

ALAIN BADIOU
SVE+I **PAVEL**
UTEMELJITEV UNIVERZALNOSTI



194245

Alain Badiou

SVETI PAVEL

Alain Badiou

SVETI PAVEL

Utemeljitelj univerzalnosti



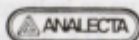
LJUBLJANA

Ljubljana 1998

Alain Badiou

SVETI PAVEL

Utemeljitev univerzalnosti



Ljubljana 1998

PROBLEMI 5-6/1998, letnik XXXVI

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršič, 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

Tajnik uredništva: Uroš Grilc

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«),
telefon: 041 755-050

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

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1998: 5250,00 SIT

Cena te številke: 1575,00 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

Alain Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*

I Pavlova sodobnost.....	7
II Kdo je Pavel?	19
III Teksti in konteksti	34
IV Teorija diskurzov	43
V Razcep subjekta.....	58
VI Antidialektika smrti in vstajenja	68
VII Pavel proti zakonu.....	78
VIII Ljubezen kot univerzalna moč	89
IX Upanje	96
X Univerzalnost in prekoračitev razlik.....	101
XI Za sklep	110
Slavoj Žižek, <i>Alain Badiou kot bralec svetega Pavla</i>	115

I

PAVLOVA SODOBNOST

Zakaj sveti Pavel? Zakaj potrebujemo tega »apostola«, ki je še toliko bolj sumljiv zato, ker se je očitno sam oklical za apostola in ker njegovo ime ponavadi povezujemo z najbolj institucionalnimi in najmanj odprtimi razsežnostmi krščanstva: s cerkvijo, moralno disciplino, družbenim konservativizmom, sumičavostjo do Židov? Kako vpisati to ime v razvijanja, ki se jih lotevamo tukaj in ki poskušajo na novo utemeljiti neko teorijo Subjekta, ki eksistenco slednjega podredi negotovi dimenziji dogodka kot čisti kontingenci biti-mnoštva [*l'être-multiple*], ne da bi žrtvovala motiv resnice?

Postavljajo se še druga vprašanja: Kako se nameravamo poslužiti dispozitiva krščanske vere, saj se zdi, da lika in tekstov svetega Pavla dejansko ni mogoče ločiti od tega dispozitiva? Zakaj priklicati v spomin in analizirati to fabulo? Da bodo stvari v resnici povsem jasne: po našem mnenju gre natanko za neko fabulo. In to še posebej velja v Pavlovem primeru, saj bomo videli, da le-ta – iz razlogov, ki so odločilni – krščanstvo zvede na eno samo izjavo: Jezus je bil obujen od mrtvih. Prav ta točka pa je fabulativna, saj je ostalo – rojstvo, oznanjevanje, smrt – konec koncev *mogoče* sprejeti. »Fabula« je tisto, kar se v neki pripovedi za nas ne dotika nobenega realnega, razen po tej nevidni usedlini, do katere ni možen neposreden dostop in ki se drži vsega dobro znanega imaginarija. V tem pogledu Pavel krščansko pripoved zvede zgolj na njeno fabulativno točko, in to z močjo nekoga, ki ve, da če to točko vzamemo za realno, ne potrebujemo nobenega imaginarija, ki jo obrobja. Če je mogoče takoj govoriti o verovanju (toda verovanje [*cro-yance*] oziroma vera [*foi*] oziroma to, kar predpostavlja beseda πίστις,

je za Pavla ravno problem), povejmo, da nam je strogo rečeno nemogoče verjeti v vstajenje križanega.

Pavel je oddaljena figura, in to v trojnem pomenu besede: glede na zgodovinsko prizorišče [*site*], glede na njegovo vlogo utemeljitelja cerkve in glede na provokativno osrediščenje mišljenja na njegov fabulativni element.

Pojasniti moramo, zakaj v to oddaljenost polagamo neko filozofsko bližino in zakaj nam fabulativno forsiranje realnega služi kot posrednik, ko gre za to, da tu in zdaj vrnemo univerzalno njegovi čisti laičnosti.

Pri tem nam je nedvomno v pomoč dejstvo, da se je tudi – na primer – Heglu, Augustu Comtu, Nietzscheju, Freudu, Heidegguru in v našem času Jean-Françoisu Lyotardu zdelo neobhodno preučiti lik svetega Paula, in sicer vselej v ekstremnih dispozicijah (utemeljitvenih ali regresivnih, destinalnih ali pozabnih, eksemplarnih ali katastrofičnih), da bi organizirali svoj lasten spekulativni diskurz.

V delu svetega Pavla se bomo zadržali ob neki singularni zvezi, ki jo je formalno mogoče ločiti od fabule in ki jo je Pavel v pravem pomenu besede izumil: zvezi, ki vzpostavi prehod med neko propozicijo o subjektu in nekim razmislekom o zakonu. Recimo, da Pavel raziskuje, kateri zakon lahko strukturira subjekt, ki je brez vsake identitete in ki visi na nekem dogodku, katerega edini »dokaz« je ravno to, da ga nek subjekt deklarira.

Pri tem je za nas bistveno, da ta paradoksalna zveza – zveza med subjektom brez identitete in zakonom brez opore – v zgodovini utemelji možnost univerzalnega oznanjevanja [*prédication*]. Pavlova nezaslišana gesta je v tem, da resnico izmakne komunitarnemu prijemu, pa naj gre za ljudstvo, mestno državo, imperij, teritorij ali družbeni razred. Tisto, kar je resnično (ali pravično – v tem primeru gre za isto), se ne pusti zvesti na nobeno objektivno množico [*ensemble*], in sicer niti glede na svoj vzrok niti glede na svojo destinacijo.

Tu lahko nastopi ugovor, da z »resnico« označujemo neko čisto fabulo. To drži, toda pomembna pri tem je subjektivna gesta, če jo razumemo

v njeni moči, da utemelji generične pogoje univerzalnosti. To, da moramo opustiti fabulativno vsebino, za seboj kot ostanek pusti formo teh pogojev in še posebej propad vsakega poskusa, da bi diskurz resnice pripisali vnaprej konstituiranim zgodovinskim množicam [*ensembles*].

Ostro ločiti vsak proces resnice od »kulturne« zgodovinskosti, v kateri jo želi raztopiti mnenje: to je operacija, h kateri nas vodi Pavel.

Naša sodobnost pa nedvomno zahteva, da znova premislimo to gesto, razgrnemo njene zavoje, preverimo njeno singularnost in njeno moč, da nekaj zasnuje.

Iz česa dejansko sestoji naša aktualnost? Progresivna redukcija vprašanja resnice (torej mišljenja) na jezikovno formo sodbe, v čemer se ujemata analitična anglosaksonska ideologija in hermenevtična tradicija (par analitik/hermenevtik zapira sodobno akademsko filozofijo), se izteče v kulturni in zgodovinski relativizem, ki je danes hkrati tema mnenja, »politična« motivacija in okvir za raziskave na področju humanističnih ved. Skrajne oblike tega relativizma, ki so že na delu, hočejo celó matematiko pripisati neki »zahodni« množici [*ensemble*], ki ji lahko kot enakovrednega ob bok postavimo katerikoli obskuranstistični ali simbolno bedni dispozitiv, če smo le sposobni imenovati človeško podmnožico, ki nosi ta dispozitiv in, še boljše, če obstajajo razlogi za prepričanje, da to podmnožico sestavljajo žrtve. Prav na preizkusu tega križišča med kulturalistično ideologijo in viktimološko koncepcijo človeka podleže vsak dostop do univerzalnega, ki ne tolerira, da ga pripišemo neki partikularnosti in ki ni v nobenem neposrednem razmerju s statusom – dominantnim ali viktimološkim – *krajev*, kjer se pojavi univerzalna propozicija.

Kateri je realni skupni imenovalec te promocije kulturne vrline zatiranih podmnožic, te jezikovne hvalnice komunitarnim partikularizmom (ki – poleg na jezik – v skrajni instanci vselej napotujejo na raso, narod, religijo ali spol)? Seveda monetarna abstrakcija, katere lažno univerzalno se lepo zadovoljuje s komunitaristično pisanostjo. Dolga izkušnja komunističnih diktatur bi nam tako pokazala, da je imela finančna mondializacija, kraljevina prazne univerzalnosti kapitala za

resničnega sovražnika zgolj nek drugi univerzalni projekt, pa čeprav je ta zašel na napačni in krvavi tir: da sta zgolj Lenin in Mao dejansko zbudjala *strah* tistim, ki so brez rezerve hvalili liberalne odlike občega ekvivalenta ali pa demokratične odlike trgovske komunikacije. Senilno sesutje Sovjetske zveze, ki je bila paradigma socialističnih držav, je začasno odstranilo ta strah, sprostito prazno abstrakcijo in znižalo raven mišljenja vseh. In tega pustošenja prav gotovo ne bomo upočasnili tako, da se odrečemo konkretnemu univerzalnemu resnic, da bi afirmirali pravice rasnih, verskih, narodnih ali spolnih »manjšin«. Ne, ne bomo pustili, da bi se pravice resnice-mišljenja opirale zgolj na instance svobodnomenjalnega monetarizma in njegovega ubogega političnega pendanta, kapitalo-parlamentarizma, katerega bedo vse manj uspešno zakriva lepa beseda »demokracija«.

Prav zato je za nas kar najbolj zanimiv sveti Pavel, ki je bil sam sodobnik neke monumentalne figure destrukcije vsake politike (začetki vojaškega despotizma, ki ga imenujemo »rimski imperij«). Pavel je tisti, ki se, s tem ko univerzalnemu destinira neko zvezo subjekta in zakona, s kar največjo strogostjo sprašuje o ceni, ki jo zahteva takšna destinacija, tako na strani subjekta kot na strani zakona. To vprašanje je natanko naše vprašanje. Če predpostavimo, da nam uspe na novo utemeljiti zvezo med resnico in subjektom, kakšne konsekvence bo treba moči vzdržati, tako na strani resnice (dogodkovne in negotove [*hasardeuse*]), kot na strani subjekta (redkega in heroičnega)?

Prav ob tem in nobenem drugem vprašanju lahko filozofija vzame nase svoj časovni pogoj drugače, kot da postane pripomoček za prekrievanje najslabšega. Da se lahko meri ob svojem času drugače, kot da laska njegovi divji inertnosti.

Če se omejimo na Francijo, na javno usodo te države – katera je najbolj opazna tendenca zadnjih petnajstih let? Če seveda pustimo ob strani konstantno širjenje avtomatizmov kapitala pod zastavo označevalcev liberalizma in Evrope, širjenje, ki kot tako, tj. kot zakon trga-sveta, ne more singularizirati našega prizorišča [*site*].

Žal vidimo, če naj odgovorimo na zgornje vprašanje, zgolj nepovratno utrjevanje Le Penove stranke, ki je prava nacionalna posebnost – če iščemo njen ekvivalent, moramo iti vse do Avstrije, kar ni ravno priporočilo. Katera je edina maksima te stranke; maksima, ki se ji ne upa frontalno zoperstaviti nobena parlamentarna stranka, tako da vse volijo za ali tolerirajo vse bolj nizkotne zakone, ki neizprosno izhajajo iz nje? Ta maksima se glasi: »Francijo Francozom«. Kar zadeva državo, to vodi nazaj k tistemu paradoksalnemu imenu, ki ga je Pétain dal marionetni vladi, ki je bila zagret služabnik nacističnih okupatorjev: Francoska država [*Etat français*]. S tem se v središče javnega prostora naseli pogubno vprašanje: kaj je to Francoz? Vsi pa vemo, da na to vprašanje ne obstaja noben odgovor, ki bi se opiral na kaj drugega kot na preganjanje ljudi, ki so arbitrarno označeni za Nefrancoze. Edino *politično* realno besede »francosko«, ki velja za utemeljitveno kategorijo države, je vse bolj vztrajno uveljavljanje ščuvaških diskriminacijskih ukrepov proti ljudem, ki so tukaj ali ki želijo tu živeti. Še posebej frapantno pa je, da to preganjaško realno identitarnostne logike (zakon je dober zgolj za *Francoze*) pod istim praporom združuje – kot je pokazala žalostna afera »islamskih rut« – resignirane pristaše kapitalističnega razdejanja (preganjenje je neizogibno, ker brezposelnost prepoveduje vsako sprejemanje novih ljudi) in pristaše neke tako fantomske kot izjemne »francoske republike« (tujci so sprejemljivi zgolj, če se »integrirajo« v krasni model, ki jim ga ponujajo naše čiste institucije in naša čudovita šolski in predstaviški sistem). To dokazuje, da v pogledu realnega življenja ljudi in tega, kar se jim dogaja, obstaja odvrtna povezava med mondializirano logiko kapitala in identitarnim francoskim fanatizmom.

Pred našimi očmi se vzpostavlja komunitarizacija javnega prostora, odrekanje transcendentni nevtralnosti zakona. Država bi se morala najprej vsakič znova prepričati o genealoško, versko in raso izpričljivi identiteti svojih varovancev. Definirati bi morala dve ali celo tri različna področja zakona, glede na to, ali gre za prave Francoze, integrirane tujce oziroma take, ki jih je moč integrirati, ter na koncu tiste tujce, ki jih razglašajo za neintegrirane ozoroma nezmožne integracije. Zakon bi

tako prišel pod kontrolo nekega »nacionalnega« modela brez vsakega realnega načela, razen načela preganjanja, h kateremu zavezuje. Opuščeno bi bilo vsako univerzalno načelo in identitarno preverjanje, ki ni nikoli nič drugega kot policijska gonja, bi moralo predhoditi definiciji ali aplikaciji zakona. To pa pomeni, da bi – tako kot pod Pétainom, ko pravniki niso videli nič slabega v tem, da so Žida subtilno definirali kot prototip Nefrancoza – morali vsako zakonodajo spremljati potrebni identitarni postopki in da bi podmnožice prebivalstva vsakič definirali glede na njihov *posebni status*. To gre svojo pot in zaporedne vlade prinesejo vsaka svoj majhen dodatek. Opravka imamo s procesom klečeplazne pétainizacije države.

Kako prodorno v teh pogojih zveni izjava svetega Pavla, izjava, ki je strogo vzeto osupljiva, če poznamo pravila antičnega sveta: »Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske« (*Gal 3.28*)¹! In kako nam, ki brez težav Boga nadomestimo s to ali ono resnico in Dobro s služenjem, ki ga zahteva ta resnica, ustreza naslednja maksima: »slava, čast in mir pa [naj se zgrneta] nad vsakogar, ki dela dobro, najprej nad Juda, potem nad Grka! Kajti Bog ne gleda na osebo.« (*Rim 2.10-11*)

Naš svet še zdaleč ni tako »kompleksen«, kot to trdijo tisti, ki želijo zagotoviti njegovo perpetuiranje. V svojih osnovnih potezah je celo povsem preprost.

Na eni strani obstaja kontinuirano širjenje avtomatizmov kapitala, ki predstavlja izpolnitev neke Marxove genialne napovedi: svet je končno *izoblikovan* [configuré], toda kot trg, kot svetovni trg. Ta konfiguracija daje prevlado abstraktni homogenizaciji. Vse, kar cirkulira, pade pod neko števno enoto in obratno, cirkulira samo tisto, kar je na ta način mogoče šteti. Prav ta norma pojasnjuje nek paradoks, ki ga le redki izpostavijo: v času posplošene cirkulacije in fantazme instantne kulturne

1. Vse citate iz Pavlovih pisem navajamo po: *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*, slovenski standardni prevod, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996.

Vse opombe so prevajalske.

komunikacije se povsod množijo zakoni in odredbe, ki prepovedujejo cirkulacijo oseb. Tako v Franciji še nikoli ni bilo tako malo nastanitev tujcev kot v zadnjem času! Svobodna cirkulacija tistega, kar se pusti šteti, da! – in v prvi vrsti kapitala, tistega, kar je račun računov. Svobodna cirkulacija neštene neskončnosti, ki je singularno človeško življenje, nikoli! To pa zato, ker je monetarna kapitalistična abstrakcija seveda neka singularnost, toda singularnost, *ki se ne ozira na nobeno singularnost*. Je singularnost, indiferentna do vztrajajoče neskončnosti eksistence, tako kot do dogodkovnega postajanja [*devenir*] resnic.

Na drugi strani obstaja proces fragmentiranja na zaprte identitete, ki ga spremljata kulturalistična ideologija ter relativizem.

Ta dva procesa sta povsem prepletena. Kajti vsaka identifikacija (kreacija ali *bricolage* identitete) ustvari neko figuro, ki predstavlja snov za investicijo trga. Za trgovsko investiranje ni nič bolj privlačnega, nič takega, kar bi se bolj *ponujalo* izumljanju novih figur monetarne homogenosti, kot neka skupnost in njeno ali njena ozemlja. Da bi bila ekvivalentnost sama nek proces, je potreben dozdevek neke neekvivalence. Kakšno neizčrpno prihodnost predstavlja za trgovska vlaganja vznikanje – v obliki skupnosti s svojimi zahtevami in ki naj bi jim bila lastna kulturna singularnost – žensk, homoseksualcev, handikapiranih, Arabcev! In neskončne kombinacije predikativnih potez, kakšna priložnost! Črni homoseksualci, handikapirani Srbi, pedofilski katoliki, zmerni islamisti, poročeni duhovniki, ekološko osveščeni japiji, pokorni brezposelni, ostareli mladoletniki! V vsakem primeru socialna podoba avtorizira nove proizvode, specializirane revije, ustrezna trgovska središča, »svobodne« radijske postaje, ciljno usmerjene oglaševalske mreže in nenazadnje opojne »družbene debate« ob urah največje gledanosti ali poslušanosti. Deleuze je to natančno izrazil: kapitalistična deteritorializacija potrebuje neprestano reteritorializacijo. Da bi njegovo načelo gibanja homogeniziralo prostor, kjer se izvaja, kapital potrebuje neprestano vznikanje subjektivnih in teritorialnih identitet, ki konec koncev vselej zahtevajo zgolj to, da so tako kot druge izpostavljene uniformnim prerogativam trga. Kapitalistična logika splošnega

ekvivalenta in identitarna ter kulturna logika skupnosti ali manjšin tvorita artikulirano celoto.

Ta artikulacija je toga v razmerju do vsakega procesa resnice. Je organsko *brez resnice*.

Po eni strani je vsak proces resnice prelom z aksiomatskim načelom, ki vlada situaciji in organizira njene repetitivne serije. Proces resnice prekine ponavljanje in se torej ne more vzdrževati iz abstraktne permanentnosti neke števne enote. Glede na dominantni zakon računa je resnica vselej izvzeta računu. Potemtakem se iz homogene ekspanzije kapitala ne more vzdrževati nobena resnica.

Toda po drugi strani se proces resnice prav tako ne more usidrati v identitarnem. Kajti če drži, da vsaka resnica vznikne kot singularna, pa je njena singularnost neposredno univerzalizabilna. Univerzalizabilna singularnost nujno prelomi z identitarno singularnostjo.

Da obstajajo zapletene zgodovine, različne kulture in sploh razlike, ki so ogromne že pri enem in »istem« posamezniku, da je svet pisan, da je treba ljudem pustiti, da živijo, jejo, se oblačijo, si umišljajo in ljubijo, kot jim ustreza – vprašanje sploh ni v tem, kot nas hočejo prepričati lažni naivneži. Te liberalne očitnosti niso drage in želeli bi le, da bi tisti, ki jih razglašajo, reagirali manj nasilno, kadar se pojavi kak kolikor toliko resni poskus razlikovati se od njihove lastne male liberalne razlike. Sodobni kozmopolitizem je dobrodejna realnost. Želeli bi samo, da pogled na z ruto zastrto deklico ne bi spravil v trans tistih, ki ta kozmopolitizem zagovarjajo in za katere se v takem trenutku izkaže, da v resnici bolj kot resnično tkivo gibljivih razlik želijo uniformno diktaturo tistega, za kar verjamejo, da je »modernost«.

Vprašanje je v tem, kaj imajo te identitarne in komunitarne razlike opraviti s procesi resnice, na primer s političnimi procesi. Odgovarjamo: te kategorije morajo biti *odsotne* iz tega procesa, sicer nobena resnica nima niti najmanjše možnosti, da vzpostavi svoje vztrajanje in da kumulira svojo imanentno neskončnost. Sicer pa vemo, da so konsekvantne identitarne politike, kot na primer nacizem, vojaške in kriminalne.

Ideja, da lahko, pa čeprav v obliki francoske »republikanske« identitete, s temi kategorijami rokujemo nedolžno, je nekonsistentna. Nujno bomo nihali med abstraktno univerzalnostjo kapitala in preganjanjem na lokalni ravni.

Sodobni svet je tako dvojno sovražen procesom resnice. Simptom te sovražnosti se oblikuje prek nominalnih prekrivanj: tja, kjer bi se moralo nahajati ime nekega postopka resnice, pride drugo ime, ki ga potlači. Ime kultura zabriše ime umetnost. Beseda tehnika zabriše besedo znanost. Beseda upravljanje zabriše besedo politika. Beseda seksualnost zabriše ljubezen. Sistem: kultura-tehnika-upravljanje-seksualnost, katerega velika prednost je, da je homogen trgu, in katerega vsi člani označujejo neko rubriko trgovske prezentacije, je moderno nominalno prekritje sistema umetnost-znanost-politika-ljubezen, ki topološko identificira postopke resnice.

Toda identitarna oziroma manjšinska logika je daleč od tega, da bi se vrnila k prilastitvi te tipologije, in predlaga zgolj neko različico nominalnega kapitalističnega prekritja. Polemizira proti vsakemu generičnemu pojmu umetnosti in ga tudi sama nadomešča s pojmom kulture, ki jo dojema kot kulturo skupine, kot subjektivni ali reprezentativni cement njenega obstoja, kot kulturo, ki je namenjena sebi in je potencialno neuniverzalizabilna. Ne obotavlja se trditi, da so konstitutivni elementi te kulture v celoti razumljivi zgolj pod pogojem pripadnosti zadevni podmnožici. Od tod katastrofične izjave tipa: zgolj homoseksualec lahko »razume«, kaj je homoseksualec, Arabec, kaj je Arabec itn. Če velja, kot smo prepričani, da zgolj resnice (mišljenje) omogočajo razlikovati človeka od človeške živali, na kateri sloni, ni pretirano reči, da so te »manjšinske« izjave v pravem pomenu *barbarske*. V primeru znanosti kulturalizem promovira tehnično partikularnost podmnožic kot ekvivalentno znanstvenemu mišljenju, tako da poenoti antibiotike, šamanstvo, polaganje rok in pomirjevalne čaje. V primeru politike leži upoštevanje identitarnih potez v osnovi odločanja, naj bo to državno ali revindikativno, in konec koncev gre za to, da v pravo ali v surovo silo vpišemo avtoritarno upravljanje teh potez (nacionalnih, verskih,

seksualnih, itn.), ki veljajo za dominantne politične operatorje. In nazadnje v primeru ljubezni se bo simetrično zahtevalo bodisi genetsko pravico, da se kot manjšinsko identiteto prizna takšno ali drugačno posebno spolno vedenje, bodisi čisto in enostavno vrnitev k arhaičnim in kulturno etabliranim koncepcijam, na primer strogemu življenju v paru, zapiranju žensk itd. Obe inačici je mogoče odlično kombinirati, kar vidimo na primer tedaj, ko homoseksualci zahtevajo pravico, da se pridružijo velikemu tradicionalizmu poroke in družine ali da s papeževim blagoslovom prejmejo meniško tuniko.

Obe sestavini te artikulirane množice (homogenost kapitala in identitarne zahteve) sta v razmerju zrcaljenja in se vzajemno vzdržujeta. Kdo lahko trdi, da je superiornost serije kultivirano-kompetentno-upravno-spolno-odprto samoumevna? Kdo bo pa branil serijo religiozno-korumpirano-teroristično-poligamno? Ali pa propagiral marginalno-kulturno-homeopatsko-medijsko-transseksualno? Vsaka figura prejme svojo vrtljivo identiteto iz diskreditacije druge. Toda hkrati vsaka črpa v zalogah druge, kajti preobrazbi najbolj tipiziranih in najnovejših komunitarnih identitet v reklamne argumente in podobe, ki jih je mogoče prodati, odgovarja vse bolj izostrena kompetentnost kar najbolj zaprtih ali najbolj nasilnih skupin, ki špekulirajo na finančnih trgih ali vzdržujejo široko trgovino z orožjem.

V prelomu z vsem tem (ne monetarna homogenost, ne identitarne zahteve; ne abstraktna univerzalnost kapitala ne partikularnost interesov neke podmnožice) se naše vprašanje jasno oblikuje: Kateri so pogoji neke *univerzalne singularnosti*?

Prav na tej točki se obračamo k svetemu Pavlu, kajti to je natanko njegovo vprašanje. Kaj hoče Pavel? Nedvomno iztrgati Novico (evangelij) iz stroge zapore, kjer bi ostala, če bi veljala zgolj za judovsko skupnost. Prav tako pa tudi nikoli dopustiti, da bi jo določile razpoložljive generalije, najsi bodo državne ali ideološke. Državna generalija je rimski juridizem in še posebej rimsko državljanstvo, pogoji zanj in pravice, ki so z njim povezane. Čeprav je bil sam rimski državljan in je bil na to

ponosen, ne bo Pavel nikoli dovolil, da bi katerakoli pravna kategorija identificirala krščanski subjekt. Brez omejitev ali privilegijev bodo torej sprejeti sužnji, ženske, ljudje vseh poklicev in vseh narodnosti. Kar zadeva ideološko generalijo, je ta seveda grški filozofski in moralni diskurz. Pavel bo vzpostavil odločno distanco do tega diskurza, ki je zanj simetričen neki konservativni podobi judovskega zakona. Dejansko gre prav za afirmacijo neke univerzalne singularnosti hkrati proti etabliranim abstrakcijam (ki so bile tedaj pravne, danes pa so ekonomske) in proti komunitarnim ali partikularističnim zahtevam.

Splošni Pavlov postopek je sledeč: če je prišlo do nekega dogodka in če je resnica v tem, da ta dogodek deklariramo in smo nato zvesti temu deklariranju, sledita dve konsekvenci. Prvič, ker je resnica dogodkovna oziroma pripada redu tistega, kar se zgodi, je singularna. Ni ne strukturna, ne aksiomatska, ne legalna. Pojasniti je ne more nobena razpoložljiva splošnost, ki prav tako ne more strukturirati subjekta, ki se na to resnico sklicuje. Ne more torej obstajati noben zakon resnice. In drugič, ker se resnica vpiše izhajajoč iz deklariranja, ki je po svojem bistvu subjektivno, ni njen nosilec nobena predobstoječa podmnožica, nič komunitarnega ali zgodovinsko vzpostavljenega ne daje svoje substance njenemu procesu. Resnica je diagonalna glede na vse komunitarne podmnožice, ne avtorizira je nobena identiteta in tudi sama (ta točka je seveda najbolj delikatna) ne konstituira nobene identitete. Ponujena je vsem oziroma destinirana vsakomur, ne da bi lahko kakšen pogoj pripadnosti omejil to ponudbo ali to destinacijo.

Pavlova problematika, naj bo njena organizacija še tako vijugava, saj so teksti, ki so prišli do nas, vsi plod okoliščin in potemtakem teksti, ki so jih narekovali lokalizirani taktični zastavki, neizprosno sledi zahtevam resnice kot singularne univerzalnosti:

1) Krščanski subjekt ne obstaja pred dogodkom, ki ga deklarira (Kristusovo vstajenje). Polemiziralo se bo torej proti zunanjim pogojem njegove eksistence ali njegove identitete. Ne sme se zahtevati niti, da je Jud (oziroma obrezan), niti, da je Grk (oziroma modrec). To je teorija

diskurzov (obstajajo trije: judovski, grški, novi). Prav tako se ne sme zahtevati, da pripada temu ali onemu družbenemu razredu (teorija enakosti pred resnico) ali da pripada temu ali onemu spolu (teorija žensk).

2) Resnica je v celoti subjektivna (pripada redu deklariranja, ki priča o nekem prepričanju glede dogodka). Polemiziralo se bo proti vsaki subsumpciji njenega postajanja [*son devenir*] pod zakon. Hkrati je treba izvesti radikalno kritiko judovskega Zakona, ki je postal zastarel in škodljiv, in grškega Zakona oziroma podrejenosti usode kozmičnemu redu, ki ni bila nikoli nič drugega kot »učeno« nepoznavanje poti odrešenja.

3) Zvestoba deklariranju je ključna, ker je resnica proces in ne razsvetljenje. Da bi jo mislili, potrebujemo tri koncepte: tistega, ki imenuje subjekt na točki deklariranja (πίστις, kar splošno prevajamo kot »vera«, toda bolje bi bilo reči »prepričanje«); tistega, ki imenuje subjekt na točki militantnega naslavljanja njegovega prepričanja (ἀγάπη, kar splošno prevajamo kot »ljubezen do bližnjega« [*charité*], a bi bilo bolje reči »ljubezen« [*amour*]); tistega, ki imenuje subjekt v moči premeščanja, ki mu jo daje predpostavka o *dovršenem* značaju procesa resnice (ἐλπίς, kar splošno prevajamo kot »upanje«, a bi bilo še bolje reči »gotovost«).

4) Resnica je sama po sebi indiferentna do stanja [*état*] situacije, na primer do rimske države [*Etat*]. To pomeni, da je izvzeta organizaciji podmnožic, ki jo predpisuje to stanje [*état*]. Subjektivnost, ki ustreza tej izvzetosti, je neka nujna *distanca* do države [*Etat*] in do tistega, kar ji ustreza v mentalitetah: postrojitev mnenj. Mnenj ne gre spodbijati, bo rekel Pavel. Resnica je koncentriran in resen proces, ki ne sme nikoli tekmovali z etabliranimi mnenji.

Med temi maksimami ni nobene, ki – če odmislimo vsebino dogodka – ne bi ustrezala naši situaciji in našim filozofskim nalogam. Treba pa je razgrniti konceptualno organizacijo, na kateri slonijo, in biti hkrati pravičen do tistega, ki je z odločitvijo, da nihče ni izjema glede na to, kar zahteva resnica, in s tem, da je odlepil resnično od Zakona, sam sprožil kulturno revolucijo, od katere smo še vedno odvisni.

II

KDO JE PAVEL?

Začeli bi lahko v pobožnem stilu običajnih biografij. Pavel (v resnici Savel, kar je ime prvega kralja Izraela) se rodi v Tarzu med letoma 1 in 5 (znanstveno ni mogoče biti bolj natančen). Pripada torej isti generaciji kot Jezus, ki se, kot vsakdo ve – a zato ta krožnost ni nič manj zanimiva – rodi in hkrati s tem utemelji datum svojega rojstva, ki uvede leto 1 »naše« (ali bolje, njegove) ere. Pavlov oče je obrtnik-trгоvec, ki izdeluje šotore. Je rimski državlján in potemtakem je to tudi Pavel. Kako je ta oče dobil državljanstvo? Najenostavneje si je predstavljàti, da ga je kupil, čeprav o tem ni nobenega dokaza. Dobro situiran trгоvec ima dovolj sredstev, da lahko podkupi rimskega uradnika. Pavel je Jud farizejske tendence. Z vso zagretostjo sodeluje pri preganjanju kristjanov, ki jih imajo ortodoksni Judje za heretike in jih zato sodno preganjajo, a tudi pretepajo, kamenjajo, hajkajo, vse to pa variira glede na razmerje sil med tendencami znotraj judovskih skupnosti.

Do Kristusove usmrtitve pride okoli leta 30. Smo pod Tiberijem. Leta 33 ali 34 se Pavlu prikaže Bog in na poti v Damask se spreobrne v krščansko vero. Začne svoja znamenita misionarska potovanja. In tako naprej.

Čemu bi povzemali vse to? Oglejte si ustrezne knjige. Pojdimo neposredno k nauku.

Toda ne. Kot bomo videli, je Pavel vélika figura antifilozofije. K bistvu antifilozofije pa sodi, da subjektivna pozicija tvori argument v diskurzu. Eksistencialni fragmenti, ki so včasih videti anekdotični, so povzdignjeni na raven garanta resnice. Ali si predstavljamo Rousseauja brez *Izpovedi*, Kierkegaarda, ne da bi bili poučeni o podrobnostih njegove zaroke z Regino, ali pa Nietzscheja, ki nas ne bi vse vzdolž *Ecce Homo*

klical za pričo razlogov, ki ga avtorizirajo, da postavi vprašanje: »Zakaj sem usoda?« Za antifilozofa je samoumevno, da pozicija izjavljanja spada k protokolu izjave. Noben diskurz ne more pretendirati na resnico, če ne vsebuje eksplicitnega odgovora na vprašanje: kdo govori?

☐ Ko Pavel naslavlja svoje spise, vselej spomni, da je utemeljen govoriti kot subjekt. In ta subjekt je *postal*. Postal nenadoma, na poti v Damask (če lahko na tej točki, kot sami verjamemo, enkrat za spremembo zaupamo prirejeni Pavlovi biografiji, ki jo najdemo v novi zavezi pod naslovom *Apostolska dela*). Zgodbo poznamo: na poti v Damask, kamor odhaja kot zagret farizej, da bi preganjal kristjane, Pavel zasliši skrivnostni glas, ki mu razodene resnico in njegovo poklicanost.

☐ Ali beseda »spreobrnitev« ustreza temu, kar se zgodi na poti v Damask? Gre za strelo z jasnega, zarezo, in ne za dialektični obrat. Gre za rekvizicijo, ki vpelje nek nov subjekt: »Po božji milosti pa sem to, kar sem (εἶμι ὅ εἶμι)« (*I Kor 15.10*) Prav ta »sem« kot tak je poklican na poti v Damask v neki povsem naključni intervenciji.

☐ Na nek način te spreobrnitve ne opravi nihče: Pavla niso spreobrnilo predstavniki »cerkve«, ni privrženc. Niso mu prinesli evangelija. Jasno je, da srečanje na poti posnema utemeljitveni dogodek. Tako kot je vstajenje povsem nepreračunljivo in je treba izhajati iz tega, tako je Pavlova vera tisto, iz česar sam izhaja kot subjekt, k njej ga ne vodi nič. Dogodek – »zgodilo se je«, čisto preprosto, v anonimnosti neke poti – je subjektivno znamenje dogodka v pravem pomenu besede, ki je Kristusovo vstajenje. V samem Pavlu gre za vstajenje subjekta. Gre za matrični primer vozla med eksistenco in naukom, kajti Pavel iz pogojev svoje »spreobrnitve« potegne konsekvenco, da lahko izhajamo zgolj iz vere, iz deklariranja vere. Vznik krščanskega subjekta je nepogojen.

☐ Če hočemo razumeti njegove besede [*propos*], torej nikakor ne moremo zanemariti okoliščin Pavlovega življenja. Na srečo so za nas sicer najpomembnejše tiste, ki jih sam vključi v svoja pisma. Kajti zunanji podatki, na katere se je mogoče zanesti, so izjemno redki. Zgodba, ki jo najdemo v *Apostolskih delih*, je, ko smo že dejali, naknadna

konstrukcija, katere intence je jasno razgrnila moderna kritika, njena forma pa si najpogosteje izposoja pri retoriki grških romanov. Če želimo v njej realne elemente razločiti od konstrukcijske fabule (in političnih računov), v katero so oviti, to zahteva izjemno strogost in previdnost. In na razpolago nimamo praktično ničesar drugega, razen da lahko to ali ono podrobno preverimo prek rimskega zgodovinarja, ki pa so ga kaj malo zanimale te majhne heretične judovske skupine. In celo pri »Pavlovih pismih«, ki so bila kanonično zbrana v novi zavezi najmanj stoletje po apostolovi smrti, je treba biti previden. Znanstvena eksegeza je dokazala, da so mnoga izmed njih apokrifna, tako da se *korpus* tega temeljnega avtorja konec koncev zvede na šest precej kratkih tekstov: Pismo Rimljanom (*Rim*), 1. pismo Korinčanom (*1 Kor*), 2. pismo Korinčanom (*2 Kor*), Pismo Galačanom (*Gal*), Pismo Filipjanom (*Flp*), 1. pismo Tesalončanom (*1 Tes*). Vendar pa to zadošča, da prepoznamo nekaj glavnih subjektivnih potez in da jamči za nekatere odločilne epizode.

Ena nadvse pomembnih točk, o kateri Pavel poroča z očitnim ponosom (Pavel zagotovo ni bil ne introvertiranec ne lažni skromnež), je na primer naslednja: Kaj stori po nenadnem razodetju na poti v Damask? Vemo vsaj to, *česa ne stori*. Ne gre v Jeruzalem, ne gre k avtoritetam, uradnim apostolom, tistim, ki so osebno poznali Kristusa. Ne gre si »potrditi« dogodka, ki ga v njegovih lastnih očeh dela za apostola. To subjektivno vstajo pusti zunaj vsakega uradnega pečata. Tu datira tisto neuklonljivo prepričanje glede njegove lastne usode, ki ga bo ob različnih priložnostih zoperstavilo jedru zgodovinskih apostolov, katerih osrednja osebnost je Peter. Obrne se od vsake druge avtoritete razen tiste Glasu, ki ga je osebno poklical postati-subjekt, in odide v Arabijo, da bi razglašal evangelij, da bi deklariral, da se je tisto, kar se je zgodilo, zgodilo². Človek, ki je, oborožen z nekim osebnim dogodkom, utemeljen deklarirati ta neosebni dogodek, vstajenje.

2. *pour déclarer que ce qui a eu lieu, a eu lieu*

Pavel ostane v Arabiji tri leta. Njegova aktivistična učinkovitost je v njegovih očeh nedvomno zadostno jamstvo za to, da lahko po tem času končno sreča »zgodovinske voditelje«. V nadaljevanju bomo videli, da je Pavel, čeprav trmast in celo nasilno odločen, ko gre za načela, tudi politik, ki pozna vrednost razumnih kompromisov in še posebej besednih kompromisov, ki le malo kratijo svobodo njegovega delovanja na krajih in ozemljih, ki jih izbere (najraje take, kjer je nasprotnik čim manj ukoreninjen). Pavel gre torej v Jeruzalem, kjer sreča Petra in apostole, ter spet odide. O zastavkih tega prvega srečanja ne vemo prav ničesar. Verjajmo lahko, da Pavla ni prepričalo v nujnost, da bi se pogosto obračal na jeruzalemski »center«, kajti drugo obdobje njegovih aktivističnih potovanj bo trajalo štirinajst let! Kilikija, Sirija, Turčija, Makedonija, Grčija. *Ekscentrirana* razsežnost Pavlovega delovanja je praktična podstruktura njegove misli, v skladu s katero je vsaka resnična univerzalnost brez centra.

V grobem vemo, kako potekajo ta aktivistična popotovanja. V tem obdobju je judovstvo še vedno prozelitska religija. V nasprotju z razširjenim prepričanjem Pavel ni izumil obračanja na pogane. Judovski prozelitizem je pomemben in razvit. Pavel svoje poslušalstvo razdeli na dva kroga, ki bi ju – če uporabimo tvegan politični anahronizem – lahko imenovali simpatizerji in pripadniki.

a) »Bogaboječi«, ki priznavajo globalno legitimnost monoteizma, toda niso podvrženi predpisom zakona in še posebej obrezovanju.

b) Spreobrnjenci, ki se zavežejo, da bodo spoštovali predpise zakona, in se morajo dati obrezati. Obrezovanje tu priča o svoji funkciji zaznamovanja, poglobitve iniciacije.

Kar Pavla neposredno ločuje od judovske skupnosti, torej ni nago-varjanje poganov. Poleg tega začne svoje oznanjevanje prav naslanjajoč se na institucije te skupnosti. Ko pride v neko mesto, najprej nastopi v sinagogi. Seveda prihaja do zapletov z ortodoksneži, in sicer iz doktrinalnih razlogov: zaradi Pavlovega trmastega zatrjevanja, da Jezus je Mesija (naj spomnimo, da je »Kristus« vselej le grška beseda za »mesijo«,

tako da je po Pavlu edina točka kontinuitete med Novico in profetičnim judovstvom enačba Jezus = Kristus). Ta trditev pa je v očeh večine Judov, in to zaradi zelo močnih in legitimnih razlogov, nesprejemljiva. Po incidentih, ki so bili v pogojih tiste dobe lahko zelo nasilni in kjer, če naj povemo vse, je šlo za življenje, Pavel zapusti sinagogo in se umakne h kakemu lokalnemu simpatizerju. Tu poskuša vzpostaviti skupino, ki med seboj meša judokristjane in poganokristjane. Zdi se, da bodo pripadniki skupine kmalu večinoma poganokristjani. To ne preseneča glede na to, na kako malo koncesij Pavel pristane v pogledu judovske dediščine, še posebej kar zadeva obrede. Ko je skupina po njegovem enkrat dovolj konsolidirana (rekli bomo, da je zdaj *ecclesia*, od koder nedvomno izhaja beseda »cerkev« [église], toda predstavljati si jo moramo kot majhno skupino aktivistov), Pavel njeno vodenje prepusti tistim, katerih prepričanje ceni in ki bodo postali njegovi namestniki. Nato pa nadaljuje svoje potovanje.

Za Pavlovo gotovost glede prihodnosti svojega početja je kar najbolj značilno to, da majhno jedro privržencev [*fidèles*], ki se vzpostavi v nekem mestu, vsakič identificira s celotno regijo. Kdo so dejansko ti Tesalončani, ti Korinčani, da ne govorimo o Rimljanih, na katere Pavel v živahnem in veličastnem tonu naslavlja svoja pisma? Verjetno nekaj »bratov«, kar je arhaična oblika za naše »tovariše«, izgubljenih v mestu. To, da so komenzurabilni neki resnici, vselej transformira anonimne individue v vektorje celotnega človeštva. Rečemo lahko, da se peščica pripadnikov odporniškega gibanja v letu 1940 in 41 nahaja v istem položaju kot Pavlovi Korinčani: nanje in samo nanje se je dopustno sklicevati, če naj naznačimo nekaj realnega Francije.

Pavel nikoli, pa naj bo še tako daleč, ne izgubi izpred oči jedra privržencev, katerega vzpostavitev je podprl. Njegova pisma niso nič drugega kot intervencije v življenje tega jedra in imajo vso temu primerno politično zagretost. Boj proti notranjim razcepom, spominjanje na temeljna načela, obnovitev zaupanja v lokalne voditelje, preizpraševanje spornih točk, nujna zahteva po resni akciji spreobračanja, organizacija financ...

Ne manjka nič od tega, kar bi aktivist katerekoli organizirane stvari [cause] lahko prepoznal kot skrbi in polete kolektivne intervencije.

Na koncu teh štirinajstih let organizirajočega tavanja, o katerem nam ni ostala nobena pisna sled, smo približno v letu 50. Kristus je mrtev kakih dvajset let. Sedemnajst let je minilo, odkar je bil Pavel poklican na poti v Damask. Ima okoli petdeset let in sam sebeга imenuje »stari Pavel«. Prvi njegovi teksti, ki so prišli do nas, so iz tega obdobja. Zakaj? Glede tega vprašanja je možnih nekaj hipotez.

