

Françoise Proust *Kaj je dogodek?*

Deset let je že, kar je bilo objavljeno delo *L'Être et l'événement*. To delo je – resda prek Sartrovega *L'Être et le néant* in kljub zvestobi navezave na Sartra, na katero opozarja sam avtor¹ – odgovor in replika na *Sein und Zeit*. Dejansko določa *Bit in čas* sodobno misel kar v dveh pogledih. Po eni strani naloži filozofiji, da *misl*i, drugače povedano, od mišljenja zahteva, da se afirmira in loči od vsega starega in modernega (analitičnega oziroma komunikacijskega) neokantovstva. Zato bi lahko to delo poimenovali *ontologija*, kolikor je namreč mišljenje biti oziroma mišljenje ontično-ontološke razlike in ne raziskovanje kognitivnih postopkov ali pa reprezentativnih oziroma komunikativnih procesov. Po drugi strani pa bit navezuje na čas, to se pravi, na prezentifikacijo ali, kot pravi pozni Heidegger, na *dogodek* (*Ereignis*) oziroma »apropriirajoči dogodek«.

Badioujeva misel se vpisuje, tako kot vse velike francoske misli zadnjih tridesetih let, Lacanova, Derridajeva, Deleuzova, Foucaultova, v post-heideggerjanstvo, to se pravi v mišljenje *Biti in časa*. Badioujev specifični koncept je dejansko koncept dogodka, to se pravi *začetka*. Po pravici povedano je Badiou *edini* mislec dogodka. Pravo ime za deleuzovski dogodek je *nastajanje*: neskončna variacija, kontinuirana metamorfoza, ki se razodeva v tej ali oni kretnji ali drži, v tem ali onem barvnem odtenku ali zračni vibraciji. Zeleno zelení, nož reže, kopist kopira: to je neskončni dogodek, ki se vpisuje v linijo nastajanja, ki se ne neha, ki se ni nikdar začelo in ki se ne bo končalo. Pravo ime za derridajevski dogodek je *razloka* /*différance*/: vsaka enotnost ali istost je zmerom že razlikovana, vsak izvir je zmerom že ponovitev, diseminacija; in narobe, suplement dogodka je zmerom hkrati neki presežek, neko nekalkulabilno naključje in zapolnitev manka, kalkulirana ali zvijačna unifikacija razpršitve. Edino badioujevski dogodek *začenja*. A s tem se »Bit in čas« v celoti preobrne. Zato da ne bi dogodek bil zgolj guba ali prihod biti, pač pa tvegana prekinitiv, mora biti mišljen »na robu biti«, a to hkrati tudi pomeni, da mora biti ontično-ontološka razlika na novo preiščena. Medtem ko je v luči heideggrovske razlike vednost, zlasti matematična vednost v obliki *mathesis universalis* vednost o bivajočem,

¹ A. Badiou, »Saisissement, dessaisie, fidélité,« *Temps modernes*, spécial Sartre, št. 531-533, str. 14-22.

medtem ko je mišljenje mišljenje biti kot prihoda v prezenco, pa Badiou zatrdi prvič, da je vednost o biti-kot-bitu, to se pravi ontologija prav matematika, in drugič, da dogodek kot nadštevno naredi luknjo v biti, kar pomeni, da je daleč od tega, da bi bil preoblika biti, vse prej je nebit oziroma se vsaj odteguje biti. To pa pomeni, da se mora tudi misel odtegovati času. To ne pomeni zgolj odtegovanja zgodovini, pač pa sami časovnosti kot taki. Dogodek je *lokalen*: če rajši vznikne na tem ali onem kraju, kakor v tem ali onem trenutku, je to zato, ker ga edino spacialnost varuje pred tem, da ne bi ponovno padel v bit, ki je od Heideggra naprej vedno znamenje zavezanosti času.

