

Simon Critchley

Kako ne popustiti glede svoje želje
Pripombe in vprašanja ob Etiki Alaina Badiouja

Delo Alaina Badiouja ima posebno in izjemno vplivno mesto v sodobni francoski filozofiji, četudi še vedno ni prevedeno in je razmeroma malo znano v angleško govorečih deželah. V pričujočem prispevku bom predstavil samo nekatere pripombe ob Badioujevi teoriji etike, kot jo je razvil v svoji knjižici *Etika*,¹ in nato še postavil nekaj kritičnih, četudi morda značilno angleško naivnih vprašanj. Tu mi bo šlo predvsem za to, da poskušam kritično povezati njegovo etično teorijo z neznansko, sistematično filozofsko vizijo, kot je bila obdelana v *Biti in dogodku*² in ki je bolj na kratko in tudi dostopno predstavljena v *Manifestu za filozofijo*³. Badioujeva ekonomija pisanja je skorajda algebrajična, tako da bi njegovo delo lahko pozdravili kot protiutež za strahotno dolgovernost večine sodobne francoske filozofije. Osemdeset strani *Etike* je mogoče v grobem razdeliti na dva dela:

– osvežujoče neposreden, četudi dokaj aproksimativen in odkrito polemičen prikaz in kritika tako imenovane »vrnitve k etiki« v sodobni francoski filozofiji in

– zanimivejša razgrnitev Badioujeve etične teorije v razmerju do problema zla. Kot posledica te dvotirnosti argumentacije je tudi namen *Etike* dvojen:

– pokazati, da je sodobna inflacija etike v francoski filozofiji simptom splošnega nihilizma in

– dati nov pomen etiki, povezujoč jo s konkretnimi *situacijami*, ne pa z abstrakcijami, kakršne so Človek, Bog ali Drugi.

Drugače povedano, za Badiouja je etika produkcija trajnih maksim za singularne in čisto določene procese. Tako zastavek etične razprave ni nekakšna splošna viktimologija oziroma »masiranje« dobre stare konservativne vesti, pač pa tisto, čemur Badiou pravi »usoda resnic«. V nadaljevanju bom to poskušal podrobneje pojasniti.

Preteveza za začetno poglavje je Badioujeva protikritika »vrnitve k etiki«, kot jo je mogoče razbrati iz kritike tistega, čemur bi lahko rekli *mišljenje*

¹ A. Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, Paris 1993. Slovenski prevod: *Etika. Razprava o zavesti o Zlu, Problemi* 1/1996. Prevedla Jelica Šumič-Riha.

² A. Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988.

³ A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Seuil, Pariz 1989.

oseminšestdesetega, kakor jo lahko najdemo v delih Luca Ferryja in Alaina Renauda, a tudi pri »les nouveaux philosophes« (Bernard Henri-Lévy, André Glucksmann). Badiou upravičeno predstavlja kritiko *mišljenja osem-inšestdesetega* in obrambo človekovih pravic, demokracije in individualizma kot reakcionaren odgovor na utemeljitveni revolucionarni marksizem v Franciji. Badiou zagovarja Foucaultov, Althusserjev in Lacanov anti-humanizem, ker je bil komplic kritike in upiranje zoper obstoječo ureditev, medtem kot je kritika mišljenja osem-inšestdesetega s svojo obrambo etike, individualnih in človekovih pravic v službi uradne zahodne ideologije. Po Badioujevem mnenju gre pri tej sodobni vrnitvi k etiki, in to do neke mere upravičeno, v bistvu za vrnitev h Kantu in h kantovski koncepciji subjekta moralnega zakona, dojetega kot univerzalnega in zunaj vsakršnega konteksta. Ko Badiou bere kantovstvo, resda nekoliko preveč neposredno kot etični formalizem, pravzaprav ne stori drugega, kakor da ponovi kvazi-heglovsko-marksovsko kritiko te pozicije, s tem ko trdi, da je neokantovska etika nezmožna misliti singularnost situacij, to je, da je nezmožna usmeritve k *praksi*. Pod to dekontekstualizirano omladnostjo kantovstva Badiou odkriva v njegovem etičnem univerzalizmu implicitno apologijo zahodne ideologije, kolikor za vsa človeška bitja uporabljamo merila za razsojanja, ki so pravzaprav zgolj in samo zahodna merila. Badiou prav tako zavrača nietzschejevsko tezo, kolikor je prisotna v tej kritiki kantovstva, kolikor namreč tradicionalni pojem etike spreminja človeška bitja v žrtve. To je etika *resentimenta*, prisojanja krivde drugemu ali samemu sebi (v samoseciranju vesti), reaktivnim rajši kakor aktivnim silam v Deleuzovem pomenu.