Odgovoren za več skupin, ki jih v osnovi sestavljajo poganokristjani, Pavel v tem času prebiva v Antiohiji, tretjem največjem mestu imperija za Rimom in Aleksadrijo. Spomnimo, da se je Pavel rodil v dokaj premožni tarški družini, da je mestni človek in ne deželan. To ni nepomembno. Njegov stil ni v ničemer zavezan ruralnim podobam in metaforam, ki so tako pogoste v Kristusovih parabolah. Če njegova vizija stvari zagreto meri na svetovno dimenzijo in sega do skrajnih meja imperija (Pavlova najbolj goreča želja je, da bi šel v Španijo, kot da bi lahko on kot vzhodnjak izpolnil svoje poslanstvo zgolj na skrajnem zahodnem robu), je razlog v tem, da sta urbani kozmopolitizem in dolga potovanja izoblikovala amplitudo te vizije. Pavlov univerzalizem je tudi notranja geografija, ki ni geografija majhnega zemljiškega lastnika.

Če Pavel začne pisati o določenih točkah doktrine, če njegove tekste prepisujejo in ti nato krožijo, je po našem razlog v tem, da se mu zdi nujno boriti se na širši fronti. Okoliščine silijo, da samega sebe dojema kot kakšnega voditelja stranke ali frakcije.

Med Pavlovim bivanjem v Antiohiji tja prispejo judokristjani stroge obediencie. Zoperstavijo se apostolu, sejejo težave, zahtevajo obrezovanje vseh vernikov [fidèles]. Tudi tokrat ni v igri prozelitizem v razmerju do Nejudov. Gre za to, da Pavel ne more pristati na razlikovanje med dvema krogoma tistih, ki jih zbira okoli sebe, simpatizerjev doktrine in »pravih« spreobrnjencev, ki so sprejeli obrede in so obrezani. Zanj (in to mu bomo priznali) proces neke resnice ne pozna stopenj. Bodisi smo udeleženi na resnici, deklariramo utemeljitveni dogodek in iz njega

potegnemo konsekvence, bodisi ji ostanemo tuji. To razlikovanje brez posrednika ali posredovanja je povsem subjektivno. Utemeljiti ga ne morejo zunanja znamenja in rituali, niti ga ti ne morejo niansirati. To je cena, če naj ima resnica status univerzalne singularnosti. Poces neke resnice je univerzalen le, kolikor ga, kot njegova realna točka, podpira neposredno subjektivno pripoznanje njegove singularnosti. V nasprotnem primeru se je treba vrniti k obediencam ali posebnim znamenjem, kar lahko Novico zgolj *fiksira* v komunitarni prostor in blokira njeno univerzalno razprtje. Pavel torej vse spreobrnjence obravnava kot polne vernike, ne glede na njihovo provenienco in ne glede na to, ali so obrezani ali ne. Judokristjani stroge obediencie ohranjajo prakso stopenjske pripadnosti in se jim zdi strogo rečeno škandalozno, da kot enake obravnavamo ljudi, ki ne nosijo znamenj niti ne prakticirajo ritualov skupnosti. Skratka ljudi, ki ne poznajo in ne spoštujejo Zakona.

Nastane hud spor. Na koncu se odločijo, da bodo razsodili v Jeruzalemu z zgodovinskimi apostoli. To je drugo srečanje Pavla s Petrom in tokrat poznamo njegov zastavek. Gre za ključni konflikt, kjer je v igri usoda novega nauka. Do katere mere le-ta ostaja zavezan svojemu izvoru, judovski skupnosti? Rečeno v mojem jeziku: kakšno je natančno razmerje med predpostavljeno univerzalnostjo postdogodkovne resnice (tem, kar je mogoče izpeljati iz Kristusovega vstajenja) in dogodkovnim prizoriščem [*site*], ki ga nedvomno predstavlja ljudstvo, ki ga ustoliči stara zaveza. Kakšnega pomena so za konstrukcijo te resnice, za njeno razširitev med ljudstvi imperija, tradicionalna znamenja pripadnosti judovski skupnosti?

Glede teh vprašanj, ki tvorijo vozle singularnosti in univerzalnosti, je odločilna jeruzalemska konferenca (leto 50? ali 51?). Njen posebni zastavek je obrezovanje in Pavel je v Jeruzalem nalašč prišel v spremstvu Tita, neobrezanega vernika. Toda vprašanje, ki leži v ozadju tega, se glasi: Kdo je izvoljen? Kaj pomeni izvoljenost? Ali obstajajo vidna znamenja izvoljenosti? In končno: kdo je subjekt? Kaj *zaznamuje* subjekt?

Judokrščanski tabor stroge obediencie postavlja, da dogodek-Kristus ne odpravi starega prostora. Njegova koncepcija subjekta je dialektična.

Ne gre za negiranje moči dogodka. Gre za postavko, da njegova novost ohrani in povzdigne tradicionalno prizorišče vere, ga inkorporira tako, da ga preseže. Dogodek-Kristus dopolni Zakon in ga ne razveljavi. Podedovana znamenja tradicije (na primer obrezanost) so torej še vedno neobhodna. Lahko bi celo rekli, da so – povzeta in povzdignjena v novem oznanilu – transfigurirana in s tem toliko bolj dejavna.

Pavel je na čelu drugega tabora. Zanj dogodek naredi predhodna znamenja za zastarela, nova univerzalnost pa nima nobenega privilegirane razmerja z judovsko skupnostjo. Seveda imajo sestavine dogodka, njegovo mesto, vse, kar ta dogodek mobilizira, za prizorišče to skupnost. Sam Pavel povsem pripada judovski kulturi in precej pogosteje citira staro zavezo kot domnevne besede živega Kristusa. Toda če je dogodek v svoji biti zavezan svojemu prizorišču, mora biti v svojih učinkih resnice neodvisen od njega. Ne gre torej za to, da je komunitarno zaznamovanje (obrezanost, rituali, striktna poslušnost Zakonu) neupravičeno ali zmotno. Gre za to, da ga postdogodkovni imperativ resnice naredi (kar je huje) za *indiferentnega*. Nima več pomena, ne pozitivnega ne negativnega. Pavel se ne zoperstavlja obrezovanju. Njegova rigorozna izjava se glasi: »Obreza ni nič in tudi neobrezanost ni nič« (1 Kor 7.19). Ta izjava je seveda svetoskrunska za judokristjane. Toda pozorni bodimo, da hkrati ni poganokrščanska izjava, kajti neobrezanost nima nobene posebne vrednosti, niti ni na noben način zahtevana.

Razprava, če jo filozofsko rekonstituiramo, zadeva tri koncepte. Prekinitev (kaj nek dogodek prekine in kaj ohrani?). Zvestobo (kaj pomeni biti zvest dogodkovni prekinitvi?). Zaznamovanje (ali obstajajo vidna znamenja ali znaki zvestobe [*fidélité*]?). V preseku teh treh konceptov se vzpostavi ključno vprašanje: kdo je subjekt procesa resnice?

Da je prišlo do jeruzalemske konference in kakšni so bili njeni zastavki, vemo le po kratki pripovedi samega Pavla in po tem, kako jo slikajo *Apostolska dela*. Gotovo je, da se je končala s kompromisom, z nekakšno razmejitevjo vplivnih sfer. Formula tega kompromisa se glasi: obstajajo apostoli, ki delujejo v judovskem okolju, in drugi, ki delujejo

v poganskem okolju. Peter je apostol Judov, Pavel pa apostol poganov, *ἔθνοσ* (kar prevajamo z »narodi« in kar dejansko označuje vsa ljudstva razen Judov).

Pavel o tem poroča v *Pismu Galačanom*, 2.10.

Po štirinajstih letih sem spet šel z Barnabom gor v Jeruzalem. S sabo sem vzel tudi Tita. Šel pa sem po razodetju. Predložil sem jim evangelij, ki ga oznanjam med pogani, in še posebej najuglednejšim osebam, da bi morda ne tekel ali da ne bi bil tekel v prazno. Tako takrat niti Tit, ki je bil z menoj, ni bil prisiljen, da bi se dal obrezati, čeprav je bil Grk. Sicer pa so se tam vrinili lažni bratje, da bi prežali na našo svobodo, ki jo imamo v Kristusu Jezusu, in da bi nas usužnjili. Vendar se jim nismo uklonili niti za trenutek, da bi med vami obstala resnica evangelija. Tisti pa, ki so imeli takšen ugled, kot da nekaj so – kakšni so nekoč bili, me ne zanima, saj Bog ne gleda na osebo – tisti torej, ki so veljali za ugledne, mi niso ničesar dodatno naložili. Nasprotno: ko so uvideli, da je bil meni zaupan evangelij za neobrezane, kakor je bil Petru za obrezane – kajti tisti, ki je deloval po Petru zaradi poslanstva med obrezanimi, je deloval tudi v meni zaradi poganov, – in ko so spoznali milost, ki mi je bila dana, so Jakob, Kefa in Janez, ki veljajo za stebre, podali meni in Barnabu desnico v znamenje občestva; midva naj bi šla med pogane, oni pa med obrezane. Le to so naju prosili, da bi se spominjala revežev. In to sem si zelo prizadeval storiti.

To je povsem politični tekst, v katerem moramo izpostaviti vsaj tri točke:

1) Naj bo govor še tako umirjen, lahko iz njega uganemo, da je bila bitka groba. Judokristjani stroge obediencie (nedvomno tisti, ki so izzvali nemire v Antiohiji) so označeni za »lažne brate« in očitno gre za to, ali popustiti pritiskom ali ne. Posredovali so zgodovinski apostoli, Peter (Kefa), Jakob in Janez, ki so s tem, da so na razumen način vzeli nase svoje simbolne funkcije voditeljev, odobrili neke vrste empirično aktivistično dvojnost. Opazili pa bomo, da v tem sklepu nič jasno ne nakazuje stališča glede temeljnih vprašanj. Eno je, da se Pavel ukvarja s pogani, nekaj drugega pa, da jim ne vsiljuje ne ritualov ne zaznamovanj – in glede slednjega konferenca očitno ni rzsodila.

2) Ključni moment teksta je tisti, kjer Pavel reče, da njegovi nasprotniki prežijo »na našo svobodo, ki jo imamo v Kristusu Jezusu, da bi nas usužnjili.« Kajti svoboda vpelje v igro vprašanje zakona, to pa bo osrednje vprašanje Pavlovega oznanjevanja. Kakšno je v skrajni instanci razmerje med zakonom in subjektom? Ali je vsak subjekt v figuri legalnega podvrženja [*sujétion légale*]? Jeruzalemska konferenca ničesar ne odloči, temveč pusti, da se razvijejo antinomična izkustva.

3) Vse, vključno s Pavlovim defenzivnim tonom (očitno se poteguje za to, da bi mu priznali pravico, da nadaljuje s svojim delovanjem), kaže, da je bil kompromis nestabilen. Kar pa ne pomeni, da je bil brez zgodovinskega dometa. Nasprotno, ta domet je bil precejšen. Jeruzalemska konferenca je s tem, ko je pustila, da se Pavlovo delovanje razvija hkrati z delovanjem judokristjanov stroge obediencie, preprečila, da bi krščanstvo konec koncev postalo zgolj stvar neke judovske sekte, še ena krhka razcepitev (po številnih drugih). S tem pa, ko je obrzdala zanos poganokristjanov, sovražnih judovstvu, in morda zanos samega Pavla, je preprečila, da bi bilo krščanstvo zgolj neko novo razsvetljenje, tudi to zelo krhko, ker ne bi bilo v ničemer vkoreninjeno v zgodovinskem judaizmu. Jeruzalemska konferenca je resnično utemeljitvena, ker daje krščanstvu dvojno načelo odprtosti in zgodovinskosti. Na ta način tesno drži nit dogodka kot iniciacije nekega procesa resnice. Da je dogodek nov, nas ne sme nikoli napeljati na pozabo tega, da je tak zgolj glede na neko določeno situacijo, kjer mobilizira elemente svojega prizorišča. Seveda konferenca očitno ni bila zmožna fiksirati vsebine te težavne povezave med dogodkovnostjo in imanentnostjo situaciji. Veliko je že, da empirično organizira njeno možnost. Če je res, da je jeruzalemski kompromis izoblikoval Peter, si ta zasluži naslov ogelnega kamna cerkve.

O tem, da je tudi po konferenci položaj ostal zelo napet, priča znani »antiohijski incident«, ki ga Pavel omenja takoj za svojim poročilom o konferenci in do katerega je, kot kaže, prišlo konec istega leta. *Apostolska dela* ta incident zamolčijo, kar je še en dokaz več, da gre za uradni dokument, katerega naloga je, da poda kar najbolj uniformno, organizacijsko in »rimsko« verzijo prvih desetletij krščanstva.

Za kaj gre? Peter je v Antiohiji (nadzorni obisk?), kamor se je vrnil Pavel. Gre za vprašanje, če je mogoče obredno obedovati skupaj z Nejudi. Peter začne, toda ko vidi, da vstopijo Jakobovi učenci, se oddalji od mize. Pavla to zelo razburi. Petrovo vedenje nedvomno razume kot postavitev pod vprašaj izvirnega kompromisa in kot dvolično pozicijo. Tekst še nosi znamenja resničnega besa:

Ko pa je prišel Kefa v Antiohijo, sem se mu v obraz uprl, ker je bil vreden obsojanja. Preden so namreč prišli nekateri, ki so bili z Jakobom, je jedel s pogani. Ko pa so prišli, se je začel poganom umikati in se jih ogibati, in sicer iz strahu pred obrezanimi. Z njim vred so se potajili tudi drugi Judje, tako da se je celo Barnaba dal zavesti od njihove dvoličnosti. Ko pa sem videl, da ne hodijo pravilno, v skladu z resnico evangelija, sem vpricho vseh rekel Kefu: »Če ti, ki si Jud, živiš po pogansko in ne po judovsko, kako hočeš prisiliti pogane, da bi živeli po judovsko?«

Pavel bo takoj prekinil z Barnabom, ki ga je zavedel Peter. Vse dokazuje, da se ni šalil z zvestobo načelom.

Zastavlja se očitno vprašanje: Zakaj Pavel reče Petru, da on (Peter), ki je Jud, živi po pogansko? Odgovor predpostavlja implicitno referenco na jeruzalemske dogovore. Glede na te dogovore je bilo Petrovo dejanje dvolično. Gre za hipokritsko nespoštovanje konvencije. Za nekoga, ki se sklicuje na Zakon, je to hud prestop. Lahko bi rekli, da Pavel očita Petru, da deluje na način, ki v ničemer ne ustreza podobi, ki jo hoče sam Peter dati temu, kaj pomeni biti Jud. Na ta način si sam vzame vsako pravico, da bi silil pogane, da se prilagodijo tej podobi in prakticirajo zunanje obrede.

Antiohijskega incidenta nikakor ne smemo podcenjevati. Dejstvo, da se je Peter izkazal za nedoslednega glede svojih lastnih načel in nezvestega sprejetemu kompromisu, je pri Pavlu zasejalo idejo, da so potrebna nova načela. Zadevni incident mu pokaže, da v svojem starem imperativu Zakon ni več vzdržan, celo za tiste ne, ki se nanj sklicujejo. To bo dalo snov neki temeljni Pavlovi tezi, ki je v tem, da je Zakon *postal* figura smrti. Petrov položaj je ponudil konkretni dokaz te teze, v

samem osrčju mršavega krščanskega »aparata«, kjer je situacija krhka, dvolična, »graje vredna« in, če rečemo vse, omrtvičuječa v razmerju do zahtev delovanja. Po Pavlu ni več mogoče ohraniti enakomernega ravnovesja med Zakonom, ki je za vznikajočo resnico načelo smrti, in deklariranjem dogodka, ki je njeno načelo življenja.

Pavel, ki je odslej na čelu te tendence in ki se je izučil v velikih bojih »na vrhu«, spet odpotuje (Makedonija, Grčija). O teh potovanjih *Apostolska dela* poročajo v tehnikolorju. Ena od slavnih, a prav toliko neverjetnih epizod je veliki govor, ki naj bi ga Pavel imel pred atenskimi filozofi (stoiki in epikurejci), »na Areopagu«. Morda si lahko zapomnimo njegov, vsaj po svojem duhu, klavrní zaključek: ko so slišali Pavla govoriti o vstajenju mrtvih, so grški filozofi bruhnili v smeh in odšli. Dejansko je možno, da Pavlovo oznanjevanje v Atenah ni naletelo na veliko uspeha. Dokaz je v tem, da Pavel ni tu ustanovil nobene skupine. Tu smo na drugi veliki Pavlovi frontni črti (prva je konflikt z judokristjani): njegovemu preziru do filozofske modrosti. Naravnost rečeno, v Atenah ga spravi v težave njegova antifilozofija. V *1 Kor 2* najdemo posredno, a jasno bilanco teh odprav antifilozofa na filozofsko ozemlje:

Bratje, tudi ko sem jaz prišel k vam, nisem prišel zato, da bi vam z vzvišenostjo besede ali modrosti oznanjal Božjo skrivnost. Sklenil sem namreč, da med vami ne bom vedel za nič drugega kot za Jezusa Kristusa, in sicer križanega. Pred vami sem bil slaboten, v strahu in velikem trepetu. Moja beseda in moje oznanilo nista bila v prepričevalnih besedah modrosti, temveč sta se izkazala Duh in moč, da vaša vera ne bi temeljila na človeški modrosti, ampak na božji moči.

Težava je v tem, kako lahko oboroženi zgolj s prepričanjem, ki deklarira dogodek-Kristusa, nastopimo pred intelektualnim grškim miljejem, katerega bistvena kategorija je modrost ($\sigma\phi\acute{\alpha}$) in katerega orodje je retorična premoč ($\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\omicron\chi\eta\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon$).

Ko gre za logos, spomnimo, da Pavel piše v grščini, vsakdanji grščini tedanjega Vzhoda, ki je neke vrste mednarodni jezik (malce podobno kot danes angleščina). Nikakor ne gre za fabriciran ali ezoteričen jezik,

temveč za grščino trgovcev in pisateljev. Pavlovim besedam, katerih prevodi so obloženi s stoletji obskurantizma (ta »vera«!, ta »dobrodelnost«! ta »Sveti Duh«! Kakšna pobožnjaška izguba energije!), je treba vrniti njihovo običajno in razširjeno vrednost, namesto da v njih vidimo patos cerkve. Ko Pavel govori o prefinjenostih grščine, se je treba seveda spomniti, da je učeni jezik, jezik filozofov, že zakrknjen in skoraj mrtev, spomniti pa se je treba tudi tega, da debata ne poteka od zunaj, prek mukotrpnega prehajanja idiomov. Konflikt poteka v istem živem jeziku.

Modrosti, oboroženi z retoriko, Pavel zoperstavlja prikaz duha (πνεῦμα, diha) in moči (δύναμις). Človeška modrost je zoperstavljena božji moči. Gre torej za to, da interveniramo »οὐχ ἐν σοφίᾳ λόγου«, brez jezikovne modrosti. Ta maksima ovija neko radikalno antifilozofijo, ne gre za dikcijo, ki bi lahko prenašala neko φιλοσοφία. V osnovi zadeve je to, da se nek subjektivni vznik ne more dati kot retorična konstrukcija osebne prilagoditve zakonom vesolja ali narave.

Pavlova bilanca se zdi iskrena. Pred »Grki« je doživel neuspeh. Judje postavljajo vprašanje zakona, Grki pa vprašanje modrosti, filozofije. To sta dva zgodovinska referenta Pavlovega podviga. Najti je treba pot mišljenja, ki se izogne obema tema referentoma. V javnih okoliščinah ta diagonalni poskus le redko naleti na uspeh in zbere le anonimne in maloštevilne sopotnike. Tako začne vsaka resnica.

Smo v času Nerona in Pavlova želja – kar smo že omenili – je, da bi šel v Španijo, ki tedaj predstavlja konec sveta. V trenutku, ko se odpravi na pot, vznikne novo aktivistično vprašanje, vprašanje pobiranja prispevkov.

V vseh skupinah, privrženih krščanskemu deklariranju, se je pobiralo sredstva, namenjena jeruzalemski skupnosti. Kaj je pomenila ta kotizacija? Tu spet naletimo na boj tendenc, glede katerih je razsodil šibak kompromis jeruzalemske konference.

Judokristjani v tej pristojbini vidijo priznanje prvenstva zgodovinskih apostolov (Petra in drugih), hkrati pa tudi znamenje, da je Jeruzalem kot očitni center (s templjem) judovske skupnosti, povsem naravno center krščanskega gibanja. Pobiranje prispevkov torej afirmira kontinuiteto

med judovskim komunitarizmom in krščansko ekspanzijo. Poleg tega pa s prispevki zunanje skupine priznajo, da so kot neke vrste diaspora.

Pavel poda natanko nasprotno interpretacijo pobiranja prispevkov. S tem, ko sprejme njihove darove, center potrjuje legitimnost pogano-krščanskih skupin. Kaže, da ne pripadnost židovski skupnosti ne zamenja te pripadnosti ne bivanje na izraelski zemlji niso pertinentni kriteriji za odločitev o tem, če neka konstituirana skupina pripada ali ne krščanskemu gibanju.

Ker želi nadzorovati usodo prispevkov in pomen, ki se jim ga daje, se Pavel odloči, da bo spremljal glavnico v Jeruzalem, namesto da bi odšel v Španijo.

Kaj se je zgodilo po tem, lahko le rekonstruiramo. Najverjetnejša zgodba je sledeča. V Jeruzalemu je Pavel nekako v volčjem žrelu. Od njega se zahteva, da žrtvuje določenim judovskim ritualom. Pavel to sprejme, kajti, kot je zapisal, zna biti »Jud z Judi«, tako kot Grk z Grki: subjektivna resnica je indiferentna do običajev. Gre v tempelj. Tedaj pride do dviga proti njemu, ker je obtožen, da je v tempelj spravil nekega Nejuda. Takšno dejanje v očeh judovske verske administracije, ki ji v tej točki sledi rimski okupator, ki navadno ohrani lokalne navade, zasluži smrtno kazen.

Ali je Pavel res zagrešil zločin, ki mu ga pripisujejo? Večina zgodovinarjev meni, da ne. V resnici ne vemo ničesar. Pavel je aktivist in nihče ne more izključiti možnosti, da se mu je zdela provokacija možna in koristna. Kakorkoli že, v trenutku, ko bi ga linčali, ga aretira odred rimskih vojakov. Obtožbo bodo vodili Rimljani. Pavla odpeljejo v garnizon v Cezareji. Okoli leta 59 nastopi pred guvernerjem Festom (ta točka je nesporna). Ker obtožba lahko pomeni smrtno kazen, Pavel uveljavlja svoje pravice rimskega državljana: državljan, ki je obtožen nečesa, kar se kaznuje s smrtjo, ima pravico, da mu je sojeno v Rimu. Prepeljejo ga torej v Rim, kjer je, kot kaže, ostal v zaporu od leta 60 do leta 62. Iz kratke Klemnove aluzije okoli leta 90 lahko sklepamo, da so ga konec koncev usmrtili, bodisi po končanem regularnem procesu bodisi med nekim pregonom, nemogoče je vedeti.

O teh pripetljajih ne govori noben Pavlov tekst, in to ne brez razloga: vsi avtentični teksti, ki so prišli do nas, so zagotovo zgodnejšega datuma od Pavlove aretacije. To pomeni, da smo, kar zadeva zadnja leta Pavlovega življenja, dejansko v popolni temi. O prepeljanju Pavla v Rim v razkošnih podrobnostih in v skladu z najboljšimi pravili romanov o pomorskih avanturah poročajo *Apostolska Dela*. Nemogoče je razločiti lažno od resničnega. *Dela* se presenetljivo ne končajo s Pavlovim mučeništvom, temveč z vzgojnim spektaklom apostola, ki brez problemov v Rimu nadaljuje svojo prozelitsko dejavnost. To skupaj z mnogimi drugimi podrobnostmi priča o tem, da so bili avtorji *Del* naklonjeni Rimu.

Toda konec koncev nas sam Pavel uči, da niso pomembna znamenja moči, niti zgledna življenja, temveč tisto, česar je neko prepričanje zmožno tu, sedaj in za vselej.

III TEKSTI IN KONTEKSTI

Pavlovi teksti so pisma, ki jih voditelj naslavlja na skupine, ki jih je ustanovil ali podpiral. Pokrivajo zelo kratko obdobje (med leti 50 in 58). Gre za militantne dokumente, poslane majhnim jedrom spreobrnjenec. To nikakor niso niti pripovedi, kar so evangeliji, niti teoretske razprave, kot so jih kasneje pisali cerkveni očetje, niti lirične prerokbe, kakršna je Apokalipsa, ki jo pripisujejo Janezu. So *intervencije*. V tem pogledu so bolj podobni Leninovim tekstom kot Marxovemu *Kapitalu*. Bolj so podobni večini Lacanovih tekstov kot Freudovi *Razlagi sanj*. Bolj so podobni Wittgensteinovim predavanjem kot Russellovim *Principia Mathematica*. V tej formi, kjer priložnost za delovanje prevaga nad skrbjo za uveljavitev avtorja z objavami (Lacan je dejal: »smetnjavami«³), bomo našli neko potezo antifilozofa: ne napiše ne sistema ne rekapitulacije niti ne knjige v pravem pomenu besede. Predlaga nek govor preloma in če je potrebno, temu sledi zapis.

Uganka je prej v tem, kako so ti, okoliščinam zavezani teksti prišli do nas in kaj je narekovalo njihovo slovesno in sumljivo vključitev v nedotakljivi *corpus*, znan pod imenom nova zaveza.

Do kanoničnega sprejetja »Pavlovih pisem« pride pozno. Verjetno na koncu 2. stoletja. Najstarejše kopije, s katerimi razpolagamo, so iz začetka 3. stoletja in tu gre zgolj za fragmente. Poleg tega je, kot smo že dejali, od trinajstih pisem, ki se nahajajo v novi zavezi, vsaj šest takih, ki so zanesljivo apokrifna, čeprav za nekatera med njimi lahko domnevamo, da izhajajo iz Pavlovega »spremstva«.

3. *pouvelications*, besedna igra med *publications* (objave) in *poubelle* (smeti)

☞ Zakaj in kako je bil ta *corpus* sakraliziran? Spomnimo se, da Pavel nima samoumevne zgodovinske legitimnosti. Ni eden dvanajstih apostolov. Gospodovega življenja ni poznal. Zgodovinskemu centru v Jeruzalemu je povzročil veliko sivih las.

☞ To nenavadnost lahko pojasnijo štiri pomembne opazke.

☞ 1) Ker neka ukoreninjena utvara, ki izhaja iz multisekularnega kanoničnega zaporedja nove zaveze, našemu spontanemu mnenju vsiljuje nasprotno gotovost, se ne bomo utrudili ponavljati sledečega: *Pavlova pisma so mnogo zgodnejšega datuma kot redakcija evangelijev*. Še več: *Pavlova pisma so enostavno najstarejši krščanski teksti, ki so prišli do nas*. Seveda je v času Pavlovega oznanjevanja krožila obilica ustnih pripovedi o Jezusovem življenju, o njegovih čudežih in njegovi smrti. Toda do nas ni prišel noben pisni dokument, ki bi fiksiral to zgodovino in ki bi bil napisan pred letom 70, kar je približno deset let po Pavlovi smrti. Če prvo pismo Tesalončanom datiramo z letom 50, kar je plavzibilno, ga od prvega redigiranega evangelija (Markovega) loči razmik dvajsetih let. Kar zadeva pisno kroženje krščanske doktrine imamo torej opravka z veliko predhodnostjo Pavla. In ker so pisma že zgodaj začeli prepisovati in so začela krožiti, bi jih bilo brez dvoma težko enostavno ignorirati, ko je prišel (precej pozno, konec 3. stoletja) trenutek za to, da se zberejo utemeljitveni dokumenti nove religije.

☞ 2) Evangeliji, z izjemo Janezovega (ki je najkasnejši, nastal je morda okoli leta 90), so v velikem kontrastu s Pavlovimi pismi, in k temu kontrastu se bomo morali še vrniti. Njihov cilj je očitno v tem, da izpričajo Jezusove *podvige*, izjemno singularnost njegovega življenja. V njih so zelo prisotne vse velike klasike tavnaturgije in religioznega šarlatanstva: čudežna ozdravljenja, hoja po vodi, vedeževanja in napovedi, oživljanje mrtvih, anormalni metereološki pojavi, polaganje rok, nenadno pomnoženje živeža... Jezusov stil, kot so ga restituirali evangeliji, se globalno ujema s to opravo potujočega čarovnika. Seveda blesti s pretanjenostjo svojih aforizmov in z voljo po prelomu, ki ji zna dati obliko. A zato ni nič manj zaznamovan z zakoni žanra: parabole z dvojnimi pomenom,

obskurne metafore, apokaliptične podobe, spretno konstruirana nedoločljivost identitete osebe (prerok? mesija? božji poslanec? božji sin? novi Bog, ki je prišel na zemljo?).

Pavlovi teksti od vsega tega ne ohranijo praktično ničesar, čeprav se je v krščanskem okolju prve generacije o tem nedvomno veliko in podrobno pripovedovalo. Pogosto so opazili, da v pismih empirično Kristusovo življenje praktično ni omenjeno, kot tudi ne nobena od slavnih metafor Učitelja [*maître*]. Jezusov nauk, tako kot njegovi čudeži, so veličastno ignorirani. Vse se zvede na eno samo točko: Jezus, božji sin (videli bomo, kaj to pomeni) in zato Kristus, je umrl na križu in je bil obujen od mrtvih. Ostalo, vse ostalo, nima nobenega realnega pomena. Recimo kar: ostalo (to, kar je Jezus rekel in storil) *ni realno prepričanja, temveč je le-temu v napoto oziroma ga celo popači*. Takšni redukciji ustreza zgolj stil, ki je tudi sam zgoščen in okleščen razvad preroške in tavmaturške literature. Pavel je seveda velik pisec, zbran, ki zna formulirati stvari in v pravem trenutku uporabiti redke in močne podobe. Kot je opozoril pesnik Henry Bauchau, nekateri odlomki, ki kombinirajo neke vrste nasilno abstrakcijo in prelome v tonu, ki so namenjeni temu, da na bralca izvajajo pritisk in mu ne dovolijo nobenega oddiha, spominjajo na Shakespearove tirade. Tej prozi pa je v zadnji instanci najpomembnejša argumentacija in delimitacija, učinkovito izluščanje bistvenega miselnega jedra. Ne bo torej ne parabol ne učenih obskurnosti ne subjektivnega oklevanja ali zastiranja resnice. Paradoks vere je treba proizvesti takšnega, kakršen je, proza pa ga mora osvetliti v njegovi radikalni novosti.

Iz vsega tega izhaja, da so Pavlova pisma edini resnični *doktrinalni* teksti nove zaveze. Razumemo lahko, da je – na primer – Luther dejal, da Pavlova pisma in samo ona vsebujejo smisel Razodetja, in da ni skrival, kako malo ima v čislih sinoptične evangelije, še posebej Lukovega.

Brez Pavlovih tekstov bi krščansko sporočilo ostalo dvoumno in slabo ločeno od preroške in apokaliptične literature, ki se je bohotila v zadevnem obdobju. To je pomemben razlog za njihovo prisotnost v kanoničnem *corpus*.

3) Kaj se je zgodilo med redakcijo Pavlovih tekstov in redakcijo evangelijev? Nek ključni dogodek: judovska vstaja proti rimskemu okupatorju, ki se je začela leta 66 (zelo verjetno po Pavlovi smrti) in ki je leta 70 pripeljala do tega, da je Tit porušil jeruzalemski tempelj. To je pravi začetek judovske diaspore. Predvsem pa je konec »centralnega« pomena Jeruzalema za krščansko gibanje. Od te epohe dalje se začne proces, ki bo iz Rima počasi napravil resnično prestolnico krščanstva in zgodovinsko prečrtal orientalski in judovski izvor, katerega simbol je bil Jeruzalem, kjer so živeli zgodovinski apostoli.

S svojo univerzalno in decentrirano vizijo konstrukcije krščanskih jeder pa je Pavel v več ozirih predhodnik tega premika. Gotovo je, da je zanj struktura rimskega imperija, ki pomeni svet, med orientom in Španijo, pomembnejša kot primat Jeruzalema. To, da je njegov najbolj razvit, najbolj dodelan in najodločilnejši tekst, še posebej kar zadeva prelom z judovskim Zakonom, prav eno od pisem Rimljanom, spada k tisti vrsti naključij, katerih simbolna funkcija je nepreklicna. Še en pomemben razlog, da se Pavla vključi v uradni *corpus*.

4) Vsakdo ve, da je organizacija tista, ki sprejme svoje lastne referenčne tekste, ko mora fiksirati svojo usmerjenost proti nevarnim devijacijam ali se boriti proti grozečim razcepom. V tem oziru so bila prva stoletja krščanstva še posebej burna. Za naš problem je bistveno, da upoštevamo neko herezijo, ki je nastala na samem začetku 2. stoletja in ki bi jo lahko imenovali ultra-pavlovsko, namreč Markionovo herezijo.

Markion, ki je odprl zeleno luč dolgi vrsti herezij manihejske usmerjenosti, zagovarja postavko, da je treba prelom med krščanstvom in judovstvom, med (za nas) staro zavezo in novo zavezo obravnavati kot absoluten, in to v nekem natančnem smislu: *v eni in drugi religiji ne gre za istega Boga*. Stara zaveza obravnava Boga, ki je ustvaril svet in ta Bog, kot kaže pogled na svet, ki ga je ustvaril, je hudobni Bog. Nad tem Bogom stvarnikom obstaja resnično dobri Bog, katerega figura je figura Očeta in ne stvarnika. Lahko rečemo, da je treba po Markionu razlikovati med simbolnim očetom (ki ga razodene zgolj krščanstvo) in med Bogom stvarnikom ali realnim Bogom. Boga krščanstva (simbolnega Očeta)

ne poznamo v enakem smislu kot Boga stare zaveze (roditelja). Drugega neposredno podaja pripoved o njegovih obskurnih in muhastih pogubnih dejanjih. Prvi, katerega nobene sledi ne najdemo v svetu in ki ga torej ne moremo poznati neposredno ali v stilu pripovedi, je dostopen zgolj prek prihoda svojega Sina. Iz tega sledi, da je krščanska Novica enostavno posredno razodetje resničnega Boga, dogodka Očeta, ki hkrati razkriva sleparstvo Boga stvarnika, o katerem govori stara zaveza.

Markionova razprava, ki se ni ohranila, se je imenovala *Antiteze*. Ključna točka: v njej zagovarja, da je bil edini avtentični apostol Pavel, drugi domnevni apostoli, s Petrom na čelu, pa so ostali pod imperativom obskurnega Boga stvarnika. Seveda so obstajali dobri razlogi za to, da je heretik na ta način rekrutiral »apostola narodov«: Pavlov boj proti judokristjanom stroge obediencie, njegova dogodkovna koncepcija krščanstva in njegova polemika proti omrtvičujoči razsežnosti Zakona. Če zadeve malce zaostriamo, lahko pridemo do Markionove koncepcije: novi evangelij je absolutni začetek.

Pa vendar ni dvoma, da gre za manipulacijo. Ne obstaja noben Pavlov tekst, iz katerega bi lahko potegnili karkoli, kar spominja na Markionovo doktrino. Za Pavla je povsem očitno, in to pogosto ponavlja, da je Bog, katerega sin je Jezus-Kristus, Bog, o katerem govori stara zaveza, Bog Judov. Če obstaja kakšna figura, ki se ji Pavel čuti blizu in ki jo subtilno uporablja za svoje lastne smotre, je to prav figura Abrahama. Ni dvoma, da Pavel bolj poudarja prelom z judovstvom kot pa kontinuiteto. Toda to je aktivistična, in ne ontološka teza. Božja eno(tno)st prečka obe situaciji, ki ju ločuje dogodek-Kristus, in ni v nobenem trenutku dvomljiva.

Da bi se borili proti nevarni Markionovi hereziji (ki je dejansko abruptno spremenila postavke jeruzalemskega kompromisa in tvegala, da iz krščanstva naredi sekto brez vsake zgodovinske globine), so Očetje zagotovo dvignili proti ultrapavlovstvu neko razumno in »centristično« figuro Pavla. Konstrukcija uradnega Pavla se nedvomno začne tu in ni brez trikov in raznih odklonov. Resnici na ljubo Markiona poznamo zgolj prek njegovih ortodoksnih nasprotnikov, Ireneja in Hieronima. In

simetrično smo tudi Pavla spoznali prek one podobe Pavla, ki jo je bilo potrebno konstruirati proti tistim, ki so se v ekstremistični viziji krščanskega preloma polastili najbolj radikalnih izjav utemeljitelja. Tako se deloma pojasni vključitev Pavlovih pisem v končni *corpus*: za razplasteno cerkev je bilo bolje imeti na svoji strani nekega razumnega Pavla, kot pa imeti opravka s Pavlom, ki bi v celoti prešel na stran herezije. Vendar ni izključeno, da so za potrebe stvari prek filtriranja resničnih tekstov in fabrikacije lažnih malce »upravnjili« apostola oziroma vsaj ublažili njegov radikalizem. Kot smo videli, se je že na koncu 1. stoletja tej operaciji posvetil redaktor *Apostolskih del*.

Toda vsemu navkljub nas ob branju Pavla osupne, kako malo je v njegovi prozi ostalo sledi tedanjega časa, žanrov in okoliščin. Pod imperativom dogodka je v teh tekstih neka zgoščenost, nekaj nečasovnega, nekaj, kar nam je – prav zato, ker gre za to, da se mišljenje destinira univerzalnemu v *njegovi vznikajoči singularnosti*, a neodvisno od vseh anekdot – razumljivo, ne da bi se morali zatekati k težkim zgodovinskim posredovanjem (kar nikakor ne velja za številne odlomke evangelijev, da ne govorimo o nepresojni Apokalipsi).

Nedvomno ni nihče izpostavil te neprestane sodobnosti Pavlove proze bolje kot eden največjih pesnikov našega časa, Pier Paolo Pasolini, ki je bil z dvema svojima imenoma, že zgolj po označevalcu, v jedru problema.

Pasolini, za katerega se je vprašanje krščanstva križalo z vprašanjem komunizma, oziroma vprašanje svetništva z vprašanjem aktivista, je hotel o svetem Pavlu posneti film, prenešen v današnji čas. Film ni bil posnet, imamo pa podroben scenarij, ki je izšel v francoščini pri založbi Flammarion.

Pasolinijev cilj je bil iz Pavla narediti sodobnika, ne da bi kakorkoli spremenil njegove izjave. Želel je na najbolj neposreden in brutalen način restituirati Pavlovo v celoti aktualno prepričanje. Šlo je za to, da se gledalcu eksplicitno reče, da si Pavla lahko predstavljamo tukaj, danes med nami, v njegovi polni telesni eksistenci. Da se Pavel naslavlja na našo družbo, da za nas joka, grozi, odpušča, napada in nežno objema.

Hotel je reči: Pavel je naš fiktivni sodobnik, ker je univerzalna vsebina njegovega oznanjevanja, vključno z ovirami in neuspehi, še vedno absolutno realna.

Po Pasoliniju je Pavel želel na revolucionaren način uničiti nek model družbe, ki je temeljil na družbeni neenakosti, imperializmu in suženjstvu. Pri njem obstaja sveta volja po uničenju. Seveda v filmu Pavlu ne uspe in ta neuspeh je še bolj notranji kot javni. Toda izreče resnico sveta in to stori, ne da bi bilo treba kakorkoli spremeniti besede, s katerimi je govoril pred skoraj dva tisoč leti.

Pasolinijeva teza je trojna:

1) Pavel je naš sodobnik, ker so naključje, ki nastopi kot strela z jasnega, dogodek in čisto srečanje vselej v izvoru svetosti. Figura svetnika pa nam je danes nujno potrebna, čeprav se lahko vsebine vzpostavitevnega srečanja spreminjajo.

2) Če Pavla in vse njegove izjave prenesemo v naše stoletje, bomo videli, da tu naletijo na neko realno družbo, ki je prav tako zločinska in korumpirana, a mnogo bolj odporna in prožna kot rimski imperij.

3) Pavlove izjave so brezčasno legitimne.

Osrednja tematika se umešča v razmerje med aktualnostjo in svetostjo. Ko svet Zgodovine začne bežati v misterij, abstrakcijo, čisto preizpraševanje, tedaj svet božjega (svetosti), ki dogodkovno sestopi med ljudi, postane konkreten, delujoč.

Film oriše pot neke svetosti v neki aktualnosti. Kako je transponiran?

Rim je New York, prestolnica ameriškega imperializma. Kulturno žarišče, Jeruzalen pod rimsko okupacijo, ki je hkrati žarišče intelektualnega konformizma, je Pariz pod nemškim škornjem. Majhno, še okorno krščansko skupnost predstavljajo pripadniki odporniškega gibanja, farizeji pa so pétainovci.

Pavel je Francoz, ki izhaja iz dobro situirane buržoazije, kolaboracionist, ki preganja odporne.

Damask je Barcelona Francove Španije. Fašist Pavel se tja odpravi zaradi misije, ki jo mora opraviti pri frankistih. Na poti v Barcelono, ko

prečka jugozahod Francije, doživi razsvetljenje. Prestopi v antifašistični in odporniški tabor.

Nato sledimo njegovemu popotovanju, na katerem pridiga odpor po Italiji, Španiji, Nemčiji. Atene, Atene sofistov, ki niso hotele poslušati Pavla, predstavlja sodobni Rim z majhnimi italijanskimi intelektualci in kritiki, ki jih je Pasolini sovražil. Na koncu gre Pavel v New York, kjer je izdan, aretiran in usmrčen v mračnih okoliščinah.

Na tem popotovanju osrednji aspekt počasi postaja izdaja, katere vzmet je v tem, da se to, kar Pavel ustvari (Cerkev, Organizacijo, Partijo), obrne proti njegovi lastni notranji svetosti. Pasolini se tu opre na veliko tradicijo (ki jo bomo preučili), ki v Pavlu vidi manj teoretika krščanskega dogodka kot neutrudljivega kreatorja Cerkve. Skratka, človeka aparata, aktivista III. internacionale. Za Pasolinija, ki prek Pavla razmišlja o komunizmu, partija zaradi zaprtih zahtev aktivizma počasi sprevrne svetost v mašništvo. Kako lahko avtentično svetništvo (ki ga Pasolini absolutno prepozna v Pavlu) prenese preizkus Zgodovine, ki je hkrati bežeča in monumentalna, kjer je svetništvo izjema in ne delovanje [*opération*]? Zgolj tako, da samo otrdi, da postane avtoritarno in organizirano. Toda ta trdota, ki bi ga morala zaščititi pred vsako korupcijo s strani Zgodovine, se sama izkaže za bistveno korupcijo, korupcijo svetnika s strani duhovnika. Gre za skorajda nujno gibanje neke notranje izdaje. In ta notranja izdaja se ujame v neko zunanjo izdajo, tako da bo Pavel denunciran. Izdajalec je sveti Luka, predstavljen kot agent hudiča, ki piše *Apostolska dela* v sladkem in emfatičnem stilu, ki meri na to, da izbriše svetost. Tako Pasolini interpretira *Dela*: gre za to, da se Pavlovo življenje zapiše tako, kot da nikoli ne bi bil nič drugega kot duhovnik. *Dela* oziroma splošneje, uradna podoba Pavla, nam podaja svetnika, izbrisanega z duhovnikom. To je poneverba, kajti Pavel je svetnik. Toda film nam je dal razumeti resnico te sleparije: v Pavlu imanentna dialektika svetosti in aktualnosti tvori subjektivno figuro duhovnika. Pavel umre tudi zato, ker se v njem zatemni svetost.

