

ALAIN BADIOU
ETIKA



č 68 194245

ETIKA

Razprava o zavesti o Zlu

Alain Badier

ETIKA

Razprava o zavesti o Zlu



53450911

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

Alain Badiou

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

ETIKA

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

Razprava o zavesti o Zlu

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH

UNIVERSITÄT ZÜRICH



888605458

PROBLEMI 1/1996, letnik XXXIV

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršić, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vloga Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Sekretar uredništva: Uroš Grile

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«)

Žiro račun: 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana

Oblikovanje: VŠSD

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1996: 5250, 00 SIT

Cena te številke: 1050,00 SIT. V ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-345/95, z dne 5. 4. 1995, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.

KAZALO

UVOD	7
I ALI ČLOVEK OBSTAJA?	9
1. Smrt Človeka?	9
2. Temelji etike človekovih pravic	11
3. Človek: živa žival ali nesmrtna singularnost?	13
4. Nekaj načel	17
II ALI OBSTAJA DRUGI?	19
1. Etika v Lévinasovem pomenu	19
2. »Etika razlike«	20
3. Od Drugega k Čisto-Drugemu	21
4. Etika kot razkrojena religija	22
5. Vrnitev k Istemu	23
6. »Kulturne« razlike in kulturalizem	24
7. Od Istega k resnicam	25
III ETIKA: PODOBA NIHILIZMA	27
1. Etika kot dekla nujnosti	27
2. Etika kot »zahodni« način obvladanja smrti	29
3. Bioetika	30
4. Etični nihilizem med konservativizmom in gonom smrti	32
IV ETIKA RESNIC	34
1. Bit, dogodek, resnica, subjekt	34
2. Formalna definicija etike neke resnice	37
3. Izkušstvo etične »konsistence«	39
4. Asketizem?	42
V PROBLEM ZLA	46
A/ Življenje, resnice, Dobro	46
B/ O Obstoju Zla	48
C/ Vrnitev k dogodku, zvestobi, resnici	52
D/ Oris teorije Zla	55
1. Simulacrum in teror	55
2. Izdaja	59
3. Neimenljivo	61
SKLEP	67
BIBLIOGRAFIJA	69
RADO RIHA: Prekinitve v političnem	71

UVOD

Nekatere učene besede, ki so dolgo časa nastopale zgolj v slovarjih in akademskih spisih, imajo to srečo ali smolo – podobno kot v usodo vdana stara devica, ki postane, ne da bi sama vedela zakaj, ljubljenska neke družbe – da jih nenadoma privlečejo na dan, da jih »plebiscitirajo« in »publicitirajo«, tiskajo, snemajo, omenjajo v vladnih govorih. Beseda *etika*, v kateri se tako jasno kaže sled grščine oziroma pouka filozofije in ki obuja spomin na Aristotela (na *Nikomahovo etiko*, sloviti bestseller!), je danes v središču pozornosti.

Etika pomeni v grščini iskanje dobrega »načina bivanja« oziroma modrost delovanja. Tako pojmovana etika je del filozofije, namreč tisti del, ki uravnava praktično eksistenco glede na predstavo o Dobrem.

Za druge, predvsem za stoike, pa etika ni bila le del filozofske modrosti, marveč njena *srčika*. Modrec je tisti, ki zna ločiti stvari, ki so od njega odvisne, od tistih, ki niso od njega odvisne, in ki usmeri svojo voljo na prve, medtem ko druge ravnodušno prenaša. Sicer pa je znano, da so stoiki filozofijo ponavadi primerjali z jajcem: logika je bila jajčna lupina, fizika beljak, etika pa rumenjaki.

Pri modernih, za katere je od Descartesa naprej vprašanje subjekta osrednje vprašanje, je *etika* skorajda poistovetena z moralo oziroma, kot bi rekel Kant, s praktičnim umom (ta se namreč razlikuje od čistega oziroma teoretskega uma). V etiki gre za razmerja med subjektivnim delovanjem in predstavljivimi namerami in univerzalnim Zakonom. Etika je načelo za razsojanje praks Subjekta, bodisi individualnega ali kolektivnega.

Ob tem bomo opozorili, da Hegel vpelje droben razloček med »etiko« (*Sittlichkeit* [nравnostjo]) in »moralo« (*Moralität* [moralnostjo]). Etično načelo prihrani za *neposredno* delovanje, moralo pa za *reflektirano*. Tako Hegel, denimo, zapiše, da je »etični red v bistvu neposredna odločitev«.¹

Današnja »vrnitev k etiki« uporablja besedo etika očitno v ohlapnem pomenu, vseeno pa je ta pomen bližji Kantu (etiki sodbe) kakor Heglu

1. Hegel, *Phänomenologie de l'Esprit*, Aubier, 2. zv., str. 32. [*Phänomenologie des Geistes*.] Ves ta razdelek *Fenomenologije duha* je težak, a zelo prepričljiv.

(etiki odločitve).

In res, danes z *etiko* poimenujejo načelo razmerja do »tega, kar se dogaja«, ohlapno regulacijo našega komentiranja tehnoloških situacij (etika življenja, bioetika), »socialnih« situacij (etika sobivanja), medijskih situacij (etika komunikacije) itn.

Ta norma za komentarje in za mnenja je oprta na institucije, na svoj lasten ugled. Tako obstajajo »nacionalne komisije za etiko«, ki jih imenuje država. Tako v imenu »etike človekovih pravic« organizirajo celo vojne pohode.

V luči socializirane inflacije sklicevanja na etiko ima pričujoča razprava dva zastavka:

– Najprej bomo preučili samo naravo tega pojava, v katerem tako javno mnenje kakor tudi institucije vidijo danes poglavitno »filozofsko« težnjo. Poskusili bomo pokazati, da gre v resnici za pravcati nihilizem, za nevarno zanikanje vsake misli.

– Nato bomo tej težnji oporekali besedo *etika* in dali tej besedi popolnoma drug pomen. Namesto da bi jo povezovali z abstraktnimi kategorijami (Človek, Pravo, Drugi...), jo bomo navezovali na *situacije*. Namesto da bi jo spremenili v sočutje do žrtev, jo bomo spremenili v trajno maksimo *posebnih procesov*. V etiki tako ne bo šlo zgolj za konservativno dobro vest, temveč za usodo *resnic* [*des vérités*].

ALI ČLOVEK OBSTAJA?

»Etika« naj bi v skladu z zdaj uveljavljenim pomenom te besede zadevala najprej in predvsem »človekove pravice« – oziroma širše, pravice živega bitja.

Tako domnevajo, da obstaja povsod prepoznaven človeški subjekt, ki naj bi mu pripadale nekakšne naravne »pravice«: pravica do življenja, pravica do tega, da ga ne trpinčijo, pravica do »temeljnih« svoboščin (svobode mnenja, izražanja, pravica do demokratično izvoljenih vlad itn.). Te pravice naj bi bile očitne in naj bi bile deležne obsežnega konsenza. »Etika« naj bi se potemtakem ukvarjala s temi pravicami in zahtevala njihovo spoštovanje.

Ta vrnitev k staremu nauku o človekovih naravnih pravicah je očitno povezana z razkrojem revolucionarnega marksizma in vseh oblik naprednega angažmaja, ki so bile z njim povezane. Številni intelektualci in velik del javnega mnenja so se – potem, ko so izgubili vse kolektivne oporne točke, idejo o »smislu Zgodovine«, ko so obupali nad družbeno revolucijo – ponovno vrnili k ekonomiji kapitalističnega tipa in k parlamentarni demokraciji. V »filozofiji« so ponovno odkrili vrline nespremenljive ideologije svojih nekdanjih nasprotnikov: humanitarni individualizem in liberalno obrambo pravic proti vsem prisilam organiziranega angažmaja. Tako so, rajši kakor da bi iskali pogoje za novo politiko kolektivne emancipacije, v celoti sprejeli maksime že vzpostavljene »zahodne« ureditve.

Na ta način so spočeli gibanje, ki pomeni nasilno reakcijo do vsega tistega, kar so šestdeseta leta mislila in predlagala.

1. Smrt Človeka?

Michel Foucault je svojčas povzročil škandal, ko je izjavil, da je Človek, dojet kot subjekt, zgodovinski, konstruiran koncept, ki pripada nekemu določenemu diskurzivnemu redu, ne pa brezčasna evidenca, na kateri bi

bilo mogoče utemeljiti pravice oziroma univerzalno etiko. Napovedal je, da se bo končala veljavnost tega koncepta, brž ko se je zgodovinsko iztekel tisti tip diskurza, ki mu je edini dajal pomen.

Podobno je tudi Louis Althusser izjavil, da zgodovina ni, kot je mislil Hegel, absolutno postajanje Duha ali nastop subjekta-substance, marveč racionalno urejen proces, ki ga je poimenoval »proces brez subjekta« in ki je bil dostopen zgolj posebni znanosti, historičnemu materializmu. Posledica tega pa je bila, da sta se humanizem pravic in abstraktna etika pokazala kot imaginarni konstrukciji – ideologiji – in da se je bilo treba podati na pot, ki jo je poimenoval pot »teoretskega antihumanizma«.

V istem času si je Jacques Lacan prizadeval iztrgati psihoanalizo vsakršni psihologistični in normativni težnji. Pokazal je, da je treba Jaz, lik imaginarne enotnosti, popolnoma ločiti od Subjekta, in da subjekt nima ne substance, ne »narave«, da je odvisen od kontingentnih zakonov govornice in vselej enkratne zgodovine objektov želje. Od tod je izpeljal sklep, da je vsakršno pojmovanje analitičnega zdravljenja kot obnove »normalne« želje goljufija. Še bolj splošno, nobene norme ni, na katero bi se lahko oprla predstava o »človeškem subjektu«, katerega dolžnosti in pravice naj bi opredelila filozofija.

Tisto, kar je bilo postavljeno pod vprašaj, je bila predstava o naravni oziroma duhovni identiteti Človeka in s tem seveda tudi sam temelj »etične« nauka v pomenu, kot ga razumejo danes: konsenzualna zakonodaja, ki naj bi zadevala ljudi vobče, njihove potrebe, njihovo življenje in njihovo smrt. Ali, z drugimi besedami: očitna in univerzalna razmejitev od zla, od tistega, kar ne ustreza človeškemu bistvu.

Ali to pomeni, da bi morali po Foucaultu, Althusserju in Lacanu pristati na to, kar obstaja? Ali to pomeni, da so bili Foucault, Althusser in Lacan ravnodušni do usode ljudi, da so bili ciniki? Paradokсно rečeno – kar bomo pojasnili v nadaljevanju – *šlo jim je za ravno nasprotno od tega*. Vsak izmed njih je bil na svoj način pogumen bojevnik za neko stvar, s čimer je prekašal današnje zagovornike »etike« in »pravic«. Michel Foucault je, denimo, pokazal izjemen talent za agitiranje in organiziranje, ko se je z vso odločnostjo lotil vprašanja zapornikov in posvetil temu vprašanju veliko svojega časa. Althusser si je prizadeval predvsem za redefinicijo resnične emancipacijske politike. Sam Lacan, ki je bil najprej in predvsem klinik,

saj je večino svojega časa posvečal poslušanju ljudi, je svoj boj proti »normativističnim« usmeritvam ameriške psihoanalize in poniževalni podreditvi mišljenja tako imenovanemu *american way of life* zasnoval kot odločilen angažma. Tako so v Lacanovih očeh vprašanja organizacije in polemike sovpadala s teoretskimi vprašanji.

Zagovorniki sodobne »etične« ideologije se iz nas norčujejo, ko razglašajo, da nas je vrnitev k Človeku in njegovim pravicam osvobodila »mrtvih abstrakcij«, ki naj bi jih porajale »ideologije«. Srečni bi bili, če bi danes videli tolikšno zaskrbljenost za konkretne situacije, tako vztrajno in potrpežljivo pozornost do dejanskosti, toliko časa, posvečenega dejavnemu poizvedovanju pri najrazličnejših ljudeh, tako tistih, ki so na videz blizu običajnemu okolju intelektualcev, kakor tistih, ki so od njega kar se da oddaljeni, kot smo bili temu priča med l. 1965 in 1980.

V resnici pa smo dobili dokaz za to, da je tematika »Človekove smrti« združljiva z uporom, z radikalnim nezadovoljstvom z obstoječim redom, s popolnim angažiranjem v realnem situacij, in, narobe, da je tematika etike in človekovih pravic združljiva z zadovoljnim egoizmom bogatih zahodnjakov, uslugami velikih sil in publiciteto. To so dejstva.

Pojasnitev teh dejstev zahteva, da preiščemo temelje »etične« usmeritve.

2. Temelji etike človekovih pravic

Eksplisitna referenca te usmeritve v okviru klasične filozofije je Kant.² Danes smo priče veliki »vrnitvi h Kantu«, a po pravici povedano so podrobnosti in raznolikost te vrnitve zamotane. Tu se bom osredinil zgolj na »povprečen« nauk.

Od Kanta (oziroma od neke Kantove podobe ali, rajši, od teoretikov »naravnega prava«) je bila v bistvu ohranjena le trditev, da obstajajo imperativne, formalno predstavljljive zahteve, ki ne smejo biti podrejene empiričnim oziroma ali raziskavi situacij; da zadevajo ti imperativi primere kršitve, zločina, Zla; k temu še dodajo, da mora te primere sankcionirati pravo, in sicer

2. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*. [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.]

tako domače kakor mednarodno; in da so zato vlade dolžne vključiti te imperative v svojo zakonodajo in jim zagotoviti vso potrebno učinkovitost, kajti v nasprotnem primeru bi imeli vso pravico, da jim jih vsilimo (pravica do humanitarnega vmešavanja ali pravica do vmešavanja prava).

Etika je tu dojeta kot vnaprejšnja zmožnost za določitev Zla (kajti v moderni rabi etike je Zlo – oziroma negativno – primarno: tako naj bi obstajal konsenz glede tega, kaj je barbarsko) in hkrati kot poslednje načelo za razsojanje, zlasti za politično razsojanje. Dobro je tisto, kar se očitno zoperstavlja že vnaprej prepoznavnemu Zlu. Samo pravo je najprej pravo »proti« Zlu. Če zahtevajo »pravno državo«, potem jo zahtevajo zato, ker edino pravna država dopušča prostor za identifikacijo Zla (»svoboda mnenja« je v tem etičnem gledanju najprej svoboda do opredelitve Zla) in ima hkrati na voljo sredstva za razsojanje, kadar zadeva ni jasna (instrument pravnih previdnostnih ukrepov).

Predpostavke tega jedra prepričanj so jasne:

1) Opirajo se na domnevo o splošnem človeškem subjektu in o univerzalno prepoznavnem zlu, ki utegne prizadeti tega subjekta (četudi za to univerzalnost uporabljajo paradokсно ime: »javno mnenje«). Ta subjekt je potemtakem pasiven oziroma trpeč oziroma reflektirajoč: je tisti, ki trpi, a hkrati je tudi subjekt razsojanj, aktivni oziroma določujoči subjekt. Je tisti, ki, vtem ko prepoznava trpljenje, ve, da mora s pomočjo vseh razpoložljivih sredstev doseči, da se to trpljenje neha.

2) Politika je podrejena etiki, in sicer z edinega gledišča, ki zares šteje za to pojmovanje, se pravi z gledišča sodbe gledalca, ki s sočutjem in ogorčenjem spremlja, kaj se dogaja.

3) Zlo je tisto, v razmerju do česar se določa Dobro in ne narobe.

4) »Človekove pravice« so pravice do ne-Zla. Tako naj ne bi ogrožali in poniževali niti človekovega življenja (grozovitost umora in usmrtnitve), niti njegovega telesa (grozovitost mučenja, brutalnosti in stradanja), niti njegove kulturne identitete (grozovitost poniževanja žensk, manjšin itn.).

Moč tega nauka je na prvi pogled v njegovi očitnosti. Že iz izkustva vemo, da je trpljenje vidno. Že teoretiki 18. stoletja so usmiljenje – identifikacijo s trpljenjem živega bitja – postavili za poglavitno gonilo razmerja do drugega. Grški teoretiki tiranije so že opozorili na to, da so korupcija, ravnodušnost in krutost političnih voditeljev glavni razlogi za to, da so

prišli na slab glas. Izkušnja cerkev kaže, da je lažje zgraditi konsenz na tistem, kar je slabo, kakor na tistem, kar je dobro. Cerkvam je bilo vedno lažje pokazati, česa ne bi smeli početi, še več, da bi se morali zadovoljiti s tem, da se nečemu odpovemo, kakor pokazati, kaj bi morali početi. Sicer pa je jasno, da se vsaka politika, vredna tega imena, opira na predstave, ki si jih ljudje naredijo o svojem življenju in o svojih pravicah.

Lahko bi potemtakem rekli: tu je skupek evidenc, ki so zmožne utrditi planetarni konsenz in ki so dovolj močne, da bi ta konsenz lahko tudi uveljavile.

A vseeno je treba reči, da temu ni tako in da je ta »etika« nekonsistentna. Dejanskost, ki pa je popolnoma razvidna, so namreč razbohoteni egoizem, izginotje ali izredna negotovost emancipatoričnih politik, naraščanje »etničnega« nasilja in univerzalnost divje konkurence.

3. Človek: živa žival ali nesmrtna singularnost?

Jedro vprašanja je prav predpostavka o univerzalnem človeškem subjektu, zmožnem prilagoditi etiko človekovim pravicam in humanitarnim akcijam.

Videli smo, da etika podreja identifikacijo tega subjekta univerzalnemu prepoznavanju zla, ki mu je prizadejano. Etika potemtakem opredeli človeka *kot žrtev*. Rekli boste: »Nikakor ne! Pozabljate na aktivnega subjekta, na tistega, ki se bojuje proti barbarstvu!« Res je, zato bodimo natančni: človek je *tisto, kar se je zmožno prepoznati kot žrtev*.

In prav to definicijo je treba razglasiti za nesprejemljivo. In to iz treh poglavitnih razlogov.

1) Najprej zato, ker stanje žrtve, trpeče živali, shiranega mrliča človeka priliči njegovi živalski substrukтури, njegovi goli identiteti živega bitja. (Življenje je, kot je dejal Bichat,³ zgolj »skupek funkcij, ki se upirajo smrti.«) Človeštvo je nedvomno umrljiva, grabežljiva živalska vrsta. Toda človek ne bi ne zaradi ene, ne zaradi druge izmed teh vlog izstopal iz sveta vseh živih bitij. Človek kot rabelj je živalska zavrženost, toda treba je imeti pogum in reči, da tudi kot žrtev ni na splošno nič boljši. O tem z vso silovitostjo

3. Francoski zdravnik, anatom in fiziolog 18. stoletja.

pričajo vse pripovedi žrtev mučenja⁴ in rešencev: če so lahko rablji in birokrati v zaporih in taboriščih ravnali s svojimi žrtvami kot z živino za zakol, s katero oni sami, lepo rejeni kriminalci, nimajo nič skupnega, so to lahko počeli zato, ker so žrtve čisto preprosto postale taka živina. Za to je bilo storjeno vse potrebno. To, da so nekateri še vedno ljudje in da o tem pričajo, je splošno znano. A tisto, kar zbuja nedvomno priznanje, je prav ta nezaslišani napor, ki ga te priče povelečujejo kot skorajda nepojmljiv odpor tistega v njih samih, *kar se ne ujema z identiteto žrtve*. Prav tu je Človek, če ga že hočete misliti: v tem, kar naredi iz človeka, kot nam pove Varlam Šalamov v svojih *Pripovedih o življenju v taboriščih*⁵, žival, ki se upira drugače kot konji, žival, ki se ne upira s svojim šibkim telesom, pač pa s svojim trmastim vztrajanjem, da ostane to, kar je, to se pravi, natanko nekaj drugega kakor žrtev, nekaj drugega kot bit-za-smrt, skratka: *nekaj drugega kot smrtnik*.

V najbolj grozljivih razmerah, v katere je vržen Človek, se pokaže, kaj je, kolikor se izvzame iz raznolikega in grabežljivega življenjskega toka, namreč nesmrten. Prav iz tega moramo izhajati, če hočemo kar koli misliti o Človeku. In 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. To, da na koncu vsi umremo in da smo zgolj prah, v ničemer ne spremeni identitete Človeka kot nesmrtnega, brž ko ta zatrdi, da noče-bit-žival, v kar ga silijo razmere. In vsak človek je, kot je znano, na nepredvidljiv način *zmožen* biti to nesmrtno bitje, ne glede na to, ali gre za velike ali majhne preizkušnje, za pomembno ali drugotno resnico. V vsakem primeru pa je subjektivacija nesmrtna in naredi Človeka. Zunaj tega pa obstaja zgolj biološka vrsta, »dvonožec brez perja«, katerega čar ni ravno očiten.

Če ne izhajamo iz tega (kar preprosto povedano pomeni: Človek misli, Človek je stkan iz nekaterih resnic), če Človeka identificiramo z golo realnostjo živega bitja, nujno pridemo do realnega nasprotja od tistega, kar se zdi, da je nakazalo to načelo. Kajti to »živo bitje« je dejansko vredno prezira

4. Henri Alleg, *La Question*, 1958. Ni se slabo spomniti na naše domače primere mučenja, ki jih je sistematično organizirala francoska vojska med l. 1954 in 1962.

5. Varlam Chalamov, *Kolyma. Récits de la vie des camps*, Maspéro-La Découverte, 1980. Ta občudovanja vredna knjiga da resnični etiki obliko umetnosti.

in kot takega *ga bodo prezirali*. Kdo ne vidi, da je v humanitarnih ekspedicijah, v vmešavanju, v izkrcanju karitativnih legionarjev, domnevni univerzalni Subjekt razcepljen? Žrtve so poistovetene z zbegano živaljo, ki jo razkazujejo na zaslону, dobrodelneži pa z vestjo in imperativom. A zakaj ta razcep zmerom vsiljuje iste vloge istim? Kdo ne vidi, da ta etika, ki se ukvarja z bedo sveta, skriva zadaj za svojim Človekom-žrtvijo, dobrim Človekom, belega Človeka? Ker je barbarskost situacije mišljena zgolj v luči »človekovih pravic« – v resnici pa gre zmerom za politično situacijo, ki zahteva politično misel-prakso in katere pravi akterji so zmerom že navzoči – je ta situacija dojeta z višine našega dozdevnega prijaznega miru kot necivilizirana, torej kot situacija, ki zahteva, da civilizirani posredujejo civilizacijsko. A vsaka intervencija v imenu civilizacije *zahteva* v prvi vrsti prezir do celotne situacije z žrtvami vred. Prav zato je »etika« sočasna – po desetletjih pogumnih kritik kolonializma in imperializma – ogabnemu samozadovoljstvu »Zahodnjakov«, opirajoč se na tezo, da je beda tretjega sveta posledica njegove nesposobnosti, njegove lastne neuspešnosti, skratka: njegove *pod-človeškosti*.

2) Drugič, če se etični »konsenz« utemeljuje na prepoznanju Zla, potem iz tega izhaja, da je vsak poskus združiti ljudi na podlagi pozitivne predstave Dobrega, še več, identificirati Človeka s pomočjo takega projekta, dejansko *resnični vir samega zla*. To nam v glavo vbijajo zadnjih petnajst let: vsak revolucionarni projekt, ki ga označijo kot »utopičnega«, se sprevrže, nam pravijo, v totalitarno moro. Vsako prizadevanje po uvedbi ideje pravičnosti ali enakosti se sprevrže v zlo. Vsaka kolektivna volja do Dobrega povzroča Zlo.⁶

A ta sofistika je razdejalna. Kajti če gre zgolj za to, da proti vnaprej prepoznavnemu Zlu postavimo etični angažma, potem se moramo vprašati, ali si je sploh mogoče zamisliti kakršno koli spremembo obstoječega? Od kod bo človek črpal svojo moč za to, da je tisto, kar je, namreč nesmrten? Kakšna bo usoda misli, za katero vemo, da je ali afirmativna invencija ali pa je sploh ni? Etična koncepcija človeka – ki je konec koncev bodisi

6. André Glucksmann, *Les Maitres Penseurs*, Grasset, 1977. Prav Glucksmann je najbolj vztrajal pri absolutni prednosti zavesti o Zlu in pri ideji, da je bil katastrofalni primat Dobrega stvaritev filozofije. »Etična« ideologija ima potemtakem nekaj svojih korenin pri »novih filozofih« s konca sedemdesetih let.

biološka (podobe žrtve), bodisi »zahodnjaška« (zadovoljstvo oboroženega dobrodelneža) – prepoveduje vsakršno široko pozitivno vizijo možnega. Tisto, kar nam tu hvalijo, tisto, kar etika legitimira, je v resnici ohranitev tistega, kar tako imenovani »Zahod« že ima. Opirajoč se na to posest (materialno posest, a tudi na posest svojega bivanja), etika določa Zlo kot nekaj, kar v nekem smislu ni predmet njenega uživanja. *Človek kot nesmrten pa se opira na tisto, česar ni mogoče kalkulirati, na tisto, česar ni mogoče posedovati. Opira se na nebivajoče.* Prepovedati mu, da si predstavlja Dobro, da glede na to Dobro organizira svoje kolektivne moči, da si prizadeva za nastop doslej neslutelih možnosti, da misli tisto, kar bi lahko bilo, kot radikalno drugačno od tistega, kar je, pomeni čisto preprosto prepovedati mu samo človečnost.

3) Na koncu pa si etika z negativno in vnaprejšno določitvijo Zla prepoveduje misliti posebnost situacij, torej tisto, kar je obvezen začetek vsakega v pravem pomenu človeškega delovanja. Tako bo zdravnik, zagovornik »etične« ideologije, modroval na sestankih in komisijah o vseh mogočih ozirih v zvezi z »bolniki«, ki jih bo obravnaval kot tisto, kar v resnici so za zagovornika človekovih pravic, namreč kot nerazločljivo množico žrtev: kot »človeško« totalnost dejanskih pod-ljudi. A ta zdravnik ne bo videl nič napačnega v tem, če *te* osebe ne bodo zdravili v bolnišnici z vsemi potrebnimi sredstvi, zato, ker je brez dokumentov, ali pa zato, ker ne plačuje zdravstvenega zavarovanja. Še enkrat, »kolektivna« odgovornost obvezuje! Tisto, kar je tu izključeno, je namreč dejstvo, da obstaja ena sama zdravstvena situacija: klinična situacija⁷, in da ni potrebna nekakšna »etika« (pač pa zgolj jasno videnje *te* situacije) zato, da bi vedeli, da je v danih razmerah nekdo zdravnik zgolj, če situacijo obravnava glede na pravilo o maksimalnem možnem: zdraviti to osebo, *ki to od njega zahteva* (tu ni nobenega vmešavanja!), in to do konca, z vsem, kar ve in zna, z vsemi sredstvi, za katera ve, da obstajajo, brez drugih ozirov. In če mu hočejo prepovedati, da to osebo zdravi ne glede na omejitve državnega proračuna, statistike bolnih in zdravih ali zakone o migracijskih tokovih,

7. Cécile Winter, *Qu'en est-il de l'historicité actuelle de la clinique?* (opirajoč se na Foucaultovo misel). Pred izidom. Ta tekst na kar najbolj strog način priča o miselni volji do reformulacije – v sedanjih razmerah medicine – klinične zahteve kot edinega referenta.

naj mu za vrat pošljejo policijo! A še naprej bo njegova stroga hipokratska dolžnost, da ji mora pomagati. »Etične komisije« in drugo prežvekovanje o »stroških zdravljenja« in »upravljalski odgovornosti«, ki so radikalno zunanji enkratni zdravstveni situaciji v pravem pomenu, v resnici lahko zdravniku zgolj onemogočijo, da bi bil *zvest* hipokritski dolžnosti. Biti ji zvest bi pomenilo: Obdelovati možno te situacije *do konca*. Z drugimi besedami, prizadevati si, da v razmerah možnega vznikne tisto, kar je v tej situaciji človečno afirmativno, to se pravi, prizadevati si biti nesmrtno te situacije.

Birokratsko zdravstvo, ki je pod vplivom etične ideologije, dejansko potrebuje »bolnike« kot nerazločljive oziroma statistične žrtve, a hkrati mu je vsaka dejanska, posebna zahteva kaj hitro v napoto. Zato je »upraviteljsko«, »odgovorno« in »etično« zdravstvo reducirano na nizkotnost odločanja o tem, katere bolnike »francoski zdravstveni sistem« lahko zdravi in katere mora poslati – ker proračun in mnenje tako zahtevata – v predmestja Kinšase, da umrejo.

4. Nekaj načel

Zavreči je treba ideološki dispozitiv »etike«, zavrniti negativno in viktimoško definicijo človeka. Ta dispozitiv, ki izenačuje človeka z golo smrtno živaljo, je simptom zaskrbljujočega konservativizma, zaradi svoje abstraktne in statistične splošnosti pa onemogoča misliti posebnost situacije.

Temu dispozitivu bomo nasproti postavili tri teze:

– *1. teza*: Tisto, kar opredeljuje Človeka, je njegova afirmativna misel, so singularne resnice, ki jih je zmožen, je Nesmrtno, ki ga naredi za najbolj uporno in najbolj paradokсно žival.

– *2. teza*: Zlo določamo izhajajoč iz pozitivne zmožnosti za Dobro, to se pravi, za razširjeno obdelavo možnosti in za zavrnitev konservativizma, četudi konserviranja obstoja, in ne narobe.

– *3. teza*: Vsa človečnost korenini v miselni opredelitvi posebnih situacij. Ni etike na sploh. Kvečjemu obstaja etika procesov, prek katerih obdelujemo možnosti neke dane situacije.

A brž se pojavi pristaš rafinirane etike, ki zamrma: »Nesmisel! Od začetka do konca en sam nesmisel. Etika sploh ni utemeljena na identiteti Subjekta, niti na njegovi identiteti kot prepoznane žrtve. Že od začetka je etika etika *drugega*, etika je najprej in predvsem odprtost za drugega, identiteto podreja razliki.«

Oglejmo si to usmeritev. Izmerimo njeno novost.

II

ALI OBSTAJA DRUGI?

Pojmovanje etike kot »etike drugega« se prej opira na teze Emmanuela Lévinasa kakor na Kantove teze.