Zastavki so, kot lahko vidimo, veliki. Spomnimo se, čeprav zgolj shematično, izjemno kompleksne konstrukcije koncepta dogodka v *Biti in dogodku*. Obstajajo oziroma lahko obstajajo posebna množstva, ki so *prezentirana*, ne pa tudi *reprezentirana* v neki določeni situaciji oziroma stanju.² Ta množstva pripadajo situaciji, ne da bi bila vanjo vključena: so njeni elementi, nekatere člene množstva je mogoče šteti k situaciji, ne da bi zato mogli reči, da so deli oziroma podmnožice situacije, kvalificirana stanja oziroma atributi. Prav na ta »negativen« način oziroma skozi svojo »notranjo izključitev« se odtegujejo situaciji, to je »štetju-za-enega«; njihovo mesto oziroma kraj, kjer so prisotno-odsotni, je »na robu praznine«: množstvo lahko nastane iz predhodne kombinacije, edino če je množstvo ničesar oziroma če je prvi člen, oziroma edino če je čisto množstvo. Jasno je, da dogodkovno mesto ni nikdar tako »na sebi«: dogodek je edino v tej situaciji in *zanjo*. Zato je tudi *lokalen*: je točka-kraj nereda oziroma prekinitve v situaciji, kjer se pokaže, da le-ta ni normalna, pravilna, stabilna ali nevtralna, pač pa historična: nekaj se zgodi, česar prezentacija vztraja v sorazmerju z odtegnitvijo vsaki reprezentaciji, to se pravi, biti-kot-bitu, oziroma, konec koncev, heideggrovskemu bivajočemu. Tako je z neko logiko, ki je paradokсна zgolj z vidika stanja oziroma bivajočega, dogodek *hkrati* odtegnitev: je nebit z vidika biti, prezentacija brez reprezentacije in suplementacija, nadštevni člen: je prihod, hkrati anormalna, ilegalna in izsiljena nebiti v biti. V jeziku heideggeriziranega Kanta, ki je Kant iz let, ko je bila knjiga *Bit in dogodek* napisana in ki ga je uporabljalo veliko izmed nas, bomo rekli: dogodek oziroma sublimno je »prezentacija neprezentabilnega«. To formulo je treba razumeti manj kot »prezentacijo, da je neprezentabilno«, kot je dejal Lyotard, to se pravi, kot presežek ali neskončno rezervo smisla v vsaki prezentaciji, kakor kot »dejstvo prezentiranja neprezentabilnega«, kot je dejal Lacoue-Labarthe: dejansko je o dogodku mogoče govoriti vsakič, ko se nekaj neprezentabilnega vendarle

² Tu ne ločujem med situacijo in stanjem situacije.

prezentira, četudi v obliki, ki je nujno fragmentarna in razpršena. »Blesk prezentacije«: dogodek je kot strela, ki bežno razsvetli, četudi odločilno, brezoblično pokrajino.³

Ta »nebivajoči blesk eksistence«, kot pravi Badiou (str. 204), ta pojavitev-izginotje dogodka, Badiou poimenuje »skrajni-eden«. S tem »skrajnim-enim« je treba razumeti tole: dogodka ni, razen če se dogodek kot ne-reprezentabilno, a prezentirano, sámo ne prezentira oziroma, v matematičnem jeziku, četudi ga le-ta absolutno prepoveduje, razen če ne pripada samemu sebi. To samo-pripadanje (ali samo-prezentacija ali samonanašanje ali lastno ime ali označevalec) je razpoznavno znamenje dogodka, je tisto, kar je dogodku lastno. Poslej je dogodek manj množstvo kakor »Eden« onstran vsakega ločevanja med enim in množtvom. Kajti če je singularno oziroma čisto množstvo, se pravi, množstvo ničesar, je to zato, ker se pojavi kot zareza, poteza, »poteza enega«. Singularni dogodek nedvomno vznikne v tej ali oni situaciji, skratka, ji je imanenten, toda hkrati je dogodkoven, kot nekakšen emblem samega sebe, kot emblem, ki ga označi kot takega.

Vidimo, v čem je problem: kaj omogoča zapopasti dogodek kot odločilni dogodek neke določene situacije, dogodek, ki bi mu lahko rekli lastno ime za sekvenco, ki jo je sam tudi odprl? Dejansko je nujno, da dogodek zadovolji dvema, na prvi pogled antagonističnima pogojema: na eni strani mora biti dogodkoven, nanašati se mora le nase, ne da bi bil v kakaršnem koli razmerju s stanjem, to je, biti mora opora za »potezo enega«, po drugi strani pa mora pripadati situaciji, saj v nasprotnem primeru tvega, da ni nič. Ta dva pogoja bi lahko formulirali tudi takole: dogodek je lahko izničen kot čisti označevalec brez reference, kot ime brez pomena, ki odmeva v praznini: »Maj 68? Ja in kaj potem?«; po drugi strani pa da je ravno tako lahko nevtraliziran kot družbeno dejstvo: »Maj 68? To ni politični dogodek, pač pa upor mladine, ki je omogočila Franciji, da ujame svojo družbeno, politološko in kulturno zamudo.«