Svetost, potopljena v aktualnost, kakršna je bila tista rimskega imperija ali pa kakršna je aktualnost sodobnega kapitalizma, se lahko zavaruje

zgolj tako, da z vso potrebno trdoto ustvari neko Cerkev. Toda ta Cerkev svetost preobrazi v mašništvo.

Pri vsem tem je najbolj osupljivo to, da se Pavlovi teksti nespremenjeni s skoraj nerazumljivo naravnostjo vklapljajo v situacije, ki jim jih izpostavlja Pasolini: vojna, fašizem, ameriški kapitalizem, majhne debate italijanske *intelligentsia*... Iz tega umetniškega preizkusa univerzalne vrednosti tako jedra njegovega mišljenja kot nečasovnosti njegove proze Pavel izide nenavadno zmagovit.

IV TEORIJA DISKURZOV

Ko jeruzalemska konferenca Pavla določi za apostola *ἔθνη* (kar precej nenatančno prevajamo z »narodi«), bi lahko mislili, da se odtlej njegovo oznanjevanje nanaša na absolutno odprto množstvo ljudstev in običajev, skratka na vse človeške podmnožice imperija, ki so izjemno številne. Toda, in to je konstanta, Pavel eksplicitno omenja zgolj dve entiteti: Jude in Grke, kot da bi ta metonimična reprezentacija zadoščala in kot da bi, kar zadeva krščansko razodetje in njegovo univerzalno destinacijo, s tema dvema referentoma izčrpali množstvo *ἔθνη*. Kakšen je status para Jud/Grk, ki sam predstavlja »nacionalno« kompleksnost imperija?

Elementarni odgovor je ta, da je »Grk« ekvivalent »pogana« in da je konec koncev množstvo ljudstev pokrito z enostavno opozicijo med judovskim monoteizmom in uradnim politeizmom. Toda ta odgovor ni prepričljiv, kajti kadar Pavel govori o Grkih ali Grku, zgolj izjemoma tema besedama pripisuje neko versko prepričanje. Praviloma gre za vprašanje modrosti, torej filozofije.

Bistvenega pomena je razumeti, da v Pavlovi leksiki »Jud« in »Grk« ravno ne označujeta nič od tega, kar bi spontano lahko razumeli z besedo »ljudstvo«, namreč človeško množico, ki jo je mogoče objektivno zajeti po njenih verovanjih, običajih, jeziku, ozemlju itn. Prav tako ne gre za konstituirani in legalizirani religiji. Dejansko sta »Jud« in »Grk« *subjektivni dispoziciji*. Natančneje rečeno, gre za to, kar ima Pavel za dve koherentni intelektualni figuri svojega sveta. Oziroma to, kar bi lahko imenovali dva režima *diskurza*. Ko teoretizira Juda in Grka, nam Pavel dejansko predlaga neko topiko diskurzov. In ta topika je namenjena umestitvi nekega tretjega diskurza, njegovega, da bi naredila vidno vso njegovo izvornost. Tako kot Lacan, ki analitični diskurz misli zgolj tako,

da ga vpiše v gibljivo topiko, kjer se poveže z diskurzom gospodarja, histerika in univerze, Pavel instituiral »krščanski diskurz« zgolj tako, da njegove operacije razloči od operacij judovskega in grškega diskurza. Ta analogija pa je še toliko bolj frapantna, ker Pavel, kot bomo videli, svojo shemo zaključi tako, da na robu svojega lastnega diskurza definira nek četrti diskurz, ki bi ga lahko imenovali mistični. Kot da bi se vsaka topika diskurzov morala organizirati četverno. Toda ali ni te točke osvetlil Hegel, ko je na koncu *Logike* pokazal, da absolutna vednost trojiške dialektike zahteva nek četrti člen?

4. Kaj je judovski diskurz? Subjektivna figura, ki jo konstituira, je figura preroka. Prerok pa je tisti, ki se zadržuje v rekviziciji znamenj [*signes*], ki daje znamenje⁴ ter z ekspozičijo obskurnega in njegovim dešifriranjem priča o transcendenci. Rekli bomo torej, da je judovski diskurz predvsem diskurz znaka [*signe*]⁵.

5. Kaj pa je zdaj grški diskurz? Subjektivna figura, ki jo konstituira, je figura modreca. Modrost pa je prilastitev fiksnega reda sveta, povezava logosa v par z bitjo. Grški diskurz je kozmični in subjekta razporeja v razmerje [*raison*] neke naravne totalitete. Grški diskurz je po svojem bistvu diskurz totalitete, v kolikor zagovarja σοφία (modrost kot notranje stanje) neke inteligence φύσις (narave kot urejenega in dovršenega razprostrtja biti).

Judovski diskurz je diskurz izjeme, kajti preroško znamenje, čudež, izvoljenost označujejo transcendenco kot onstran naravne totalitete. Judovsko ljudstvo samo je hkrati znamenje, čudež in izvoljenost. Je strogo rečeno izjemno. Grški diskurz sklepa izhajajoč iz kozmičnega reda, da bi se mu prilagodil, medtem ko judovski diskurz iz izjeme sklepa o tem redu, da bi naznačil božjo transcendenco.

6. Globok Pavlov uvid je v tem, da sta judovski in grški diskurz *dva obraza iste figure gospostva* [maîtrise]. Kajti čudežna izjema znamenja

4. *qui fait signe* – kar bi lahko prevedli tudi kot »tisti, ki je (že sam) znamenje«

5. V nadaljevanju bomo francosko besedo *signe*, ki lahko pomeni tako »znamenje« kot »znak«, povsod prevajali z znamenje.

je zgolj »eno-manj«, točka izmika, iz katere se vzdržuje kozmična totaliteta. V očeh Pavla, ki je bil sam Jud, je šibkost judovskega diskurza v tem, da njegova logika izjemnega znamenja velja zgolj za grško kozmično totaliteto. Jud je v poziciji izjeme glede na Grka. Iz tega sledi najprej to, da nobeden od teh dveh diskurzov ne more biti univerzalen, kajti vsak predpostavlja vztrajanje drugega. In drugič, da je obema diskurzoma skupna predpostavka, po kateri nam je v veselju dan ključ odrešenja, bodisi prek neposrednega obvladovanja [*maîtrise*] totalitete (grška modrost) bodisi prek obladovanja črkovne tradicije in dešifriranja znamenj (judovski ritualizem in preroštvo). Ne glede na to, ali je kozmična totaliteta mišljena kot taka ali pa dešifrirana izhajajoč iz znamenja, to po Pavlu v vsakem primeru postavi teorijo odrešenja, povezano z gospostvom [*maîtrise*] (z zakonom), kar ima hudo dodatno neprijetnost, da gospostvo modreca in gospostvo preroka, ki se nujno ne zavedata svojih identitet, cepi človeštvo na dvojje (Juda in Grka) in tako blokira univerzalnost Oznanila.

Pavlov projekt je pokazati, da univerzalna logika odrešenja ne more shajati z nobenim zakonom, ne tistim, ki povezuje mišljenje s kozmosom, ne tistim, ki ureja učinke neke izjemne izvoljenosti. Nemogoče je, da bi bila izhodiščna točka neko Vse, prav tako nemogoče pa je tudi, da bi bila to izjema Vsemu. Ustrezati ne moreta ne totaliteta ne znamenje. Izhajati je treba iz dogodka kot takega, ki je akozmičen in ilegalen, se ne integrira v nobeno totaliteto in ni znamenje ničesar. Če pa izhajamo iz dogodka, to ne da nobenega zakona, nobene oblike gospostva, ne tiste modreca ne tiste preroka.

Lahko rečemo tudi: grški diskurz in judovski diskurz sta eden in drugi diskurza *Očeta*. To je tudi razlog, zakaj zacementirata skupnosti v neki formi pokorščine (Kozmosu, Imperiju, Bogu ali Zakonu). Možnost biti univerzalno, prosto vsakega partikularizma, ima le tisto, kar bo nastopilo *kot diskurz Sina*.

Ta figura sina je seveda navdušila Freuda, tako kot leži v ozadju Pasolinijeve identifikacije z apostolom. Za prvega krščanstvo, v razmerju do judovskega monoteizma, katerega decentrirana (je Egipčan kot Drugi

izvora) utemeljitvena figura je Mojzes, postavi vprašanje razmerja sinov do Zakona, pri čemer je v ozadju simbolni uboj učeta. Za drugega se moč mišljenja, ki je notranje homoseksualni želji, usmeri k nastopu neke egalitarne človeškosti, kjer konkordat sinov v prid materine ljubezni razveljavi tlačečo simboliko očetov, ki se utelesi v institucijah (cerkvi ali komunistični partiji). Pasolinijev Pavel je tudi sicer kot razdvojen med svetostjo sina – ki je zaradi zakona, ki vlada svetu, povezana z zavrženjem in smrtjo – in idealom moči očeta, ki ga vodi k temu, da ustvari prisilen aparat, da bi dominiral Zgodovini.

Za Pavla je pojavitev instance sina bistveno povezana s prepričanjem, da je »krščanski diskurz« absolutno *nov*. Formula, po kateri nam je Bog poslal svojega sina, najprej pomeni neko intervencijo v Zgodovino, zaradi katere slednje ne vodi več nek transcendentni račun v skladu z zakoni nekega trajanja, temveč je, kot bo dejal Nietzsche, »prelomljena na dvoje«. Poslanje (rojstvo) sina imenuje ta prelom. To, da je referenca sin in ne oče, nas prisili, da se ne zaupamo več nobenemu diskurzu, ki pretendira na formo gospostva.

Da mora biti diskurz diskurz sina pomeni, da ne smemo biti ne judokristjani (preroško gospostvo) ne grkokristjani (filozofsko gospostvo) niti ne sinteza tega dvojega. Pavel se vseskozi trudi sintezi zoperstaviti diagonalo diskurzov. Janez bo s tem, ko bo iz logosa napravil princip, sintetično vpisal krščanstvo v prostor grškega logosa in ga podredil antijudaizmu. Pavel pa nikakor ne postopa tako. Zanj krščanski diskurz ne more ostati zvest sinu, če ne zariše v enaki razdalji do judovskega preroštva in grškega logosa neke tretje figure.

Ta poskus se lahko dovrši samo v neke vrste propadu figure Gospodarja. In ker obstajata dve figuri gospodarja, tista, ki jo avtorizira kozmos, gospodar modrosti, grški gospodar, in tista, ki jo avtorizira moč izjeme, gospodar črk in znamenj, judovski gospodar, Pavel ne bo ne prerok ne filozof. Trikotniškost, ki jo torej predlaga, je sledeča: prerok, filozof, apostol.

Kaj natanko pomeni »apostol« (ἀπόστολος)? V vsakem primeru nič empiričnega ali zgodovinskega. Zato, da si apostol, ni potrebno biti

Kristusov sopotnik, priča dogodka. Pavel, ki se avtorizira zgolj sam in ki je kot sam pravi »poklican biti apostol«, eksplicitno zavrača pretenzijo tistih, ki v imenu tega, kar so bili in kar so videli, zase verjamejo, da so garanti resnice. Imenuje jih »tisti, ki so veljali za ugledne« in nič ne kaže, da bi bili tudi v njegovih očeh tako ugledni. Sicer pa doda: »kakšni so bili nekoč, me ne zanima, saj Bog ne gleda na osebo« (*Gal 2.6*). Apostol ni niti priča dejstev niti spomin.

V času, ko nas od vsepovsod pozivajo k »spominu« kot varuhu smisla in k zgodovinski zavesti kot nadomestku politike, nam ne more uiti moč Pavlove pozicije. Kajti resnica je, da noben spomin nikogar ne obvaruje pred tem, da določi čas, vključno s preteklim, glede na njegovo sedanjo determiniranost. Prav nič ne dvomim, da se je potrebno spominjati iztrebljanja Židov ali pa odporniške akcije. Toda ugotavljam, da ima nek neonacistični manijak zbirateljski spomin na obdobje, ki ga časti, in da se, ko se spominja nacističnih grozot v vseh podrobnostih, v njih naslaja in si želi, da bi se spet začele. Vidim, kako številni poučeni ljudje, celo zgodovinarji, iz svojega spomina na okupacijo in iz dokumentov, ki se kopičijo, potegnejo sklep, da je Pétain zelo zaslužen. Iz česar je jasno vidno, da »spomin« ne razreši nobenega vprašanja. Vselej obstaja trenutek, ko je pomembno v svojem lastnem imenu deklarirati, da se je to, kar se je zgodilo, zgodilo, in ko je pomembno to storiti zato, ker to zahteva tisto, kar predvidimo kot *aktualne* možnosti neke situacije. To je tudi Pavlovo prepričanje: razprava o vstajenju ni po njegovem nič bolj stvar zgodovinarjev in prič, kot to po mojem velja za razpravo o obstoju plinskih celic. Tu ne bomo zahtevali dokazov in protidokazov. Ne bomo razpravljali z eruditskimi antisemiti, ki so po duši nacisti in ki pridejo na dan z obilico »dokazov«, da Hitler ni storil zla nobenemu Židu.

K temu je treba dodati, da vstajenje – tu se naša primerjava seveda izmakne – celo v Pavlovih očeh ne spada v red dejstev, ki bi jih bilo mogoče potvoriti ali dokazati. Je čisti dogodek, odprtje neke epohe, sprememba odnosov med možnim in nemožnim. Kajti pomen Kristusovega vstajenja ni v njem samem, kar bi veljalo za neko partikularno

ali čudežno dejstvo. Njegov resnični smisel je v tem, da priča o možni zmagi nad smrtjo, smrtjo, ki jo Pavel, kot bomo podrobneje videli kasneje, razume ne kot faktičnost, temveč kot subjektivno dispozicijo. Od tod izhaja, da je potrebno vstajenje nenehno povezovati z našim vstajenjem, iti od singularnega k univerzalnemu in obratno: »Če torej mrtvi ne morejo biti obujeni, tudi Kristus ni bil obujen. Če pa Kristus ni bil obujen, je prazna vaša vera in ste še v svojih grehih« (1 Kor 15.16-17). V nasprotju z dejstvom je dogodek merljiv zgolj glede na univerzalno množstvo, katerega možnost odreja. V tem smislu je dogodek milost in ne zgodovina.

Apostol je torej tisti, ki imenuje to možnost (evangelij, razveseljiva vest, je zgolj to: *lahko* premagamo smrt). Njegov diskurz je čista zvestoba možnosti, ki jo odpre dogodek. Na noben način torej ne more izhajati iz spoznanja (to je Pavlova antifilozofska ost). Filozof pozna večne resnice, prerok pozna enoznačni smisel tega, kar bo prišlo (čeprav ga sporoča zgolj prek figur, z znamenji). Apostol, ki deklarira neko nezaslišano možnost, ki je sama odvisna od dogodkovne milosti, strogo vzeto ne pozna ničesar. Ko gre za subjektivne možnosti, je goljufovo umišljati si, da jih poznamo: »Če si kdo domišlja, da je kaj spoznal (ἐγνώκειναι τι), še ni spoznal, kakor bi bilo treba spoznati« (1 Kor 8.2). Kako je treba spoznati, če si apostol? Glede na resnico deklaracije in njenih konsekvenc, resnico, ki, ker ni niti vidna niti dokazljiva, vznikne na točki, kjer vednost, pa naj bo ta empirična ali konceptualna, zataji. Ko s stališča odrešenja karakterizira krščanski diskurz, Pavel ne okleva reči: »spoznanje (γνώσις) bo prešlo« (1 Kor 13.8).

Tekst, kjer so v znamenju dogodkovnega izginotja vrlin vednosti skupaj zbrane poteze krščanskega diskurza, ki inducira subjektivno figuro apostola, najdemo v 1. pismu Korinčanom:

Kristus me namreč ni poslal krščevat, ampak oznanjat evangelij, in sicer ne z modrostjo besede, da se Kristusov križ ne izvotli. Beseda o križu je namreč za tiste, ki so na poti pogubljenja, norost; nam, ki smo na poti rešitve, pa je božja moč. Saj je pisano: »Uničil bom modrost modrih,

razumnost razumnih bom zavrgel.« Kje je modrec, kje je pismouk, kje razpravljalec sveta? Mar ni Bog modrosti tega sveta obrnil v norost? Ker pač svet prek modrosti ni spoznal Boga v njegovi modrosti, je Bog po norosti oznanila sklenil rešiti tiste, ki verujejo. Judje namreč zahtevajo znamenja, Grki iščejo modrost, mi pa oznanjamo križanega Mesija, ki je Judom v spotiko, poganom norost. Tistim pa, ki so poklicani, Judom in Grkom, je Mesija, Božja moč in Božja modrost. Kajti Božja norost je modrejša od ljudi in Božja slabotnost močnejša od ljudi.

Glejte, bratje, svojo poklicanost! Ni vas veliko modrih po mesu, ni vas veliko mogočnih, ni vas veliko plemenitih po rodu. Nasprotno, Bog si je izbral tisto, kar je v očeh sveta noro, da bi osramotil modre. Bog si je izbral tisto, kar je v očeh sveta slabotno, da bi osramotil tisto, kar je močno. Bog si je izbral tisto, kar je v svetu neplemenito po rodu in zaničevano, tisto, kar ni bivajoče, da bi onesposobil bivajoče, da se pred Bogom ne bi ponašalo nobeno meso. (1 Kor 1.17 sq.)

Oznanjanje evangelija poteka brez modrosti besede, »da se Kristusov križ ne izvotli«. Kaj pomeni, da bi se dogodek, katerega znamenje je križ, izvotlil? Enostavno to, da je ta dogodek takšne narave, da ga filozofski logos ni sposoben deklarirati. Implicitna teza tu je, da je eden od pojavov, po katerem spoznamo dogodek, ta, da je kot točka realnega, *ki jezik spravi v slepo ulico*. Ta slepa ulica je norost (*μωρία*) za grški diskurz, ki je diskurz razuma, in spotika (*σκάνδαλον*) za judovski diskurz, ki zahteva znamenje božje moči in v Kristusu vidi zgolj slabotnost, odpadnost in prezira vredne peripetije. To vsiljuje invencijo novega diskurza in subjektivnosti, ki ni niti filozofska niti preroška (apostol), in prav ta invencija je cena za to, da dogodek pride do tega, da je sprejet v jeziku in da v njem obstaja. Za že etabrirane jezike je nesprijemljiv, ker je strogo vzeto neimenljiv.

Z ontološkega stališča je treba zagovarjati tezo, da krščanskega diskurza ne avtorizira ne Bog modrosti (kajti Bog je izbral tisto, kar je noro) ne Bog moči (kajti Bog je izbral tisto, kar je slabotno in neplemenito po rodu). Toda tisto, kar družiti ti dve tradicionalni določitvi in utemeljuje njuno zavrnitev, leži še globlje. Modrost in moč sta atributa Boga, v kolikor sta atributa biti. O Bogu se govori kot o vrhovnem

intelektu ali kot o vladarju usode sveta in ljudi natanko v tisti meri, v kateri je čisti intelekt ultimativna točka biti, ki jo specifizira modrost, univerzalna moč pa tisto, česar brezštevilna znamenja, ki so hkrati znamenja Biti kot onstrana biti(j) [*êtres*], je mogoče razporediti ali uveljaviti v postajanju ljudi [*le devenir des hommes*]. V Pavlovi logiki je torej treba iti do konca in reči, da *dogodek-Kristus priča o tem, da Bog ni Bog biti, ni Bit*. Pavel narekuje neko anticipirano kritiko tega, kar Heidegger imenuje onto-teologija, v kateri se Boga misli kot vrhovno bivajoče in potemtakem kot merilo tega, česar je bit kot taka sposobna.

Najradikalnejša trditev teksta, ki ga komentiramo, je dejansko sledeča: »Bog si je izbral tisto, kar ni bivajoče ($\tau\acute{\alpha}$ μὴ ὄντα), da bi onespobil bivajoče ($\tau\acute{\alpha}$ ὄντα)«. To, da dogodek-Kristus izpostavi nebivajoče [*les non-étants*] in ne bivajoče [*les étants*] kot tisto, kar priča o Bogu; to, da gre za onespobitev tega, za kar so vsi predhodni diskurzi razglušali, da obstaja oziroma je, nam omogoča izmeriti ontološko subverzijo, h kateri Pavlova antifilozofija poziva s tem, ko jo deklarira oziroma se zavzema zanjo.

Krščanski diskurz se artikulira v jezikovni invenciji, v kateri norost, spotika in slabotnost stopajo na mesto spoznavajočega uma, reda in moči, in v kateri je nebit edina preverljiva afirmacija biti. V Pavlovih očeh je ta artikulacija nezdržljiva z vsako perspektivo »krščanske filozofije« (in teh od njegove smrti naprej ni manjkalo).

Kar zadeva novost krščanskega diskurza glede na vse oblike vednosti in nezdržljivost krščanstva in filozofije, je Pavlova pozicija tako radikalna, da zbega celo Pascala. Da, Pascal, druga velika figura antifilozofije, tisti, ki poskuša v pogojih moderne znanosti identificirati krščanski subjekt, tisti, ki stigmatizira Descartesa (»neuporabno in negotovo«), tisti, ki Boga Abrahama, Izaka in Jakoba eksplicitno zoperstavi Bogu filozofov in znanstvenikov, Pascal ne uspe razumeti Pavla.

Poglejmo na primer 547. fragment iz *Misli*:

Boga poznamo le prek Jezusa Kristusa. Brez tega srednika ni mogoča nobena zveza z Bogom; po Jezusu Kristusu poznamo Boga. Vsi tisti, ki so

si domišljali, da Boga poznajo, in so ga dokazovali brez Jezusa Kristusa, so imeli le nemočne dokaze. Da pa dokažemo Jezusa Kristusa, imamo prerokbe, ki so trdni in otipljivi dokazi. S tem da so se te prerokbe izpolnile in so jih dogodki potrdili za resnične, dajejo tem resnicam pečat gotovosti in tako dokazujejo božanstvo Jezusa Kristusa. V njem in po njem poznamo Boga. Brez tega in brez Svetega pisma, brez izvirnega greha, brez nujnega Srednika, ki je bil obljubljen in je prišel, ne moremo do kraja dokazati Boga in ne učiti zdravega nauka in veljavne morale. Po Jezusu Krisusu in v Jezusu Kristusu pa dokažemo Boga in učimo moralo in nauk. Jezus Kristus je tedaj resnični Bog ljudi.

A hkrati vemo za svojo bedo, saj ta Bog ni nič drugega ko Rešitelj iz naše bede. Tako moremo Boga dobro poznati samo, če poznamo svoje hudobije. Zato tisti, ki so poznali Boga, ne da bi spoznali svojo bedo, niso slavili njega, ampak sami sebe. Quia ... non cognovit per sapientiam ... placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere.⁶

Ta tekst omogoča zlahka identificirati tisto, kar je skupno Pascalu in Pavlu: prepričanje, da temeljna deklaracija zadeva Kristusa. Toda od tod naprej se zadeve razhajajo, in sicer z dvojnega vidika.

1) Pri Pavlu ugotavljamo popolno odsotnost teme posredovanja. Kristus ni neko posredništvo, tako da bi preko njega *spoznali* Boga. Jezus Kristus je čisti dogodek, in kot tak ni funkcija, pa čeprav bi šlo za spoznavno funkcijo ali funkcijo razodetja.

Obstaja nek globok splošni problem: ali lahko dogodek dojamemo kot funkcijo oziroma kot posredovanje? Mimogrede naj povemo, da je to vprašanje prečkalo celotno obdobje revolucionarne politike. Za mnoge privržence Revolucija ni tisto, kar se zgodi, temveč tisto, kar se mora zgoditi, da bi prišli do nečesa drugega, je posrednik komunizma, moment negativnega. Enako je za Pascala Kristus posredniška figura, da ne bi ostali v zapuščenosti in nevednosti. Za Pavla, tako kot za tiste, ki mislijo, da je revolucija samozadostna sekvenca politične resnice, pa je nasprotno Kristus nek *prihod*, je tisto, kar prekine predhodni režim

6. Citiramo po slovenskem prevodu: Blaise Pascal, *Misli*, Mohorjeva družba, Celje 1986.

diskurzov. Kristus je na sebi in za sebe *to, kar se nam zgodi*⁷. In kaj se nam na ta način zgodi? Razrešeni smo zakona. Predstava o posredovaju pa je še vedno legalna, združljiva je z modrostjo, s filozofijo. Za Pavla je to vprašanje odločilno, kajti sin dejansko postaneš zgolj tako, da si razrešen zakona. In dogodek je potrjen, če ne spočne univerzalnega postati-sin. Z dogodkom stopimo v filialno enakost. Po Pavlu smo bodisi sužnji bodisi sinovi. Paskalovsko idejo posredovanja bi imel Pavel za še zakoreninjeno v legalnosti Očeta in torej za gluho negacijo dogodkovne radikalnosti.

2) Pascal le skozi stisnjene zobe prizna, da je krščanski diskurz diskurz slabotnosti, norosti in nebivajočega. Pavel reče »norost oznanila« in Pascal prevede »poznavanje naše bede«. To ni pavlovska tema, beda je bila za Pavla vselej neko podvrženje zakonu. Razlog je v tem, da je Pascalova antifilozofija *klasična*, in sicer po tem, da ostaja zavezana pogojem spoznanja. Po Pavlu pa ne gre za vprašanje spoznanja, temveč za nastop subjekta. Ali lahko obstaja nek drugi subjekt, neka druga subjektivna pot od tiste, ki jo poznamo in ki jo Pavel imenuje subjektivna pot mesa? To je edinstveno vprašanje, ki ga ne more razrešiti noben protokol vednosti.

Pascala, ki se trudi prepričati modernega svobodomisleca, preganja vprašanje spoznanja. Njegova strategija zahteva, da lahko razumno *dokažemo* superiornost krščanske religije. Še posebej v pogledu Kristusovega prihoda je potrebno ugotoviti, da dogodek izpolni prerokbe, da nova zaveza avtorizira racionalno dešifriranje (prek doktrine o manifestnem in skritem smislu) stare zaveze. In da, po drugi strani, stara zaveza dobi svojo koherentnost iz tistega, kar v njej kaže na novo.

Pavel bi v paskalovski teoriji znamenja in dvojnega smisla videl nedopustno koncesijo judovskemu diskurzu; tako kot bi v verjetnostni argumentaciji stave ali v dialektičnem sklepanju o dveh neskončnostih videl nedopustno koncesijo filozofskemu diskurzu. Kajti za Pavla se

7. *ce qui nous arrive*, dobesedno bi lahko prevedli tudi: »tisto, kar pride k nam«.

dogodek ni zgodil zato, da bi nekaj dokazal, temveč je čisti začetek. Kristusovo vstajenje ni argument niti ni neka izpolnitev. Ne obstaja niti dokaz dogodka niti ni dogodek nek dokaz. Za Pascala pride spoznanje tja, kjer je po Pavlu samo vera. Iz tega sledi, da mora v nasprotju s Pavlom uravnovežiti krščansko »norost« s klasičnim dispozitivom modrosti:

Naša vera je modra in nora. Modra, ker je najbolj učena in najbolj utemeljena s čudeži, prerokbami itd. Nora pa, ker vse to le ni tisto, kar nam jo da; to resda piše obsodbo onim, ki je nimajo, a ne omogoča vere tem, ki jo imajo. Omogoča jo križ, *ne evacuata sit crux*. Zato sv. Pavel, ki je prišel z modrostjo in znamenji, pravi, da ni prišel niti z modrostjo niti z znamenji: prišel je namreč spreobračat. Tisti, ki prihajajo prepričevat, pa lahko rečejo, da prihajajo z modrostjo in znamenji. (Frg. 588)

Tu imamo popoln in povsem nepavlovski primer pascalovske tehnike. Imenujmo jo: uravnoveženo protislovje. Pascal postavi nasproti spreobrnitev in prepričanje. Da bi spreobrnil, moramo biti brez dvoma na strani norosti, oznanila križa. Toda zato, da prepričamo, se je potrebno nahajati v elementu dokaza (čudeži, prerokbe itd.). Po Pascalu Pavel prikrije svojo resnično identiteto. Deluje prek znamenj in modrosti, toda ker hoče spreobračati, pravi, da ne.

Ta Pascalova rekonstrukcija Pavla dejansko kaže na njegovo oklevanje spričo pavlovskega radikalizma. Kajti Pavel izrecno zavrne znamenja, ki pripadajo redu judovskega diskurza, tako kot zavrne modrost, ki pripada grškemu diskurzu. Predstavlja se kot nekdo, ki razgrinja novo subjektivno figuro, ki se izmika obema zgornjima. To pa pomeni, da niti čudeži niti racionalna eksegeza prerokb niti svetovni red nimajo nobene vrednosti, ko gre za instituiranje krščanskega subjekta. Za Pascala pa so čudeži in prerokbe jedro vprašanja: »Ni mogoče, da bi kdo – utemeljeno – ne verjel v čudeže.« (Frg. 815) »Največji dokaz za Jezusa Kristusa so prerokbe.« (Frg. 706) Brez prerokb in čudežev ne bi imeli nobenega dokaza in superiornost krščanstva ne bi vzdržala pred sodiščem razuma, kar pomeni, da ne bi imeli nobene možnosti prepričati modernega svobodomisleca.

Za Pavla pa nasprotno prav odsotnost dokaza sili vero, ki je konstitutivna za krščanski subjekt.

Kar zadeva prerokbe, v celotnem Pavlovem oznanjevanju praktično ne najdemo zamisli, da je dogodek-Kristus udejanjenje teh prerokb. Kristus je ravno nepreračunljiv.

Kar zadeva čudeže, Pavel iz političnih razlogov ne gre tako daleč, da bi zanikal njihov obstoj. Zgodí se mu celo, da namiguje, kako jih je kot katerikoli izmed njegovih tavnaturških tekmecev sposoben tudi sam narediti. Tudi sam bi se, če bi hotel, lahko ponašal z nadnaravnimi (pre)vzetostmi⁸. Toda tega ne bo storil in bo nasprotno izpostavljajal slabotnost subjekta in odsotnost znamenj ter dokazov kot najvišji dokaz. Odločilni odlomek najdemo v 2 Kor 12:

Ali se je res treba ponašati? To sicer nič ne koristi, vendar bom prišel do videnj in razodetij Gospoda. Vem za človeka v Kristusu. Pred štirinajstimi leti je bil vzet do tretjih nebes (...). [Ta] je slišal neizrekljive besede, ki jih človeku ni dovoljeno spregovoriti. (...) Če bi se že hotel ponašati, ne bi bil neumen, saj bi govoril resnico. Pa se rajši zadržim, da ne bi kdo mislil o meni več kakor to, kar na meni vidi ali kar povem. (...) [Gospod] mi je rekel: »Dovolj ti je moja milost. Moč se dopolnjuje v slabotnosti.« Zato se bom zelo rad ponašal s svojimi slabotnostmi, da bi se v meni utaborila Kristusova moč. (...) Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten.

Vidimo: Za Pavla čudeži obstajajo in so ga zadevali. Zarisujejo neko posebno subjektivno figuro, figuro »vzetega« človeka, ki je bil morda za časa svojega življenja poklican iz svojega telesa. Toda ta figura ravno ni tista, ki jo bo predlagal apostol. Apostol je lahko odgovoren zgolj za tisto, kar drugi vidijo in slišijo, torej za to, kar deklarira. S svojo osebo se nima kaj ponašati v imenu tega drugega subjekta, ki se je pogovarjal z Bogom in ki je kot neki Drugi v njem samem (»S tem človekom se bom ponašal, s seboj pa se ne bom ponašal, razen s slabotnostmi«).

8. *ravissement*: prevzetost, zamaknjenje. V bibličnem kontekstu pa *être ravi* – kot je razvidno iz citata, ki sledi – pomeni »biti vzet« (v nebo) še za časa življenja.

Krščanski diskurz nikakor ne sme biti diskurz čudeža, temveč diskurz prepričanja, ki poteka prek slabotnosti.

Mimogrede naj omenimo, da Pavel nekako v negativu nakaže četrto možni diskurz, poleg grškega (modrost), judovskega (znamenja) in krščanskega (dogodkovna deklaracija). Ta diskurz, ki ga Pascal poskuša prilagoditi klasičnemu razumu, bi bil diskurz čudeža in Pavel mu da ime: subjektivni diskurz ponašanja. To je diskurz neizrekljivega, diskurz nediskurza. To je subjekt kot mistična in nema intimnost, ki jo naseljujejo »neizrekljive besede« (ἄρρητα ῥήματα, kar bi bolje prevedli: »neizrekljiva rekanja«) očudeženega subjekta [*sujet miraculé*]. Toda ta četrta subjektivna figura, ki cepi apostola, ne sme vstopiti v deklariranje, ki se nasprotno hrani pri očitnosti slabotnosti brez hvale. Je v umaknjemem položaju in v nasprotju s Pascalom je Pavel prepričan, da krščanski diskurz ne pridobi nič, če se z njo ponaša. Četrty diskurz (čudežni oziroma mistični) mora ostati *nenaslovljen*. To pomeni, da ne more vstopiti v polje oznanjevanja. Po tem je konec koncev Pavel bolj racionalen od Pascala: zastony poskušamo upravičiti neko deklaratorno držo s prestižnostmi čudeža.

Četrty diskurz bo za Pavla ostal neko nemo dopolnilo, zaprto v tistem delu subjekta, ki pripada Drugemu. Zavrača, da bi naslovljen diskurz, diskurz deklariranja in vere, jemal svoje argumente iz nenaslovljenega diskurza, katerega substanca je neko neizrekljivo rekanje.

Menim, da se tu za vsakega aktivista neke resnice nakazuje nekaj zelo pomembnega. Nikoli ne gre poskušati legitimirati nekega deklariranja prek intimnega vira čudežne komunikacije z resnico. Pustimo resnico njenemu subjektivnemu »brezglasju«, kajti tvori jo zgolj delo njenega deklariranja.

Z imenom »obskurantističen« bom označil vsak naslovljen diskurz, ki se hoče avtorizirati z nenaslovljenim diskurzom. In treba je reči, da je Pascal, ko skuša utemeljiti preeminenco krščanstva na čudežih, bolj obskurantističen od Pavla, nedvomno zato, ker hoče čisti dogodek skriti za fascinacijo (svobodomisleca) z izračunom možnosti.

Seveda pri Pavlu obstaja nekaj zvijačnosti, ko da vedeti, ne da bi se s tem ponašal, a vendarle, da je notranje razcepljen med moža hvale,

»(pre)vzet« subjekt, in moža deklariranja in slabotnosti. Toda pri njem kot edinemu med priznanimi apostoli nedvoumno najdemo neko etično antiobskurantistično dimenzijo. Kajti Pavel prepove, da bi krščansko deklariranje argumentirali z neizrekljivim. Ne prenese, da bi krščanski subjekt svoj govor utemeljil na neizgovorljivem.

Pavel je globoko prepričan, da slabotnosti ne bomo odpravili z neko skrito silo. Moč se dovrši v sami slabotnosti. Rekli bomo, da je etika diskurza za Pavla v tem, da nikoli ne prišijemo tretjega diskurza (javnega deklariranja dogodka-Kristusa) na četrtega (ponašanje intimno očudeženega subjekta).

Ta etika je globoko koherentna. Če dejansko predpostavimo, da (kot Pascal) argumentiram iz četrtega diskurza (»radost, solze radosti...«) in potemtakem iz intimnega neizrekljivega rekanja, da bi legitimiral tretji diskurz (diskurz krščanske vere), *neizogibno padem nazaj v drugi diskurz*, diskurz znamenja, judovski diskurz. Kajti kaj je prerokba drugega kot znamenje tistega, kar bo prišlo? In kaj je čudež drugega kot znamenje transcendence Resničnega? S tem, ko četrtemu diskurzu (mistiki) podeli zgolj umaknjeno in neaktivno mesto, Pavel radikalno novost krščanskega deklariranja obvaruje pred tem, da bi zdrknila nazaj v logiko znamenj in dokazov.

Pavel se trdno drži militantnega diskurza slabotnosti. Edina moč deklariranja je v tem, kar deklarira, in ne bo poskušalo prepričati s prestižnostmi preroškega računa, čudežne izjeme ali neizrekljivega notranjega razodetja. Ni singularnost subjekta tista, ki daje vrednost rečenemu, temveč rečeno utemelji singularnost subjekta.

Pascal pa se nasprotno hkrati odloči za dokazilno eksegezo, za gotovost čudežev in za intimni smisel. V eksistencialnem pomenu besede se ne more odpovedati dokazu, ker je klasik in ker je njegovo vprašanje vprašanje krščanskega subjekta v obdobju pozitivne znanosti.

Pavlova antifilozofija je neklasična, ker sprejme, da ni dokaza, tudi čudežnega ne. Moč, ki jo ima diskurz, da prepriča, je nekega drugega reda in zmožna je zlomiti formo razumskega sklepanja:

Orožje našega bojevanja ni meseno, ampak ima v Bogu moč, da podira trdnjave. Podiramo razmisleke in vsakršno visokost, ki se dviga proti spoznanju Boga, in vsako misel podvržemo poslušnosti Kristusu. (2 Kor 10.4-5)

Temu režimu diskurza brez dokaza, brez čudežev, brez dokazilnih znamenj, tej govoricí golega dogodka, ki si sam podvrže mišljenje⁹, se prilega veličastna in slavna metafora, ki jo nademo v 2 Kor 4.7: »Ta zaklad pa imamo v lončenih posodah, da bi bila ta presežnost moči Božja in ne iz nas.«

Zaklad ni nič drugega kot dogodek sam, se pravi nek povsem krhek zgodilo-se-je. Nositi ga je treba ponižno, z neko krhkostjo, ki mu je homogena. Tretji diskurz se mora dovršiti v slabotnosti, ker je v njej sila. Ne bo ne logos, ne znak, ne (pre)vzetost z neizrekljivim. Imel bo revno raskavost javnega delovanja, golega deklariranja, brez drugega prestiža kot svoje realne vsebine. Bo zgolj to, kar lahko vsak vidi in sliši. To pomeni lončena posoda.

Kdorkoli je subjekt neke resnice (ljubezni, umetnosti, znanosti ali politike) ve, da dejansko nosi nek zaklad, da ga prečka neka neskončna moč. Zgolj od njegove subjektivne slabotnosti je odvisno, ali se bo ta tako krhka resnica še naprej razgrinjala. Lahko bi torej rekli, da jo nosi zgolj v lončeni posodi in dan za dnem potrpežljivo sledi imperativu – finesi in subtilni misli – bdenja nad tem, da je nič ne bi razbilo. Kajti skupaj s posodo in z zakladom, ki ga vsebuje in ki izpuhti v zrak, se razbije tudi on, subjekt, anonimni nosilec, glasnik¹⁰.

9. *qui seul captive la pensée*: ki sam ujame mišljenje. Za močnejši prevod »se podvrže« smo se odločili zato, ker Badiou tu neposredno aludira na konec prej navedenega citata iz 2. pisma Korinčanom. Ta se v francoščini glasi »les pensées captives à l'obéissance de Christ«.

10. *héraut*, v francoščini homonim z *héros*, junak.

V

RAZCEP SUBJEKTA

Pavlovo stališče, v skladu s katerim je pod pogojem dogodka-Kristusa obstajala izbira nebivajočih stvari proti stvarjem, ki so, lepo kaže na to, da je po njegovem krščanski diskurz v nekem povsem novem razmerju do svojega objekta. Gre prav za neko drugo figuro realnega. Ta se bo razgrnila skupaj z razkritjem, da to, kar konstituira subjekt v njegovem razmerju do tega novega [*inédit*] realnega, ni njegova enotnost, temveč njegov razcep. Kajti nek subjekt¹¹ je v resnici vselej splet *dveh* subjektivnih poti, ki ju Pavel imenuje meso (σάρξ) in duh (πνεύμα). Realno pa, v kolikor je na nek način »v primežu« obeh poti, ki konstituirata subjekt, pade pod dve imeni: smrt (θάνατος) oziroma življenje (ζοή). V kolikor je realno nekaj, kar se misli v subjektivirajočem mišljenju, bi lahko z nekim težavnim, a bistvenim aforizmom dejali, da »τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζοή« (*Rim* 8.6), česar si kljub težavnosti postavke, da je smrt neko mišljenje, ne smemo obotavljati prevesti takole: »Mišljenje mesa je smrt, mišljenje duha je življenje.«

Po stoletjih platonizirajoče (in torej grške) prilastitve tega motiva je postalo skoraj nemogoče razumeti neko poanto, ki pa je bistvena: *Nasprotje med duhom in mesom nima ničesar opraviti z nasprotjem med dušo in telesom*. Zato sta tako prvi kot drugo mišljenji, ki identificirata svoje realno pod nasprotnima imenoma. Če lahko Pavel, ki tu evocira svojo eksistenco preganjalca pred spreobrnitvijo na poti v Damask, reče,

11. un *sujet*, nedoločni člen, ki je v tekstu poudarjen, lahko beremo tudi kot števnik »eden« oziroma »en«, kar je pomembno za nadaljno izpeljavo.

da »je zapoved, ki naj bi mi bila v življenje, bila v smrt« (*Rim 7.10*), je razlog v tem, da je neko subjektivno maksimo vselej moč jemati v dveh možnih smislih, glede na meso in glede na duha, ne da bi pri tem lahko kakršnakoli substancialna distinkcija grškega tipa (duša in telo, mišljenje in čutnost itn.) služila temu, da bi razpletla subjektivni splet. Krščanski subjekt je po svojem bistvu, in po svoji zvestobi dogodku-Kristusu, razcepljen na dve poti, ki v mišljenju zadevata vsak subjekt.

Teorija subjektivnega razcepa diskvalificira tisto, kar drugi diskurzi identificirajo kot svoj objekt. V obliki dogodkovnega značaja realnega je ta teorija vstajenje nekega *drugega* objekta.

V grškem diskurzu je objekt končna kozmična celota kot prebivališče mišljenja. Realno je razlog (filozofske) želje, da bi primerno zasedali mesto, ki nam je dodeljeno in katerega načelo si lahko spet prilasti mišljenje. To, kar mišljenje prepozna kot pravo realno, je neko mesto, bivališče, in modrec ve, da se je treba z njim sprijazniti.

Za Pavla dogodek-Kristus, ki prereže, razvozla kozmično celoto, ravno nakaže ničnost mest. Realno se tam, kjer subjekt preiskuje svojo slabotnost, prej izkaže za izvržek vseh mest: »Postali smo kakor smeti sveta, kakor izvržek vseh, vse do tega trenutka.« (*1 Kor 4.13*) Treba je torej vzeti nase subjektivnost izvržka, objekt krščanskega diskurza pa vznikne *vis-à-vis* te izvrženosti.

Opazili bomo sozvočje z nekaterimi lacanovskimi temami, ki zadevajo etiko analitika: tudi slednji mora na koncu analize za to, da bi analizant doživel nekaj srečanja s svojim realnim, pristati na to, da zasede položaj izmečka. Po tem je po Lacanu pozicija analitika sorodna poziciji svetnika.

Za judovski diskurz je objekt izvoljena pripadnost, izjemna zveza med Bogom in njegovim ljudstvom. Vse realno je zaznamovano s pečatom te zveze ter je zbrano in izkazano v poslušnosti zakonu. Realno se razporeja izhajajoč iz zapovedi. Izjema, ki ga konstituira, je dojemljiva zgolj v pradavni dimenziji Zakona.