Lévinas se je po fenomenološkem obdobju (v katerem je zgledno zoperstavil Husserla in Heideggra) posvetil destituciji filozofije v prid etike. Prav Lévinasu se moramo zahvaliti – veliko pred današnjo modo – za nekakšen etični radikalizem.⁸

1. Etika v Lévinasovem pomenu

Shematično rečeno: Lévinas trdi, da metafizika, ujetnica svojega grškega izvira, podreja misel logiki Istega, primatu substance in identitete. A po Lévinasovem mnenju se ni mogoče vrniti k avtentični misli o Drugem (in zato tudi k etiki vezi z drugimi ne) na podlagi despotizma Istega, ki tega Drugega sploh ni zmožen prepoznati. Dialektika Istega in Drugega, »ontološko« zasnovana na podlagi primata identitete-s-seboj, proizvede odsotnost Drugega v dejanski misli, zatre vsako resnično *izkustvo* drugih in zapreči pot etični odprtosti za drugost. Zato je treba misel preusmeriti k drugačnemu izvoru, k negrškemu izvoru. Ta namreč zahteva radikalno in izvorno odprtost za Drugega, ki je ontološko predhodna konstrukciji identitete. Lévinas najde oporno točko za tako preusmeritev prav v židovski tradiciji. Tisto, čemur pravi Zakon (v smislu večnega in resničnega židovskega Zakona), je prav na biti-pred-Istim [*l'être-avant-le-Même*] utemeljena predhodnost etike razmerja z Drugim glede na teoretsko misel, ki je dojeta kot »objektivna« določitev pravilnosti in identitet. Zakon mi v resnici ne pove, kaj je obstoj drugih, pač pa mi pove, kaj mi obstoj drugih nalaga. Tako bi lahko Zakon (Drugega) zoperstavili zakonom (realnega).

8. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, 1961. Gre za Lévinasovo glavno delo.

Za grško misel delovanje na ustrezen način predpostavlja poprej teoretsko obvladanje izkustva, zato da bi bilo lahko dejanje v skladu z racionalnostjo biti. Šele na tej podlagi so možni zakoni [*des lois*] polis in delovanja. Za židovsko etiko v Lévinasovem pomenu pa vse izvira iz neposrednosti odprtosti za Drugega, ki destituirata reflektivnega subjekta. »Ti« ima prednost pred »jazom«. Prav v tem tiči ves pomen Zakona [*la Loi*].

Lévinas navaja celo vrsto fenomenoloških tem, kjer je mogoče izkustiti izvornost Drugega, med njimi denimo temo obraza ali pa svojevrsten način, kako se Drugi daje tako rekoč »v živo« prek svoje telesne epifanije. Ta pa ni dokaz za mimetično pripoznanje (Drug kot »podobnik«, ki je *identičen* z mano), pač pa je, narobe, tisto, na podlagi česar se etično izkusim kot »predanega« Drugemu kot pojavitvi in kot v svoji biti podrejenega temu klicu.

Etika je za Lévinasa *novo ime za misel*, tisto misel, ki je svojo »logično« ujetost (načelo identitete) preobrnila v preroško podreditev Zakonu utemeljitvene drugosti.

2. »Etika razlike«

Prav v imenu tega dispozitiva nam danes razlagajo, pa naj se tega zavedajo ali ne, da je etika »priznavanje drugega« (proti rasizmu, ki naj bi tega drugega zanikal), oziroma »etika razlik« (proti substancialističnemu nacionalizmu, ki bi hotel izključiti priseljence, ali pa proti seksizmu, ki naj bi zanikal ženski način biti), ali »multikulturalizem« (proti vsiljevanju enotnega modela vedenja in mišljenja). Ali čisto preprosto, kot dobra stara »tolerantnost«, ki ne pomeni drugega kakor to, da se ne razburjate, če drugi mislijo in ravnaajo drugače kakor vi.

Temu zdravorazumskemu govorjenju manjkata tako moč kakor tudi resnica. Že vnaprej je premagan v tekmovanju, ki ga napoveduje med »tolerantnostjo« in »fanatizmom«, med »etiko razlike« in »rasizmom«, med »priznavanjem drugega« in »identitetno skrepenelostjo«.

Zato da bi rešili čast filozofije, je treba najprej in predvsem pokazati, da nima ta ideologija »pravice do razlike« oziroma ta sodobni katekizem dobre volje do »drugih kultur« nič skupnega z resničnim Lévinasovim pojmovanjem.

3. Od Drugega k Čisto-Drugemu

Glavni očitek – ki pa je hkrati površinski očitek – ki ga je mogoče nasloviti na etiko (v Lévinasovem pomenu), je tale: kaj *potrjuje* izvornost moje pre-danosti Drugemu? Fenomenološke analize obraza, božanja in ljubezni same na sebi ne morejo utemeljiti anti-ontološke (ali anti-identitetne) teze avtorja *Totalnosti in neskončnega* [*Totalité et infini*]. »Mimetično« pojmovanje, ki utemeljuje dostop do drugega v moji lastni podvojeni podobi, lahko ravno tako pojasni pozabo sebe v zapopadenju tega drugega: tisto, kar mi je ljubo, sem ta distancirani-jaz-sam, ki me, prav zato, ker je za mojo zavest »objektiven«, konstruira kot stabilno danost, kot notranjost, ki je dana v *svoji zunanosti*. Psihoanaliza sijajno pojasni, kako ta konstrukcija Jaza v identifikaciji z drugimi – ta zrcalni učinek⁹ – povezuje narcizem (tisto, kar mi ugaja v zunanosti drugega, sem samemu sebi viden jaz sam) z agresivnostjo (v drugega investiram svoj lastni smrtni gon, svojo arhaično željo po samouničenju).

Vendar pa ne bi mogli biti dlje od tistega, kar nam hoče sporočiti Lévinas. Tudi v tem primeru ni mogoče razložiti razhajajočih se usmeritev, izhajajoč iz gole analize fenomenalnega prikazovanja.

Poleg tega je treba namreč pojasniti še aksiome, ki *odločajo* o neki usmeritvi.

Težavo, ki je hkrati tudi že aplikacija teh aksiomov, je mogoče opredeliti takole: etični primat Drugega nad Istim zahteva ontološko »jamstvo« za izkustvo drugosti kot izkustvo distance oziroma kot izkustvo bistvene neidentitete, katere *prekoračitev* je samo etično izkustvo. A v golem pojavu drugega ni takega jamstva, in to čisto preprosto zato, ker je jasno, da se končnost prikazovanja drugega *lahko* umesti kot podobnost oziroma kot posnemanje in na ta način zopet pelje v logiko Istega. Drugi mi je zmerom preveč podoben, da bi bila lahko hipoteza o izvorni odprtosti do njegove drugosti *nujna*.

Pojav drugega (njegov obraz) mora zato pričati o radikalni drugosti, ki pa ne tiči edino v drugem. Zato mora biti Drugi, kot se mi prikazuje v

9. Jacques Lacan, »Le Stade du miroir« v: *Ecrits*, Seuil, 1966. [Cf. tudi »Zrcalni stadij kot oblikovalec funkcije jaza,« v: *Spisi, Problemi-Analecta*, Ljubljana 1993.]

končnem, epifanija distance do zares neskončnega drugega, katere preko-račitev je prav izvorno etično izkustvo.

To pa pomeni, da inteligibilnost etike nalaga, da mora biti Drugi v nekem smislu *opr* na načelo *drugosti*, ki presega golo končno izkustvo. Temu načelu Lévinas pravi »Čisto-Drugi« [Tout-Autre], ki je seveda etično ime za Boga. Drugi obstaja le kolikor je neposredni pojav Čisto-Drugega. Končna predanost neidentičnemu je mogoča le, kolikor je mogoča neskončna predanost načela tistemu, kar vztraja zunaj njega. Etika obstaja le, kolikor obstaja neizrekljivi Bog.

V Lévinasovem podjetju je primat etike Drugega glede na teoretsko ontologijo istega popolnoma združen z religioznim aksiomom in misliti, da je mogoče ločiti, kar ta misel povezuje, pomeni kršiti notranjo logiko te misli, njeno subjektivno strogost. Po pravici povedano Lévinasove filozofije sploh ni. To ni več niti filozofija kot »dekla« teologije, pač pa je filozofija (v grškem pomenu besede), ki jo je teologija *izničila*, pri čemer ta teologija ni teo-logija (to ime je še preveč grško in predpostavlja, da se je mogoče božjemu približati prek identitete in predikatov Boga), pač pa prav etika.

Če pa naj bo etika poslednje ime religioznega kot takega (tistega, ki povezuje [*ré-lie*] z Drugim pod neizrekljivo avtoriteto Čisto-Drugega), potem je ta etika še toliko bolj tuja vsemu tistemu, kar naj bi tičalo pod imenom »filozofija«.

Grobo rečeno: Lévinasovo podjetje nas z izjemno vztrajnostjo opozarja na to, da je vsak poskus, ki hoče etiko postaviti za načelo mišljivega in delovanja, v bistvu religiozen. Recimo, da je Lévinas koherenten in inventiven mislec neke danosti, ki je ni mogoče pozabiti ne glede na vsa akademska prizadevanja po zakritju ali abstrakciji. Ločena od svoje grške rabe (kjer je popolnoma nedvoumno podrejena teoretičnemu) in dojeta na splošno, je etika kategorija pobožnjaškega govora.

4. Etika kot razkrojena religija

V kaj se torej lahko spremeni ta kategorija, kadar hočejo zatreti oziroma zakrinkati njeno religiozno vrednost, a hkrati ohraniti abstraktni dispozitiv njene očitne konstitucije (»priznavanje drugega« itn.)? Odgovor je jasen: v

prazno govoričenje. V pobožnjaški govor brez pietete, v obliž za dušo za nesposobne vlade, v kulturno sociologijo, ki je za potrebe pridiganja nadomestila ogenj razrednega boja.

Prvi dvom nas obide, ko pomislimo na to, da so javno razglašeni apostoli etike in »pravice do razlike« vidno *zgroženi spričo vsake nekoliko bolj poudarjene razlike*. Kajti zanje so afriški običaji barbarski, islamisti pošastni, Kitajci totalitarni in tako naprej. V resnici se ta slovit »drugi« lahko pokaže le, če je *dobri drugi*. Kaj to pomeni, če ne *tak kot mi*? Seveda spoštovanje razlik! A s tem pridržkom, da je tisti, ki je drugačen, zagovornik parlamentarne demokracije, zagovornik tržne ekonomije, podpornik svobode mnenja, feminist, ekolog... To bi lahko povedali tudi takole: spoštujem razlike, seveda le, če tisto, kar se razlikuje, ravno tako kot jaz spoštuje te razlike. Tako kot »ni svobode za sovražnike svobode«, ni spoštovanja za tistega, katerega razlika je ravno v tem, da ne spoštuje razlik. Dovolj je, če pomislimo na obsedeno sovraštvo zagovrnikov etike do vsega tistega, kar spominja na muslimanskega »integrista«.

Težava je v tem, da »spoštovanje razlik« in etika človekovih pravic, kot kaže, definirata prav neko določeno *identiteto!* Tako da so poslej razlike spoštovane le, kolikor so ustrezno priličene tej identiteti (ki pa je konec koncev spet identiteta bogatega »Zahoda«, četudi vidno hirajočega). Tudi priseljenci te dežele so v očeh zagovornikov etike ustrezno drugačni, samo če so »integrirani«, če se hočejo integrirati (a če od blizu pogledamo, to spet ne pomeni drugega kakor: če hočejo *izbrisati* svoje razlike). Tako je čisto mogoče, da je etična ideologija, četudi ločena od religioznega pridiganja, ki ji je podeljevalo vsaj širino neke »razodete« identitete, zgolj zadnja beseda civiliziranega zavojevalca: »Postani tak kot jaz in spoštoval bom tvojo razliko.«

5. Vrnitev k Istemu

A v resnici a-religiozna misel, resnično sodobna resnicam našega časa, zahteva čisto preprosto opustitev vsakršnega etičnega pridiganja o drugem in o njegovem »priznavanju«. Kajti resnično, izredno težko vprašanje je ravno vprašanje *priznanja Istega*.

Postavimo svoje lastne aksiome. Ni Boga. To bi lahko povedali tudi takole: Ni Enega. Mnoštvo »brez Enega« – vsako mnoštvo je zmerom spet mnoštvo množev – je zakon biti. Edino krajišče je praznina. Neskončno, kot je vedel že Pascal, je banalnost vsake situacije in ne predikat transcendence. Kajti neskončno, kot je pokazal Cantor, ko je izdelal teorijo množic, je v resnici zgolj najbolj splošna oblika množstvene biti [*l'être-multiple*]. V resnici je vsaka *situacija* kot taka mnoštvo, sestavljeno iz neskončno veliko elementov, vsak izmed teh elementov pa je tudi sam spet mnoštvo. Živali iz vrste *Homo sapiens* so, če jih obravnavamo na ravni njihove gole pripadnosti neki situaciji (neskončnemu množstvu), navadna množstva.

Kako je torej treba misliti drugega, razlike, njihovo etično priznanje?

Neskončna drugost je čisto preprosto *to, kar je* [ce qu'il y a]. Katero koli izkustvo je neskončno razgrinjanje neskončnih razlik. Celo domnevno reflektivno izkustvo samega sebe nikakor ni intuicija enotnosti, pač pa labirint razločevanj. In Rimbaud se gotovo ni motil, ko je dejal: »Jaz je drugi« [*Je est un autre*]. Med kitajskim kmetom in denimo mladim norveškim vodstvenim kadrom je toliko razlike kot med mano in komer koli drugim – z mano vred.

Toliko, to pa pomeni tudi *ne več, ne manj*.

6. »Kulturne« razlike in kulturalizem

Sodobna etika zganja veliko hrupa okoli »kulturnih« razlik. Njeno pojmovanje »d drugega« meri predvsem na ta tip razlik. Njen veliki ideal je mirni soobstoj kulturnih, religioznih, narodnostnih itn. »skupnosti«, zavrnitev »izključitve«.

V nasprotju s tem pa bi bilo treba reči, da za mišljenje razlike niso zanimive, da so zgolj nazorna neskončna množstvenost človeške vrste in da ni razlika med mano in mojim lyonskim bratrancem nič manj v oči bijoča kakor razlika med iransko šiitsko »skupnostjo« in debelimi teksaškimi cowboji.

Objektivna ali (zgodovinska) podstat sodobne etike je kulturalizem, pravecata turistična fascinacija z množtvom običajev, navad, ver. Predvsem pa z neogibno pestrostjo imaginarnih formacij (religij, spolnih predstav,

oblik utelešenja avtoritete...) Bistvo etične »objektivnosti« dejansko izvira iz vulgarne sociologije, neposredne naslednice kolonialnega čudenja divjakom, pri čemer ne smemo pozabiti, da so divjaki tudi med nami (zasvojenjenci z drogami v predmestjih, verske skupnosti, sekte, skratka, vsa novinarska navlaka o ogrožajoči notranji drugosti). Etika pa postavi temu nasproti, ne da bi spremenila dispozitiv raziskovanja, *svoje* »priznavanje« in *svoje* socialne delavce.

Proti jalovim opisom (vse, kar nam pripovedujejo, je očitna, a kot taka tudi nekonsistentna dejanskost) mora resnična misel zatrditi tole: če so razlike tisto, kar obstaja, in če ni resnica drugega kot to, da stopi v bit tisto, česar še ni, potem so razlike natanko tisto, kar vsaka resnica *odvrže* oziroma pokaže kot nepomembno. Nobene konkretne situacije ni mogoče pojasniti s pomočjo »priznavanja drugega«. Vsako moderno kolektivno konfiguracijo sestavljajo ljudje od vsepovsod, ljudje, ki drugače jedo, uporabljajo različne idiome, nosijo različna pokrivala, prakticirajo različne obrede, imajo zapletene in spremenljive odnose do spolnosti, imajo radi avtoriteto ali nered. Tak je pač svet.

7. Od Istega k resnicam

S filozofskega stališča: če je drugi indiferenten, potem zato, ker so težave z Istim. Isto dejansko ni to, kar obstaja (namreč neskončno mnoštvo razlik), pač pa tisto, kar šele *pride*. Temu, v razmerju do česar lahko govorimo le o prihodu Istega, smo že dali ime: to je *resnica*. Samo resnica je kot taka *indiferentna do diferenc*. Že od nekdaj je znano, četudi so si sofisti vseh obdobj zagrizeno prizadevali zamračiti to gotovost: resnica je *ista za vse*.

Tisto, kar mora biti postulat za vsakogar in kar smo imenovali njegovo »biti nesmrtno«, gotovo ne more biti tisto, kar prekrijejo »kulturne« razlike, ki so toliko množične, kot so nepomembne. Pač pa je to njegova zmožnost za resnično, namreč za to, da je prav (*t*)isto, kar *resnica priklič*e k njegovi lastni »istosti« [ce m^ême qu'une v^érit^é convoque à sa propre m^êmeté]. Glede na razmere je to lahko njegova zmožnost za znanstveno raziskovanje, za ljubezen, za politiko ali pa za umetnost, kajti to so univerzalna imena, pod katerimi po našem mnenju nastopajo resnice.

Samo na podlagi pravcatega sprevrženja, za katerega bomo zgodovinsko gledano plačali strahotno ceno, so lahko mislili, da je mogoče opreti nekakšno »etiko« na kulturni relativizem. To bi namreč pomenilo, da je lahko neko popolnoma kontingentno stanje stvari temelj Zakona.

Ni druge etike kot etike *resnic* [*des vérités*]. Ali, bolj natančno: etika je lahko le etika procesov resnice, napornega dela, ki omogoči, da v tem svetu napočijo *nekateri* resnice. Etiko je treba dojeti v tistem pomenu, kot jo pojmuje Lacan, ko govori, zoperstavljač se tako Kantu kot predstavi o splošni morali, o etiki *psihooanalize* [*de la psychanalyse*]. Etika ne obstaja. Obstaja le etika *česa* [*l'éthique-de*] (politike, ljubezni, znanosti, umetnosti).

Dejansko ni enega samega Subjekta, pač pa je toliko subjektov, kolikor je resnic, in toliko subjektivnih tipov, kolikor je procedur resnice.

Mi bomo ločili štiri temeljne »tipe«: politično, znanstveno, umetniško in ljubezensko.

Vsaka človeška žival se s tem, da je deležna take posebne resnice, vpisuje v enega izmed štirih subjektivnih tipov.

Filozofija si je določila za cilj, da bo konstruirala *kraj za misel* [*lieu de pensée*], kjer hkrati obstajajo različni subjektivni tipi, dani v posebnih resnicah svojega časa. A ta soobstoj ni unifikacija in prav zato ni mogoče govoriti o *eni* Etiki.

III

ETIKA: PODOBA NIHILIZMA

Ne glede na to, ali je opredeljena kot konsenzualna predstava o Zlu ali kot skrb za drugega, je etika najprej in predvsem nezmožnost, značilna za sodobni svet, imenovati in hoteti Dobro. Še več, treba je reči celo, da je vladavina etike simptom za svet, ki ga določa svojevrstna povezava vdanosti v nujno in čisto negativne, celo destruktivne volje. Prav to povezavo je treba poimenovati nihilizem.

Nietzsche je zelo lepo pokazal, da je za človeštvo hoteti nič boljše kakor ne hoteti ničesar. Ime nihilizem bomo uporabili za to voljo do ničā, ki v nekem smislu podvaja slepo nujnost.

1. Etika kot dekla nujnosti

Sodobno ime za nujnost je, kot je znano, »ekonomija«. Prav izhajajoč iz ekonomske objektivnosti – ki jo je treba poimenovati z njenim pravim imenom: logika Kapitala – naši parlamentarni režimi artikularajo mnenje in subjektivnost, ki sta že vnaprej prisiljena, da potrjujeta nujno. Brezposelnost, produktivno anarhijo, neenakosti, popolno razvrednotenje ročnega dela, preganjanje tujcev, vse to med seboj povezuje degradirani konsenz, opirajoč se na neko stanje, ki je tako spremenljivo kot vreme (napovedi ekonomske »znanosti« so še bolj negotove kot meteorološke), četudi po drugi strani deluje kot neuklonljiva in trajna zunanja prisila.

Parlamentarna politika, kakršno prakticirajo danes, ne določa svojih ciljev na podlagi kakšnih načel in ravno tako ne išče sredstev za njihovo doseg. Parlamentarna politika je reducirana na to, da spektakel ekonomije spremeni v vdano (četudi očitno spremenljivo) konsenzualno mnenje. Sama na sebi ni ekonomija ne dobra ne slaba. Ekonomija ni kraj nobene vrednosti (razen blagovne vrednosti in denarja kot občega ekvivalenta). Ekonomiji »gre« bolje ali slabše. Politika pa je subjektivni ali ovrednotujoči moment te nevtralne zunanosti. Kajti zunanja nevtralnost ekonomskega referenta že vnaprej omeji in izniči možnosti, katerih gibanje naj bi organizirala

politika. Tako bi lahko rekli, da je obča subjektivnost nujno napotena na nekakšno popadljivo nemoč, katere praznost zapolnjujejo volitve in »neambiciozne izjave« voditeljev strank.

Etiki je že na samem začetku konstitucije sodobne objektivnosti (v obliki »javnega mnenja«) prisojena vloga spremljevalke. Etika namreč že od začetka posveti odsotnost vsakega projekta, vsake emancipatorične politike, vsake resnične kolektivne zadeve. S tem, da v imenu Zla in človekovih pravic etika nastopa kot zapreka za pozitivno določbo možnega, za Dobro kot tisto, kar je v človeštvu več kot človeštvo [*surhumanité de l'humanité*], za Nesmrtno kot gospodarja časa, sprejema igro nujnosti kot objektivne opore vseh vrednostnih sodb.

Sloviti »konec ideologij«, ki ga povsod razglašajo kot dobro novico in ki producira »vrnitev etike«, pomeni dejansko sprejemanje nujnosti in njenih šikan kakor tudi neznanško osiromašenje aktivne, militantne vrednosti načel.

Že sama predstava o konsenzualni »etiki« – ta predstava izvira iz splošnega občutka, ki ga je spodbudilo gledanje grozovitosti, in nadomesti »stare ideološke delitve« – je mogočen dejavnik za subjektivno vdajo in za pristajanje na obstoječe. Kajti tisto, kar je značilno za vsak emancipacijski projekt, za vsak nastop nezaslišane možnosti, je prav to, da povzroči razdor v zavestih. Kako naj bi se drugače nepredvidljivost resnice, njena novost, njena zmožnost, da izvotli etabrirane vednosti, vpisale v neko dano situacijo, če ne bi trčile na odločne nasprotnike? Prav zato, ker je resnica v trenutku svoje invencije edino, kar je *za vse*, se dejansko lahko uveljavlja le *proti* vladajočim mnenjem, ki ne delajo za vse, temveč zmerom le za nekatere. Ti nekateri pa imajo nedvomno svoj položaj, svoj kapital, svoja medijska sredstva. Predvsem pa je na njihovi strani inertna moč realnosti in časa, ki jo uporabljajo proti tistemu, kar je lahko zmerom, tako kot vsaka resnica, zgolj tvegani, prekarni nastop možnosti Brezčasnega. Ali, kot je to kot ponavadi preprosto povedal Mao Ze Dong: »Če imate misel, potem se mora eno razcepiti na dvoje.« Pri konsenzu pa nastopa etika kot njegov nadomestek za dušo. Etike je groza »razcepa na dvoje«. (Zanjo je to ideologija, čaščenje preteklosti...) Etika je potemtakem del tistega, kar prepoveduje vsako misel, vsak koherenten miselni projekt in ki se zadovolji s tem, da na anonimne, nemišljene situacije obesi človekoljubno čvekanje (to pa, kot smo dejali, ne vsebuje nobene pozitivne ideje o človeštvu).

Tudi pri »skrbni za drugega« ne gre, nikdar ne gre za to, da naši situaciji in konec koncev tudi nam samim predpišemo še neraziskane možnosti. Zakon (človekove pravice itn.) je zmerom *že tu*. Zakon regulira sodbe in mnenja o nesrečah, ki se dogajajo v spremenljivem drugje [*dans un ailleurs variable*]. Ni pa dovoljeno spustiti se do temeljev tega »Zakona«, do konservativne identitete, ki ta »zakon« podpira.

Kot je vsakomur znano, je Francija, ki je v vichyjskem obdobju sprejela zakon o židovskem statusu in ki prav v tem hipu sprejema zakone o rasni identifikaciji v obliki »ilegalnega priseljenca«, domnevnega notranjega sovražnika, Francija, ki jo subjektivno obvladujeta strah in nemoč, »otoček prava in svobode«. Etika je ideologija te otoškosti in prav zato etika z nadutostjo »vmešavanja« po vsem svetu zvišuje vrednost oboroženim utrdbam Prava. S tem pa, da se s pomočjo etike vsepovsod v *notranjosti* uveljavljata mrtvašnica in stahopetno samozadovoljstvo, je onemogočeno vsako kolektivno združevanje okoli misli, ki ji daje moč tisto, kar je mogoče (in kar je potemtakem tudi treba) narediti *tu in zdaj*. Zato etika, povejmo še enkrat, ni drugega kot inačica konservativnega konsenza.

Vedeti pa je treba, da vdanost v (ekonomske) nujnosti ni edina in tudi ne najhujša sestavina javnega mnenja, ki ga etika zacementira. Nietzschejeva maksima nam namreč nalaga, da upoštevamo, da vsako ne-hotenje [*non-vouloir*] (vsako nemoč) obvladuje volja do nič, katerega drugo ime je: gon smrti.

2. Etika kot »zahodni« način obvladovanja smrti

Opazka, ki se nenehno ponavlja v vseh člankih in komentarjih, posvečenih vojni v nekdanji Jugoslaviji, bi nas morala presenetiti bolj, kot nas na splošno. Z nekakšno subjektivno razburjenostjo opozarjajo, da se te grozovitosti dogajajo »dve uri z letalom od Pariza«. Avtorji teh člankov se seveda sklicujejo na človekove pravice, na etiko, na humanitarno vmešavanje, na grozljivo vrnitev Zla (za katerega naj bi verjeli, da je bilo z zlomom »totalitarizma« izgnano). A pri priči se pokaže nesmiselnost te opazke: če gre za etična načela, za viktimološko bistvo Človeka, za to, da so »pravice univerzalne in nezastarljive«, kaj nam potem mar dolžina letalskega poleta? Ali

je »priznavanje drugega« toliko močnejše, če je ta drugi na neki način tako rekoč pred našim nosom?

V tem *patosu* bližine lahko zaslutimo dvoumno drhtenje, nekaj vmes med strahom in užitkom, ki ga vzbujajo groza in uničenje, vojna in cinizem, *končno tu, čisto blizu nas*. Etična ideologija ima tako rekoč pred vrati varnega zavetja civilizacije opraviti z odvratno in slastno kombinacijo kaotičnega Drugega (Hrvati, Srbi in ti skrivnostni bosanski »muslimani«) in nespodbitnega Zla. S hrano za etiko nam Zgodovina postreže kar na domu.

Etika se preveč hrani z Zlom in z Drugim, da bi lahko v tišini (tišina, ki je nasprotje podlega čvekanja) uživala v tem, da ju gleda *od blizu*. Kajti jedro obvladanja, ki je imanentno etiki, je zmerom v tem, da se je treba odločiti, kdo naj umre in kdo ne.

Etika je nihilistična, ker se opira na prepričanje, da je *edino, kar se človeku lahko zares primeri, smrt*. To je dejansko res, *kolikor* zanikamo resnice, *kolikor* zavračamo nesmrtno ločitev, ki jo te resnice prinesejo v katero koli situacijo. Izbrati moramo med Človekom kot možno oporo naključnosti resnic in Človekom kot bitjo-za-smrt (ali za-srečo, kar je isto). Ta izbira se hkrati ujema z izbiro med filozofijo in »etiko« oziroma med pogumom resnic in nihilističnim občutkom.

3. Bioetika

Po mojem mnenju to lepo pojasni, zakaj ima za etiko med vsemi »družbenimi vprašanji«, s katerimi nam postreže naš vsakdan – in to toliko bolj, ker nobeno izmed teh vprašanj nima niti najmanjšega smisla – privilegirano mesto večna razprava o evtanaziji.

Beseda *evtanazija* postavi jasno vprašanje: »Kdaj in kako lahko v imenu naše predstave o sreči nekoga ubijemo?« S to besedo je poimenovano trdno jedro, na katerega se pri svojem delovanju opira etični občutek. Znano je, da se etična »misel« nenehno sklicuje na »človeško dostojanstvo«. A če povežemo bit-za-smrt z dostojanstvom, potem dobimo predstavo o »dostojanstveni smrti«.

Komisije, tisk, sodstvo, politiki, duhovniki, zdravniki razpravljajo o etični, z zakonom sankcionirani definiciji dostojanstvene smrti.

Trpljenje, propadanje nista »dostojanstvena«, nista v skladu z gladko, mlado, lepo ohranjeno podobo, ki jo imamo o Človeku in o njegovih pravicah. Komu ni jasno, da »razprava« o evtanaziji opozarja predvsem na to, da smo danes radikalno nezmožni simbolizirati starost in smrt? Kako neznošen je za živeče pogled nanju? Etika je tu na presečišču dveh gonov, ki očitno nista protislovnata: kolikor etika opredeljuje Človeka v luči ne-Zla, torej »sreče« in življenja, nastopa smrt kot tisto, kar jo fascinira in česar ni zmožna misliti. Sklepno dejanje pa je preobrazba same smrti v prizor, ki naj bo kolikor se le da diskreten, v izginotje, glede katerega imajo živeči pravico upati, da ne bo pokvarila njihovih nerealnih navad, to je, zadovoljstva brez koncepta. Etični diskurz je potemtakem fatalističen in hkrati odločno netragičen: smrti pusti prosto pot, ne da bi ji nasproti postavil Nesmrtnost upora.

Povejmo še – to so namreč dejstva – da sta bili »bio-etika« in obsedenost države z evtanazijo eksplicitni kategoriji nacizma. Konec koncev je bil nacizem skoz in skoz etika Življenja. Nacizem je imel svojo lastno predstavo o »dostojanstvenem življenju« in je z neusmiljeno nujnostjo pokončaval nevredna življenja. Nihilizem je izločil in do skrajnosti razvil nihilistično jedro »etične« dispozicije, brž ko je etika na voljo dobila politična sredstva, da postane nekaj drugega kakor čvekanje. Zato bi morali videti slabo znamenje v tem, da v naših deželah ustanavljajo velike državne komisije, zadolžene za »bio-etiko«. Glasno bodo protestirali. Dejali bodo, da je treba prav zaradi nacističnih grozodejstev v zakonodajo vključiti pravico do življenja in dostojanstva, brž ko nam silovit razvoj znanosti da v roke orodja za vsakovrstno genetsko manipuliranje. Ne smemo se ozirati na to protestiranje. Z vso odločnostjo je treba poudariti, da nujnost takih državnih komisij in take zakonodaje opozarja na to, da je ostala ta problematika tako za zavest kakor tudi za različna mnenja v bistvu sumljiva. Že to, da sta »etika« in »bio« tako zlepljena skupaj, je *samo na sebi nevarno*. Tako kot je to podobnost predpon pri (prezirani) *ev*-geniki in (spodobni) *ev*-tanaziji. Hedonistični nauk o »dobri smrti« ne more zavreti mogočne aspiracije, ki pa je dejansko smrtonosna, o »dobrem-generiranju«, ki je očitno instanca »dobrega življenja«.