Vprašanje, kako izluščiti dogodke v neki situaciji in razglasiti dogodke situacije, ni novo. Postavil ga je in nanj na svoj način odgovoril že Kant. Manj gre za to, pravi Kant, da ločujemo med dejstvi in dogodki, kakor za to, da ločimo *glede istega dejstva* med tem, kar je posledica, kot pravi, »empiričnega vzroka«, se pravi, neskončne verige vzrokov in učinkov, ki določajo njegovo »čutno naravo«, in tistim, kar je posledica »umnega vzroka«, to se pravi, »vzročnosti kot svobode« in ki razodeva njegovo »umno naravo«. Določiti

³ Tu uporabljam svoj lastni besednjak iz tega časa, ki je bil močno benjaminovsko obeležen. Cf. na primer mojo razpravo »L'image spectrale« v: *Point de passage*, Kimé, 1994, str. 130.

»čutno naravo« pojava sodi v zgodovinsko, sociološko, psihološko itn. vednost, ki presoja pojav glede na, če smemo tako reči, »znotrajsituacijske« učinke. Gre skratka za to, kako ugotoviti, ali gre tudi za »umno naravo« tega istega pojava oziroma, če že hočete, njegovo singularno potezo, to pa je zadeva mišljenja. To si namreč prizadeva razločiti, katere nove ideje se prezentirajo in na kakšen način. Ali rajši, diagnosticirati take dogodke pomeni hkrati napovedati njihovo vrnitev, kajti, pravi Kant, prezentacija neke ideje, potem ko se je že pojavila, se nikdar več ne pozabi: sled pusti, in to toliko bolj, ker se v trenutku svoje prezentacije čas oziroma časovna sinteza pretrga, kakor da bi v trenutku čas postal »noumenalen«, kakor da bi se rojstvo dogodka dokončno in nezadržljivo vpisalo že od začetka. Toda treba je še v samem dejstvu dojeti idejo, ki nastopa tam kot znamenje, treba je še razvozlati znamenja, treba je še odločiti, da so tu znamenja. Toda ta odločitev ima, kot pravi Kant, »vodilo«: »zgodovinski znak« spremlja »občutek entuziazma«, ki zagradi nezainteresiranega gledalca ob napovedi nekega dogodka.

Kot lahko vidimo: izhajajoč iz posebne konstrukcije se zdi, da Badiou pove nekaj podobnega. Vrnimo se zdaj k našemu razvijanju, in sicer na tisto točko, kjer smo se prekinili. Z gledišča situacije je pripadanje ali nepripadanje dogodka tej situaciji neodoločljivo (Kant bi rekel: dogodek je z gledišča antizeze dejstvo). Iz te neodločljivosti ne izstopimo, če vednosti ne razločimo od resnice (Kant bi rekel: razuma od uma), se pravi z intervencijo v resnici in glede na resnico. Intervencija je po eni strani odločitev, stava, ki se opira na prepričanje, da je ta pojav sled oziroma da nosi potezo Enega (Kant bi rekel: Ideje), da se je dogodek dejansko zgodil in da ni zgolj čista praznina; po drugi strani pa je intervencija imenovanje: samo ime, prirepljeno nekemu dejstvu. Le-to spremeni dogodek v dogodek situacije, to se pravi, za nazaj razglasi njegov obstoj (Kant bi rekel: na ravni Ideje velja enkrat za zmerom).

Vseeno pa ostajata tako odločitev kot imenovanje sama na sebi neodoločljiva. Po eni strani »ostaja neodoločljivo, ali je to odločitev o neodločljivem kdor koli sprejel« (str. 228). Po drugi strani pa ostaja imenovanje ujeto v krog lastnega imena (označevalca) in občega imena (prazne besede). Iz tega kroga potemtakem ni mogoče dokončno izstopiti drugače, kakor s pomočjo zanke, ki jo je treba označiti kot časovno in ki je zanka prihodnjega preteklika. Ta po eni strani oznanja, da ni noben začetek »prvi oziroma radikalen«: pred vsakim začetkom je že bil predhodni začetek, po drugi strani pa je prezentni dogodek, namreč dogodek »situacije«, to postal »naknadno«, to se pravi, v luči prisotnih učinkov predhodnega dogodka. Badiou tu uporablja lacanovski besednjak: »Dogodkovna rekurenca je tisto,

