajenega imena*«. ⁵³

Politika, ki postavi subjekte pred to izbiro: ali emancipatorična politika ali ohranitev imena, se po Regnaultu sama diskreditira. Vsaka politika, ki zahteva žrtvovanje, odpoved imenu, zlasti *temu* imenu, po Regnaultu ni vredna, da se ohrani. Oziroma vredna reševanja je edino politika, ki je »zmožna ne odpovedati se nobenemu imenu, naj bo to ime jud ali ne« ⁵⁴. Politika, vredna svojega imena, je zanj edino tista, ki omogoči »slišati ime, v imenu katerega govorimo ali molčimo«. Z eno besedo, vredna imena politika je samo politika, ki jo animira »želja, da se drugi ne odpove svojemu imenu« ⁵⁵.

Prav tu se z vso ostrino postavi vprašanje o statusu imena kot Enega [od] Istega v politiki. Spor torej ni o tem, ali so imena večna ali ne, ali so realno, ali ne, ampak, ali je ime, ki je nad vsemi imeni, Eden, ki se ponavlja, neka neizbrisna danost, ali pa Eden, ki se proizvede, Eden, ki je, denimo, rezultat prakticiranja politike v neki neskončni situaciji. Ne gre torej za to, ali politika dopušča imena, ki so »večna«, »za zmerom«, pač pa, ali je to »večno« ime ime neke skupnosti, ki obstaja v realnosti, ali pa je ime političnega subjekta, ki se mora šele ustvariti.

Kje torej teče demarkacijska linija, kje je nepremostljivi prepad med »judovskimi« maoisti, naj so judi ali ne, in »nejudovskimi« maoisti, naj so judi ali ne? Če še enkrat ponovimo, ne gre za to, da bi »judovski« maoisti priznavali obstoj takega »imena, ki je nad vsakim imenom« »nejudovski« maoisti pa bi to zanikali. Nasprotno, za Badiouja, ki se ob tem eksplicitno skliče na Pavlovo postulatijo Kristusa kot »imena, ki je nad vsakim imenom«, univerzalnost v politiki, »produkcija Istega in Enakega«, implicira dvoje: na eni strani nedvomno indiferentnost do vseh posvetnih poimenovanj. Vsa imena, celo naša lastna je treba jemati zgolj kot »vzdevke«, naključno prilepljene na naše telo; na drugi strani pa vztraja,

⁵³ *Ibid.*, str. 18.

⁵⁴ *Ibid.*, str. 20.

⁵⁵ *Ibid.*, str. 21.

da »subjekt resnice vselej stremi« k takim »imenom, ki so nad vsakim imenom«. Ali, še bolj eksplicitno: »Vsa resnična imena so 'nad vsakim imenom'. Mogoče jih je sklanjati in, tako kot to počne matematična simbolika, deklarirati v vseh jezikih, glede na vse običaje in prek vseh razlik. Vsako ime, iz katerega izhaja neka resnica, je ime izpred časa babilonskega stolpa. Toda krožiti mora v tem stolpu.«⁵⁶

Zastavek boja med »judovskimi« in »nejudovskimi« maoisti je preprosto v temle: ali označevalec »jud« konstituira izjemni označevalec, tako rekoč sveto ali usojeno ime, ali, pa nasprotno, nobeno ime – torej tudi ime »jud« ne – ni vnaprej izbrano za to, da bo imelo vlogo »imena, ki je nad vsakim imenom«. Za »nejudovske« maoiste je odgovor jasen: nihče nima v zakupu »imena, ki je nad vsemi imeni«. ⁵⁷ Proti sakralizaciji imena »jud«, imena, ki je kot nekakšen surplus, presežek nad navadnimi imeni, ker je ime »absolutne žrtve«, katere moralni in politični kapital izkorišča država Izrael in upravičuje svojo imperialistično in kolonialno politiko na Bližnjem vzhodu, Badiou – ki vnaprej zavrne ideologijo žrtve, ker jo je mogoče, kot to počne Izrael danes, priročno instrumentalizirati, ki je zatorej proti takemu »političnemu izsiljevanju« – vztraja, da iz grozodejstev, prizadejanim evropskim judom pod nacističnim režimom, ni mogoče kovati političnega kapitala, presežne vrednosti, se zateči pod njegovo okrilje in zase zahtevati izjemni položaj. Ravno nasprotno, pozitivni doneski judovstva mišljenju so ravno v prizadevanjih samih Judov (Spinoze, Marxa, Freuda...), da prelomijo z judovskim komunitarizmom in utemeljijo univerzalizem – v vsakič specifičnih razmerah. Danes smo še pred nalogo, da ugotovimo, kakšna je usoda označevalca »jud«, katerega domet bi bil univerzalen. V tem smislu lahko Badiou v svojem značilnem provokativnem slogu zatrdi, da temeljni problem za same jude ni, kako nositi ime »jud«, odkrito in ponosno, dvomeče ali pa tako, da je preprosto utajeno,⁵⁸ pač pa to, da je treba danes »ustvariti novega juda ... da jud našega časa šele pride«. ⁵⁹

⁵⁶ *Sveti Pavel*, str. 113.

⁵⁷ Celo ateistični-jud Milner, ki mu ni mogoče očitati sakralizacije juda kot žrtve, nima boljšega argumenta za situiranje imena jud kot izjeme kot to, da je ime jud kot inkarnacija četverja (moško/žensko/otrok/starši), torej inkarnacija principa kontinuitete, tako rekoč poslednja obrambna črta subjekta pred nasiljem sodobne družbe, ki ne prizna, ne pozna nobene meje, nobene ovire za svoje brezmejno širjenje.

⁵⁸ Tu napotujemo na tri modalitete nošnje imena jud, kot jih razloči Milner v *Les penchants criminels*: jud afirmacije, jud vprašanja in jud zanikanja. *Op. cit.*, str. 108 sq.

⁵⁹ Cf. Badioujevo polemiko z »judovskimi maoisti« v *Circonstances 3. Portées du mot 'juif'*, Lignes, Pariz 2005, str. 86.