Jedro problema je v tem, da je vsaka definicija Človeka, ki izhaja iz sreče, v nekem smislu nihilistična. Tako lahko vidimo, da barikadam, ki so jih postavili proti nihilističnemu gonu pred vrati naše bolehnne prosperitete, od znotraj ustreza bedna in kolaboracionistična ovira etičnih komisij.

Kadar predsednik vlade, politični kantor etike predmestij, razglasi, da Francija »ne more sprejeti vse bede tega sveta«, skrbno pazi, da nam ne pove, s pomočjo katerih kriterijev in metod bodo ločili tisti del te bede, ki ga bodo sprejeli, od onega, ki ga bodo poprosili, nedvomno v centrih za pridržanje, naj se vrne tja, kjer vlada smrt, zato da bi lahko mi uživali svoje nedeljeno bogastvo – ki je, kot vemo, pogoj tako za našo srečo kakor tudi za našo »etiko«. In ravno tako je nedvomno nemogoče določiti »odgovorne« in očitno tudi ne »kolektivnih« kriterijev, v imenu katerih bodo komisije bioetike ločevale med evgeniko in evtanazijo, med znanstvenim izboljšanjem belega človeka in njegove sreče in »dostojanstveno« likvidacijo pošasti, trpljenja in motečih prizorov.

Naključje, življenjske razmere, zmedenost, če jih povežemo s strogo obravnavo klinične situacije, obravnavo, ki ne dopušča nobenih izjem, so vredni tisočkrat več kot pompozna in medijska mobilizacija instanc bioetike, pri čemer niti področje njenega delovanja, niti njeno ime ne dišita preveč lepo.

4. Etični nihilizem med konservativizmom in gonom smrti

Etika, dojeta kot oblika nihilizma in okrepljena s tem, da so naše družbe brez prihodnosti univerzalno predstavljive, niha med dvema sparjenima željama: konservativno željo, ki bi hotela, da povsod priznavajo legitimnost reda, lastnega našim »zahodnim« razmeram, prepletenost divje objektivne ekonomije in pravnega diskurza; in smrtno željo, ki spodbuja in hkrati prikriva celovito obvladovanje življenja, kar bi lahko povedali tudi takole: *obstoječe* [ce qui est] podredi »zahodnjaškemu« obvladanju smrti.

Zato bi bilo boljše, če bi etiko poimenovali – ker govori grško – »eu-oudenosia«, blaženi nihilizem.

Temu pa ni mogoče nasproti postaviti drugega kakor tisto, katerega način biti je prav to, da še ne obstaja, ki pa ga je naša misel vseeno zmožna misliti.

Vsakemu obdobju – in konec koncev nobeno obdobje ni več vredno od drugih – je lastna njegova svojevrstna nihilistična podoba. Imena se spreminjajo, a zadaj za temi imeni (na primer »etika«) vedno odkrijemo artikulacijo konservativne propagande in mračne želje po katastrofi.

Nihilizmu se iztrgamo samo tako, da razglasimo, da hočemo tisto, kar konservativizem razglaša za nemogoče, in da afirmiramo resnice proti želji po nič. Možnost nemogočega, kakor nam to kažejo vsako ljubezensko srečanje, vsaka ponovna utemeljitev znanosti, vsaka umetniška iznajdba in vsaka sekvenca emancipacijske politike, je edino načelo etike resnic v nasprotju z etiko dobrega življenja, katerega dejanska vsebina je odločanje o smrti.

IV

ETIKA RESNIC

Filozof je pred težko nalogo, ko mora iztrgati imena tistemu, kar njihovo rabo prostituira. Že Platon se je na vse pretege trudil vztrajati pri besedi *pravičnost* proti muhasti in spremenljivi rabi sofistov.

Vseeno poskusimo – ne glede na to, kar je bilo doslej o tem povedanega – ohraniti besedo *etika*, kajti tisti, ki so jo uporabljali na ustrezen način, se že od Aristotela naprej uvrščajo v dolgo in spoštovanja vredno potomstvo.

1. Bit, dogodek, resnica, subjekt

Če ni etike »nasploh«, je to zato, ker ni abstraktnega Subjekta, ki bi se z njo oborožil. Obstaja le posebna žival, od katere razmere zahtevajo, da *postane* subjekt ali, rajši, da stopi v sestavo [*entrer dans la composition*] subjekta. To pa pomeni, da vse, kar ta žival je, njeno telo, njene zmožnosti, postane v nekem danem trenutku potrebno za to, da si resnica utre pot. Šele takrat je človeška žival poklicana, da postane nesmrtna, kar prej ni bila.

Kaj so te »razmere«? To so razmere neke določene resnice. A kaj naj s tem razumemo? Jasno je, da *tisto, kar je* (mnoštva, neskončne razlike, »objektivne« situacije: denimo, siceršnje razmerje z drugim pred ljubezenskim srečanjem), ne more določiti takih razmer. V tem tipu objektivnosti se žival univerzalno znajdeva, kot pač ve in zna. Zato je treba predpostaviti, da je tisto, kar pozove k sestavi subjekta, *dodatek* [en plus] oziroma, da je to, kar nenadoma vznikne v situacijah kot tisto, česar ni mogoče pojasniti iz teh situacij in običajnega načina, kako se v takih situacijah vedemo. Recimo, da *subjekt*, ki presega žival (a žival je njegova edina opora), zahteva, da se zgodi nekaj, česar ni mogoče reducirati na njegov običajni vpis v »tisto, kar je«. To dopolnilo bomo imenovali *dogodek* in ločili množveno bit, na ravni katere ni resnice (pač pa samo mnenja), od dogodka¹⁰, ki nas

10. Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, Seuil, 1988. Teorija dogodka zahteva dejansko dolge konceptualne ovinke, ki so izpeljani v tej knjigi.

sili, da se odločimo za *nov* način biti. Za take dogodke obstajajo nedvoumni dokazi: francoska revolucija l. 1792, srečanje Héloise in Abélarda, galilejska fizika, Haydnov izum klasičnega glasbenega sloga ... A tudi: kulturna revolucija na Kitajskem (l. 1965-67), osebna ljubezenska strast, Grothendieckova matematična teorija toposov, Schönbergov izum dodekafonije...

Iz katere »odločitve« potemtakem izvira proces neke resnice? Iz odločitve, da se poslej sklicujemo na situacijo z *vidika dogodkovnega dopolnila*. Imenujmo jo *zvestoba*. Biti zvest nekemu dogodku pomeni gibati se v situaciji, v kateri ta dogodek nastopi kot dopolnilo, tako da situacijo *mislimo* (a vsaka misel je praksa, preizkus) »glede na« dogodek. To pa seveda zahteva – kajti dogodek je bil zunaj vseh normalnih zakonov situacije – *invencijo* novega načina bivanja in delovanja v situaciji.

Jasno je, da moram, če name učinkuje ljubezensko srečanje in če mu *dejansko* hočem biti zvest, temeljito preoblikovati svoj navadni način »bivanja v« svoji situaciji. Če hočem biti zvest dogodku »kulturna revolucija«, moram politiko (zlasti odnos do delavcev) vsekakor prakticirati na način, ki se popolnoma razlikuje od tega, kar predlaga socialistična in sindikalistična tradicija. Tako Berg in Webern, zvesta glasbenemu dogodku, ki nosi ime »Schönberg«, ne moreta nadaljevati, kakor da konec stoletja ni bilo neo-romantizma. Če sem zvest radikalni novosti Einsteinovih tekstov iz l. 1905, ne morem prakticirati fizike v njenem tradicionalnem okviru itn. Dogodkovna zvestoba je resničen prelom (mišljen in prakticiran) v tistem redu, v katerem je (politični, ljubezenski, umetniški, znanstveni ...) dogodek nastopil.

»Resnica« (*neka določena* [une] resnica) je ime za dejanski proces zvestobe nekemu določenemu dogodku. Tisto, kar ta zvestoba *proizvede* v situaciji. Na primer: politika francoskih maoistov med l. 1966 in 1976, ki poskuša misliti in prakticirati zvestobo dvema med seboj prepletenima dogodkoma: kitajski kulturni revoluciji in francoskemu maju 1968. Ali pa glasba, ki ji pravimo »sodobna« (uveljavljeno, četudi nenavadno ime), je zvestoba velikim Dunajčanom z začetka stoletja. Ali pa algebraična geometrija iz petdesetih in šestdesetih let, zvesta konceptu univerzuma (v Grothendieckovem pomenu) itn. V bistvu je resnica materialna sled dogodkovnega dopolnila v situaciji. Resnica je torej *imanentna prekinitev*. »Imanentna« zato, ker je resnica v neki situaciji in nikjer drugje. Ni Nebes

resnic. »Prekinitiv« zato, ker tisto, kar omogoča proces resnice – dogodek – ni bilo vpisano v rabe neke situacije, niti ga ni bilo mogoče misliti v okviru danih vednosti.

Rekli bomo še, da je proces resnice heterogen glede na vednosti, ki so že vzpostavljene v situaciji. Oziroma, če uporabimo Lacanov izraz, resnica je »vrzel« [une trouée] v vednostih.

»Subjekt« je ime za oporo zvestobi, torej za oporo procesu resnice. Subjekt potemtakem ne obstaja pred tem procesom. »Pred« dogodkom ga sploh ni. Rekli bomo, da proces resnice *vpelje* subjekta.

Tu moramo paziti, da v tako dojetega »subjekta« ne vključimo še psihološkega subjekta, kakor tudi ne reflektivnega subjekta (v Descartesovem pomenu) ali pa transcendentalnega subjekta (v Kantovem pomenu). Tako denimo subjekt, ki ga vpelje zvestoba ljubezenskemu srečanju, ljubezenski subjekt, *ni* »ljubeči« subjekt, kot so ga opisovali klasicistični moralisti. Tak psihološki subjekt je namreč odvisen od človeške narave, od logike strasti. Tisto, o čemer mi govorimo, pa nima »naravne« vnaprejšnje eksistence. Ljubimca stopata kot taka v sestavo nekega [un] subjekta ljubezni, ki *presega* tako enega kakor drugega.

Subjekt revolucionarne politike ravno tako ni militantni posameznik, pa tudi ne utvara »razrednega subjekta«. Pač pa je posebna produkcija, ki je imela različna imena (včasih »Partija«, včasih pa tudi ne). Tak borec nedvomno stopa v sestavo subjekta, ki ga – če ponovimo še enkrat – presega. (Prav ta presežek omogoča, da subjekt nastopi kot nesmrten.)

Tudi subjekt umetniškega procesa ni umetnik (»genij« itn.). Dejansko so »točke-subjekti« [points-sujets] umetnosti sama umetniška dela. Umetnik pa se vključuje v sestavo teh subjektov (umetnine so »njegove«), ne da bi jih mogli reducirati »nanj« (sicer pa za katerega »njega« naj bi tu sploh šlo?)

Dogodki so ireduktibilne singularnosti, »tisto, kar je zunaj zakona« danih situacij. Procesi, zvesti resnici, so imanentni prelomi, ki so vsakič znova popolnoma izumljeni. Subjekti, ki so *lokalne* pojavitve procesa resnice (»točke« resnice), so posebne in med seboj neprimerljive indukcije.

In šele v luči takih subjektov je – morda – upravičeno govoriti o »etiki resnic«.

2. Formalna definicija etike neke resnice

»Etiko resnice« bomo na splošno poimenovali načelo nadaljevanja nekega procesa resnice – oziroma, če to povemo natančneje in bolj kompleksno – *tisto, kar da konsistenco prisotnosti nekoga v sestavi subjekta, ki ga sproži proces te resnice.*

Razvijmo to formulo.

1) Kaj naj razumemo s tem »nekdo« [*quelqu'un*]? »Nekdo« je žival človeške vrste, je tip posebnega množstva, ki ga uveljavljene vednosti opredeljujejo kot tisto, kar sodi v to vrsto. In prav *to* telo in vse tisto, česar je to telo zmožno, stopa v sestavo neke dane »točke resnice«. Ob predpostavki seveda, da je nastopil dogodek in da je prišlo do *immanentne* prekinitve v *kontinuirani* obliki procesa *zvestobe*.

»Nekdo« je potemtakem z gledišča dogodka *ta* gledalec, čigar mišljenje je gledališki drobci vzburl, 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 nehvaležnem trudu, ko se zatemnjene vednosti vrtijo v prazno, zasveti rešitev. Ali pa tisti ljubimec, katerega videnje resničnosti je hkrati zamegljeno in spremenjeno, 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 pripada kot oporna točka procesu neke resnice, je hkrati *on-sam*, nič drugega kot *on sam*, singularno, med vsemi množtvi prepoznavno množstvo, *in hkrati tisto, kar njega samega presega, ker njega prečka sled prekarne zvestobe, ker prečka singularnost njegovega telesa in v samem času vpiše v trenutek večnosti.*

Recimo, da je vse, kar je o njem mogoče *vedeti*, v celoti vključeno v to, kar se dogaja, da materialno ne more biti nič drugega kot ta referent vednosti, da pa je vse to ujet v immanentno prekinitvev procesa resnice. Tako da je »nekdo«, vtem ko hkrati pripada svoji lastni (politični, znanstveni, umetniški, ljubezenski...) situaciji in resnici, ki to *postaja*, nezaznavno in od

znotraj *prelomljen* ali *preluknjan* s to resnico, ki »prečka« to *znano* množstvo, ki je on.

Preprosteje povedano: »nekdo« ni mogel vedeti, da je *zmožen* pripadati situaciji in negotovi sledi resnice, da je zmožen postati subjekt.

V tisti meri, v kateri stopa »nekdo« v sestavo subjekta, v tisti meri, v kateri je *subjektivacija* samega sebe, lahko rečemo, da ta »nekdo« obstaja, *ne da bi to vedel* [à son propre *insu*].

2) Kaj je torej treba razumeti z besedo »konsistenca«? Čisto preprosto to, da obstaja *zakon nevedenja*. A če »nekdo« dejansko lahko stopi v sestavo subjekta resnice le tako, da se »v celoti« izpostavi podogodkovni zvestobi, pa še nismo rešili problema, kaj bo ta »nekdo« *postal* v tej preizkušnji.

Običajno vedenje človeške živali se ravna po tistem, čemur Spinoza pravi »trajanje v bivanju« in ki ni drugega kot zadovoljevanje lastnega interesa, to se pravi samoohranitev. To trajanje je zakon nekoga, in sicer *takšnega, kot se pozna*. A izkušnje resnice ni podvržen temu zakonu. Pripadati situaciji je naravna usoda kogar koli, pripadati sestavi subjekta resnice pa je odvisno od prave sledi, od kontinuirane prekinitve, glede katere ni takoj razvidno, kako se nalaga na golo samoohranitev oziroma kako se z njo povezuje.

»Konsistenca« (oziroma »subjektivna konsistenca«) je naše ime za načelo tega dodatnega nalaganja oziroma tega povezovanja. Z drugimi besedami, način, kako bo naš strasten matematik *zastavil svoje trajanje v tistem, kar pretrga s tem trajanjem ali pa mu nasprotuje*, je hkrati način, kako pripada procesu resnice. Ali pa način, kako bo naš zaljubljenec popolnoma »on sam« v kontinuirani preizkušnji njegovega vpisovanja v subjekt ljubezni.

Končno je konsistenca način, kako (živalski »nekdo«) vpreže svojo singularnost v kontinuiteto subjekta resnice. Oziroma: način, kako se podredi tisto, kar je znano, trajanju, lastnemu nevedenju.

Lacan se je dotaknil te točke, ko je za etično maksimo predlagal: »Ne popustiti glede svoje želje.« Kajti želja je konstitutivna za subjekt nezavednega, želja je potemtakem nevedenje *par excellence*, tako da stavek »Ne popustiti glede svoje želje« pomeni prav: »Ne popustiti glede tistega v meni samem, česar ne poznam.« Temu bomo dodali še, da je izkušnje nevedenja oddaljeni učinek dogodkovnega dopolnila, to, da »nekoga« preluknja zvestoba temu izmikajočemu se dogodku in da ta »ne popustiti«, konec koncev pomeni: ne popustiti glede tega, da ga je zagrabil proces resnice.

Ker pa je proces resnice zvestoba in če je »Ne popustiti« maksima konsistence – torej etike resnice –, potem bi lahko rekli, da gre za to, da je »nekdo« zvest zvestobi. Zvestobi pa je lahko zvest le, če ji podredi svoje lastno načelo kontinuitete, svoje vztrajanje v tistem, kar je. S tem pa poveže (in prav to je konsistenca) vedeno z nevedenim.

Etiko resnice bi lahko potemtakem opredelili takole: »Naredi vse, kar je v tvoji moči, da bi vztrajalo tisto, kar je presegalo tvoje golo trajanje. Vztrajaj v prekinitvi. Zapopadi v svojem bivanju tisto, kar te je zagrabilo in te prelomilo«.

»Tehnika« konsistence je vsakič posebna, odvisna od »živalskih« lastnosti nekoga. Tej konsistenci subjekta bo ta »nekdo«, ki je subjekt do neke mere postal – potem ko ga je proces resnice poklical in zagrabil – podredil svojo tesnobo in svoj nemir, oni drugi ji bo podredil svojo velikost in svojo hladnokrvnost, spet tretji svojo požrešno željo po dominaciji, četrti svojo melanholičnost, peti svojo plašnost... »Konsistenca« lahko oblikuje, med seboj poveže vse gradivo, ki tvori človeško množstvo, – pri čemer se ji to gradivo hkrati upira s strahotno inertnostjo, ki »nekoga« nenehno spravlja v skušnjavo, da popusti, da se ukloni goli pripadnosti »navadni« situaciji, da izbriše učinke nevedenega.

O etiki priča kronični konflikt med dvema funkcijama množstvenega gradiva, iz katerega sestoji vsa bit nekega »nekoga«: med golim razvojem, pripadnost situaciji, tistim, čemur bi lahko rekli *načelo interesa*, na eni strani; in konsistenco, povezanostjo vedenega s pomočjo nevedenega, tistim, čemur bi lahko rekli *subjektivno načelo*, na drugi.

Zdaj že lahko opišemo, kako se očituje konsistenca, in hkrati nakažemo fenomenologijo etike resnic.

3. Izkustvo etične »konsistence«

Vzemimo dva zgleda.

1) Če interes opredelimo kot »vztrajanje v bivanju« (ki je, povejmo še enkrat, gola pripadnost množstvenim situacijam), vidimo, da se etična konsistenca kaže kot *nezainteresirani interes*. Ta etika se opira na interes,

kolikor vpreže gibala vztrajanja (posebne poteze človeške živali, nekega »nekoga«). Nezainteresirana pa je v nekem radikalnem pomenu, in sicer zato, ker te poteze povezuje z zvestobo, ki pa se naslavlja na neko prvotno zvestobo, na zvestobo, ki konstituira proces resnice in ki nima sama na sebi ničesar skupnega z »interesi« živali, saj je indiferentna do svojega trajanja, saj je njena usoda večnost.

Tu bi lahko izrabili dvoumnost besede *interes*. Strasten matematik, gledalec, pribit na svoj sedež v gledališču, preobraženi ljubimec, vzneseni borec nedvomno kažejo velikansko zanimanje za to, kar počno: za vznik v njih samih nevedenega Nesmrtnega, glede katerega niso vedeli, da so ga zmožni. Nič ne more bolj zbuditi intenzivnosti bivanja kot igralec, ki mi omogoči, da srečam Hamleta, ali pa miselna percepcija tega, kaj pomeni biti dvoje, ali pa problem algebraične geometrije, pri katerem nenadoma odkrijem, da nastopa v neznansko veliko oblikah, ali pa zborovanje na prostem, pred vrati tovarne, ko preizkusim zmožnost svoje politične izjave za mobilizacijo in spreminjanje. A v luči mojih interesov kot smrtne, grabežljive živali se na tej ravni ne zgodi nič, kar bi me zadevalo, oziroma glede česar bi mi neka vednost povedala, da gre tu za meni ustrezne razmere. Ves sem tu, povezujoč svoje sestavine v *presežek nad seboj*, ki omogoča, da me prečka resnica. A to prečkanje resnice me hkrati suspendira, pretrga, razveljavlji: naredi ne-zainteresiranega. Kajti v zvestobi zvestobi se ne bi smel zanimati zame samega in zato tudi ne bi smel zasledovati svojih interesov. Vsa moja zmožnost za tak interes, ki je moje lastno vztrajanje v bivanju, je *preusmerjena* na prihodnje posledice rešitve tega znanstvenega problema, na raziskavo sveta v luči ljubezenske biti-dvoje, na to, kar bom naredil iz tega, da sem se nekega večera srečal z večnim Hamletom, ali pa na naslednjo stopnjo političnega procesa, ko bo razpuščen zbor pred tovarno.

Za etiko resnic obstaja eno samo vprašanje: kako bom kot ta nekdo *vztrajal* pri preseganju svojega lastnega bivanja? Kako bom na konsistenten način povezal tisto, kar vem, z učinki zapopadenja nevedenega?

To bi lahko povedali tudi takole: kako bom *vztrajal* pri *mišljenju*? To se pravi, kako bom ohranjal v enkratnem času svoje množstvene biti, opirajoč se edino na materialna gibala te biti, Nesmrtno, ki ga je neka resnica prek mene prinesla v sestavo subjekta.

2) Vsaka resnica, kot smo že povedali, odstavi konstituirane vednosti, to se pravi, se zoperstavlja mnenjem. Kajti tisto, čemur pravimo *mnenja*, so predstave brez resnice, anarhični drobci vednosti v obtoku.

Mnenja pa so cement družbe. So tisto, o čemer se človeške živali pogovarjajo, namreč vse brez izjeme, drugače sploh ne more biti. Tako se pogovarjajo o vremenu, o najnovejšem filmu, o boleznih otrok, o nizkih plačah, o podlostih vlade, o domačem nogometnem moštvu, o televiziji, o počitnicah, o daljnih in bližnjih grozovitostih, o razočaranjih republikanske šole, o najnovejši plošči hard-rock skupine, o svojem krhkem duševnem ravnovesju, o tem, ali je preveč priseljencev ali ne, o nevrotičnih simptomih, o svojem uspehu v instituciji, o dobrih jedeh, o najnovejši knjigi, o trgovinah, kjer poceni kupiš, kar potrebuješ, o avtomobilih, o spolnosti, o soncu... Kaj za vruga bi počeli, če ne bi bilo tega, kar se ponavlja in kroži med živalmi naše dežele? V kakšen depimirajoč molk bi bili prisiljeni? Mnenje je snov za vsako *komunikacijo*.

Kakšna je usoda tega izraza danes, je znano. Po mnenju nekaterih celo demokracija in etika temeljita na njem. Pogosto pravijo, da je pomembno predvsem to, da »komuniciramo«, da je vsaka etika »etika komunikacije«. ¹¹ Če vprašamo: *Že, že komunicirati, a kaj?* Lahko odgovorimo: mnenja, mnenja o vsej razsežnosti množtev, ki jih to posebno množstvo, človeška žival, izkusi v trmastem vztrajanju njenih interesov.

Mnenja *brez trohe resnice* oziroma neresnice. Mnenje je onstran resničnega in neresničnega prav zato, ker je njegovo edino opravilo to, da je sporočljivo [*communicable*]. Tisto, kar izvira iz procesa resnice, pa se, narobe, *ne sporoča* [ne se *communiquer pas*]. Komunikacija ustreza le mnenjem (ki pa se jim, naj še enkrat ponovimo, ni mogoče ogniti). Resnice pa, narobe, zahtevajo *srečanje*. Nesmrtnega, ki sem ga zmožen, ne bi mogli spodbuditi v meni učinku komunicirajoče družbenosti. *Neposredno* ga mora zagrabit zvestoba. To pomeni, da mora sled neposredne prekinitve povzročiti prelom v njegovi množstveni biti in da ga mora v zadnji instanci zahtevati,

11. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987. [*Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M 1982.] Habermas poskuša razširiti »demokratsko« racionalnost tako, da komunikacijo postavi v same temelje svoje antropologije. S tega vidika bi lahko rekli, da je – podobno kot Lévinas, četudi z nasprotnega brega – pristaš tistega, čemur bi lahko rekli filozofska substruktura »etičnega« toka.

četudi nevede, dogodkovno dopolnilo. Vstop v sestavo subjekta neke resnice je mogoč samo kot *tisto, kar se vam primeri*.

Konkretne razmere pričajo o tem, kdaj je nekoga zgrabila zvestoba: ljubezensko srečanje, nenaden občutek, da se ta pesem *naslavlja* na vas, znanstvena teorija, katere sprva nedoločna lepota vas prevzame, aktivno doumetje nekega političnega kraja... Filozofija ni nobena izjema v tem, kajti vsakdo ve, da je za to, da bi prispevali *tisto, kar je potrebno za nezainteresirani-interes*, nujno, da smo vsaj enkrat v življenju trčili na besedo Gospodarja.

Prav zato je etika neke resnice pravo nasprotje »etike komunikacije«. Etika resnice je etika *realnega*. Če je res, kar pravi Lacan, da se namreč vsak dostop do realnega vpisuje v register srečanja. In konsistentnost, ki je vsebina etične maksime: »Nadaljuj!«, se bo držala zgolj niti tega realnega.

To bi lahko formulirali tudi takole: »Nikdar ne pozabi tistega, kar si srečal.« Pri tem pa je treba vedeti, da ne-pozaba ni spomin (ah ta neznosna žurnalistična »etika spomina«!). Ne-pozaba pomeni misliti in prakticirati uravnavanje moje množstvene biti glede na Nesmrtno, ki ga vsebuje, kakor tudi, da je k sestavi subjekta prispeval preboj nekega srečanja.

V eni svojih zgodnejših knjig¹² sem to formuliral takole: »Ljubite *tisto, česar ne bi nikdar dvakrat verjeli*.« Etika neke resnice se zato popolnoma zoperstavlja mnenju in etiki kot taki, ki tudi ni drugega kot shema mnenja. Kajti maksima mnenja je: »Ljubite samo *tisto, kar ste zmerom verjeli*.«

4. Asketizem?

Ali je etika resnic asketska? Ali od nas zahteva, da se odpovedujemo? To vprašanje je bistveno vprašanje, ki se postavlja že od začetka filozofije. Zadevalo je že Platona, trdno odločenega, da bi dokazal, da je filozof, mož *resnic [des vérités]* »srečnejši« od tirana, ki uživa, in da se zato razumna žival *ne odpoveduje* ničemur bistvenemu, če posveti svoje življenje Idejam.

12. Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Seuil, 1982. V tej knjigi izpeljujem v zadnjih »naukih« argument o etiki subjekta, ki je nekoliko drugače usmerjen od argumenta, predstavljenega tu.

»Odpoved« bomo poimenovali tisto, kar bi morali opustiti pri zasledovanju naših interesov, pri tistem stremljenju, ki – če odštejemo resnico – tvori vse tisto, kar sodi v našo množveno bit. Ali gre za odpoved, ko se me polasti resnica? Prav gotovo ne, kajti o tem, da me je zagrabila resnica, priča *brezprimerna intenzivnost obstoja*. Tej intenzivnosti bi lahko dali različna imena: v ljubezni je to sreča; v znanosti je to veselje (v Spinozovem pomenu: duhovna blaženost); v politiki je to entuziazem; in v umetnosti je to ugodje. Ti »afekti resnice«, ki nakazujejo, da je nekdo stopil v subjektivno konstitucijo, hkrati izničijo vse pomisleke o odpovedi. Izkustvo nam postreže z obilo dokazi o tem.

Toda etika ni oblika gole polastitve. Etika uravnava subjektivno konsistenco s tem, da si postavi kot maksimo: »Treba je nadaljevati!« [*Continuer!*] A videli smo, da to nadaljevanje predpostavlja resnično preusmeritev »vztrajanja v bivanju«. Gradivo, ki tvori našo množveno bit, je razvrščeno glede na subjektivno konstitucijo, glede na zvestobo, in ne več glede na golo zasledovanje našega interesa. Ali je ta preusmeritev isto kot odpoved?

Treba je reči, da smo glede te točke *neodločeni*. »Neodločeni« pomeni, da se odločitev o tem, ali gre tu za bistveno odpoved ali ne, ne opira na noben račun.

- Na eni strani je jasno, da je etika resnic, ki zahteva tak odmik od mnenj, v pravem pomenu *asocialna*. To a-socialnost so kot tako zmerom priznavali. Ponazarja jo, denimo, zgodba o Talesu, ki pade v vodnjak, ko poskuša odkriti skrivnost nebesnih gibanj; ali pa pregovor: »Zaljubljeni so sami na svetu«; ali pa osamljenost velikih revolucionarnih bojevnikov; predstava o »osameljenem geniju« itn. Na najnižji ravni jo ponazarja sodobni sarkazem, obrnjen proti intelektualcem ali pa neogibna predstava o borcu kot o »dogmatiku« ali »teroristu«. A cena za a-socialnost je nenehno omejevanje zasledovanja interesov, kajti to zasledovanje urejata družbena igra in komunikacija. Tu ne gre toliko za represijo (četudi ta represija očitno obstaja in lahko nastopa v skrajnih oblikah), kot za neodpravljivo, v pravem pomenu ontološko neskladje¹³ med podogodkovno zvestobo in normalnim potekom stvari, med *resnico* in *vednostjo*.