Proti neokantovstvu, implicitnem v sodobni »vrnitvi k etiki,« Badiou postavi tri teze:

– Da se človeško bitje *identificira* v freudovskem smislu (tj. zmerom smo že intersubjektivno situirani) s pomočjo afirmativnega mišljenja – z akcijo in ne z reakcijo – s »singularnimi resnicami«, to je, z resnicami, ki vzniknejo iz singularnih situacij in se nanje tudi nanašajo. Prav ta proces identifikacije s singularnimi resnicami spremeni človeška bitja v tisto, čemur Badiou nekoliko provokativno pravi »nesmrtnéže«, četudi tega ne smemo razumeti dobesedno. Prvo vprašanje, ki se nam ob tem postavlja, je tole: kako razumeti pojem nesmrtnosti pri Badiouju?

– Prav izhajajoč iz tega afirmativnega procesualnega značaja človeškega in njegove etike resnic moramo določiti Dobro, toda določiti ga moramo kot *pozitivno* Dobro, se pravi da je zlo mogoče izpeljati iz dobrega kot privacijo in ne narobe, kot izhaja iz konservativne kantovske predstave. Badiou bere kantovsko etiko, tako kot že Hegel, kot formo etičnega stoicizma v svetu zla, oropnem vsake vrednote.

– »Vsa človečnost korenini v miselni opredelitvi posebnih situacij.«⁴ To se pravi, ni etike na sploh, obstajajo samo etike procesov, kjer imamo opraviti z možnimi poteki akcije, kakor le-ta vznikne v neki posebni situaciji.

Toliko o sodobni »vrnitvi k etiki«, ki smo ji priče danes v francoski filozofiji, kolikor se ta vrnitev opira na figuro »človeka« ali Istega. Vprašanje, ki je postavljeno v drugem poglavju, bi lahko seželi takole: ali sodobna etika Drugega, ki jo ponavadi povezujemo z Lévinasom, prelomi s to kritiko. Badioujev nikalni odgovor nas ne sme presenetiti. Njegova kritika Lévinasa je dokaj ostra in morda tudi vprašljiva. Vseeno pa mu je treba priznati, da pokaže, da mora biti drugost Drugega, če naj se razmerje med Istim in Drugim izmakne narcistični in agresivni logiki identifikacije, kot jo opisuje Lacan v zrcalnem stadiju, podprta z drugostjo oziroma zunanostjo, ki transcendirata človeško drugost. Ta drugost je drugost tistega, čemur Lévinas pravi »tout-autre« (čisto drugo) oziroma Bog. Ta premik dovoljuje Badioujev *coup de grâce* (četudi ni edini, ki to izpostavi), da je namreč etika kot prva filozofija odvisna od aksioma, izpeljanega iz religije. Tako Lévinasova teza, da je etika prva filozofija, že predpostavlja podreditev filozofije teologiji: »Etika je kategorija pobožnejšega govora.«⁵ Četudi je ta teza dokaj grobo zatrjena in bi bilo treba argumentacijo še nekoliko rafinirati, ima Badiou glede te točke vendarle prav. Seveda pa obstajajo tudi drugi načini branja Lévinasa. Sam sem poskušal Lévinasa brati brez religije, pri čemer sem poskušal Lévinasovo delo rekonstruirati v luči freudovske in lacanovske psihoanalitične teorije, kjer drugost, ki je za oporo Drugemu, ni Bog, pač pa senca *das Ding*, kot jo omenja Freud v *Entwurf* in ki je v središču Lacanove *Etike psihoanalize*.

Za Badiouja Boga čisto preprosti ni. Ali, kot pove s tem, ko zatrdi »Ni Enega« (»l'Un n'est pas«)⁶. Od tod izhaja, da je množstvo obči zakon biti oziroma tistega, kar Badiou razume z *être*. Vsaka situacija je množstvo, sestavljeno iz neskončno elementov. Ker pa je množstvo lažno, se moramo takrat, ko mislimo etiko, vrniti k Istemu. Za Badiouja Isto ni tisto, kar je čisto preprosto dano – *être* – pač pa prej *ce qui advient*, tisto, kar pride k sebi glede na varljivost in drugost množstva. Tisto, kar Badiou opredeli kot »*être immortel*«, kot nesmrtno bit vsake singularnosti, je prav njena zmožnost za resnično, to je, postati to Isto, ki se konstruira, ki pri-haja k sebi skozi procesualnost Istosti. Subjekt ni nekaj, kar lahko o sebi trdi »sem«, pač pa prej nekaj, kar »postajam«, kar pride k sebi šele v procesu postajanja. Tako obstaja za Badiouja zgolj etika resnic, natančneje, etika procesov resnic, to

⁴ *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, str. 18. Slovenski prevod, str. 17.