Za Pavla je dogodek-Kristus heterogen zakonu, je čisti eksces glede na vsak predpis, je milost brez pojma in sebi primerne rituala. Tako

kot realno ni tisto, kar pride ali se vrne na svoje mesto (grški diskurz), tako tudi ne more biti tisto, kar od izvoljene izjeme se učrkovi v kamnu kot brezčasnem zakonu (judovski diskurz). »Norost oznanila« nam bo prihranila grško modrost s tem, da bo diskvalificirala režim mest in celote. Judovski zakon pa nam bo prihranila s tem, da bo diskvalificirala obedienco in rituale. Čisti dogodek ni niti po meri naravne Celote niti po meri imperativa črke.

Tistemu, ki je zanj realno čisti dogodek, grški in judovski diskurz prenehata predstavljati paradigmo neke poglobitve razlike za mišljenje, kar sta še vedno v Lévinasovem delu. Tu je vzgib Pavlovega univerzalističnega prepričanja: »etnična« ali kulturna razlika, prototip katere je v njegovem času in v času rimskega imperija nasprotje med Grkom in Judom, izgubi svoj pomen glede na realno oziroma novi objekt, ki razporedi nek nov diskurz. Nobeno realno več ne razlikuje prvih dveh diskurzov, razlika med njima pa pade v retoriko. Kot zatrdi Pavel, očitnosti navkljub: »Ni namreč razločka med Judom in Grkom« (*Rim* 10.12).

Splošneje rečeno, od trenutka, ko je realno prepoznano kot dogodek in odpre razcep subjekta, se figure razmika v diskurzu podrejo, kajti položaj realnega, ki ga opisujejo, se v retroaktivnosti dogodka pokaže kot dozdeven. Prav tako pa so glede na subjekt, ki je razcepljen na meso in duha kot dve poti dojemanja realnega, »etnični subjekti«, ki jih vpe-ljeta judovski zakon in grška modrost, diskvalificirani kot pretenzija ohraniti *polni* oziroma nerazcepljeni [*indivis*] subjekt, katerega partikularne predikate lahko naštejemo: genealogija, izvor, ozemlje, rituali itn.

Zatrditev nerazlike med Judom in Grkom vzpostavi potencialno univerzalnost krščanstva; utemeljitev subjekta kot razcepa in ne kot ohranjanja neke tradicije tej univerzalnosti prisvoji subjektivni element in razveljavi predikativni partikularizem kulturnih subjektov.

Dejansko je gotovo, da univerzalizem in s tem eksistenca katerekoli resnice zahteva odložitev etabliranih razlik in instrukcijo subjekta, ki je v samem sebi razcepljen z izzivom, ki mu ga vsiljuje dejstvo, da se mora soočiti zgolj z izginulim dogodkom.

■ Vsa stava je v tem, da je lahko konsistenten le diskurz, ki konfigurira realno kot čisti dogodek. Ali je to mogoče? Pavel poskuša iti v tej smeri.

■ Naj še enkrat poudarimo, da – ker dogodek, za katerega predpostavlja, da identificira realno, *ni realen* (saj je vstajenje fabula) – lahko to stori le tako, da razveljavi filozofijo. To je nedvomno tisto, kar razlikuje Pavla od sodobnih antifilozofov, ki dogodek-realno omejujejo na sfero dejanskih resnic: »velika politika« za Nietzscheja, analitično arhi-znanstveno dejanje za Lacana, mistična estetika za Wittgensteina. Zaradi tega je Pavlova subjektivna pozicija, kar zadeva filozofijo, mnogo bolj odrezava od »terapevtske« naravnosti modernih, ki hočejo vsi ozdraviti mišljenje filozofske bolezni. Pavlova teza ni v tem, da je filozofija napaka, nujna utvara, fantazma itn., temveč da ni več sprejemljivega mesta za njeno pretenzijo. Diskurz modrosti je definitivno zastarel. Naj bo še tako potrjena, to simbolizira tista zgodba iz *Apostolskih del*, ki pripoveduje o srečanju Pavla z grškimi filozofi na agori. Filozofi naj bi prasnili v smeh v trenutku, ko se je Pavel v svojem zanesenem govoru dotaknil edinega realnega, ki šteje, namreč vstajenja. Ta nietzschejanski smeh, v smislu Antikrista, je izraz neke disjunkcije in ne opozicije. Disjunktivna formula se glasi: »Božja norost je modrejša od ljudi in Božja slabotnost močnejša od ljudi.« (1 Kor 1.25) Primat norosti nad modrostjo in slabotnosti nad močjo organizira razpustitev formule gospostva, brez katere filozofija ne more obstajati. Od tega trenutka sploh ni več mogoče razpravljati o filozofiji, razglasiti je treba njeno *dejansko* zastarelost, kot tudi zastarelost vsake figure gospostva.

■ Pavel nam nenehoma govori, da Judje iščejo znamenja in »zahtevajo čudeže«, da Grki »iščejo modrost« in postavljajo vprašanja, kristjani pa deklarirajo križanega Kristusa. Zahtevati – izpraševati – deklarirati: to so verbalne figure treh diskurzov, njihove subjektivne drže.

■ Če zahtevamo znamenja, bo tisti, ki je z njimi radodaren, postal gospodar tistega, ki jih zahteva. Če filozofsko izprašujemo, bo tisti, ki lahko odgovori, postal gospodar za subjekta v dvomih. Toda tisti, ki deklarira brez garancije prerokb ali čudežev, brez argumentov ali

dokazov, ne vstopa v logiko gospodarja. Deklariranje dejansko ne izhaja iz praznine (zahteve), kamor se naseli gospodar. Tisti, ki deklarira, ne izpričuje nobenega manka in ostane izvzet njegovemu zapolnjenju s figuro gospodarja. Zato lahko zasede mesto sina. Deklarirati dogodek pomeni postati sin tega dogodka. Da je Kristus sin, je emblem tega, da deklariranje dogodka filiira tistega, ki ga deklarira.

Filozofija pozna zgolj učence. Toda subjekt-sin je nasprotje subjekta-učenca, ker je tisti, katerega življenje se začne. Za tak začetek je potrebno, da se filiira sam Bog Oče, da si nadene figuro sina. S tem pristankom na figuro sina, ki jo izraža enigmatični izraz »poslanje«, oče naredi, da mi sami univerzalno nastopimo kot sinovi. Sin je tisti, ki mu nič ne manjka, ker je zgolj začetek. »Potemtakem nisi več suženj, temveč sin, če pa si sin, si tudi dedič po Bogu.« (Gal 4.7)

Oče, ki je vselej partikularen, se umakne za univerzalno evidenco svojega sina. In zelo res je, da vsaka postdogodkovna univerzalnost izenači sinove v razgraditvi partikularnosti očetov. Zaradi tega vsaka resnica nosi neuničljiv pečat *mladosti*.

Kasneje bo teologija na vse kriplje poskušala etabrirati substancialno identiteto Očeta in Sina. Ta trojiška vprašanja Pavla sploh ne zanimajo. Antifilozofska metafora »poslanja sina« mu zadošča, kajti potrebuje zgolj dogodek in zavrača vsako filozofsko reinskripcijo tega čistega zgodenega [*advenu*] v filozofsko leksiko substance in identitete.

Sin, ki vstane od mrtvih, filiira celotno človeštvo. To naredi za nepotrebno figuro vednosti in njenega prenosa. Za Pavla je figura vednosti sama neka figura suženjstva, tako kot to velja za figuro zakona. Figura gospostva, ki se veže nanjo, je dejansko laž. Potrebno je destituirati gospodarja in postaviti temelje enakosti sinov.

Najmočnejši izraz te enakosti, ki je nujni korelat univerzalnosti, najdemo v *1 Kor 3.9*. Vsi smo »θεοῦ συνεργοί«, sodelavci [*co-ouvriers*] Boga. Čudovita maksima. Tam, kjer je zbledela figura gospodarja, tja prideta povezani figuri delavca in enakosti. Vsaka enakost je enakost sopripadnosti nekemu delu [*oeuvre*]. Gotovo je, da so tisti, ki

sodelujejo pri nekem procesu resnice, so-delavci njenega postajanja. Prav to označuje metafora sina: sin je tisti, ki ga dogodek razreši zakona in vsega, kar je z njim povezano, v prid nekemu egalitarnemu skupnemu delu.

Seveda pa se je treba vrniti k dogodku, na katerem visi vse, in še posebej sinovi, so-delavci podjetja Resničnega. Kaj mora biti dogodek, da bi se v znamenju univerzalnega sina povezali univerzalnost in enakost?

Za Pavla dogodek vsekakor ni življenjepis neke partikularne osebe, namreč Jezusa, njegovi nauki, zbiranje čudežev, aforizmi z dvojnimi pomenom. Pravilo, ki ga je moč aplicirati na krščanski razcepljen subjekt in ki daje prednost aktivnemu realnemu deklariranju pred intimnim razsvetljenjem, neosebni veri pred partikularnimi podvigi, velja tudi za Jezusa. Pavel tudi tu ne bo zanikal, da je Sin notranje komuniciral z božanskim, da ga je naseljevalo neko neizrekljivo rekanje in da se je lahko glede čudežnih ozdravljenj, pomnoževanja kruha, hoje po vodi in drugih trikov kosal s šarlatani, ki jih je v vzhodnih provincah imperija kar mrgolelo. Toda hkrati enostavno spomni, pa čeprav le tako, da nalašč ne omenja teh zunanjih virtuoznosti, da nič od tega ne more utemeljiti nove ere Resnice. To, kar je rekla in storila partikularna oseba imenovana Jezus, je zgolj kontingentni material, ki se ga polasti dogodek za čisto drug namen [*destin*]. Jezus v tem smislu ni niti gospodar niti zgled. Je ime za to, kar se nam univerzalno zgodi.

Nietzsche, po katerem se Pavel loteva evangelijskih pripovedi s »cinizmom rabina«, je dobro videl skrajno ravnodušnost apostola do anekdotične miline, ki so je te pripovedi polne. Po Nietzscheju gre tu za namerno falsifikacijo, v kateri si data duška sovraštvo do življenja in želja po oblasti:

Življenje, vzor, nauk, smrt, smisel in opravičenot celotnega evangelija – ničesar več ni bilo, ko je ta ponarejevalec dojel, da je edino sovraštvo tisto, kar potrebuje. *Ne* realnost, *ne* historična resnica! (...) Pavel je le težo celotne njegove eksistence preprosto preložil *za* to eksistenco, – v *laž* o »znova

vstalem« Jezusu. Pravzaprav življenja odrešenika sploh ni mogel uporabiti – potreboval je smrt na križu *in* še nekaj... (*Antikrist*, 42)¹²

To ni napačno. Kot vsak pravi teoretik resnice, tudi Pavel, kot smo videli, ne verjame, da lahko obstaja kakšna »historična resnica«. Ali bolje rečeno, ne verjame, da resnica izhaja iz zgodovine, iz pričevanja ali iz spomina. Sicer pa tega tudi Nietzsche ni verjel, kajti njegov genealoški nauk nikakor ni zgodovinski. In res je, da v Pavlovih očeh Kristusova eksistenca, z izjemo motiva vstajenja, ni imela nič večjega pomena od eksistence kateregakoli razsvetljenega vzhodnjaka tistega časa, pa naj je bil še tako nadarjen.

Toda Nietzsche ni dovolj natančen. Ko zapiše, da je Pavel potreboval zgolj Kristusovo smrt »in še nekaj«, bi moral poudariti, da to »nekaj« ni nekaj, kar se doda [*en plus*] smrti, temveč je za Pavla edinstvena točka realnega, na katero se navezuje njegovo mišljenje. In da če torej »preloži teže celotne [Kristusove] eksistence za to eksistenco«, tega ne stori ne izhajajoč iz smrti ne iz sovraštva, temveč iz načela čez-eksistence [*sur-existence*], iz katerega je bilo za vse restituirano in na novo utemeljeno življenje, afirmativno življenje.

Ali noče tudi Nietzsche sam »preložiti teže« življenja ljudi za njihovo trenutno nihilistično dekadenco? In ali za to operacijo ne potrebuje treh povezanih tem, ki jih je izumil Pavel, namreč subjektivno deklariranje, ki se avtorizira zgolj samo (lik Zaratustre), Zgodovino, prelomljeno na dvoje (»velika politika«) in novega človeka kot konec krivega suženjstva ter afirmacijo življenja (Nadčlovek)? Nietzsche tako ostro nastopa proti Pavlu, ker je bolj njegov tekmeč kot nasprotnik. Tako da Pavla potvori vsaj toliko, če ne bolj, kot je Pavel »potvoril« Jezusa.

Reči, da je Pavel položil težišče življenja »ne v življenje, temveč v onstranstvo – v *nič*«, s čimer »življenju težišče sploh vzamemo« (*ibid.*, 43), je v nasprotju z naukom apostola, za katerega se življenje tukaj in

12. Navajamo po slovenskem prevodu: Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov. Primer Wagner. Ecce homo. Antikrist*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 317-318.

zdaj maščuje smrti, mi pa lahko tu in zdaj živimo afirmativno, po duhu, in ne negativno, po mesu, ki je mišljenje smrti. Vstajenje je za Pavla tisto, izhajajoč iz česar je *težišče življenja v življenju*, kajti pred tem, ko je bilo umeščeno v Zakon, je organiziralo subsumpcijo življenja smrti.

Jedro problema je dejansko to, da Nietzsche goji pravcato sovraštvo do univerzalizma. Ne vselej: ta sveti norec je silovita kontradikcija na dveh nogah, prelom na dvoje samega sebe. Toda ko gre za Pavla, to velja: »Strup nauka o 'enakih pravic za vse' – krščanstvo ga je zasejalo na najbolj temeljit način« (*ibid.*). Ko gre za Boga, Nietzsche zagovarja najbolj svojeglav partikularizem, najbolj razuzdani rasni komunitarizem: »Nekoč je [Bog] predstavljal kako ljudstvo, moči tega ljudstva, vse agresivno in moči želno v duši ljudstva. (...) Dejansko ni nobene druge alternative za Bogo: ali so volja do moči – in tako dolgo so nacionalni bogovi – ali pa so nemoč do moči – in tedaj so nujno dobri.« (*Ibid.*, 16) Česar Nietzsche, ki na tej točki ostaja nemški »mitolog« (v smislu, ki ga temu izrazu daje Lacoue-Labarthe), Pavlu ne odpusti, ni toliko to, da je hotel Nič, temveč da nas je rešil teh mračnih »nacionalnih Bogov« in postavil teorijo subjekta, ki je, kot dobro – a z gnusom – reče Nietzsche, univerzalno »upor proti vsemu privilegiranemu«.

Poleg tega Nietzsche kljub temu, da se proti Pavlu sklicuje na »historično resnico«, očitno napak situira Pavlove besede glede na kanonično uformljenje evangelijskih pripovedi. Ne upošteva tega, da so bile te pripovedi, iz katerih hoče razbrati »Odrešenikovo psihologijo« (Buda dekadence, zagovornik mirnega in praznega življenja, »zadnji človek«), redigirane in organizirane precej po tem, ko se je Pavel silovito polastil edine točke, ki je bila čezštevna glede na to »budistično« zgradbo: vstajenja.

Toda nič ni bolj neobhodno kot prav to, da nikoli ne pozabimo na časovno razmerje med sinoptičnimi evangelijskimi, ki bistveno slonijo na poučnih anekdotah, in Pavlovimi pismi, ki od začetka do konca slonijo na revolucionarnemu oznanjenju neke duhovne zgodovine, prelomljene na dvoje. Evangelijski pridejo dobesedno dvajset let kasneje. Pavlovska referenca ni iz iste snovi. Dogodek ni poučevanje in Kristus ni gospodar,

torej ne morejo obstajati njegovi učenci. Seveda je Jezus »gospod« (κύριος) in Pavel je njegov »služabnik« (δοῦλος). Toda gre zato, da dogodek-Kristus nad časi, ki prihajajo, vzpostavi avtoriteto neke nove subjektivne poti. In dejstva, da moramo služiti procesu resnice, ne gre pomešati s suženjstvom, od katerega se za vselej poslavljamo, prav v kolikor vsi postajamo sinovi tega, kar se nam je zgodilo. Razmerje med gospodom in služabnikom je povsem drugačno od razmerja med Učiteljem¹³ in učencem, kot tudi od razmerja med zemljeposestnikom in sužnjem. Ni razmerje osebne ali pravne odvisnosti. Gre za to, da delimo skupno usodo v trenutku, ko moramo postati »nova stvaritev«. Zato moramo od Kristusa ohraniti zgolj to, kar narekuje ta usoda in kar je ravnodušno do partikularnosti živeče osebe: Jezus je bil obujen od mrtvih, nič drugega ne šteje, tako da je Jezus kot neka anonimna variabla, neki »nekdo« brez predikativnih potez, v celoti povzet v svojem vstajenju.

Čisti dogodek je zvedljiv na to, da Jezus umre na križu in je obujen od mrtvih. Ta dogodek je »milost« (χάρις). Ni torej niti volilo, niti tradicija, niti predikacija. Je čezštevem glede na vse naštetu in se predstavlja kot čista daritev [*donation*].

Kot subjekte pod preizkusom realnega nas odslej konstituira dogodkovna milost. Ključna formula, pri kateri ne smemo spregledati, da je takoj univerzalno naslovljena, se glasi: »οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμων ἀλλὰ ὑπὸ χάρις«, »saj niste pod zakonom, ampak pod milostjo« (Rim 6.14)¹⁴. Subjekt je strukturiran po nekem »ne... ampak«, ki ga ne gre razumeti kot neko stanje, temveč kot postajanje. Kajti »ne biti pod zakonom« negativno punktuirajo pot mesa kot suspendirano usodo subjekta, medtem ko »biti pod milostjo« nakazuje pot duha kot zvestobo

13. *maître*: francoščina za učitelja v emfatičnem pomenu besede uporablja isti izraz kot za gospodarja, *maître*. Badiou v svoji izpeljavi seveda igra prav na to dvoumnost, ki pa je v slovenščini ni mogoče ohraniti.

14. Slovenski prevod namesto besede zakon uporablja besedo postava. A ker pri Badiouju zakon nastopa kot koncept in da bi se izognili morebitni zmedi, ki bi nastala, če bi v citatih nastopal drug termin kot v Badioujevih izpeljavah, smo se odločili, da tu in v vseh nadaljnjih citatih svetega Pavla, kjer nastopa beseda postava, le-to spremenimo v zakon.

dogodku. Subjekt nove dobe je nek »ne... ampak«. Dogodek je hkrati suspenz poti mesa z nekim problematičnim »ne« in afirmacija poti duha z nekim »ampak« izjeme. Zakon in milost za subjekta imenujeta konstitutivni splet, ki ga postavlja v razmerje do situacije, takšne, kakršna je, in do učinkov dogodka, takšnih, kakršni imajo postati.

Dejansko zagovarjamo tezo, da dogodkovni prelom vselej konstituira svoj subjekt v razcepljeni obliki tega »ne... ampak« in da je *natanko ta oblika nosilka univerzalnega*. Kajti »ne« je potencialna razpustitev zaprtih partikularnosti (katerih ime je »zakon«), medtem ko »ampak« nakazuje nalogo, zvesto delo, katerega so-delavci so subjekti procesa, ki ga odpre dogodek (in katerega ime je »milost«). Univerzalno ni niti na strani mesa, kot dogovorjena legalnost in partikularno stanje sveta, niti na strani čistega duha, kot intimna obdarjenost z milostjo in resnico. Judovski diskurz rituala in zakona se zalomi zaradi preobilnosti dogodka, toda prav tako je odpravljen arogantni diskurz notranjega razsvetljenja in neizrekljivega. Drugi in četrti diskurz morata biti odstavljena, ker *poenotita* subjekt. Zgolj tretji diskurz ohranja njegov razcep kot jamstvo univerzalnosti. Če dogodek lahko vstopa v konstitucijo subjekta, ki ga deklarira, je razlog v tem, da v njem in brez vsakršnega sprejemanja partikularnosti oseb nenehno cepi dve poti in razvršča »ne... ampak«, ki v procesu brez konca oddaljuje zakon, da bi vstopil v milost.

VI

ANTIDIALEKTIKA SMRTI IN VSTAJENJA

Dejali smo: dogodek je to, da je Jezus, Kristus, umrl na križu in vstal od mrtvih. Kakšna je funkcija smrti v tej zadevi? Ali je Pavlova misel, kot to meni Nietzsche, konec koncev neka mortifikacijska paradigma, podogodkenje sovraštva do življenja?

Ali drugače: ali je pavlovska koncepcija dogodka dialektična? Ali je pot afirmacije vselej delo negativnega, tako da »življenje podpira smrt in se samo ohranja v njej, ki je življenje duha«? Vemo, kaj vse heglvska montaža dolguje krščanstvu in kako dialektična filozofija inkorporira temo križevega pota Absoluta. Torej vstajenje ni drugega kot negacija negacije, smrt je odločilni čas izstopa-iz-sebe Neskončnega, trpljenje in mučeništvo pa imata neko notranje odrešilno funkcijo. Priznati je treba, da to ustreza krščanski imažeriji, ki je vseprisotna že stoletja.

Če je motiv vstajenja vključen v dialektično montažo, je treba sprejeti, da se dogodek kot čezštevna daritev in nepreračunljiva milost razpusti v racionalnem protokolu samoutemeljitve in nujnega razvoja [*déploment*]. Gotovo je, da Heglova filozofija, ki predstavlja racionalni rob nemške romantike, opravi neko zajetje dogodka-Kristusa. Milost tu postane moment samorazvoja Absoluta, material smrti in trpljenja pa je v njem nujen, da bi se duhovnost, ki se povnanji v končnem, vrnila vase v izkušeni intenziteti samozavedanja.

Trdil bi, da je Pavlova pozicija antidialektična in da v njej smrt nikakor ni nujna vaja imanentne moči negativnega. Milost potemtakem ni nek »moment« Absoluta. Je afirmacija brez predhodne negacije, je tisto, kar nas obišče [*nous vient*] v prelomu z zakonom. Je enostavno neko *srečanje*.

Ta dedialektizacija dogodka-Kristusa omogoča, da iz mitološkega jedra izluščimo formalno in povsem laicizirano koncepcijo milosti. Vse je v tem, da vemo, če neka eksistenca, ko prelomi s kruto običajnostjo časa, naleti na materialno možnost služiti neki resnici in tako postati nesmrtna v subjektivnem razcepu ter onstran nujnosti preživetja, ki jim je podvržena človeška žival.

Če nam Pavel pomaga dojeti vez med dogodkovno milostjo in univerzalnostjo Resničnega, to služi prav temu, da lahko leksiko milosti in srečanja iztrgamo njenemu religioznemu zaprtju. Materializem je filozofsko diskvalificiralo prav to, da je bil vselej ideologija determiniranosti subjektivnega z objektivnim. Postavimo, da nam gre za utemeljitev nekega materializma milosti s pomočjo enostavne in močne ideje, da lahko vsako eksistenco nekega dne prevzame to, kar se ji zgodi, in se lahko nato posveti tistemu, kar velja za vse, oziroma kot čudovito reče Pavel, da se »ves narediš za vse [*à se faire tout à tous*]¹⁵ – τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα (1 Kor 9.22).

Da, deležni smo nekaterih milosti, zaradi katerih pa še ni nobene potrebe, da si umišljamo Vsemogočnega.

Za samega Pavla, ki vsekakor ohranja in povečuje transcendentno mašinerijo, dogodek ni smrt, temveč vstajenje.

Naj to občutljivo točko opremo.

Trpljenje ne igra nobene vloge v Pavlovi apologetiki, tudi v primeru Kristusove smrti ne. Slaboten in izvržen značaj te smrti je zanj gotovo pomemben, kajti – razloge za to smo že navedli – zaklad dogodka mora bivati v lončeni posodi. Toda dejstvo, da je moč resnice imanentna tistemu, kar je za etabrirane diskurze slabotnost ali norost, za Pavla nikoli ne implicira, da obstaja notranje odrešujoča funkcija trpljenja. Delež trpljenja je neizogiben, takšen je zakon sveta. Toda upanje, ki zanj jamčita ta dogodek in subjekt, ki se nanj naveže, daje tolažbo kot edino realno

15. Slovenski prevod: »vsem sem postal vse«. Ker se poudarek razlikuje od Badioujevega prevoda, v tekstu prevajamo iz francoščine.

tega trpljenja, tu in zdaj: »Naše upanje glede vas je trdno, ker vemo, da ste z nami deležni tudi tolažbe, kakor ste z nami deležni trpljenja.« (2 Kor 1.7) V resnici je slava, povezana z mišljenjem »tega, kar se ne vidi«, neprimerljiva z neizogibnim trpljenjem, ki ga povzroča običajni svet: »Naša trenutna lahka stiska nam namreč pripravlja čez vso mero težko, večno bogastvo slave.« (2 Kor 4.17)

Ko Pavel govori o svojem lastnem trpljenju, to počne v strogo aktivistični logiki. Gre za to, da prepriča skupine disidentov oziroma tistih, ki jih nasprotniki spravljajo v skušnjavo, da je on, Pavel, vsekakor izpostavljen in nesebičen mož dejanj, za kakršnega se predstavlja. To še posebej velja za odlomek iz 2. pisma Korinčanom, ki ga zaznamuje politična zaskrbljenost in v katerem Pavel izmenjuje laskanje in grožnje (»in prosim: uredite, da ne bom osebno navzoč prisiljen pokazati neustrašnost v zaupanju, s katerim mislim drzno nastopiti proti nekaterim,« 10.2). V tem trenutku pride do velikega opisa tegob nomadskega voditelja, opisa, ki je zajet v taktiko zagovora in rivalstva:

(...) večkrat v smrtni nevarnosti. Od Judov sem jih petkrat dobil po eno manj kot štirideset. Trikrat so me bičali, enkrat kamnali, trikrat sem doživel brodolom in eno noč in dan preživel na globokem morju. Pogosto sem bil na potovanjih, v nevarnostih na rekah, v nevarnostih pred razbojniki, v nevarnostih pred rojaki, v nevarnostih pred pogani, v nevarnostih v mestu, v nevarnostih v puščavi, v nevarnostih na morju, v nevarnostih med lažnivimi brati. V trudu in mukah, v pogostem bedenju, v lakoti in žeji, v pogostih postih, v mrazu in goloti. (2 Kor 11.23 sq.)

Toda zaključek tega biografskega odlomka, v celoti posvečenega temu, da bi zmedel tiste, ki so »nespametni, ker sami sebe po sebi merijo in se primerjajo sami s seboj« (ibid., 10.2), ne meri na noben odrešujoči pomen apostolovih bridkosti. Spet in še vedno gre za lončeno posodo, za postdogodkovni domet¹⁶ slabotnosti, destitucijo mondenih kriterijev

16. *portée*: domet, doseg, tudi pomen, važnost. Hkrati je koren besede vezan na glagol *porter*, nositi, kar Badiouju omogoča slediti metafori lončene posode.

slave: »Če se je že treba hvaliti, se bom hvalil s svojimi slabostmi« (*ibid.*, 11.30).

Predragajmo naslednjo formulo: pri Pavlu je seveda navzoč križ, ne pa tudi križev pot. Navzoča je kalvarija, ne pa tudi trnov pot. Pavlovo energično in urgentno [*pressante*] oznanjevanje ne vsebuje nobene mazohistične propagande vrlin trpljenja, nobenega patosa trnove krone, bičanja, krvavih srag ali gobe, prepojene z žolčem.

Vrnimo se sedaj h križu.

Za Pavla smrt ne more biti oprecija odrešenja. Kajti je na strani mesa in zakona. Je, kot smo videli, konfiguracija realnega po subjektivni poti mesa. Nima in ne more imeti nobene posvečene funkcije, nobene duhovne določitve.

Da bi razumeli njeno funkcijo, je treba še enkrat pozabiti celotni platonistični dispozitiv duše in telesa, preživetja duše ali njene nesmrtnosti. Pavlova misel ne pozna teh parametrov. Smrt, o kateri nam govori Pavel, tako Kristusova kot naša lastna, ni nič biološkega, in isto velja za življenje. Smrt in življenje sta mišljenji, prepleteni dimenziji globalnega subjekta, kjer »telesa« ni mogoče ločiti od »duše« (to je tudi razlog, zakaj je za Pavla vstajenje nujno vstajenje telesa, to se pravi vstajenje subjekta, razcepljenega v *svoji celoti*). Če jo dojamemo kot mišljenje, kot subjektivno pot, kot način biti v svetu, je smrt tisti del razcepljenega subjekta, ki mora še vedno in vselej reči »ne« mesu in ki se nahaja v krhkem postajanju onega »ampak« duha.

Smrt, ki je mišljenje mesa (= po mesu), ne more biti konstitutivna za dogodek-Kristusa. Nenazadnje je smrt adamovski fenomen. Adam, prvi človek, jo je strogo rečeno *izumil*. I Kor 15.21-22 je v tem oziru povsem jasno: »Ker je namreč po človeku smrt, je po človeku tudi vstajenje mrtvih. Kakor namreč v Adamu vsi umirajo, tako bodo v Kristusu vsi oživljeni«. Smrt je tako stara kot izbira uporniške svobode prvega človeka. V Kristusu je dogodek izključno vstajenje, ta ἀνάστασις νεκρῶν, ki bi jo morali prevesti z *dvig* mrtvih, njihovo vstajo, ki je vstaja življenja.

Zakaj mora torej Kristus umreti, s kakšnim namenom Pavel razvije simbol križa?

V zgoraj citiranem tekstu je treba biti pozoren na to, da se lahko zgolj vstajenje človeka na nek način ujame z oziroma situira na isto raven kot človekov izum smrti. Kristus izumi življenje, toda to lahko stori le v kolikor je, tako kot izumitelj smrti, človek, mišljenje, eksistenca. V jedru Adam in Kristus, prvi in drugi Adam, v formatu človeške usode utelešata subjektivni splet, ki kot konstitutivni razcep sestavlja katerikoli singularni subjekt. Kristus umre preprosto zato, da bi pokazal, da je človek, ki je sposoben izumiti smrt, sposoben izumiti tudi življenje. Oziroma: Kristus umre zato, da bi – tudi sam ujet v človeški izum smrti – pokazal, da prav iz te točke (iz tega, česar je sposobna človeškost) izumi življenje.

Skratka, smrt je nujna zgolj zato, ker se mora s Kristusom božanska intervencija v samem svojem principu strogo izenačiti s človeškostjo človeka, in torej z mišljenjem, ki mu vlada in ki se kot subjekt imenuje »meso«, kot objekt pa »smrt«. Ko Kristus umre, mi, ljudje, prenehamo biti ločeni od Boga, kajti s tem, ko pošlje sina, ko se filiira, stopi v najintimnejši del naše misleče sestave.

Takšna je edina nujnost Kristusove smrti: je način enakosti s samim Bogom. S tem mišljenjem mesa, katerega realno je smrt, nam je v milosti dano biti v istem elementu s samim Bogom. Smrt tu imenuje odpoved transcendenci. Recimo, da je Kristusova smrt *montaža imanentizacije duha*.

Pavel se popolnoma zaveda, da ohranitev radikalne transcendence Očeta ne dopušča ne dogodka ne preloma z redom legalnega. Kajti prepad, ki nas ločuje od Boga, lahko naseljuje zgolj omrtvičujoča negibnost zakona, te »službe smrti v črkah, vklesane v kamen«. (2 Kor 3.7)

V Rim 6.4 in naprej Pavel postavi, da je nauk o realnem kot dogodku pod pogoji imanence in da lahko shajamo s smrtjo zgolj, v kolikor Bog shaja z njo. S tem operacija smrti vzpostavi prizorišče naše božanske enakosti v *sami človeškosti*.

S krstom smo bili torej skupaj z njim pokopani v smrt, da bi prav tako, kakor je Kristus v moči Očetovega veličastva vstal od mrtvih, tudi mi stopili na pot novosti življenja. Če smo namreč z njim zraščeni v podobnosti njegove smrti, bomo tudi v podobnosti njegovega vstajenja. Vemo, da je bil naš stari človek križan z njim vred, da bi bilo telo greha uničeno in da bi mi več ne hlapčevali grehu. Kajti kdor je umrl, je opravičen greha. Če pa smo s Kristusom umrli, verujemo, da bomo z njim tudi živeli, saj vemo, da Kristus, potem ko je bil obujen od mrtvih, več ne umre.

Tekst je formalen: smrt kot taka nima nobene vloge v operaciji odrešenja. Deluje kot pogoj imanence. Kristusu postanemo skladni, v kolikor on postane skladen nam. Križ (križani smo bili skupaj s Kristusom) je simbol te identitete. In ta skladnost je mogoča, ker smrt ni biološko dejstvo, temveč mišljenje mesa, katerega eno od imen, h kateremu se še povrnemo in ki je zelo kompleksno, se glasi »greh«. Pavel to immanentizacijo imenuje »sprava« (καταλλαγή): »Kajti če smo se po smrti njegovega Sina spravili z Bogom, ko smo bili še sovražniki, bomo veliko bolj rešeni po njegovem življenju, odkar smo prišli do sprave.« (Rom 5.10)

Temeljnega pomena je, da ne pomešamo καταλλαγή, sprave, ki je operacija smrti, in σωτηρία, odrešenja, ki je dogodkovna operacija vstajenja. Prva immanentizira pogoje drugega, ne da bi ga zato naredila za nujnega. S Kristusovo smrtjo se Bog odpove svoji transcendentni ločitvi, neločuje se [*il s'insépare*] s filiacijo in deli neko konstitutivno razsežnost razcepljenega človeškega subjekta. Na ta način ustvari, ne dogodek, temveč tisto, kar imenujem njegovo prizorišče [*site*]. Dogodkovno prizorišče je ta danost, imanentna situaciji, ki vstopa v sestavo samega dogodka in naredi, da je destiniran *tej* singularni situaciji in ne neki drugi. Smrt je konstrukcija dogodkovnega prizorišča, in sicer v tem, da naredi, da *bo bilo* vstajenje (ki nikakor ne sledi nujno iz nje) destinirano ljudem, njihovi subjektivni situaciji. Sprava je dana s prizoriščem, je virtualna in sama po sebi neaktivna indikacija tega, da je Kristusovo vstajenje *človekov* izum novega življenja. Zgolj vstajenje je dano z dogodkom, ki mobilizira prizorišče in katerega operacija je odrešenje.

Konec koncev pomeni razumeti razmerje med καταλλαγή in σωτηρία, ki je hkrati razmerje med smrtjo in življenjem, razumeti, da za Pavla obstaja popolna disjunkcija med Kristusovo smrtjo in njegovim vstajenjem. Kajti smrt je operacija v situaciji, operacija, ki imanentizira dogodkovno prizorišče, medtem ko je vstajenje dogodek sam. Zato je Pavlova argumentacija tuja vsaki dialektiki. Vstajenje ni odprava niti preseženje smrti. To sta dve različni funkciji, njuna artikulacija pa ne vsebuje nobene nujnosti. Kajti iz tega, da obstaja dogodkovno prizorišče, ni nikoli mogoče deducirati vznika dogodka. Ta vzniki, čeprav zahteva pogoje imanence, zato nič manj ne ostane zapisan redu milosti.

Zato je Nietzsche povsem v zmoti, ko iz Pavla naredi tipičnega duhovnika, moč, ki jo uravnava sovraštvo do življenja. Poznamo diatribo:

Tu pa se je pojavil Pavel... Pavel, sovraštvo do Rima, do »sveta«, ta Žid, večni Žid par excellence... (...) To je bil njegov trenutek v Damasku: zapopadel je, da nujno potrebuje vero v nesmrtnost, da bi razvrednotil »svet«, da bi zavladal nad Rimom pojem »pekel« – da bi z »onstranstvom« ubil življenje... Nihilist in krist-(jan): to se rima, to se več kot rima... (Antikrist, 58)

Nič v tem tekstu ni na svojem mestu. Dovolj smo že povedali, da lahko razumemo, kako »vera v nesmrtnost« ni Pavlova skrb, ki si prej želi zmago afirmacije nad negacijo, življenja nad smrtjo, novega človeka (nadčloveka?) nad starim človekom; da je sovraštvo do Rima Nietzschejev izum, saj je bil Pavel še posebej ponosen na svoje rimsko državljanstvo; da je »svet«, za katerega Pavel reče, da je bil križan skupaj s Kristusom, grški kozmos, prijetna totaliteta, ki razdeljuje mesta in mišljenju narekuje pristanek na ta mesta; in da gre torej za odprtje vitalnim pravicam neskončnosti in netotalizabilnega dogodka; da v Pavlovem govoru nikoli ni omenjen pekel in da k njegovemu stilu spada, da se nikoli ne sklicuje na strah in vselej na pogum; in končno, da »ubiti življenje« zagotovo ni volja tistega, ki z nekakšno divjo radostjo sprašuje: »Smrt, kje je tvoja zmaga?« Ubiti smrt bi bolje povzelo Pavlov program...

Tisti, ki je zahteval dionizično afirmacijo, tisti, ki je kot Pavel mislil zgodovino sveta prelomiti na dvoje in »ne« nihilizma povsod nadomestiti z »da« življenja, bi lahko svoj navdih boljše iskal v temle odlomku:

... Božji Sin Jezus Kristus, ki je bil med vami oznanjen po nas, po meni, Silvánu in Timóteju, ni postal »da in hkrati ne«, ampak se je v njem zgodil »da«. (2 Kor 1.19)

Pavel je to in ne kult smrti: utemeljitev nekega univerzalnega »da«.

In prav tako bi se lahko tisti, ki je želel, da bi onstran dobrega in zla, onstran ritualov in duhovnikov, nastopil novi človek, nadčloveškost, ki jo je človeštvo sposobno, potegnil za Pavla, tega Pavla, ki v nietzschejevskem tonu razglaša: »Kajti niti obreza nič ne velja niti neobreza, ampak nova stvaritev.« (Gal 6.15)

Mnogo bolj kot nasprotnik Pavla je Nietzsche njegov rival. Pri obeh najdemo enako željo odpreti novo dobo človeške zgodovine, enako prepričanje, da je človeka mogoče in potrebno preseči, enako gotovost, da je treba končati s krivdo in zakonom. Ali ni ta Pavel, ki razglaša »Če pa je bila veličastna že služba obsodbe, je tem bolj veličastna služba pravičnosti« (2 Kor 3.9), Nietzschejev brat? Pri obeh najdemo enako, včasih brutalno mešanico vehemence in svete miline. Enako občutljivost. Enako gotovost v osebno izvoljenost. Pavlu, ki ve, da je »odbran za Božji evangelij« (Rim 1.1), odgovarja Nietzsche, ki navaja razloge, zaradi katerih je sam »usoda«. In končno enako univerzalnost naslavljanja, enako planetarno tavanje. Da bi utemeljil veliko politiko (in kot pravi celo »zelo veliko«), raziskuje vire vseh ljudstev, se razglasi za Poljaka, hoče iti z Židi, piše Bismarcku... In Pavel, ki noče postati ujetnik nobene lokalne skupine, nobene provincialske sekte, idealno potuje po celotnem imperiju in se zoperstavlja tistim, ki ga želijo fiksirati: »Dolžnik sem, tako Grkom kakor barbarom, tako modrim kakor neumnim.« (Rim 1.14)

Razlog je v tem, da sta tako prvi kot drugi antifilozofijo pripeljala do točke, kjer ne gre več za neko »kritiko«, pa čeprav radikalno,

majhnosti in muhavosti modreca ali metafizika. Gre za nekaj mnogo resnejšega: narediti, da pride do celotne dogodkovne afirmacije življenja proti vladavini negativnega in smrti. Biti tisti, Pavel ali Zaratustra, ki neustrašno anticipira trenutek, ko »je smrt použita v zmagi«. (1 Kor 15.54)

Če je s tega stališča blizu Nietzscheju, Pavel seveda ni dialektik, za kakršnega ga včasih imajo. Ne gre za to, da zanikamo smrt in jo hkrati ohranimo, gre za to, da jo použijemo¹⁷, odpravimo. Prav tako pa Pavel ni kot zgodnji Heidegger doktrinar biti-za-smrt in končnosti. V razcepjenem subjektu je del biti-za-smrt tisti, ki še vedno govori »ne«, tisti, ki se ne pusti ponesti z izjemnim »ampak« milosti, dogodka, življenja.

Konec koncev je za Pavla dogodek-Kristus zgolj vstajenje. Odstrani negativnost in če je smrt, kot smo dejali, nujna za konstrukcijo njegovega prizorišča, dogodek ostaja afirmativna operacija, ki je nezvedljiva na samo smrt.

Kristus je bil povlečen »ἐκ νεκρῶν«, iz mrtvih. To izvlečenje ven iz smrtnega prizorišča vzpostavi neko točko, kjer smrt izgubi oblast. Izvlečenje, izvzetje, a ne negacija:

Če pa smo s Kristusom umrli, verujemo, da bomo z njim tudi živeli, saj vemo, da Kristus, potem ko je bil obujen od mrtvih, več ne umre; smrt nad njim nima več oblasti. (Rim 6.8-9)

Smrt kot človeško prizorišče Sina je ob dogodkovnem preizkusu vstajenja zgolj neka neoblast. Vstajenje nastopi *zunaj* oblasti smrti in ne prek njene negacije.

Lahko bi rekli: dogodek-Kristus, to, da je nastopil prav ta sin, zunaj oblasti smrti, za nazaj identificira smrt kot eno pot, eno subjektovo dimenzijo, ne pa kot neko stanje stvari. Smrt ni usoda, temveč izbira, kar nam kaže dejstvo, da nam je lahko kot izvzeta smrti predlagana

17. *engloutir*: pogoltniti. Zaradi navezave na citat iz Pavlovega pisma, kjer v francoskem prevodu nastopa ista beseda, smo tudi tu uporabili besedo »použiti«.

izbira življenja. Torej strogo vzeto ne obstaja bit-za-smrt, vselej obstaja zgolj pot-smrti, ki stopa v razcepljeno sestavo vsakega subjekta.

Če je vstajenje afirmativna izvzetost poti smrti, je potrebno razumeti, zakaj ta radikalno singularni dogodek po Pavlu utemeljuje univerzalizem. Kaj ima v tem vstajenju, v tem »(ven) iz mrtvih« moč, da odpravi razlike? Zakaj iz tega, da je bil nek človek obujen od mrtvih, sledi, da ni ne Grka ne Juda, ne moškega ne ženske, ne sužnja ne svobodnjaka?

Obujeno od mrtvih je tisto, kar nas filiira in se vključi v generično dimenzijo sina. Bistvenega pomena je, da ne pozabimo, da za Pavla Kristus ni identičen Bogu in da pri njem oznanjevanja ne podpira nobena troiška ali substancialistična teologija. V celoti zvest čistemu dogodku, se Pavel zadovolji z metaforo »poslanega sina«. Potemtakem za Pavla na križu ne umre neskončnost. Seveda konstrukcija dogodkovnega prizorišča zahteva, da je sin, ki nam je bil poslan in ki podira brezno transcendence, imanenten poti mesa, smrti, vsem dimenzijam človeškega subjekta. Toda iz tega nikakor ne sledi, da je Kristus utelešeni Bog ali da ga je treba misliti kot postajanje-končno neskončnega. *Pavlova misel utelešenje razpusti v vstajenju.*

Toda čeprav vstajenje ni »kalvarija absoluta«, čeprav ne aktivira nobene dialektike utelešenja Duha, drži, da odpravlja razlike v prid radikalni univerzalnosti in da se dogodek naslavlja na vse brez izjeme oziroma dokončno razcepi vsak subjekt. Prav to je v okviru rimskega sveta nadvse presenetljiva invencija. Pojasni se zgolj, če podrobno pregledamo imena smrti in življenja. Prvo ime smrti pa je Zakon.

