

## NEKATERA VPRAŠANJA DEMOKRACIJE V LUČI BADIOUJEVE TEORIJE

PETER KLEPEC

V pričujočem tekstu nas bodo zanimala nekatera vprašanja, ki so povezana z Badioujevim premislekom demokracije in politike. Najprej bomo izhajali iz preprostega in obenem naivnega vprašanja, ali je za Badioujevo filozofsko misel sploh mogoče reči, da je demokratična, ter si ob tem ogledali Badioujevo kritiko demokracije in države.<sup>1</sup> Kot bomo videli, ta kritika ni brez paradoksov in nedoslednosti, ki pa nas zanimajo le toliko, kolikor zamegljujejo prava vprašanja, namreč, za kakšno demokracijo, skupnost, politiko itn. Badiouju sploh gre.

Omenjena vprašanja je po našem mnenju mogoče in tudi treba razumeti na ozadju teoretske zastavitve Clauda Leforta. Nemara bi lahko rekli, da Lefortov osnovni uvid nastopa v obliki nekakšnega silogizma. Prva in osnovna premisa tega silogizma je splošno znana teza, da prelom moderne vzpostavi demokratično družbo »kot družbo brez telesa, kot družbo, ki onemogoča reprezentacijo organske totalitete«. <sup>2</sup> Revolucionarna in nezaslišana poteza demokracije je v tem, da mesto oblasti postane *prazno mesto*. Tam pa, kjer vznikne prazno mesto, ni možna nobena povezava med oblastjo, zakonom in vednostjo, ravno tako pa tudi ni mogoča nobena izjava, ki bi izrekala njihov temelj. Druga premisa trdi, da je demokratična družba kot izvorno neidentična in razcepljena vselej prisiljena iskati tisto substanco, ki bi vsaj začasno zapolnila siceršnji izvorni in ireduktibilni manko. Drugače rečeno, za Leforta ni demokratične družbe brez ideologije kot diskurza o družbenem, ki si prizadeva zakriti družbeno delitev in ki je »vselej usmerjena k obnovitvi gotovosti«. <sup>3</sup> Kot

<sup>1</sup> Pri tem velja opozoriti na to, da se problematika, ki jo omenjena vprašanja odpirajo, smiselno navezuje na tematiko, ki jo sami obdelujemo v tekstu o teoriji Clauda Leforta »Totalitarisme aujourd'hui«, ki bo izšel v prihodnji številki *Filozofskega vestnika*.

<sup>2</sup> Claude Lefort, *Prigode demokracije. Izbrani spisi Clauda Leforta*, Liberalna akademija, Ljubljana 1999, str. 24.

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 25.

opozarja Jelica Šumič-Riha, je Lefortov pojem ideologije restriktiven: »Ideologija je za Leforta specifičen red družbenega imaginarnega, s pomočjo katerega si ljudje ustvarijo predstavo o svojem lastnem načinu sobivanja. Kot družbenemu inherentni legitimacijski diskurz mora ideologija znotraj samega družbenega poiskati orodja in sredstva, s pomočjo katerih zabriše sledove razpok in razkolov v družbeni sferi. Za razliko od predmodernega imaginarnega se reprezentacija družbenega, kot jo proizvaja ideologija, ne more več sklicevati na »drugi svet«. Gre za diskurz o družbenem, za diskurz legitimacije obstoječega, ki se umešča v samo družbo. Ideologija je zato diskurz o družbenem, ki si prizadeva zakriti družbeno delitev, inherentno modernim družbam, kakor tudi njihov zgodovinski nedoločen značaj.«<sup>4</sup> Temeljni paradoks nastopa družbe brez telesa je potemtakem v tem, da ta družba vselej išče tisto, česar pravzaprav ni nikoli izgubila – paradokсно substanco, ki nastopa kot dozdevek, preostanek in presežek hkrati: dozdevek, ker gre za nekaj izmuzljivega, začasnega in fantazmatskega; preostanek, ker ga proizvede sam temeljni prelom moderne; presežek, ker si te substance nikoli ni mogoče prisvojiti, obenem pa je tudi ni mogoče ukiniti – ta fantomska substanca, ki nastopa skozi prikazni in pošasti, ki spremljajo dezinkorporacijo politične oblasti, je tako v nekem pomenu za Leforta *neodpravljiva*. Sklep, ki sledi obem premisam, pa ni le v tem, da demokracije brez ideologije ni, pač pa, da zadeva samo naravo demokracije. Demokracija je za Leforta nekaj, kar nima trdne oporne točke, nekaj, kar je po svojem bistvu negotovo in krhko, nekaj, kar prinaša negotovost, nekaj, kar ima v svojem jedru praznino in manko. To, skratka, pomeni, da demokracija ni nikoli varna pred nevarnostjo zdrsa v totalitarizem – »najlaže bomo razumeli totalitarizem, če bomo raziskovali genezo ideologije«,<sup>5</sup> pravi Lefort, za katerega totalitarizem vselej nastopa kot odgovor »na vprašanje, ki ga prinaša demokracija, kot poskus razrešitve njenih paradoksov.«<sup>6</sup>

Takšen sklep seveda odpira celo kopico možnih navezav in problematik – od osnovnega vprašanja, ali ima Lefort sploh prav, ko problematiko praznine in dezinkorporacije oblasti veže izključno na prelom moderne, ali pa gre, kot opozarja Jacques Rancière,<sup>7</sup> nasprotno, prej za nekaj konstitutivnega vsake politike, vsake logike dominacije, pa vse do vprašanja, kaj pomeni teza

<sup>4</sup> Jelica Šumič Riha, »Spremna beseda«, v: *Prigode demokracije. Izbrani spisi Clauda Leforta*, Liberalna akademija, Ljubljana 1999, str. 265.

<sup>5</sup> Claude Lefort, *op. cit.*, str. 150.

<sup>6</sup> Claude Lefort, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Pariz 1981, str. 182.

<sup>7</sup> Prim. Jacques Rancière, »Onze thèses sur la politique«, v: »Power and Resistance/ Pouvoir et résistance«, *Filozofski vestnik*, XVIII, št. 2/1997, Ljubljana 1997, str. 97 sq. in pa *Aux bords du politique*, Éditions La fabrique, 1998 (razširjena in predelana izdaja prvotne izdaje iz leta 1990), str. 173 sq.

o totalitarizmu kot dvojniku demokracije: je tega dvojnika treba razumeti v psihoanalitskem pomenu besede ali pa skozi derridajevsko logiko dopolnila? Nadalje, ali bi morali in mogli takšno problematiko razumeti skozi optiko hoelderlinsko-heideggerjanske tematike nevarnosti in rešitve ali morda prej skozi deleuzovsko-derridajevsko problematiko iztirjenosti oziroma »out-of-joint« itn. itd.

Na pričujočem mestu nas bo zanimalo nekaj veliko bolj zdravo-razumarškega, namreč, kakšne neposredno praktične nasledke ima sklep, da je demokracija vselej v nevarnosti? Nas, če pristanemo nanj, to zavezuje k ohranjanju *statusa quo*? Je edini možni nasledek tega sklepa skeptično-cinična drža, za katero so vse krave enako črne, pri čemer, če parafraziramo znano reklo arhitekta kitajskega gospodarskega vzpona, ni važno kakšne barve so, pomembno je, da dajejo mleko? Je, kar zadeva demokracijo, pomembno le to, da zadeve tečejo in kolikor toliko znosno funkcionirajo – kar ni kajpak nič drugega kot sodobna različica diskurza Gospodarja? Odgovor na ta vprašanja, ki smo ga v grobem sami že podali na nekem drugem mestu,<sup>8</sup> se nam sicer zdi ustrezen, težava je zgolj v tem, da je nekoliko preveč splošen. Nemara velja znova poudariti, da že za Leforta demokracija ne predstavlja le političnega sistema, temveč tudi »skupnost čisto nove vrste, ki se ne more nepreklicno zapreti v svoje meje, ampak se odpira obzorjem nepredstavljive človeškosti«.<sup>9</sup> Pravi problem se namreč nahaja v razumevanju navedenega odlomka. Po eni strani gre za to, da Lefort v svojih delih omenjene poante podrobneje ne razdela. Po drugi strani sami menimo, da prav Badioujeva teorija ponuja nekatere nastavke za njeno podrobnejšo razdelavo.