⁵ *Ibid.*, str. 24, slov. prev. str. 23.

⁶ *Ibid.*, str. 25, slov. prev. str. 24.

je dela, ki omogoči resnici, da »advient au monde«, pri-de na svet. Etika nasploh je zatorej brez vsakršne teže in veljavnosti, saj lahko obstaja le etika v razmerju do posebnih situacij in v posebnih pogojih. Etično potemtakem ustreza tistemu, kar Badiou opredeli kot štiri pogoje za filozofijo: politika, ljubezen, matematika, pesništvo.⁷ A zato da bi v polni meri razumeli te misli, se moramo vrniti k Badioujevi lastni teoriji etike, kot jo razvije v osrednjih štirih poglavjih *L'éthique*. Še prej pa bi rad postavil v zvezi z Badioujevim pojmom singularnih resnic tole naivno vprašanje: Kako je lahko resnica singularna? Ali resnica ni že po definiciji nekaj več kot zgolj singularna, to je, ali ni resnica univerzalna? Mar ni pojem singularne resnice *contradictio in adjecto*? In naprej, če je resnica singularna, kako potem lahko ločimo in se odločimo med dvema, po možnosti konfliktnima singularnima resnicama? Mar ni vse prej res, da mora resnica po definiciji predpostavljati sklicevanje na tisto, kar je več kot zgolj singularno?

Lahko bi sicer rekli, da je Badioujeva etika čisto formalna teorija, ontološka gramatika moralnega uvida, ne pa neka posebna določitev dobrega. Vseeno pa se zdi, da ta ontološki formalizem motivira teorija subjekta, ki ima zelo močne normativne konotacije, kot bomo še videli, četudi ostaja specifična vsebina, ki jo prisojamo dobremu, odvisna od subjekta. Tu bi lahko poskušal povezati Badioujevo formalno teorijo etike in tisto, čemur Dieter Henrich pravi koncept moralnega uvida. Po Henrichu naj bi namreč vsaka moralna teorija imela za podlago nekaj, kar postavlja zahteve subjektu in ki jih subjekt sprejme (dobro pri Platonu, faktum uma pri Kantu, *das Ding* pri Freudu, Drugi pri Lévinasu, realno pri Lacanu). Nenavadno pri tem je namreč to, da naj bi se avtonomija etičnega subjekta konstituirala s pomočjo neke temeljne heteronomije oziroma vsaj prek heteronomije dogodka, ki proizvede avtonomijo subjekta kot sekundarni učinek.

Etika se ne more utemeljevati na nobeni vnaprejšnji opredelitvi subjekta, kajti subjekt, kot smo pokazali, ni nekaj, kar si, pač pa prej nekaj, kar postaneš. O subjektu lahko govorimo le kot subjektu, ki postaja oziroma lahko govorimo le o postajanju subjekta. Za Badiouja smo zgolj nekakšne živali, od katerih okoliščine oziroma razmere zahtevajo, da *postanejo* subjekt. Kaj so te okoliščine? Po Badiouju so to lahko zgolj okoliščine resnice. Kaj so torej te okoliščine? Jasno je, da te okoliščine ne morejo biti tisto, kar je (*ce qu'il y a*). Tisto, kar je, je po Badiouju zgolj faktična-mnoštvena bit sveta, pluralnost, ireduktibilna na kakršen koli teleološki princip ali henologijo. To pomeni, da okoliščine množstvene biti sveta v ničemer ne določajo subjekta. Tako denimo naše vsakdanje življenje v svetu z drugimi od nas

⁷ Cf. A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, zlasti drugo poglavje.

nekaj zahteva edino, kadar razmerje z drugim postane razmerje ljubezni, zaupanja, sovraštva itn. Subjekt – se pravi to, kar postane – pa zahteva nekaj več. Zahteva, da se nekaj zgodi, da se nekaj *doda* temu, kar je. Temu suplementu Badiou pravi *dogodek*. Od tod nujna distinkcija med bitjo in dogodkom, med *l'être in l'événement*. Pri tem je treba pripomniti, da je mogoče raven biti razumeti kot raven imanence, kot jo poznamo pri Deleuzu, od koder izhaja, da je pojem dogodka mogoče poimenovati tudi odločitev. Dogodek je potemtakem tisto, kar prikličje subjekta v bivanje, v ustvarjanje resnice, ki bi jo lahko uvrstili v Platonov red *episteme*. Narobe pa je bit tisto, kar preprosto je in kar zato sodi v red mnenja (*doxa*).