VII PAVEL PROTI ZAKONU

Zdi se, da dve izjavi skupaj v nekakšni tvegani metonimiji sežemata Pavlov nauk:

- 1) Tisto, kar nas reši, je vera in ne dela [*oeuvres*].
- 2) Nismo več pod zakonom, temveč pod milostjo.

Za razvrstitev temeljne izbire nekega subjekta bi torej obstajali štirje koncepti: πίστις (vera) in ἔργον (delo)¹⁸; χάρις (milost) in νόμος (zakon). Subjektivna pot mesa (σάρξ), katere realno je smrt, organizira par zakona in del. Medtem ko pot duha (πνεῦμα), katerega realno je življenje, organizira par milosti in vere. Med obema obstaja novi realni objekt, dogodkovna danost, ki gre skozi »odkupitev v Kristusu Jezusu«, prek »διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ« (Rim 3.24).

Toda od kod izhaja, da je treba zakon zavreči na stran smrti? Ker če ga vzamemo v njegovi partikularnosti, na primer v delih, ki jih predpisuje, preprečuje, da bi se univerzalna naslovljenost milosti subjektivirala kot čisto prepričanje ali vera. Zakon »objektivira« odrešenje in prepoveduje, da bi ga navezali na poljubnost [*gratuité*] dogodka-Kristusa. V Rim 3.27 sq. Pavel jasno nakaže, za kaj gre in kaj je hkrati bistvena vez med dogodkom in univerzalnostjo, v kolikor imamo opravka z Enim, oziroma natančneje, z *eno* resnico:

18. *oeuvre* – beseda »delo« tu nastopa v pomenu, kot govorimo o »dobrih delih« ali pa o »umetniškem delu«. Ker tudi francosko besedo *travail* v slovenščino prevajamo z »delo«, bomo v nadaljevanju po potrebi v oglatih oklepajih navedli francoski izraz.

Kje je torej razlog za ponašanje? Ni ga. Po kakšnem zakonu? Po delih? Ne, temveč po zakonu vere. Menimo namreč, da človek doseže opravičenje po veri, brez del zakona. Je morda Bog samo Bog Judov? Ali ni tudi Bog poganov? Gotovo, tudi Bog poganov. Saj je en sam Bog, ki bo obrezane opravičil iz vere, neobrezane pa po veri.¹⁹

Temeljno vprašanje je, kaj pravzaprav pomeni, da obstaja en sam Bog. Kaj pomeni »mono« v besedi »monoteizem«? Pavel se s prenovljenimi termini spopade s težavnim vprašanjem Enega. Njegovo, strogo vzeto, revolucionarno prepričanje je v tem, da je *znamenje Enega »za vse« ali »brez izjeme«*. Da obstaja en sam Bog, moramo razumeti ne kot filozofsko spekulacijo o substanci ali vrhovnemu bitju, temveč izhajajoč iz strukture naslavljanja. Eno je tisto, kar v subjekte, na katere se naslavlja, ne vpiše nobene razlike. Maksimalna univerzalnosti, kadar je njena korenina dogodkovna, je sledeča: Eno obstaja le, v kolikor je za vse. Monoteizem je mogoče razumeti zgolj ob upoštevanju celotnega človeštva. Če ni naslovljeno na vse, se Eno razkroji in umakne.

Zakon pa za Pavla vselej označuje neko partikularnost, torej razliko. Zakon ni možna operacija Enega, ker svoje »Eno« goljufivo posveča zgolj tistim, ki priznavajo in prakticirajo zapovedi, ki jih navaja.

Ontološka podstruktura tega prepričanja (vendar pa ontologija Pavla sploh ne zanima) je, da ne obstaja dogodkovno Eno, ki bi lahko bilo Eno neke partikularnosti. Edini možni korelat Enega je univerzalno. Splošni dispozitiv neke resnice vsebuje Eno (v pavlovski fabuli božjo transcendenco, mono-teizem), univerzalno (celotno človeštvo, obrezane tako kot neobrezane) in singularno (dogodek-Kristus). Partikularno se ne more vpisati v ta dispozitiv, temveč izhaja iz mnenja, običaja, zakona.

Kaj je lahko po meri univerzalnosti naslavljanja? Vsekakor ne legalnost. Zakon je vselej predikativen, partikularen in parcialen. Pavel se popolnoma zaveda vselej etatičnega značaja zakona. Z »etatično« razumemo tisto, kar šteje, imenuje in kontrolira dele neke situacije. Če naj

19. Cf. op. 14.

neka resnica vznikne dogodkovno, mora biti zunaj števila, zunaj predikata, nenadzorljiva. Prav to Pavel imenuje milost: tisto, kar nastopi, ne da bi bilo v pristojnosti kakšnega predikata, tisto, kar je trans-legalno, tisto, kar se zgodi vsem brez določljivega razloga. Milost je nasprotje zakona, ker pride, *ne da bi bila dolžna*.

Tu gre za nek globok Pavlov uvid, ki s svojim univerzalnim in nelegalnim razumevanjem Enega razveže vsako partikularno ali komunitarno inkorporacijo subjekta, kakor tudi vsak pravni ali pogodbeni pristop k njegovemu konstitutivnemu razcepu. *Subjekta ne more utemeljiti nekaj, kar mu je dolžno.*²⁰ Kajti ta utemeljitev se splete s tem, kar je deklarirano v radikalni kontingenci. Strogo vzeto, in če s človeškostjo človeka razumemo njegovo subjektivno kapaciteto, ne obstaja nobena človekova »pravica«.

Polemika proti temu, »kar je dolžno«, proti logiki pravic in dolžnosti leži v jedru Pavlove zavrnitve del in zakona: »Kdor dela, temu se plačilo ne daje po milosti, ampak kot dolžno izplačilo« (*Rim 4.4*). Za Pavla pa nič ni dolžno. Subjektovo odrešenje ne more imeti oblike povračila ali plačila. Subjektivnost vere ne prejema plače (kar konec koncev avtorizira, da jo razglasimo za komunistično). Izhaja iz nekega dodeljenega daru, χάρισμα. Vsak subjekt se iniciira iz neke karizme, vsak subjekt je karizmatičen. Ker točka subjektivnosti ni delo [*oeuvre*], ki zahteva plačilo ali povračilo, temveč deklariranje dogodka, deklarirajoči subjekt obstaja po karizmi, ki je zanj značilna. Vsaka subjektivnost se sooča s svojim razcepom v elementu bistvene zastonjskosti [*gratuité*] svoje izjave [*propos*]. Operacija odkupitve je nastop neke karizme.

Pri Pavlu obstaja temeljna vez med univerzalnostjo in karizmo, med močjo univerzalne naslovitve Enega in absolutno zastonjskostjo [*gratuité*] aktivizma. Tako bo v *Rim 3.23-4* rekel: »Ni namreč nobene razlike

20. *Ce qui fonde un sujet ne peut être ce qui lui est dû* – lepši, a manj natančen prevod bi se glasil: »subjekta ne more utemeljiti nekaj, kar mu gre«, vendar smo se zaradi kontinuitete z zgornjo formulo in s tem, kar sledi v nadaljevanju, odločili za ta, dobesednejši prevod, ki pa dobro ohranja pravno konotacijo, ki jo želi izpostaviti Badiou.

[διαστολή]: saj so vsi grešili in so brez Božje slave, opravičeni pa so zastonj²¹ (δωρεάν) po njegovi milosti, prek odkupitve v Jezusu Kristusu.

Δωρεάν je močna beseda, ki pomeni »po čistem daru«, »brez razloga« in celo »v prazno«. Med univerzalnim »za vse« in tem »brez razloga« za Pavla obstaja bistvena vez. Naslovljenost na vse obstaja zgolj pod režimom tega »brez razloga«. Na vse je mogoče nasloviti zgolj nekaj, kar nima nobenega razloga [*gratuit*]. Zgolj karizma oziroma milost sta po meri nekega univerzalnega problema.

Subjekt, ki ga v prostovoljni [*gratuite*] praksi naslavljanja na vse konstituira karizma, nujno postavlja, da ni razlik. Zgolj tisto, kar je karizmatično, torej povsem brez razloga, nosi v sebi to moč presežka čez zakon, presežka, ki pusti etablirane razlike za seboj.

To je koren slavne pavlovske teme, ki zadeva »preobilje« milosti. Zakon narekuje neko mondeno predikativno množstvo, vsakemu delu celote daje tisto, kar mu gre [*ce qui lui est dû*]. Dogodkovna milost narekuje množstvo, ki sega čez samo sebe, ki ni opisljivo, ki je obilnejše od samega sebe kot tudi od fiksnih distribucij zakona.

Globoka ontološka teza je ta, da univerzalnost predpostavlja, da lahko mislimo množstvo ne kot del, temveč kot presežek čez sebe, kot zunajmestnost [*hors-place*], kot nomadstvo poljubnosti [*gratuité*]. Če z »grehom« razumemo subjektivno prakticanje smrti kot eksistenčne poti in torej legalni kult partikularnosti, hitro razumemo, da to, kar se vzdržuje iz dogodka (torej neka kakršnakoli resnica), vselej nepredvidljivo sega prek vsega, kar zamejuje »greh«. Prav o tem govori slavni tekst iz *Rim 5.20-1*:

Zakon pa je nastopil zato, da bi se prestopek pomnožil. Toda kjer se je pomnožil greh, se je še veliko bolj pomnožila milost,²² da bi prav tako,

21. V francoskem prevodu *gratuitement*.

22. Francoski prevod je terminološko bližji Badioujevi poanti, saj je govora o tem, da greh *abonde*, milost pa *surabonde*. Skratka, greha je (bilo) v obilju, milosti pa v preobilju. Zaradi tega smo se že zgoraj pred citatom odločili za formulacijo »preobilje milosti«, tega prevoda pa se bomo držali tudi v nadaljevanju.

kakor je greh kraljeval s smrtjo, po našem Gospodu Jezusu Kristusu milost kraljevala s pravičnostjo za večno življenje.

Dve subjektivni poti, smrt in življenje, katerih nerazmerje konstituira razcepljen subjekt, sta tudi dva tipa množva:

– partikularizirajoče množvo, ki gre z roko v roki s svojo lastno mejo oziroma ki ga zaznamuje predikat njegove meje. Njegova šifra ali črka je zakon;

– množvo, ki s tem, ko sega čez samo sebe, podpira univerzalnost. Presežek čez sebe prepoveduje, da bi si to množvo predstavljali kot celoto. Preobilja ni mogoče povezati z nobenim Vsem. Prav zato omogoča odložitev razlik, odložitev, ki je sam proces seganja čez.

»Milost« se imenuje zmožnost postdogodkovnega množva, da seže čez svojo lastno mejo, katere šifra je smrt ali zakonska zapoved. Nasprotje milost/zakon se pokriva z dvema doktrinama množva.

Ostane nam vprašanje, zakaj je subjektivni motiv, povezan z zakonom, motiv greha. Tu imamo opravka z izredno kompleksnim pregibom. Vendar pa prav slednji v subjektivni sestavi privede do tega, da je »zakon« odslej eno od imen smrti.

Dejansko gre za željo ($\epsilon\rho\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$) in ni razloga, da bi jo prevajali s »poželenjem«, ki preveč diši po spovednici. Da bi prišli do »novega življenja« subjekta, je treba kar najgloblje razumeti povezave med željo, zakonom, smrtjo in življenjem.

Temeljna Pavlova teza je, da zakon in zgolj on daje želji zadostno avtonomijo, da lahko subjekt te želje glede na to avtonomijo zasede mesto mrtveca.

Zakon je tisto, kar daje želji življenje. Toda s tem prisili subjekt, da lahko ubere zgolj pot smrti.

Kaj natanko je greh? Ne želja kot taka, kajti sicer ne bi razumeli, zakaj je povezan z zakonom in smrtjo. *Greh je življenje želje kot avtonomija, kot avtomatizem.* Zakon je potreben, da bi se osvobodilo avtomatično

življenje želje, avtomatizem ponavljanja. Kajti zgolj zakon *fiksira* objekt želje in slednjo naveže nanj ne glede na »voljo« subjekta. Ta objektivi avtomatizem želje, ki ga ni mogoče misliti brez zakona, subjekt zapiše meseni poti smrti.

Lepo vidimo, da gre tu za nič manj kot za problem nezavednega (Pavel ga imenuje nehoteno, tisto, česar nočem, »ὄ οὐ θέλω«). Življenje želje, ki ga fiksira in osvobodi zakon, je tisto, kar se kot izsrediščeno subjektu dovrši kot nezavedni avtomatizem, zaradi česar nehoteči subjekt lahko izumi samo še smrt.

Zakon je tisto, kar željo prepusti njeni repetitivni avtonomiji s tem, ko ji določi njen objekt. Želja tedaj osvoji svoj avtomatizem v obliki transgresije. Kako razumeti »transgresijo«? Transgresija obstaja, kadar tisto, kar zakon prepoveduje oziroma negativno imenuje, postane objekt neke želje, ki živi sama od sebe na kraju in mestu subjekta. Pavel to križanje imperativa, želje in subjektivne smrti strne takole: »Greh, ki je po zapovedi dobil povod, me je namreč prevaral in me prek nje usmrtil.« (Rim 7.11)

Ne bi si mogli predstavljati bolj antikantovskega dispozitiva od tega, ki s tem, ko avtonomijo želje, kadar je njen objekt punktuiran z zapovedjo zakona, imenuje »greh«, njegov učinek označi za prihod subjekta na mesto smrti.

Do tod smo anticipirali. Toda vse to je podano do nadrobnosti v morda najslavnejšem Pavlovem tekstu, ki je hkrati tudi najbolj zapleten in ki ga navajam v celoti, preden se ga lotim pojasnjevati.

Kaj bomo torej rekli? Je mar zakon greh? Nikakor ne. Vendar greha nisem spoznal razen prek zakona, saj tudi za poželenje ne bi vedel, ko zakon ne bi govoril: *Ne poželi!* Ob tej zapovedi je greh sprostil v meni vsakršno poželenje; kajti brez zakona je greh mrtev. Nekoč sem živel brez zakona. Ko pa je prišla zapoved, je greh oživel in jaz sem umrl; izkazalo se je, da je zapoved, ki naj bi mi bila v življenje, bila v smrt. Greh, ki je po zapovedi dobil povod, me je namreč prevaral in me prek nje usmrtil. Tako je torej zakon svet in zapoved je sveta, pravična in dobra.

Je torej to, kar je dobro, postalo zame smrt? Nikakor ne. Pač pa greh; da bi se izkazal kot greh, mi je po tem, kar je dobro, povzročil smrt. Prek zapovedi naj bi se greh pokazal v svoji čezmerni grešnosti. Vemo namreč, da je zakon duhoven, medtem ko sem jaz mesen, prodan grehu. Saj ne razumem niti tega, kar delam: ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim. Če pa počenjam to, česar nočem, priznavam, da je zakon dober. Potemtakem tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni. Vem namreč, da v meni, hočem reči v mojem mesu, ni nič dobrega; kajti dobro hoteti je sicer v moji moči, dobro delati pa ni. Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem. Če pa delam to, česar nočem, tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni. V sebi torej odkrivam tale zakon: kadar hočem delati dobro, se mi ponuja zlo. Kot notranji človek namreč z veseljem soglašam z Božjim zakonom, v svojih udih pa vidim drugi zakon, ki se bojuje proti zakonu mojega uma in me usužnjuje zakonu greha, ki je v mojih udih. (*Rim 7.7-23*)

Celotno Pavlovo mišljenje tu meri na neko teorijo subjektivnega nezavednega, ki jo strukturira opozicija življenje/smrt. Prepoved zakona je tisto, prek česar se lahko želja po objektu izpolni »nehote«, nezavedno, torej kot življenje greha. S tem subjekt, ki je izsrediščen [*excentré*] iz te želje, pride na stran smrti.

Pavlu je pomembno, da to izkustvo (o katerem, kot je očitno, govori skoraj v stilu Avguštinovih *Izpovedi*) pod pogojem zakona privede do neke nenavadne razporeditve, kjer, če je subjekt na strani smrti, je življenje na strani greha.

Če naj subjekt zdrsnje v neko drugo razporeditev, kjer bi bil on na strani življenja in kjer bi greh, torej avtomatizem ponavljanja, zasedal mesto smrti, je potrebno prelomiti z zakonom. Takšen je neizprosni Pavlov zaključek.

Kako je organiziran subjekt neke univerzalne resnice, ko zakon ne more več vzdrževati njegovega razcepa? Vstajenje poziva subjekt, da se kot tak identificira pod imenom vere ($\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$). To pomeni: neodvisno od rezultatov ali od predpisanih form, ki jih bomo imenovali dela. Kot dogodek subjekt je subjektivacija. Beseda » $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ « (vera ali prepričanje) označuje natanko to: odsotnost vsakega razmika med subjektom in

subjektivacijo. V tej odsotnosti razmika, ki neprestano aktivira subjekt v službi resnice in mu prepoveduje počitek, Ena-resnica napreduje v smeri vseh.

Toda morda lahko na tej točki, če povzamemo in posplošimo figure, ki jih vpelje Pavel s silovitostjo fabule, v dva teorema uredimo tisto, kar ima materialistično vrednost; zarišemo naš materializem milosti.

Teorem 1: Eno obstaja zgolj za vse in izhaja ne iz zakona, temveč iz dogodka.

Univerzalnost neke resnice se konstituira v retroaktivnosti dogodka. Zakon ni primeren temu »za vse«, ker je vselej etastični zakon, zakon kontrole delov, partikularni zakon. Eno obstaja zgolj v odsotnosti zakona. Univerzalnost je organsko povezana s kontingentnostjo tega, kar se nam zgodi in kar je nesmiselno preobilje milosti.

Teorem 2: Zgolj dogodek kot nelegalna kontingenca naredi, da nastopi množstvo, ki sega čez samo sebe, in s tem možnost prekoračitve končnosti.

Subjektivni korolarij, ki ga Pavel povsem jasno postavi, je ta, da je zakon šifra končnosti. Prav zaradi tega se zakon splete s potjo mesa in konec koncev s smrtjo. Tisto, kar prepove mono-teizem s tem, da partikularizira njegovo naslovljenost, prepove tudi neskončnost. Toda sledimo še malo zavojem pisma Rimljanom.

V tekstu smo že izpostavili sledeče: brez zakona ni osvobodjene, avtonomne, avtomatične želje. Obstaja neko nerazločeno in nerazcepljeno življenje, morda nekaj takega kot Adamovo življenje pred padcem, pred zakonom. Pavel evocira neke vrste otroštvo, ko reče: »Nekoč sem živel brez zakona«. Kajti to »življenje« ni tisto, ki tvori vso realno poti duha v razcepljenem subjektu. Prej je to življenje, ki neločuje [*insépare*] obe poti, življenje domnevno polnega oziroma nerazcepljenega [*indivis*] subjekta. Če predpostavimo ta »pred« zakonom, predpostavimo nedolžni subjekt, ki tudi še ni iznašel smrti. Ali bolje rečeno, smrt je tu na strani želje: »brez zakona je greh mrtev«. To pomeni: brez zakona ni živeče

avtonomije želje. V nerazločenem [*indistinct*] subjektu želja ostaja prazna, nedejavna kategorija. To, kar bo kasneje življenje smrti oziroma to, kar naredi, da subjekt zdrsne na mesto smrti, ni živo. »Pred zakonom« je pot smrti mrtva. Toda hkrati to nedolžno življenje ostaja tuje vprašanju odrešenja.

»Z zakonom« subjekt dokončno zapusti enotnost, nedolžnost. Njegova predpostavljena nerazločenost ni več vzdržna. Želja, ki ji zakon določi njen objekt, je določena, avtonomizirana kot transgresivna želja. Z zakonom želja pride do življenja, postane dejavna, polna kategorija. Pride do konstituiranja poti mesa, in sicer zahvaljujoč množstvu objektov, ki ga ukroji zakon s prepovedjo in imenovanjem. Greh nastopi kot avtomatičnost želje.

Toda pot greha je pot smrti. Lahko torej rečemo, in to je jedro Pavlovih besed: *z zakonom pot smrti, ki je bila sama mrtva, znova postane živa*. Zakon oživi smrt, in subjekt, kot življenje po duhu, pade na stran smrti. Zakon razporedi življenje na stran poti smrti in smrt na stran poti življenja.

Smrt življenja je Jaz (v položaju smrti). Življenje smrti je greh.

Opazili bomo močan paradoks te disjunkcije (mrtvega) Jaza in (živega) greha. Pomeni, da nikoli ne grešim jaz, temveč greh greši v meni: »Greh, ki je po zapovedi dobil povod, me je namreč prevaral in me prek nje usmrtil«. In: »tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni«. Greh kot tak Pavla, ki je vse prej kot moralist, ne zanima. Kar šteje, je njegova subjektivna pozicija, njegova genealogija. Greh je življenje smrti. Je tisto, česar je zmožen zakon in zgolj zakon. Cena za to pa je, da življenje v podobi Jaza zasede mesto mrtvega.

Izjemna napetost celotnega teksta izhaja iz tega, da želi Pavel izraziti izsrediščenje [*excentrement*] subjekta, kar je še posebej upognjena oblika njegovega razcepa. Ker je subjekt življenja na mestu smrti in *vice versa*, sledi, da so vednost in volja ne eni strani ter delovanje na drugi povsem razločeni. To je empirično opazljivo bistvo eksistence pod zakonom. V tem izsrediščanju lahko sicer vidimo vzporednico z

Lacanovo interpretacijo *cogita* (tam, kjer mislim, nisem, in tam, kjer sem, ne mislim).

Naj malce posplošimo. Človek zakona je za Pavla tisti, pri komur je delovanje ločeno od mišljenja. Tak je učinek prevare zapovedi. Ta figura subjekta, kjer razcep poteka med mrtvim Jazom in nehoteno avtomatičnostjo žive želje, je za mišljenje figura nemoči. V temelju vzeto je greh manj pregrešek [*faute*] kot nezmožnost živega mišljenja, da bi narekovalo dejanje. Mišljenje se pod učinkom zakona razpusti v nemoč in razglabljanje, kajti subjekt (mrtvi Jaz) je ločen od neke brezmejnne moči, ki je živa avtomatičnost želje.

Postavili bomo torej:

Teorem 3: Zakon je tisto, kar konstituira subjekt kot nemoč mišljenja.

Toda zakon je najprej sila zapovedi črke. Poznamo grozljivo formulo iz 2 Kor 3.6-7: »τὸ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ«, črka ubija, duh pa oživlja. Sledi ji omemba »službe smrti v črkah (ἐν γράμμασιν), vklesane v kamen«. Črka omrtviči subjekt s tem, ko njegovo mišljenje loči od vsake moči.

»Odrešenje« (Pavel reče: opravičeno življenje ali opravičilo) bomo imenovali sledeče: da je lahko mišljenje neločeno od delovanja in moči. Odrešenje nastopi, kadar razcepljena figura subjekta podpira mišljenje v moči delovanja. To bi sam imenoval postopek resnice [*procédure de vérité*].

Tako imamo:

Teorem 4: Ne obstaja črka odrešenja oziroma črkovna oblika [*forme littérale*] postopka resnice.

To pomeni, da črka obstaja zgolj kot avtomatizem, zgolj kot računica. In obratno: računica je vselej računica črke. Šifriranje je vselej šifriranje smrti. Vsaka črka je slepa in deluje na slepo.

Ko je subjekt pod črko oziroma ko je črkoven [*littéral*], nastopa kot disjunktivna korelacija med avtomatizmom delovanja in nemočjo mišljenja.

Če uničenje te disjunkcije imenujemo »odrešenje«, je jasno, da bo odvisno od nekega vznika brez zakona, ki točko nemoči razveže od avtomatizma.

Pomembno je razumeti in še enkrat povzeti antidialektiko odrešenja in greha. Odrešenje je tisto, kar razveže subjektivno figuro, katere ime je greh. Dejansko smo videli, da je greh neka subjektivna struktura in ne neko slabo dejanje. Greh ni nič drugega kot permutacija, pod učinkom zakona, mest življenja in smrti. Prav zaradi tega lahko Pavel, ne da bi potreboval sofisticiran nauk izvirnega greha, preprosto reče: *smo* v grehu. Ko odrešenje deblokira subjektivni mehanizem greha, se pokaže, da je ta razveza deliteralizacija subjekta.

To deliteralizacijo lahko dojamemo zgolj, če sprejmemo, da je ena od dveh poti subjekta transliteralna. Dokler smo »pod zakonom«, je ta pot mrtva (je v pozituri Jaza). Zgolj vstajenje omogoči, da spet postane dejavna. Razpletenje smrti in življenja, kjer je bilo življenje v položaju ostanka smrti, je mogoče ugledati zgolj izhajajoč iz presežka milosti, torej iz čistega dogodka.

»Milost« pomeni, da mišljenje ne more v *celoti* pojasniti brutalnega reaktiviranja poti življenja v subjektu, torej znova najdene konjunkcije mišljenja in delovanja. Mišljenje lahko iz njegove nemoči potegne zgolj nekaj, kar presega red mišljenja. »Milost« imenuje dogodek kot pogoj dejavnega mišljenja. Pogoj sam neizogibno sega čez tisto, kar pogojuje. To pomeni, da je milost deloma izvzeta mišljenju, ki ga oživi. Oziroma, kot bo dejal Mallarmé, ta Pavel sodobne poezije, gotovo je, da vsako mišljenje prinese nek met kock, toda nič manj ni gotovo, da ne bo moglo do konca misliti naključja, iz katerega na ta način izhaja.

Za Pavla je figura razcepa smrt/življenje, ki ga organizira zakon, lahko odpravljena, torej na novo permutirana, zgolj prek neumestljive operacije, ki deluje na smrt in življenje, in ta operacija je vstajenje. Zgolj vstajenje prerazporedi smrt in življenje na njuni mesti, ko pokaže, da življenje ne zaseda nujno mesta smrti.

VIII

LJUBEZEN KOT UNIVERZALNA MOČ

Jasno je torej, da nobena morala, če z »moralo« razumemo praktično poslušnost zakonu, ne more upravičiti obstoja subjekta: »človek ni opravičen po delih zakona, ampak edinole po veri v Jezusa Kristusa« (Gal 2.16). Še več, dogodek-Kristus je strogo vzeto ukinitelj zakona, ki je bil zgolj vladavina smrti: »Kristus pa nas je odkupil od prekletstva zakona« (Gal 3.13). Tako kot je pod zakonom subjekt, izsrediščen iz avtomatičnega življenja želje, zasedal mesto smrti in je greh (ali nezavedna želja) v njem živel avtonomno življenje; tako je subjekt, ki je prek vstajenja zdrsnil iz smrti, udeležen na novem življenju, katerega ime je Kristus. Kristusovo vstajenje je tudi *naše* vstajenje, ki razbija smrt, kjer se je pod zakonom subjekt izselil v zaprto formo jaza: »ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni« (Gal 2.20). Po drugi strani pa se je treba, če še naprej predpostavljamo, da je mogoče resnico in pravičnost doseči z uboganjem zakonskih zapovedi, vrtni k smrti, postaviti, da nam v naši eksistenci ni dana nobena milost, ter zanikati vstajenje: »Ne zametujem Božje milosti; kajti če je pravičnost (δικαιοσύνη) po zakonu, potem je Kristus umrl zaman.« (Gal 2.21)

Ali to pomeni, da je subjekt, ki se navezuje na krščanski diskurz, absolutno *brez zakona*? Več indicov iz odlomka pisma Rimljanom, ki smo ga obširno komentirali, nas opozarja na nasprotno in nas sili, da postavimo izredno težavno vprašanje obstoja nekega *translitalnega zakona, zakona duha*.

Pavel prav v trenutku, ko se loti destitucije zakona in pojasnitve njegovega razmerja z nezavednim poželenjem, dejansko opozori, da je »zapoved sveta, pravična in dobra (ἡ ἐντολὴ ἀγία καὶ δικαία καὶ

ἀγαθή)« (Rim 7.12). Še več, v navidezni nenadni sprevrnitvi vse predhodne dialektike postavi, da »je zakon duhoven (ὁ νόμος πνευματικός)« (ibid., 14).

Zdi se torej, da je potrebno razlikovati med legalizirajočo subjektivacijo, ki je moč smrti, in zakonom, ki ga postavlja vera in ki pripada duhu in življenju.

Naša naloga je misliti navidezno antinomijo teh dveh izjav:

1) »Kristus je konec zakona« (τέλος νόμου Χριστός, Rim 10.4).

2) »Ljubezen je izpolnitev zakona« (πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη, Rim 13.10).

Pod pogojem vere, deklariranega prepričanja, ljubezen imenuje nek neliteralni zakon, ki daje zvestemu²³ subjektu njegovo konstantnost in v svetu udejanja postdogodkovno resnico.

To je po mojem mnenju teza univerzalnega dometa. Pot [trajet] neke resnice, ki vpelje svoj subjekt kot odpet od etastičnih zakonov situacije, ni zato nič manj konsistentna po nekem drugem zakonu, tistem, ki nameni resnico vsem in tako univerzalizira subjekt.

Teorem 5: Subjekt tvori neliteralni zakon univerzalne naslovljenosti resnice, katere proces podpira.

To univerzalno naslovljenost, ki je sama po sebi še ne konstituira vera, čista subjektivacija, Pavel imenuje »ljubezen«, ἀγάπη, kar so dolgo prevajali s »charité«²⁴, ki nam danes ne pove več veliko.

Njeno načelo je, da kadar se subjekt kot mišljenje uskladi z milostjo dogodka – to je subjektivacija (vera, prepričanje) –, spet pride na mesto življenja, čeprav je bil prej mrtev. Ponovno privzame atribute moči, ki so padli na stran zakona in katerih subjektivna figura je bil greh. Znova

23. *fidèle*: v danem kontekstu bi se prevod primerneje glasil »vernemu«, toda zaradi pomena koncepta zvestobe v Badioujevi teoriji smo se odločili za ta, dobesednejši prevod.

24. Ljubezen do bližnjega in do Boga, karitas.

najde živo enotnost mišljenja in delovanja. To ponovno privzetje tvori univerzalni zakon samega življenja. Zakon se vrne kot artikulacija življenja za vse, kot pot vere, kot zakon onstran zakona. To Pavel imenuje ljubezen.

Pomembno je že, da vere ne pomešamo z zgolj intimnim prepričanjem, za katerega smo videli, da prepuščeno samo sebi organizira ne krščanski diskurz, temveč četrti diskurz, diskurz neizrekljivega rekanja, zaprtje mističnega subjekta. Materialni dokaz [*évidence*] resnične subjektivacije je *javno deklariranje* dogodka pod njegovim imenom, ki je »vstajenje«. K bistvu vere spada, da se javno deklarira. Resnica je militantna ali pa je ni. Navajajoč Devteromonij Pavel spomni: »Blizu tebe je beseda, v tvojih ustih (στόμα) in v tvojem srcu (καρδία)«. Seveda se zahteva intimno prepričanje, prepričanje srca, toda zgolj javno izpovedovanje vere postavi subjekt v perspektivo odrešenja. Ne rešuje srce, temveč usta:

... beseda vere, ki jo oznanjamo. Kajti če boš s svojimi usti priznal, da je Jezus Gospod, in boš v svojem srcu veroval, da ga je Bog obudil od mrtvih, boš rešen. S srcem nareč verujemo, in tako smo deležni pravičnosti, z usti pa izpovedujemo vero, in tako smo deležni odrešenja. (*Rim 10.8 sq.*)

Realno vere je dejansko deklariranje, ki z besedo »vstajenje« izjavlja, da življenje in smrt nista neizogibno razporejena tako kot pri »starem človeku«. Vera javno vzame na znanje, da montaža subjekta, ki jo narekuje zakon, ni edina možna. Toda ugotovili bomo, da vera, ko izpoveduje vstajenje enega samega človeka, zgolj deklarira neko *možnost* za vse. Da je možna nova razvrstitev življenja in smrti dokazuje [*fait foi*] vstajenje, to pa je treba najprej deklarirati. Toda to prepričanje pusti v suspenzu univerzalizacijo »novega človeka« in ne pove ničesar o vsebini sprave med živim mišljenjem in dejanjem. Vera pravi: *Lahko* izstopimo iz nemoči in spet najdemo tisto, od česar nas je ločil zakon. Vera predpiše neko novo možnost, ki je še nedejavna za vse, čeprav realna v Kristusu.

Ljubezni pripada, da obvezuje k temu²⁵, da se postdogodkovna univerzalnost resnice kontinuirano vpisuje v svet in zbira subjekte na poti življenja. Vera je deklarirano mišljenje neke močne moči mišljenja. Sama še ni ta moč. Kot dobro reče Pavel, »πίστις δι'ἀγάπης ἐνεργουμένη«, vera deluje [zgolj] po ljubezni (*Gal 5.6*).

S tega vidika ljubezen za krščanski subjekt podpiše vrnitev zakona, ki kljub temu, da ni literalen, ni nič manj načelo in konsistenca subjektivne energije, ki jo iniciira deklariranje vere. Za novega človeka je ljubezen dovršitev preloma, ki ga konsumira z zakonom, zakon preloma z zakonom, zakon resnice zakona. Tako dojet je lahko zakon ljubezni celo (Pavel nikoli ne zavrne priložnosti za razširitev političnih zavezištev) podkrepjen z referenco na vsebino starega zakona, vsebino, ki jo ljubezen privede do edinstvene maksime, ki je, če nočemo spet pasti v smrt, ne smemo vklesati v kamen, saj je v celoti podrejena subjektivaciji prek vere:

Ne bodite nikomur dolžniki, razen če gre za medsebojno ljubezen; kdor namreč ljubi drugega, je izpolnil zakon. Kajti zapovedi *Ne prešuštvuj! Ne ubijaj! Ne kradi! Ne poželi!* pa tudi vse druge zapovedi so obsežene v besedi: *Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe*. Ljubezen bližnjemu ne prizadeva hudega; ljubezen je torej izpolnitev zakona. (*Rim 13.8 sq*)

Ta odlomek povzema dvojni Pavlov napor:

– zreducirati množstvo zakonskih predpisov, kajti omrtvičujoča avtonomija želje se v obliki objektov navezuje na to množstvo zapovedi. Potrebna je edinstvena, afirmativna, neobjektna maksima. Maksima, ki ne bi bila vzbuditev neskončnosti želje s transgresijo prepovedi;

– formulirati takšno maksimo, ki za to, da bi bila razumljiva, zahteva vero.

»Ljubi svojega bližnjega kot samega sebe« zadostuje tema dvema pogojema (in poleg tega, kar je samo dobro, to zapoved najdemo v

25. *fait loi pour que* – v slovenskem prevodu se izgubi neposredna aluzija na zakon (*loi*).

stari zavezi). Ta edinstveni imperativ ne ovija nobene prepovedi, je čista afirmacija. In zahteva vero, ker *pred vstajenjem subjekt, prepričan smrti, nima nobenega sprejemljivega razloga za to, da bi ljubil samega sebe.*

Pavel nikakor ni teoretik razdajajoče se ljubezni [*amour oblatif*], v kateri bi pozabili nase v predanosti Drugemu. Ta lažna ljubezen, v kateri naj bi se subjekt izničil v neposrednem razmerju s transcendenco Drugega, je zgolj narcisistična pretenzija. Izhaja iz četrtega diskurza, diskurza intimnega in neizrekljivega rekanja. Pavel dobro ve, da resnična ljubezen obstaja le, če smo najprej sposobni ljubiti sami sebe. Toda to razmerje ljubezni subjekta do samega sebe ni nikoli nič drugega kot ljubezen do te žive resnice, ki vpelje subjekt, ki jo deklarira. Ljubezen je torej pod avtoriteto dogodka in njegove subjektivacije v veri, ker zgolj dogodek avtorizira subjekt, da je nekaj drugega kot mrtvi Jaz, ki ga ni mogoče ljubiti.

Novi zakon je tako razvijanje [*déploiement*] – v smeri drugih in name-njeno vsem – moči ljubezni do sebe, kot jo omogoča subjektivacija (prepričanje). *Ljubezen je natanko to, česar je zmožna vera.*

To univerzalno moč subjektivacije imenujem dogodkovna zvestoba in res je, da je zvestoba zakon neke resnice. V Pavlovi misli je ljubezen natanko zvestoba dogodku-Kristusu, v skladu z močjo, ki univerzalno *namenja* ljubezen do sebe. Ljubezen je tisto, kar iz mišljenja dela neko moč. Zato je zgolj ona, in ne vera, nosilka *sile* odrešenja.

Tu gre za

Teorem 6: To, kar daje resnici moč in določa subjektivno zvestobo, je naslovljenost na vse razmerja do sebe, ki ga vpelje dogodek, in ne sâmo to razmerje do sebe.

To bi lahko imenovali teorem aktivista. Nobena resnica ni osamljena ali partikularna.

Da bi razumeli Pavlovo verzijo teorema aktivista, je koristno izhajati iz dveh navidez protislovnih izjav.

Zdi se, da Pavel odrešenje pripisuje izključno veri. Pogosto njegovo misel zvedejo prav na to. Na primer (in ta tema se pojavlja tudi v drugih pismih):

... vemo, da človek ni opravičen po delih zakona, ampak edinole po veri v Jezusa Kristusa. Zato smo tudi mi začeli verovati v Jezusa Kristusa, da bi bili opravičeni po veri v Kristusa in ne po delih zakona, saj nobeno meso ne bo opravičeno po delih zakona. (*Gal 2.16*)

Toda Pavel s podobnim zanosom pripiše odrešenje izključno ljubezni in gre vse do postavke, da vera brez ljubezni ni drugega kot votel subjektivizem. Tako:

Ko bi govoril človeške in angelske jezike, ljubezni pa bi ne imel, sem postal brneč bron ali zveneče cimbele. In ko bi imel dar preroštva in ko bi poznal vse skrivnosti in imel vse spoznanje in ko bi imel vso vero, da bi gore prestavljal, ljubezni pa ne bi imel, nisem nič. In ko bi razdal vse svoje imetje, da bi nahranil lačne, in ko bi izročil svoje telo, da bi zgorelo, ljubezni pa bi ne imel, mi nič ne koristi. (*1 Kor 13.1-3*)

In ko gre za razvrstitev treh glavnih subjektivnih operacij novega človeka: vere, upanja in usmiljenja, ali bolje: prepričanja, gotovosti in ljubezni, Pavel brez oklevanja pripiše ljubezni prvo mesto: »Sedaj pa ostanejo vera, upanje, ljubezen, to troje. In največja od teh je ljubezen.« (*1 Kor 13.13*)

Po eni strani deklariranje dogodka utemelji subjekt; po drugi strani pa brez ljubezni, brez zvestobe, ne služi ničemur. Recimo, da subjektivaciji, ki ne najde vira moči svoje univerzalne naslovitve, manjka resnica, čeprav se zdi, da je v samem svojem vzniku edina priča te resnice.

Kar zadeva prvenstvo ljubezni, ki edina v svetu udejanja enotnost mišljenja in delovanja, moramo biti pozorni na Pavlovo leksiko, ki je vselej zelo natančna. Ko gre za vprašanje subjektivacije po veri, Pavel ne govori o odrešenju ($\sigma\omega\tau\eta\rho\rho\iota\alpha$), temveč o opravičenju ($\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\mu\alpha$). Res je, da »človek doseže opravičenje po veri« (*Rim 3.27*), toda nič

manj ni res, da je rešen zgolj po ljubezni. Mimogrede se bomo spomnili, da če »opravičenje« v svojem korenu še ohranja legalni motiv pravičnosti, odrešenje pomeni enostavno »osvoboditev«. Tako subjektivacija glede na možno, ki ga nakaže vstajenje enega samega, ustvari pravični prostor za osvoboditev; toda zgolj ljubezen, ki implicira univerzalnost naslovitve, izvrši to osvoboditev. Zgolj ona je življenje resnice, prijetnost resnice. Kot reče Pavel, »ljubezen ... se veseli resnice«, ἡ ἀγάπη [...] συγχαίρει τῇ ἀληθείᾳ (1 Kor 13.6).

Pavlov uvid je v tem, da je vsak subjekt artikulacija neke subjektivacije in neke konsistence. To pomeni tudi, da ni takojšnjega odrešenja, da sama milost ni drugega kot nakazanje neke možnosti. Subjekt mora biti dan v svojem trudu in ne samo v svojem vzniku. »Ljubezen« je ime za ta trud. Resnica za Pavla nikoli ni nič drugega kot »vera, ki deluje po ljubezni« (Gal 5.6).

Z drugimi besedami, energija neke resnice, tisto, kar ji omogoča obstajati v svetu, je identično njeni univerzalnosti, katere subjektivna oblika, ki pri Pavlu nosi ime ljubezen, je neumorno naslavljanje na vse druge, Grke in Jude, moške in ženske, svobodnjake in sužnje. Od tod sledi: »Ničesar namreč ne moremo storiti proti resnici (οὐ δυνάμεθα κατὰ τῆς ἀληθείας); delamo lahko le za resnico (ὡὐπὲρ τῆς ἀληθείας)«. (2 Kor 13.8)

Teorem 7: Subjektivni proces neke resnice je ena in ista stvar kot ljubezen do te resnice. Militantno realno te ljubezni pa je naslovljenost na vse tega, kar resnico konstituira. Materialnost univerzalizma je militantna razsežnost vsake resnice.

IX UPANJE

Pavel, kot smo videli, postavi, da »ostanejo vera (πίστις), upanje (ἐλπίς), ljubezen (ἀγάπη), to troje« (1 Kor 13.13) Osvetlili smo subjektivno korelacijo vere in ljubezni. Kako pa je z upanjem?

Opisno se pri Pavlu in njegovih naslednikih upanje nanaša na pravičnost. Vera avtorizira upanje v pravičnost. Tako v Rim 10.10 beremo: »S srcem namreč verujemo, in tako smo deležni pravičnosti«.

Toda za kašno pravičnost gre? Ali hoče Pavel reči, da je upanje v pravičnost upanje v sodbo, v Poslednjo sodbo? To bi bilo upanje v dogodek, ki šele ima priti in ki bi sortiral pogubljenе in rešene. Zgodila bi se pravica in upanje bi bilo položeno v ta poslednji tribunal resnice.

Zdi se, da proti tej klasiki juristične eshatologije Pavel prej opredeljuje upanje kot preprost imperativ nadaljevanja, načelo vztrajnosti, trdovratnosti. V 1 Tes vero primerja z delom (ἔργον), ljubezen pa s težkim delom, naporom, vztrajnostjo, potrpljenjem; ljubezen je subjektivnost nadaljevanja subjektivnega procesa.

Vera bi bila odprtje resničnemu, ljubezen bi bila univerzalizirajoče udejanjenje njegove poti, upanje pa maksima vztrajanja na tej poti.

Kako se med seboj artikulirata ideja sodbe, končno zgodene pravice, in ideja vztrajanja, imperativa »Treba je nadaljevati«?

Če se nagnemo na stran sodbe, imamo upanje na plačilo. Če se nagnemo na stran vztrajanja, imamo neko subjektivno figuro, ki je povsem dezinteresirana, čeprav je sodelavka neke resnice. Obstaja dolga zgodovina teh dveh tendenc, katerih politične resonance so še vedno prisotne. Vprašanje je vedno v tem, čemu pripišemo militantno energijo nekega subjekta.