A nemara je že samo omenjanje Badiouja ob Lefortu videti ne le preveč rokohitrsko, pač pa tudi v celoti vzeto in nasploh pretirano. Ne gre le za to, da bi oba omenjena že samo ob bežnem pomisleku na kaj takega po vsej verjetnosti brez nadaljnega silovito protestirala. Deloma bi bilo to tudi upravičeno, kolikor oba izhajata iz različnih teoretskih in političnih tradicij – Lefort izhaja iz fenomenologije Maurica Merleau-Pontyja, Badiou iz antihumanistov, Althusserja, Foucalta in Lacana, da o njegovi siceršnji preokupaciji z matematiko, ob kateri bi Lefort vsaj sumničavo privzdignil obrvi, niti ne izgubljammo črnila. Enako velja za njune politične prioritete in dejavnosti – Lefort je bil vselej v opoziciji od glavnega toka na levisi – vse od skupine »Socialisme ou barbarie« dalje, a vseeno nekoliko bližji večjim političnim grupacijam od Badiouja, ki je v političnem delovanju marginalnejši in zagrizenejši – od začet-

<sup>8</sup> Prim. naš prispevek »Totalitarizem – od subjekta k substanci«, *Problemi*, XXXVIII, št. 4–5, Ljubljana 2000.

<sup>9</sup> Claude Lefort, *Prigode demokracije*, op. cit., str. 201.

nega sartrizma, prek fanatičnega maoizma pa vse do »Organisation politique«.<sup>10</sup>

A tu nam ne gre za vzporejanje in primerjanje Leforta in Badiouja. Izhajamo namreč iz prepričanja, da prav Badioujeva teorija konceptualizira to »skupnost čisto nove vrste«, o kateri govori Lefort. Ta skupnost, pozor, za Leforta namreč ni ideal, ki bi se mu lahko v neskončnost približevali, pač pa vselej že obstaja, nenazadnje jo ustvari že sam prelom, ki ga predstavlja demokratična invencija, hkrati pa nikoli ne tvori zaprte in izgotovljene skupnosti, ki bi se zaprla v svoje meje, drugače rečeno, skupnosti, ki bi temeljila na izključevanju. Prejkone predstavlja prav nasprotje takšne skupnosti. Še več. Po našem prepričanju ima natanko iste »sovražnike« kot Badioujeva etika resnic: »Vsako sklicevanje na grudo, rod, raso, običaj, skupnost deluje v ravno nasprotni smeri kot delujejo resnice in za etiko resnic je prav ta skupek drugo ime za njegove sovražnike.« (*Etika*, 58)<sup>11</sup> Skratka, »skupnost čisto nove vrste« ni nekaj oprijemljivega, trdnega in gotovega, pač pa prekarnega in krhkega. Četudi gre za »anti-komunitarno skupnost«, to zanjo ne pomeni nič vsebin-

---

<sup>10</sup> Badiou sicer velik del svojega časa in energije posveča »Organisation politique«. Za kako obsežen angažma gre, je pokazal šele Peter Hallward (Prim. *Generic Sovereignty. The Philosophy of Alain Badiou*, Doktorska disertacija, King's College, London, januarja 1999, 10. poglavje), medtem ko sam Badiou lakonično pripominja, da tako kot bi matematik na večerji ali kosilu na dolgo in široko ne razpravljajal o svojem znanstvenem problemu, tudi sam ne mara preveč dolgovéziti o svojem političnem udejstvovanju. Za noben mazohizem in najdazovski občutek dolžnosti ne gre pri politični disciplini, še manj za perverzni šarm zoprnih obveznosti, ko moraš priti navsezgodaj na sestanek z dvema delavcema – z enako natančnostjo in točnostjo, s katero znanstveni eksperimentator opravlja svoje delo, mora tudi politični militant opravljati svoj posel, če noče, da bi se politični in organizacijski proces prekinil.

<sup>11</sup> Badiouja navajamo po najbolj ekonomičnem in uveljavljenem »harvardskem« načelu. Navajamo naslednja dela: *Abrégé de métapolitique*, zbirka L'ordre philosophique, Seuil, Pariz 1998; »Being by Numbers. Lauren Sedofsky talks with Alain Badiou«, v: *Artforum*, oktober 1994, str. 84–87, 118, 123–124; *Casser en deux l'histoire du monde?*, Les Conférences du Perroquet, No. 37, Décembre 1992, Pariz 1992; *Conditions*, zbirka L'ordre philosophique, Seuil, Pariz 1992; *Court traité d'ontologie transitoire*, zbirka L'ordre philosophique, Seuil, Pariz 1998; *Deleuze. »La clameur de l'Être«*, Hachette, Pariz 1997; *D'un désastre obscur (Droit, État, Politique)*, Éditions de l'aube, La tour d'Aigues 1991; *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, prevedla Jelica Šumič-Riha, *Problemi*, XXXIV, št. 1/1996, Ljubljana; »Etika in politika«, prevedel Marjan Šimenc, *Problemi-Eseji*, št. 4-5, 1994, *Problemi*, XXXII, Ljubljana, str. 227–232; *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988; *Manifest za čisto filozofijo*, prevedla Jelica Šumič-Riha, v: *Filozofski vestnik*, XIII, št. 1/1992, Ljubljana 1992, str. 149–186; *Monde contemporain et désir de philosophie*, Intervention au Rendez-Vous du 14. février 1992 au Bar de la Comédie de Reims, Cahier de Noria, No. 1, Presses de la Comédie de Reims, Reims 1992; *Le Nombre et les nombres*, zbirka »Des travaux«, Seuil, Pariz 1990; *Peut-on penser la politique?*, Seuil, Pariz 1985; »Politika kot postopek resnice«, prevedla Jelica Šumič-Riha, v: *Filozofski vestnik*, XIX, št. 1/1998, Ljubljana 1998, str. 67–75; »Scena Dvojega«, prevedla Alenka Zupančič, *Razpol 11, Problemi*, XXXVII, št. 7–8/1999, Ljubljana 1999, str. 57–67.

skega – naslavlja se na vse, saj temelji na univerzalnosti in enakosti v badioujevskem pomenu besede. Drugače rečeno, to »skupnost čisto nove vrste«, ki se »odpira obzorjem nepredstavljive človečnosti«, je po našem mnenju treba razumeti v badioujevskem pomenu človeštva z malim č, človeštva kot opore generičnim proceduram resnice v badioujevskem pomenu besede, kot zgolj prazno, brezvsebinsko opredelitev, kot zgolj funkcijo človeškosti – brž ko imamo proces resnice, ni nobenega  $x$ , za katerega ne bi veljalo, da postane  $x$ , ko ga zagradi proces resnice. (Prim. *Conditions*, 259)