Tudi če za hip zanemarim nekatere pomisleke v zvezi s ponovno zatrditvijo primata *episteme* nad *dokso*, pri čemer naj takoj povem, da se moji pomisleki opirajo na branje Hanne Arendt, bi vseeno rad vztrajal pri tem, da je treba ločevati med *doxa* in *orthe doxa*. S tem v zvezi bi postavil tole angleško naivno vprašanje, kaj je namreč subjekt ali, rajši, ali je sploh kaj, kar ni subjekt? Denimo, žival. In drugič, kakšno je razmerje med subjektom in dogodkom? Če namreč dogodek ne vznikne iz biti, iz *être*, potem je dogodek subjektova lastna invencija, njegova lastna fikcija, njegov lastni akt avtoafekcije. Ali se subjekt daje samemu sebi, ali se aficira z dogodkom, ki strogo vzeto ni in ne more biti dogodek, ker je subjektovo lastno dejanje?

Kakor koli že, Badiou navaja zglede za take dogodke v skladu z njegovim štirimi pogoji za filozofijo: francoska revolucija, izum matematičnega teorema, pesniška invencija, ljubezensko srečanje. Subjekt je lokalna pojavitev procesa resnice. Navajam daljši odlomek:

»Tako denimo subjekt, ki ga vpelje zvestoba ljubezenskemu srečanju, ljubezenski subjekt *ni* 'ljubeči' subjekt, kot so ga opisovali klasicistični moralisti. Tak psihološki subjekt je namreč odvisen od človeške narave, od logike strasti. Tisto, o čemer govorimo, pa nima 'naravne' vnaprejšnje eksistence. Ljubimca stopata kot taka v sestavo nekega subjekta ljubezni, ki *presega* tako enega kakor drugega.

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

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

Dogodki so ireduktibilne singularnosti, 'tisto, kar je zunaj zakona' danih situacij. Procesi, zvesti resnici, so imanentni prelomi, ki so vsakič znova

popolnoma izumljeni. Subjekti, ki so *lokalne* pojavitve procesa resnice ('točke' resnice), so posebne in med seboj neprimerljive indukcije. In šele v luči takih subjektov je – morda – upravičeno govoriti o 'etiki resnic'.⁸

Katera 'odločitev' je izvir procesa resnice? Ali, če navedem Badioujeve besede, »Iz katere 'odločitve' potemtakem izvira proces neke resnice?«⁹ Tu je treba opozoriti, da Badiou piše odločitve v navednicah. Zakaj? Kajti vprašanje odločitve je zame eden ključnih problemov. Četudi mi pravzaprav še ni povsem jasno, kaj Badiou misli s »subjektom«, bi vseeno rad postavil tole vprašanje: ali je odločitev nekaj, kar sprejme sam subjekt? Če to drži, potem bi se morali vprašati, ali pojem odločitve predpostavlja pojem aktivne, virilne, zavestne volje, kakršno predpostavlja Schmitt ali pa Julien Freund, ali pa bi bilo vse prej nujno na novo premisliti odločitev, če se hočemo izogniti nekaterim koncepcijam subjekta, nekaterim metafizikam subjekta. Tu bolj ali manj zvesto sledim Derridajevemu dekonstruktivističnemu branju Schmitta, v katerem Derrida sprašuje, ali lahko mislimo pasivni ali celo nezavedni pojem odločitve. To se pravi, rajši kakor da bi mislili odločitev kot nekaj, kar sprejme subjekt, bi morali misliti subjekta kot nekaj, kar sprejme odločitev, kot nekaj, kar odločitev zagrabi, kjer sama odločitev postane dogodek glede na katerega smo pasivni, skratka, kot darilo. Ali je mogoče odločitev misliti kot nekaj, kar nam je na neki način dano?

