

Rado Riha *Razcep subjekta*

Eden temeljnih zastavkov filozofske misli Alaina Badiouja, ki med različnimi sodobnimi filozofskimi zastavitvami gotovo izstopa po svojem vsebinskem bogastvu, svoji sistematičnosti in miselni strogosti, je Badioujevo prizadevanje, da bi filozofijo in njeno kategorijo Resnice odtegnil vladavini Enega. Na kratko, da bi filozofijo osvobodil diskurza gospodarja. Filozofija, ki je, kot se glasi Badioujevo izhodišče, prav kot čista filozofija pod pogojem matematike, politike, umetnosti in ljubezni, je prizorišče v sebi razcepjenega, protislovnega procesa. V njem je kategorija Resnice izpostavljena enotujoči in metafizični moči Enega, hkrati pa je sama moč Enega podvržena odtegnitvenim strategijam, ki jih udejanjajo štirje pogoji filozofije.

Prav ta podoba neenotne, razcepljene filozofije me je tudi pripeljala k temu, da sem kot temo svojega prispevka na tem srečanju izbral vprašanje, na kakšen način je v Badioujevi filozofiji mišljen problem subjekta in njegovega razcepa. Pri tem me bo zanimalo predvsem razmerje med razcepom subjekta in tistim tipom dogodka, ki ga Badiou konceptualizira v svojem delu o *Svetem Pavlu*, delu, ki nam Pavla ne predstavlja kot religioznega, krščanskega misleca, ampak kot misleca »utemeljitve univerzalizma«¹. Dogodek, ki mu je zavezana Pavlova misel, pa me zanima zato, ker v tako rekoč čisti obliki reprezentira to, kar je bistveno za dogodek – da je namreč »njegov edini 'dokaz' to, da ga neki subjekt deklarira«.²

Izhajam torej iz predpostavke, da je mogoče v Badioujevi filozofiji, če jo obravnavamo kot »občo teorijo dogodka«³, nekoliko shematično ločiti dva tipa dogodkov. Prvi tip dogodka lahko imenujemo *čisti dogodek*, izreka pa ga, denimo, Pavlova izjava »Jezus je vstal«. O čistosti dogodka lahko govorimo zato, ker se dogodek ne nanaša na nič realnega, ker je nekaj zgolj fabulativnega, fiktivnega. K drugemu tipu dogodka pa lahko po mojem mnenju prištejemo vse tiste dogodke, ki delujejo v registru štirih procesov resnice kot njihov odsotni izvor. Ti dogodki niso nekaj zgolj fiktivnega, ampak so vselej že povezani z nekim momentom realnosti. Pripadajo redu

¹ Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, Pariz 1997.

² *Ibid.*, str. 6.

³ »La question de l'être aujourd'hui«, neobjavljen tipkopolis.

dejanske, materialne univerzalnosti, ki se manifestira v realnosti matematičnega teorema, politične prakse, pesnitve ali ljubezenskega srečanja.

Naj poudarim, da ohranjata oba dogodkovna tipa tudi v razliki, ki jo tu delam, temeljno značilnost dogodka – obakrat je dogodek nekaj, kar je po svoji biti čisto izginotje. Dogodek je *l'être*, ki je čisto *disparaître*, kot pravi Badiou. Razlika med njima je le v načinu, kako je v pojavitvi navzoča izginjavajoča bit dogodka. Skratka, razliko vidim v tem, da čisti dogodek bolj »ustrezno« kakor dogodki, ki so jim zavezani štirje realni procesi resnice, ponavzoča to, kar je dogodek po svoji biti, se pravi, njegovo izvorno izginjevanje. Spomnimo se tu na to, da je dogodek po svojem ontološkem statusu analogen freudovski *Urszene*. V obeh primerih gre za dogodek, za katerega sploh ni važno, ali se je »zares« zgodil, saj je vsa njegova »zaresnost« navsezadnje v tem, da zaznamuje odsotnost zadnjega razloga, zadnjega pogoja, ki bi omogočil, da niz pogojenega poenotimo v smiselno celoto. Izvorna scena je prazno mesto zadnjega pogoja, njena empiričnost je, rečeno z Badioujem, »empiričnost izginotja«. ⁴ A ta izginuli izvor je, kot vemo, v nizu pogojenega dejansko navzoč, v njem proizvaja še kako realne učinke. Izvorna scena nima drugega mesta kakor izginotje tega, da se je dogodila, tako da je popolnoma brez pomena spraševati se »v realističnih kategorijah situacije, ali je bila natanko takšna ali pa je izmišljena« ⁵. Prav zato lahko tudi rečemo, da fabulativnost, fikcijskost čistega dogodka, dogodka vstajenja, denimo, ne sodi v red imaginarnega podvajanja realnosti, ampak zadeva samo realno jedro dogodka. Je oblika, ki ponavzoča samo izginjavajočo bit dogodka.