kar utemeljuje intervencijo. Intervencijska zmožnost obstaja le v mreži posledic predhodno odločene pripadnosti.« (str. 232). Ta besednjak bi lahko prevedli v drugega: v benjaminovskega namreč. Tako bi lahko rekli: vsak prisotni dogodek spomni na (pretekli) drugi dogodek in priključ (še prihajajoči) prihodnji dogodek. Reafirmira predhodni dogodek s tem, da naredi, da se zasvetlika *zdaj v resnici*, a ta zdaj bo proizvedel njegovo resnico šele v prihodnosti, ko se ga bo le-ta »ponovno spomnil«, to se pravi, ko ga bo aktualiziral. Dejanska intervencija potemtakem odloča, *kolikor* reanimira neko preteklo, kvazi-mrtvo odločitev in spodbuja neko drugo intervencijo, ki jo je treba šele udejanjiti. Ta zanka v prihodnjem pretekliku je hkrati retroaktivna in mesijanska. Verificira se v primeru, zgledu, ki ga Badiou ponovno povzame v svojem *Svetem Pavlu*: smrt Boga na križu je odločitev le v tisti meri, v kateri retroaktivno izpolni židovsko obljubo Mesije in kolikor čaka na, zahteva in kliče poslednjo sodbo, se pravi, vstajenje.

A kljub temu besednjaku, ki se zdi skupen tako Badiouju kakor Benjaminu: prekinitve, intervencija, prihodnji preteklik, Badioujev svet ni Benjaminov svet. Benjaminovska intervencija nikdar ne koincidira s svojim prezentom, zmerom je v razkoraku, razmiku med zahtevo po pravici neke spodletele ali premagane preteklosti in odrešilnega mesijanstva, ki se nenehno odmika. Badioujevska intervencija pa je, ravno nasprotno, *aktualna* in povsem koncentrirana v sebi. Po pravici povedano, aktualna je zgolj zato, ker je *utemeljitvena*. Resnično ime za intervencijo je imenovanje, kajti označitev nekega dogodka z njegovim imenom (»maj 68«) je nerazdružljiva od deklaracije zvestobe. Imenovati dogodek, to ne pomeni biti *obvezan* glede nanj, pač pa biti *angažiran*: to pomeni razglasiti se za zvestega dogodku, vesti se kot njegov militant.

Na tej točki našega razvijanja bi se lahko zaustavili in izpostavili, kar ne bo nikogar presenetilo, dve bistveni točki: začetek in ime.

Začnimo torej z *začetkom*. Ena izmed najbolj posebnih Badioujevih invencij je nedvomno povezava začetka s krajem (prostorom) in ne, kot bi pričakovali, s trenutkom (časom). Ne samo da dogodek vznikne na nekem čisto določenem kraju, ki je na splošno situiran »na obrobje« nekega poljubnega stanja, pač pa se zdi, kakor da je »zunaj časa«: indiferentni do kronološkega časa, akterji niso več »ujeti« v čas, kar jim omogoči, da razgrnejo svoj prostor. Dogodek na novo začrta in preoblikuje drugi prostor; tako naredi, da se pojavi nov prostor, kjer bi se obstoječe razvilo do maksimuma svojih zmožnosti oziroma popolnosti, kot bi dejal Spinoza. Odpreti zaprt prostor, prostor, kjer ni mogoče dihati, to je tisto, kar naredi dogodek. Toda če se ta gesta *odprtja* imenuje *prekinitve*, je to zato, ker pretrga s temporalnim, linerarnim in zaporednim redom. To pretrganje opredeli

Badiou takole: »Nekaj se zgodi *zdaj* in ta *zdaj* je ime *našega časa*«. Ta *zdaj* je tak ne le z vidika predhodnih trenutkov, temveč ravno tako z vidika predhodnih zdajev, kot to priča prihodnji preteklik, ki ujame v zanko tri razsežnosti časa. Začetek je potemtakem zmerom hkrati lokalen (spacialen) in trenuten (temporalen). Ne zapopasti njegove temporalnosti pomeni pomešati čas z zgodovino ali celo z že zdavnaj opuščenim historicizmom.

Po pravici povedano je razlog za to jasen: badioujevski začetek je *utemeljitelj* neke »sekvence«. Nedvomno moramo biti pozorni na nenavadno singularnost, ki loči »dogodek« od »nekega dogodka«. Za Badiouja se dejansko lahko zgodi v eni sami situaciji množstvo dogodkov ali »dogodkovnih mest«. Korelativno pa to pomeni, da mora radikalno ločevati med »nevtralnimi situacijami« ali »naravnimi situacijami«, ki jih poimenuje tudi »praznina« in »zgodovinskimi situacijami« oziroma »sekvencami«.