Za Badiouja je odločitev, ki je izvor procesa resnice, resnica, ki se navezuje na situacijo z vidika tistega, čemur pravi, *supplément évènementiel*, dogodkovno dopolnilo. Badiou to razmerje poimenuje *une fidélité*, zvestoba. Biti zvest dogodku pomeni gibati se znotraj situacije, ki jo je dopolnil ta dogodek, gledati situacijo v perspektivi dogodka. To bi lahko pojasnili, če bi se vrnili k že znanemu seznamu Badioujevih pogojev filozofje:

»Jasno je, da moram, če name učinkuje ljubezensko srečanje in če mu *dejansko* hočem biti zvest, temeljito preoblikovati svoj navadni način 'bivanja v' svoji situaciji. Če hočem biti zvest dogodku 'kulturna revolucija,' moram politiko (zlasti odnos do delavcev) vsekakor prakticirati na način, ki se popolnoma razlikuje od tega, kar predlagata socialistična in sindikalistična tradicija. Tako Berg in Webern, zvesta glasbenemu dogodku, ki nosi ime 'Schönberg', ne moreta nadaljevati, kakor da konec stoletja ni bilo neo-romantizma. Če sem zvest radikalni novosti Einsteinovih tekstov iz l. 1905, ne morem prakticirati fizike v njenem tradicionalnem okviru itn. Dogodkovna zvestoba je resničen prelom (mišljen in prakticiran) v tistem redu, v katerem je (politični, ljubezenski, umetniški, znanstveni...) dogodek nastopil.«¹⁰

⁸ *L'Éthique*, str. 40, slov. prev., str. 36.

⁹ *Ibid.*, str. 38, slov. prev., str. 35.

¹⁰ *Ibid.*, str. 38-39, slov. prev. str. 35.

Tako je resnica dejanski proces zvestobe dogodku, tistemu, kar ta zvestoba proizvede v situaciji. Tako so francoski maoisti, naj so bili še tako zaslepljeni, zvesti tistemu, kar sta proizvedla dogodek 1. 1968 in kitajska kulturna revolucija. Konec koncev bi lahko rekli, da je resnica materialni zaris dugodkovno-duhovne suplementacije v situaciji.

Subjekt je potemtakem za Badiouja opora zvestobe, procesa resnice. Subjekt ne obstaja pred procesom, katerega opora je. Sam proces resnice je udejanjenje subjekta, postajanje subjekta. Tisto, kar je tu mišljeno s 'subjektom', ni neka punktualna individualnost. Tako je denimo subjekt ljubezni tisto, kar presega oba partnerja razmerja, subjekt umetnosti je hkrati umetnik in njegovo delo. S tem v zvezi bi spet lahko postavili naivno vprašanje o subjektu: kakšno je razmerje med individuom, nekom, in subjektom, če pa slednji ni zgolj individuum? Ali je mogoče njuno razmerje razumeti s pomočjo lacanovskih pojmov imaginarnega in simbolnega, dojetih kot razmerje med iluzoričnim egoizmom zavesti in intersubjektivnim simbolnim redom nezavednega? In če je to res, potem bi spet lahko ponovili naše prejšnje vprašanje, namreč, ali lahko odločitev mislimo kot nezavedno odločitev?

Prav na tej podlagi postavi Badiou formalno definicijo etike resnic: lahko bi rekli, da je etično tu definirano kot prostovoljna podreditev načelu, ki določa, da je treba nadaljevati s procesom resnice. Če bi to prevedli v kantovske termine, potem bi lahko rekli, da je etična prostovoljna podreditev avtonomnega subjekta moralnemu zakonu oziroma pristajanje na dejstvo uma, katerega namen je proizvesti specifično upravičljivo dejanje v nekem posebnem kontekstu. Splošneje rečeno, etično je tisto, kar podeli konsistentnost prezenci nekoga (*un quelqu'un* – specifične, punktualne individualnosti, ki se preda procesu subjektivacije) v sestavi subjekta, ki udejanja proces resnice. Ta etična konsistentnost nekoga je zvestoba procesu subjektivacije, ki je ravno presežek nad tem nekom. To se pravi, je proces subjektivacije, ki prežema specifičnega, punktualnega individua, pri čemer pa slednji ne more tega procesa ne izčrpati, ne popolnoma spoznati. Tako bi lahko rekli, da je nekdo etično zavezan procesu subjektivacije, ki presega njegovo vednost, oziroma da obstaja, ne da bi sam to vedel, to se pravi, *nezavedno*. Tu pa se moje vprašanje spet vrne: kako se predam, zavežem procesu subjektivacije, ki je popolnoma ali vsaj deloma nezaveden? Kako se lahko nezavedno obvežem, kako lahko sprejemem nezavedno odločitev?