13. Cf. Alain Badiou, *L'Etre et l'événement*, op. cit. Neki element, obravnavan s stališča mnenja, je zmerom ujet v *konstruktibilno* množico (ki jo je mogoče zapopasti s pomočjo

– Na drugi strani je treba priznati, da je »jaz-sam«, ki je angažiran pri sestavi subjekta, *identičen* tistemu, ki zasleduje svoj interes. Za nas ni dveh ločenih podob nekega »nekoga«. Gre za isti živi množvi, ki ju zahteva vsak od omenjenih primerov. Ta ambivalentnost moje množvene sestave je razlog, zakaj se utegne zgoditi, da si interesa ni mogoče jasno predstavljati kot različnega od nezainteresiranega interesa. Vsaka predstava o samem-sebi je fiktivno vsiljenje enotnosti neskončnim sestavinam, ki so kot take množva. Nobenega dvoma ni o tem, da prav interes na splošno zacementira to fikcijo. Ker pa so sestavine dvoumne (prav te sestavine namreč rabijo za to, da sta moja prisotnost in zvestoba med seboj povezani), se utegne zgoditi, da se fiktivna enotnost celo takrat, ko je podrejena interesu, kot taka uravnava po subjektu, po Nesmrtnem, in ne po socializirani živali.

Možnost, da asketizem konec koncev ni nujen za etiko resnice, je posledica tega, da shema interesa nima druge snovi za fiktivno poenotenje kot tisto, čemur daje konsistenco etika resnic. Od tod izhaja, da je mogoče nezainteresirani interes predstaviti kot interes kot tak. Če do tega pride, potem ne moremo govoriti o asketizmu: načelo interesa dejansko uravnava zavestno prakso.

A tu gre zgolj za možnost, nikakor ne za nujnost. Ne pozabimo, da je potrebno v resnici marsikaj, če naj bodo vse sestavine moje množvene biti angažirane hkrati, pri čemer ni za zasledovanje mojih interesov potrebno nič več kakor za konsistenco subjekta resnice. Zmerom se namreč lahko zgodi, da groba zahteva te ali one »speče« sestavine – bodisi zato, ker pade pod udar socializiranega pritiska interesov, bodisi zato, ker tako zahteva stopnja v danem procesu zvestobe – destabilizira vse predhodne fiktivne montaže, s pomočjo katerih si ustvarim predstavo o samem sebi. Percepcija nezainteresiranega interesa kot interesa kot takega se lahko poslej razkroji, razcep postane predstavljen in asketizem postane nekaj nujnega. In narobe: skušnjava, da popustimo, da se potegnemo iz sestave subjekta, da uničimo ljubezen, ker nam tako narekuje obscena želja, da izdamo politiko, ker se nam ponuja počitek v okrilju »služnosti dobrinam«, da znanstveno vztrajnost zamenjamo z dirko za veljavo in častmi, ali pa da

klasifikacij). Če pa isti element obravnavamo s stališča procesa resnice, je ujet v *generično* množico (grobno rečeno: izmika se vsem obstoječim klasifikacijam).

nazadujemo v akademizem pod plaščem propagande, ki razglaša, da so avantgarde nekaj »preseženega«.

A poslej je nastop asketizma poistoveten z odkritjem subjekta resnice kot čiste želje po sebi [*désir de soi*]. Subjekt mora na neki način nadaljevati sam, saj ga ne varuje več dvoumnost predstavnne fikcije. To pa je prav točka neodločenosti: ali je mogoče to subjektovo željo po vztrajanju v konsistentnosti meriti z željo živali po tem, da zagrabi svojo socializirano priložnost? Ko pridemo do te točke, je pogum neogiben. Oborožili se bomo, če bo to mogoče, z Lacanovim optimizmom, ko zapiše: »Želja oziroma tisto, kar se imenuje želja (Lacan tu govori o subjektivnem nevedenem), zadošča, da življenje nima smisla, če se gremo strahopetce«. ¹⁴

14. Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, str. 782. [*Spisi*, str. 260.]

V

PROBLEM ZLA

Poudarili smo že, v kolikšni meri je sodobna etična ideologija zakoreninjena v konsenzualni evidenci Zla. To sodbo smo obrnili tako, da smo afirmativni proces resnic določili kot centralno jedro tako za možno tvorbo nekega subjekta kakor tudi za svojevrstni nastop etike *vztrajanja* za »nekoga«, ki stopa v to tvorbo.

Ali to pomeni, da je treba zanikati vsako veljavnost pojma Zla in ga čisto preprosto speljati na njegov očitno religiozni izvir?

A/ Življenje, resnice, Dobro

Tu ne bomo v ničemer popustili mnenju, po katerem naj bi obstajalo nekakšno »naravno pravo«, ki naj bi bilo v zadnji instanci utemeljeno na očitnosti tega, kar škoduje Človeku.

Če človeško žival reduciramo na njeno golo naravo, jo moramo postaviti v isti položaj kakor njene biološke tovariše. Ta sistematični klavec se v velikanskih mravljiščih, ki jih je zgradil, žene za interesi preživetja in zadovoljitve, ki niso nič več oziroma nič manj spoštovanja vredni kot interesi krtov ali kresničk. Izkazal se je kot najbolj zviti med živalmi, kot najbolj potrpežljiv, najbolj trdovraten suženj krvoločnih želja po lastni moči. Predvsem pa je znal podrediti svojemu smrtnemu življenju tisto zmožnost, ki je zanj značilna in ki je v tem, da se žene za resnicami in da na ta način postane deležen Nesmrtnosti. To lahko zaslutimo že pri Platonu, ko je pokazal, da je dolžnost slovitega ujetnika, potem ko se je rešil iz votline in ko ga je zaslepilo sonce Ideje, da se ponovno vrne v senco in da omogoči, da so tudi njegovi tovariši v sužnosti deležni tistega, kar se ga je na pragu mračnega sveta bilo polastilo. Šele danes lahko v polni meri presodimo, kaj pomeni ta vrnitev. Pomeni, da se je galilejska fizika sprevrgla v tehnično mašinerijo, atomska teorija pa v razstreliva in jedrske centrale. Pomeni, da se nezainteresirani interes preobrne v grobi interes. To pomeni, da so

resnice »izkrivile« [forcer] vednosti. Na koncu je človeška žival postala absolutni gospodar svojega biotopa, ki pa, po pravici povedano, ni drugega kot drugorazredni planet.

Če človeško žival mislimo na ta način (to je tudi vse, kar o njej vemo), je jasno, da sama »na sebi« ne utemeljuje nobene vrednostne sodbe. Nietzsche ima nedvomno prav, ko človeštvo, potem ko ga opredeli glede na normo njegove življenjske moči, razglasi za v bistvu nedolžno in kot tako tuje Dobremu in Zlu. A hkrati s tem je Nietzsche ustvaril še prikazen nad-človeštva, ki se je vrnilo v to nedolžnost in ki je osvobojeno mračnega podjetja izničenja življenja pod vodstvom mogočnega lika Duhovnika. Ne, nobeno življenje, nobena naravna moč ne more biti onstran Dobrega in Zla.¹⁵ Treba pa je dodati, da je vsako življenje, tudi življenje človeške živali, tostran Dobrega in Zla.

Tisto, kar naredi, da vznikne Dobro in posledično tudi Zlo, zadeva izključno izjemno redek obstoj procesov resnice. Človeška žival, ki jo prečka imanentna prekinitiv, vidi svoje načelo za preživetje – svoj interes – kot nekaj dezorganiziranega. Zato povejmo, da je Dobro, če z Dobrim razumemo to, da lahko nekdo stopi v sestavo subjekta resnice, prav notranja norma podaljšane dezorganizacije življenja.

Sicer pa je vsakomur znano, da so navade preživetja indiferentne do vsakršnega Dobrega. Vsako zasledovanje interesa je legitimno le, kolikor uspe. Narobe pa, če se zaljubim [*tombe amoureux*] (beseda »pasti« [*tomber*] označuje dezorganizacijo poteka stvari), ali pa če se me zaradi neke misli polasti nemir, ki mi ne da spati, ali pa, če se pokaže, da nekega političnega radikalnega angažmaja ni mogoče združiti z nobenim načelom neposrednega interesa, sem prisiljen, da presojam življenje, svoje življenje socializirane človeške živali, glede na nekaj drugega kot golo življenje. A to se zgodi samo takrat, kadar se vprašam – onstran srečne ali entuziastične evidence o tej izkušnji – ali naj nadaljujem in kako naj nadaljujem na poti življenjske dezorganizacije, s čimer tistemu, kar je izvirno dezorganizirano, vsilim drugotno paradokšno organizacijo, namreč prav tisto, ki smo jo poimenovali »etična konsistentnost«.

15. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*. [*Zur Genealogie der Moral*.] To je Nietzschejeva najbolj sistematična knjiga, ki povzema njegovo »vitalistično« kritiko vrednot.

Če Zlo obstaja, potem ga je treba misliti, izhajajoč iz Dobrega. Če Dobrega in s tem tudi resnic ne upoštevamo, potem nam preostane le kruta nedolžnost življenja, ki je tostran Dobrega *in Zla*.

Zato je nujno, naj se zdi še tako nenavadno, da Zlo vključimo kot možno razsežnost resnice. Tu se ne bomo zadovoljili s platonistično prelahko rešitvijo, za katero je Zlo preprosta odsotnost resnice oziroma nepoznavanje Dobrega. Kajti same misli o nevedenju ni mogoče zapopasti. Za koga je resnica odsotna? Za človeško žival kot tako, ki trmasto zasleduje svoje interese, resnice sploh ni, obstajajo samo mnenja, s pomočjo katerih se socializira. Subjektu – Nesmrtnemu – pa resnica ne bi smela manjkati, kajti edino na podlagi resnice, ki je dana kot zvesta pot, se sploh konstituira.

Če je torej Zlo vseskozi mogoče identificirati kot obliko množstvene biti, potem je nujno, da Zlo vznikne kot (*možen*) učinek samega Dobrega. To pomeni: samo zato, ker obstajajo resnice in v tisti meri, v kateri obstajajo subjekti teh resnic, obstaja tudi Zlo.

Drugače povedano: če Zlo sploh obstaja, potem je kaotičen učinek moči resničnega.

Toda ali Zlo sploh obstaja?

B/ O obstoju Zla

Ker zavračamo vsako misel o konsenzualnem ali vnaprejšnjem prepoznavanju Zla, je strogi misli odprta le pot določitve Zla na našem lastnem področju, to se pravi, določitev Zla kot možne razsežnosti procesa resnice. Šele naknadno lahko raziščemo sovpadanje pričakovanih učinkov te definicije z »očitnimi« primeri (primeri mnenja) zgodovinskega ali zasebnega Zla.

Naš postopek bo vseeno bolj induktiven, kajti namen te knjige je, da si pridemo na jasno glede aktualnosti teh vprašanj.

Zagovorniki »etične« ideologije nedvomno tudi sami vedo, da določitev Zla nikakor ni nepomembna zadeva, četudi se vsaka njihova konstrukcija v zadnji instanci opira na aksiom, da obstaja glede te zadeve evidenca mnenja. Od tod naprej ravnajo tako, kot smo videli, da ravna Lévinas glede »priznavanja drugega«, namreč tako, da radikalizirajo izjave. Tako kot Lévinas v

zadnji instanci opre izvirno odprtost za Drugega na predpostavko o Čisto Drugem, tako tudi zagovorniki etike oprejo konsenzualno določitev Zla na predpostavko o radikalnem Zlu.

Četudi predstavo o radikalnem zlu zasledimo (že) pri Kantu, se njena sodobna inačica sistematično opira na tale »zglede«: nacistično iztrebljenje evropskih Židov. Besede *zglede* ne uporabljamo zlahka. Zgled je ponavadi tisto, kar je treba ponavljati oziroma posnemati. V primeru nacističnega iztrebljenja pa ta beseda ponazarja radikalno Zlo tako, da izpostavi tisto, česar posnemanje oziroma ponovitev mora biti za vsako ceno onemogočeno. Natančneje rečeno: tisto, česar ne-ponovitev je postavljena kot *norma* za vsako sodbo o neki dani situaciji. Tu gre torej za »eksemplaričnost« zločina, za negativno eksemplaričnost. A vseeno je normativna funkcija zglede ohranjena: nacistično iztrebljenje je radikalno Zlo zato, ker daje našemu času enkratno, nedosegljivo in v tem smislu tudi transcendentno ali neizrekljivo mero za Zlo kot tako. Tisto, kar je Lévinasov Bog v luči ocene drugosti (Čisto-Drugi kot neizmerljiva mera Drugega), to je v oceni zgodovinskih situacij iztrebljenja (Čisto-Zlo [*Tout-Mal*] kot neizmerljiva mera Zla).

Posledica tega pa je, da razglasijo, da so tako iztrebljenje kakor tudi sami nacisti nemišljivi, neizrekljivi, brez zamišljivih prejšnjih ali poznejših primerov – to pa zato, ker so ime za absolutno obliko Zla – a hkrati se nanje nenehno sklicujejo, jih primerjajo, uporabljajo kot model za vsako priložnost, ob kateri hočejo v mnenju proizvesti učinek zavesti o Zlu – kajti odprtost za Zlo vobče je mogoča le ob zgodovinskem pogoju radikalnega Zla. Tako si že od l. 1956 niso niti za hip obotavljali – zato da bi upravičili angleško-francosko invazijo v Egiptu – uporabiti formule: »Naser je Hitler.« Temu smo spet bili nedavno priče tako ob Sadamu Huseinu (Irak) kakor tudi ob Slobodanu Miloševiću (Srbija). A hkrati nenehno opozarjajo, da so iztrebljenje in nacisti nekaj enkratnega in da je vsak poskus primerjati jih s čimer koli skrunitev.

Ta paradoks je v resnici prav paradoks radikalnega Zla (po pravici povedano, je paradoks vsakega poskusa spremeniti neko realnost ali neki koncept v transcendenco). Nujno je, da tisto, kar rabi za mero, ne more biti tudi samo merljivo, a hkrati ga nenehno merijo. Iztrebljenje je tako tisto, kar rabi kot mera za vsako Zlo, ki ga je naša doba zmožna zagrešiti, kar pomeni, da je samo brez mere, in hkrati tisto, s čimer je treba – s tem, da ga nenehno

merijo – primerjati vse, o čemer je treba, kot zahtevajo, soditi glede na očitnost Zla. Ta zločin je, v tisti meri, v kateri je najvišji negativni zgled, neposnemljiv, a hkrati je kateri koli zločin njegovo posnemanje.

Zato da bi prebili ta krog, v katerega smo ujeti, brž ko hočemo na vprašanje o Zlu odgovoriti s konsenzualno sodbo mnenj (sodbo, ki jo že vnaprej strukturira predpostavka o obstoju radikalnega Zla), moramo očitno opustiti idejo o absolutnem Zlu, o meri brez mere. Ta ideja, tako kot ideja o Čisto-Drugem, sodi namreč v religijo.

Gotovo pa je, da je iztrebljenje Židov v Evropi strahoten državni zločin, katerega grozljivost nam ne dovoljuje, razen če se ne spustimo v ogabno sofistiko, da bi dvomili o tem, da gre v tem primeru za Zlo, ne glede na to, kako ga pojmuje, za Zlo, ki ga ni mogoče in tudi ni dovoljeno mirno (»heglovsko«) uvrstiti v poglavje o prehodnih nujnostih zgodovinskega gibanja.

Brez vsakega zadržka bomo priznali tudi singularnost iztrebljenja. Borna kategorija »totalitarizma« je bila skovana zato, da združi pod en sam koncept nacistično politiko in Stalinovo politiko, iztrebljenje Židov v Evropi in deportacije in masake v Sibiriji. Ta amalgam ni v nobeno pomoč misli, tudi misli o Zlu ne. Treba je potemtakem priznati ireduktibilnost iztrebljenja (kakor tudi ireduktibilnost stalinske države-partije).

A prav za to gre, da namreč lokaliziramo to singularnost. Zagovorniki ideologije človekovih pravic jo v zadnji instanci poskušajo lokalizirati neposredno v Zlu, pač v skladu s smotri golega mnenja. Videli smo, da je ta poskus religiozne absolutizacije Zla nekoherenten. Vrh tega pa je še nevaren, tako kot vse tisto, kar misli postavlja neprekoračljivo »mejo«. Kajti resnica neposnemljivega je nenehno posnemanje in to za ceno tega, da vidijo Hitlerja povsod, pri čemer pozabljajo, da je mrtev, in da tisto, kar se dogaja pred našimi očmi, poraja nove singularnosti Zla.

Dejansko pa pomeni misliti singularnost iztrebljenja najprej in predvsem misliti singularnost nacizma kot politike. V tem je jedro problema. Hitler je lahko izpeljal iztrebljenje kot velikansko militarizirano operacijo, ker se je polastil oblasti. Oblasti pa se je polastil v imenu neke določene politike in ena izmed kategorij te politike je beseda »Žid«.

Zagovorniki etične ideologije si tako močno prizadevajo lokalizirati singularnost iztrebljenja neposredno v Zlo, da najpogosteje odločno zanikajo, da bi nacizem bil politika. A tako stališče je šibko in hkrati strahopetno.

Šibko zato, ker je konstitucija nacizma kot »množične« subjektivnosti, ki je vase vključevala konstrukcijo besede *žid* kot politično shemo, tisto, kar je to iztrebljenje najprej omogočilo, nato pa naredilo nujno. Strahopetno zato, ker politike ni mogoče dosledno misliti, če se odpovemo temu, da bi si zamislili politike, katerih organske kategorije, subjektivne odredbe so zločinske. Zagovorniki »demokracije človekovih pravic«, tako kot Hannah Arendt, radi opredeljujejo politiko kot prizorišče »bivanja skupaj« [*être-ensemble*]. Sicer pa prav zaradi te definicije zanikajo politično bistvo nacizma. A ta definicija je čisto preprosto neumnost. Toliko bolj, kolikor moramo pri bivanju skupaj najprej opredeliti skupnost, za katero gre. A prav v tem je problem. Nihče si ni bolj želel skupnega bivanja Nemcev kot Hitler. Nacistična kategorija »žida« je rabila prav temu, da poimenuje notranjost nemškega, to je, prostor tega skupnega bivanja s pomočjo (arbitrarne, a preskriptivne) kategorije neke zunanjosti, ki jo je mogoče izslediti tudi v notranjosti, tako kot ima gotovost bivanja »med samimi Francozi« za predpostavko preganjanje tistih, ki padejo v kategorijo »ilegalnih priseljencev«.

Ena od posebnosti nacistične politike je bila natančna določitev zgodovinske »skupnosti«, ki ji je bilo treba dodeliti *subjektivnost* zavojevalca. Prav ta določitev je omogočila njeno subjektivno zmago in postavila na dnevni red iztrebljenje.

Bolj upravičeni bi bili trditi, da se v danih razmerah zveza med politiko in Zlom vpelje ravno prek ovinka upoštevanja skupnega (tematika skupnosti) in bivanja-z [*être-avec*] (tematika konsenza, skupnih norm).

Pri tem pa je pomembno to, da je singularnost Zla v zadnji instanci odvisna od singularnosti neke določene politike.

Tako smo spet prišli do sklepa, da je Zlo podrejeno – če že ne neposredno Dobremu – pa vsaj procesom, ki se nanj sklicujejo. Verjetno je, da nacistična politika ni bila proces resnice. A prav kolikor jo je bilo mogoče prikazovati kot politiko resnice, se je sploh lahko »polastila« nemške situacije. Tako da moramo celo v primeru tega Zla, o katerem ne bomo rekli, da je radikalno, pač pa skrajno, če hočemo razumeti njegov »subjektivni« obstoj, vprašanje »nekaterih«, ki so utegnili sodelovati pri njegovi grozoviti uresničitvi na način, kakor da bi izpolnjevali dolžnost, vprašanje tega Zla umestiti v immanentne razsežnosti procesa politične resnice.

Prav tako smo lahko opazili, da ima tudi najbolj intenzivno subjektivno trpljenje, ki zares zahteva, da se vprašamo, kaj pomeni »nekomu prizadejati zlo«, in ki pogosto pripelje do samomora ali umora, za svoj horizont obstoj ljubezenskega procesa.

Na splošno bomo rekli:

– da Zlo obstoja;

– da ga moramo ločiti od nasilja, ki ga človeška žival uporabi za samoohranitev, za zasledovanje svojih interesov, torej od nasilja, ki je *tostran* Dobrega in Zla;

– da pa, narobe, ni radikalnega Zla, ki bi pojasnilo to razločevanje;

– da je Zlo mogoče misliti kot ločeno od običajne grabežljivosti le v tisti meri, v kateri ga zapopademo z gledišča Dobrega, torej, izhajajoč iz tega, da je nekega »nekoga« zagrabil proces resnice;

– da potemtakem Zlo ni kategorija človeške živali, pač pa je kategorija subjekta;

– da Zlo obstaja le, kolikor je človek zmožen postati Nesmrten, kot tudi je;

– da je etika resnic, vzeta kot načelo konsistentnosti zvestobe zvestobi oziroma maksima »Treba je nadaljevati!«, tisto, kar poskuša odvrniti Zlo, ki ga vsaka posamezna resnica naredi možno.

Zdaj pa moramo samo še med seboj povezati te teze, jih uskladiti s tistim, kar vemo o splošni obliki resnic.

C/ Vrnitev k dogodku, zvestobi, resnici

Spomnimo se še enkrat, kaj so tri poglavitne razsežnosti procesa resnice:

– *dogodek*, ki omogoči, da nastopi »nekaj drugega« kot situacija, mnenja, veljavna vednost; dogodek, ki je tvegano, nepredvidljivo dopolnilo, ki pa izgine, kakor hitro se je pojavilo;

– *zvestoba*, ki je ime procesa: gre za podrobno analizo situacije, ki jo narekuje sam dogodek; je kontinuirana in imanentna prekinitev;

– *resnica* v pravem pomenu, ki je tisto množstvo, imanentno dani situaciji, ki jo postopoma konstruira zvestoba; ki je tisto, kar zvestoba prerazporedi in proizvede.

Te tri razsežnosti procesa imajo bistvene »ontološke« značilnosti:

1) Dogodek je *situiran* – je dogodek te ali one situacije – a hkrati je tisto, kar nastopa kot *dopolnilo* te situacije, torej kot tisto, kar je popolnoma ločeno oziroma neodvisno od vseh pravil situacije. Tako dejstvo, da je s Haydnom (ali z imenom tega »nekoga,« Haydna) nastal klasični slog, zadeva glasbeno situacijo in nobene druge, situacijo, ki jo določa prevlada baročnega sloga. To je dogodek za to situacijo. Po drugi strani pa tistega, kar ta dogodek odobri kot glasbeno konfiguracijo, ni mogoče razbrati iz polnosti, ki jo je dosegel baročni slog, pač pa gre dejansko za *nekaj drugega*.

Zato se bomo vprašali, kaj povezuje dogodek in tisto, »za kar« je dogodek. Ta vez je *praznina* [vide] *predhodne situacije*. Kaj naj s tem razumemo? To, da je v jedru vsake situacije kot temelj njenega obstoja »umeščena« praznina, ki je tisto, okoli česar se organizira polnost (oziroma stabilna množta) zadevne situacije. Tako je v osrčju baročnega sloga, ki je dosegel svojo virtuožno dopolnitev, praznina (ki je toliko neopazna, kot je odločilna) neke določene resnične misli o glasbeni arhitektoniki. Dogodek-Haydn se daje kot nekakšno glasbeno »ime« te praznine. Kajti sam dogodek konstituira prav novo arhitektonsko, tematično načelo, nov način razvijanja pisave, izhajajoč iz nekaj spremenljivih celic. Dogodek torej konstituira tisto, česar iz notranjosti baročnega sloga ravno ni bilo mogoče zaznati (ta slog o tem ni mogel ničesar vedeti).

Lahko bi rekli, da zato ker je situacija sestavljena iz vednosti, ki v njej krožijo, dogodek imenuje praznino v tisti meri, v kateri imenuje *nevedeno* dane situacije.

Če vzamemo sloviti zgled, denimo Marxa, potem bi lahko rekli, da pomeni dogodek v politični misli, kolikor označi z imenom proletariata osrednjo praznino nastajajočih meščanskih družb. Kajti popolnoma razlaščeni proletarijat, odsoten s političnega prizorišča, je tisto, okoli česar se organizira zadovoljna polnost vladavine lastnikov kapitala.

Končno bomo rekli, da je temeljna ontološka narava dogodka v tem, da vpiše, da imenuje praznino, ki jo situira tisto, za kar ta praznina nastopa kot dogodek.

2) Dovolj smo že povedali o tem, kaj je zvestoba. Najpomembneje pri tem pa je, da zvestoba ni nikdar nujna. Neodločenost vlada glede vprašanja, ali lahko nezainteresirani interes, ki ga zvestoba predpostavlja pri »nekom«,

ki je je deležen, četudi v obliki fikcije predstave o sebi, šteje kot interes kot tak. In ker je torej edino načelo vztrajanja načelo interesa, vztrajanje nekoga pri zvestobi, nadaljevanje subjektivnega bivanja neke človeške živali ostane nekaj naključnega. Prav zato ker ta naključnost obstaja, vemo, da obstaja tudi prostor za etiko resnic.

3) In končno glede resnice kot rezultata je treba poudariti predvsem njeno moč. To vprašanje smo omenili, ko smo govorili o »vrnitvi« Platonovega ujetnika v votlino, vrnitvi, ki pomeni vrnitev neke resnice v okrilje vednosti. Neka resnica »izvotli« vednosti. Resnica je glede nanje heterogena, a hkrati je tudi edini znani vir novih vednosti. Rekli bomo, da resnica »prisili« vednosti. Glagol »prisiliti« nakazuje, da se lahko resnica, katere moč je moč prekinitve, vrne v neposrednost situacije oziroma spremeni tisto obliko prenosne enciklopedije, iz katere črpajo mnenja, komunikacije in družbenost, tako, da zagreši nasilje nad uveljavljenimi vednostmi, ki so v obtoku. Nobena resnica kot taka ni sporočljiva, vendar pa implicira v distanci do same sebe silovite predelave oblik in referentov komunikacije, kar pa ne pomeni, da te predelave »izražajo« resnico oziroma kažejo »napredek« mnenj. Na ta način se, denimo, hitro organizira vsaka glasbena vednost, izhajajoč iz velikih imen klasičnega sloga, vednost, ki je prej ni bilo mogoče formulirati. Tu ne gre za »napredek«, kajti klasični akademizem ali Mozartov kult v ničemer ne presegajo tistega, kar je bilo prej. Pač pa gre za »prisiljenje« vednosti, za velikokrat zelo obsežno modifikacijo komunikacijskih kodov (ali mnenj, ki si jih človeške živali sporočajo glede »glasbe«). Ta spremenjena mnenja so nedvomno minljiva, ravno nasprotno pa resnice, ki so velike stvaritve klasičnega sloga, večno vztrajajo.

Podobno je usoda najbolj presenetljivih matematičnih invencij ta, da bodo na koncu nastopale v univerzitetnih priročnikih, da bodo celo izrabljene za rekrutiranje naše »vodilne elite« prek natečajev za vpis v Velike šole. Producirana večnost matematičnih resnic tega ne bi bila zmožna, če ne bi prisilile tako pridobljenih vednosti, da delujejo v prid raznoraznih ureditev družbenosti – in to je tudi oblika njihove preobrnitve v interese človeške živali.

Misel o Zlu je potemtakem odvisna od teh treh razsežnosti procesa resnice: od zmožnosti dogodka, da priključuje *praznino* neke situacije; od negotovosti *zvestobe*; in od moči resnice, da »prisili« vednosti.

Kajti Zlo ima tri imena:

– predstavljati si, da dogodek ne prikliče praznine, pač pa polnost predhodne situacije, je Zlo kot *simulacrum* ali kot *teror*;

– upadanje zvestobe je Zlo, ker v sebi *izdamo* Nesmrtno, torej tisto, kar smo;

– poistovetiti resnico s totalno močjo je Zlo kot *katastrofa*.

Teror, izdaja in katastrofa nastopajo kot tisto, čemur se poskuša etika resnic – in ne moralna nemoč človekovih pravic – zoperstaviti v singularnosti svojega opiranja na vsakokratno resnico. A kot bomo še videli, gre tu prav za možnosti, ki jih je na dnevni red postavil sam proces neke določene resnice. Tako ni nobenega dvoma, da je Zlo mogoče le, kolikor mu je predobno neko Dobro.

D/ Oris teorije Zla

I. Simulacrum in teror

Videli smo, da vsaka »novost« ni tudi že dogodek. Zato da bi to bila, mora dogodek še priklicati in poimenovati neko osrednjo praznino v situaciji, za katero je ta dogodek dogodek. To vprašanje imenovanja je ključno vprašanje, a tu ne morem razviti njegove popolne teorije.¹⁶ Brez težav lahko razumemo, da je dogodek – čigar način biti je izginotje, saj ni drugega kot nekakšno bliskovito dopolnilo, ki vznikne v situaciji, tisto, kar od neke situacije ohranimo in kar lahko rabi kot vodilo zvestobi – nekaj, kar je podobno sledi ali imenu, ki se nanaša na izginuli dogodek.

Kadar nacisti govorijo o »nacionalsocialistični revoluciji«, si sposojajo – »revolucijo«, »socializem« – imena, ki pričajo o velikih modernih političnih dogodkih (o revoluciji iz l. 1792 ali pa o boljševiški revoluciji iz l. 1917). Cela vrsta potez je povezana s to sposojjo in z njo tudi legitimirana:

16. Cf. Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, *op. cit.* Osrednji problem celotne knjige je na eni strani teorija imena dogodka, na drugi pa teorija subjekta-jezika. Zlasti druga je dokaj kočljiva.

prelom s starim režimom, iskanje opore v množičnem zbiranju, diktatorska oblika Države, *patos* odločitve, apologija Delavca itn.

A kljub temu je za ta, na ta način imenovani »dogodek«, ki je v marsikaterem oziru formalno podoben dogodkom, katerih imena in poteze si sposoja in brez katerih ne bi mogel konstituirati lastnega govora in politične govorice, značilna leksika polnosti oziroma substance. S pomočjo nacional-socialistične revolucije – kot pravijo nacisti – posebna skupnost, nemško ljudstvo, izpolni svojo resnično usodo, ki je usoda univerzalnega gospostva. »Dogodek« naj potemtakem ne bi priklical v bivanje in poimenoval praznine predhodne situacije, pač pa njeno polnost. Ne gre za univerzalnost tistega, kar se ne opira na nobeno posebno potezo (na nobeno posebno množstvo), pač pa gre za absolutno partikularnost skupnosti, ki je spet vkoreninjena v lastnosti zemlje, krvi, rase.