Prav v tem je jedro vprašanja. Tu se opiram na Foucaulta, ko zatrdi, da zbuja svoje nasprotje ne samo vsaka situacija, pač pa vsako stanje ali vsako bivajoče, kajti vsaka situacija ni nič drugega kot zbir ali sveženj bolj ali manj reguliranih in bolj ali manj stabiliziranih moči, pri čemer so ta nasprotja tudi sama hkrati množstvena in pestra: ker niso nikdar zunanja točkam moči, tudi točke odpora niso čistejše ali bolj »eno« od teh moči. Kot »dogodek« bi lahko poimenovali tako točko odpora. Po eni strani se ta dogodek nedvomno začne. Na neki točki se proizvede nenadna eksplozija, ki bi jo lahko formulirali takole: »Dovolj! Dajte nam zraka! Hočemo ven! Poslej ne bomo sprejemali več, da je naš obstoj utesnjen, zadušen, celo strt. Odslej naprej in to s pomočjo naših lastnih deklaracij bomo razdrli pravila razmerij, v katera smo ujeti, s čimer bomo v naš življenjski prostor vnesli igro.« Po drugi strani pa se dogodek ne začne: dogodek je namreč zgolj sestava, začasna koagulacija razpršenih mikrodogodkov po površini biti, ki ne konvergirajo in se ne koncentrirajo v eno samo mesto, v en sam trenutek, kakor v razmerju z ugodno konjunkcijo, se pravi, mešano intervencijo (radikalizacije) in (naključne) konjunkturo. Pravila in izjeme se med sabo mešajo, premeščajo, reorganizirajo: stopajo v agonistične konflikte, se medsebojno izključujejo, se medsebojno preobračajo, a hkrati vzpostavljajo razdaljo drug glede na drugega in se spoštujejo. Odpori so lahko izjemni ali pa navadni, lahko so politični ali pa eksistencialni, izjemni ali vsakdanji, veliki ali majhni itn. Če se torej dogodek po eni strani začne kot izjava in napoved novih pravil in omogoči, da se odpre nov prostor, je po drugi strani kristalizacija in zgotitev mikrodogodkov, ki se po definiciji niso nikdar začeli in ki se nikdar ne nehajo in ki *a fortiori* ne utemeljujejo in tudi nikdar ničesar ne bodo utemeljevali.

Po pravici povedano je videti badioujevski dogodek, prisiljen v utemeljitev, »na robu praznine«, ki je drugo ime za platonovsko »Dobro onstran biti«, kot transcendenca. To sicer priznava tudi sam Badiou: »Če naj bodo politična revolucija, ljubezensko srečanje, znanstveni izum, umetniška stvaritev mišljeni kot razločene neskončnosti pod pogojem inkomenzurabilnih ločitvenih dogodkov, je treba žrtvovati imanenco (o tem sicer nisem čisto prepričan, toda tu niti ne gre za to) (...), bom to tudi storil.«⁴ Nevarnost transcendence je dejansko navzoča. Brž ko dogodek ni navezan na bit kot zgolj z enim členom, je prisiljen zasesti mesto zunanosti, drugosti ali absoluta. Tu bi se lahko, presenteljivo, spomnili na Derridajevo kritiko Lévinasa iz *Violence et métaphysique*, ki se opira, ko izpeljuje pojma Dobrega in Neskončnega, kot je znano, taistega platonovskega »Dobrega onstran biti«: Absolut (skrajni-eden) in Zunanost (čisti začetek) ne moreta biti absolutno zunanja biti, ne da bi nehala biti; absolut se zaradi struktur-nega učinka preobrne v svoje nasprotje, zato je ta skrajni člen obsojen na neskončno regresijo.

Res je sicer, da je Badiou danes ta besednjak opustil: začetki so absolutni edino, če odprejo neko sekvenco, ki je hkrati redka in končna v času (denimo: sekvenca »1968-75«). Začetki kot utemeljitelji »razločenih neskončnosti«, se pravi, večne in univerzalne sekvence, ki jih druge od druge ločuje praznina, so drug glede na drugega v svoji absolutnosti vsi »isti«. Toda zdi se mi, da s tem problema še nismo rešili. Kajti pravi red imanentnosti ne pozna ne drugosti, ne istosti, pač pa zgolj igro istega in drugega: mikrodogodki so razpršeni po površini biti, nebit ali rajši, če uporabim svoj besedanjak, protibit pa je umeščena v osrčje biti in samo ugodna konjunkcija hkrati spravi na dan javno njihovo prezenco, zmerom že prezentno, ter premesti in modificira na čutni, toda nikdar ireverzibilni način njihova razmerja.