Badiou bere Lacanov etični imperativ iz VII. seminarja, »ne pas céder sur son désir« (ne popustiti glede svoje želje, to je, nezavedne želje) kot »ne pas céder sur ce que de soi-même on ne sait pas« (ne popustiti glede tistega, česar sam ne vem). Za Badiouja je tisti nekdo, ki stopi na pot subjektivacije,

ujet v proces resnice, ki je ni mogoče izčrpati ne kognitivno, ne reflektivno. To je tudi razlog, zakaj mora biti nekdo zvest zvestobi, ki je ne more razumeti, kar je morda tudi način, kako lahko razumemo analitični pakt transferja v psihoanalizi. Toda kako si lahko zvest nečemu, česar še sam ne veš drugače razen s pomočjo in prek intersubjektivnega posredovanja? Ali mora ta pojem zvestobe nujno predpostavljati neko intersubjektivno veljavnost, saj bi v nasprotnem primeru padel v nevarnost samoprevare, slepljenja samega sebe?

Za Badiouja je v etiki resnic ključno samo eno vprašanje: kako naj *nadaljujem*, kako naj še naprej presegam to, kar sem? Kako naj bom še naprej subjekt, ki postajam? Kako naj še naprej ne popustim glede svoje želje? Ne sme nas presenetiti – če upoštevamo platonizem, na katerega se Badiou sicer sklicuje drugje – da je koncept resnice v strogem nasprotju z mnenjem (*doxa*), o kateri meni, da je v najboljšem primeru snov za medsebojno komunikacijo. V tej luči se pokaže, da Habermas nima prav, ko govori o etiki komunikativnega dejanja, saj prav s tem zgreši, za kaj pravzaprav gre v etiki. Tisto, kar vznikne iz procesa resnice, ne more biti sporočljivo, vse prej je *ce qui vous arrive* (to, kar se vam primeri). Etika resnic potemtakem ne more biti etika komunikacije, pač pa etika neke *rencontre* (srečanja), kjer se srečaš s situacijo, ki te zagrabi, ki te na neki določen način nagovori. Tu bi postavil naslednje vprašanje: ali nista vprašanje resnice in vprašanje komunikacije pravzaprav eno in isto vprašanje, saj pomeni govoriti o resnici hkrati tudi predpostaviti komunikabilnost *de facto* ali *de iure* neke vrste intersubjektivne veljavnosti moralnih zahtev. Če pa to zavrremo, mar s tem nismo obsojeni na sofistične paradokse? In če je Badioujeva etika etika, ki se vpisuje v red srečanja, kako potem veš, da se v tem srečanju ne srečaš zgolj sam s sabo? Mar ne bi bilo pravilneje reči, da se srečam z drugim?

Badiou do neke mere upravičeno zatrjuje, da je to *etika realnega*, v kolikor je realno pri Lacanu prav tisto, kar se vpisuje v red srečanja, to je tisto, česar ne moremo vedeti, kar se upira simbolizaciji, kjer *das Ding* ogovori subjekta in se ga polasti, ne da bi le-ta bil zmožen ogovoriti in se polastiti *das Ding*. Seveda pa je Lacan v *L'éthique de la psychanalyse* pokazal, da je prva figura *das Ding* za Freuda sočlovek, *der Nebenmensch*; to pa pomeni, da je etično razmerje z drugo osebo razmerje z realnim.

S tem v zvezi bi me zanimalo, ali je v okviru Badioujeve misli sploh prostor za *der Komplex der Nebenmenschen*, ki je vendarle v središču Lacanovega seminarja o etiki? Ali je Badiou sploh zmožen razmišljati o subjektu kot entiteti, ki se konstituirata z razmerjem do drugosti, ki subjekta postavlja pod vprašaj ali pa ga celo travmatizira, torej kompleks, ki je po mojem bližji Lévinasu, vsaj tako, kot ga sam razumem? Ključno pri tem vprašanju, ki nas

zanima tu, je, kako razumemo pojem realnega kot etično, ki se pri Lacanu odpre v srečanju z realnim. Kaj Badiou pravzaprav razume z realnim? Kako se red realnega artikulira na reda biti in dogodka? Ali je realno bit ali pa je treba realno razumeti kot onstran biti, drugače kakor biti, skratka, kot tisto, kar se upira moči enega subjekta, tisto, kar presega mojo zmožnost razumevanja in ki subjekta postavlja prav pod vprašaj?