A prvi problem takšne zastavitve, zastavitve, v kateri nastopajo osnovni Badioujevi teoretski zastavki, se nahaja v Badioujevem stališču do demokracije in do človekovih pravic. Ne le, da je to stališče vsaj na prvi pogled videti v popolnem kontrastu z Lefortovim, za nameček se Badiouja še drži sloves odločnega nasprotnika kakršnekoli obrambe človekovih pravic in nekakšnega anti-demokrata *par excellence*. Mar Badiou ne zapiše, če izmed številnih odlomkov navedemo le enega, da je »tematika etike in človekovih pravic združljiva z zadovoljnim egoizmom bogatih zahodnjakov, uslugami velikih sil in publiciteto«? (*Etika*, 11) Mar njegova *Etika* ne predstavlja ostrega napada na kakršnokoli etiko, ki temelji na človekovih pravicah, toleranci, strpnosti do takšnih ali drugačnih razlik in priznavanju Drugega? Vsekakor. Kritika, ki jo predstavi Badiou je ne le ostra, pač pa tudi upravičena in utemeljena. V tem pogledu ji tudi ni česa dodajati. A nemara bi vendar ne bilo povsem napačno in tudi ne povsem v nasprotju z Badioujevimi teoretskimi intencami, če bi jo vzeli *cum grano salis*. Badiou namreč *ni* proti demokraciji in človekovim pravicam *en bloc*, temveč je pogojno celo zanje, saj pravi, denimo, da »če obstajajo 'človekove pravice', te gotovo niso pravice življenja proti smrti oziroma pravice preživetja proti bedi. To so pravice Nesmrtnega, pravice, ki se uveljavljajo kot take, oziroma, to so pravice Neskončnega, ki uveljavlja svojo suverenost nad kontingentnostjo trpljenja in smrti.« (*Etika*, 14) Nekaj podobnega velja tudi za demokracijo, le da so v tej točki zadeve za spoznanje še nekoliko bolj zapletene. Temeljni problem je torej v naslednjem: če je Badiou *pogojno* rečeno demokrat – kateri so ti pogoji? Na kakšno demokracijo Badiou pristaja in proti kakšni demokraciji, proti kakšnemu razumevanju demokracije je njegovo podvzetje naperjeno?

Pričnimo z obtožbo, da Badiou ni demokrat, ki jo sam Badiou ne le pogumno, temveč tudi ponosno jemlje nase. (Prim. *Abrégé de métapolitique*, 135) Toda – je to tudi že zadosti? Drugače rečeno, se je treba tedaj, ko se vsi razglasajo za demokrate, razglasiti za ne-demokrata? Mora filozof zato, ker je pač filozof, tam – če parafraziram svojega prijatelja – »kjer vsi pijejo vino, piti pivo«? Videti je, da Badiou v tej točki, kot sam deloma priznava v tekstu o Nietzscheju, ki je preveden v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*, ravna po

pavlovski teoriji pogojnega refleksa: »ko vidim gospoda Ferryja in Renaulta, ko visoko dvigata prapor anti-nietzschejanstva, si kot po nekem pogojnem refleksu rečem, da bi sam že moral biti na nek način nietzschejanec«. Mar ne pomeni reči »ne biti preganjan od takšnega križarstva je velika napaka«, pravzaprav ne le ravnati v nasprotju s temeljno maksimo lastne filozofije, po kateri šteje zgolj resnica kot procedura zvestobe dogodku, temveč tudi privzeti pozicijo preganjanega marginalca, še več, pristati v zadnji instanci prav na taisti viktimološki diskurz, ki ga je sam v *Etiki* tako izvrstno razgalil?

Problem je v tem, da Badiou izhaja iz naslednje maksime: »Ne upirati se pomeni ne misliti. Ne misliti pomeni ne tvegati, da tvegamo.« (*Abrégé de métapolitique*, 17) Drugače rečeno, če ni upora, ni mišljenja, če pa ni mišljenja tudi ni tveganja. To pa za za Badiouja pomeni, da za nastop dogodka kot imanentne prekinitve s tistim, kar je, ni niti osnovne možnosti. Ne zadošča namreč mirno čakati na prihod dogodka. Problem je namreč v tem, da po eni strani sploh ni gotovo, da bo do dogodka (še kdaj) prišlo, po drugi strani pa za Badiouja tudi ni gotovo, da je do dogodka že prišlo – vprašanje, ali imamo opravka z dogodkom ali ne, je neodločljivo. Da bi torej do vselej naključnega vznika dogodka sploh prišlo, si je treba najpoprej sploh želeli in si za to tudi aktivno prizadevati. Tega pa, kot je videti, Badiou ne razdela. Problem celotne Badioujeve teoretske zastavitve se namreč nahaja v tem, da Badiou ne razdela različnih modusov dogodka – dogodka, katerega bit je povsem v izginotju, in »osebnega« dogodka, subjektivacije človeške živali v subjekt –, in različnih modusov odločitve ter subjektivacije, da skratka, ne razdela problematike razcepa subjekta.<sup>12</sup>

V svoji kritiki demokracije in človekovih pravic Badiou izhaja prav iz prepričanja, da živimo v času konservativizma, ki je nenaklonjen kakršnikoli politiki emancipacije. V času, v katerem živimo, v času serije sesutij, »effondrements« (*Casser en deux l'histoire du monde?*, 5), so se namreč številni intelektualci in velik del javnega mnenja potem, ko so obupali nad družbeno revolucijo, ponovno vrnili k ekonomiji kapitalističnega tipa in k parlamentarni demokraciji. Vrline nespremenljive ideologije svojih nekdanjih nasprotnikov so odkrili v »filozofiji«: »humanitarni individualizem in liberalno obrambo pravic proti vsem prisilam organiziranega angažmaja. Rajši, kakor da bi iskali pogoje za novo politiko kolektivne emancipacije, so v celoti sprejeli maksime že obstoječe 'zahodne' ureditve.« (*Etika*, 9) Povratak k nauku o človekovih naravnih pravicah pa za Badiouja ni povezan samo z razkrojem revolucionarnega marksizma in vseh oblik naprednega angažmaja, pač pa pomeni prista-

<sup>12</sup> O tem prim. prispevke Françoise Proust, Jelice Šumič-Riha, Alenke Zupančič in Radota Rihe v: *Filozofski vestnik*, XIX, 1/1998, Ljubljana 1998.

nek na svet, ki ni naklonjen naključni odločitvi in stavi, »pari«. (*Monde contemporain et désir de philosophie*, 9) Podoben argument, kot velja za človekove pravice, velja tudi za demokracijo. Pertinentnost demokracije je za Badiouja vprašljiva natanko, kolikor služi ohraniti tistega, kar je, kolikor služi kapitalizmu, kolikor je neločljiva od dandanes povsod opaznega triumfa »absolutnega primata ekonomije«. (*D'un désastre obscur*, 28) V tem pomenu Badiou govori o »ekonomski demokraciji«<sup>13</sup> in o »kapitalo-parlamentarizmu«. (*Abrégé de métapolitique*, 95) Toda – je mogoče demokracijo dokončno izenačiti z »ekonomsko demokracijo« oziroma s kapitalizmom? Ju Badiou, nenazadnje, tudi zares dokončno izenačuje?