Tisto, kar omogoča, da je lahko neki resničen dogodek izvir resnice, ki je edino, kar velja za vse in je večno, je prav to, da je pripet na partikularnost situacije zgolj prek njené praznine. Praznina, množstvo-niča [*le multiple-de-rien*] ne izključuje in ne prisiljuje nikogar. Je absolutna nevturalnost biti. Tako se tudi zvestoba – ki izvira iz nekega dogodka – četudi nastopa kot imanentna prekinitev v singularni situaciji, ne naslavlja nič manj univerzalno.

Prav narobe, omamljajoča prekinitev, ki jo je vpeljala nacistična osvojitve oblasti l. 1933, je formalno neločljiva od dogodka. Prav to je zapeljalo Heideggra.¹⁷ Ker pa to prekinitev mislijo kot »nemško« revolucijo, kot tisto, kar je zvesto zgolj domnevni nacionalni substanci nekega določenega ljudstva, se dejansko naslavlja le na tiste, ki jih sama opredeli kot »Nemce«. Tako je že od samega imenovanja dogodka naprej in ne glede na to, da ime »revolucija« funkcionira le ob pogojih resničnih univerzalnih dogodkov (na primer, revolucij iz l. 1792 oziroma 1917), radikalno nezmožna kakršne koli resnice.

Kadar pod imeni, sposojenimi od dejanskih procesov resnice, neka radikalna prekinitev v situaciji priključuje na mesto praznine »polno«

17. Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, 1985. Iz te knjige, polne anekdot, je razvidno, da je bil Heidegger vseskozi žrtev simulakra. Mislil je, da je lahko zgolj njegova lastna misel opora dogodku.

partikularnost ali domnevno substanco te situacije, bomo rekli, da imamo v tem primeru opraviti s *simulakrom resnice*.

»Simulacrum« je treba vzeti dobesedno: v simulakru lahko razberemo vse formalne poteze neke resnice. Ne le univerzalno imenovanje dogodka, ki prinaša silovitost radikalnega preloma, pač pa tudi »obveznost« zvestobe in vznik nekega *simulakra subjekta*, povzdignjenega – ne da bi to omogočalo nastop nekega Nesmrtnega – nad človeško živalskost drugih, tistih, za katere arbitrarno razglasijo, da ne pripadajo skupnostni substanci, ki ji simulacrum dogodka zagotavlja napredovanje in gospodstvo.

Zvestoba simulakru – v nasprotju z zvestobo dogodku – ne uravnava svojega preloma glede na univerzalnost praznine, pač pa glede na zaprto partikularnost neke abstraktne množice (»Nemcev« ali »arijcev«). Ta zvestoba se uresničuje tako, da mora nujno nenehno konstruirati to množico, a tega ne more storiti drugače, kakor da okoli nje »naredi praznino«. Praznina, ki jo je pregnal »dogodek-substanca«, povzdignjenja v simulacrum, se tako kot tudi njena univerzalnost sprevržeta v tisto, kar je treba izvršiti, zato da bi substanca sploh lahko obstajala. To bi lahko povedali tudi takole: tisto, kar se naslavlja »na vse« (v tem primeru pa »vsi« nujno pomeni tisto, kar ni nemška skupnostna substanca, ki ravno ni »vsi,« pač pa zgolj »nekateri«, ki uveljavlja svoje gospodstvo nad »vsemi«), je smrt ali pa tista odložena oblika smrti, ki je služenje nemški substanci.

Tako bi lahko rekli, da je vsebina zvestobe simulakru (ta zvestoba pa zahteva od »nekaterih«, ki pripadajo nemški substanci, žrtvovanje in nenehno angažiranje, kar je v resnici oblika zvestobe) vojna in pokol. To niso le sredstva, pač pa je vse to realno take zvestobe.

V primeru nacizma se je praznina vrnila pod privilegiranimi imenom, imenom »žida«. Nedvomno obstajajo še druga imena: cigani, duševni bolniki, homoseksualci, komunisti... A ime »žid« je bilo ime imen, ki je označevalo tisto, česar izginotje je okoli domnevne nemške substance, ki jo je priklical v življenje simulacrum »nacionalsocialistične revolucije«, ustvarilo praznino, potrebno za identifikacijo substance. Izbira tega imena nedvomno napotuje na njegovo očitno zvezo z univerzalizmom, predvsem revolucionarnim univerzalizmom, in sicer v tisti meri, v kateri je to ime že vsebovalo praznino, to se pravi, da *se je že navezovalo na univerzalnost in večnost resnic*. A v tisti meri, v kateri je bilo ime »žid« izrabljeno za organizacijo

iztrebljenja, bi lahko rekli, da je »žid« nacistična politična tvorba, ki mu ne ustreza noben poprej obstoječi referent. Je ime, ki ga nihče ne more uporabljati na način, kot so to počeli nacisti, in ki ima za svojo predpostavko simulacrum in zvestobo simulakru – to se pravi, absolutno singularnost nacizma kot politike.

A tudi glede te točke je treba priznati, da ta politika posnema proces resnice. Vsaka zvestoba avtentičnemu dogodku imenuje nasprotnike svojega vztrajanja. V nasprotju s konsenzualno etiko, ki naj bi se ognila razcepu, je etika resnic zmerom bolj ali manj militantna, bojovita. Kajti njena heterogenost glede na mnenja in uveljavljeno vednost se konkretno kaže v boju proti vsem poskusom prekinitve, spridenja, vrnitve k neposrednim interesom človeške živali, v boju proti sarkazmu in zatiranju Nesmrtnega, ki vznikne v subjektu. Etika resnic ima za svojo predpostavko priznavanje teh poskusov in s tem tudi svojevrstno operacijo imenovanja sovražnikov. Simulacrum »nacionalsocialistična revolucija« je vpeljal taka imena, med njimi zlasti ime »žid«. A tudi sprevrženje simulakra glede na resnični dogodek izrablja ta imena. Kajti sovražnik resnične subjektivne zvestobe je prav zaprta množica, substanca, skupnost. Prav proti tem inertnostim je treba uveljaviti tvegano sled neke resnice in njeno zmožnost za univerzalno naslavljanje.

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 njene sovražnike. Tam, kjer zvestoba simulakru, ki priključuje življenje skupnost, rod, raso itn., imenuje sovražnika, abstraktno univerzalno, denimo, z imenom »žida«, večnost resnic to abstraktno univerzalno naslovi na vse.

Temu je treba dodati še, da obravnava etika resnic tisto, kar imena predpostavljajo, prav na nasproten način. Kajti četudi je neki »nekdo« sovražnik resnice, je v etiki resnic vseeno zmerom predstavljen kot tisti, ki je zmožen postati to, kar je, namreč Nesmrten. Lahko se torej bojujemo proti njegovim 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. Narobe pa mora biti praznina, s katero si tisti, ki je zvest simulakru, prizadeva obkrožiti svojo domnevno substanco, realna praznina, do katere je mogoče priti le, če je zarezana v samo meso. Prav zato, ker zvestoba simulakrumu – to

grozovito posnemanje resnic – ni subjektivni prihod Nesmrtnega, tudi ne vidi v tistem, ki ga označi kot sovražnika, nič drugega kot njegovo golo, posebno eksistenco človeške živali. Prav to mora biti nato uporabljeno kot opora za vrnitev praznine. Prav zaradi tega se zvestoba simulakru nujno *udejanja kot teror*. Teror nam tu ne pomeni političnega koncepta Teror, ki je (v univerzalizabilnem paru) povezan z Vrlino prek Nesmrtnikov Komiteja za javno blaginjo, pač pa čisto preprosto redukcijo vseh na njihovo bit-zasmrt. Tako dojet teror dejansko zahteva, da ne sme *nič* obstajati, zato da bi obstajala substanca.

Za zgled smo uporabili nacizem, ker se na neki bistven način vključuje v »etično« konfiguracijo (»radikalno Zlo«), ki ji nasproti postavljamo etiko resnic. V primeru nacizma gre za simulacrum dogodka, ki odpira prostor za nastop politične zvestobe. Pogoj za njeno možnost so resnično dogodkovne politične revolucije, to je, revolucije, ki se naslavljaajo na vse. A obstajajo tudi simulakri, ki so povezani s čisto drugačnimi tipi možnih procesov resnice. Za bralca bi bila koristna vaja, če bi jih identificiral. Tako lahko vidimo, da so nekatere spolne strasti simulakri ljubezenskega dogodka. Nobenega dvoma ni o tem, da sta teror in nasilje ena izmed njihovih posledic. Grobe mračnjaške prerokbe nastopajo kot simulakri znanosti, pri čemer je njihovo opustošenje vidno. In tako naprej. A v vsakem primeru je te oblike nasilja in opustošenja mogoče razumeti le, če jih mislimo, *izhajajoč iz procesa resnice*, katere simulacrum so.

Končno bo naša prva opredelitev Zla tale: Zlo je proces simulakra resnice. Po svojem bistvu pa je – pod imenom, ki ga izumi – teror nad vsem.

2. Izdaja

V prejšnjem poglavju smo se obširno ukvarjali s tem vprašanjem. Rekli smo, da je dobessedno nemogoče določiti, ali nezainteresirani interes, ki je gibalo postopka, v katerem človeška žival postane subjekt, prevlada nad interesom kot takim, brž ko ta človeška žival ni več zmožna obeh razsežnosti združiti v sprejemljivo fikcijo enotnosti samega sebe.

Tu gre za tisto, čemur bi lahko rekli trenutki krize. Ni »krize« procesa resnice na sebi. Brž ko ga neki dogodek vpelje, se ta proces resnice razprostre

tja do neskončnosti. Kriza pa lahko zadeva le enega ali več »nekaterih«, vključenih v konstitucijo subjekta, ki jo je sprožil ta proces. Vsakdo pozna trenutke krize ljubimca, malodušnost raziskovalca, naveličanost borca, neproduktivnost umetnika. Ali pa bralčevo dolgotrajno nezmožnost razumeti neki matematičen dokaz, neodpravljlivo nepredirnost poezije, katere lepoto pa vseeno megleno zaznavamo itn.

Povedali smo že, od kod prihajajo ta izkustva. Pod pritiskom zahtev interesa oziroma, narobe, pod pritiskom zahtev imperativa neke težavne novosti v subjektivnem vztrajanju v zvestobi se zlomi fikcija, s pomočjo katere je bila ta podoba mene samega za oporo prepletenosti interesa in nezainteresiranega interesa, človeške živali in subjekta, smrtnega in nesmrtnega. Poslej se tako pokaže čista izbira med »Trebaja nadaljevati!« etike ter resnice in logiko »vztrajanja v bivanju« tistega, kar sem, to je, vztrajanje zgolj smrtnika.

Kriza zvestobe je zmerom nekaj, kar da na preizkušnjo – zaradi odsotnosti podobe – eno samo maksimo konsistentosti in s tem tudi etike: »Trebaja nadaljevati!« 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.

Kajti to, da vemo, da simulakri obstajajo, v veliki meri prispeva k nastanku kriz. Mnenje mi prišepetava (torej si tudi sam prišepetavam, saj nisem nikdar zunaj mnenj), da moja zvestoba utegne biti teror nad samim seboj in da je zvestoba, ki sem ji zvest, v marsičem podobna, preveč podobna temu ali onemu identificiranemu Zlu. To se lahko zmerom zgodi, ker so formalne lastnosti tega Zla (kot simulakra) hkrati tudi formalne lastnosti neke določene resnice.

Tisto, čemur sem izpostavljen, je potemtakem *izdaja* neke resnice. Izdaja ni preprosta odpoved. Na žalost se resnici ni mogoče preprosto »odpovedati«. To, da v sebi zanikam Nesmrtno, je nekaj drugega kot opustitev, prenehanje: zmerom znova se moram prepričati, da ni Nesmrtno, za katero tu gre, *nikdar obstajalo*, in da se moram glede te točke navezati na mnenja, katerih obstoj, to je obstoj, ki je že v službi interesov, je prav to zanikanje. Kajti Nesmrtno, če priznam njegov obstoj, mi zapoveduje, da nadaljujem. To nesmrtno ima večno moč resnic, ki ga vpeljejo. Posledica tega pa je, da

moram v sebi izdati svojo transformacijo v subjekta, da postanem sovražnik te resnice, katere »nekdo«, ki sem, je tvoril, včasih skupaj z drugimi, subjekta.

Tako lahko pojasnimo, zakaj so bili nekdanji revolucionarji prisiljeni izjaviti, da so se motili, ali pa, da so bili nori, zakaj nekdanji ljubimec ne razume več, zakaj je ljubil to žensko, ali pa zakaj utrujeni znanstvenik ne priznava več nastanka svoje lastne znanosti in jo birokratsko ovira. Ker je proces resnice imanentna prekinitev, ga lahko »zapustite« (to pa pomeni, če uporabimo Lacanov ostri izraz, preusmerite »v služenje dobrinam«) le tako, da pretrgate s to prekinitvijo, ki se vas je polastila. In razlog za tako prekinitev prekinitve je lahko le kontinuiteta. Kontinuiteta situacije in mnenj: ime »politika« ali pa »ljubezen« v tem primeru v najboljšem primeru zakrivata zgolj iluzijo, v najslabšem pa simulacrum.

V tej luči se potemtakem poraz etike resnice – z vidika nedoločljivosti krize – kaže kot izdaja.

To pa je Zlo, a Zlo, za katerega nimamo imena, drugega imena po simulakru, in katerega možnost razkrije neka resnica.

3. Neimenljivo

Dejali smo: resnica – to je njen učinek »vrnitve« – spremeni komunikacijske kode, spremeni režim mnenj. To ne pomeni, da mnenja postanejo »resnična« (ali neresnična). Mnenja niso zmožna biti ne eno ne drugo. Resnica pa je kot večna množvena bit ravnodušna do mnenj. Vseeno pa mnenja postanejo *druga* mnenja. To pa pomeni, da sodbe, ki so bile prej za mnenje očitne, niso več sprejemljive, da so potrebne druge sodbe, da se načini komunikacije modificirajo itn.

Ta učinek preoblikovanja mnenj smo poimenovali *moč* resnic.

Vprašanje, ki pa si ga zdaj postavljamo, je tole: ali je moč neke resnice, v situaciji, v kateri vztraja njena zvesta sled, virtualno totalna moč?

Kaj je sploh lahko hipoteza o *totalni* moči te ali one resnice? Zato da bi to razumeli, se moramo spomniti naših ontoloških aksiomov: neka določena (objektivna) situacija, zlasti tista situacija, v kateri je neka (subjektivna) resnica »dejavna«, ni drugega kot neko množstvo, sestavljeno iz neskončno

elementov (ki pa so tudi sami spet množta). Kaj je torej splošna oblika množta? Gre za sodbo o tem ali onem elementu objektivne situacije: »Vreme je danes viharno,« »Pravim vam, da so vsi politiki pokvarjenci,« itn. Ti elementi situacije – ki so vse tisto, kar sodi v to situacijo – morajo biti, če naj sploh »razpravljamo« v okviru mnenja, na ta ali oni način imenovani. »Imenovani« pomeni zgolj to, da so človeške živali zmožne o teh elementih komunicirati, socializirati njihov obstoj, jih urediti glede na svoje interese.

»Govorico situacije« bomo poimenovali pragmatično možnost poimenovanja elementov, ki jo tvorijo in glede katerih je mogoče izmenjati mnenja.

Vsaka resnica ima ravno tako opraviti z elementi situacije, kajti proces resnice ni drugega kot preiskava teh elementov v luči dogodka. Tako bi lahko govorili o identifikaciji teh elementov s pomočjo procesa resnice. Ker pa gre tu tudi za nekoga, ki stopa v sestavo, je jasno, da bo ta nekdo, ko bo uporabljal govorico situacije, prispeval k tej identifikaciji, saj prav, kolikor je »nekdo«, uporablja to govorico tako kot vsi drugi. S tega gledišča proces resnice prečka govorico situacije, tako kot prečka vse vednosti.

A preiskava elementa *glede na resnico* je nekaj čisto drugega kot pragmatična sodba v obliki mnenja. Ne gre za to, da ta element priličimo interesom človeške živali – sicer pa so ti interesi različni, kajti mnenja so med seboj nekoherentna. Pač pa gre zgolj za to, da izrečemo, kaj je ta element »v resnici«, izhajajoč iz neposrednega podogodkovnega preloma. To izrekanje je nezainteresirano, saj mu gre za to, da elementu prisodi nekakšno večnost, po kateri se ravna postajanje-Nesmrtnih »nekaterih« [*le devenir-Immortel des »quelqu'uns«*], ki so deležni subjekta resnice, subjekta, ki je realna točka izrekanja.

Od tod izvira poglobljena posledica, ki je konec koncev v tem, da resnica *spreminja imena*. To nam pomeni, da je imenovanje elementov glede na resnico *nekaj drugega* kot pragmatično imenovanje, in to tako glede na izhodišče (dogodek, zvestoba) kakor tudi glede na cilj (večna resnica). In to celo v primeru, ko proces resnice prečka govorico situacije.

Tako moramo priznati, da obstaja poleg govorice objektivne situacije, ki omogoča sporočanje mnenj, tudi *jezik-subjekt* [*langue-sujet*] (jezik subjektivne situacije), ki omogoča vpis neke resnice.

Dejansko pa je ta točka očitna. Matematizirani jezik znanosti ni jezik mnenj, vključno z mnenji o znanosti. Jezik ljubezenske izjave je lahko na

prvi pogled zelo plehek (denimo, »Ljubim te«), a vseeno je *moč* te izjave v situaciji v tem, da se popolnoma odmika od vsakdanje rabe teh besed. Pesniški jezik ni novinarski jezik. Posebnost jezika politike pa je glede te točke v tem, da je po sodbi mnenja »prazno govoričenje«.

Nas pa zanima to, da je moč neke resnice v primerjavi z mnenji v tem, da prisili pragmatična imenovanja (govorico objektivne situacije), da se uklonijo, deformirajo, ko pridejo v stik z jezikom-subjektom. Ta učinek resnice in samo ta spremeni uveljavljene komunikacijske kode.

Zdaj lahko opredelimo, kaj bi bila *totalna* moč resnice: to bi bila totalna moč jezika-subjekta. To se pravi zmožnost imenovati in oceniti *vse* elemente objektivne situacije glede na proces resnice. Jezik-subjekt, ki bi s tem postal tog in dogmatski (ali »slep«), bi hotel, izhajajoč iz svojih lastnih aksiomov, poimenovati totalnost realnega in s tem spremeniti svet.

Moč govornice situacije je sama na sebi neomejena: vsak element je mogoče poimenovati, če izhajamo iz katerega koli interesa, o vsakem elementu je mogoče presojati v komunikaciji med človeškimi živalmi. Ker pa je ta govornica v vsakem primeru *nekoherentna* in prepuščena pragmatični komunikaciji, ta popolna vokacija ne šteje nič.

Kadar pa gre za jezik-subjekt (jezik borca, iskalca resnice, umetnika ali zaljubljenca...), ki je rezultat procesa resnice, ima hipoteza o totalni moči čisto drugačne posledice.

Ta hipoteza predpostavlja najprej, da je mogoče totalnost objektivne situacije postaviti v posebno *koherentnost* subjektivne resnice.

Nato predpostavlja, da je mogoče *izničiti mnenje*. Če ima jezik-subjekt dejansko enako ekstenzijo kot govornica situacije, če je mogoče o vsem izrekatih resnico, potem preprosta deformacija pragmatičnih in komunikacijskih rab ne manifestira moči resnice, pač pa absolutno avtoriteto resničnega poimenovanja. Resnica bo potemtakem izsilila čisto preprosto zamenjavo govornice situacije z jezikom-subjektom. To bi lahko povedali tudi takole: Nesmrtno se bo dopolnilo kot popolno zanikanje človeške živali, ki je temu Nesmrtnemu za oporo.

O Nietzscheju, ki o sebi trdi, da je »prelomil na dvoje zgodovino sveta,« s tem ko je razbil krščanski nihilizem in posplošil veliki dionizični »da« Življenju, ali pa o rdeči gardi kitajske kulturne revolucije l. 1967, ki je naznanila popolno odpravo sebičnosti, bi lahko rekli, da se Nietzsche in

rdeča garda opirata prav na videnje neke določene situacije, v kateri je interes izginil in v kateri je resnica *nadomestila* mnenja. Veliki pozitivizem 19. stoletja si je na podoben način zamišljal, da bodo znanstvene izjave vsepovsod *nadomestile* mnenja in verovanja. In nemški romantiki so oboževali univerzum, ki ga je deloma prežela absolutizirana poetika.

A Nietzsche je znorel. Rdeče gardijce so, potem ko so opravili neznanske destrukcije, postrelili, ali zaprli, ali pa so kar sami izdali svojo lastno zvestobo. Naše stoletje je pokopališče pozitivističnih idej o napredku. Romantiki pa, ki so radi naredili samomor, so videli, kako njihovo »absolutno literarno« [littéraire] poraja pošasti v preobrazbah »estetiziranih« politik.¹⁸

Vsaka resnica pa dejansko predpostavlja, da se v konstituciji subjektov, ki jo vpelje, ohrani »nekdo«, to je, zmerom dvojna dejavnost človeške živali, ki je plen resnice. Videli smo, da tudi etična »konsistentost« ni drugega kakor nezainteresirani angažma v zvestobi, ni drugega kot ohranitev, katere vir je interes. Tako bi lahko rekli, da vsak cilj totalne moči resnic uniči tisto, kar je tem resnicam za oporo.

Nesmrtno obstaja le v smrtni živali in prek nje. Vsakič poseben prodor resnic je možen le v tkivu mnenj. Nujno je, da komuniciramo, da imamo mnenja. Taki, kakršni smo, smo izpostavljeni konstituciji subjekta. Ni druge Zgodovine od naše, ni resničnega sveta, ki bo šele prišel. Svet kot svet je in bo ostal tostran resničnega in neresničnega. Ni sveta, ki bi ujel koherentost Dobrega. Svet je in bo ostal tostran Dobrega in Zla.

Dobro je Dobro le, kolikor si ne prizadeva narediti svet dober. Obstaja zgolj v obliki vstopa v dano situacijo neke določene posebne resnice. Zato mora biti moč resnice hkrati tudi njena nemoč.

Vsaka absolutizacija moči resnice vodi v Zlo. To Zlo se v neki dani situaciji ne kaže zgolj kot uničenje (kajti želja po izničenju mnenja je konec koncev istovetna z željo po tem, da v človeški živali uničimo njeno lastno animalnost, torej njeno bit), pač pa se v zadnji instanci kaže kot prekinitev procesa resnice, v imenu katerega se v konstituciji subjekta uresničuje dvojnost interesov (nezainteresiranega interesa in interesa kot takega).

18. Phillippe Lacoue-Labarthe in Jean-Luc Nancy, *L'Absolu littéraire*, Seuil, 1988. Oba avtorja že leta raziskujeta povezavo med nemškim romantizmom in estetizacijo politike v fašizmu. Cf. tudi delo Phillippa Lacoue-Labartha, *La Fiction du politique*, C. Bourgois, 1978.

Zato bomo to podobo Zla poimenovali *katastrofa*, katastrofa resnice, katere vzrok je absolutizacija njene moči.

To, da resnica ne sme biti totalna moč, pomeni v zadnji instanci, da jezik-subjekt, produkcija procesa resnice 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 izročen mnenju kot govoricni situacije. Ena točka, ki je resnica ne more »prisiliti«.

Ta element bomo poimenovali *neimenljivo* [innomable] neke resnice.¹⁹

Neimenljivo ni »na sebi«: virtualno je dosegljivo govoricni situacije, o njem nedvomno lahko izmenjujemo mnenja. Kajti komunikacija ne pozna meja. Neimenljivo je neimenljivo za jezik-subjekt. Recimo, da tega izraza ni mogoče narediti za večnega oziroma da je Nesmrtnemu nedosegljiv. Neimenljivo je v tem pogledu simbol *čistega realnega* situacije, življenja brez resnice.

(Filozofska) misel je pred težko nalogo, ko mora določiti neimenljivo točko v nekem tipu procesa resnice. Vendar se tu ne moremo posvetiti temu vprašanju. Vseeno pa povejmo, da 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 sloviti Gödelov teorem).²⁰ In končno, skupnost, kolektiv sta neimenljivo politike: vsak poskus »politično« poimenovati skupnost pripelje do pogubnega Zla (kot je razvidno tako iz skrajnega zgleда nacizma kakor tudi iz reakcionarne rabe besede »Francozi«, katere ves namen je, da preganja ljudi, ki tu bivajo, z arbitrarno obdolžitvijo, da so »tujci«).

Tisto, za kar nam gre, je splošno načelo: Zlo je tokrat, to je, v pogojih resnice, v tem, da hočemo za vsako ceno izsiliti imenovanje neimenljivega. Prav v tem pa tudi je načelo katastrofe.

19. Alain Badiou, *Conditions*, Seuil, 1992. Dva teksta iz tega zbornika sta posvečena *neimenljivemu*: »Conférence sur la soustraction« in »La vérité: forçage et innomable«.

20. *Le théorème de Gödel*, Seuil, 1990. Pomembno je, da natančno razumemo, kaj pravi ta znameniti teorem.

— *Simulacrum* (zvezan z dogodkom), *izdaja* (zvezana z zvestobo), »posiljenje« *neimenljivega* (zvezan z močjo resničnega): to so podobe Zla, Zla, katerega možnost postavi na dnevni red edino prepoznavno Dobro, proces resnice.

SKLEP

Začeli smo z radikalno kritiko »etične« ideologije in njenih socializiranih variant: nauka o človekovih pravicah, viktimološkega pojmovanja Človeka, humanitarnega vmešavanja, bioetike, ohlapnega »demokratizma«, etike razlik, kulturnega relativizma, moralne eksotičnosti itn.

Pokazali smo, da so bile te intelektualne težnje našega časa v najboljšem primeru inačice nekdanjega moralizatorskega ali religioznega pridiganja, v najslabšem pa nevarna mešanica konservativizma in gona smrti.

V toku *mnenja*, ki se ob vsaki priložnosti sklicuje na »etiko«, smo videli resen simptom odpovedi tistemu, kar edino loči človeško vrsto od grabežljivega živega bitja, kar tudi je: zmožnost, da stopa v tvorbo subjekta oziroma zmožnost, da postane subjekt nekaterih večnih resnic.

S tega gledišča se ne obotavljamo zatrditi, da je »etična« ideologija v naših družbah poglavitni (a minljivi) nasprotnik vseh tistih, ki si prizadevajo dati besedo misli, kakršna koli je že.

V nadaljevanju smo nato orisali rekonstrukcijo dopustnega koncepta etike, ki podreja njeno maksimo nastajanju resnic. Splošna formulacije te maksime je: »Treba je nadaljevati!«. Vztrajaj še naprej kot »nekdo«, človeška žival kot druge, ki pa se je dogodkovni proces resnice vseeno *polasti* in jo *premesti*. Vztrajajmo kot sprejemnik tega subjekta resnice, kakršen smo postali.

V samem jedru paradoksov te maksime smo trčili na resnično podobo Zla, ki je tako odvisno od Dobrega (resnic), in sicer v treh oblikah: kot *simulacrum* (terorizirati v imenu zvestobe lažnemu dogodku), kot *izdaja* (popustiti glede resnice v imenu svojega interesa), kot »prisiljenje« neimenljivega oziroma kot *katastrofa* (verjeti, da je moč neke resnice totalna).

Seveda pa je Zlo možnost, ki se odpre šele prek srečanja z dobrim. Etika resnic, ki da zgolj *konsistentnost* temu »nekomu«, ki smo mi in ki mora s svojim lastnim živalskim vztrajanjem podpirati brezčasno vztrajanje subjekta resnice, pa je hkrati tisto, kar poskuša preprečiti Zlo, in sicer tako, da to Zlo učinkovito in trdovratno vključuje v proces resnice.

Etika torej s pomočjo imperativa »Treba je nadaljevati« povezuje med seboj sredstva za razločevanje (ne pustiti se zapeljati simulakrom) pogum (ne popustiti) in zadržanost (ne pustiti se zapeljati skrajnostim Totalitete).

Etika resnic si ne prizadeva niti za to, da svet podredi abstraktni vladavini Prava, niti za to, da bi se bojevala proti zunanjemu in radikalnemu Zlu. Prav narobe, s pomočjo zvestobe, lastne resnicam, poskuša preprečiti Zlo – glede katerega je spoznala, da je hrbtna stran ali senčna stran teh resnic.

Prevedeno po Alain Badiou: *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, Paris 1993. Prevedla Jelica Šumič-Riha

PREKINITIVJE V POLITIČNEM

Bibliografija

- Aristotel, *Éthique à Nicomaque*, Garnier-Flammarion, 1950.
- A. Badiou, *Conditions*, Seuil, 1992.
- V. Chalamov, *Kolyma*, Maspèro, 1980.
- A. Glucksmann, *Les Maîtres Penseurs*, Grasset, 1977.
- J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987.
- I. Kant, *Fondaments de la métaphysique des moeurs*, Delagrave, 1957.
- J. Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse*, Seuil, 1986.
- E. Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, 1961.
- Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, Mercure de France, 1964.
- Platon, *La République*, Les Belles Lettres.
- Spinoza, *Éthique*, Seuil, 1988.

1. A. Badiou, *L'Éthique*, *États généraux de philosophie*, Paris 1993 et *Le philosophe contemporain*, J. Bouché-Latour, Éditions du Cerf, 1994, p. 20.

2. A. Badiou, *Le mal de la philosophie*, *Le mal de la philosophie*, Paris 1994, p. 10.

3. Cf. *Le mal de la philosophie*, *Le mal de la philosophie*, Paris 1994, p. 10.

Rado Riha

PREKINITVE V POLITIČNEM

Kdor danes piše o etiki, s filozofskega ali kakega drugega gledišča, si gotovo ne more obetati, da bo njegovo pisanje deležno kakšne posebne pozornosti. Že kar nekaj časa je razpravljanje o tem, kaj pomeni temu ali onemu področju vednosti ali delovanja njegovo Dobro, skorajda obvezen del vsakršnih problematizacij in teoretizacij. »Etika« je postala oznaka, ki zagotavlja, da je diskurz na ravni duha svojega časa, da ima, skratka, uporabno vrednost.

Več pozornosti lahko zato verjetno zbudi tisti, ki se, tako kot Badiou v svojem spisu o etiki,¹ loteva kritike »vrnitve Dobrega« v teoriji in praksi sodobne družbe. Še zlasti, če je namen kritike pokazati, da gre zanimanje za to, kako bi bilo mogoče različne situacije prešiti z dobrim načinom njihovega uravnavanja, vstric z upadanjem zmožnosti, da te situacije tudi zares mislimo.