Nadaljujmo z *imenom*. Badioujev objekt in cilj je lastno ime dogodka, »poteza enega«, s pomočjo katere se dogodek sam označi, je hkrati tudi ime situacije, se pravi, njena resnica. Tako denimo »sekvenca montanjske Konvencije med l. 1792 in 9. termidorjem, nosi podpis Robespiera in Saint-Justa.«⁵ Edino imenovanje glede na resnico lahko utemelji zvestobo. Toda kako smo lahko zvesti množstvu imen, ki so resda bolj ali manj močna, bolj ali manj obetavna, bolj ali manj intenzivna, ki pa so med seboj tako prepletena, da lahko nekatera izmed njih zgolj začasno vzniknejo jasna, tako da ubežijo drugim? Badiou bo nedvomno prvi, ki bo pritrdil, da se lastno

⁴ A. Badiou, *La clameur de l'être*, Hachette, 1997, str. 136. S svojo običajno poštenostjo sam Badiou opozori, da mu je Deleuze očital transcendenco.

⁵ A. Badiou, *Conditions*, Seuil, 1992, str. 234.

ime izolira zelo redko, na tvegan način iz občega imena, in je vedno v nevarnosti, da se v njem ponovno raztali. Toda ključno vprašanje je prav tem, ali je lastno ime sploh mogoče in, lahko bi nadaljevali, zaželeno.

Lastno ime oziroma identiteta je zmerom sveženj niti oziroma filiacij, konglomerat različnih moči, ki so zmerom na tem, da se razpletejo, da se razvozljajo, razpustijo, da se med seboj drugače spletejo. Izhajajoč iz te perspektive ni mogoče iti do konca v smeri, ki jo predlaga Deleuze z deteritorializacijo ali Blanchot z brezdeljem (*désœuvrement*), do skrajne točke, kjer postane ta postopek neoseben, neopazen, anonimen in brez lastnosti. Rekli bomo, da na točki križanja in zatorej medsebojne prekinitve lastnega in občega imena vznikne tajno ime dogodka. »Tajno ime« seveda ni skrito ime, tretje ime, znano samo članom tajne skupnosti. Kajti to ime se v ničemer ne razlikuje od lastnega oziroma občega imena: »maj 68« ali »Michel Dupont«, ime, ki ne obstaja kot tako. To je ime, ki vznikne kot izžarevanje ali blisk dogodka, ko le-ta, sijoč s tisoč plameni, ki napovedujejo že njegov konec, omogočajo bežno videti ali slišati nekaj njegove neuničljive resnice. To je nedvomno moč ljubezenskega izkustva, da namreč razkrije ljubimcema njuno tajno ime, ki jima je neznano in hkrati zmerom že znano, ki pa ga poslej lahko edino ljubezen naredi neizbrisno. Toda ali je mogoče s parom začetek-zvestoba povsem pojasniti to izkustvo?

Videli smo: imenovanje predpiše zvestobo, ki pa tudi sama postane za nazaj preskriptivna. Badioujevska zvestoba je nedvomno reformulacija lacanovske »ne popustiti glede svoje želje«. Toda ta ponovitev je vseeno nekaj posebnega. Toda to ni zvestoba želji, pač pa dogodku. Ta zvestoba je imperativ nadaljevanja, vztrajanja in prav to nadaljevanje šifrira resnico nekega subjekta in ne narobe. Po pravici povedano je »subjektivno vztrajanje« aksiom vsake »etike resnic«, tako da dedukcija, ki fiksira matematično konsistentnost, nič drugega kakor drugo ime zvestobe. A kaj pravzaprav predpisuje zvestoba? Je zvestoba formalni in brezpogojni imperativ vsake odločitve (vsake maksime)? Toda kaj je njena vsebina? Mar ni konec koncev speljana zgolj na formo forme? »Bodi zvest zvestobi,«⁶ pravi Badiou. Zdi se, kakor da gre tu za formalizem.⁷ Toda tako kot je treba razločiti to, kar v začetku začenja in zato, kot smo videli, »zaplete« začetke, tako je treba slišati tisto, kar v dogodku zahteva, da je ohranjeno ali, rajši, rešeno, četudi imperativ zvestobe ne pove, ne kaj je to, ne kako je treba ravnati.

⁶ To je prav formulacija, ki jo uporabi sam A. Badiou v *L'éthique*, Hatier, 1993, str. 43, slov. prev. str. 39.

⁷ Neka vrsta kantovstva, ki pa tokrat ni heideggerizirano, se vedno bolj vztrajno kaže pri Badiouju. Po pravici povedano, brž ko Badiou razglasi, da hoče utemeljiti novo metafiziko (in njene kategorije: Resnično, Dobro, Eno, Isto, Univerzalno itn.), artikulirano na utemeljitveno znanost (matematiko), je ta podobnost neogibna.