Poskusimo se tega vprašanja lotiti prek ovinka: je že sam kapitalizem za Badiouja zgolj nekaj negativnega? Nikakor. Kolikor je kapital splošni razkrojvalec posvečenih predstav, kolikor je s kapitalizacijo povezano izginotje svetega, kolikor je kapitalizem proces *desakralizacije*, »ni ne za Marxa ne za nas«, pravi Badiou, »nihilističen v tisti meri, v kateri mora 'nihilizem' označevati tisto misel, ki razglaša, da ni mogoč dostop do biti in resnice. Prav narobe, desakralizacija je *nujen pogoj* za to, da bi se tak dostop odprl mišljenju. Očitno je, da lahko pri kapitalu pozdravimo in tudi moramo pozdraviti to, da odkrije čisto mnogoterost kot temelj prezentacije, da razkrinka vsak učinek Enega kot zgolj negotovo konfiguracijo, da razkroji simbolne predstave, v katerih je zveza prišla do videza biti. To, da se razkroj dogaja v obliki popolnega barbarizma, ne sme zakriti njegove *ontološke* vrednosti v pravem pomenu. Komu se moramo zahvaliti za to, da smo se osvobodili mita Prezenca, jamstva, ki ga Prezenca prisvoja substancialnosti vezi in zastarelosti bistvenih odnosov, če ne blodeči avtomatičnosti kapitala? Da bi misel segla čez kapital in njegovo povprečno določbo (splošni račun časa), mora še vedno *izhajati* iz tistega, kar je kapital razkril: bit je po svojem bistvu mnogotera, sveta Prezenca je zgolj čisti dozdevek, resnica pa, kot vse drugo, če obstaja, ni razdetje, še manj bližina tistemu, kar se izmika. Je urejena procedura, katere rezultat je še ena mnogoterost več.« (*Manifest*, 163) Zakaj za demokracijo Badiou ne zmore reči česa podobnega? Zakaj bi zanjo ne mogel reči, četudi provokativno, da, ne glede na to, »da se dogaja v obliki popolnega barbarizma«, to vendarle »ne sme zakriti njene *ontološke* vrednosti«? Če je kapital razkril to, da je bit po svojem bistvu mnogoterost, zakaj česa podobnega ni mogoče reči za moderno demokracijo? Je vsaka demokracija zgolj »demokracija interesov« oziroma »ekonomska demokracija«? Očitno je, da ne, saj Badiou *Abrégé de métapolitique* sklepe takole: »a naj je še tako redka, pa politika, torej demokracija, je eksistirala, eksistira, bo eksistirala«. (*Abrégé de métapolitique*, 167)

<sup>13</sup> »Vaša 'ekonomska demokracija' ni nič drugega kot birokracija in totalitarizem« (*D'un désastre obscur*, 31).

Za kakšno demokracijo gre, natančneje rečeno, proti *kakšni* demokraciji je uperjena Badioujeva kritika? Demokracija, se glasi na začetku poglavja »Raisonnement hautement spéculatif sur le concept de démocratie« v *Abrégé de métapolitique*, je dandanes beseda, ki služi kot glavni operator in organizator konsenza. Danandanes je takorekoč prepovedano ne biti demokrat in v tem pomenu demokracija ni nič drugega kot avtoritarno mnenje. »Sama demokracija je dandanes norma, zajeta v subjektivno razmerje do države.« (*Abrégé de métapolitique*, 95) Prav demokracijo, kolikor se vpisuje v mnenje in v konsenz, pa mora nujno filozof, kot tisti, ki je vse od Platona dalje po svoji temeljni opredelitvi nasproten mnenju, postaviti pod vprašaj. Tu zopet trčimo na maksimo, »ne upirati se, pomeni ne misliti« – filozofu je vse, kar je konsenzualno, sumljivo. Filozofija preiskuje in preizprašuje vse, kar imajo spontano za *normalno*. »Če 'demokracija' imenuje neko domnevno normalno stanje kolektivne organizacije, oziroma politične volje, potem bo filozof zahteval, da se preizpraša normo te normalnosti.« (*Abrégé de métapolitique*, 89)

Kako razumeti sintagmo o »preizprašanju norme normalnosti«? Menimo, da bi morali prav tu resno vzeti Badioujev *hommage* Georgesu Canguilhemu, ki sicer uvaja *Abrégé de métapolitique*. A ne toliko kot filozofu upora, filozofu francoske *Résistance*, pač pa kot filozofu, ki je postavil pod vprašaj oziroma se lotil preizprašanja prav kategorije normalnega. Za Canguilhema namreč koncept normalnega hkrati pomeni neko širjenje (*extension*) in razkazovanje (*exhibition*) norme, neko množstvo, ki ni statično in miroljubno, temveč dinamično in nemirno.<sup>14</sup> Normirati in normalizirati zanj pomeni zravnati in poravnati, poenotiti raznovrstnost, vsrkati razliko in znivelirati razločke. Vendar norma za Canguilhema ni nekaj izvirnega in izhodiščnega, temveč kot funkcija korekcije, kot normativno pravilo vznikne šele iz neke kršitve – na ravni normativnega je kršitev začetek. Če odštejemo bachelardovske in deleuzovske konotacije, ki jih ima pri Canguilhemu teorija množstva (mnoštvo kot nemir, množstvo kot kaos), potem si v grobem ni težko pod vsem tem predstavljati badioujevskega razumevanja »tistega, kar je«. »Tisto, kar je« pa je za Badiouja situacija kot »prezentirano množstvo«. To, da je množstvo prezentirano, pomeni, da vsaki situaciji vlada neko pravilo, norma, ki določa, kaj je pravzaprav množstvo, kaj spada v prezentacijo množstva, kateri elementi spadajo vanj. To pravilo oziroma normo imenuje Badiou štetje-za-enega. Z gledišča situacije, z gledišča štetja-za-enega, je »vse tu« – vse, kar je, je v situaciji. V tem pomenu štetje-za-eno – tako kot pri Canguilhemu norma – poenoti množstvo, ga poravna in vsrka razlike. Seveda pa to še ni vse. Vsaka situacija – tako kot za Canguilhema norma in normalno – za Badiouja seveda ni »nič statičnega in

<sup>14</sup> Prim. *Normalno in patološko*, prevedel Vojo Likar, Studia Humanitatis, Ljubljana 1987, str. 179 ff.

miroljubnega«, temveč še kako »dinamičnega in nemirnega«, saj je namreč neskončna. In sicer v dvojnem pomenu. Najprej kot neskončno variiranje že normiranega – znotraj dane situacije je možno neskončno število sprememb in variacij. Situacija pa je za Badiouja neskončna tudi zato, ker štetje-za-ene-ga, ki situacijo strukturira, normira, prezentira, ni začetek, pač pa rezultat, katerega predpostavka je nekonsistentno množstvo. Drugače rečeno, vsako množstvo je »mnoštvo množtev«, bistvo množstva je v tem, da se »množi na imanenten način«, problem je le v tem, da je nekonsistentno množstvo z gledišča situacije absolutno neprezentabilno, zaradi česar ga dobesedno ni. Dogodek, ki tako vznikne v situaciji in ki predstavlja pravi prelom s situacijo, je situaciji »imanenten« na način vključenosti, a vendar ga ni mogoče zvesti na pravila, zakone ali norme, ki vladajo situaciji. Te je potrebno spremeniti, saj resnica kot zvestoba dogodku, ki prelomi s štetjem-za-eno, zahteva invencijo novega načina bivanja in delovanja v situaciji. Skratka, če zopet pristavimo Canguilhemovski lonček, badioujevski dogodek pomeni tisto kršitev, ki je za Canguilhema začetek normativnega.