A pisati, kot to prav tako dela Badiou, kritiko vsesplošne vrnitve k Dobremu prav v imenu človekove »pozitivne zmožnosti za dobro«,² se pravi, v imenu same vrnitve Dobrega, je filozofska zastavitev, ki je gotovo vredna natančnejšega branja. Tako zaradi očitnega razcepa v njenem izhodišču, kakor zaradi temelja, na katerem zastavitev počiva. Temelj pa je Badioujeva teza, kot sam pravi, tавтоloška, a hkrati borbena,³ ki se glasi: »filozofija je filozofija«. Kakršnikoli so že rezultati Badioujeve obravnave etike, glede na takšno temeljno tezo lahko nastopajo le z zahtevo, da so razmislek o najsplošnejših pogojih možnosti etike v filozofiji postmoderne.

1. A. Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, Pariz 1993; cf. pričujoči prevod J. Šumič-Riha, *Etika. Razprava o zavesti o Zlu*.
2. A. Badiou, cf. str. 12 pričujočega prevoda. Vse nadaljnje navedbe iz *Etike* se nanašajo na slov. prevod.
3. Cf. »Being by Numbers«, Lauren Sedofsky talks with Alain Badiou, Artforum, october 1994, str. 86.

Ta ugotovitev pa nas tudi že pelje k naslednjemu premisleku. Že površno branje Badioujevih filozofskih besedil nam pokaže, da je Kant ne-referenca njegove rekonstrukcije filozofije in da je ost njegove *Etike* odkrito protikantovska. Temu lahko še dodamo, da je Badiouju nasploh bolj malo mar za pravila imanentne razlage avtorjev, ki nastopajo v vlogi njegovih filozofskih predhodnikov, nasprotnikov ali učiteljev.⁴ Postavljati Badiouju vprašanja o interpretacijski adekvatnosti ali vsaj o zvestobi filozofskim stališčem, ki so njegova vsakokratna referenca, je torej teoretsko vprašljivo, vsekakor pa jalovo početje. Kljub temu pa se nam ob nosilni tezi njegove razprave zastavlja neko vprašanje, ki zadeva, vsaj na prvi pogled, prav problem interpretacije. Teza, ki jo imamo v mislih, se glasi: »Etika ne obstaja. Obstaja le etika česa (politike, ljubezni, znanosti, umetnosti) [...] Ni druge etike kot etike resnic. Ali, bolj natančno: etika je lahko le etika procesov resnice, naporenega dela, ki omogoči, da v tem svetu napočijo nekatere resnice«. Glede na to, da je Badiou z obravnavo etične problematike stopil na tla, kjer je, vsaj za nas, dediče razsvetljenske moderne, področje konsistentnega razmišljanja obmejeno z zastavitvijo Kantove praktične filozofije, se nam ob zgornji trditvi vsiljuje naslednje vprašanje: Ali Badiou, ko v svoji *Etiki* zavrača možnost obstoja etike vobče – pa naj jo razume kot za vse veljavni nauk o dobrem življenju ali kot Kantovo univerzalno moralo – res misli *proti Kantu*? Ali pa vse prej velja, da tokrat, v nasprotju z lastno namero, misli skoz in skoz *s Kantom*? Tako da z njegovim delom sicer resda nimamo pred seboj še ene inačice »vrnitve h Kantu«, zato pa kar se da čisto vrnitev same kantovske problematike?

4. Pri tem mu je seveda v oporo njegovo načelno stališče, da filozofija ne pripada redu smisla in interpretacije, ampak redu Resnice. Filozofija, ki s pomočjo kategorije Resnice izjavlja, da »obstajajo resnice«, vnaša v skupek svojih pogojev zareze in prekinitve. Splošneje rečeno, deluje tako, da vsakokratni red Smisla prižene do točke njegove nekonsistentnosti. Filozofija se začenja takrat, »kadar ne gre več za to, da interpretira realne postopke, v katerih prebiva resnica, ampak da ustanovi lastno mesto, kjer je pod sočasnimi pogoji njenih postopkov izrečeno, kako in zakaj resnica ni smisel, ampak je vse prej vrzel v smislu«, A. Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1994, str. 102. Zavračanje interpretacije, vselej zavezane smislu, Badiouju omogoča, da v svoji *Etiki* obstoj različnih inačic kantovstva obdela z izjavo, da so »zamotane«, in da svojo podobo Kanta predstavi kot nekakšno »povprečje« različnih kantovskih pozicij. Cf. *Etika*, str. 11.

5. *Ibid.*, str. 26.

Če Lacan, psihoanalitik in deklarirani antifilozof, zatrdi, da je etika vselej odvisna od diskurza,⁶ da torej kot etika vobče ne obstaja, smo lahko sicer do izjave kritični, vendar se lahko brez zadržka lotimo analize njenih spoznavnih učinkov. A če izjavo ponovi filozof, in sicer filozof zgolj filozofije, se moramo, še preden se lotimo njenega prespraševanja, najprej spopasti z nekim pomislekom.

Filozofska izjava namreč ne naredi le tega, da obe trditvi, in sicer, da Etika ne obstaja in da obstajajo samo etike (štirih) procesov resnice, uveriži v razmerje medsebojnega pogojevanja. S tem, ko izjavlja neobstoje etike vobče, naredi še nekaj. Prvič, imperativno postavlja izrečeni neobstoje Etike kot pogoj možnosti obstoja heterogenih etik, in drugič, prav tako imperativno postavlja še neki dodatni, presežni obstoj. Zdaj ne gre več le za to, da pač empirično ne obstaja Etika in da imamo vedno opraviti z množstvom različnih etičnih stališč. Pač pa filozofska izjava podeljuje bit, obstoj, samemu neobstoju, sami nemožnosti Etike. Imperativnost filozofskega diskurza spremeni empirično nemožnost, neobstoje Etike, v obstoj te nemožnosti: ko postavlja nemožnost etike vobče hkrati tudi ukazuje obstoj te nemožne Etike. In le dokler obstaja v filozofiji izrečena nemožnost Etike, obstaja tudi množstvo etičnih drž, ki so heterogene in med seboj neprimerljive.⁷

In prav tu se nam zastavlja naše vprašanje. Ali ni namreč ta postavitev obstoja neke nemožne eksistence kantovska poteza *par excellence*? Ali ni filozofska zatrditev nemožnosti Etike, se pravi, njena nemožnost, postavljena kot obstoj, edini način, kako smo lahko danes, v postmoderni, na področju moralne problematike še kantovci? Ali se nemožnost Etike, ki jo izjavlja filozofija, ne bliža statusu tistega nedosegljivega, izmikajočega se objekta, ki se v Kantovi praktični filozofiji vedno lepi na formalno čistost, brezvsebinskost moralnega Zakona?

Badiou je seveda vse preveč pretanjen mislec, tudi takrat, ko obravnava moralno problematiko, da bi lahko stališče, ki ga tu zagovarjamo, da namreč v *Etiki* misli s Kantom, resneje omajalo koherentnost njegovih temeljnih

6. Cf. J. Lacan, *Télévison*, Seuil, Pariz 1974; slov. prev. (koordinator A. Zupančič) *Televizija*, Problemi/Eseji, št. 3, 3/1993.

7. Več o problematiki razmerja med etiko in filozofijo kot diskurzem gospodarja, cf. Jelica Šumič-Riha, *Avtoriteta in argumentacija*, Analecta, Ljubljana 1995, str. 69 ssl.

filozofskih stališč in izpeljav. Navsezadnje, kaj bi, tudi če bi nam nemara uspelo brez vrzeli izpeljati, da je Badiou v etiki veliko bolj, kakor to sam želi vedeti, kantovec, s takšno izpeljavo sploh dokazali?

Gotovo ničesar, kar bi lahko uvrstili v register vprašanj, ki zadevajo probleme zveste ali potvorjene interpretacije Kantovih misli. Zato pa nas dejstvo, da Badiou, tudi takrat, ko, denimo, zagovarja stališče, da subjekt po svojem bistvu ne more biti žrtev okoliščin, ko situacijo, niz pogojenega, postavlja v razmerje do prekinitvene točke dogodka, se pravi, do Brezpogojnega,⁸ ki situacijo naredi za proces resnice, subjektivira, ali pa, ko tvega, kot filozof postmoderne, apologijo Nemrtnosti Človeka, dejstvo torej, da se Badiou vztrajno odpoveduje Kantu tudi tam, kjer razmišlja v okviru njegove zastavitve, nas lahko opozori na to, da Badiou nemara včasih popusti glede strogosti lastne miselne zastavitve. Pri »vprašanju Kanta« torej ne gre za problem ustrežanja Badioujeve misli Kantovemu pojmu, ampak Badioujevemu lastnemu. Badioujeva podoba Kanta postane zanimiva, če jo razumemo kot znamenje za določeno zagato, notranjo težavo njegovih lastnih teoretskih izpeljav. Opozarja nas, da obstajajo točke, kjer jasnost, doslednost in preciznost Badioujevih misli nadomesti napol-doslednost in večpomenskost.

*

V nadaljevanjem bomo, čeprav zgolj v grobem, naznačili, kje se, po našem mnenju, pojavi ta večpomenskost v Badioujevi *Etiki*. Nato pa bomo njenim učinkom sledili na ravni razmerja med filozofijo in enim izmed njenih pogojev, političnim. Pri tem bomo izstopili tako iz problemskega okvira *Etike* kakor tudi iz širšega okvira tega, kar je predmet Badioujevega filozofskega zanimanja. Obravnavali bomo namreč tiste dogodkovne referente, ki jih ponavadi označujemo z izrazom »vzhodnoevropske demokratske revolucije«. A to, kar je ne-predmet Badioujevega filozofskega zanimanja, bomo obravnavali le zato, da bi poskusili pokazati, kako bi ga

8. Navedimo tu stavek V. Delbosa, da »[...] je ključna maksima kantovske misli, da mora biti brezpogojno kot objekt vedno postavljeno v razmerju s pogojenim«, V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, P. U. F., Pariz 1969, str. 380, op. 1.

bilo mogoče, nenazadnje prav na podlagi Badioujevih zastavitev, misliti na ravni razmerja filozofije do njenega političnega pogoja.

Obnovimo zdaj na kratko Badioujev oris temeljnih pogojev možne etike procesov resnice, »procesov, prek katerih obdelujemo možnosti neke dane situacije«. Pri odgovoru na vprašanje, kaj je po Badiouju naloga etike kot etike procesov resnice, bomo pri tem ostali, za ceno določenih poenostavitev Badioujevega kompleksnega nauka o resnici, v glavnem v okviru tistega dojetja resnice, ki ga zarisuje njegova *Etika*.¹⁰

Izhajali bomo iz Badioujeve opredelitve procesa resnice kot postopka, s katerim je neka situacija obravnavana v njenih možnostih. Poudarili bomo dve implikaciji te opredelitve. Prvič, resnica deluje vedno *znotraj* situacije, se pravi, nekega množstva okoliščin, jezika in objektov, neskončnega spleta različnih razlik. Resnica ni ne točka dovršitve neke situacije, ne njena norma ali njena transcendentna usoda. Resnica je situaciji imanentna, je vselej vključena v to, česar resnica je: »Resnica ne pripada redu tega, kar presega danost izkustva, pač pa v njem deluje ali v njem insistira kot specifična podoba imanentnosti«. ¹¹ In drugič, resnica je situaciji notranja na način *prekinitve*, je »imanentna prekinitvev«. ¹² Prekinitvev je nujna posledica imanentnosti: resnica deluje v situaciji in nikjer drugje, v bistvu ni drugega kakor absolutna zvestoba situaciji. Zvestoba situaciji pa pomeni, da jo obravnavamo v njenih možnostih, in sicer v *vseh* njenih možnostih, tudi v njenih *skrajnih*. In prav tej skrajni možnosti, točki, kjer vznikne med možnostmi tudi *možnost nemožnega*, ¹³ je zavezan proces resnice. ¹⁴

9. A. Badiou, *Etika*, str. 17.

10. Bralca lahko tu napotimo na poglobljeni študiji T. Erzarja, ki pri nas prvi celovito predstavlja filozofijo A. Badiouja, »Možnost metaontologije«, *Problemi št. 1/2*, 1995, in »Dva robova matematike«, *Problemi št. 3*, 1995.

11. A. Badiou, *Conditions*, str. 198.

12. A. Badiou, *Etika*, str. 35.

13. Cf. *Ibid.*, str. 36; cf. tudi *Conditions*, str. 221: po Badioujevem mnenju gre pri realni politiki, ki jo je Platon koncipiral v *Republiki* »za realno subjektivne zapovedi, ki bo v razmerju do sveta naredila, nikakor ne nič, pač pa to, kar je mogoče narediti, pa tudi če bi to bilo pod realnim zakonom nemožnosti«.

14. Za Myriam Revault d'Allones je stališče »vse je možno, tudi to, kar je nemožno«, stališče samega radikalnega zla, njegova adekvatna udejanjitev pa so nacistična koncentracijska taborišča, cf. Myriam Revault d'Allones, *Ce que l'homme fait à l'homme*, Seuil, Pariz 1995. Vendar pa se je po našem mnenju proti zlu, ki ga implicira

To, kar omogoči, da začne v situaciji delovati proces resnice, tako v zadnji instanci ni nekaj, kar je že dano, element situacije, ki bi ga bilo mogoče opredeliti s situacijskimi razločevalnimi znamenji, predikati ali normami. Izvor resnice ni danost, izvor resnice je nekaj, kar ni v situaciji nikoli prisotno neposredno, ampak na način neke izvorne odsotnosti – Badiou jo imenuje dogodek. Dogodek je nekaj, kar je hkrati znotraj in zunaj situacije: v situaciji je situiran kot njeno dopolnilo, ki je nanjo ireduktibilno. Po svojem, če lahko tako rečemo, »ontološkem« statusu je dogodek kot čisto dopolnilo neodločljiv. »Dogodek, brž ko vznikne, namreč tudi že izgine. Ni drugega kot preblisk dopolnjevanja. Empiričnost dogodka je empiričnost izginotja. [Je] izvorno izginevanje, ki je situacijo dopolnilo za trenutek prebliska in je vanjo umeščeno le, kolikor ga nič ne preostane, v situaciji pa vztraja v resnici prav zaradi tega, ker se ne ponavlja kot prisotnost...«. ¹⁵

V situaciji je dogodek navzoč le v obliki svoje lastne sledi, v obliki poimenovanja oziroma aksiomatične odločitve, da se je neodločljivo, dogodek, v resnici zgodil. Gre za odločitev, ki sproži proces neskončnega preverjanja tega, kar je zatrjeno kot resnično, in sicer preverjanja, ki ga ne vodi in uravnava nič »objektivnega«. Gre za preverjanje brez pravila, zakona, pojma ali norme, za proces, ki je vselej zavezan zgolj samemu sebi in ni drugega kot izbira, ki se opira zgolj na nujnost same izbire. Natančneje rečeno, njegova edina opora je to, kar se proizvede s samim vselej končnim aktom razločevalne odločitve: subjekt kot nerazločljivi kraj odločitve, tista vmesna instanca, ki eno razločevalno odločitev o resnici dogodka reprezentira za drugo razločevalno odločitev. »Subjekt je to, kar izgine

stališče »vse je možno«, mogoče upreti edino na podlagi Badioujeve zastavitve, ki stavi prav na artikulacijo nemožnega. Odločilno vprašanje je seveda v tem, ali je nemožno ena od možnosti, ali nastopa kot možnost med drugimi možnostmi, ali pa je, kot to poskuša narediti Badiou, artikulirano nemožno v polju možnega prav kot nemožno. K temu lahko dodamo, da je očitno prav v arendtovskem kantovstvu Myriam Ravault d'Allon, ne pa v bolj habermasovski zastavitvi L. Ferryja in A. Renauta, vsebovana tista podoba Kanta, proti kateri nastopa Badiou. Sam Badiou v svoji recenziji besedila »Le courage de juger« te avtorice, ki je izšlo v francoskem prevodu *Lectures on Kant's Political Philosophy* Hanne Arendt, (Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil Pariz 1991) zapiše, da je njegova *Etika* (tudi) odgovor na njeno stališče, da je razsojanje poskus, upreti se zlu.

15. A. Badiou, *Conditions*, str. 189 in 199.

med dvema nerazločljivostima, to, kar se izbrisuje v odtegnitvi razlike brez koncepta.«¹⁶

Proces resnice je proces zvestobe dogodku, ki resnico priključuje. A ker o dogodku odloča le resničnostno poimenovanje, ki mora biti vedno znova opravljeno, verificirano, je zvestoba dogodku v resnici možna le kot zvestoba sami zvestobi. In etika resnica je drža te vase uvite zvestobe, drža, ki je sposobna v situaciji artikulirati in ohraniti brezoporno oporo procesa resnice. Ključni zalog etike resnice je ohraniti v situaciji to, kar se vselejšnji določenosti in določljivosti situacije odteguje: njeno realno, to, kar je neodločljivo, nerazločljivo, generično, neimenljivo. Ker je proces resnice vselej tudi proces subjektivacije oziroma »sestave subjekta«,¹⁷ je etiko resnice mogoče opredeliti tudi kot zmožnost »nekoga«, »človeške živali«,¹⁸ da organizira celoto tega, kar sam je, okoli nekega momenta, ki njega kot določljivo, vedeno množveno bit presega, in da ostane zvest tistemu, kar vnaša v kontinuiteto njegovega bivanja moment prekinitve, ireduktibilne nevednosti. Kakorkoli že, bistveno za etiko resnice je vselej, da gre za držo, ki se »drži niti realnega«,¹⁹ za zmožnost artikulirati na situacijo to, kar ji je heterogeno. Skratka, etična drža vzame nase konstitutivnost vrzeli, prekinitve, odsotnosti. In obratno, Zlo vznikne takrat, ko v procesu resnice prevlada želja, izreči vse, tudi to, kar je neizrekljivo in neimenljivo: zlo je »zanikanje odtegnitve. Zlo ni ne-spoštovanje imena Drugega, je vse prej volja, da bi ga imenovali za vsako ceno.«²⁰

Povzemimo to, kar smo povedali dosedaj. Situacija, vsaka situacija oziroma vsako množstvo neskončnih množtev je organizirana okoli nekega praznega mesta, vrzeli, in dogodek je tisto, kar to vrzel ponavzoči za situacijo. Dogodek sam, njegova presihajoča bit, je navzoč prek svojega poimenovanja v procesu resnice, v neskončnem in tveganem postopku brez opore zakona ali danega pojma, ki v situacijskem redu vednosti vselej znova artikulira in ohranja vrzel v vednosti, nevedeno dane situacije. Okoli tega momenta trajne prekinitve v kontinuirani logiki situacije se pod prisilo

16. *Ibid.*, str. 191.

17. A. Badiou, *Etika*, str. 34.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, str. 42.

20. *Conditions*, str. 194.

resnice na radikalno nov način pre-urejajo elementi situacije, oblikuje nova, *resničnostna*²¹ situacijska vednost. Maksimalna etike resnice pri tem zahteva, da ta resničnostna ureditev, organizacija »vednosti v resnici«,²² ne skuša izreči vsega, da ne skuša vzpostaviti celote vednosti. Ustaviti se mora tam, kjer moč resnice presahne, pred neimenljivim, točko *realnega* resnice. Gre za točko, ki ne omejuje resnice od zunaj, ampak je znamenje notranje blokiranosti resnice, znamenje njene nemoči, da bi se kot resnica izrekla in dovršila. Neimenljivo zato ni neka nasebna neimenljivost, ampak je vselej *neimenljivost za resnico*, »neimenljivo vznikne zgolj v polju resnice«.²³

In poudarimo še enkrat aksiom, brez katerega Badioujeva konceptualizacija resnice v resnici ne more: gre za aksiom o imanentnosti resnice. Resnica deluje vedno *v situaciji*, je vedno vključena v situacijo, vedno resnica situacije. Ta absolutni imanentizem resnice lahko izrečemo s pomočjo Badioujevih opredelitev v *Etiki* tudi takole: v »jedru vsake situacije [je] kot temelj njenega obstoja 'umeščena' praznina, ki je tisto, okoli česar se organizira polnost (oziroma stabilna množstva) zadevne situacije«.²⁴ Drugače rečeno, če je resnica imanentna situaciji, potem je situacija že »izvorno« v sebi razcepljena, kot kontinuum je v sebi prekinjena, skratka, nekonsistentna. In proces resnice tedaj ni le *zvestoba* čisti množstveni biti situacije, ampak je tudi manifestacija njene »izvorne« razcepljenosti. Proces resnice je torej že odgovor na zagato, na »izvorno« vprašanje v sebi vselej že razcepljene, nekonsistentne situacije, in ni zgolj zvesto ponavzjočenje samega »izvornega« vprašanja. Tako razumljena imanentnost resnice vsebuje številne implikacije, a omenimo zgolj eno, tisto, ki nas vodi k temu, kar smo imenovali večpomenskost, napol-doslednost Badioujevega argumentiranja.

Imanentizem resnice izključuje, po našem mnenju, da bi lahko etika resnice nastopila kot samostojna logika postavljena nasproti situacijski logiki sami. A če imanentizem resnice izključuje dualizem logik, zakaj nastane potem pri branju nekaterih poglavij *Etike*, vsaj tako se nam zdi, prav tak vtis? Vtis, da imamo v etiki resnice opraviti v bistvu z zoperstavljenostjo dveh logik: na eni strani človeška žival, ki se v tem, kar obstaja, znajdeva v

21. Za koncept *véridicité* cf. *Conditions*, str. 206 sl.

22. *Ibid.*, str. 207.

23. *Ibid.*, str. 209.

24. *Etika*, str. 53.

skladu s svojim interesom gole samoohranitve, na drugi strani resnica, ki si utira pot v Vsem te živali in jo dela za nesmrtno, brezinteresni interes prekinitve...²⁵ Vtis, ki ga še krepi slog Badioujevega pisanja, njegovo komajda prikrito zaničevanje vsega, kar pripada redu podružbljenega interesa, in nekoliko samovšečna, vsekakor pa nenavadna heroičnost drže, ki spremlja etike Nesmrtnosti? Skratka, če pomeni imanentnost resnice, da je situacija, in sicer *vsaka situacija*, kot red vednosti organizirana okoli nevedenosti, zakaj je potem etična konsistentnost v bistvu opredeljena kot kombinacija dveh v sebi sklenjenih, konsistentnih logik, vednosti in resnice, vedenega in nevedenega, subjektivacije in njene materialne »živalske« opore?²⁶ Pa vendar Badiou, ko zapiše, da se kaže etika v nenehnem konfliktu med dvema funkcijama množvene biti vsakega »nekoga«, v konfliktu med »načelom interesa« na eni strani in »subjektivnim načelom« resnice na drugi, opredeli načelo resnice kot »povezanost vedenega s pomočjo nevedenega«²⁷ – prav dobro torej ve, da je »subjektivno načelo«, ki ni drugega kot do resnice prignana bit sleherne situacije, že samo v sebi »zveza« dvojega, artikulacija razcepa.

Badioujeva *Etika* nastopa, in v tem je nedvomno njen trajen revolucionaren prispevek k razmišljanju o pogojih možnosti etike v postmoderni, z zahtevo, da ni etik procesov resnice brez pozitivne kategorije Dobrega in Zla, da torej ti kategoriji sama tudi misli. Tako kot je Dobro locirano v

25. Na to dvojnost opozarja tudi Myriam Revault d'Allons v: *Ce que l'homme fait à l'homme*, str. 108. Ne glede na teoretske pomisleke, ki jih lahko zbuja njen poskus teoretizacije političnega, pa zastavlja glede te dvojnosti Badiouju vprašanje, ki je po našem mnenju pertinentno: »...ali je treba pričakovati od političnega, da nas dvigne – nečloveško ali nadčloveško – nad nas same, ali pa lahko od političnega zahtevamo samo, da je orodje, ki jamči za zadovoljitev naših potreb in naše varnost? Sami mislimo, da nas prizadevanje, živeti človeško, kolikor je to mogoče, ne sili, da izbiramo med dvema oblikama zaničevanja človeškega: med voljo, ki hoče človeško preoblikovati z heroizirajočo abstrakcijo, in med preudarnim umikom (se pravi, rezigniranim) na stališče upravljanja individualnih posebnosti«.

26. In če je, kot smo že navedli, neimenljivost vselej neimenljivost v razmerju do specifičnega procesa resnice, kako lahko po izjavi »neimenljivo je neimenljivo za jezik-subjekt« (*Etika*, str. 65) sledi trditev, da je neimenljivo kot realno neke situacije simbol »življenja brez resnice« (*Ibid.*, podčrtujemo sami)? Odkod nenadoma realno, ki je popolnoma zunanje simbolnemu? Vprašanje, ki bi zahtevalo, če bi hoteli nanj odgovoriti, podrobnejšo analizo pogojev možnosti tega, kar imenuje Badiou v *Etiki* »absolutna nevtralnost biti«, *ibid.*, str. 56.

27. *Ibid.*, str. 39.

zmožnosti »nekoga«, da stopi v sestavo subjekta resnice, tako je za Badiouja tudi Zlo vezano na proces resnice. Zlo ne leži ne v fizičnem ali psihičnem nasilju »človeške živali« niti ni preprosta odsotnost Dobrega ali njegovo sprevidenje. Zlo je kategorija subjekta, je možna dimenzija procesa resnice, ki se udejanja takrat, kadar umanjka etika resnice in njena maksima zvestobe zvestobi.²⁸ Zlo nastopi takrat, kadar dogodek ne ponavzročja praznine situacije, ampak jo skuša s substancialističnim poimenovanjem za vselej zapolniti; dalje, kadar brezoporno maksimo zvestobe zvestobi zamenja zvestoba Nečemu ali Nekomu; in končno, kadar se prisila resnice nad vednostjo, resničnostno izrekanje, spremeni v poskus, izreči vse, v prisilo vse-vedenja.

Poudarimo še enkrat: če se hočemo, ko razmišljamo, denimo, o političnem, izogniti dvojici cinične Realpolitik in cenenega moraliziranja, potem ne moremo drugače, kakor da vzamemo Badioujevo teoretizacijo Dobrega in Zla kot pozitivnih kategorij resno. Ključni moment te teoretizacije je gotovo vsebovan v Badioujevi trditvi, da je Zlo hrbtina stran Dobrega. Zlo nastopi takrat, kadar proces resnice izda takorekoč samega sebe in skuša poimenovati vse elemente situacije, tudi tistega, ki je za situacijo neimenljiv, njeno realno. V trenutku, ko to podvzetje namreč uspe, ko se proces resnice izvršuje kot resničnostno izrekanje vsega, se pravi, tudi realnega, izgine namreč situacijska vednost, ki je opora resničnostnega izrekanja: zruši se sama realnost tega realnega. Tako je, denimo, nacistična politika iztrebljanja primer političnega, ki mora, da bi lahko obstajalo realno arijske rase, izničevati vso realnost zunaj nje. Skratka, Badioujeva argumentacija nam dovolj jasno govori o tem, da lahko realnost, dana situacija, obstaja zgolj tako dolgo, dokler je iz nje izključeno realno, da nam je realnost dostopna vselej le v okviru izključevanja, le prek specifičnih operacij izključevanja (realnega).²⁹

Vendar se nam tudi tu zastavlja neko vprašanje. Ali nam konceptualizacija etike kot konflikta oziroma zveze dveh načel, načela interesa in nezainteresiranega subjektivnega načela res omogoča, da dojamemo Zlo kot možno dimenzijo resnic? Da, skratka, razumemo Zlo kot, če parafraziramo Badiouja,

28. *Ibid.*, str. 46 ssl.

29. Danes, ko desna politika zmaguje na volitvah (npr. v Franciji) z geslom o »boju proti izključevanju«, je nemara že skrajni čas, da afirmiramo politiko emancipacije kot politiko pravice do izključevanja.

Dobro, ki si prizadeva narediti svet dober? Ali nam logika dveh načel ne sugerira, da ima proces resnice neposredno opraviti z zainteresirano realnostjo situacije, da je tako rekoč v neposrednem stiku z njo – hkrati pa nas Badioujeva zastavitev ravno uči, da imamo s situacijo opraviti le preko ovinka njene praznine, poimenovane v dogodku, in, v povezavi s tem, preko ovinka tega, kar je tako rekoč pogoj možnosti realnosti situacije, prek artikulacije in ohranitve neimenljivega? Ali se v okviru logike dveh načel Zlo ne kaže bodisi kot spodrseljaj Dobrega bodisi kot učinkovanje nature »človeške živali« – v obeh primerih pa kot nekaj, kar je mogoče odpraviti z enostavno pedagogijo Dobrega?

Ali ne bi torej bilo bolj smiselno, če bi izhajali iz tega, da obstajajo (vsaj) trije temeljni načini, na katere spravljamo v igro Nesmrtno, ki smo mi sami? Ti načini so, prvič, »normalna« situacija, to, kar imenuje Badiou situacija preživetja, v kateri je praznina nevedenega, okoli katere se situacija organizira, enostavno utajena. Situacija oblikuje samo sebe kot sklenjeno, konsistentno celoto, to, kar jo krni, njeno Dobro in Zlo, pa prežene v zunanost empiričnih okoliščin: v tem smislu je »normalna« situacija res, kot ugotavlja Badiou, tostran Dobrega in Zla.³⁰ Drugič, etična konsistentnost kot drža, ki spravlja v igro »Vse« situacije tako, da ohranja v njej moment prekinitev, nevedenega. Etična konsistentnost prešije situacijski red vednosti z resnico kot »zakonom nevednosti«,³¹ momentom, ki ne pripada redu vednosti, a ni iracionalen, ampak ima določeno logično konsistentnost. In tretjič, njeno hrbtno plat, Zlo, ki se skuša neposredno polastiti realnega samega in skuša biti sama prekinitev, za ceno izničenja realnosti situacije.

In kaj bi s tem trojnim načinom artikulacije Nesmrtnega pridobili? Če ne drugega to, da bi načelno filozofsko izjavo: »Etika ne obstaja. Obstajajo samo etike resnic« razbremenili njene imperativnosti. Filozofska izjava postavlja, kot smo dejali, obstoj nemožne etike vobče, se pravi, obstoj

30. Cf. *ibid.*, str. 47. In če razumemo z »normalno« situacijo paradigmo parlamentarne demokracije, ki ima danes univerzalno veljavo, potem lahko pritrdimo Badioujevi ugotovitvi, da je kapitalo-parlamentarizem vladavina odsotnosti smisla, ki se izogiba temu, da bi se prikazovala kot resnica, da je torej red parlamentarne demokracije na varnem »glede možnega pomešanja smisla in resnice, kolikor ne podpira ne prvega ne druge. Njegovo edino pravilo je funkcioniranje«. *Conditions*, str. 238.