V tej tematizaciji je etika tisto, kar obvladuje življenje subjekta, kar mu daje konsistentnost, četudi so viri subjektivnosti nezavedni – tako da je edina maksima te etike zgolj »*Continuer!*«¹¹ Podreditev temu etičnemu načelu zahteva določeno mero asketizma, določeno mero odpovedovanja, toda to odpovedovanje je v službi same želje. To konec koncev ni popolnoma tuje Spinozovemu pojmu *conatus essendi*. Kot je znano, to pa je tudi v skladu s tradicijo, ki sega od Heideggra do zgodnjega nemškega idealizma, je Lacanov privilegiran zgled nekoga, ki ravna v skladu s svojo željo in ki nadaljuje, Antigona. Narobe pa so za Badiouja najboljši zgled za maksimo 'Continuer!', kot je lepo pokazal v svoji drobni knjižici o Beckettu,¹¹ liki, ki naseljujejo Beckettovo fikcijo, ravnajoč se pri tem po maksimi: »...il faut continuer, je ne peux pas continuer, je vais continuer«. (...treba je nadaljevati, ne morem nadaljevati, nadaljeval bom.)

Tu morda ne bi bilo odveč, če bi Badiouja povprašali o tem, kako bere Becketta. Tudi sam sem, tako kot Badiou, navdušen nad Beckettom. Naj še dodam, da občudujem to, kar je napisal o Beckettu. Toda sama omemba Becketta se dotika centralnega problema, s katerim se ravno zdaj ukvarjam, kaj je namreč razlika med Antigono, ki bi jo rad poimenoval junakinjo lacanovske psihoanalize, in nenavadnimi antiheroji, ki naseljujejo Beckettov svet? Po mojem je vse odvisno od izbire zgleada, pa naj gre za tragično-heroični zgled Antigone ali pa komični antiheroični zgled, kakršnega najdemo pri Beckettu. Treba je še dodati, da Beckett nikakor ni stoik oziroma ni zgolj stoik in tisto, kar me zanima pri Beckettu, ni zgolj »Lahko nadaljujem«, pač pa tudi »Ne morem nadaljevati«. Beckett namreč ne reče zgolj »treba je nadaljevati«, pač pa tudi »ne morem nadaljevati«. Prav ta aporetični ritem nadaljevanja in diskontinuitete je temeljna značilnost Beckettovega dela, to oklevanje, to nihanje med nadaljevanjem in odsotnostjo nadaljevanja, je tisto, kar me zanima pri Beckettu, saj je prav to tisto, kar daje ritem njegovemu pisanju.

Sklepno poglavje *Etike* se ukvarja s problemom zla, ki je po Badiouju treba misliti, izhajajoč iz pozitivnosti dobrega in ne narobe. Samoumeven očitek Badioujevi etični teoriji je, da je zlo ena od možnih posledic procesa resnice. Tako bi tudi za Hitlerja lahko rekli, da ni popustil glede svoje želje!

¹¹ A. Badiou, *Beckett. L'incrévable désir*, Hatier, Pariz 1995.

Tudi Milošević ni popustil glede svoje želje. Čeprav Badiou priznava, da zlo obstaja, vseeno zatrjuje, da zlo ni del človekove narave, pač pa je vse prej kategorija subjekta, zato jo je mogoče kulturno locirati zgolj znotraj procesa subjektivacije. Vseeno pa je etika resnic, ki se oklepa maksime 'Continuer!', odločena spopasti se z izivom zla. Toda na kakšen način?

Badiou zariše teorijo zla, oprto na troje: *simulacrum*/teror, izdajo, neimenljivo.

– *Simulacrum*/teror. Predstavljati si, da dogodek ni navezan na praznost situacije, pač pa prej na njeno polnost, je zlo v podobi simulakra oziroma terorja. Ta pojem polnosti je pojem, ki ga je nekoliko težko »požreti«, ki pa bi ga morda najlaže razumeli s pomočjo teorije politične ideologije, kjer se polje družbenega zaceli s pomočjo kategorij, kot so rasa, narod, skupnost, razred kot imaginarne polnosti. Tu bi lahko uvrstili tudi totalitarizem. Gre za to, da so te polnosti simulakri, posledica njihove impozicije pa je teror.