Tu pa se naša vzporednica s Canguilhemom neha. Bistvena razlika sestoji v tem, da za Badiouja »pravilo, kakršnokoli že je, ne more samo po sebi zagotoviti učinka resnice, saj nobena resnica ni zvedljiva na formalno analizo. Vsaka resnica, ki je hkrati univerzalna in singularna, je kajpak urejen proces, toda ta proces ni nikoli koekstenziven s svojim pravilom.« (*D'un désastre obscur*, 47) Kaj to pomeni? To pomeni, da ni nobenega »zakona« resnice, da ni zakona, ki bi določal »pravo« pot resnice – resnico je nemogoče anticipirati in reprezentirati (Prim. *L'être et l'événement*, 437). Drugače rečeno, potek generične procedure je, tako kot sama njegova začetna točka (dogodek), prepuščen naključju. Za Badiouja je resnica »vselej aleatorična pot, neka podogodkovna avantura, avantura brez zunanjega zakona«. (*Deleuze*, 87) Še drugače rečeno, »ni formule resnice«. (*Conditions*, 192) Dogodku namreč ne piše na čelu, da je dogodek. Nekaj si lahko sposodi imena in poteze od dejanskih procesov resnice, lahko se tudi izkaže za neko radikalno prekinitev v situaciji, pa vendar ni dogodek. V takšnem primeru, ko namesto dogodka nastopa »dogodek«, imamo opravka s tistim, kar Badiou imenuje simulaker resnice, v simulakru lahko razberemo vse formalne poteze neke resnice, a vendar ne gre ne za resnico ne za dogodek v badioujevskem pomenu besede. A za Badiouja je tudi v trenutku krize, v trenutku dvoma, potrebno zgolj nadaljevati že začeto – »nadaljevati celo takrat, ko si izgubil vsako sled, ko ne čutiš več, da te 'preči' proces, ko se je sam dogodek zameglil, ko je njegovo ime izgubljeno, ali pa, ko se sprašuješ, ali nisi poimenoval napake ali celo simulakra.« (*Etika*, 60) Do tod je Badiou bolj ali manj konsistenten v svoji glavni nameri v *Etiki* – Zla ni mogoče prepoznati in določiti vnaprej. Kolikor etika dandanes nasto-

pa kot vnaprejšnja zmožnost za razločitev Zla, kolikor »smo vsi proti«, kolikor demokracija oziroma »pravna država« nastopa kot prostor za vnaprejšnjo in konsezualno identifikacijo Zla, jo je potrebno zavreči. Tako kot »ni formule resnice« tudi »ni formule Zla«. Če Zlo obstaja, ga je treba misliti izhajajoč iz Dobrega, Zlo je treba vključiti kot možno razsežnost resnice – če sploh obstaja, potem je Zlo kaotičen učinek moči resničnega.

V tem kontekstu pa Badiou predstavi tudi naslednji sklep: »mieux vaut un désastre qu'un desêtre«, »bolje katastrofa kot raz-bitenje«. (Prim. *Conditions*, 230) Ta sklep zadeve, resnici na ljubo, le še dodatno zaplete. Na kaj se opira? Kaj predpostavlja? Videti je, da je možen le zato, ker v resnici ni mišljen resno in konsekventno. Še več. Mišljen je prav v nasprotju s tistim, kar predpostavlja vsaka resnica kot procedura zvestobe dogodku, vsako »preizprašanje norme normalnosti«. To preizprašanje namreč v nekem pomenu predpostavlja samo normalnost, »na tihem« namreč predpostavlja dve »pravili«, po katerih se *moramo* in *moremo* ravnati v situaciji. Prvo pravilo je v neposrednem nasprotju z »mieux vaut un désastre qu'un desêtre«. Lahko bi ga imenovali anti-komunitarno oziroma anti-katastrofično: »vsako sklicevanje na grudo, rod, raso, običaj, skupnost deluje v ravno nasprotni smeri kot delujejo resnice in za etiko resnic je prav ta skupek drugo ime za njegove sovražnike.«<sup>15</sup> Drugo pravilo je naslednje: čeravno je neki »nekdo« sovražnik resnice, je v etiki resnic, etiki, ki jo Badiou sicer označuje za militantno in bojovito, vseeno zmerom tudi tisti, ki je zmožen postati Nesmrten. Vzemimo, na primer, sofista. Sofist je za Badiouja nekdo, ki trdi, da ni resnic, da je bit kot bit nedosegljiva pojmu ali misli. A kljub temu, da je sam karseda bojovito razpoložen do sofistov, je zanj »etika filozofije v temelju v tem, da obdrži sofista kot svojega nasprotnika, da ohrani *polémos*, dialektični konflikt.« (*Conditions*, 74-75) Enako velja za anti-filozofijo. Vsi veliki anti-filozofi dvajsetega stoletja, Nietzsche, Wittgenstein in Lacan, so se na koncu koncev žrtvovali za samo filozofijo in ji zapustili nekakšen imperativ, ki predstavlja njeno novo možnost v liku nove dolžnosti.<sup>16</sup> Lahko se bojujemo proti nekogaršnjim sodbam in mnenjem, ki jih sporoča drugim zato, da bi spridil vsako zvestobo, ne moremo pa se bojevati proti njegovi osebi, ki je v tem primeru indiferentna in na katero se v zadnji instanci naslavlja tudi vsaka resnica. Tu smo pri temeljnem Badioujevem poudarku: resnica se naslavlja na vse, »resničnostne procedure merijo na univerzalno« (»Being by Numbers«, 86), hkrati pa to ne pomeni ustanovitve nove zaprte skupnosti. Drugače rečeno, »proces resnice, torej tisti generični proces, ki restituira sledi dogodka v dani situaciji in ki jo s tem naredi ne-

<sup>15</sup> Jelica Šumič-Riha, »Anahronizem emancipacije«, *op. cit.*, str. 58.

<sup>16</sup> Prim. Badioujev tekst v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*.

popolno, jo izprazni, ne obnovi dogodka kot prisotnosti in polnosti, marveč prav nasprotno kot odsotnost in praznost, skratka, restituira ga kot nerazločljivega, neimenljivega, nedoločljivega, neumestljivega.«<sup>17</sup> Kaj konec koncev pomeni reči, da vsakdo lahko postane Nesmrten, da se resnica naslavlja na vse? Pomeni, da (ob pogoju da resnice sploh obstajajo) »obstaja eno samo človeštvo«. (*Ibid.*, 258) Človeštva Badiou ne razume v humanističnem pomenu besede – Človek kakopak ne obstaja (Prim. *Etika*, 9 ff.), pač pa človeštvo, človeštvo z malim č, predstavlja »oporo generičnim proceduram oziroma proceduram resnice«. (*Conditions*, 258) To pa je možno le, če je človeštvo prazna, brezvsebinska opredelitev, če je zgolj funkcija človeškosti,  $H(x)$ . Ta  $x$  je opora vsaj enega procesa resnice, ki se naslavlja na vse in ki velja za celotno zgodovinsko telo. Natančneje rečeno, brž ko imamo proces resnice, ni nobenega  $x$ , za katerega ne bi veljalo, da postane  $x$ , ko ga zagrabi proces resnice. Tu pa tudi naletimo na povezavo enakosti in svobode, ki sta drugo ime za demokracijo (*Abrégé de métapolitique*, 166) – univerzalnost pomeni, da ni nobenega  $x$ , za katerega bi veljalo, da se nahaja v poziciji izjeme oziroma neenakosti. V tem in samo v tem primeru, če jo povežemo »z univerzalnostjo in s preskripcijo« (*Abrégé de métapolitique*, 103), je demokracija za Badiouja lahko pertinentna za filozofijo: »Da, rekli bomo, da je 'demokracija' lahko pertinentna, če jo dojamemo v drugem pomenu kot v formi države.« (*Abrégé de métapolitique*, 97)

Čeravno je videti, da je Badiou prvo tezo, tezo, da politika sklicevanja na rod, grudo in raso ni združljiva z etiko resnic, vpeljal »pod mizo«, gre vendarle za konsekventno izpeljavo iz njegove temeljne teze, ki je razvita in dokazana tako rekoč povsod v njegovih delih – bit je neskončno mnoštvo. Za Badiouja je vsako mnoštvo in vsaka situacija neskončna, nekonsistentna zaradi tega, ker je v njej vselej vključenih več delov kot pa ji pripada elementov. Čeprav je vključenost kot relacija drugotna glede na pripadnost, čeprav jo je mogoče pojasniti in izpeljati zgolj izhajajoč iz relacije pripadnosti, gre vselej za presežek vključenosti nad pripadnostjo (Prim. *Le Nombre et les nombres*, 83). Vselej obstajajo podmnožice, ki, čeprav so v situacijo vključene kot sestavine množev, niso števne kot termini in torej ne eksistirajo – »dobesedno nemogoče je misliti kvantitativno razmerje med 'številom' elementov neke neskončne mnogoterosti in številom njegovih delov. To razmerje ima zgolj obliko blodečega presežka [exces errant].« (*Manifest*, 173) Obstajajo, skratka členi, ki so nadštevilni, iz česar izhaja logičen sklep: »Če namreč takega člana množstva ni mogoče reprezentirati – ni ga mogoče reprezentirati, ker to množstvo nima na voljo ustreznega zastopnika za člen, ki je sicer člen množstva, a ne šteje nič –,

<sup>17</sup> Jelica Šumič-Riha, »Nemožnost skupnosti in možnost demokracije«, *Filozofski vestnik*, XVII, št. 1/96, Ljubljana 1996, str. 16.

potem tudi množstva ni mogoče reprezentirati oziroma simbolizirati«. <sup>18</sup> To pa v našem primeru pomeni, da človeštva kot  $H(x)$  ni mogoče reprezentirati.