Badioujevo branje Hölderlina je tu dovolj dobro ponazorilo. V *Opazkah ob Ojdiru*, ki so jih tako pogosto komentirali v osemdesetih letih, precizirajo, da se v tragičnem »bog in človek pogovarjata v popolnoma pozabljeni figuri nezvestobe.« In res, tako bog, katerega »nezvestoba je tisto, kar je največ vredno, da se ohrani«, kakor človek, »ki pozabi samega sebe in pozabi boga, ki doživi preobrat, ne da bi zato nehal biti pobožen, kot izdajalec,« sta nezvesta, ker čas »v nekem določenem trenutku kategorično silí k temu.« Za kateri čas gre? Gre za čas preloma: v *Kralju Ojdiru* prav Teirezijas razodene Ojdiru njegovo dvojno napako in ga s tem obsodi na blodenje; v *Antigoni* je to soočenje s Kreontom, ki jo obsodi na to, da je živa zazidana v grobnico; to je skratka čas tragične prekinitve, čas, kjer se »začetek in konec ne skladata več«, kjer se življenje neizprosno razcepi: to je čas dogodka. Toda Badiou, ki brez vsakršnih ozirov zanemari, tako kot je to storil že pri Mallarméju, Hölderlinove teoretske tekste v prid pesnitev, ponuja drugačno branje: v teh pesnitvah odkrije Hölderlina »trajne zvestobe« in »praznovanja miru«, sklicujoč se pri tem na nekaj verzov iz znamenite himne *Mnemozine*: »Et toujours/Un désir va vers le dé-lié. Mais beaucoup/Est à maintenir. Et requisite la fidélité«, v teh verzih bere »presojno svetlobo *po* nevihti,« (podčrtala FP) kraj (»domovino« v Hölderlinovem jeziku), ki je nedvomno minil v žaru prezenca in ujet v blodenje, ki pa je poslej »v mirnem veličastju njegovega števila« (str. 248), v spokojni ohranitvi mesta.

Ta zvestoba, ki je druga po vrsti in ki je morala iti skozi »rojstno odvrnitev«, je toliko bolj trajna. Toda kdaj vemo, da je treba oditi (prekiniti), rajši kakor vrniti se (nadaljevati)? Ali sploh vemo, čemu smo zvesti, kadar smo zvesti? Mar ni zvestoba, ki nas mora izvleči iz neodločljivega, tudi sama neodločljiva? Mar niso (militantne) zveste zvestobe včasih zveste same sebi in nezveste zvestobi »skrajnemu enemu«, mar ne morejo biti bolj zveste novim in mikroskopskim dogodkom? Na splošno bi lahko rekli: če sprejmemo, da je resnica dogodka njegovo »tajno ime«, potem to ime ne predpisuje ničesar: ne zvestobe, ne nezvestobe. Je neuničljivo, kar je, bi rekli, že zelo veliko! S tem smo prišli do zadnjega člena naše poti: do resnice.

Povzemimo konstrukcijo iz *L'être et l'événement* na točki, na kateri smo jo pustili. Iz tega, da je dogodek naključen, iz tega, da je njegova pripadnost situaciji odločljiva zgolj retroaktivno, kar omogoči šele imenovanje, se pravi, subjektivna odločitev, izhaja, da sta subjekt (oziroma proces subjektivacije) in resnica reverzibilna: subjekt je ime »sledi v situaciji množstvenega postajanja neke resnice. Ta pot oziroma ta sestava sta hkrati naključna, obešena na naključje nekega srečanja, a hkrati nista prazna, kajti vanju se vpisuje resnica prek katere je »naključje točko po točko premagano« (izraz je treba vzeti dobesedno: gre za člene množstva, se pravi, srečanj). Toda če

se proces resnice plete v subjektu, pa ta kot vsako »malo biti« na sploh ni drugega kakor lokalna opora, kajti resnica je zmerom ne-vedena in v vsakem primeru presega vednost, ki jo je zmožno neko bitje.

Strinjajoč se v veliki meri s temi trditvami, se bom osredinila na eno samo vprašanje, namreč na vprašanje negacije.

Reči, da subjekt dolguje svoje malo biti zgolj svoji zvestobi resnici, kakor se prezentira z dogodkom, pomeni pri Badiouju hkrati že reči, da je subjekt nesmrten. »Smrten« je namreč beseda, s pomočjo katere opredeli stanje individua ali situacije. To pa pomeni, da negacija ni dogodek. Tako kot niso možni subjekti, ki so pod vplivom nekega dogodka postali popolnoma sovražni, tako tudi smrt, naj si bo subjektova smrt, na katero je subjekt obesil svojo resnico, ali pa njegova lastna smrt, tista, ki jo vidi, kako neuklonljivo prihaja in s katero se bojuje z vso svojo šibko močjo, ni dogodek.