– Izdaja. Izdati zvestobo je zlo, kolikor subjekt pri tem izda samega sebe oziroma izda sebe kot subjekta, ki je postal. Greh uniči sebstvo.

– Neimenljivo. Poistovetiti resnico s popolno močjo je za Badiouja zlo kot katastrofa. S tem v vzezi Badiou z določeno mero skromnosti zatrdi, da »le Bien n'est le Bien qu'autant qu'il ne prétend rendre le monde bon« (»Dobro je Dobro le, kolikor ne zatrjuje, da bo naredilo svet dober«). Tako so prizadevanja spremeniti svet – uresničiti kulturno revolucijo, napisati romantični roman modernosti, uresničiti spolno osvoboditev, vzpostaviti nov simbolni red – obsojena na neuspeh, ker kreacijo resnice poistovetijo s popolno močjo. To pa je katastrofa. Etika resnic je kreacija singularnih resnic in moč resnice je potemtakem, kot nasprotje in enaka mera, nemoč. Ta poudarek na nemoči, na volji kot nekoristnem spet izpostavi neko zvezo z Beckettom, kajti vsi njegovi junaki so nemočni, tako da imamo tu opraviti s pasivnim pojmom nadaljevati. Prav to pa je bistveno: dejstvo, da resnica nima popolne moči, pomeni, da se subjekt nenehno sooča z elementi realnega, da se sooča z vidiki situacije, ki ostajajo nedostopni zanj in za njegov proces resnice in ki subjekta vržejo nazaj v pluralnost *doxai*. To je neimenljivo vsake situacije, »le pur réel de la situation, de sa vie sans vérité« (»čisto realno situacije, njegovega življenja brez resnice«). Etika resnice naredi potemtakem potenco katere koli politike volje impotentno, skratka, tu ne gre za nekakšen Heideggrov oziroma Schmittov heroizem iz l. 33.

Etika s tem preprostim imperativom 'Continuer!' po Badiouju med seboj poveže tri vrline: *razsojanje* (ne pustiti se zapeljati simulakrom), *rogum* (ne popustiti) in *zadržanost* oziroma *skromnost* (ne domišljati si, da si sam mogočen). Četudi je to skromnost, lahko vseeno razberemo obrise političnega programa, prehoda iz etike v politiko, kot lahko razberemo iz referata,

ki ga je Badiou predstavil tu v Sloveniji l. 1994.¹² Badiou namreč tu zapiše in s tem citatom bi tudi zaključil svoj prispevek:

»Če z 'etiko' konec koncev poimenujemo subjektivno maksimo, delovanje, ki je strogo zavezano univerzalnim načelom, potem moramo reči tole: edina politika, za katero lahko rečemo, da izvira iz etike, bi morala imeti naslednje štiri značilnosti:

(i) Ni reprezentacijska, pač pa se prezentira neposredno.

(ii) Ne prizadeva si za državno moč, pač pa si prizadeva, da bi jo omejila.

(iii) Ni pravna, temveč subjektivna.

(iv) Nima nobenega posebnega referenta, ni povezana z interesi skupine, skupnosti, naroda ali razreda. Je univerzalna in nezainteresirana. Toda ali taka politika obstaja oziroma ali sploh lahko obstaja? To je odvisno od naključja dogodka. Toda morda je prva etična zahteva naslednja: *želeti*, da taka politika obstaja. In, kot pravi Lacan, ne popustiti glede svoje želje.«

Za konec pa bi navrgel še tole, zadnje vprašanje, ki je resda zelo široko, namreč vprašanje o demokraciji ali, natančneje, o demokratični hegemoniji. Ali je mogoče iz te koncepcije etike izpeljati, če smem tako reči, neko demokratično politiko? To se pravi, demokracijo ali proces demokratizacije, ki ni oziroma, ki ni zgolj reprezentacijska, etatiistična, pravna, marveč prej narobe univerzalna, deteritorializirana in nezainteresirana? To je zdaj vprašanje, kot bi rekel Hamlet. Po mojem gre tu za vprašanje o tistem, čemur je Marx v kritiki Heglove pravne filozofije rekel »resnična demokracija« in čemur Miguel Abensour v svojem zadnjem delu pravi »demokracija proti državi«, demokracija, ki ne obstaja oziroma, ki še ne obstaja, ki pa po jo je po mojem vseeno treba afirmirati, demokracija, ki prihaja in ki morda tudi pride.

Prevedla Jelica Šumič-Riha

¹² *Filozofski vestnik*, 2 [1995], str. 9-14.