31. *Ibid.*, str. 42.

neimenljivega, kot pogoj možnosti heterogenih etik: etika resnic obstaja le, dokler v imenu Dobrega ni izrečeno Vse, dokler obstajajo postopki, ki odtegujejo zadnje odtegnitev in izključujejo izključitev.³² V okviru etike, razumljene kot zveze dveh načel, je po našem mnenju obstoj neimenljivega procesom resnice zapovedan kot zunanja filozofska norma ali ideal. V našem predlogu, da je treba razlikovati tipe situacije glede na to, kako vsak od njih artikulira neimenljivo, pa se vsak način te artikulacije že sam definira v razmerju do situaciji zunanjega momenta realnega, neimenljivega. Kar tudi pomeni, da je etika resnice vedno že vpisana dvakrat, da na en način deluje v štirih procesih resnice, v generičnih postopkih znanosti, umetnosti, ljubezni in političnega, na drug način pa v filozofski izjavi, ki štiri heterogene procese resnice sestavlja v njihovem skupnem, v izjavljenem obstoju nemožne etike vobče, obstoju neimenljivega. In za filozofijo, ki je pod pogojem generičnih procesov, je bistveno, da opredeli, ne za proces resnice, ampak »za svoj lasten račun«,³³ kot bi dejal Badiou, način, s katerim vsak od heterogenih procesov resnice artikulira to, kar je zanj neminljivo.

II

Oglejmo si sedaj učinke večpomenskosti Badioujevega argumentiranja, se pravi, sledi imperativnosti filozofskega diskurza, na ravni razmerja med filozofijo in enim izmed njenih pogojev, političnim. Tudi tu se bomo oprli na tisto, o čemer noče Badiou ničesar vedeti – ko misli politično, je to vzhodnoevropsko demokratizacijsko dogajanje.

Temeljni aksiom Badioujevega dojetja razmerja med filozofijo in političnim je, da je filozofija sicer pod dogodkovnim pogojem političnega, vendar to ne pomeni ne da filozofija določa politično ne da politika narekuje filozofiji njene kategorije. Filozofija je kraj mišljenja, ki je radikalno ločen od političnega kraja mišljenja: oba kraja sta podvržena načelu miselne imanentnosti, imanentnosti resnice. Politično, dostojno misli, politično na ravni

32. Se pravi, ki jo vključujejo kot izključeno.

33. A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Seul, Pariz 1989, str. 47; slov. prev. J. Šumič-Riha *Manifest za filozofijo*, v: Filozofski vestnik št. 1, 1992; cf. tudi *Conditions*, str. 223.

svojega pojma, se pravi, politika emancipacije, ne rabi filozofskega utemeljevanja in upravičevanja. Razvija se kot imanentna misel, se pravi, kot proces zvestobe zapovedim in možnim učinkom njene lastne resnice. Filozofija dojema procese politike emancipacije v *resnici*, v preteklem prihodnjiku izjavlja, kaj bo ta resnica pod pogojem subjekta zvestobe bila. Toda filozofska imena političnega niso politična imena političnega in izjavljena bit resnice ni resnica o političnem. Filozofska definicija političnega, prek katere misli filozofija svoj politični pogoj, je strogo *zunajpolitična* in nima ničesar opraviti s samim političnim procesom resnice. Filozofija izjavlja, da v političnem »obstaja«, »il y a«, resnica, toda edina opora filozofske izjave je sam akt filozofskega dojetja in razglasitve politične resnice. In ko gre za to, da filozofija v dani situaciji identificira politiko emancipacije, tedaj ta identifikacija ni ne posplošitev političnega izkustva ne izjava, ki resnico političnega predstavlja kot njegovo bistvo. Je akt, ki ga ni mogoče preveriti z nobenim »objektivnim«, njemu vnanjim kriterijem. Kot zapiše Badiou: »Eksistenca politike emancipacije ni odvisna od preizkusa situacije, saj po definiciji ni prepustna ne za danost ne za interese družbenih skupkov. Njena eksistenca lahko torej vedno le predpostavlja samo sebe. Vprašanje eksistence je tu mogoče zastaviti le s stališča preeksistence. Drugače rečeno, o eksistenci politike emancipacije ni mogoče sklepati, če se postavimo izven njenega procesa. Takšna politika se *sreča*, ni je mogoče opazovati.«³⁴

Vendar pa se zdi, da Badiou včasih pozablja na načelo o imanentnosti političnega in na zahtevo, da mora filozofija politično kot misel *srečati*. To pozabljanje postane še zlasti očitno takrat, ko se navezuje na vzhodnoevropske demokratizacijske procese. Njegova sodba o njih se glasi takole: Gotovo je zlom sistema Države-partije, širše, stalinske politike, nekaj, kar je treba pozdraviti. Vendar pa vsi tisti, ki so na različni krajih, na cesti, na manifestacijah, v tovarnah, izražali svoje zadovoljstvo nad tem zlomom, niso omogočili vznika nobenega dogodka, ki bi bil lahko vir za razvitje nekega drugega načina politike, neke nove podobe politike emancipacije. Njihova obnova »zahodne« parlamentarne demokracije je zgolj dokaz za to, da to, kar se spreminja, pa čeprav nepričakovano, nenadoma in brez pravila, še zdaleč ni dogodek. »Obstajal je poljski dogodek, med stavkami v Gdansku

34. *Conditions*, str. 225.

[...] in državnim udarom Jaruzelskega. Obstajal je zaris nemškega dogodka, med manifestacijami v Leipzigu. V sami Rusiji je obstajal negotov poskus vorkutskih rudarjev. A nikjer resnice, ki bi bila zvesta tem vznikom, tako da vse ostaja nedoločljivo. Sledijo Walensa, papež, Helmut Kohl, Jelcin...*Kdo si drzne ta lastna imena interpretirati v preblisku ali jasnini dogodkovne propozicije? Kdo lahko navede eno samo še neslišano izjavo, eno samo poimenovanje brez predhodnika...?*³⁵

Problem te Badioujeve izjave ni v tem, da nemara, preprosto rečeno, ne bi imel prav. Problem je vse prej v tem, da njegova izjava, empirično gledano, ravno drži, da je v vzhodnoevropskem dogajanju v resnici šlo za restitucijo kapitalistične parlamentarne demokracije. In da Badiou temu, kar *empirično vidi*, daje filozofsko ime ne-dogodka. V nasprotju s temeljnimi predpisi svoje filozofske zastavitve s tem politična imena politike neposredno sprejema kot filozofska imena.³⁶ Učinki takega postopka pa so, kot to ve sam Badiou, katastrofični.

35. A. Badiou, *D'une désastre obscur. Droit, Etat, Politique*, Éditions de l'aube, Paris 1991, str. 11, podčrtujemo sami. Da se z ugotovitvijo, da se je na Vzhodu sicer veliko dogajalo, a nič zgodilo, da ni bilo nobenega dogodka, nikakršne invencije političnega, v bistvu strinja tudi J. Cl. Milner, cf. *Constat*, Verdrier, Pariz 1992, ni presentljivo. Bolj preseneča, da se stališča obeh avtorjev ujemajo tudi s stališčem F. Fureta, avtorja, s katerim se Badiou in Milner sicer politično razhajata. Furet ugotavlja, da niz dogajanj, ki je pripeljal do zloma komunističnega režima nima nič skupnega s preobratom ali utemeljitvijo in da »v ruševinah komunističnega režima ni opaziti drugega kot običajnega programa liberalne demokracije«, cf. F. Furet, *Le passé d'une illusion, essai sur l'idée communiste au XX siècle*, Robert Laffont/Calman Levy, Pariz 1995, str. 12/13.

36. »Predstava, da je mogoče pomešati definicije filozofije, definicije, ki anticipativno merijo na bit resnice, in imanentna imena resnice, imena, na katerih temelji proces neke politike, je predstava, ki ima v tem stoletju sama neko ime, ime Stalina«, *Conditions*, str. 225. Ko Badiou filozofsko obravnava sistem državnega socializma (primer prešitja filozofije s politiko, ki ga imenuje »katastrofa«, désastre), in sistem kapitalo-parlamentarizma (primer politike, ki ne pozna ne smisla ne resnice, ampak zgolj deluje, uresničuje interes samoohranitve, ki ga imenuje, v prostem prevodu, »razbitenje«, désetre) zapiše tudi: »mieux vaut un désastre qu'un désetre«, *ibid.*, str. 230. Po našem mnenju bi se bilo tu treba spomniti prav na Stalinovo izjavo, ki je, vprašan, kaj je slabše, leva ali desna deviacija, odgovoril, kot vemo: »Obe sta slabši!«.

Danes, približno šest let po vzhodnoevropskem demokratičnem preobratu, bi sociolog, politolog ali zgodovinar, od katerih bi zahtevali, da empirično in teoretsko utemeljeno odgovorijo na vprašanje, kaj se je v »demokratičnih revolucijah« v resnici zgodilo, verjetno odvrnili, da je za to, da bi lahko objektivno orisali dogodeno, preteklo še premalo časa. Drugače je, kar zadeva odgovor na to vprašanje, s filozofijo. Natančneje rečeno, s filozofijo, ki izhaja, kot to postavlja Badiou, iz tega, da je kot mišljenje biti, subjekta in resnice vselej tudi že pod pogojem štirih heterogenih procesov resnice, znanosti, umetnosti, ljubezni in političnega.

Naša teza se glasi: Za tako zastavljeno filozofijo je, danes, oziroma *tu in zdaj* enako kakor pred šestimi leti, absolutno nujno, da vzhodnoevropsko politično dogajanje določi na ravni njegovega filozofskega pojma. Da torej odgovori na vprašanje: *Zakaj in kako* je mogoče v spletu družbenega in političnega dogajanja v nekdanjem socialističnem taboru identificirati neki resnični zgodovinski dogodek, moment politične subjektivacije, politične invencije, ki zmore na trajen način prekiniti z danostjo politične situacije?

O dejanskem pomenu in dometu tako poteka kakor rezultata vzhodnoevropske demokratske reinvencije danes res ni potrebno veliko razglabljeti: šlo je za proces obnove liberalnodemokratskih ekonomskih, družbenih in političnih dosežkov, skratka, za prenos realno eksistirajočega kapitalizma na Vzhod. Izjava, da se ni v demokratizacijskih procesih Vzhoda zgodilo nič, sociološko, politološko ali zgodovinsko adekvatno izraža dejansko stanje stvari in je, kot sociološka, politološka ali zgodovinska izjava, nesporna in nespodbitna. Ni mogoče, da bi nekje izza, nekje v globini doseženega demokratično-kapitalističnega rezultata ali pa v abstrakciji od njega našli neko drugo in drugačno historično, sociološko ali politološko vsebino, nekaj »bolj pravega«, kar je realni tek zgodovine spregledal, potlačil ali potvoril. Izjava o ne-dogodku vzhodnoevropskih »demokratičnih revolucij« izreka tako nekaj v zadnji instanci samoumevnega, neko evidentno resnico, v kateri se danes učinkovito srečujeta objektivno vedenje Zahoda in subjektivna izkušnja Vzhoda.

A prav ta samoumevnost je tisto, kar lahko v nas zbudi dvom, ali, izjava o vzhodnoevropskem dogodkovnem niču v resnici izreka kaj resničnega.

Ali ni namreč samoumevnost eden od načinov, na katerega se v naša gledišča in naše izjave vpisujejo nereflektirane predpostavke, ideološko obarvani predsodki? Rečeno nekoliko splošneje: način, na katerega se v izjavo, ki pretendira na univerzalnost, nereflektirano vpisuje kraj njenega izjavljanja? Ali nimamo torej vse pravice domnevati, da je izjava o ne-dogodku zgrajena tako, kakor je zgrajena argumentacija, ki jo je Kant poimenoval »moralizirajoča politika«? Moralizirajoči politik pa je, kot vemo, nekdo, ki se na dolgo in široko pritožuje nad zlo človeško naravo, ki da onemogoča realizacijo umnih načel, v resnici pa njegova »teorija sama proizvaja zlo, ki ga napoveduje«. ³⁷ Izjavo moralizirajoče politike bi lahko zato opredelili tudi takole: izjava pretendira na univerzalnost, njena vsebina hoče veljati za vse, a ker ne upošteva, da je sestavni del izjave tudi specifičen kraj njenega izjavljanja, se sprevrže v uresničevanje zgolj partikularnega interesa in zgolj partikularne vsebine.

Sicer pa lahko našo domnevo, da ima tudi izjava o vzhodnoevropskem ne-dogodku strukturo samouresničujoče se napovedi, podkrepimo z vsaj tremi argumenti.

Prvi zadeva učinke te izjave v neposredni politični praksi novih demokracij. Vzemimo torej, da izjava o dogodkovni ničnosti vzhodnoevropskega dogajanja drži. Da je šlo pri dogajanjih, ki so povzročila zlom realno-eksistirajočega socializma zgolj za splet naključnih okoliščin, ki jih ni usmerjala nobena zavestna odločitev, da je šlo v resnici za dolgotrajni proces notranjega razkroja socialističnih držav, ki se je zaradi nakopičenja naključnih dogodkov nenadoma zaostril in končal z zlomom realnega socializma. Vzemimo torej, da v tem uverženju okoliščin zares ni mogoče identificirati nobenega političnega dejanja in vanj vpetih subjektov, akta politične subjektivacije.

Če predpostavka drži, potem se seveda ni mogoče izogniti tudi naslednji konsekvenci: nihče od akterjev, ki so sodelovali v nekdanjih demokratizacijskih procesih, natančneje rečeno, ki jih je nosilo kavzalno uverženje dogajanja, danes ni obvezan, da za nastalo situacijo – obeleženo s pojavi ksenofobičnega in rasističnega nacionalizma, desnega populizma, šibko demokratično politično kulturo... – *prevzame odgovornost*. Prevzeti

37. I. Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. B 92/A 86.

odgovornost seveda ne pomeni ne moralizirajočega zgražanja ne kvazi-radikalnega zavračanja vsega obstoječega ne priznanja krivde. V gesti odgovornosti je vsebovan zgolj imperativ, da je treba nadaljevati – nadaljevati z udejanjanjem in verifikacijo politike emancipacije, z iznajdevanjem izjav in dejanj, ki onemogočajo nacionalistične, rasistične, populistične, skratka, protidemokratske izjave. A takšno nadaljevanje političnega boja seveda ni možno tam, kjer ni ničesar, kar bi bilo mogoče nadaljevati. Izjava o ne-dogodku, ki izključuje akt politične subektivacije v preteklosti, deluje v sedanosti kot onemogočanje vsake politike emancipacije – sama torej proizvaja zlo, ki ga sicer obsoja.

Naš drugi argument navezuje na stanje stvari, na katerega so po zlomu realnega socializma že večkrat opozorili in na katerega opozarja tudi Badiou. Da se namreč »smrt komunizma« in izginotje sleherne marksistične politike izreka s stališča, ki pripada v resnici samemu marksizmu, čeprav v njegovi najbolj vulgarni inačici – s stališča absolutne prednosti ekonomije.³⁸ Brž ko zahodne demokracije niso več legitimirale samih sebe prek razmejevanja s komunističnim totalitarizmom, se je, kot se zdi, tako rekoč za nazaj potrdilo, da res niso drugega kot goli ekonomski interesni sistemi, ki jih uravnavajo politična sredstva, in ki, v nasprotju z razglašeni univerzalističnimi ideali svobode in enakosti, nenehno proizvajajo neenakost, podrejanje in vsakršno segregacijo.

Resda obstajajo danes, ob teorijah, ki razumejo univerzalizacijo liberalne demokracije kot dokaz za to, da živimo v obdobju konca – konca velikih zgodb, zgodovine, politike, ideologije... – tudi teoretizacije, ki ne pristajajo na to, da je kapitalistična parlamentarna demokracija neprekoračljiva paradigma družbenega in političnega delovanja. Vendar pa prav te teoretizacije zagovarjajo tudi stališče o vzhodnoevropskem ne-dogodku. S tem pa danes nimamo opraviti le s posmrtnim maščevanjem vulgarnega marksizma. Paradoksalnemu gospostvu premaganega marksizma, vulgarnomarksistični demokratični realnosti, v kateri živimo, se pridružuje še en paradoks. Teoretske kritike »kapitalo-parlamentarizma«, ki hkrati razumejo edino omembe vredno politično dogajanje v Evropi zadnjih let zgolj kot restavracijo liberalne demokracije, ob vsej svoji kritičnosti ravno potrjujejo univerzalno

38. A. Badiou, *D'une désastre obscur. Droit, Etat, Politique*, str. 28.

veljavnost liberalnodemokratske paradigme. Tako smo danes priče temu, da družbena realnost potrjuje teorijo, ki je, poražena v praksi, izginila s prizorišča. Postavitve, ki so navsezadnje tudi dediči te teorije, pa realnosti, proti kateri se borijo, podeljujejo večnostni značaj.

In še tretji argument: Predpostavimo torej, da je izjava o vzhodnoevropskem ne-dogodku v resnici filozofska izjava. Da je sestavni del filozofije, ki razvija, svoji želji primerno, pogoje možnosti mišljenja biti, resnice in subjekta, med te pogoje možnosti pa šteje tudi politično. Če drži, da je mogoče vzhodnoevropsko dogajanje v celoti prevesti v to, kar je iz njih nastalo, če v njih ni mogoče identificirati nič drugega kakor restavracijske procese kapitalistične parlamentarne demokracije, nobene sekvence politike emancipacije, potem se bo filozofija, ki nastopa z zahtevo, da misli samo sebe prek svojega političnega pogoja, le težko razvijala drugače kakor v obliki resignirane negativne filozofije zgodovine. S trditvijo o dogodkovnem niču vzhodnoevropskega demokratičnega preobrata si filozofija, ki se postavlja pod pogoj politike emancipacije, sama jemlje pravico do možnosti obstoja. Drugače rečeno, če filozofija, ki skuša misliti (tudi) politično, ni sposobna, da v neki dani politični situaciji misli neki referent ali neki zastavek te situacije kot »primer politike emancipacije«, bo morala prej ali slej sprejeti tudi izjavo o lastni nemožnosti.³⁹

Zahteva, da mora biti filozofija zmožna, da v dani situaciji misli »primer politike emancipacije«, filozofije ne postavlja v odvisnost od realne politične situacije, ne spreminja jo v interpretativno izluščenje smisla, ki ga, nejasno in nedoločno, politično izkustvo že vsebuje. Zahteva filozofije tudi ne postavlja za kritično razsodišče, ki razsoja v zadnji instanci, kaj se je v politični situaciji zares zgodilo. Vse prej odmeva v njej tisto stališče, ki ga je nekoč že formuliral Althusser: Da namreč »filozofija ne posega v realnost drugače, kot da proizvaja rezultate v *sami sebi*. Deluje *zunaj sebe* z rezultati, ki jih proizvede v *sami sebi*. Nekoč bo treba poskusiti premisliti ta nujni paradoks«. ⁴⁰

39. Dodajmo že tu, da je miselna opredelitev »primera politike emancipacije« lahko opravljena tudi negativno, z opredelitvijo torej, katere možnosti za konstrukcijo »primera« niso bile izkoriščene, kakšen bi torej »primer« za dano situacijo lahko bil.

40. L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero, Pariz 1974; slovenski prevod V. Likarja *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov (1967)*, Studia humanitatis, Ljubljana 1985, str. 59.

In morda bi lahko Badioujev aksiom, da je filozofija, prav kot, če lahko tako rečemo, zgolj filozofija, kot nič drugega kot filozofija, pod pogojem štirih heterogenih procesov, razumeli tudi kot poskus teoretsko konsistentnega razpletanja »nujnega paradoksa«, o katerem govori Althusser. Zato tudi menimo, da je zahteva, da filozofija miselno opredeli »primer politike emancipacije«, nujna konsekvence tega aksioma. Pri čemer lahko Badioujev aksiom izrečemo tudi v naslednji obliki: Filozofija, ki misli pod pogojem političnega, ima strukturo univerzalne izjave, ki je artikulirana na singularno mesto njenega izjavljanja.

S to formulacijo dajemo izrazu »izjavljalno mesto« pomen, ki je Badioujevi filozofiji tuj. Za Badiouja je ta izraz bolj ali manj integralni del sofistične postavke o historični končnosti subjekta. »Končni akt izjavljanja«⁴¹ označuje za Badiouja historično zamejenost subjektive spontanosti, katere korelat je Neskončno kot horizont odprtosti za razprostiranje subjektivnih končnih možnosti. Skratka, je eden od izrazov za zgodovinskost subjekta, ki je razumljena kot neke vrste konstitutivna omejenost, saj se ravno prek subjektive refleksije lastne zgodovinske umeščenosti vselej znova (re)konstruira načeloma neskončen horizont smisla.

Sami razumemo, kot rečeno, koncept izjavljalnega mesta drugače. In sicer kot prazno mesto, ki šele odpre prostor možnemu vzniku dogodkovnih pogojev znanosti, političnega, umetnosti in ljubezni. Kot vemo, besede realnosti ne le označujejo, ampak jo tudi ustvarjajo. A če izjavljanje realnost, na katero se izjava nanaša, lahko ustvari, tedaj pri tem ne smemo izgubiti spred oči, da to izjavljanje ni drugega kot formalna gesta, da gre za dejanje, ki je brez sleherne pomenske vsebine. Je prazno mesto, kraj, kjer je vsa realnost suspendirana, a ta praznina je hkrati bolj realna od ustvarjene realnosti same. Brez nje namreč tudi realnosti ni.

Koncept izjavljalnega mesta razumemo torej tako, da se prekriva s kategorijo, ki je po Badiouju za filozofijo osrednja, s filozofsko kategorijo Resnice. Gre za prekrivanje, s katerim ostajamo, kot upamo, v okviru Badioujeve zastavitve. Najbolj elementarna filozofska operacija je po Badiouju razglasitev, da »obstajajo resnice«. Ta izjava pa že predpostavlja filozofsko kategorijo Resnice. »Prek te kategorije je hkrati rečeno tisto 'obstajajo' ['il y a']

41. Cf. npr. *Conditions*, str. 66, 74, 95.

resnice, in *sestavljivost* [*compossibilité*] njihove pluralnosti, ki ji filozofija nudi sprejem in zatočišče.«⁴² Temeljna filozofska izjava bi se torej lahko glasila takole: Resnica je, da obstajajo resnice.⁴³ Vendar pa filozofija sama ne proizvaja resnic, poudarja Badiou, poudarjanje, ki pomeni tudi, da ni Resnice o Resnici. Filozofska kategorija Resnice ni nič substancialnega, ničesar ne prikazuje, ampak samo deluje. V sami sebi je kategorija Resnice »prazna, [...] je enostaven *presledek*, kjer filozofija deluje na resnice, ki so ji zunanje.«⁴⁴

Filozofski akt *dojetja* [*saisie* – zapopadenja] in *razglasitve* [*déclaration*] resnic razporeja oziroma sestavlja štiri pogoje v enoten konceptualen prostor. Če pustimo tu ob strani problem Badioujeve teorije časa – filozofija se namreč s sestavljanjem resnic vzpostavlja kot misel svojega časa, ki pa je s tem, da je dojet kot situacijsko uprostorjenje resnic, obrnjen k večnosti – potem lahko akt filozofije na kratko opredelimo takole: Filozofija je poenotenje, ki ni ne seštevanje ne totalizacija, ampak ohranjanje odprtosti za to, kar je enotenju radikalno tuje, heterogeno, kar enotenje torej od znotraj razenotuje. Filozofsko »zapopadenje« resnic ima zato vedno dva pomena: na eni strani je filozofija tista, ki miselno »zagrabi« dogodkovne resnice, na drugi so te resnice tisto, kar dogodkovno »zagrabi« filozofijo, kar se ji enostavno primeri oziroma, kar jo doleti. V luči te dvojnosti se razmerje med Resnico in resnicami kaže kot akt, v katerem filozofija postopke resnice šele fiksira kot realno, heterogeno, in sicer tako, da jih postavlja kot »stvarni« ekvivalent praznine svoje lastne kategorije Resnice. Na ta način vsaj razumemo Badiouja, ko pravi, da praznina, kjer deluje argument, ni znamenje za to, da je mogoče reči vse, ampak vse prej znamenje za to, »da eksistira, drugod, vendar realna, vsaj ena resnica«.⁴⁵ Praznina filozofske kategorije je vselej praznina (izkustvenega, situacijskega) Smisla, na kraju praznine Smisla pa je vselej že ime (vsaj ene) konkretne, pozitivne resnice.

Vrnimo se zdaj k zgornji izjavi, da ima filozofija pod pogojem heterogenih procesov resnice strukturo univerzalne izjave, ki je artikulirana na singularno mesto njenega izjavljanja. To izjavljalno mesto ni drugega kot

42. *Ibid.*, str. 65.

43. Izjava sofista bi se, nasprotno, glasila: »Resnica je, da ni resnic«.

44. *Conditions*, str. 66.

45. *Ibid.*, str. 107.

praznina Resnice, ki mora biti predpostavljena, da bi lahko ugotovili, da so pred njo heterogene resnice, tista praznina torej, ki se nujno dodaja heterogenim resnicam, da bi te lahko realno bile. Izjavljalno mesto je praznina, s katero se odpre prostor za vznik Resnici zunanjih procesov resnice. Filozofija, osrediščena okoli kategorije Resnice, ni univerzalno, ki bi bilo bodisi v subsumirajočem odnosu do sebi zunanjega partikularnega ali pa bi to partikularno postavljalo v gibanju lastnega razvitja. Filozofija je primer singularnega univerzalnega: Univerzalnega, ki postavlja kot produkt svoje lastne dovršenosti nekaj, kar mu je radikalno tuje, heterogeno, nekaj, kar je zanj meja, torej realno. In naša teza, če jo še enkrat ponovimo, da filozofija pod pogojem političnega, filozofija kot singularno univerzalno, ne more obstajati, če svojega obstoja ne pritrdi na »primer politike emancipacije«, ta teza postavlja torej politično na mestu tega realnega.

*

Zakaj in kako je torej mogoče, denimo, v Sloveniji ob koncu osemdesetih let, če začnemo z ravniyo neposrednega političnega izkustva, identificirati moment politične subjektivacije, »primer politike emancipacije«? Prvi korak v odgovoru na to vprašanje bomo naredili tako, da bomo idealtipsko razločili v spletu družbenega in političnega dogajanja »slovenske pomladi« dva tipa političnih akterjev in dva načina političnega delovanja. Bistveno značilnost prvega tipa je mogoče opredeliti s pojmom »anti-komunizem«. Vsebinsko gledano je bilo za akterje in način delovanja tega tipa značilno prepričanje, da je komunizem, kot Ideja in kot realno eksistirajoč državno-partijski sistem, ovira, ki stoji na poti tistemu napredovanju človeštva k boljšemu, ki ga omogočajo tržna ekonomija, parlamentarizem in nacionalna država. Formalno gledano pa je bilo zanje značilno prizadevanje razviti v dani situaciji tisto organizacijsko obliko politične dejavnosti, ki je anticipirala parlamentarnodemokratsko stanje, se pravi, strankarsko obliko. Ta tip je mogoče tako rekoč brez preostanka prevesti v to, kar je bilo njegovo gonilo in njegov smoter, v uspešno obnovljeno parlamentarnodemokratsko nacionalno državo, temelječo na tržni ekonomiji.

Drugi tip akterjev in drugi način političnega delovanja se sicer glede končnega smotra v grobem ujema s prvim. Tudi njemu je šlo za zlom realnega

socializma, pogosto tudi za obnovo dosežkov liberalne demokracije. Vendar pa se, če ga prevedemo v doseženi rezultat delovanja, v njem ne razpusti docela. Ne razblini se v nič, pač pa preostane splet političnega delovanja s specifičnimi vsebinskimi in formalnimi značilnostmi. Naštejmo, pa čeprav le na predteoretski, empirično deskriptivni ravni, nekaj teh značilnosti.

Prvič, njegovega delovanja ne poenotuje noben bolj ali manj razdelan ideološki sistem ali svetovni nazor. To, kar je te družbene in politične boje in gibanja vodilo v njihovi borbi z realnosocialističnim sistemom samoupravljanja, je mogoče rekonstruirati kvečjemu za nazaj. Njihovo vodilo lahko opišemo kot neke vrste fluidno, »pragmatično« prepričanje, izoblikovano v bojih proti konkretnim političnim nepravilnostim samoupravljanja, da je socializem družbeni in politični sistem, ki je vreden radikalne, »prevratne« teoretične in praktične kritike. Drugič, to, kar je omogočalo delovanje akterjev, je bila njihova drža, da enostavno niso hoteli videti in priznati realne prisile dane politične situacije. Zaradi te drže se je lahko realna situacija začela kazati kot spremenljiva, skratka, kot to, kar ne po svoji objektivni strukturi ne po svojem samorazumevanju ni bila. In ker se je prikazovala kot spremenljiva, je bila lahko tudi spremenjena. Tretjič, boji drugega tipa so postopali tako, kot da socialistični sistem zares dopušča uveljavljanje svobode in enakosti, kot da gre v boju proti konkretnim nepravilnostim zgolj za to, da se že obstoječa obča teoretična načela aplicirajo in udejanijo v praksi. Bili so boji, ki v brezupno realni situaciji niso zgolj ohranjali prostor upanja na boljše, ampak so boljše tega upanje udejanjali in utelešali že v sedanjosti. Upanje so spreminjali v odločenost nadaljevati, ne glede na poraze, z bojem proti konkretnim nepravilnostim. Bili so upanje *in actu*, in kot takim jim je končni zlom realnega socializma za nazaj podelil še neko značilnost. Danes se kažejo, četrtič, kot primer *uspešne kritike obstoječega* – skratka, kot način političnega delovanja, ki si ga je (zunajparlamentarna) levica na Zahodu doslej zaman prizadevala udejanjiti.

A to, kar omogoča, da gibanja in boje tega drugega tipa identificiramo kot »primer politike emancipacije«, je predvsem način, na katerega je v njihovem okviru deloval pojem človekovih pravic. V vzhodnoevropskih demokratizacijskih bojih so, kot vemo, človekove pravice delovale kot neke vrste kristalizacijska točka, bile so objekt, referenca in poglavitno »delovno sredstvo« teh procesov. Vendar pa lahko tudi tu razločimo dva tipa funkcioniranja, tipa, ki ustrezata orisanim tipoma političnega delovanja.