Badioujevo kritiko reprezentacije, ki v takšni ali drugačni obliki zadeva njegovo pojmovanje skupnosti, parlamentarizma in države, bi bilo nemara treba razumeti na ozadju kritike reprezentacije v sodobni francoski filozofiji. Naj ponazoritev temeljnih zastavkov te kritike ilustriramo s pomočjo Deleuzea, s katerim Badiou po lastnih besedah tvori nekakšen paradoksn tandem. (Prim. *Deleuze*, 12) Deleuze že na prvi strani *Différence et répétition* poudari: »Svet reprezentacije, ne glede na to, kako si ga zamišljamo, je definiran s prvenstvom identitete.« Za Deleuzea ni tako celotna zgodovina nič drugega kot zgodovina reprezentacije, zgodovina ikon, in zato zgodovina zmote, prvi negativni junak te zgodovine pa ni kajpak nihče drug kot Platon – nemara je tudi zato že v *Logique du sens* Deleuze svoj filozofski program označil za *sprevrnitev platonizma*. <sup>19</sup> Kritika reprezentacije je tako pri Deleuzu, prvič, povezana s prepričanjem, da postulat pripoznanja, reprezentacije, identitete favorizira neko servilno podobo misli, ki temelji na *izpraševanju*: dati dober odgovor, tako kot v šoli ali na kakem televizijskem kvizu. Drugič, iz kritike reprezentacije Deleuze potegne politične nasledke. »Povsem normalno je, da se moderna filozofija, ki je tako daleč privedla kritiko reprezentacije, odpoveduje poskusu, da bi govorila na mestu/namesto [à la place] drugih. Vsakič, ko slišimo: nihče ne more zanikati..., vsi, vsakdo mora priznati... vemo, da bo sledila neka laž ali slogan«. <sup>20</sup> Tretji nasledek, ki izhaja iz kritike reprezentacije, je drugačna vloga intelektualcev. V tej točki se Deleuze opira na Foucaulta, ki je postavil tezo, da se je vloga intelektualca spremenila, da dandanes intelektualci ne govorijo več v imenu univerzalnih vrednot, pač pa v imenu svoje lastne kompetentnosti in situacije. Četrta logična posledica takšne Deleuzove zastavitve je prevlada pojma relacije v njegovi filozofiji, relacija pa je zanj drugo ime za Celoto, ki jo Deleuze vselej dojema kot Odprto. <sup>21</sup>

Kako bi lahko, takole na hitro, glede na to umestili Badioujevo kritiko reprezentacije? Glede na prvo točko Deleuzove kritike reprezentacije bi lahko rekli, da je razlika v tem, da Platon za Badiouja ni dežurni krivec in grešni kozel celotne zgodovine, sam se namreč postavi v bran Platonu (svoje pojmovanje množstva mestoma celo imenuje platonistično). Z Deleuzom pa se striinja v svojem nasprotovanju servilnosti filozofije in logiki pripoznanja (tokrat

<sup>18</sup> Jelica Šumič-Riha, »Anahronizem emancipacije«, *Problemi*, XXXIV, št. 5–6/96, Ljubljana 1996, str. 28.

<sup>19</sup> Prim. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Pariz 1969, str. 302 ff. (slov. prev.: *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, zbirka Temeljna dela, Krtina, str. 237 ff.).

<sup>20</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Pariz 1990, str. 120.

<sup>21</sup> Prim. Gilles Deleuze, *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991, str. 20.

se z Deleuzom ujame v tem, da grešnega kozla najde v Heglu). Kar zadeva tretji Deleuzov sklep, ki izhaja iz kritike reprezentacije, drugačno vlogo intelektualcev, ki več ne govorijo v imenu univerzalnih vrednot, pač pa v imenu svoje lastne kompetentnosti in situacije, so za Badiouja zadeve bolj zapletene. Po eni strani je Badiouju, vsaj koliko je nam znano, kakršnokoli sklicevanje na kasto izbrancev, ki naj bi bila zaradi svoje kompetence oziroma kompetenc poklicana povedati ostalim, kaj jim je storiti, skrajno tuje. Badiou je namreč razsvetljenec, kolikor se zanj – tako kot za Lacana analitik – vsak avtorizira le sam, pri čemer je zanj funkcija intelekta pridržana vsem, brez izjeme. Po drugi strani je Badiouju kakršnokoli sklicevanje na (kakršnokoli) situacijo skrajno tuje. Edino, kar zanj šteje, je resnica, resnica pa ni nekaj, s čimer bi razpolagali intelektualci oziroma s čimer bi razpolagala filozofija, pač pa nekaj, kar nastane znotraj štirih resničnostnih procedur (matema, pesnitve, politične invencije in ljubezni) – v razmerju med filozofijo in resnicami, nekoliko na hitro rečeno, pa ne gre za »prevlado, subsumpcijo, utemeljitev ali garancijo«. (*Conditions*, 68)<sup>22</sup>

Tu smo hkrati že pri drugi točki Deleuzove kritike reprezentacije, s katero se Badiou strinja – opustitev ideje reprezentacije namreč tudi zanj pomeni, da »politika nikogar ne reprezentira nikogar. Avtorizira se sama«. (»Etika in politika«, 229) Politika je za Badiouja vselej reprezentacija, je vselej državna politika – tu se Badiou naveže na Lenina, za katerega je pod besedo »demokracija treba v resnici vselej razumeti *formo države*«. (*Abrégé de métapolitique*, 90) Država skrbi zgolj za minimalno funkcioniranje ekonomije in za minimalno soglasje med ljudmi – je torej funkcionalna in konsenzualna. »Tvegajmo nekoliko bastardo formulo: '*država ne misli*'«. (*Abrégé de métapolitique*, 99) Kot takšna nima nobene etike. Etika pa nima ničesar skupnega ne s politiko reprezentacije – »...za Subjekt je etično dejanje tisto dejanje, ki ga ni mogoče delegirati ali reprezentirati. V etiki se subjekt sam prezentira, sam odloča in v lastnem imenu izjavi, kaj hoče« (»Etika in politika«, 230) –, ne s politiko, kolikor jo obvladuje načelo interesa. Filozofija mora prekiniti z etastično politiko, z državno politiko, še več, »filozofija obstaja le, če se ji posreči pokazati, da obstaja na področju politike izjava ali projekt, ki prekinja z državno politiko oziroma prezentira v polju državne politike tisto, kar je zanj njeno nemožno«. <sup>23</sup> Etika oziroma politika realnega ima štiri značilnosti: prvič, ni reprezentativna, pač pa se neposredno prezentira, drugič, ne išče oblasti Države, pač pa jo hoče samo prisiliti, tretjič, ni zakonodajalna, pač pa je subjek-

<sup>22</sup> Nekaj več o tem v: Peter Klepec, »Badioujeva konceptualizacija resnice«, *Filozofski vestnik*, XVIII, št. 1/1997, str. 203–220, Ljubljana 1997.