Tega očitno ni mogoče sprejeti. Če ime dogodka prihaja od resnice, potem je negacija (sovražstvo, trpljenje, smrt, uničenje itn.) ravno tako dogodek. Rajši kakor da bi uporabljali izraz »nesmrten«, mračnjaški izraz, ki je ponavadi prihranjen za Gospodarje, vodje partij in akademij vseh vrst, se mi zdi bolj umestno govoriti o »neuničljivem«. Po eni strani je vsako srečanje, vsako trčenje z realnim dogodek ali začetek: svet se reorganizira, pravila se premeščajo, izhodi se odpirajo. Toda po drugi strani izvira moč odločanja nekega dogodka iz tega, kar razkrije, pri čemer tega razkritja ne smemo razumeti ne v smislu razodetja, ne v smislu apokalipse, namreč kot neuničljivo skalo, za katero se zdi, kakor da je zmerom že tu: neodločljivost njene biti (je to moč življenja ali moč smrti?) se bežno razpusti pod učinkom in čas njene učinkovitosti, zato da postane življenje ali čista afirmacija, preden se vrne v to nerazločno stanje biti in protibiti, ki se kaže kakor zakon narave. To je tudi razlog, zakaj se mi zdi koncept odpora sprejemljivejši: odpor je moč nasprotovanja, zmožnost nasprotovati nekemu bivajočemu, nekemu stanju ali neki biti in *hkrati* afirmativna prezenca, ki vztraja, ki je neuničljiva, celo uničena.

Pri tem se postavlja vprašanje, kako artikulirati afirmativno ali deklarativno moč, konstitutivno za dogodek, moč kot indiferentno do biti oziroma do stanja, in za katero Badiou pravi, da je »na robu biti,« in njeno moč intervencije, torej neposrednost ali posrednost boja in borbe proti omenjeni biti oziroma bivajočemu. V *L'être et l'événement* je Badiou glede točke popolnoma jasen: dogodek, ker je »dobra novica«, ne uničuje: »Uničenje je stari učinek nove suplementacije v prejšnji« (str. 446). Sprejmimo, da je uničenje prejšnjega retroaktivna posledica, kot nekakšna spremljava invencije novega prostora in ne *resnica* neke novice, ki naj bi bila na sebi dobra. Kot ponovno zatrdi sam Badiou v *Conditions*, oporajoč se pri

tem zlasti na *Antropologie du nom* S. Lazarusa, bi morali prej reči, da se sekvenca odpre in nato zapre, kakor da jo uniči prihod naslednje. Vsaka sekvenca je ločena od druge s praznino, ki ni drugega kot praznina biti in časa, ne pa z odpravo. Toda ali je vsaka negacija dejansko destrukcija? Kako ne priznati, da je vsaka deklaracija odgovor na neko drugo, ki ji je nasprotna in hkrati sodobna? Če je treba sprejeti, da »politika misli« in da »ljudje mislijo«, kako naj iz tega ne izpeljemo, da zmerom obstajajo *politike* in da se le-te med sabo spopadajo? V *Conditions* Badiou precizira: upirati se je treba v svojem lastnem, enkratnem imenu, ki si prilasti in ki naredi za svojo emancipacijo: politika zahteva več spremenljivih imen, ki jih je treba izumiti glede na situacije. Toda ali iz tega ne izhaja, da ima lahko ena in ista situacija več imen in da gre za ta imena, pa naj sodijo v krajevni ali časovni red? Ali lastno ime »maj 68« dopušča kot svoj sinonim »Rue Gay-Lussac« ali pa »Renauld-Billancourt«? Je francoska revolucija isto kot Konvencija, Komite za javno rešitev ali Sekcija sanskilotov? Brž ko obstaja ime, obstaja tudi boj. Toda ali je ta boj naperjen proti pozicijam ali proti imenom? Ali so za to potrebna lastna imena, emblemi, fiksne točke oziroma identitete? To vprašanje smo že postavili.

Kako torej imenovati dogodek, katerega afirmacija ne bi bila negacija negacije, dogodek, katerega negacija stanja ali bivajočega bi bila afirmativna? Prekinitev, intervencija, pravi Badiou. Naj mi dovoli, da dodam še: odpor.

Prevedla Jelica Šumič-Riha