V prvem so bile človekove pravice razumljene, če nekoliko poenostavimo, kot nekakšen Ideal, ki je našel svojo bolj ali manj ustrezno upodobitev v zahodnih demokracijah. Skratka, kot substancializirani Zakoni, ki jih je treba uveljaviti z odpravo družbenih in političnih okoliščin,⁴⁶ ki jim ne ustrezajo. V nasprotju s tem pa je drugi tip razumel in udejanjal človekove pravice na radikalno negativen način. Razumel in udejanjal jih je kot popolnoma abstraktne pojme, ki so brez sleherne družbene in historične vsebine in se naslavljajo na vse. A prav kot takšni abstraktni pojmi, ki načeloma ne morejo označevati ali izražati nobene družbene, politične, kulturne realnosti, kantovsko rečeno, kot brezpogojne ideje uma, so človekove pravice delovale kot absolutna referenca družbenih in političnih bojev. Uporabljeni so bili kot tista nespremenljiva meja, ki je tudi socialistična politika ni mogla prekorati, ne da bi izgubila svojo legitimnost, kot skala realnega, ki se je lahko upirala vsaki zahtevi socialistične realnosti.

A človekove pravice niso delovale le kot tisto, kar je v realnosti bolj realno od realnosti same. Hkrati so tudi delovanju tistih, ki so jih verificirali in udejanjali v takratni politični situaciji, dale neko zrno realnega, podelile so mu trajnost in trdnost, ki po svoji realnosti presega družbeno ali naravno

46. Temu tipu ustreza tudi Badioujev oris etike človekovih pravic v *Etiki*. Njegovemu orisu te etike, po njegovem mnenju ustrezno upodobljene v oboroženih konvojih zahodne humanitarne pomoči, ni kaj dodati. Kadar se človekove pravice udejanjajo kot ukrepi demokratične pravne države, dejansko niso drugega kot tisti eksistenčni minimum, ki preostane, ko je odšteto vse, kar po mnenju bogatih in močnih ogroža osnovne pogoje preživetja. A kar je na Badioujevi kritiki zanimivo, je ravno to, kar v njej manjka – da namreč ne omenja možnosti drugačnega dojetja in drugačne praktične politične funkcije človekovih pravic. Ta druga možnost je z vso potrebno miselno ostrino zarisana pri G. Lardreauju, avtorju, ki je zanimiv tudi zaradi tega, ker ga z Badioujem družijo enaka politična usmeritev. Lardreaujevo temeljno stališče je, da človekove pravice, ena izmed fikcij naravnega prava, ničesar pozitivnega ne izjavljajo, da nimajo nobene vsebine oziroma da delujejo kot afirmativne postavke z določeno vsebino, ki jim jo daje vsakokratno zgodovinsko obdobje, zgolj kot meja pozitivnih izjav in praks. A prav zaradi tega, ker nimajo nobene realnosti in ne omogočajo nobenega spoznanja lahko razkrivajo na področju družbene vezi nekaj realnega, nekaj, kar se upira totalizacijski zahtevi vsake družbene vezi. »Upodablja realno, fiktivno predstavljajo njegovo težo na področju tistega čistega imaginarnega, ki pozna *eno* samo geslo – geslo, glede katerega se strinjata upornik in tiran – vse je možno«, G. Lardreau, *La véricité. Essai d'une philosophie négative*, Verdier, Pariz 1993, str. 213 ssl.

objektivnost. So, skratka, materialna sled tiste sami sebi zavezane zvestobe, zvestobe zvestobe, ki je po Badiouju temeljno obeležje procesa resnice.

Prvi korak v poskusu odgovoriti na vprašanje, *zakaj in kako* je mogoče v vzhodnoevropskih demokratizacijskih procesih identificirati moment politične invencije, ki trajno prekinja z danostjo situacije, »primer politike emancipacije«, nas je torej pripeljal k zarisu kategorije človekovih pravic kot materialne sledi dogodka, ki je zahteval od akterjev, rečeno z Badioujem, »*invencijo* novega načina bivanja in delovanja v situaciji«⁴⁷. A prvi korak že naznačuje nujnost drugega. Recimo takole: Vprašanje »Zakaj je mogoče...?« smo razumeli kot vzpodbudo, da orišemo v vzhodnoevropski politični situaciji dogodkovne referente in zastavke možne politike emancipacije. Vendar pa je medtem verjetno že postalo jasno, da to, kar smo imenovali »empirična« deskripcija in idealtipsko razločevanje, v resnici ne izhaja iz realnosti politične situacije v Sloveniji 80-tih let, da pri naši deskripciji in razločevanju ne gre za nikakršno posplošitev izkustva. Identificirati v politični situaciji moment politične invencije, dogodkovni izvor procesa resnice, je akt filozofije. Kategorija človekovih pravic kot materialna sled dogodka, ki dopolnjuje dano situacijo, ne obstaja za akterje politične situacije, ampak obstaja za filozofijo in zgolj za filozofijo. V Sloveniji 80-tih let ni bilo nobenega političnega akterja, ki bi razumel in udejanjal človekove pravice kot »realno« svojega političnega delovanja. Prav tako iz načina, kako je, denimo, sprejel Badiou vzhodnoevropski demokratični preobrat, jasno izhaja, da dogodkovnost situacije ni nekaj, kar bi, za razliko od akterjev, lahko videli gledalci.

Drugi korak, odgovor na vprašanje »Kako je mogoče...?« bi moral zato pojasniti, kako je mogoče misliti dogodek tako, da ni le dogodek za filozofijo, torej primer filozofskega razsojanja o resnici politične situacije, ampak tudi dogodek za politično situacijo samo. Vendar se te naloge tu ne bomo lotili. Namesto tega si bomo na kratko ogledali teorijo demokracije J. Rancièrja. Rancière razvije namreč zastavitev, s pomočjo katere lahko mislimo vzhodnodemokratični demokratični preobrat, ne da bi pri tem bodisi zgolj ponavljali predstave, ki sodijo k imaginariju parlamentarne demokracije, bodisi zavzeli držo radikalnega zavračanja demokratičnega reda, držo, ki

47. *Etika*, str. 35.

se svoji borbenosti navkljub sprevača v reziginirano negativno filozofijo zgodovine. Rancièrjeva teorija nam torej omogoča, da pojmovno strožje razvijemo našo empirično deskripcijo demokratizacijskih procesov v Vzhodni Evropi. Pri čemer se hkrati pokaže, da se tudi tako pojmovno strožje razvitje konča z nalogo, ki jo postavlja pred nas odgovor na vprašanje, *kako* je mogoče v vzhodnoevropskih demokratizacijskih procesih identificirati moment politične invencije in subjektivacije.

Izhajali bomo iz Rancièrejeve kritične analize opozicije med »formalno« in »realno« demokracijo, ki je dolgo časa določala (samo)razumevanje demokracije. Pojem forme je v tej opoziciji nastopal kot oznaka za področje videza, iluzije, ki prekriva in zakriva realna družbena razmerja. Za formalnimi demokratičnimi postulati enakosti in svobode se skriva, tako se je glasil argument, družbena dejanskost, ki proizvaja nasprotje deklariranih načel, neenakost in podreitev. Političnemu delovanju, ki je jemalo področje deklariranih formalnih načel resno, je bila zato zarisana naslednja alternativa: Veljalo je lahko ali za naivno pripravljenost sprejeti iluzije za resničnost, ali pa za poskus, raztrgati iluzorično pregrinjalo form, da bi lahko spregovorila realnost sama.

Temeljni Rancièrjev argument je, da opozicija formalna vs. realna demokracija izključuje ravno tisti modus političnega delovanja, ki je bil v resnici značilen za velik del delavskega in družbenega gibanja v 19. stol. Pri izključenju tretji možnosti je šlo za način delovanja, ki je sicer prav tako izhajalo iz več kot očitnega protislovja med deklarirano univerzalno enakostjo in pravičnostjo ter realno neenakostjo in krivičnostjo, vendar pa razmika med obema ni razumelo kot razliko med »besedami« in »dejanji«, med »formalnim« in »realnim«. Vse prej ga je »dramaturško razlagalo kot razmik med imenom in drugim imenom, med formo in drugo formo, telesom in drugim telesom. Ne obstaja na eni strani resnično ljudstvo in na drugi iluzorično. Obstajata dve podobi ali obstaja več podob imena in telesa ljudstva, ki jih je treba postaviti v razmerje.⁴⁸ Šlo je za formo političnega boja, ki je

48. J. Rancière, »Démocratie et postdémocratie«, predavanje v okviru mednarodne filozofske šole »Transformacije sodobne filozofije«, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 1992. Za Rancièrjevo pojmovanje demokracije cf. J. Rancière, *Mésentente*, Pariz 1995. Pri nas je njegovo teorijo prvič predstavila J. Šumič-Riha v: »Krivica«, *Problemi-Eseji*, št. 4/5, 1994.

med seboj povezal dve družbeni dejanstvi, ki jih vladajoči način »videnja stvari« ravno nikoli ni »videl«, ni hotel in ni dovolil »videti« *skupaj*: formalno enakost in realno neenakost. Delavci niso dokazovali, da deklarirana enakost državljanov realno ne obstaja, pač pa so izumili nov kraj te enakosti, *polemični prostor argumentacije*, kjer sta bila s samo prakso argumentiranja skupaj prikazana enakost in njena negacija. Prikaz je postopal tako, kakor deluje v prostoru prava in uma, čeprav je hkrati kazal, da ni ne enega ne drugega. Formalna enakost in realna neenakost sta se na ta način javno pokazali skupaj, takorekoč kot nerazločljivo Dvoje oziroma, kot bomo sami rekli, kot »primer enakosti«. Formalna deklaracija ni bila razumljena kot iluzorični videz, ampak kot realni »zaznavni minimum enakosti«.49 Ta realni kos enakosti je na eni strani različnim družbenim krivičnostim podeljeval formo obče krivice, se pravi, krivičnosti, ki so jo lahko zdaj »videli« in spoznali vsi. Na drugi strani pa so bile prav partikularne krivice tiste, kar je minimum enakosti napolnjevalo z vsebino in ga takorekoč ohranjalo pri življenju. Krivice, ki so se uspele predstaviti kot »primer enakosti«, so tako polemično konstruirale nov del družbene dejanskosti, nov stvaren, realno eksistirajoč prostor delovanja, v katerem je bilo mogoče javno, se pravi, vsem na očeh, videti in slišati tudi akterje, ki so bili doslej sistematično preslišani in spregledani.

Ta oblika političnega boja predstavlja za Rancièrja takorekoč paradigmatki primer *demokratičnega delovanja*. Demokracije Rancière ni izenačuje s parlamentarizmom, pravno državo ali obliko vladanja. Misliti jo skuša kot *formo subjektivacije političnega*, se pravi, kot dispozitiv diskurzivnih praks, ki prekinja identitetno logiko »normalnega« funkcioniranja danega družbenega reda. V distribucijsko logiko družbenega, ki telesom odreja njihove prostore, funkcije in vloge, vnaša momente radikalne kontingentnosti, ki razkrivajo breztemeljnost družbenega. Dispozitiv politične subjektivacije vsebuje po Rancièrju tri temeljne oblike: prvič, obstoj političnih subjektov, subjektov brez trdne identitete in substancialnega bistva; drugič, delovanje, ki akterje konstituira kot politične subjekte; tretjič, pojavitveni prostor različnih oblik tega delovanja. Kompleksno problematiko teh treh oblik demokratičnega dispozitiva bomo tu

49. J. Rancière, «Démocratie et postdémocratie».

povzeli in obravnavali s pomočjo Rancièrjevega koncepta *krivice (tort)* oziroma *spora* kot oblike »obdelovanja krivice«.

Krivicu lahko razumemo v prvem koraku kot neko konkretno družbeno krivičnost, ki jo proizvaja normalno funkcioniranje družbenega sistema, kot moment ne-reda, ki ga proizvede vladajoči »policijski« (Rancière) red distribucije teles, mest, in funkcij. *Krivica, tort*, pa postane ta krivičnost šele zaradi specifičnega načina, na katerega jo javno, tako torej, da jo lahko zagledajo vsi ubesedijo, prikažejo tisti, ki so njene žrtve. Subjekti krivičnosti, tisti, ki svojo identiteto izgrajujejo prav prek javne uprizoritve svoje prizadetosti, s svojim delovanjem ne skušajo preprosto popraviti, poravnati krivičnosti. Obdelovanje krivice ni delovanje, s katerim naj bi se »popravila« neka konkretna krivičnost, se pravi, zopet integrirala v sistem, ki jo je proizvedel. Pač pa subjekti uprizarjajo krivičnost kot primer, v katerem je kršen in zanikan sam aksiom enakosti, predpostavka enakosti govorila z vsakim drugim govorilom. Krivičnost postane kot krivica primer, ki načeloma zadeva vse, kraj, kjer ne gre toliko za to, da se odpravi neko konkretno krivičnost, ampak kjer se konstituira univerzum vseh. Krivica ni posplošena konkretna krivičnost, pač pa je ime za konkreten primer enakosti, ki zadeva vse. Neko konkretno krivičnost je vedno mogoče popraviti, vedno je mogoče ali krivičnost integrirati v sistem ali pa modificirati sistem tako, da je ne proizvaja več. Kot krivica pa postane nekaj, kar je nemogoče popraviti, integrirati v sistem. Je hkrati nekaj, kar je glede na dano situacijo vedno presežno, singularno, preostanek, ki ga ni mogoče vključiti, in nekaj, kar na polemičen način zadeva vse, dejanska oblika univerzalne enakosti. Drugače rečeno, kot singularno, ki ga univerzalno proizvede kot svoj presežek, je hkrati kraj konstitucije (novega) univerzalnega, natančneje rečeno, kraj konstitucije novega tipa univerzalnega, *singularnega univerzalnega*.⁵⁰

50. Ni težko videti, da je mogočo našo prejšnjo empirično deskripcijo tipa »emancipatoričnega« demokratičnega političnega delovanja v veliki meri prevesti v Rancièrjev koncept »obdelave krivice«. Tako se, denimo, kritika obstoječega socialističnega reda v delu demokratizacijskih bojih v Sloveniji ni ukvarjala z globalno kritiko sistema, ampak se je omejevala na odpravljanje partikularnih, konkretnih nepravilnosti. Dalje, boji so postopali tako, kot da bi v socializmu zares veljala univerzalna načela. V skladu s tem je razcep med »formalnim« in »realnim«, med gesli in dejanskostjo postal tisto, kar povezuje. V tem razcepu so se namreč umestili boji, ki so skušali obravnavati neko krivičnost, ki je obstoječi družbeni red doslej ni hotel videti, oziroma, ki jo je bil

Obdelovanje krivice razumemo torej tu, in s tem se gotovo odmikamo od Rancièrjeve lastne konceptualizacije, kot postopek, v katerem je neka partikularna krivičnost, »spodrseljaj« univerzalnega sistema, konstruirana kot »primer enakosti« oziroma »primer univerzalnega«, se pravi, kot moment, ki je sicer produkt sistema, a je nanj ireduktibilen. Pri obdelavi krivice imamo opraviti z vozlom, v katerem se skoraj nerazločljivo prepletajo trije momenti. Prvič, partikularnost konkretne krivičnosti – toda partikularnost, ki je v obliki krivice vselej nekaj drugega, nekaj več od golega partikularnega. Je namreč »poleg« svoje partikularnosti še pogoj možnosti univerzalnega, sam kraj njegove konstitucije. Drugič, univerzalnost aksioma enakosti – toda univerzalnost, ki ne obstaja v sferi proklamiranih pravic in norm, ampak le zunaj same sebe. Obstaja le tako, da je zapletena v »primer enakosti«, v »primer univerzalnega«. To, kar je partikularnosti in univerzalnosti skupno, je moment, ki ju obe presega: singularnost krivice kot »primera enakosti«. In tretjič, akt, ki nerazločljivost Dvojega, »primera enakosti«, nerazločljivost univerzalnosti in njegovega singularnega, razloči, postavi v razmerje univerzalnosti in partikularnosti – sam akt politične subjektivacije.⁵¹

Ločimo zdaj, da bi lahko lažje rokovali z vozlom obdelave krivice, v njem tri ravni problemov. Najprej raven tistega, kar sproži spor, vselej polemično obdelavo krivice, se pravi, raven tistega, za kar v tem sporu gre, njegov zastavek. Zapisali smo že, da v polemični obdelavi krivice ne gre za to, da bi neko krivičnost, ki jo je proizvedel sistem, skušali poravnati v okviru samega sistema. A tako, kot ne gre za to, da bi v univerzalnost vključili partikularnost, tudi ne gre za to, da bi v imenu ireduktibilne singularnosti enostavno izničili veljavnost univerzalnega. Subjektu spora gre za nekaj čisto drugega: za to, da si izbori pravico, in sicer splošno priznano pravico, *da konstruira univerzalno s točke neke ireduktibilne singularnosti*. Skratka, gre za boj za pripoznanje singularnega univerzalnega. Za pripoznanje, da

pripravljen priznati le kot »patološko« motnjo, kot naključno odstopanje od norme, kot »primer enakosti«, se pravi, kot nekaj, kar je treba odpraviti ravno zaradi realnega obstoja proklamirane enakosti vseh. Na ta način je univerzalno izgubilo status transcendentnega ideala in se takorekoč neposredno prikazalo sredi dejanskosti.

51. Dejansko gre torej le za dva momenta: za nerazločljivo Dvojico, za krivico kot singularnim univerzalnim, in za subjektivni akt njune razločitve. Politični subjekt po svojem bistvu ni drugega kot razločujoča povezava empirične, partikularne krivičnosti in univerzalnega načela enakosti, nemožni, nični razmik, ki razločuje singularno od univerzalnega.

je singularno, po definiciji izključeno iz univerzalnosti, prav kot ireduktibilni presežek konstituens univerzalnosti.

Resnični *enjeu* diskurzivnih praks, ki artikulirajo v dani situaciji krivičnost kot krivico je afirmacija univerzalnosti, ki jo mora, da bi lahko eksistirala kot univerzalnost, vselej dopolnjevati singularnost. Diskurzivno prakso »obdelavo krivice« bi lahko zato opredelili tudi takole: je praksa, v kateri se demokracija udejanja kot do skrajnosti stopnjevani red univerzalnega. Ta skrajnost je v tem, da je univerzalno v demokraciji pravzaprav edino, kar realno eksistira. Moderna demokracija je v tem smislu primer univerzalnega, se pravi, univerzalno v obliki svojega lastnega primera. Kot forma politične subjektivacije ni moderna demokracija ne boj za pravice partikularnega, ne boj za pravice univerzalnega. Je vse prej boj za priznanje tega, da je v demokraciji edino, kar ni zgolj *dano*, ampak kar realno obstaja, da je torej edini kos realnega v demokraciji univerzalno samo.

V dispozitivu politične subjektivacije gre torej v zadnji instanci vselej za to, da se v pozitivnost družbe, ki jo organizira in legitimira »policijska« distribucijska logika, vpelje neka neodpravljava diferenca. Za priznanje torej, da je vsaka demokratična identiteta zgrajena na konstitutivni diferenci, kot v sebi razcepljena identiteta. Demokracija kot akt politične subjektivacije je paradoksn akt, v katerem je politična identiteta konstituirana z destitucijo sleherne trdne družbene identitete – identitete akterjev, mest, ki jih zavzemajo, funkcij, ki jih izvršujejo, vlog, ki jih igrajo.

Če je prva raven v vozlu diskurzivne obdelave krivice v bistvu raven simbolnega, lahko drugo raven opredelimo kot raven imaginarega. Konstitutivna diferenca, ki jo dispozitiv politične subjektivacije vpisuje v pozitivnost družbenega reda, se mora pojaviti, in sicer prav kot razlika, ki je temelje sleherne identitete. Politična subjektivacija mora konstruirati prostor svoje lastne vidnosti, prostor, kjer se diferenca, polemična argumentacija, spor, lahko pojavijo *kot tisto, za kar v resnici gre*. S tem, ko politični subjekti obdelujejo krivico, ko ji dajejo specifične upodobitve, ko izumljajo zanjo specifična imena, dogodke in postopke, uprizarjajo in predstavljajo diferenco, moment neidentičnega kot neidentičnega kot breztemeljni temelj družbenega. Politična subjektivacija je nični razmik, nemožna razlika, ki se je pojavila, trenutek, ko se diferenca, ki destituira in cepi sleherno pozitivno identiteto, pozitivira, ko postane nekaj, kar je mogoče videti.

Druga, imaginarna raven je torej raven pojavitve nemožne konstitutivne diference. Diskurzivna praksa politične subjektivacije uresničuje nalogo, da je pojavna in upodobitvena oblika razlike kot take, na dva načina. Akterji se konstituirajo kot politični subjekti tako, da privzemajo, rečeno z Rancièrem, »napačno«, »krivo«⁵² identiteto. Vtem ko svojo identiteto konstruirajo prek krivice, ko torej sami sebe prepoznavajo v vsakokratnem imenu krivice, se identificirajo z nekim določilom, ki je »napačno«, »krivo«, kolikor ga vladajoči distribucijski red noče poznati, noče pripoznati kot identifikacijsko znamenje. Politična subjektivacija je proces dezidentifikacije, v katerem nahajajo politični subjekti »sami sebe«, svojo identiteto v momentu, v katerem hkrati izgubijo svoje »sebstvo«, se pravi, svojo družbeno priznano identiteto. Vendar je ta »napačna« identiteta možna le, ker so subjekti v obdelavi krivice hkrati sprejeli že neko drugo identiteto, tisto, ki jo daje aksiom enakosti govoril, na katerega se sklicujejo. Pripet na neko »napačno« identiteto je subjekt po svojem bistvu nekdo brez lastnosti, nekdo, s katerim se lahko identificira-dezidentificira vsak drug subjekt, gola vmesnost, zgolj interval med trdnimi identitetami. Njegova »napačna« identiteta je tako vedno njegova prava identiteta, način, na katerega prihaja do izraza to, kar subjekt v resnici je, prazno mesto vedno novih identifikacij in dezidentifikacij.

Drugi način, na katerega lahko dispozitiv politične subjektivacije uresničuje nalogo, da je pojavna oblika neistovetnosti, razlike kot take, pa je v tem, da prostor svoje lastne vidnosti konstruira kot polemičen prostor. Obdelava krivice konstituira sicer nov skupni svet, toda ta svet, v katerem naj bi se lahko srečevali vsi, ni produkt skupne, konsenzualne konstrukcije vseh. Drugi je v njem vključen tudi, če se temu upira, tudi če o skupnem noče ničesar vedeti. Zato je konstruirani skupni prostor v sebi razcepljen, je nekaj, kar je predmet nenehnega spodbijanja in nenehne dekonstrukcije. Skupnosti Vseh, ki naj bi obstajala v tem prostoru, ni mogoče razpustiti na njene sestavne dele, vedno preostane neki neumestljivi presežek, vedno preostanejo nekateri, ki skupnega nočejo videti oziroma ga vidijo le kot videz.

Tako »napačna« identiteta političnih akterjev kakor polemična konstitucija prostora skupnosti govorita o tem, da se lahko pojavlja to, kar akt

52. J. Rancièr, »La philosophie politique existe-t-elle?«, predavanje v okviru mednarodne filozofske šole »Transformacije sodobne filozofije«, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 1992.

politične subjektivacije udejanja in uveljavlja, se pravi, razlika, ki konstituira sleherno identiteto družbenega tako, da jo destituira kot trdno, v sebi sklenjeno identiteto, da jo cepi in vnaša vanjo neistovetnost, da se torej konstitutivna razlika družbenega lahko pojavlja le tako, da se sama družbena realnost pojavlja kot nenehno drugo od same sebe. Da se pojavlja kot imaginarna realnost, se pravi, kot realnost, ki jo sfera videza ne toliko podvaja, ampak šele konstituira kot realnost.⁵³

Tretja raven v vozlu diskurzivne obdelave krivice pa je raven realnega. Konstitutivna razlika, ki jo uprizarjajo in uveljavljajo diskurzivne prakse politične subjektivacije, se lahko, kot smo dejali, pojavlja le v različnih modusih napačnosti, popačenosti, navideznosti, v polemični in razcepljeni strukturiranosti družbene realnosti. Le v tem torej, da se identiteta političnih subjektov in prostorov skupnosti nenehno destituira, preoblikuje, da nikoli ne doseže sklenjenosti dokončne podobe. A vendar mora biti v napačnosti in neustreznosti kot pojavnima oblikama konstitutivne razlike vseskozi nekako jasno, da je to, kar se na ta neustrezen način pojavlja, prav konstitutivna razlika. Tretja raven zadeva torej problem, da se mora razlika ne le pojavljati, ampak da mora biti kot takšna, kot nemožna razlika tudi ponavzočena. V okviru Rancièrjeve teoretizacije se izraža ta raven v zahtevi, da prakse politične subjektivacije, čeprav same konstruirajo prostor svoje vidnosti, čeprav je njihovo dokazovanje nekega »primera enakosti« samo tisti primer, katerega eksistenco dokazujejo, da torej prakse politične subjektivacije kljub ustvarjanju realnosti, na katero se nanašajo, vseeno proizvedejo nekaj trajnega in trdnega. Nekaj, kar prihodnjim diskurzivnim praksam obdelovanja krivice rabi kot opora in kot referenčna točka, na katero lahko pripnejo svojo vsebinsko prazno emancipacijsko identiteto. Skratka, tudi če obstaja demokratična politika, politika emancipacija le v svoji lastni praksi, mora to praksa vendarle dopolnjevati nekaj, kar obstaja neodvisno od nje.

Ko govori Rancière o »čutnem prostoru«, v katerem se razvijajo različni postopki obdelovanja krivice, ko govori o »zaznavnem minimumu enakosti«, ki ga demokratična subjektivacija vselej že predpostavlja, bi bilo zato po našem mnenju nujno postaviti vprašanje o »ontološkem«

53. Drugače rečeno, realnost ni drugega kot vzpostavljena razlika oziroma zmožnost razlikovanja med realnostjo in njenim imaginarijem, specifičnim načinom njene upodobitve in pojavitve.

statusu čutnosti tega prostora. Kot prostor politike emancipacije, ki subvertira danost »policijske« distribucijske logike, se namreč ta čutni prostor razlikuje od vseh tistih prostorov in mest, ki so možni znotraj danega družbenega reda. Lahko bi rekli takole: prostori družbenega so lahko »dejanski« ali pa »imaginarni«, nikoli pa ne morejo biti čutni. Čutnost prostora, v katerem deluje praksa politične subjektivacije, je namreč ima za tisti moment trajnosti in trdnosti, za tisto oporo realnega, ki vselej dopolnjuje imanentnost emancipacijske prakse. Ta čutnost je zgolj ime za to, da udejanjanje in verificiranje aksioma enakosti vselej suplementira obstoj nekega momenta, ki ni ne dejanski ne imaginaren. Je ime za krivico kot tisti moment realnega, ki se vselej vrača na isto mesto, na mesto »primera enakosti«, in ki s tem svojim vračanjem omogoča univerzalno enakosti.

Rancièrjeva teorija demokracije kot oblike politične subjektivacije je ena redkih teoretskih zastavitev, ki nam omogoča, da mislimo demokratično emancipacijsko prakso zunaj alternative nekritičnega ponavljanja parlamentarnodemokratskega imaginarija ali psevdoradikalnega zavračanja demokratične pravne in socialne države. Prav zaradi tega nam daje na razpolago tudi konceptualna sredstva za odgovor na vprašanje, *zakaj* je mogoče v vzhodnoevropskem demokratizacijskem dogajanju, ki objektivno gledano ni drugega kot restavracija kapitalizma in parlamentarne demokracije, kljub temu identificirati moment politične invencije. A da bi lahko mislili to, kar je njen ključni konceptualni problem, in sicer, kako misliti ponavzočenje konstitutivne diference politične subjektivacije, bi morali odgovoriti na vprašanje, *kako* je mogoče identificirati v dani situaciji to, kar je zanjo dogodek, imanentna prekinitev. Gre za nalogo, ki zahteva dvoje. Prvič, podrobnejšo analizo in pojasnitev »ontološkega« statusa tistega zrna realnega, ki delovanje političnih akterjev spreminja v »primer politike emancipacije«. In drugič, podrobnejšo analizo in pojasnitev, na kakšen način je to zrno realnega, nekaj, kar situacijo suplementira, lahko navzoče v situaciji. Naloga nas napotuje na področje Kantove praktične filozofije. Možnost za rešitev obeh problemov, ki smo ju tu orisali, se pravi, za problem »ontološkega« statusa krivice kot »primera enakosti« in za problem političnega kot tega, kar je za filozofijo pod pogojem političnega njeno realno, se zarisuje po našem mnenju povsod tam, kjer se Kant na področju praktičnega ukvarja z navzočnostjo tistega objekta, ki

se, kot pravi Lacan,⁵⁴ v drugi Kritiki nenehno izmika, z navzočnostjo objektivno nemožnega objekta moralnega zakona. Sledi, ki jih pušča za sabo Kantov spoprijem s tem objektom, so pri tem po našem mnenju še posebej zanimive na dveh mestih: v njegovi teoriji radikalnega zla in v teoriji postulatov kot sestavnem delu teoretizacije najvišjega dobrega. Skupno branje obeh mest je po našem mnenju, in s tem napotilom tu zaključujemo, tudi pogoj možnosti za odgovor na vprašanje, zakaj mora biti filozofija, ki se postavlja pod pogoj političnega, sposobna, da v njem vselej tudi miselno opredeli »primer politike emancipacije«.

54. J. Lacan, »Kant avec Sade«, v: *Ecrits*, Seuil, Pariz 1966; slov. prev. »Kant s Sadom«, prev. S. Pelko, v: *Spisi*, izbor tekstov M. Božovič in S. Žižek, Analecta, Ljubljana 1994. Za Lacana se ta objekt prikaže v skupnem branju Kanta in Sada, v katerem se nedosegljivi objekt moralnega izkustva razkrije kot mučitelj sadovskega izkustva. V zvezi s to problematiko lahko napotimo na izvrstno študijo Monique David-Ménard »L'universel chez Kant et Sade«, v: *Passions et politique*, Rue Descartes, št. 12-13, Albin Michel, Pariz 1995, ki razvija naslednjo tezo: »Da bi razumeli, kaj je razkril Sade, je treba opisati strukturo univerzalnega pri Kantu in Sadu«, *ibid.*, str. 183.