Če se nagnemo k poslednjem poplačilu, se subjekt uravna glede na objekt. Če je upanje bolj načelo vztrajanja, ostanemo v čistem subjektivnem. Krščanstvo je vijugalo v tej napetosti, pri čemer je skoraj vedno dajalo prednost poplačilu, ki je bilo v očeh cerkve bolj priljubljeno, tako kot se običajni sindikalizem zavzema za uresničitev zahtev ljudi, da bi se bolje zavaroval pred njihovimi »nerealističnimi« političnimi vznesenostmi.

Problem je v tem, kakšno je razmerje med upanjem in močjo. Ali upanje moč okrepi *od zunaj*, glede na to, kaj upamo? Ali obstaja dogodek, ki ima še priti in ki nam bo plačal za to, da smo potrpežljivo deklarirali dogodek, ki nas konstituira? Upanje je tedaj neka dogodkovna povezava, subjekta polaga v interval med dvema dogodkoma ter se naslanja na upanje v drugi dogodek, da bi podprla vero v prvega.

Klasična objektivirajoča doktrina je ta, da bo Poslednja sodba legitimirala verujoče in kaznovala neverujoče. Pravičnost je torej neka razdelitev, kakršno vidimo v velikih Tintoretovih ali Michelangelovih slikah, ki se vizualno napajajo pri kontrastu med svetlim vnebohodom poplačanih aktivistov in mračnim pogrezanjem uničenih zlikovcev.

Tako pri umetnikih kot pri publiki je imel pekel vselej več uspeha kot raj, kajti v tej predstavi upanja subjekt zahteva idejo, da bo zlikovec kaznovan. Legitimacija vere in ljubezni z upanjem je torej čisto negativna. Upanje je prežeto s sovraštvom do drugih, z resentmentom. Toda v tej koncepciji je upanje težko združljivo s tisto spravo mišljenja in moči v univerzalnem, ki jo Pavel imenuje ljubezen.

In dejansko pri Pavlu ne najdemo juristične in objektivne koncepcije upanja. Ker je vzkipljiv in zamerljiv človek (pot smrti pač mora še naprej cepiti subjekt), se mu seveda zgodi, da da vedeti, kako se zlobnežem, to se pravi v prvi vrsti njegovim političnim sovražnikom v konstrukciji krščanskih jeder, ne bo godilo najbolje. In včasih se, kot Jud iz začetka imperija, prepusti predstavam o tem, da nam je čas štet, da je konec sveta že blizu: »Poleg tega poznate čas, v katerem smo. Ura je že, da se zbudite iz spanja, zdaj je naša rešitev bliže kakor takrat, ko smo vero sprejeli. Noč se je premaknila naprej in dan se je približal. Odvrzimo

torej dela teme in nadenimo si orožje luči.« (*Rim* 13.11-12) Toda pri Pavlu najdemo le malo koncesij tej apokaliptični in agresivni atmosferi. Še manj pa Pavel upanje podreja zadoščanju v kaznovanju brezbožnikov.

Razlog je v tem, da je Pavlova strast univerzalizem in da ni naključje, če so ga poimenovali »apostol narodov«. Njegovo najjasnejše prepričanje je, da dogodkovna figura vstajenja povsod presega svoj realni in kontingentni kraj, ki je skupnost verujočih, kakršna tedaj obstaja. Delo [*travail*] ljubezni je še vedno pred nami, imperij je velik. Tega ali onega človeka, to ali ono ljudstvo, ki je videti povsem brezbožno in nevedno, moramo najprej obravnavati kot tiste, ki jim mora aktivist prinesiti Novico. Pavlov univerzalizem izključuje, da bi bila lahko vsebina upanja nek privilegij, namenjem vernikom tistega dne. Iz distributivne pravičnosti ne moremo narediti referenta upanja.

Vsekakor za Pavla upanje ni upanje v neko objektivno zmago. Nasprotno, subjektivna zmaga proizvede upanje. Poskušajmo razumeti ta težaven tekst, ki je hkrati zelo daljnosežen za vsakega aktivista resnice:

(...) in se ponašamo z upanjem na Božjo slavo. Pa ne samo to, ampak se celo ponašamo s stiskami, saj vemo, da stiska rodi potrpljenje, potrpljenje preizkušnost, preizkušnost upanje. Upanje pa ne osramoti (*Rim* 5.2-5)²⁶.

Subjektivna dimenzija, katere ime je »upanje«, je premagana preizkušnja in ne tisto, v imenu česar smo premagali to preizkušnjo. Upanje je »preizkušena zvestoba«, vztrajnost ljubezni v preizkušnji, in nikakor ne vizija poplačila ali kaznovanja. Upanje je subjektivnost neke zmagovite zvestobe, zvestobe zvestobi, ne pa predstava njenega bodočega rezultata.

26. Zaradi precejšnjega terminološkega pa tudi pomenskega razhajanja med francoskim in slovenskim prevodom navajamo še prevod francoskega teksta, ki ga citira Badiou: »... in ponašamo se z upanjem na Božjo slavo. Še več, ponašamo se s stiskami, saj vemo, da stiska rodi potrpljenje, potrpljenje preizkušeno zvestobo in preizkušena zvestoba upanje. Upanje pa ne vara...« Ker je ta prevod ključnega pomena za Badioujeve nadaljne izpeljave, bomo v nadaljevanju uporabljali izraze, ki nastopajo v tem prevodu.

Upanje nakazuje realno zvestobe v preizkušnji njenega prakticanja tukaj in zdaj. Na ta način lahko razumemo enigmatično rečenico, da »upanje ne vara«. Postavili jo bomo ob bok Lacanovi izjavi, po kateri je »tesnoba tisto, kar ne vara«, in sicer prav zaradi njenega realnega naboja, zaradi ekscesa realnega, iz katerega izhaja. Lahko bi rekli, da upanje ni imaginarij neke idealne pravice, ki se bo končno zgodila, temveč tisto, kar spremlja potrpežljivost resnice ali praktično univerzalnost ljubezni v preizkušnji realnega.

Če Pavel upanja ne more podrediti imaginariju poplačila, je razlog poleg tega, da se nasploh zoperstavlja ideji »plače« za vero, v tem, da vstajenje nima nobenega smisla zunaj univerzalnega značaja svojega delovanja. Ko imamo opravka s kontingentnostjo milosti, nič ne dopušča zamrzniti razcepov ali razdelitev: »zaradi pravičnega dejanja enega prihaja na vse ljudi opravičenje, ki daje življenje.« (*Rim 5.18*) Izraz »vsi ljudje« se neprestano vrača: »kakor namreč v Adamu vsi umirajo, tako bodo v Kristusu tudi vsi oživljeni« (*I Kor 15.22*). Tu ni prostora za maščevanje in resentment. Pekel, raženj za sovražnike, Pavla ne zanima.

Seveda obstaja *en* sovražnik, ki ga je mogoče identificirati, njegovo ime pa je smrt. Toda to je generično ime, ki se nanaša na neko pot mišljenja. O tem sovražniku Pavel le zelo redko govori v prihodnjiku: »Kot zadnji sovražnik bo uničena smrt« (*I Kor 15.26*). Pravičnost, za katero gre v upanju, bi lahko nedvomno imenovali smrt smrti. Vendar gre pri tem za razgradnjo subjektivne figure smrti, ki se jo lotimo takoj zdaj. Je soprisotna univerzalni naslovljenosti ljubezni in ne vzpostavlja nobene juridične delitve na rešene in pogubljene. Upanje, kot zaupanje v zvestobo aktivista, prej zatrjuje, da je vsaka zmaga v resnici zmaga vseh. Upanje je subjektivna modalnost zmage univerzalnega: »In tako bo rešen ves Izrael« (*Rim 11.26*).

Tako kot je ljubezen splošna in k vsem obrnjena moč ljubezni do sebe kot konstrukcije živega mišljenja, tako upanje tke subjektivnost odrešenja iz enotnosti mišljenja in moči kot univerzalnost, ki je prisotna v vsaki preizkušnji, v vsaki zmagi. Vsaka dosežena zmaga, naj bo še tako lokalna, je univerzalna.

Za Pavla je ključnega pomena deklarirati, da sem opravičen zgolj v tisti meri, v kateri so opravičeni vsi. Upanje me seveda zadeva. Toda to pomeni, da se v svoji singularnosti identificiram kot subjekt ekonomije odrešenja zgolj, v kolikor je ta ekonomija univerzalna.

Upanje nakazuje, da lahko vztrajam v ljubezni zgolj, ker ta ljubezen vzpostavlja konkretno univerzalnost resničnega in ker me ta univerzalnost subsumira, se vrne k meni. To je pomen izjave: »ko bi ne imel ljubezni, nisem nič« (1 Kor 13.2). Za Pavla je prav univerzalnost posledica identitete. »Za vse« je tisto, zaradi česar sem štet kot eden. Tu spet naletimo na eno Pavlovih poglobitvenih načel: Eno ni dostopno brez tega »za vse«. To, kar nakazuje in preizkuša, če sem deležen odrešenja – od trenutka, ko sem potrpežljivi delavec univerzalnosti resničnega –, se imenuje upanje. S tega vidika upanje nima nobenega opravka s prihodnostjo. Je figura sedanjega [*présent*] subjekta, h kateremu se vrača univerzalnost, za katero deluje.

Teorem 8: Subjekt se v pogledu imperativa svojega lastnega nadaljevanja vzdržuje iz tega, da je zgodilo-se-je [*l'avoir-lieu*] resnice, ki ga konstituira, univerzalno in ga torej dejansko zadeva. Singularnost obstaja zgolj, če obstaja univerzalno. Sicer obstaja zgolj partikularno, brez resnice.

X

UNIVERZALNOST IN PREKORAČITEV²⁷ RAZLIK

Iz tega, da je upanje čista potrpežljivost subjekta, vključitev sebstva v univerzalnost naslovitve, nikakor ne sledi, da je treba ignorirati ali prezirati razlike. Kajti čeprav je res, da v pogledu tega, kar dogodek konstituira, ni »ne Juda ne Grka«, *ostaja dejstvo*, da obstajajo Judje in Grki. To, da vsak postopek resnice odlaga razlike in v neskončnost razgrinja neko čisto generično množstvo, ne dopušča, da izgubimo izpred oči, kako v vsaki situaciji (imenujmo jo: svet) *obstajajo razlike*. Lahko bi celo trdili, da ne obstaja nič drugega.

Implicitna ontologija Pavlove predikacije valorizira nebivajoče proti bivajočemu, oziroma bolje rečeno: postavlja, da je tisto, kar obstaja za subjekt neke resnice, splošno in v etabliranih diskurzih dojeta kot neobstoječe, medtem ko je bivajoče, ki ga validirajo ti diskurzi, za subjekta nebivajoče. Vendar pa so te fiktivne bivajoče reči, ta mnenja, ti običaji, te razlike tisto, na kar se naslavlja univerzalnost, k čemur se obrača ljubezen, in končno tisto, kar je treba prečkati, da bi se lahko izgradila sama univerzalnost oziroma da bi se splošnost resničnega razgrnila *immanentno*. Vsaka druga drža bi resnico napotila nazaj na, ne delo [*travail*] ljubezni (ki je enotnost mišljenja in moči), temveč na zaprtost četrtega diskurza, mističnega diskurza razsvetljenja, za katerega Pavel, ki želi organizirati pot Novice po celotnem področju imperija, nikakor noče, da bi monopoliziral dogodek in ga napravil neplodnega.

27. *traversée* – besedo prekoračitev gre razumeti tudi v smislu prečkanja, »potovanja skozi«, in ne zgolj in enostavno kot korak onstran (razlik). Badiou skozi celotno poglavje igra na obe konotaciji besede, mi pa jo glede na kontekst prevajamo včasih kot prekoračitev, včasih kot prečkanje.

Iz tega razloga si Pavel, apostol narodov, ne le prepove stigmatiziranje razlik in običajev, temveč se jim je pripravljen ukloniti tako, da proces njihovega subjektivnega odlaganja poteka prek njih, v njih. Prav iskanje novih razlik, novih partikularnosti, v katerih bi lahko *izpostavil* univerzalno, ponese Pavla onstran dogodkovnega prizorišča v strogem pomenu besede (judovskega prizorišča) in ga privede do tega, da zgodovinsko, geografsko, ontološko premešča izkustvo. Od tod zelo izraziti militantni ton, ki kombinira prisvojitve partikularnosti in nespremenljivost načel, empirični obstoj razlik in njihov bistveni neobstoj, in sicer ne v neki brezoblični sintezi, temveč glede na zaporedje problemov, ki jih je potrebno rešiti. Naslednji tekst je zelo zgoščen:

Čeprav sem osvobojen vseh, sem vendar postal služabnik vseh, da bi jih čim več pridobil. Judom sem postal kakor Jud, da bi pridobil Jude; tistim, ki so pod zakonom, kakor bi bil pod zakonom, čeprav sam nisem pod zakonom, da bi pridobil tiste, ki so pod zakonom; Tistim, ki so brez zakona, kakor bi bil sam brez zakona, čeprav nisem brez Božjega zakona, ampak sem pod Kristusovim zakonom, da bi pridobil tiste brez zakona. Slabotnim sem postal slaboten, da bi pridobil slabotne. Vsem sem postal vse. (*1 Kor 9.19*)

Nikakor ne gre za oportunistični tekst, temveč za to, kar bodo kitajski komunisti poimenovali »linija množice«, ki gre vse do izraza »služiti ljudstvu« in ki sloni na predpostavki, da je ne glede na mnenja in navade ljudi in ne da bi se morali odpovedati razlikam, zaradi katerih so prepoznalni v svetu, njihovo mišljenje sposobno prekoračiti te razlike in jih transcendirati, če jih dojamemo iz postdogodkovnega dela [*travail*] resnice.

Toda da bi jih tako dojeli, se univerzalnost ne sme tudi sama predstavljati s potezami neke partikularnosti. Razlike lahko transcendiramo le, če se dobrohotnost napram običajem in mnenjem predstavlja kot *tolerantna ravnodušnost do razlik* [indifférence tolérante aux différences], katere materialni preizkus je po Pavlu zgolj moč in sposobnost, da jih sam prakticiraš. Zato je Pavel zelo nezaupljiv do vsakega pravila oziroma rituala, ki bi načel univerzalistični aktivizem, in ga označi za nosilca razlik in partikularnosti.

Seveda zvesti privrženci malih krščanskih jeder Pavla vseskozi sprašujejo, kaj je treba misliti o ženskih oblačilih, o spolnih odnosih, o dovoljenih in nedovoljenih živilih, o koledarju, astrologiji itd. Kajti k naravi človeške živali, ki jo definirajo mreže razlik, spada, da rada postavlja tovrstna vprašanja oziroma misli, da so zgolj ona zares pomembna. Pavel vpričo te poplave problemov, ki so precej oddaljeni od tega, kar zanj identificira krščanski subjekt, pogosto izkazuje nestrpno osornost: »Če bi se pa kdo rad prepiral ..., mi te navade nimamo« (*1 Kor 11.16*) To pa zato, ker je za usodo univerzalističnega truda ključnega pomena, da ga izznamemo konfliktu mnenj in spopadu razlik med običaji. Poglavitna maksima se glasi: »μη εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν, ne razpravljajte o mnenjih«. (*Rim 14.1*)²⁸

Formula je še toliko bolj frapantna, ker »διάκρισις« najprej pomeni »razpoznanje razlik«. Pavel se naveže prav na imperativ, po katerem ne smemo kompromitirati postopka resnice v pričkanju med mnenji in razlikami. Seveda filozofija lahko razpravlja o razlikah, po Sokratu je celo to tisto, kar jo definira. Toda krščanski subjekt ni filozof in vera ni mnenje niti kritika mnenj. Krščanski aktivizem mora biti ravnodušna prekoračitev svetnih razlik in se mora izogniti vsaki kazuistiki običajev.

Pavel, ki se mu očitno mudi, da bi prišel do vstajenja in njegovih konsekvenc, a ki hkrati pazi, da ne bi odbil tovarišev, se torej zelo trudi pojasniti, da moramo na to, kar jemo, na obnašanje služabnika, na astrološke hipoteze in končno na dejstvo, da smo Judje, Grki ali kaj drugega, gledati kot na nekaj, kar je hkrati zunanje poti resnice in kompatibilno z njo:

Nekdo je prepričan, da sme jesti vse; drugi, ki je slaboten, pa jé samo sočivje. Kdor jé, naj ne zaničuje tistega, ki ne jé (...) Nekdo razločuje med dnevom in dnevom, drugemu pa so vsi dnevi enaki; vsak naj doseže polno prepričanje v svojem umu. (*Rim 14.2 sq.*)

28. Slovenski prevod se glasi: »... ne da bi presojali ... pomisleke«.

Pavel gre zelo daleč v tej smeri in zelo nenavadno je, da so mu pripisali sektaški moralizem. Je čisto nasprotje tega, kajti vseskozi ga vidimo, kako se upira pritiskom, ki se izvršujejo v prid prepovedim, ritualom, običajem, obediencam. Ne okleva reči: »vse stvari so sicer čiste, πάντα καθάρᾳ« (14.20). Predvsem pa polemizira proti moralnim sodbam, ki so po njegovem izmikanje onemu »za vse« dogodka: »In ti, zakaj sodiš svojega brata? Ali pa ti, zakaj zaničuješ svojega brata? (...) Zato nehajmo soditi drug drugega.« (Rim 14.10 sq.)

Osupljivo načelo tega »moralista« se torej konec koncev glasi: vse je dovoljeno (»Πάντα ἔξεστιν«, I Kor 10.23). Da, v redu partikularnosti je vse dovoljeno. Kajti če so razlike material sveta, je to le zato, da bi singularnost subjekta resnice, ki je sama vključena v postajanje univerzalnega, izvotlila luknjo v ta material. Da bi se to zgodilo, nikakor ni potrebno, prej nasprotno, hoteti soditi ali zreducirati te razlike.

Postavko, da so razlike med običaji ali partikularne razlike nekaj, kar je treba *pustiti biti*, ko se nanje obrnemo z univerzalno naslovitvijo in militantnimi konsekvencami vere (kar bi lahko izrazili tudi takole: greh je *zgolj* nedoslednost v pogledu vere ali »kar koli ne izvira iz vere« (Rim 14.23)), bomo lahko bolje ovrednotili, če vzamemo dva primera, ob katerih se je Pavlu ničkolikokrat pripisalo proces moralizirajočega sektaštva ali še kaj hujšega: ženske in Jude.

Pogosto je mnenje, da je Pavlovo oznanjevanje začelo dobo krčanskih izvorov antisemitizma. Toda razen če menimo, da je prelom z neko religiozno ortodoksijo na ta način, da od znotraj podpiramo neko singularno herezijo, oblika rasizma, kar pa je vendarle nevzdržno retrospektivno pretiravanje, potem je treba reči, da v Pavlovih spisih ni ničesar, kar bi od daleč spominjalo na kakršnokoli antisemitsko izjavo.

Obtožba »deicida«, ki res bremeni Jude s težko mitološko krivdo, je popolnoma odsotna iz Pavlovih besed, in sicer hkrati iz anekdotičnih in bistvenih razlogov. Anekdotičnih po tem, ker – zakaj, smo že pojasnili – zgodovinski in etastični proces Jezusove usmrtnitve in torej razdelitev odgovornosti zanjo Pavla sploh ne zanima, saj je zanj pomembno *zgolj*

vstajenje. Bistvenih pa po tem, da se Pavlova misel, ki je precej zgodnejša od trojiške teologije, v ničemer ne opira na temo substancialne identičnosti Kristusa in Boga in da pri Pavlu nič ne ustreza žrtvovalnemu motivu križanega Boga.

Prej so evangeliji, še posebej zadnji, Janezov, tisti, ki izpostavijo judovsko partikularnost in vztrajajo na ločitvi kristjanov od te partikularnosti. To je nedvomno namenjeno zbujanju naklonjenosti imperialnih oblasti po veliki vojni Judov proti rimski okupaciji, vendar pa krščansko propozicijo že odmika od njene univerzalne usmerjenosti in odpre pot razlikujočemu režimu izjem in izključitev.

Pri Pavlu ne najdemo nič takega. Njegovo razmerje do judovske partikularnosti je v osnovi pozitivno. Ker se zaveda, da dogodkovno prizorišče vstajenja genealoško in ontološko ostaja v dediščini bibličnega monoteizma, Judom celo podeli nekakšno prioriteto, ko zasnuje univerzalnost naslovljenosti: »Slava, čast in mir pa nad vsakogar, ki dela dobro, najprej nad Juda, potem nad Grka« (*Rim 2.10*).

»Najprej nad Juda, ἰουδαίῳ πρῶτον«: Prav to zaznamuje prvenstvo judovske razlike znotraj gibanja, ki prečka vse razlike, da bi se vzpostavilo univerzalno. Zaradi tega razloga ima Pavel za samoumevno ne le to, da je treba »Judom postati kakor Jud«, temveč se tudi vneto sklicuje na svoje judovstvo, da bi postavil, da so Judje vključeni v univerzalnost oznanila: »... je mar Bog zavrgel svoje ljudstvo? Nikakor! Saj sem tudi jaz Izraelec, Abrahamov potomec, iz Benjaminovega rodu. Bog ni zavrgel svojega ljudstva, ki ga je vnaprej spoznal.« (*Rim 11.1-2*)

Seveda se Pavel bori proti vsem tistim, ki želijo postdogodkovno univerzalnost podvreči judovski partikularnosti. Upa, da bo »rešen neposlušnih v Judeji« (*Rim 15.31*). Za nekoga, ki svojo vero prepoznava zgolj v vračanju nase nekega odlaganja komunitarnih razlik in razlik v običajih, je to najmanj, kar lahko pričakujemo. Toda nikoli ne gre za sodbe o Judih kot takih, še toliko manj, ker je za razliko od Janeza Pavel konec koncev prepričan, da »bo rešen ves Izrael« (*Rim 11.26*).

Pavel razporeja novi diskurz v neprestani in subtilni strategiji premeščanja judovskega diskurza. Poudarili smo že, da tako kot so po eni

strani Kristusove besede odsotne iz njegovih tekstov, tako po drugi strani v njih mrgoli referenc na staro zavezo. Pavel si seveda ne prizadeva odpraviti judovske partikularnosti, za katero vseskozi priznava, da je načelo zgodovinskosti dogodka, temveč jo od znotraj animirati z vsem tistim, česar je sposobna z ozirom na novi diskurz in torej z ozirom na novi subjekt. Po Pavlu sta biti-Jud nasploh in Knjiga posebej nekaj, kar je lahko in mora biti resubjektivirano.

Ta operacija se naslanja na opozicijo med dvema figurama, Abrahamom in Mojzesom. Pavel prav nič ne mara Mojzesa, človeka črke in zakona. Nasprotno pa se rade volje identificira z Abrahamom, in sicer iz močnih razlogov, ki jih povzema nek odlomek iz Pisma Galačanom (3.6-9):

Tako je bilo z Abrahamom, ki je verjel Bogu in mu je bilo to šteto v pravičnost. Spoznajte vendar, da so Abrahamovi sinovi tisti, ki verujejo. Pismo je predvidelo, da Bog opravičuje narode po veri, zato je napovedalo Abrahamu veselo novico: V tebi bodo blagoslovljeni vsi narodi. Potemtakem so z verujočim Abrahamom vred blagoslovljeni tudi tisti, ki verujejo.

Vidimo, da je Abraham za Pavla ključen, najprej zato, ker je Bog izvolil Abrahama zgolj zaradi njegove vere, pred zakonom (ki je bil, kor reče Pavel, vklesan za Mojzesa »štiristotrideset let kasneje«), in potem zato, ker obljuba, ki spremlja njegovo izvoljenost, zadeva »vse narode« in ne zgolj judovsko pokolenje. Abraham je torej anticipacija tega, kar bi lahko imenovali univerzalizem judovskega prizorišča oziroma kar anticipacija Pavla.

Jud med Judi, in ponosen na to, želi Pavel zgolj spomniti, da se je absurdno imeti za Božjo lastnino in da dogodek, kjer gre za vprašanje zmage življenja nad smrtjo ne glede na to, kakšne so komunitarne oblike enega in druge, aktivira oni »za vse«, iz katerega se vzdržuje Eno resničnega monoteizma. Pri tem opominu spet Knjiga služi subjektivaciji: »... nam, ki nas je poklical, ne samo izmed Judov, ampak tudi izmed poganov. Tako pravi tudi pri Ozeju: Ljudstvo, ki ni moje, bom imenoval svoje ljudstvo, in njo, ki ni ljubljena, ljubljeno.« (*Rim* 9.24-26)

■ Kar zadeva ženske, je prav tako napačna pogosta trditev, da je Pavel postavil temelje krščanski mizoginiji. Seveda ne bomo rekli, da Pavel, ki noče v nedogled razpredati o običajih in mnenjih (to bi transcendo univerzalnega kompromitiralo v komunitarnih delitvah), o ženskah izjavi reči, ki nam danes ustrezajo. Toda konec koncev je absurdno klicati ga pred sodišče sodobnega feminizma. Edino pomembno vprašanje je v tem, če je Pavel v tedanjem času glede statusa žensk progresiven ali reaktiven.

■ Na vsak način je ključna točka ta, da Pavel v luči temeljne izjave, ki postavlja, da v elementu vere »ni ne moškega ne ženske«, predpostavlja, da se ženske udeležujejo zborovanj vernikov in lahko deklarirajo dogodek. Kot vizionarski aktivist je dojel, kakšen vir energije in razpona lahko mobilizira takšna egalitarna udeležba. Nikakor se ni želel prikrajšati za prisotnost spremljevalk, »drage Perside, ki se je veliko trudila v Gospodu« (*Rim 16.12*), Julije ali Nerejeve sestre.

■ Od tod naprej pa je problem ta, kako glede na okoliščine kombinirati to zahtevo z očitno in masivno neenakostjo, ki zadene ženske v antičnem svetu, ne da bi razprava o tem ovirala gibanje univerzalizacije.

■ Pavlova tehnika tako postane nekaj, kar bi lahko imenovali *druga simetrizacija*. Gre za to, da v prvem koraku potrdimo nekaj, česar v tistem obdobju nihče ni pripravljeno postaviti pod vprašaj, na primer da ima mož oblast nad svojo ženo. Od koder formula: »Žena nima oblasti nad svojim telesom, marveč mož« (*1 Kor 7.4*). Groza! Že, toda da bi se v to implicitno prikradel opomin, da je pomembno univerzalno postajanje resnice, bomo na nek način nevtralizirali neegalitarno maksimo tako, da bomo v drugem koraku omenili njeno reverzibilnost. Kajti tekst se nadaljuje in kljub vsemu je potrebno vedno navesti *tudi* to nadaljevanje: »enako pa tudi mož nima oblasti nad svojim telesom, marveč žena« (*ibid.*).

■ Pavlov podvig, ki ga imamo konec koncev upravičeno lahko za progresivno iznajdbo, je v temelju ta, da *uveljavi univerzalizirajoči egalitarizem prek reverzibilnosti nekega neegalitarnega pravila*. To mu

omogoči, da se hkrati ne zapleta v brezizhodne kontroverze glede tega pravila (ki ga v izhodišču sprejme) in da globalno situacijo razporedi na tak način, da se *lahko* univerzalnost vrne na partikularizirajoče razlike, v tem primeru spolno razliko.

Od tod tehnika uravnoteženja, ki, ko gre za ženske, zaznamuje vse Pavlove intervencije brez izjeme. Vzemimo poroko. Pavel seveda začne z neegalitarnim pravilom: »Zakoncem pa naročam (...) naj se žena ne loči od moža« (*1 Kor 7.10*). Toda v naslednjem koraku: »... tudi mož naj žene ne odpušča« (*ibid.*).

Vzemimo neko vprašanje, ki je v svoji ti. islamski različici precej aktualno: ali si morajo ženske pokriti lase, ko gredo na javno mesto? Tako so očitno prepričani vsi v orientalskem okolju, kjer apostol poskuša ustanoviti aktivistične skupine. Za Pavla je pomembno to, da ženska »moli ali prerokuje« (da lahko ženska »prerokuje«, kar za Pavla pomeni: javno deklarira svojo vero, je že veliko). Sprejme torej, da »vsaka ženska, ki moli ali prerokuje z odkrito glavo, dela sramoto svoji glavi« (*1 Kor 11.5*). Argument je v tem, da dolgi lasje žensk nakazujejo naravni značaj zastiranja in da je umestno podvojiti to naravno tančico z umetnim znamenjem, ki, če povzamemo, priča o sprejetju spolne razlike. Kot pravi Pavel, prava sramota za žensko je, če je obrita, in to je edini razlog, zakaj se mora, ko je poklicana k deklariranju, zastreti, tako da s tem kaže, da univerzalnost tega deklariranja *vključuje ženske, ki uradno potrjujejo, da so ženske*. Tu gre za vprašanje moči univerzalnega nad razliko kot razliko.

Rekli bodo: toda ta prisila je zgolj na strani žensk in to je očitna neenakost. To ne drži, in sicer zaradi druge simetrizacije. Kajti Pavel precizira, da »vsak moški, ki moli ali prerokuje s pokrito glavo, dela sramoto svoji glavi« in za moškega je prav tako sramotno imeti dolge lase, kot je za žensko imeti kratke. Nujnost prečkati in izpričati spolno razliko, *da bi se indifferencirala v univerzalnosti deklariranja*, v kontingentnem elementu običajev, privede do simetričnih in ne do enostranskih prisil.

Pavel seveda v odmev hierarhične vizije sveta, ki je bila tedaj razširjena povsod in katere rimska verzija je kult cesarja, reče: »vsakemu moškemu je glava Kristus, glava ženske je moški, glava Kristusa pa Bog« (1 Kor 11.3). Prav dvoznačnost besede »κεφαλή« mu omogoči iz te teološko-kozmične teme preiti k občutljivemu vprašanju zastiranja žensk. Kot se lahko nadejamo, najde oporo v zgodbi iz *Geneze*: »Ni namreč moški iz ženske, temveč ženska iz moškega« (*ibid.*, 8). Vprašanje je videti razrešeno: Pavel predloži trden religiozni temelj inferiorizaciji ženske. Pa vendar, nikakor ne. Kajti tri vrstice nižje neizprosna besedna zveza »sicer pa« (πλήν) vpelje drugo simetrizacijo, ki, s tem ko oportuno spomni, da se vsak moški rodi iz ženske, celotno to neegalitarno konstrukcijo znova zvede na neko bistveno enakost: »Sicer pa v Gospodu ni niti ženske brez moškega niti moškega brez ženske. Kakor namreč ženska izvira iz moškega, tako moški prejme življenje po ženski«.

Tako Pavel ostane zvest svojemu dvojnemu prepričanju: v pogledu tega, kar se nam je zgodilo, kar subjektiviramo prek javnega deklariranja (vere), kar univerzaliziramo prek zvestobe (ljubezni) in s čimer identificiramo našo subjektivno konsistenco v času (upanje), so razlike indiferentne in univerzalizem resničnega jih odloži; v pogledu sveta, kjer se odvija resnica, se mora univerzalnost izpostaviti vsem razlikam in v izkustvu njihove delitve pokazati, da lahko sprejmejo resnico, ki jih prečka. Naj smo moški ali ženske, Judje ali Grki, sužnji ali svobodnjaki, pomembno je to, da razlike *nosijo univerzalno, ki se jim zgodi kot milost*. In obratno, zgolj tako, da v razlikah prepoznamo njihovo zmožnost, da so nosilke tega, kar se jim zgodi univerzalnega, samo univerzalno pokaže svojo realnost: »Podobno je z neživimi stvarmi, ki dajejo glas, kakor so piščal in citre. Kako bomo prepoznali, kaj igra piščal in kaj igrajo citre, če ne dajejo različnih glasov?« (1 Kor 1.7)

Razlike nam tako kot barve zvoka inštrumentov dajejo prepoznavno enoznačnost melodije Resničnega.

XI ZA SKLEP

Pričujočo knjigo smo podnaslovili »utemeljitev univerzalizma«. To je seveda pretiran naslov. Realni univerzalizem je v celoti prisoten že v tem ali onem Arhimedovem teoremu, v nekaterih grških političnih praksah, v Sofoklejevi tragediji ali v ljubezenski intenzivnosti Sapfinih pesmi. Prav tako v *Visoki pesmi* ali, obrnjen v nihilizem, v tožbah *Pridigarjeve knjige*.

Vendar pa s Pavlom glede tega vprašanja pride do močne in, kolikor nam je dostopna, še vedno vidne zarez v Jezusovem nauku. Zgolj ta zarez pojasnjuje ogromen odmev krščanske utemeljitve.

Za nas je težava v tem, da se ta zarez ne nanaša na eksplicitno vsebino nauka. Konec koncev je vstajenje zgolj mitološka trditev. Trditev »zaporedje celih števil je omejeno« je neizpodbitno univerzalna. Trditev »Kristus je bil obujen od mrtvih« se nekako izmika opoziciji univerzalnega in partikularnega, ker gre za narativno izjavo, za katero ne moremo privzeti, da je zgodovinska.

Pavlova zarez se dejansko nanaša na formalne pogoje in neizogibne posledice neke zavesti-o-resnici, ki korenini v čistemu dogodku, prostem vsakega objektivističnega pripisovanja partikularnim zakonom nekega sveta ali družbe, čeprav konkretno namenjenega temu, da se vpiše v nek svet ali družbo. To, kar gre upravičeno pripisati Pavlu, je ugotovitev, da je zvestoba takšnemu dogodku zgolj v razveljavitvi komunitarnih partikularnosti, in določitev nekega subjekta-resnice, ki neločuje [*indistingue*] Eno in »za vse«. Pavlovska zarez se torej za razliko od dejanskih postopkov resnice (znanost, umetnost, politika, ljubezen) ne

naslanja na produkcijo nekega univerzalnega. V mitološkem elementu, ki je neizprosno zveden na eno samo točko, na eno samo izjavo (Kristus je bil obujen od mrtvih), se nanaša na zakone univerzalnosti nasploh. Zato jo lahko imenujemo *teoretska* zarez, ob tem, da se »teoretsko« tu ne zoperstavlja »praktičnemu«, temveč realnemu. Pavel je utemeljitelj v tem, da je eden prvih teoretikov univerzalnega.

Druga težava je potem ta, da bi Pavla lahko identificirali kot filozofa. Sam sem zagovarjal tezo, da lastno filozofije ni producirati univerzalne resnice, temveč organizirati njihov sintetični sprejem prek kovanja in predelave kategorije Resnice. Auguste Comte je filozofa definiral kot »specialista za splošnosti«. Ali ni Pavel specialist za splošne kategorije vsakega univerzalizma?

Ugovarjali bomo rekoč, da Pavel ni filozof, ker svoje mišljenje naveže ne na konceptualne splošnosti, temveč ravno na nek singularni dogodek. Dejstvo, da ta singularni dogodek pripada redu fabule, Pavlu onemogoča, da bi bil umetnik, znanstvenik ali revolucionar države, hkrati pa mu onemogoči tudi dostop do filozofske subjektivnosti, ki se bodisi ravna po konceptualni utemeljitvi ali samoutemeljitvi bodisi se postavi pod pogoje *realnih* postopkov resnice. Za Pavla dogodek resnice destituira filozofsko Resnico, medtem ko za nas fiktivna razsežnost tega dogodka destituira težnjo k realni resnici.

Treba je torej reči: *Pavel je antifilozofski teoretik univerzalnosti*. To, da je dogodek (ali čisto dejanje), ki ga invocirajo antifilozofi, fiktiven, ni nobena ovira. To velja tako za Pascala (dogodek je isti kot pri Pavlu) kot za Nietzscheja (Nietzschejeva »velika politika« ni zgodovine sveta nikoli prelomila na dvoje, zlomil se je Nietzsche).

Kot genialni antifilozof Pavel filozofe opozori na to, da pogoji univerzalnega ne morejo biti konceptualni, ne kar zadeva njihov izvor ne kar zadeva njihovo destinacijo.

Kar zadeva izvor, se zahteva, da je dogodek kot neke vrste milost, ki je čezštevna glede na vsako partikularnost, tisto, iz česar izhajamo, da bi odložili razlike.

■ Kar zadeva destinacijo, pa ta ne more biti predikativna ali juridična. Ni instance, pred katero bi se meril rezultat nekega postopka resnice. Resnica nikoli ne prihaja iz Kritike. Vzdržuje se zgolj iz same sebe in je korelativna subjektu novega tipa, ki ni ne transcendentalen ne substancialen, temveč v celoti definiran kot aktivist resnice, za katero gre. ■

Zato univerzalizem, kot vzorno priča Pavel, ki je absolutna (ne relativna) subjektivna produkcija, neločuje [*indistingue*] reči in storiti, mišljenje in moč. Mišljenje je univerzalno zgolj, ko se naslavlja na vse druge, in v tem naslavljanju se udejanji kot moč. Toda od trenutka, ko so vsi, vključno s samotnim aktivistom, šteti glede na univerzalno, od tod sledi subsumpcija Drugega pod Isto. Pavel podrobno pokaže, kako univerzalno mišljenje, ki izhaja iz svetnega bohotenja drugačnosti (Jud, Grk, ženske, moški, sužnji, svobodnjaki itn.) *proizvede* nekaj [od] Istega in Enakega (ni več ne Juda ne Grka, itd.). Produkcija enakosti, odlaganje razlik v mišljenju, sta materialna znaka univerzalnega. ■

Proti univerzalizmu, mišljenemu kot produkcija Istega, so pred kratkim nastopili s trditvijo, da je svoj emblem, če ne kar svojo dovršitev, našel v taboriščih, kjer je bil vsak zgolj telo na robu smrti in tako absolutno enak vsakomur drugemu. Ta »argument« je lažen, in sicer iz dveh glavnih razlogov. Prvi je ta, da ob branju Prima Léviya ali Šalamova vidimo, da nasprotno taborišče v vsakem trenutku proizvaja ogromne razlike, povzdigne vsak najmanjši fragment realnosti v absolutno razliko med življenjem in smrtjo ter da je ta neprestana diferenciacija neskončno majhnega mučenje. Drugi razlog, ki bolj neposredno zadeva Pavla, pa je, da je nujni pogoj mišljenja kot moči (ki je, naj spomnimo, ljubezen) ta, da se aktivist resnice sam, kot tudi vsak drug, identificira izhajajoč iz univerzalnega. *Produkcija Istega je sama notranja zakonu Istega*. Medtem ko je nacistična produkcija koncentracijskih morišč sledila nasprotnemu načelu: masovno ustvarjanje židovskih trupel je imelo svoj »smisel« v tem, da je razmejilo višjo raso, kot absolutno razliko. Nacisti so hoteli odpraviti naslovljenost na druge tega »kot samega sebe« (ljubi drugega kot samega sebe). »Kot samega sebe« nemškega arijca je bilo

natanko to, kar se ni pustilo projecirati nikamor, zaprta substanca, ki je morala vselej prek klanja verificirati svojo zaprtost, v sebi in zunaj sebe.

Razpustitev identitete univerzalizirajočega subjekta v univerzalnem, ki je Pavlova maksima, naredi, da je Isto nekaj, kar se izbojuje, če je potrebno tudi prek predrugačenja naše lastne drugačnosti.

Ta subjektivna logika subjekt privede do indiference do posvetnih poimenovanj, do tistega, kar partikularnim podmnožicam podeljuje predikate hierarhičnih vrednosti. Upanje je močnejše od teh poimenovanj. Pismo Filipjanom (2.9) govori o Kristusu kot »imenu, ki je nad vsakim imenom«. Subjekt neke resnice vselej stremi k takšnim imenom, bolj kot k zaprtim imenom partikularnih jezikov in zaprtih entitet. Vsa resnična imena so »nad vsakim imenom«. Mogoče jih je sklanjati in, tako kot to počne matematična simbolika, deklarirati v vseh jezikih, glede na vse običaje in prek vseh razlik.

Vsako ime, iz katerega izhaja neka resnica, je ime izpred časa babilonskega stolpa. Toda krožiti mora v tem stolpu.

Kot smo poudarili, Pavel ni dialektik. Univerzalno ni negacija partikularnosti. Je vijuganje neke distance do partikularnosti, ki vseskozi subsistira. Vsaka partikularnost je konformacija, konformizem. Gre pa za to, da vzdržujemo neko nekonformnost temu, kar nas vselej konformira. Mišljenje je v preizkušnji konformnosti in te preizkušnje ga reši zgolj univerzalno v neprenehnem trudu, v inventivnem prekoračenju. Kot čudovito reče Pavel: »In nikar se ne prilagajajte temu svetu, ampak se ... preobražajte z obnovo svojega uma« (*Rim 12.2*).

Nikakor ne gre za to, da uidemo svojemu času, z njim je treba živeti. Toda ne da bi se pustili formirati, konformirati. Pod zapovedjo svoje vere se mora preobraziti subjekt, ne pa čas. Ključ do te preobrazbe, tega »preobraženja«, pa se nahaja v umu, v mišljenju.

Pavel nam pravi: vedno je mogoče, da v tem času misli neka nekonformna misel. To je subjekt. On in ne konformnost je tisti, ki podpira univerzalno.

Univerzalno je zgolj tisto, kar je v imanentni izjemi.

Toda če je vse odvisno od dogodka, ali je treba čakati? Seveda ne. Veliko dogodkov, tudi zelo oddaljenih, še vedno zahteva, da smo jim zvesti. Mišljenje ne čaka in nikoli ni izčrpalo rezerve svoje moči, razen za tistega, ki podleže globoki želji po konformnosti, ki je pot smrti.

Tudi sicer pa čakanje ne služi ničemur, kajti k bistvu dogodka spada, da mu ne predhodi nobeno znamenje in da nas preseneti s svojo milostjo, pa naj smo še tako budni.

V poglavju »Najtišja ura« knjige *Tako je govoril Zaratustra* Nietzsche reče, da resnični dogodki pridejo z golobjimi nogami in nas presenetijo v trenutku največje tišine. V tej točki, tako kot v številnih drugih, bi moral priznati svoj dolg napram temu Pavlu, ki ga zasuje s svojim gnevom. Prvo pismo Tesalončanom (5.2): »Gospodov dan bo prišel, kakor pride tat ponoči«.