<sup>23</sup> Rado Riha, »Kako je mogoče misliti singularno univerzalno?«, *Filozofski vestnik*, XX, št. 1/1999, Ljubljana 1999, str. 200.

tivna, in četrtič, nima neke posebne reference, ni povezana z interesi neke skupine, skupnosti, nacije ali razreda pač pa je univerzalna in nezainteresirana. Zlo, ki ga je zmožna politika, je namreč prav »domneva, da so lahko substancialni predikati skupnosti politične kategorije« (»Politika kot postopek resnice«, 74). To pa pomeni, da »so besede 'imigrant', 'Francoz', 'Arabec', 'žid' besede politike zgolj za ceno katastrofe. Kajti te in mnoge druge besede politiko nujno napotevajo na državo, samo državo pa na njeno najbistvenejšo in najosnovnejšo funkcijo: neegalitarni odbitek ljudi.« (*Abrégé de métapolitique*, 107) Ravno zato tudi ni mogoče z vso resnostjo reči »mieux vaut un désastre qu'un desêtre«, četudi pri tem opozarjamo na nedvomno razliko med stalin-skim in nacističnim projektom. Četudi je katastrofa kot »poistovetenje resnice s totalno močjo« kot vsako Zlo mogoča le, »kolikor ji je preddobno neko Dobro«. (*Etika*, 55)

Nemara pa prav s takšno svojo izjavo bolj razkrije karte, kot bi sam hotel. Produkcija procesa resnice zanj namreč v zadnji instanci »nima moči, da bi poimenovala vse elemente situacije. Obstajati mora vsaj en element realnega, množstva, ki obstaja v situaciji, ki pa ostaja za resničnostno poimenovanje nedosegljiv in je izroččen mnenju kot govorici situacije. Ena točka, ki je resnica ne more 'izsiliti'. Ta element bomo poimenovali neimenljivo.« (*Etika*, 65) Skratka, »mieux vaut un désastre« se konec koncev opira na prepričanje, da skupnost ostaja neimenljivo politike – skupnost tako ostaja realna oziroma nemožna. V tej točki pa Badiou le ni tako daleč od Leforta, kot se morda zdi na prvi pogled: tudi slednji predpostavlja, da skupnost ni možna, in iscer v dvojnem pomenu besede: gre tako za »skupnost čisto nove vrste, ki se *ne more* nepreklicno zapreti v svoje meje«<sup>24</sup> (podčrtali mi, op. av.), kakor tudi za zaprto in totalitarno skupnost, nenazadnje tudi zaradi tega zanj »totalitarni sistem ne doseže svojih ciljev«.<sup>25</sup>

To pa hkrati zadeva tudi četrto točko kritike reprezentacije, ki pri Deleuzu nastopa kot prevlada pojma relacije kot drugega imena za Celoto oziroma za Odprto. Pri Badiouju podobno strukturno vlogo odigra neimenljivo kot *nemožno* in *realno* resnice.<sup>26</sup> Gre za točko, ki resnice ne omejuje od zunaj, ki ni »na sebi«, pač pa priča o notranji blokiranosti resnice, o njeni nemožnosti, nemoči, da bi se kot resnica izrekla in dovršila. Neimenljivo vselej »vznikne zgolj v polju resnice«. (*Conditions*, 209) Neimenljivo je *en sam* termin, ki ni poimenovan, ki je »anonimen« in ki nima lastnega imena. V svoji singularno-

<sup>24</sup> Claude Lefort, *Prigode demokracije*, op. cit., str. 201.

<sup>25</sup> *Ibid.*, str. 82 (Prim. tudi še, denimo, str. 41).

<sup>26</sup> O nekaterih problemih takšne zastavitve prim. članek Jelice Šumič-Riha, »Tri pripombe k Badioujevemu pojmu odločitve«, v: *Filozofski vestnik*, XIX, 1/1998, Ljubljana 1998, zlasti str. 45ff.

sti je ta termin tako singularen, da edini nima lastnega imena, da edini v Univerzumu ni imenljiv, da edinega ni mogoče imenovati s pomočjo nobene formule. Je unikaten in se izmika, odteguje enosti. Paradoks – če neimenljivo ni imenovano in če je unikanto –, mar ni njegovo lastno ime ravno to, da ni imenovano? V tej točki se Badiou opre na matematiko – matematik Furkhen je leta 1968 dokazal, da enkratnost neimenljivega ni ovira za njegov obstoj. Neimenljivo ni generično. Medtem, ko je v vsaki situaciji vselej neskončno *mnoštvo* nadštevilnih delov, pa je neimenljivo eno samo, natančneje, vsak tip generične procedure ima svoje lastno neimenljivo. »Tako je neimenljivo ljubezni spolni užitek. Neimenljivo politike je kolektiv. Neimenljivo poema je jezik. Neimenljivo matematike je konsistenca«. (*Conditions*, 224) Ali, kot to pove Badiou nekoliko drugače v *Etiki*: »Lahko ugotovimo, da se, denimo, v ljubezni spolni užitek kot tak izmika moči resnice (ki je resnica o dvojici). V matematiki, ki nastopa kot neprotislovna misel *par excellence*, je neimenljivo prav ne-protislovje. In, kot nam je tudi v resnici znano, ni mogoče znotraj nekega matematičnega sistema dokazati njegove ne-protislovnosti (to je slovit Gödelov teorem). In končno, skupnost, kolektiv sta neimenljivo politike: vsak poskus 'politično' poimenovati skupnost pripelje do pogubnega Zla (kot je razvidno tako iz skrajnega zgleda nacizma, kakor tudi iz reakcionarne rabe besede 'Francozi', katere ves namen je, da preganja ljudi, ki tu bivajo, z arbitrarno obdolžitvijo, da so 'tujci').« (*Etika*, 65)

Na tem mestu bi bilo nemara umestno opozoriti na dva ključna popravka, ki ju je Badiou dodal nekoliko kasneje. Če je poprej še videti, da izenačuje skupnost in kolektiv, je kasneje zadeve preformuliral. Skupnost zanj sicer še naprej ostaja neimenljivo, zato pa »je dogodek ontološko kolektiven, kadar vsebuje ta dogodek zahtevo, ki zadeva virtualno vse. 'Kolektivno' je neposredno in pri priči univerzalizirajoče. Učinkovitost politike izvira potemtakem iz trditve, po kateri 'za vsak  $x$  obstaja misel«. (»Politika kot postopek resnice«, 67) In če je še v *Manifestu za čisto filozofijo* trdil, da imajo vse procedure enak status in tudi samo strukturo, je kasneje nekoliko premestil zadeve: »V tem smislu je mogoče reči, da je politika edini postopek resnice, ki je generičen, toda generičen ne zgolj glede na rezultat, temveč glede na lokalno sestavo subjekta. Edino politika vsebuje notranjo zahtevo po deklaraciji, da mora biti misel, ki je politika, misel vseh. Politika ima organsko potrebo po tej deklaraciji. Matematiku, denimo, zadostuje vsaj še en matematik, da bi spoznal, da je njegov dokaz konsistenten. Zato, da bi bila ljubezen gotova, mišljenja potrebuje Dva. Umetnik, strogo vzeto, ne potrebuje nikogar. Znanost, umetnost, ljubezen so aristokratski postopki resnice. Res je, da se naslavljajo na vse, da univerzalizirajo svojo singularnost. Vseeno pa to ni red kolektivnega. Politika pa ne bi bila mogoča, če ne bi bilo izjave, da so ljudje, vzeti brez razlike,

zmožni mišljenja, ki konstituira podogodkovnega političnega subjekta«. (»Politika kot postopek resnice«, 67-68) Vprašanje tako ni več toliko v tem, »ali politika obstaja oziroma bi lahko obstajala?«,<sup>27</sup> pač pa sedaj še pred nastopom in vznikom dogodka kot izhodišče nastopa deklaracijska izjava, da misel obstaja.<sup>28</sup> Če nikakor ni nujno, da resnica je, da obstaja (povsem možno je namreč, da času, v katerem živimo, ni uspelo proizvesti nobenega dogodka v badioujevskem pomenu besede), če drži, da na nobenem področju, pa naj gre za matematiko, politiko, ljubezen ali umetnost, (še) nismo priča dogodku in če nam tudi nihče ne more zagotoviti, da bo do dogodka zares tudi še kdaj prišlo, pa izjava, da misel obstaja, izjava »les gens pensent« (Abrégé de métapolitique, 111), »ljudje mislijo«, ki jo Badiou povzema iz dela Sylvaina Lazarusa,<sup>29</sup> zadeve nekoliko premesti.