Prevedla Alenka Zupančič

Slavoj Žižek

ALAIN BADIOU KOT BRALEC SVETEGA PAVLA

Resnica in ideologija

»Začetek je negacija tega, kar se z njim začenja« – ta Schellingova trditev v polni meri ustreza poti treh sodobnih političnih filozofov, ki so začeli kot althusserjanci, nato pa razdelali vsak svojo pozicijo skozi oddaljitev od svojega izhodišča. Primera, ki najbolj padeta v oči, sta kajpada Etienne Balibar in Jacques Rancière. V šestdesetih letih je bil Balibar Althusserjev najožji učenec in privilegirani sodelavec, vendar pa vse njegovo delo v zadnjih dveh desetletjih zaznamuje neke vrste izogibanje (in molk o) imenu »Althusser« (pomenljivo je, da njegov ključni esej o Althusserju nosi naslov »*Taise-toi, Althusser!*«, »Umolkni, Althusser!«). V poučnem komemorativnem eseju Balibar opisuje zadnjo fazo Althusserjevega teoretskega delovanja (celo pred njegovimi nesrečnimi težavami z duševnim zdravjem) kot sistematično iskanje (oziroma prakticiranje) samouničevanja, kot da bi se bil Althusser ulovil v vrtinec sistematičnega spodkopavanja in subvertiranja svojih lastnih prejšnjih teoretskih postavk. Na teh ruševinah althusserjanske teoretske zgradbe se Balibar trudi s formuliranjem svoje lastne pozicije, ne vselej povsem konsistentno, često združujoč standardne althusserjanske reference (Spinoza) z referencami na Althusserjeve glavne sovražnike (glej vse večji vpliv Hegla v zadnjih Balibarjevih esejih). Rancière, ki je prav tako začel kot striktni althusserjanec (s svojim prispevkom v *Lire le Capital*), je nato (v *La leçon d'Althusser*) naredil nasilno gesto distanciranja, ki mu je omočila, da je sledil svoji lastni poti, osredotujoč se na tisto, kar je dojemal kot glavni negativni aspekt Althusserjeve misli:

njegov teoreticistični elitizem, njegovo vztrajanje na razcepu, ki za vedno ločuje univerzum znanstvenega spoznanja od ideološkega (ne)spoznanja, v katerega so pogreznjene običajne množice. Proti tej drži, ki teoretikom omogoča, da »govorijo za« množice ljudi, da poznajo resnico o njih, skuša Rancière vedno znova vzpostavljati obrise tistih magičnih, nasilno poetskih momentov subjektivacije, v katerih izključeni (»nižji razredi«) izrazijo svojo zahtevo, da govorijo sami zase, da sprožijo spremembe v globalnem dojemanju družbenega prostora, tako da njihove zahteve najdejo svoj legitimni prostor v njem.

Na nekoliko bolj zapleten način isto velja tudi za Alaina Badiouja. Mar ni Badiou prav tako intimno povezan z Althusserjem, ne le na ravni svoje osebne intelektualne biografije (v šestdesetih je začel kot član legendarne lacanovsko-althusserjanske skupine okoli *Cahiers pour l'Analyse*; njegovo prvo knjižico so izdali v Althusserjevi seriji *Théorie*), temveč tudi na inherentno teoretski ravni: zdi se, da njegovo nasprotje med vednostjo (ki je povezana s pozitivnim redom biti) in resnico (ki je povezana z dogodkom, ki vznikne iz praznine sredi biti) obrne na glavo althusserjansko nasprotje med znanostjo in ideologijo: Badioujeva »vednost« je bližje (pozitivističnemu pojmovanju) znanosti, medtem ko njegov opis resnice-dogodka nelagodno spominja na althusserjansko »ideološko interpelacijo« (spoznanje v pozivu Reči). Še več, mar ni pomenljivo, da je Badioujev ultimativni primer dogodka religija (krščanstvo od svetega Pavla do Pascala) kot prototip ideologije in da ravno ta dogodek ne ustreza nobenemu od štirih generičnih pojavnosti dogodka, ki jih našteva (ljubezen, umetnost, znanost, politika)? Zato je, če vzamemo Badioujevo misel sâmo kot »situacijo« biti, ki je razdeljena na štiri generične pojavnosti, nemara (krščanska) religija sama Badioujeva »simptomatična torzija«, element, ki pripada polju resnice, ne da bi bil eden njenih priznanih delov ali podvrst. Zdi se, da to pokaže, da predstavlja resnica-dogodek elementarno ideološko potezo, ki interpelira individue (dele »situacije« biti) v subjekte (nosilce/privržence resnice). Lahko bi šli celo korak naprej: paradigmatični primer resnice-dogodka ni le religija v splošnem, temveč, specifično, krščanska religija, ki se

osredotoča na dogodek Kristusovega prihoda in smrti (kot je že poudaril Kierkegaard, krščanstvo obrne standardno metafizično razmerje med večnostjo in časom: na nek način je sama večnost odvisna od časovnega Kristusovega dogodka). Zato lahko nemara tudi Badiouja beremo kot zadnjega velikega avtorja francoske tradicije katoliških dogmatikov od Pascala in Malebrancha naprej (dovolj je že, če se spomnimo, da sta dve njegovi ključni referenci Pascal in Claudel). Vzporednica med revolucionarnim marksizmom in mesijanskim krščanstvom je bila leta obča tema med liberalnimi kritiki, kot je Bertrand Russell, ki je marksizem odpravil kot sekularizirano verzijo mesijanske religiozne ideologije; nasprotno pa Badiou (sledječ liniji, ki teče od poznega Engelsa do Fredrica Jamesona) povsem podpira to homologijo.

Nadalje nam takšno branje potrjuje tudi Badioujeva strastna obramba svetega Pavla kot tistega, ki je artikuliral krščansko resnico-dogodek – Kristusovo vstajenje – kot »univerzalno singularnost« (singularni dogodek, ki univerzalno interpelira individue v subjekte, ne glede na njihovo raso, spol, družbeni razred...) in pogoje zvestobe dogodku. Seveda se Badiou dobro zaveda, da dandanašnji, v naši dobi moderne znanosti, ne moremo več sprejemati fabule o čudežu vstajenja kot forme resnice-dogodka. Čeprav resnica-dogodek označuje pojav nečesa, kar se zdi znotraj horizonta prevladujočega reda vednosti nemogoče (npr. smeh, s katerim so med njegovim obiskom Aten grški filozofi pozdravili trditev svetega Pavla o Kristusovem vstajenju), pa danes vsako umeščanje resnice-dogodka na raven nadnaravnih čudežev nujno nosi s sabo regresijo v obskurantizem, saj je dogodek znanosti ireduktibilen in ga ni moč razveljaviti. Danes lahko kot resnico-dogodek, kot vdor travmatičnega realnega, ki razbije prevladujoče simbolno tkivo, sprejmemo zgolj pojave, ki se zgodijo v univerzumu, ki je kompatibilen z znanstveno vednostjo, pa čeprav se ti gibljejo na njenem robu in postavljajo pod vprašaj njene predpostavke – danes so »prizorišča« dogodka znanstveno odkritje samo, politično dejanje, umetniško odkritje, psihoanalitično soočenje z ljubeznijo... V tem je težava drame Grahama Greena *The Potting Shed*, ki skuša obuditi krščansko verzijo pretresljivega učinka nemogočega

realnega: življenje družine velikega pozitivističnega filozofa, ki je posvetil vse svoje delo boju proti religioznemu praznoverju, v celoti pretrese nepričakovani čudež; njegov sin, objekt filozofove največje ljubezni, je na smrt bolan in ga že proglasijo za mrtvega, ko ga čudežno prikliče k življenju nekaj, kar nedvomno ne more biti nič drugega kot neposredni poseg božje milosti. Zgodba je zapisana za nazaj s perspektive družinskega prijatelja, ki po filozofovi smrti piše njegovo biografijo in ga bega neka skrivnost v filozofovem življenju: zakaj je nekaj let pred svojo smrtjo filozof kar naenkrat nehal pisati, zakaj je izgubil voljo do življenja, kot da bi njegovo življenje naenkrat postalo brez smisla, in vstopil v obdobje resignacije, pasivno čakajoč na svojo smrt? Med prizpraševanjem preživelih članov družine kaj kmalu odkrije, da obstaja temačna družinska skrivnost, o kateri noče nihče govoriti, vse dokler se na koncu eden od družinskih članov ne zlomi in mu prizna, da predstavlja uničujočo skrivnost čudežna obuditev filozofovega sina k življenju, ki je njegovo celotno teoretsko delo, njegovo življenjsko zavezanost, naredilo za nesmiselno... Ne glede na zanimivost nas takšna zgodba danes ne more uspešno zgrabiti.

V zvezi s svetim Pavlom se Badiou spopade s problemom umestitve svoje pozicije glede na štiri generične pojavnosti, ki ustvarjajo dejanske resnice (zgodovina, politika, umetnost, ljubezen), t. j. glede na dejstvo, da (vsaj danes) krščanstva, ki temelji na fabulativnem dogodku vstajenja, ne moremo več imeti za dejansko resnico-dogodek, ampak le za njen videz. Badiou predlaga rešitev, po kateri je sveti Pavel antifilozofski teoretik formalnih pogojev postopka resnice; ponudi prvo podrobno artikulacijo tega, kako zvestoba resnici-dogodku deluje v svoji univerzalni razsežnosti: čezmerno, čezštevno (*«surnuméraire»*) realno resnice-dogodka (*«vstajenja»*), ki vznikne po milosti (t.j. ki ga ni moč razložiti s komponentami dane situacije), sproži v subjektih, ki se prepoznajo v njegovem pozivu, militantno *«delo ljubezni»*, t.j. borbo, da bi s trdovratno zvestobo razširili to resnico v njeni univerzalni razsežnosti, kot tisto, ki zadeva vsakogar. Čeprav partikularno sporočilo svetega Pavla za nas ni več uporabno, pa sam okvir, v katerem formulira način delovanja krščanske

religije, poseduje univerzalno razsežnost, ki zadeva vsako resnico-dogodek: vsaka resnica-dogodek vodi k neke vrste »vstajenju«, t.j. skozi zvestobo do nje in delo ljubezni, ki se sproži zaradi nje, vstopimo v drugo dimenzijo, ki ni zvedljiva na zgolj »*service des biens*«, na gladki potek dogodkov na področju biti, na področje nesmrtnosti, življenja, ki ga smrt ne obremenjuje... Kakorkoli že pa ostaja problem, kako je mogoče, da je prvi in še vedno najbolj pertinentni opis načina delovanja zvestobe resnici-dogodku nastal ob resnici-dogodku, ki je zgolj videz, ne pa prava resnica? S heglovskega stališča je v tem globoka nujnost, ki jo potrjuje dejstvo, da je v našem stoletju filozofa, ki je ponudil definitivni opis avtentičnega političnega DEJANJA (Heidegger v *Biti in času*), zapeljalo politično dejanje, ki je bilo nedvomno lažno, ne pa dejanska resnica-dogodek (nacizem). Kot da bi, če bi hoteli prikazati formalno strukturo zvestobe resnici-dogodku, to morali storiti ob dogodku, ki je zgolj svoj lastni videz. Morda je nauk vsega tega bolj radikalen, kot se zdi: kaj če tisto, kar Badiou imenuje resnica-dogodek, v svoji najbolj radikalni obliki JE povsem formalno dejanje odločitve, ki ne le, da ne temelji na dejanski resnici, temveč je v končni instanci INDIFERENTNO do natančnega (dejanskega ali fabulativnega) statusa resnice-dogodka, na katero se nanaša? Kaj če imamo tu opraviti z inherentno ključno komponento dogodka-resnice, t.j. kaj če je prava zvestoba dogodku »dogmatična« natančno v smislu brezpogojne vere, drže, ki ne sprašuje po pravih vzrokih in je zato ni moč ovreči z nobenim »argumentiranjem«?

Toda vrnimo se k naši glavni liniji argumentacije: Badiou kot »generično« definira tisto množstvo znotraj situacije, ki nima nobenih posebnih lastnosti, s sklicevanjem na katere bi ga lahko klasificirali kot podvrsto te situacije: »generično« množstvo pripada situaciji, vendar vanjo ni ustrezno vključeno kot njena podvrsta (»drhal« v Heglovi pravni filozofiji je tak primer). Generični je torej nek množstveni element/del situacije, ki se vanjo ne prilega, ki štrli ven, natančno kolikor neposredno uteleša bit situacije kot take. Situacijo subvertira tako, da neposredno utelesi njeno univerzalnost. In mar glede na Badioujevo lastno razvrstitev generičnih postopkov v štiri vrste (politika, umetnost, znanost, ljubezen) ni prav

religiozna ideologija tista, ki zasede to generično mesto? Ni nobena od njih, pa vendar kot taka uteleša generično kot tako. Mar te identitete med resnico-dogodkom in ideologijo še bolj ne potrjuje *futur antérieur* kot specifična temporalnost generičnih postopkov? Začenši z imenovanjem dogodka (Kristusova smrt, revolucija) generični postopek išče njegove znake v množstvu z ozirom na končni cilj, ki bo prinesel čisto polnost (zadnjo sodbo, komunizem ali, pri Mallarméju, *le Livre*). Generični postopki tako vključujejo časovno zanko: zvestoba dogodku jim omogoča razsojanje o zgodovinskem množstvu s stališča polnosti, ki še pride, toda prihod te polnosti že vključuje subjektivno dejanje odločitve, oziroma po pascalovsko: »stavo« nanjo. Vzemimo za primer demokratično-egalitarni politični dogodek: naslavljanje na demokratično revolucijo nam omogoči, da beremo zgodovino kot nepretrgan demokratični boj, ki stremlje k popolni emancipaciji; trenutno situacijo izkusimo kot v temelju »dislocirano«, »izpahnjeno« (korupcija v *ancien régime*, razredna družba, grešno tuzemsko življenje) glede na obljubo odrešeniške prihodnosti. Za govornico-subjekt je »zdaj« vedno čas antagonizma, razcepa med korumpiranim »stanjem stvari« in obljubo resnice.

Še enkrat torej: mar ni Badioujevo pojmovanje resnice-dogodka nelagodno blizu Althusserjevemu pojmovanju (ideološke) interpelacije? Mar ni proces, ki ga Badiou opisuje, proces, v katerem Stvar individua interpelira v subjekt? Mar ni krožno razmerje med dogodkom in subjektom (subjekt služi dogodku s svojo zvestobo, toda sam dogodek je viden kot tak le že angažiranemu subjektu) sam krog ideologije? Preden je Althusser omejil pojem subjekta na ideologijo, t.j. na prepoznanje subjekta kot takega kot ideološkega, se je nekaj časa igral z idejo o štirih modalnostih subjektivnosti: ideološkem subjektu, subjektu v umetnosti, subjektu nezavednega, subjektu znanosti. Mar ni med Badioujevimi štirimi generičnimi pojavnostmi resnice (ljubezen, umetnost, znanost, politika) in temi štirimi modalnostmi subjektivnosti (kjer ljubezen ustreza subjektu nezavednega, topiki psihoanalize, politika pa, seveda, subjektu ideologije) jasna vzporednica? Paradoks je tako v tem, da se zdi, kot da se Badioujevo nasprotje med vednostjo in resnico vrti

natančno okrog Althusserjevega nasprotja med ideologijo in znanostjo: »neavtentična« vednost je omejena na pozitivni red biti, slepa za svojo strukturno praznino, za svojo simptomalno torzijo, medtem ko angažirana resnica, ki subjektivira, nudi avtentični vpogled v situacijo.

Sveti Pavel z Badioujem

Glede na globoko, čeprav nepričakovano logiko je topika pavlovskega krščanstva ključnega pomena tudi za Badioujevo soočenje s psihoanalizo. Ko Badiou nepopustljivo nasprotuje »morbidni obsedenosti s smrtjo«, ko gonu smrti zoperstavlja resnico-dogodek, itd., je najšibkejši, saj podlega skušnjavi ne-misli. Simptomatično je, kako je Badiou prisiljen identificirati liberalno demokratski »*service des biens*«, gladki potek stvari v pozitivnosti biti, kjer se »nič zares ne zgodi«, z »morbidno obsedenostjo s smrtjo«. Čeprav lahko v tej enačbi brez težav najdemo element resnice (zgolj *service des biens*, ki mu je odvzeta dimenzija resnice, je daleč od tega, da bi deloval kot »zdravo« vsakdanje življenje, ki ga ne mučijo vprašanja »večnosti«, nujno regresira v nihilistično morbidnost – kot bi dejali kristjani, je pravo življenje zgolj v Kristusu, življenje zunaj dogodka Kristusa pa se slejkoprej sprevrže v svoje nasprotje, v morbidno dekadenco; če se v življenju prepustimo pretiranim užitkom, se ti užitki slejkoprej skvarijo), pa bi tu vseeno morali vztrajati na tem, kar Lacan imenuje prostor ali distanca med dvema smrtima: če to povemo z Badioujevimi krščanskimi besedami, potem moramo, da se lahko odpremo življenju prave večnosti, opustiti našo vez s »tem« življenjem in vstopiti na področje *átē*, področje med dvema smrtima, področje »nemrtvih«.

To poanto bi veljalo prodrobneje razdelati, saj oža vrzel, ki ločuje Badiouja od Lacana in psihoanalize na splošno. Badiou se seveda tudi dobro zaveda nasprotja med dvema smrtima (in dvema življenjema): ko sveti Pavel zoperstavlja življenje in smrt (duh je življenje, medtem ko meso prinaša smrt), to nasprotovanje med življenjem in smrtjo nima

nobene zveze z biološkim nasprotjem med življenjem in smrtjo kot deloma ciklusa staranja in propadanja, ali standardnim platonskim nasprotjem med dušo in telesom: za svetega Pavla »življenje« in »smrt«, duh in meso, označujeta dve subjektivni drži, dva načina, kako živeti svoje življenje. Zato takrat, ko sveti Pavel govori o smrti in vstajenju, t.j. vstajenju v večno življenje v Kristusu, to nima nobene zveze z biološkima življenjem in smrtjo, temveč prej ponuja koordinate dveh temeljnih »eksistencialnih drž« (če ta moderni izraz uporabimo anahronistično). To Badiouja pripelje do specifične interpretacije krščanstva, ki radikalno loči smrt in vstajenje: nista ista, celo dialektično nista povezana med sabo, v smislu omogočanja dostopa do večnega življenja za ceno trpljenja, s katerim se odkupimo za naše grehe. Za Badiouja Kristusova smrt na križu enostavno najavlja, da »je Bog postal človek«, t.j. da je večna resnica nekaj imanentnega človeškemu življenju, dostopna vsakemu človeškemu bitju. Sporočilo tega, da je Bog moral postati človek in umreti (trpeti usodo vsega mesa), da bi vstal od mrtvih, je, da je večno življenje dostopno človeštvu, vsem ljudem kot končnim umrljivim bitjem: vsakega od nas se lahko dotakne milost resnice-dogodka in vsakdo lahko vstopi v svet večnega življenja. Badiou je tu odkrito antiheglovski: ni dialektike življenja in smrti, v smislu, da se resnica-dogodek vstajenja pojavi kot magični obrat negativnosti v pozitivnost, ko smo že pripravljeni, da v celoti »vztrajamo pri negativnosti«, da vzamemo nase našo smrtnost in trpljenje v najbolj radikalni obliki. Resnica-dogodek je preprosto radikalno nov začetek, označuje nasilni, travmatični in kontingentni vdor druge dimenzije, ki ni »posredovana« s področjem tuzemske končnosti in pokvarjenosti.

Zato se moramo izogniti pastem morbidne mazohistične morale, ki dojema trpljenje kot inherentno odrešilno: ta morala ostaja znotraj meja zakona (ki od nas zahteva plačilo za vstop v večno življenje) in tako še ni na ravni ustreznega krščanskega pojmovanja ljubezni. Kot pravi Badiou, Kristusova smrt sama na sebi ni resnica-dogodek, temveč zgolj pripravi prizorišče za dogodek (vstajenje), s tem ko postavi identiteto Boga in človeka, t.j. dejstvo, da je neskončna razsežnost nesmrtnice

dosegljiva tudi končnemu človeškemu smrtniku – v končni instanci je pomembno zgolj vstajenje mrtvega (t.j. človeško-smrtnega) Kristusa, kar naznanjuje, da je lahko vsako človeško bitje odrešeno in lahko vstopi na področje večnega življenja, t.j. sodeluje pri resnici-dogodku. V tem leži sporočilo krščanstva: pozitivnost biti, red kozmosa, ki mu vladajo njeni zakoni, ki je področje končnosti in smrti (iz zorne točke kozmosa, totalnosti pozitivne biti, smo le partikularna bitja, ki nas določa naš specifični prostor v globalnem redu – zakon je v končni instanci drugo ime za red kozmične pravice, ki vsakemu od nas določi njegovo ustrezno mesto), ni »vse, kar je«; obstaja še druga razsežnost, razsežnost resničnega življenja v ljubezni, ki nam je vsem dostopna skozi božjo milost, tako da lahko v tej razsežnosti vsi sodelujemo. Krščansko razodetje je tako nek primer (čeprav verjetno primer *par excellence*), kako mi, človeška bitja, nismo omejeni na pozitivnost biti, kako lahko včasih, na kontingenten in nenapovedljiv način, nastopi resnica-dogodek, ki nam odpre možnost, da sodelujemo pri drugem življenju, če ostanemo zvesti resnici-dogodku. – Zanimivo je, kako Badiou tu obrne na glavo standardno nasprotje med zakonom kot univerzalnim in milostjo (ali karizmo) kot partikularno, t.j. idejo, da smo vsi podvrženi univerzalnemu božjemu zakonu, medtem ko se nas le nekaterih dotakne milost in smo tako lahko odrešeni: v Badioujevem branju svetega Pavla je nasprotno sam zakon, kakorkoli »univerzalen« se že zdi, tisti, ki je v končni instanci »partikularističen« (pravni red nam vselej vsiljuje specifične dolžnosti in pravice, vselej je zakon tisti, ki določa specifično skupnost za ceno izključenih članov drugih etničnih, ipd. skupnosti), medtem ko je božja milost resnično univerzalna, t.j. neekskluzivistična, in se naslavlja na vse ljudi ne glede na njihovo raso, spol, družbeni status, itd.

Tako imamo dve življenji, končno biološko življenje in neskončno življenje sodelovanja pri resnici-dogodku vstajenja. Temu ustrezno obstajata tudi dve smrti: biološka smrt in smrt v smislu uklonitve »poti mesa«. Kako sveti Pavel določi to nasprotje med življenjem in smrtjo kot dvema subjektivnima, eksistencialnima držama? Tu se dotaknemo jedra Badioujeve argumentacije, ki hkrati neposredno zadeva psihoanalizo:

za Badiouja se nasprotje med smrtjo in življenjem prekriva z nasprotjem med zakonom in ljubeznijo. Za svetega Pavla podleči skušnjavi mesa ne pomeni preprosto, da se prepustimo razuzdanim tuzemskim podvigom (lovu za užitki, oblastjo, bogastvom...), ne upoštevajoč zakon (moralnih prepovedi). Prav nasprotno, njegovo osrednje načelo, ki je razdelano v najbrž (zaslužno) najslavnejšem odlomku iz njegovega dela, *Pismo Rimljanom* 7.7, pravi, da ni greha, ki bi predhodil ali bil neodvisen od zakona: pred njim je preprosto življenje pred padcem, ki je za nas umrljiva človeška bitja za vselej izgubljeno. Univerzum, v katerem živimo, naša »pot vsega mesa«, je univerzum, v katerem sta greh in zakon, želja in njena prepoved, nerazrešljivo prepletene: prav dejanje prepovedi spodbuja željo po njeni kršitvi, t.j. fiksira našo željo na ta prepovedani objekt.¹

Ta odlomek moramo seveda pogledati v njegovem kontekstu: v celem tem delu pisma se sveti Pavel bori s problemom, kako se izogniti pasti perverzije, t.j. pasti zakona, ki ustvarja svojo kršitev, saj jo potrebuje, da se lahko postavi kot zakon. Tako na primer v *Pismu Rimljanom* 3.5-8 sveti Pavel izstreli cel rafal obupanih vprašanj: »Kaj pa bomo rekli, če se ob naši krivičnosti še bolj pokaže Božja pravičnost? Morda to, da je Bog krivičen, ko nas udarja s svojo jezo? /.../ Če pa se je Božja resnica povečala zaradi moje laži, v njegovo slavo, le kako me zadeva obsodba, da sem grešnik? Ali naj bi počenjali zlo, da bi iz tega prišlo dobro, kakor nam obrekljivo podtikajo nekateri?« Stavek »Ali naj bi počenjali zlo, da bi iz tega prišlo dobro« predstavlja najbolj jedrnat definicijo kratkega stika, ki je na delu v perverzni poziciji. Ali to naredi Boga za pokvarjenega perverzneža, ki povzroči naš padec, tako da nas lahko On potem odreši skozi Svoje žrtvovanje, ali če citiramo *Pismo Rimljanom* 11.11: »so se mar spotaknili zato, da bi padli«, t.j. ali smo se spotaknili (se zapletli v greh, v »pot mesa«), ker je Bog potreboval naš padec kot del svojega načrta za končno odrešitev? Če so stvari res takšne, potem je odgovor na vprašanje »Naj vztrajamo v grehu, da se pomnoži milost?«

1. *Pismo Rimljanom*, 7.7-18; glej prevod v Badioujevem tekstu v tej številki *Problemov*.

(*Pismo Rimljanom* 6.1) pritrdilen: zgolj in prav skozi vdajanje grehu Bogu omogočimo, da odigra svojo vlogo našega odrešenika. Toda celoten napor svetega Pavla je usmerjen v to, da bi se rešil iz tega začaranega kroga, v katerem zakon, ki prepoveduje, in njegova kršitev ustvarjata in podpirata drug drugega... V svojih *Filozofskih zvezkih* je Lenin zapisal znano izjavo, da bi moral vsakdo, ki hoče resnično razumeti Marxov *Kapital*, podrobno prebrati Heglovo *Logiko*. To je potem storil sam in citate iz Hegla dopolnil s stotinami »sicov« in komentarjev ob robu, kot je: »Prvi del tega stavka vsebuje genialni dialektični vpogled: drugi del je teološko sranje!« Naloga, ki čaka prave lacanovske dialektične materialiste, je, da ponovijo isto gesto pri svetem Pavlu, saj bi moral, še enkrat, vsakdo, ki hoče resnično razumeti Lacanove *Spise*, podrobno prebrati celoten tekst pisem *Rimljanom* in *Korinčanom*: ne moremo čakati na lacanovsko izdajo *Teoloških zvezkov*, s citati, ki bi jih spremljalo na stotine »sicov« in komentarjev, kot je »Prvi del stavka pomeni najgloblji vpogled v lacanovsko etiko, medtem ko je drugi del le teološko sranje!«...

☉ Če se torej vrnemo k dolgemu citatu iz *Pisma Rimljanom*: neposredni rezultat posega zakona je tako v tem, da razcepi subjekt in vpelje morbidno pomešanost življenja in smrti: subjekt je razcepljen med (zavedno) poslušnostjo Zakonu in (nezavedno) željo po njegovi kršitvi, ki jo ustvarja sama zakonska prepoved. Nisem jaz, subjekt, tisti, ki prekorači zakon, sampak sam nesubjektivirani »greh«, grešni impulzi, v katerih se ne prepoznam in katere celo sovražim. Zaradi tega razcepa je v končni instanci moje (zavedno) sebstvo izkušeno kot »mrtvo«, kot oropano življenjskega zagona, medtem ko se lahko »življenje«, zaneseno potrjevanje življenjske energije, pojavi le pod krinko »greha«, kršitve, ki vzpodbuja morbidni občutek krivde. Moj dejanski življenjski impulz, moja želja, se mi zdi kot avtonomni tuji avtomatizem, ki vztraja na in sledi svoji poti neodvisno od moje zavedne volje in namer. Težava svetega Pavla tako ni standardna morbidno moralistična težava (kako streti transgresivne impulze, kako se končno očistiti grešnih nagonov), temveč prav njeno nasprotje: kako se lahko rešim iz tega začaranega

kroga zakona in želje, prepovedi in njene kršitve, znotraj katerega lahko izrazim svoje življenjske strasti le pod krinko njihovega nasprotja, kot morbidni gon smrti? Kako lahko izkusim svojo življenjsko silo, ne kot tuj avtomatizem, kot slepo »prisilo ponavljanja«, ki me sili h kršenju zakona, skupaj z nepriznano krivdo samega zakona, ampak kot v celoti subjektivirani, pozitivni »Da!« mojemu življenju? Zdi se, da sveti Pavel (in Badiou) v celoti podpira Heglovo poanto, da je zlo zgolj v pogledu, ki nekaj dojema kot zlo: sam zakon je tisti, ki ne le odpira vrata grehu in vzdržuje področje greha, grešne sle po njegovem kršenju, ampak tudi najde perverzno in morbidno zadovoljitev v tem, da povzroči, da se za to čutimo krive. Končni rezultat vladavine zakona je tako v dobro znanih obratih in paradoksih nadjaza: uživam lahko le, če se za to čutim krivega, kar pomeni, da lahko, v samorefleksivnem obratu, uživam v občutku krivde; užitek lahko najdem v kaznovanju samega sebe zaradi grešnih misli; itd. Zato se Badiou, ko govori o »morbidni fascinaciji z gonom smrti«, ipd., ne zateka k splošnim publicam, temveč se naslavlja na zelo natančno »pavlovsko« branje psihoanalitičnih pojmov, ki jih uporablja: celotno zamotano kompleksnost zakona in želje. To morbidno prepletenost življenja in smrti, v kateri »mrtva« črka zakona pervertira moje uživanje življenja samega, ki ga spreminja v fascinacijo s smrtjo, ta pervertirani univerzum, v katerem asket, ki se biča v imenu zakona, uživa intenzivneje od tistega, ki nedolžno išče ugodje v zemeljskih nasladah, to, in ne zgolj prepovedane grešne želje, ki delujejo proti zakonu, sveti Pavel označi za »pot mesa« v nasprotju s »potjo duha«. »Meso« ni meso kot nasprotje zakonu, temveč meso kot pretirano mučenje samega sebe, poniževalna morbidna fascinacija, ki jo je povzročil zakon (glej *Pismo Rimljanom* 5.20: »Zakon pa je nastopil zato, da bi se prestopek pomnožil«). Kot je poudaril Badiou, je sveti Pavel tu nepričakovano blizu svojemu velikemu obrekovalcu Nietzscheju, čigar problem je bil tudi v tem, kako se rešiti iz začaranega kroga samoponiževalnega morbidnega zanikanja življenja: krščanska »pot duha« je zanj prav tisti magični prelom, novi začetek, ki nas odreši pred to izčrpujočo morbidno mrtvo točko in nam omogoči, da se odpremo večnemu življenju ljubezni

brez greha (t.j. zakona in krivde, ki jo zakon povzroča). Z drugimi besedami, kot da bi sam sveti Pavel vnaprej odgovoril na razvpito izjavo Dostojevskega: »Če ni Boga, je vse dovoljeno!« – po Pavlu prav zato, ker JE Bog ljubezni, JE vse dovoljeno krščanskemu verniku, t.j. zakon, ki uravnava in prepoveduje določena dejanja, ne velja več. Za krščanskega vernika dejstvo, da določenih stvari ne počne, ne temelji na prepovedih (ki potem ustvarjajo transgresivno željo, da bi se vdajal prav tem stvarjem), temveč na pozitivni, afirmativni drži ljubezni, ki naredi za nesmiselno opravljanje dejanj, ki pričajo o tem, da nisem svoboden, in da mi še vedno vlada zunanja sila: »'Vse mi je dovoljeno,' vendar ni vse koristno! 'Vse mi je dovoljeno,' toda jaz se ne bom dal ničemur podvreči! (Prvo pismo Korinčanom 6.12 – 'Vse mi je dovoljeno' pogosto prevajajo tudi kot 'Nič mi ni prepovedano'!) Ta prelom z univerzumom zakona in njegove kršitve je najjasneje izrečen v zelo provokativni »primerjavi z zakonsko zvezo«:

»Ali ne veste, bratje – govorim namreč ljudem, ki poznajo zakon –, da ima zakon oblast nad človekom samo, dokler je živ? Poročena žena je namreč po zakonu vezana na moža, dokler ta živi; če pa mož umre, je oproščena zakona glede moža. Če torej gre z drugim moškim, dokler njen mož živi, bo veljala za prešušnico; če pa ji mož umre, je oproščena zakona, tako da ni prešušnica, če gre z drugim moškim. Prav tako ste tudi vi, bratje moji, bili po Kristusovem telesu usmrčeni glede na zakon, da bi pripadli nekomu drugemu, namreč njemu, ki je bil obujen od mrtvih, tako da bi mi obrodili sadove za Boga. Ko smo bili namreč v mesu, so strasti grehov prek zakona delovale po naših udih, da smo obrodili sadove za smrt. Zdaj pa smo bili oproščeni zakona in smo odmrli temu, kar nas je vklepalo, tako da služimo v novosti duha in ne v postaranosti črke.« (Pismo Rimljanom 7.1-6)

Da bi postali pravi kristjani in sprejeli Ljubezen, moramo tako »odmreti zakonu«, pretrgati začarani krog »strasti grehov«, ki so »prek zakona delovale po naših udih.« Kot bi dejal Lacan, moramo izkusiti drugo, simbolno smrt, ki zahteva ukinitev velikega Drugega, simbolnega zakona, ki je dotlej obvladoval in uravnaval naša življenja. Zato je ključnega pomena, da imamo dva »razcepa subjekta«, ki ju med seboj ne smemo

mešati. Na eni strani imamo razcep subjekta zakona med njegov zavedni jaz, ki se drži črke zakona, in njegovo razsrediščeno željo, ki, delujoč »avtomatično«, proti subjektovi zavestni volji, subjekta prisili, da »dela to, kar sovraži«, da krši zakon in se vdaja prepovedanim užitek. Po drugi strani pa imamo radikalnejši razcep med tem celotnim področjem zakona/želje, prepovedi, ki ustvarja svojo kršitev, in ustrezno krščansko potjo ljubezni, ki zaznamuje novi začetek in ki se prebije iz te slepe ulice zakona in njegove kršitve.

Med dvema smrtima

Kako se v razmerju do teh dveh razcepov umešča lacanovski »razcep-ljeni subjekt«? Kaj lahko se zdi, da je odgovor preprost in jasen: psihoanaliza je teorija, ki konceptualizira in osvetli paradoksnu strukturo prvega razcepa. Mar ni Badioujev opis prepletenosti med zakonom in željo poln implicitnih (včasih celo eksplicitnih) referenc na Lacana in njegovih parafraz? Mar ni ultimativno področje psihoanalize prav povezava med simbolnim zakonom in željo? Mar ni množstvo perverzних zadovoljitev prav forma, s katero se realizira povezava med zakonom in željo? Mar ni lacanovski razcep subjekta tisti razcep, ki zadeva prav subjektovo razmerje do simbolnega zakona? Še več, mar ni ultimativna potrditev tega Lacanov spis *Kant s Sadom*, ki sadovski univerzum morbidne perverzije neposredno postavlja kot »resnico« najradikalnejšega zagovarjanja moralne teže simbolnega zakona v človeški zgodovini (kantovska etika)? (Ironična poanta, ki je ne smemo spregledati, je, da Foucault dojema psihoanalizo kot zadnji člen v verigi, ki se začneja s krščanskim konfesionalnim načinom spolnosti, ki to ireduktibilno povezuje z zakonom in krivdo, medtem ko sveti Pavel, eden od utemeljiteljev krščanstva, vsaj skozi Badioujevo branje, počne ravno nasprotno, t.j. skuša prekiniti z morbidno povezavo med zakonom in željo...) Toda za psihoanalizo ključno vprašanje je sledeče: ali psihoanaliza ostaja znotraj meja te »morbidne« mazohistične obsedenosti s

smrtjo, tega perverznega prepletanja življenja in smrti, ki je značilno za dialektiko zakona prepovedi, ki ustvarja željo po svojem kršenju? Nemara je najboljši način, kako odgovoriti na to vprašanje, če začnemo z dejstvom, da se je tudi sam Lacan osredotočil na isti odlomek iz svetega Pavla, ko je razdeloval povezavo med zakonom in željo, sklicujoč se na Reč kot na nemogoči objekt uživanja, ki je dosegljiv le prek zakona prepovedi, kot njegova kršitev:

»Ali je Zakon Reč? Nikakor. Vendar pa vem za Reč le preko Zakona. Dejansko mi ne bi padlo na pamet, da bi si je želel, če mi Zakon ne bi bil rekel – ne želi je. Toda Reč ob tej priliki v meni proizvede vse mogoče želje in zavisti zaradi zapovedi, kajti brez Zakona je Reč mrtva. Jaz pa sem bil nekoč živ, brez zakona. A ko je nastopila zapoved, se je Reč razplamtela, na novo napočila, jaz pa sem padel v smrt. In zame je zapoved, ki bi morala voditi k življenju, vodila k smrti, saj je Reč tako dobila priložnost, da me je skozi zapoved zapeljala in mi skozi njo vzbudila željo smrti.

Zdi se mi, da že nekaj časa nekateri med vami sumijo, da ne govorim več jaz. Zares, z majhno modifikacijo – *Reč* namesto *greha* – je to govor svetega Pavla o razmerju med zakonom in grehom, *Pismo Rimljanom*, sedmo poglavje, sedmi odstavek.

/.../ Razmerja med Rečjo in Zakonom se ne bi dalo bolje izraziti kot s temi termini. /.../ Zaradi razmerja med željo in zakonom se naša želja razplamti šele v nanosu na zakon, s čimer postane želja smrti; zaradi tega razmerja greh /.../ zadobi hiperboličen, pretiran značaj. Ali nas freudovsko odkritje, etika psihoanalize, pusti pripete na to dialektiko?»²

Ključnega pomena je tu zadnji stavek, ki jasno pokaže, da obstaja za Lacana »način, da nekje onstran zakona najdemo razmerje do *das Ding*«³ – vsa poanta etike psihoanalize je v formulaciji možnosti razmerja, ki se izogne pastem nadjzovske kulpabilizacije, ki je odgovorna za »morbidno« uživanje v grehu, medtem ko se istočasno izogiba tistemu, kar je Kant imenoval *Schwaermerei*, obskurantistični zahtevi, da bi dali

2. Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*. Ljubljana: Analecta 1988, str. 85.

3. Op.cit., str. 85.

besedo duhovnemu razsvetljenju, neposrednemu vpogledu v nemožno realno Reč (in s sklicevanjem na to razsvetljenje tako legitimizirali svojo pozicijo). Ko Lacan formulira svojo maksimo psihoanalitične etike »*ne pas céder sur son désir*«, »ne popusti glede svoje želje«, želja, ki je tu na delu, ni več transgresivna želja, ki jo ustvarja zakon prepovedi in je tako vključena v »morbidno« dialektiko z zakonom; prej je sama zvestoba naši želji dvignjena na raven etične dolžnosti, tako da je »*ne pas céder sur son désir*« v končni instanci le drug način, kako reči »Opravi svojo dolžnost!«⁴ Zato bi bilo mikavno tvegati badioujevsko-pavlovsko branje konca analize in ga opredeliti kot novi začetek, simbolno »ponovno rojstvo«, t.j. radikalno restrukturiranje analizantove subjektivnosti na tak način, da suspendiramo začarani krog nadjaza, ga pustimo za seboj. Mar ne ponuja sam Lacan precej namigov, da konec analize odpira področje ljubezni onstran zakona, uporabljajoč prav tiste pavlovske termine, na katere se sklicuje Badiou?

Tu bi se morali vrniti k znanemu kierkegaardovskemu nasprotju med sokratskim spominjanjem in krščanskim ponavljanjem. Sokratsko filozofsko načelo je načelo spominjanja: resnica že ždi globoko v meni, da bi jo odkril, moram le globoko pogledati v svojo dušo, da bi »spoznal sebe«. V nasprotju s tem pa je krščanska resnica resnica razodetja, kar je natančno nasprotje spominjanja: resnica ni inherentna, ni (ponovno) odkritje tega, kar je že v meni, temveč dogodek, nekaj, kar mi je nasilno naloženo iz zunanosti skozi travmatično soočenje, ki razruši same temelje moje biti. (Zato je newagevska gnostična redefinicija krščanstva kot potovanja duše k notranjemu samorazkritju in očiščenju globoko heretična in bi jo morali brez usmiljenja zavreči.) In Lacan se, tako kot Badiou, odloči za krščansko-kierkegaardovski pogled: v nasprotju z

4. Druga težava je tu referenca na Kanta: kolikor Kanta jemljemo kot filozofa zakona v Badioujevem pavlovskem smislu, Lacanov *Kant s Sadom* ohrani svojo veljavnost, t.j. kantovski moralni zakon ohrani status nadjazovske tvorbe, tako da je njegova »resnica« sadovski univerzum morbidne perverzije. Vsekakor pa je moč kantovsko moralno zapoved konceptualizirati tudi na drugačen način, ki jo razbremeni prisil nadjaza.

zavajajočim prvim vtisom psihoanalitična praksa v svoji najtemeljnejši obliki ni pot spominjanja, vračanja k notranji potlačeni resnici in njeno osvetljevanje; njen ključni moment, moment »prekoračitve fantazme«, prej označuje subjektovo (simbolno) ponovno rojstvo, njegovo (re)kreatcijo *ex nihilo*, skok skozi »ničelno točko« gona smrti v povsem novo simbolno konfiguracijo njegove biti.

Vendar pa Lacanova pot ni pot svetega Pavla ali Badiouja: psihoanaliza ni »psiho-sinteza«, ne postavlja že »nove harmonije«, nove resnice-dogodka, ampak tako rekoč zgolj očisti teren zanj. Vendar pa bi morali ta »zgolj« postaviti v narekovaje, saj sam Lacan pravi, da se pri tej negativni potezi »čiščenja terena« soočimo z nečim (praznino), kar je že »prešito« s prihodom nove resnice-dogodka. Za Lacana negativnost, negativna poteza umika predhodi vsakršni pozitivni gesti entuziastične identifikacije s Stvarjo: negativnost deluje kot pogoj (ne)možnosti entuziastične identifikacije, t.j. postavlja ji temelje, odpira ji prostor, toda hkrati jo spodkopuje in je z njo zabrisana. Zato Lacan implicitno spremeni ravnotežje med smrtjo in vstajenjem v korist smrti: »smrt« v svoji najradikalnejši obliki ne pomeni zgolj konca tuzemskega življenja, marveč »noč sveta«, samoumik, absolutno kontrakcijo subjektivnosti, pretrganje njenih stikov z »realnostjo« – to je »očiščenje terena«, ki odpira področje simbolnega novega začetka, vznika »nove harmonije«, ki jo podpira novo vznikli označevalec-gospodar.