Nastopa namreč na več ravneh. Najprej pomeni, da obstaja misel, oziroma, če navedemo različico iz *Etike*, da »Človek misli«, da je »Človek stkan iz nekaterih resnic«. (*Etika*, 14) A kaj ta izjava pomeni? Po našem mnenju ta izjava ne pomeni, da že obstaja dogodek, ki bi pomenil prekinitev situacije, pač pa, da obstaja želja, da bi do (takšnega) dogodka oziroma do politike realnega prišlo – »nemara je prva zahteva etike tale: *žele*, da taka politika obstaja. In, kot pravi Lacan, nikdar ne popustiti glede te želje.« (»Etika in politika«, 232) Nadalje pomeni, da obstaja »nekdo«. Drugače rečeno, »z besedo 'misl' označujem postopek katere koli resnice, *ujete v subjektivnost*.« (»Politika kot postopek resnice«, 67). Reči, da obstaja misel (»les gens pensent«) tako pomeni reči, da obstaja subjektivnost. Bi lahko rekli, da za Badiouja to subjektivnost predstavlja »nekdo«? Oglejmo si kaj o tem »quelqu'un« pove Badiou v *Etiki*: »Nekdo« je žival človeške vrste, je tip posebnega mnoštva, katerega telo in vse tisto, česar je to telo zmožno, se vključuje v sestavo neke dane »točke resnice«, kajpak ob predpostavki, da je nastopil dogodek in da je prišlo do imanentne prekinitve v obliki procesa zvestobe. Potemtakem je lahko to »ta gledalec, čigar mišljenje je gledališki sijaj vzburlil, zagrabil in iztiril in ki na ta način stopa v kompleksno konfiguracijo nekega umetniškega trenutka. Ali pa tisto vztrajanje nekega matematičnega problema prav v trenutku, ko se po nevhvaležnem trudu, ko se zatemnjene vednosti preobrbejo, zasveti rešitev. Ali pa tisti ljubimec, katerega videnje resničnosti je hkrati zamegljeno in pre-

<sup>27</sup> »Ali politika obstaja oziroma bi lahko obstajala? To je ves problem. To je odvisno od naključja dogodka.« (»Etika in politika«, 232)

<sup>28</sup> Nemara bi lahko Badioujevo izjavo, da sesutje socialističnih držav priča o tem, da poti egalitarne politike ne potekajo prek države (Prim. *Abrégé de métapolitique*, 117) lahko razumeli kot rahel, a vendarle opazen popravek njegovega dosedanjšega stališča, da v tem sesutju ni bilo čisto nič pozitivnega.

<sup>29</sup> *L'Anthropologie du nom*, Seuil, Pariz 1996.

meščeno, ker si, tako da se pri tem opira na drugega, v spomin priključuje trenutek izjave. Ali tisti borec, ki mu ob koncu težavnega zborovanja uspe izreči preprosto izjavo, ki je doslej ni mogel najti in glede katere se vsi strinjajo, da je prav izjava, ki je za neko dano situacijo produktivna. [...] 'Nekdo', ki je na ta način ujet v tisto, kar priča o tem, da ta nekdo kot oporna točka pripada procesu neke resnice, je hkrati on-sam, nič drugega kot on sam, singularno mnoštvo izmed vseh prepoznavnih množev, in hkrati tisto, kar njega samega presega, ker sled prekarne zvestobe prečka prav njega, prečka singularnost njegovega telesa in ga v okviru samega časa vpiše v trenutek večnosti. Recimo, da je vse, kar je o njem mogoče vedeti, popolnoma vključeno v to, kar se dogaja, da materialno ne more biti nič drugega kot ta referent vednosti, da pa je vse to ujeto v imanentno prekinitev procesa resnice. [...] V tisti meri, v kateri je 'nekdo' vključen v sestavo subjekta, ki ni nič drugega kakor subjektivacija samega sebe, lahko rečemo, da ta 'nekdo' obstaja brez lastne vednosti.« (Etika, 37) Skratka ta »nekdo« je v primeru izjave »les gens pensent« najprej nekdo, ki »ohranja v situaciji njeno možno nemožnost kot nemožnost«,<sup>30</sup> nekdo, ki je izbral – gre za absolutno čisto izbiro, izbiro brez koncepta, izbiro, ki je ločena od vsake druge predpostavke razen tiste, da je treba izbrati (Prim. Conditions 190) in obenem nekdo, ki ve, da »naj je misel še tako univerzalno razširjena med ljudmi, to še ni dovolj, kajti za to, da bi misel zares delovala kot proces subjektivacije, jo moramo še želeli, moramo jo izbrati kot modus subjektivacije«. <sup>31</sup>

Če je torej naloga filozofije zagotoviti tisti prostor, kjer bo mogoče izreči, da »obstajajo resnice«, takšen prostor pa lahko filozofska kategorija Resnice omogoča le, če sama ni nekaj substancialnega, če ničesar ne prikazuje, če je sama po sebi prazna, če potemtakem filozofska kategorija Resnice »deluje, a ne predstavlja ničesar«, če je »operacija, ki izhaja iz resnic, operacija, ki pri tem razpolaga z »obstajajo ['il y a'] in epohalno sestavljivostjo« (Ibid., 66) in če je osnovna naloga filozofije v tem, da sestavljivosti »nudi sprejem in zatočišče« (Ibid., 65), potem je to mogoče le, če izhaja iz postavke, da misel obstaja, da »ljudje mislijo«. Ta teza sicer ne pove nič posebnega o situaciji, kljub temu pa »priča o nekonsistentnosti, ki konstituira njeno bit.« (Manifest, 185) Naloga filozofije je torej ne le v tem, da priča o tem, da obstaja spodletelost, neuspeh Enega, da obstaja Dvoje, da obstaja »Deux irréductible« (Peut-on penser la politique?, 76), ne le v tem, da želi in misli to »imanenco Dvojega« (»Scena Dvojega«, 67), temveč da aktivno prispeva k tej »imanentni izgradnji nedolo-

<sup>30</sup> Rado Riha, »Razcep subjekta«, *Filozofski vestnik*, XIX, 1/1998, Ljubljana 1998, str. 66.

<sup>31</sup> Rado Riha, »Kako je mogoče misliti singularno univerzalno?«, *Filozofski vestnik*, XX, št. 1/1999, Ljubljana 1999, str. 198.

čene disjunkcije, ki pred tem ne obstaja«. (*Ibid.*) Le tako lahko ostane zvesta svoji maksimi »Ne upirati se pomeni ne misliti. Ne misliti pomeni ne tvegati, da tvegamo.« (*Abrégé de métapolitique*, 17)

---

Peter Klepec  
Filozofski inštitut ZRC SAZU  
Ljubljana