Tu se Lacanova pot loči od poti svetega Pavla in Badiouja: ne le, da Bog je mrtev, ampak je vselej že bil mrtev – po Freudu ne moremo neposredno verjeti v resnico-dogodek, vsak tak dogodek v končni instanci ostane videz, ki zamegljuje predhodno praznino, katere freudovsko ime je gon smrti. Lacan se tako od Badiouja razlikuje pri določitvi natančnega statusa tega področja, ki je onstran vladavine zakona. Drugače rečeno, tako kot Badiou tudi Lacan začrta obrise področja, ki je onstran reda biti, onstran politike »*service des biens*«, onstran »morbidne« nadjazovske povezave med zakonom in njegovo transgresivno željo. Vendar pa za Lacana freudovske topike gona smrti ni moč pojasniti

v tej povezavi: »gon smrti« NI rezultat morbidne pomešanosti življenja in smrti, ki jo povzroči poseg simbolnega zakona. Lacan to srhljivo področje onstran reda biti imenuje področje »med dvema smrtima«, predontološko področje pošastnih spektralnih prikazni, področje, ki je »nesmrtno«, vendar ne v badioujevskem smislu nesmrtnosti sodelovanja pri resnici, temveč v smislu tega, kar Lacan imenuje *lamela*, v smislu pošastnega »nemrtvega« libidinalnega objekta.⁵ To področje, na katerem se po svojem padcu znajde Ojdip (ali kralj Lear, če vzamemo drug vzorčni primer), ko je njegova simbolna usoda izpolnjena, je za Lacana pravo področje »onstran zakona«. Drugače rečeno, v svojem branju Ojdipovega mita se zgodnji Lacan že osredotoči na tisto, kar običajna inačica »Ojdipovega kompleksa« izpušča: na prvo podobo tega, kar je »onstran Ojdipa«, na to, kar je Ojdip sam, ko je izpolnil svojo usodo do bridkega konca, na grozljivi lik Ojdipa na Kolonu, tega zagrenjenega starca s svojo povsem nepopustljivo držo, ki preklinja vse okrog sebe... Mar nas ta lik Ojdipa na Kolonu ne sooči z inherentno zagato, nemožnostjo užitka, ki jo zakriva njegova prepoved? Mar ni bil on tisti, ki je prekršil prepoved in za to plačal ceno tako, da je vzel nase to nemožnost? Da bi ponazoril status Ojdipa na Kolonu, ga Lacan primerja z nesrečnim gospodom Valdemarjem iz slavne zgodbe E.A. Poea, z osebo, ki jo s pomočjo hipnoze naredijo za mrtvo in potem spet oživijo in ki prisotne, ki opazujejo grozljivi eksperiment, moleduje: »Za božjo voljo – hitro, hitro! Uspavajte me – ali pa hitro – zbudite me! PRAVIM VAM, DA SEM MRTEV.« Ko ga prebudijo,

»ni od njega ostalo nič razen ostudne raztopine, stvari, za katero noben jezik nima imena, gole, čiste in preproste, grobe prikazni figure, ki ji je nemogoče pogledati v obraz, – tiste figure, ki lebdi v ozadju vseh zamisli o človekovi usodi, ki je onstran vsakršne določljivosti in za katero še zdaleč ne zadošča beseda mrhovina, totalen razpad tiste vrste napihjenosti, ki ji pravimo življenje – mehurček počí in se razkroji v gnojno tekočino brez življenja.

5. Glej Jacques Lacan, *Seminar XI: Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Ljubljana: Analecta 1996, str. 181-183.

Za to gre v Ojdipovem primeru. Že od samega začetka tragedije vse kaže, da je Ojdip zgolj še zemljin odpadek, izmeček, ostanek, Reč, ki ji je odvzet vsak dozdeven videz.«⁶

Jasno je, da imamo tu opraviti s področjem »med dvema smrtima«, med simbolno in realno smrtjo: ultimativni objekt groze je nenadni pojav tega »življenja onstran smrti«, ki ga Lacan kasneje (v *Seminarju XI*) formulira kot *lamelo*, kot nemrtvi-neuničljivi objekt, življenja, ki mu je vzeta opora v simbolnem redu. To je nemara povezano z dandanašnjim fenomenom kiberprostora: bolj ko je naša realnost (naše izkustvo realnosti) »virtualizirana«, spremenjena v pojav, ki ga srečamo na vmesniku, bolj se »nedeljivi preostanek«, ki se upira integraciji v vmesnik, kaže kot grozljivi ostanek nemrtvega življenja – nič čudnega, če so današnje grozljive znanstveno-fantastične pripovedi od *Aliena* naprej polne podob takšnih brezobličnih »nemrtvih« substanc življenja. Spomnimo se le znanega prizora iz filma *Brasil* Terryja Gillliama, na katerega smo se pogosto sklicevali, prizora, v katerem natakav v prvorazredni restavraciji svojim gostom priporoča najboljše iz dnevne ponudbe (»Danes je naš turnedo res nekaj posebnega!«, ipd.). Vendar pa gostje, potem ko naročijo, na stojalu nad krožnikom dobijo prečudovito barvno fotografijo mesa, na samem krožniku pa ostudno, ekskrementalno, kašasto gmoto: ta razcep med podobo hrane in realnim njenega brezobličnega ekskrementalnega preostanka v popolnosti ponazarja dezintegracijo realnosti v eterični, brezsubstanci videz na vmesniku in surovo snov ostanka realnega – obsedenost s tem ostankom je cena, ki jo moramo plačati za ukinitev očetovske prepovedi/zakona, ki vzdržuje in zagotavlja naš dostop do realnosti. In Lacanova poanta je seveda v tem, da če v celoti izrabimo potenciale, ki nam jih omogoči naša eksistenca kot *parlêtres* (»bitij jezika«), se slejkoprej znajdemo v tem grozljivem vmesnem položaju – grozeča možnost njegovega vznika visi nad glavo vsakega od nas.

6. Jacques Lacan, *Seminar II: Jaz v Freudovi teoriji in v psihoanalitični tehniki*, Ljubljana: Problemi 1978, št. 177-180, str. 35.

Ta »nedeljivi preostanek«, ta brezoblični madež »koščka realnega«, ki »je« Ojdip po izpolnitvi njegove simbolne usode, je neposredno utelešenje tega, kar Lacan imenuje *plus-de-jouir*, »presežni užitek«, presežek, ki ga ni moč razložiti z nobeno simbolno idealizacijo. Ko Lacan uporablja izraz *plus-de-jouir*, se seveda igra z dvoumnostjo pomena v francoščini (»presežek užitka« kot tudi »nič več užitka«); sledeč temu modelu bi lahko tu govorili o brezobličnem »nedeljivem preostanku«, kar je Ojdip po izpolnitvi svoje usode, kot o primeru *plus d'homme* – Ojdip je »presežno človeški«, »človeško stanje« je izživel do bridkega konca in uresničil njegove najtemeljnejše možnosti, zato na nek način »ni več človeški« in se spremeni v »nečloveško pošast«, ki je ne omejuje noben človeški zakon ali premislek.... Kot poudarja Lacan, obstajata dva različna načina, kako se lotiti tega »ostanka«: tradicionalni humanizem ga ne priznava, se izogiba soočenju z njim, ga prikriva z idealizacijami, t.j. skriva ga za plemenitimi podobami človeštva; na drugi strani pa neusmiljena in brezmejna kapitalistična ekonomija ta presežek/ostanek izrablja, manipulira z njim, da bi svojo produktivno mašinerijo ohranila v neprestanem gibanju (kot običajno pravimo, ni želje, ni izprijenosti, ki bi bila preveč nizkotna, da je kapitalistično dobičkarstvo ne bi izrabljalo).

Na tej točki, ko je Ojdip reduciran na »izmeček človeštva«, se znova srečamo z dvoumnim razmerjem (ali po heglovski, s spekulativno identiteto) med najnižjim in najvišjim, med ekskrementalnim izmečkom in svetim: potem, ko ga povsem izločijo, se sli iz različnih mest kar naekrat začnejo potegovati za njegovo naklonjenost in ga prosijo, če bi lahko s svojo prisotnostjo počastil njihova domača mesta, na kar zagrenjeni Ojdip odgovori s slavnim stavkom:

»Potemtakem sem nekaj šele zdaj, ko nisem nič.«

Mar ta stavek ne razkriva elementarne matrice subjektivnosti: »nekaj« postanemo (štejejo nas za subjekte) šele takrat, ko gremo skozi ničelno točko, ko so nam odvzete vse »patološke« (v kantovskem smislu empiričnega, kontingentnega) lastnosti, ki podpirajo našo identiteto, in

smo tako zvedeni na »nič« – »nič, ki ga štejemo kot nekaj« je najbolj zgoščena formula lacanovskega »zaprečenega« subjekta (\$).⁷

Lahko bi rekli, da je bil Martin Luther prvi veliki antihumanist: moderne subjektivnosti ne naznanja renesančno humanistično slavljenje človeka kot »krone stvarstva«, t.j. tradicija Erazma et comp. (za katerega Luther ne more biti drugega kot »barbar«), temveč prej Luthrova slavna izjava, da je človek izloček, ki je padel iz Božjega anusa. Moderna subjektivnost nima nič skupnega s pojmovanjem človeka kot najvišje stvaritve v »veliki verigi bivajočega«, kot zadnje točke v evoluciji univerzuma: moderna subjektivnost vznikne, ko subjekt dojame samega sebe kot »izpahnjene« , kot izključenega iz »reda stvari«, iz pozitivnega reda entitet. Zato je ontični ekvivalent modernega subjekta inherentno ekskrementalen: ni prave subjektivnosti brez pojmovanja, da sem, na neki drugi ravni, iz druge perspektive, zgolj kos dreka. Za Marxa je pojav delavskega razreda strogo sovisen z dejstvom, da je delavec prisiljen prodajati samo substanco svoje biti (svojo ustvarjalno moč) kot blago na trgu, t.j. da zvede *agalmo*, zaklad, dragoceno jedro svoje biti, na objekt, ki ga lahko kupimo z denarjem – ni subjektivnosti brez redukcije subjektive pozitivne-substancialne biti na odvrgljiv »kos dreka«. V tem primeru korelacije med kartezijansko subjektivnostjo in njenim ekskrementalnim objektom dvojnikom ne gre le za primer tega, kar je Foucault imenoval empirično-transcendentalni par, ki je značilen za moderno antropologijo, temveč prej za razcep med subjektom izjavljanja in subjektom izjave⁸: če hoče kartezijanski subjekt vznikniti na ravni izjavljanja, mora biti zveden na »skoraj nič« odvrgljivega izločka na ravni vsebine izjave.

7. Drugo slavno opazko zagrenejenega Ojdipa izreče zbor, ki trdi, da je največja milost, ki jo lahko dosežejo smrtna človeška bitja, ta, da se sploh ne rodijo; znana replika na to, ki jo omenja Freud in jo navaja tudi Lacan (»Na žalost se to pripeti le enemu na sto tisoč«), danes dobi novi pomen sredi gorečih diskusij o abortusu: mar niso abortirani otroci v nekem smislu tisti, ki jim je uspelo, da se niso rodili?

8. Glej Jacques Lacan, *Spisi*, Ljubljana: Analecta 1994, str. 279.

Lacanovski subjekt

Kaj je potem tu subjekt? Subjekt je strogo korelativen ontološkemu razcepu med univerzalnim in partikularnim, t.j. ontološki nedoločenosti, dejstvu, da hegemonije ali resnice ni moč neposredno izpeljati iz danega pozitivnega ontološkega množstva: »subjekt« je DEJANJE, ODLOČITEV, s katero preidemo od pozitivnosti danega množstva k resnicidogodku in/ali hegemoniji. Ta negotovi status subjekta se opira na kantovski antikozmološki vpogled: realnost »ni vsa«, ontološko ni v celoti konstituirana, zato rabi dodatek subjektive kontingentne geste, da bi dosegla videz ontološke konsistentnosti. »Subjekt« ni ime za zev med svobodo in kontingenco, ki krši pozitivni ontološki red in deluje v njegovih režah; »subjekt« je prej kontingenca, ki utemeljuje sam pozitivni ontološki red, t.j. »izginevajoči posrednik«, čigar samouničujoča gesta preoblikuje predontološko kaotično množstvo v videz pozitivnega »objektivnega« reda realnosti. Natančno v tem smislu je vsaka ontologija »politična«: temelji na zanikanem kontingentnem »subjektivnem« dejanju odločitve.⁹ Zato je Kant imel prav: samo idejo univerzuma, idejo o Vsem realnosti, o totaliteti, ki obstaja na sebi, moramo zavrniti kot paralogizem, t.j. tisto, kar se kaže kot epistemološka omejenost naše sposobnosti za dojetje realnosti (dejstvo, da realnost vedno zaznavamo iz našega končnega temporalnega gledišča), je pozitivni ontološki pogoj realnosti same.

Vendar pa se moramo tu izogniti usodni pasti, da bi subjekt razumeli kot dejanje, kot gesto, ki posreduje kasneje, da bi zapolnila ontološko vrzel, in vztrajati na ireduktibilnem začaranem krogu subjektivnosti: »rano zaceli le kopje, ki jo je zadalo«, t.j. subjekt »je« sama vrzel, ki jo zapolnjuje gesta subjektivacije (priseganja zvestobe Resnici-Dogodku). Na kratko, lacanovski odgovor na vprašanje, ki so si ga zastavljali (in

9. V tem je naloga današnje kritike ideologije: da pod vsakim videzom »postvarjenega« ontološkega reda razkrije njegovo zanikano »politično« osnovo, t.j. način, kako je odvisen od nekega presežnega »subjektivnega« dejanja.

nanj na negativen način odgovarjali) tako različni filozofi, kot so Althusser, Derrida in Badiou: »Ali lahko vrzel, odprtino, praznino, ki predhodi gesti subjektivacije, še vedno imenujemo 'subjekt'?«, je emfatični »Da!« – subjekt je hkrati oboje, tako ontološka vrzel (»noč sveta«, norost radikalnega samoumika) kot gesta subjektivacije, ki s pomočjo kratkega stika med univerzalnim in partikularnim ozdravi rano te vrzeli (po lacanovsko: gesta gospodarja, ki vzpostavi »novo harmonijo«). »Subjektivnost« je ime za to ireduktibilno krožnost, za silo, ki se ne bori z zunanjo upirajočo se silo (denimo z inercijo danega substancialnega reda), temveč z oviro, ki je absolutno inherentna, ki v končni instanci »je« subjekt sam.¹⁰ Z drugimi besedami, samo subjektovo prizadevanje, da bi zapolnil vrzel, za nazaj vzdržuje in vzpostavlja to vrzel. »Gon smrti« je tako konstitutivno nasprotje vsakemu emfatičnemu postavljanju resnice in ni zvedljiv na pozitivni red biti, t.j. je negativna gesta, ki očisti prostor za ustvarjalno sublimacijo: dejstvo, da sublimacija predpostavlja gon smrti, pomeni, da je takrat, ko smo entuziastično presunjeni zaradi sublimnega objekta, ta objekt »maska smrti«, tančica, ki pokriva prvobitno ontološko praznino – kot bi dejal Nietzsche, volja do tega sublimnega objekta dejansko pomeni voljo do ničā.¹¹ Tu leži razlika med Lacanom in Badioujem: Lacan vztraja na primarnosti (negativnega) dejanja pred (pozitivno) vzpostavitvijo »nove harmonije« prek posega nekega novega

10. Najbrž je prvi in še vedno nepreseženi opis tega paradoksa ponudil Fichte s svojim pojmom *Anstoß*, »ovire/gonilne sile«, ki poganja subjektov produktivni napor, da bi »postavil« objektivno realnost: ta *Anstoß* ni več kantovska stvar na sebi, t.j. zunanja spodbuda, ki od zunaj vpliva na subjekta, temveč jedro kontingence, ki je ekstimno: tujek v sami srčiki subjekta. Subjektivnosti tako ne določa borba proti inerciji nasprotujočega substancialnega reda, temveč absolutno inherentna napetost.

11. Zato v Badioujevem paru biti in dogodka preprosto ni prostora za freudovski gon smrti: gon smrti nedvomno zmoti ekonomijo »služenja dobremu«, načelo gladkega poteka stvari, ki je najvišje politično načelo reda biti; na drugi strani pa ima Badiou nedvomno prav, ko poudarja, da pojav resnice-dogodka zanika gon smrti... Na kratko, gon smrti je točka, ki spodkoplje Badioujev protokantovski ontološki dualizem med redom biti in dogodkom resnice: je neke vrste »izginevajoči posrednik« med obema, t.j. odpre vrzel v pozitivnosti biti, napetost v njegovem gladkem delovanju, in to je tista vrzel, ki jo lahko kasneje zapolni resnica-dogodek.

označevalca gospodarja, medtem ko so za Badiouja različni vidiki negativnosti (etične katastrofe) zvedeni na številne različice »izdaje« (ali nezvestobe do ali zanikanja) pozitivne resnice-dogodka.

Ta razlika med Badioujem in Lacanom zadeva prav status subjekta: Badioujeva glavna poanta je, kako se izogniti identificiranju subjekta s konstitutivno praznino strukture – takšna identifikacija že »ontologizira« subjekt, čeprav na povsem negativni način, t.j. subjekt spremeni v entiteto, kosubstancialno s strukturo, entiteto, ki pripada redu tistega, kar je nujno in apriorno (»ni strukture brez subjekta«). Tej lacanovski ontologizaciji subjekta Badiou zoperstavi »redkost« subjekta, lokalni-kontingentni-krhki-minljivi vznik subjektivnosti: ko pride, na kontingentni in nenapovedljivi način, do resnice-dogodka, je subjekt tu, da izrazi zvestobo dogodku tako, da prepozna njegove sledi v situaciji, katere resnica je ta dogodek.¹² Za Badiouja je subjekt kosubstancialen s kontingentnim dejanjem odločitve, Lacan pa tu vpelje razliko med subjektom in gesto subjektivacije: to, kar Badiou opiše, je proces subjektivacije – emfatično angažiranje, izražanje zvestobe dogodku –, medtem ko je subjekt negativna gesta, s katero pretrgamo omejitve biti, ki odpre prostor možni subjektivaciji. Povedano po lacanovsko, subjekt, ki predhodi subjektivaciji, je čista negativnost gona smrti, ki predhodi svojemu preobratu v identifikacijo z nekim novim označevalcem-gospodarjem. Ali če povemo še drugače: Lacanova poanta ni, da je subjekt vpisan v samo ontološko strukturo univerzuma kot njegova konstitutivna praznina, temveč da »subjekt« označuje kontingenco dejanja, ki vzdržuje sam ontološki red biti. »Subjekt« ne odpre luknje v polnem redu biti: »subjekt« je kontingenta-presežna gesta, ki konstituira sam univerzalni red biti. Nasprotje med subjektom kot ontološkim temeljem reda Biti in subjektom kot kontingentnim partikularnim pojavom je tako napačno: subjekt je kontingentni pojav/dejanje, ki vzdržuje sam univerzalni red biti. Subjekt ni le pretirana oholost, skozi katero nek partikularni element vznemirja globalni red Biti tako, da se postavlja kot njegovo središče;

12. Glej Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Pariz: Seuil 1988, str. 472-474.

subjekt je prej paradoks nekega partikularnega elementa, ki vzdržuje sam univerzalni okvir.¹³ – Lacanovo pojmovanje dejanja kot realnega je tako v nasprotju z Badioujevim. Pri Lacanu je dejanje povsem negativna kategorija: če to povemo z Badioujevimi besedami, potem dejanje pomeni gesto, s katero se rešimo omejitev biti, naslavljanje na praznino v njenem jedru, ki predhodi zapolnitvi te praznine. Natančno v tem smislu dejanje vključuje razsežnost gona smrti, ki utemeljuje odločitev (da izvedemo hegemonično identifikacijo; da prisežemo zvestobo resnici), vendar ga nanjo ne moremo zvesti. Lacanovski gon smrti (kategorija, ki ji Badiou ostro nasprotuje) je tako spet neke vrste »izginevajoči posrednik« med bitjo in dogodkom: »negativna« gesta, ki je konstitutivna za subjekta, je potem zastrta v »biti« (vzpostavljenem ontološkem redu) in v zvestobi dogodku.¹⁴

13. V Rancièreovi implicitni polemiki proti Laclauu in Lacanu je poanta ista kot pri Badiouju: Rancière poudari, da politika ni posledica nepopolnosti družbenega subjekta – ne obstaja ontološko jamstvo ali temelj politike v apriorni praznini biti, v subjektu kot konstitutivnem manku/končnosti/nepopolnosti, t.j. zaman lahko iščemo filozofsko-transcendentalni »pogoj možnosti« politike. Red »politike« (pozitivni red biti) je sam na sebi poln, v njem ni lukenj; šele samo politično dejanje, gesta politične subjektivacije, mu doda »distanco do samega sebe« in premesti njegovo samo-identiteto... (Glej Jacques Rancière, *La méésentente*, Pariz: Galilée 1995, str. 43-67.) Lacanovski odgovor na to bi bil, da tu Rancière fetišizira red politike in ne vidi, kako je že sam red odvisen od presežne geste gospodarja, ki je nadomestek za politični manko, t.j. »udomačitev«, pozitivacija, pravega političnega ekscesa. Na kratko, nimamo polne pozitivnosti političnega reda, ki bi ga vsake toliko časa vznemiril heterogeni poseg politične subjektivnosti: sama ta pozitivnost je vselej že odvisna od (zanikanja neke) presežne geste gospodarja. Ali če to povemo še drugače: politika ni posledica (predpolitične) praznine v redu biti ali nesovpadanja družbenega subjekta s samim seboj: dejstvo, da družbeni subjekt ni nikoli popoln in samo-identičen, pomeni, da sama družbena bit vselej že temelji na (zanikani) gesti politizacije in je kot taka v celoti politična.

14. Ta razlika med Lacanom in Badioujem ima tudi jasne posledice za ocenjevanje konkretnih političnih dogodkov. Za Badiouja razkroj vzhodnoevropskega socializma ni bil resnica-dogodek: razen tega, da je vzpodbudilo kratki entuziazem med ljudmi, se disidentsko vrenje ni uspelo preoblikovati v stabilno gibanje slednikov, ki bi potrpežljivo prisegli militantno zvestobo dogodku, temveč se je kmalu samo razkrojilo, tako da smo danes priča bodisi vrnitvi k vulgarnemu liberalnemu parlamentarnemu kapitalizmu ali zavzemanju za rasistični etnični fundamentalizem. Toda če sprejmemo lacanovsko

Ta minimalna distanca med gonom smrti in sublimacijo, med negativno gesto suspenzije-umika-kontraksije in pozitivno gesto zapolnitve njene praznine, ni le teoretsko razlikovanje med dvema aspektoma, ki sta neločljiva v našem dejanskem izkustvu: kot smo že videli, je celoten Lacanov trud usmerjen prav na tista mejna izkustva, pri katerih se subjekt znajde soočen z gonom smrti v njegovi najčistejši obliki, ki predhodi njegovemu obratu v sublimacijo. Mar se Lacanova analiza Antigone ne osredotoča na tisti moment, ko se ta znajde v stanju »med dvema smrtima«, ko je zvedena na živo smrt, izključena iz področja simbolnega?¹⁵ Mar to ne spominja na grozljivi lik Ojdipa na Kolonu, ki je bil potem, ko je izpolnil svojo usodo, prav tako zreduciran na »manj kot nič«, na brezoblični madež, utelešenje neke neizgovorljive groze? Vsi ti in drugi liki (od Shakespearovega kralja Leara do Claudelove Sygne de Coûfontaine) se znajdejo v tej praznini, prekoračijo mejo »človeškosti« in vstopijo na področje, ki so ga v stari grščini imenovali *átē*, »nečloveška norost«. Tu Badiou plača ceno za svojo proto-platonsko privrženost resnici in dobremu: v njegovi siloviti (in na neki ravni povsem upravičeni) polemiki proti današnji obsedenosti z depolitiziranim »radikalnim zlom« (holokavstom, ipd.) in njegovem vztrajanju, da so različni vidiki zla zgolj številne posledice izdaje dobrega (resnice-dogodka), ostane zunaj njegovega dosega to področje »onstran dobrega«, na katerem se človeško bitje sreča z gonom smrti kot skrajno mejo človeškega izkustva in za to plača ceno tako, da gre skozi radikalno »subjektivno destitucijo«, da je zveden na ekskrementalni ostanek. Lacanova poanta je v tem, da je to mejno izkustvo ireduktibilni/konstitutivni pogoj (ne)možnosti kreativnega

razliko med dejanjem kot negativno gesto reči Ne! in njegovim pozitivnim učinkom, s tem da poudarimo ključno razsežnost prvobitne negativne geste, potem je proces razkroja vsekakor proizvedel pravo DEJANJE pod krinko entuziastičnega množičnega gibanja, ki je reklo Ne! komunističnemu režimu v imenu avtentične solidarnosti; ta negativna gesta je pomenila več kot njena kasnejša propadla pozitivacija.

15. Antigonin primer je seveda bolj zapleten, saj ta postavi na kocko svoje življenje in vstopi na področje »med dvema smrtima« prav zato, da bi preprečila bratovo drugo smrt, t.j. da bi mu priskrbela pravšnji pogrebni ritual, ki bi mu zagotovil ovekovečenje v simbolnem redu.

dejanja, da bi zajeli resnico-dogodek: odpre in vzdržuje prostor za resnico-dogodek, vendar pa njegov presežek vselej grozi, da jo bo spodkopal.

Klasična onto-teologija se osredotoča na triado resnično, lepo in dobro. Lacan te tri pojme prižene do njihove meje in tako pokaže, da je dobro maska »diaboličnega« zla, da je lepo maska grdega, gnusne grozljivosti realnega, in da je resnično maska središčne praznine, okrog katere se prepleta vsaka simbolna zgradba. Na kratko, obstaja področje »onstran dobrega«, ki ni le preprosta »patološka« podlost, temveč konstitutivno ozadje dobrega samega, grozljivi dvoumni vir njegove moči; obstaja področje »onstran lepega«, ki ni zgolj grdost vsakdanjih običajnih objektov, temveč konstitutivno ozadje same lepote, groza, ki jo zakriva fascinantna prisotnost lepote; obstaja področje »onstran« resnice, ki ni zgolj vsakdanje področje laži, prevar in hinavstva, ampak praznina, ki vzdržuje mesto, s katerega lahko šele formuliramo simbolne fikcije, ki jih imenujemo »resnice«. Če obstaja etično-politični nauk psihoanalize, ga najdemo v vpogledu, kako najhujše katastrofe našega stoletja (od holokavsta do stalinističnega *désastre*) niso rezultat našega podleganja morbidni privlačnosti tega onstran, temveč, nasprotno, rezultat našega prizadevanja, da bi se izognili soočenju z njim in da bi uvedli neposredno vladavino resnice in/ali dobrote.

Gospodar ali analitik?

Zdaj smo v položaju, ko lahko ponudimo natančno opredelitev vrzeli, ki ločuje Badiouja od Lacana: za Badiouja psihoanaliza nudi vpogled v morbidno prepletanje življenja in smrti, zakona in želje, vpogled v obscenost zakona samega kot »resnice« tistega mišljenja in tiste moralne drža, ki se omejujeta na red biti in njegove diskriminacijske zakone; kot taka psihoanaliza ne more ustrezno tematizirati področja onstran zakona, t.j. načina delovanja zvestobe resnici-dogodku – psihoanalitični subjekt je razcepljeni subjekt (simbolnega) zakona, NE pa subjekt, razcepljen med zakonom (ki uravnava red biti) in ljubeznijo (kot zvestobo do resnice-

dogodka). Za Badiouja je logična posledica tega ta, da ostaja psihoanaliza ujeta v polje vednosti in ni sposobna doseči prave pozitivne razsežnosti procesov resnice: v primeru ljubezni psihoanaliza to zvede na sublimirani izraz spolnosti; v primeru znanosti kot v primeru umetnosti lahko psihoanaliza zgolj priskrbi subjektivne libidinalne pogoje za znanstveni izum ali umetnino, ki pa so v skrajni instanci nepomembni za njuno razsežnost resnice – da je umetnika ali znanstvenika gnil njegov nerazrešeni Ojdipov kompleks ali latentna homoseksualnost, ipd.; v primeru politike lahko psihoanaliza zgolj dojame kolektivnost glede na problematiko prvobitnega zločina in krivde iz *Totema in tabuja* ali *Mojzesa in monoteizma*, itd., ni pa zmožna misliti militantnega »revolucionarnega« kolektivnega, ki NI omejen s starševsko krivdo, temveč s pozitivno močjo ljubezni. Po drugi strani pa lahko za Lacana resnica-dogodek deluje zgolj na podlagi travmatičnega soočenja z nemrtvo/pošastno Rečjo: mar niso Badioujeve štiri generične pojavnosti – umetnost, politika, znanost in ljubezen – le način, kako soočenje z realno Rečjo ponovno vpisati v simbolno tkivo? V umetnosti je lepota »zadnja tančica pošastnega«; znanost nikakor ni zgolj še ena simbolna pripoved, temveč poskuša formulirati strukturo realnega, ki je na delu pod simbolno fikcijo; za poznega Lacana ljubezen ni več le narcisistični zaslon, ki zamegli resnico želje, temveč način, kako »udomačiti« travmatični gon in se spraviti z njim; in končno, militantna politika je način, kako uporabiti strašno moč negativnosti, da bi restrukturirali naše družbene zadeve... Tako Lacan ni postmodernistični kulturalistični relativist: zagotovo obstaja razlika med avtentično resnico-dogodkom in njenim videzom in ta razlika leži v dejstvu, da v resnici-dogodku praznina gona smrti, radikalne negativnosti, vrzel, ki za trenutek zaustavi red biti, še naprej odmeva.

S tem pa se spet vrnemo k problemu človeške končnosti: ko Badiou odpravi tematiko človeške končnosti, od heideggerjanske »biti-za-smrt« do freudovskega »gona smrti«, kot morbidno obsedenost s tistim, kar naredi človeka za enakega živali in tako zreduciranega na golo žival, t.j. kot slepoto za to pravo meta-fizično razsežnost, ki človeka dvigne

onstran živalskega kraljestva in mu omogoči, da »doseže nesmrtnost« tako, da participira na resnici-dogodku, njegova teoretska gesta vključuje »regresijo« v »ne-misel«, v naivno (predkritično, predkantovsko) nasprotje dveh redov (končnosti pozitivne biti, nesmrtnosti resnice-dogodka), ki ostaja slepa za način, kako sam ta prostor za specifično »nesmrtnost«, v katerem človeška bitja lahko participirajo na resnici-dogodku, odpre šele človekovo edinstveno razmerje do njegove končnosti in možnosti smrti. Kot je Heidegger odločilno pokazal v svoji polemiki proti Cassirerjevemu neokantovskemu branju Kanta, v tem leži velika Kantova filozofska revolucija: prav sama končnost transcendentalnega subjekta kot konstitutivnega za »objektivno realnost« omogoči Kantu, da se osvobodi okvira tradicionalne metafizike, da zavrne pojmovanje kozmosa kot urejene celote biti, t.j. da izjavi, da je red biti, polje transcendentalno konstituirane realnosti, samo na sebi netotalizabilno, da ga ni moč koherentno misliti kot celoto, ker je njegova eksistenca povezana s končno subjektivnostjo; transcedentalna spontanost svobode nastopi kot tretje področje, ki ni niti fenomenalno niti ni noumenalno nasebje.¹⁶ In ključna poanta je v tem, da lahko »nesmrtnost«, o kateri govori Lacan (tista »nemrtve« *lamele*, objekta, ki »je« libido), vznikne zgolj znotraj horizonta človeške končnosti, kot formacija, ki nadomešča in zapolnjuje ontološko praznino, luknjo v tkivu realnosti, ki ga odpira dejstvo, da realnost transcedentalno konstituira prav končni transcedentalni subjekt. (Če transcedentalni subjekt ne bi bil končen, ampak neskončen, ne bi imeli opraviti s transcedentalno konstitucijo, temveč z »intelektualno intuicijo«, t.j. z intuicijo, ki neposredno ustvarja tisto, kar dojema – prerogativ neskončnega božanskega bitja.) Stvar torej ni v tem, da bi zanikali specifično človeški način »nesmrtnosti« (tiste, ki participira na resnici-dogodku, vzdržujoč neko razsežnost, ki ni zvedljiva na omejeni pozitivni red biti), temveč da se zavedamo tega, kako ta »nesmrtnost« temelji na specifičnem načinu človeške končnosti. Za Kanta samega

16. Drugi problem je ta, da se Kant pogosto ustraši svojega lastnega odkritja in označi svobodo kot noumenalno.

končnost transcendentnega subjekta ni omejitev njegove svobode in transcendentalne spontanosti, temveč njun pozitivni pogoj: če bi bil človeškemu subjektu omogočen neposredni dostop do noumenalnega področja, bi se iz svobodnega subjekta spremenil v brezživljensko lutko, ki bi se neposredno soočila z grozljivo božansko močjo in bi ji ta zavladala.

Na kratko, nasproti Badiouju bi morali vztrajati, da se dejanje (ali dogodek) zdi zgolj končnemu/umrljivemu bitju kot nek travmatični vdor realnega, kot nekaj, česar ni mogoče neposredno imenovati: prav samo dejstvo, da je človek razcepljen med smrtnostjo (končno bitje, ki mu je usojeno, da umre) in zmožnostjo, da sodeluje pri večnosti resnice-dogodka, priča o dejstvu, da imamo opraviti s končnim/umrljivim bitjem. Za resnično neskončno/nesmrtno bitje bi bilo dejanje transparentno, neposredno simbolizirano, realno bi sovpadlo s simbolnim, itd., rečeno z Badioujevimi besedami, imenovanje bi bilo neposredno vpisano v sam dogodek, z njim bi sovpadlo, ta pa bi tako izgubil svoj travmatični značaj kot vdor neimenljivega realnega (tistega, česar ni moč imenovati). Ali če povemo še drugače, dejanje (dogodek) ne more biti nikoli povsem subjektivirano, integrirano v simbolni univerzum, natančno kolikor je subjekt, ki je njegov dejavnik, končna/umrljiva entiteta. Mar ni še dodatni dokaz za to poanto dejstvo, da je za Badiouja resnica vedno resnica neke specifične kontingentne situacije, ki je z njo povezana? Večnost/nesmrtnost je tako vedno večnost/nesmrtnost dane končne, specifične kontingentne situacije oziroma pogoja.

Najbrž bi lahko vrzel, ki v končni instanci ločuje Badiouja od Lacana, formulirali tudi s pomočjo razlike med Histerikom in Gospodarjem. Badiouja zanima to, kako ohraniti zvestobo resnici-dogodku, kako formulirati univerzalni simbolni okvir, ki zagotavlja in vzpostavlja to zvestobo, kako edinstveno singularnost dogodka pretvoriti v konstitutivno gesto trajne simbolne zgradbe, ki temelji na zvestobi dogodku, t.j. nasprotuje lažni poetiki tistih, ki ostajajo fascinirani z neizrekljivo singularnostjo dogodka in ki vsako imenovanje dogodka že dojemajo kot izdajo. Prav zato Badiou povzdigne lik gospodarja: gospodar je tisti, ki IMENUJE DOGODEK, ki s tem, da proizvede novi *point de capiton*,

označevalec-gospodar, rekonfigurira simbolno polje skozi naslavljanje na novi dogodek. V nasprotju s tem pa se Lacan, sledeč Freudu, postavi na stran histerika, ki ravno postavi pod vprašaj in izzove gospodarjevo imenovanje dogodka, t.j. ki v imenu same svoje zvestobe dogodku vztraja na vrzeli med dogodkom in njegovo simbolizacijo/imenovanjem (rečeno po lacanovsko, med *objet a* in označevalcem-gospodarjem). Histerikovo vprašanje je preprosto: »Zakaj je prav to ime ime dogodka?«

Ko je v svojih neobjavljenih predavanjih v šolskem letu 1997/98 Badiou razdelal štiri možne subjektivne drže napram resnici-dogodku, je triadi gospodar/histerika/univerza kot četrti člen dodal mistično pozicijo. Gospodar si domišlja, da imenuje in tako neposredno prevaja v simbolno zvestobo razsežnost dejanja, t.j. karakteristična lastnost gospodarjeve geste je v tem, da spremeni dejanje v novega označevalca-gospodarja, da jamči kontinuiteto in posledice dogodka. V nasprotju z gospodarjem histerik ohranja dvoumno držo razcepljenosti napram dejanju, vztrajajoč na sočasni nujnosti in nemožnosti (končnem propadu) njegove simbolizacije: obstaja dogodek, toda vsaka simbolizacija dogodka se že izneveri njegovemu resničnemu travmatičnemu vplivu, t.j. histerik se na vsako simbolizacijo dogodka odzove z »*ce n'est pas ça*«, to ni tisto. V nasprotju z obema perverzni akter univerzitetnega diskurza zanika, da bi dogodek dejanja sploh obstajal – s svojo verigo vednosti hoče posledice dejanja zvesti na zgolj še eno stvar, ki jo je moč odpraviti kot del normalnega poteka stvari; z drugimi besedami, v nasprotju z gospodarjem, ki hoče zagotoviti kontinuiteto med dogodkom in njegovimi posledicami, in histerikom, ki vztraja na vrzeli, ki za vedno ločuje dogodek od njegovih (simbolnih) posledic, si univerzitetni diskurz prizadeva »prešiti« polje posledic tako, da jih odpravi brez kakršnekoli reference na dogodek (»Ljubezen? To ni nič drugega kot niz pojavov v tvoji nevronske mreži!«, itd.). Četrta drža, ki jo Badiou doda, je mistična drža, ki je natančno nasprotje perverznega univerzitetnega diskurza: če hoče slednji izločiti simbolno verigo posledic iz njihovega utemeljujočega dogodka, hoče mistik izločiti dogodek iz mreže njegovih simbolnih posledic, t.j. vztraja na neizrekljivosti dogodka in omalovažuje njegove

simbolne posledice. Za mistika je pomembna blaženost tistega, ki se je zatopil v dogodek, kar zabriše celotno simbolno realnost. Vendar pa Lacan v nasprotju z Badioujem triadi gospodar, histerik in univerzitetni perverznej kot četrti člen doda diskurz analitika: zanj je mysticizem izolirana pozicija psihotika, ki je pogreznjen v svoj užitek, in kot tak sploh ni diskurz (družbena vez). Tako konsistentnost celotne Lacanove zgradbe temelji na dejstvu, da je četrti diskurzivna pozicija možna, pozicija, ki ni niti gospodarjeva niti histerikova niti tista univerze. Ta pozicija se, s tem ko ohranja vrzel med dogodkom in njegovo simbolizacijo, izogne histerični pasti in, namesto da bi se ujela v začarani krog permanentne spodletelosti, postavi to vrzel kot pozitivno in produktivno: realno dogodka postavi kot »generatorja«, generirajoče jedro, okrog katerega se vedno znova vrti subjektova simbolna produktivnost.

Politične posledice tega ponovnega vztrajanja na psihoanalizi ne glede na Badioujevo kritiko so povsem v nasprotju s standardnim psihoanalitičnim skepticizmom glede končnega izida revolucionarnega procesa (znana zgodba o tem, kako »se revolucionarni proces mora izjaloviti in zaključiti v samodestruktivni pobesnelosti, ker se ne zaveda svojih libidinalnih temeljev, morilske agresivnosti, ki vzdržuje njegov idealizem,« ipd.): kaj lahko bi trdili, da je Badioujevo oporekanje psihoanalizi del njegovega skritega kantovstva, ki ga v končni instanci vodi k temu, da nasprotuje polnemu revolucionarnemu *passage à l'acte*. Drugače rečeno, čeprav je Badiou nepopustljiv antikantovec in v svoji politični drži radikalni levičar (ki odkrito zavrača ne le parlamentarno demokracijo, temveč tudi multikulturalistične »politike identitet«), pa na neki globlji ravni njegovo razlikovanje med redom pozitivne vednosti biti in povsem drugačno resnico-dogodkom ostaja kantovsko: ko poudarja, da z vidika vednosti preprosto ni dogodka, t.j. da lahko sledi dogodka zaznajo kot znake zgolj tisti, ki so že angažirani na strani dogodka, mar s tem ne ponavlja Kantovega pojmovanja znakov, ki napovedujejo noumenalno dejstvo svobode, ne da bi jo pozitivno dokazali (kot pri entuziazmu glede francoske revolucije)? Badioujevo nekon-sistentno čisto množstvo je Lacanovo realno kot *pas-tout*, tisto, ki ga

»stanje situacije« poenoti, vpiše, utemeljuje, spremeni v konsistentno strukturo, tisti X, ki prehodi kantovski transcendentalni sintezi. Preoblikovanje čistega mnoštva v stanje stvari ustreza Kantovi transcendentalni sintezi, ki konstituira realnost. Red realnosti je pri Kantu ogrožen/omejen na dva načina: z »matematičnimi antinomijami«, t.j. z inherentnim propadom transcendentalne sinteze, z vrzeljo med aprehenzijo in komprehenzijo, z zamikom med slednjo in prvo (pri Badiouju ontološka praznina in korelativni presežek prezentacije nad re-prezentacijo, ki ogroža normalno delovanje stanja stvari), in z »dinamičnimi antinomijami«, t.j. s posegom povsem drugačnega reda noumenalnih etičnih ciljev racionalne svobode (pri Badiouju resnica-dogodek). In mar se pri Kantu, tako kot pri Badiouju, prostor svobode ne odpre s presežkom in nekonsistenco ontološkega reda?¹⁷

Badioujevo kantovstvo lahko odkrijemo prav v načinu, kako omeji območje resnice: čeprav je resnica univerzalna in nujna kot resnica situacije, pa vseeno ne more imenovati celote situacije, temveč lahko zgolj obstaja kot neskončni, nenehni napor, da bi v situaciji odkrili sledi resnice-dogodka, kar natančno ustreza kantovskemu neskončnemu etičnemu naporu. Ko se resnica pretvarja, da je zapopadla/imenovala celotno situacijo, se znajdemo v katastrofi stalinizma ali maoistične kulturne revolucije skupaj z njunim povsem »totalitarnim« destruktivnim besnenjem. Ta neimenljivi presežek, ki se za vselej upira, da bi bil v neki situaciji poimenovan, je za Badiouja natančno definiran v vsaki od štirih »generičnih pojavnosti« resnice: komunitarnosti v politiki, spolnemu užitku v ljubezni, itd. Iz lacanovske perspektive pa je to jedro, ki se upira imenovanju, strukturirano v neki »temeljni fantazmi«, t.j. je jedro

17. Badioujevo kantovstvo lahko odkrijemo tudi v načinu, kako se njegov politični projekt ujame v tipični kantovski paradoks »slabe neskončnosti« našega približevanja idealu: za Badiouja je končni cilj politične dejavnosti doseči prezenco brez reprezentacije, t.j. situacijo, ki ni več podvojena v svojem stanju/državi (*Etat*); vendar pa je politično dejanje samo v svojem bistvu usmerjeno proti stanju/državi, je poseg v dano stanje/državo, ki spodkopava njegovo delovanje – zato potrebuje predhodno stanje/državo, tako kot potrebujemo sovražnika, da bi vzpostavili sami sebe skozi bojevanje proti njemu.

užitka in avtentično dejanje POSEŽE v to jedro. Če torej to povemo zgoščeno, je za Lacana v končni instanci nepoimenljivo samo avtentično dejanje, v svoji negativni razsežnosti, dejanje kot realno »objekta«, ki predhodi imenovanju. Tu lahko opazimo ključni pomen lacanovskega razlikovanja med dejanjem kot objektom, kot negativno gesto diskontinuitete, in njegovim imenovanjem v pozitivnem postopku resnice. Prav zato bi se morali držati Lacanove teze, da ima »resnica strukturo fikcije«: resnica je obsojena na to, da ostaja fikcija, natančno kolikor se nepoimenljivo realno izogiba njenemu prijemu.



Pavlovi teksti so pisma, ki jih je voditelj naslavljaj na skupine, ki jih je ustanovil ali podpiral. Gre za militantne dokumente, poslana majhnim jedrom spreobrnjenecv. To nikakor niso niti pripovedi, kar so evangeliji, niti teoretske razprave, kot so jih kasneje pisali cerkveni očetje, niti lirčne prerokbe, kakršna je Apokalipsa, ki jo pripisujejo Janezu. So intervencije. V tem pogledu so bolj podobni Leninovim tekstom kot Marxovemu Kapitalu. Bolj so podobni večini Lacanovih tekstov kot Freudovi Razlagi sanj.

Alain Badiou, Sveti Pavel

Kaj bomo torej rekli? Je mar zakon greh? Nikakor ne. Vendar greha nisem spoznal razen prek zakona, saj tudi za poželenje ne bi vedel, ko zakon ne bi govoril: Ne poželi! Ob tej zapovedi je greh sprostil v meni vsakršno poželenje; kajti brez zakona je greh mrtev.

Sveti Pavel, Pismo Rimljanom

ISSN 0555-2419



9 770555 241012