Vendar pa problem, ki ga postavlja pred nas »čisti« dogodek, po mojem mnenju ni vsebovan v njegovem ontološkem statusu. Problem ni v tem, kako misliti bit tega dogodka. Problem je v tem, kako misliti njegov ontični, empirični status. Gre za vprašanje, kako misliti, da njegova izginjavajoča bit je nekaj, da je odsotnost, ki je *kot odsotnost* prisotna. Skratka, gre za vprašanje empirične materialnosti čistega dogodka. Ne gre samo za vprašanje tistih njegovih realnih učinkov, ki jih proizvaja pododgovorni proces resnice v dejanski situaciji. Vprašati se je treba tudi, kako je mogoče miselno dojeti tisto empirično materialnost, ki loči »čisti« dogodek od materialnosti matematičnega teorema, od dejanskosti Francoske revolucije, od materialnosti spreminjajočega se glasbenega stila itn.

Da bi lahko mislili to, kar imenujem tu aproksimativno »ontični status čistega dogodka«, potrebujemo po mojem mnenju *teorijo nepartikularne partikularnosti*. Poskušal bom na kratko pojasniti, kaj razumem s to teorijo. Mislim, da je Badiou prepričljivo pokazal na univerzalno razsežnost

⁴ Alain Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1994, str. 189.

⁵ *Ibid.*, str. 199

Pavlovega nauka. Navedel bom dve izjavi iz *Svetega Pavla*, ki poudarjata to univerzalnost. Prva izjava govori o tem, da je »vznik krščanskega subjekta brezpogojen«⁶. Druga pa zatrjuje, da je »bistvo krščanskega subjekta, da je v svoji zvestobi dogodku-Kristusu razdeljen na dve poti, ki aficirata *sleherni* subjekt«⁷. Obema izjavama je treba po mojem mnenju dodati še, da lahko univerzalnost Pavlovega nauka beremo in razumemo samo na osnovi Kanta in njegove utemeljitve univerzalne morale. In sicer zato, ker je mogoče šele v Kantovi misli najti razdelano teorijo nepartikularne partikularnosti. Ta teorija pa je nujno potrebna, če hočemo vzeti resno obe zgoraj navedeni Badioujevi izjavi.

Izjavi vzpostavljata, kot takoj vidimo, neposredno zvezo med krščanskim subjektom in subjektom kot takim, med specifičnim subjektom in subjektom nasploh. Ne vidim razloga, da takšne povezave ne bi mogli sprejeti. Vendar pa jo lahko sprejmemo le posredno, pod pogojem namreč, da upoštevamo dejstvo, da ni krščanstvo nikoli v svoji zgodovini zares delovalo kot univerzalni nauk in da se ni krščanski subjekt nikoli zares vzpostavil kot univerzalni subjekt. Drugače rečeno, krščanstvu lahko prisodimo razsežnost univerzalnega le, če upoštevamo specifično izjavljalno mesto te sodbe – če upoštevamo, da je krščanstvo diskurz univerzalnosti *samo za nas*, se pravi, za tiste, ki smo zunaj krščanstva. Sama na sebi krščanski subjekt in krščanstvo nista bila nikoli kaj drugega in tudi danes nista kaj drugega kakor ena izmed številnih partikularnosti tega sveta.

Drugače rečeno, univerzalno razsežnost krščanstva lahko afirmiramo le, če hkrati upoštevamo vselejšnji partikularni značaj krščanskega nauka. In šele ta dvojna afirmacija nas pripelje do vprašanja, ki je po mojem mnenju bistveno za opredelitev univerzalnosti krščanskega diskurza – do vprašanja namreč, kako samo krščanstvo umešča svojo partikularnost v razsežnost univerzalnega. Badiou opozarja, denimo, na to, da je za sv. Pavla pogoj subjektivacije neka bazična egalitarnost subjektov, da je krščanski subjekt lahko subjekt le, kolikor je enak slehernemu drugemu subjektu. Pogoj (krščanske) subjektivacije je miselna razpustitev vseh razlik, vseh partikularnosti, drugačnosti, ki individua ločijo od drugih individuov. Ena od implikacij tako razumljene subjektivacije pa je tudi, da mora biti krščanski subjekt, natančneje rečeno, da mora biti vselej specifični, partikularni subjekt zmožen, če uporabim Badioujevo formulacijo, da predružači svojo lastno drugačnost.⁸ To predružačenje lastne drugačnosti, ki ga zahteva od

⁶ *Ibid.*, str. 60, podčrtal RR.

⁷ A. Badiou, *loc. cit.*, str. 19, podčrtal RR.

⁸ »Posledica Pavlove maksime, da je treba identiteto univerzalizirajočega subjekta razpustiti v univerzalem, je, da je Isto to, kar je pridobljeno, vključno s tem, da, kadar je to potrebno, predružačimo našo lastno drugačnost«, *ibid.*, str. 118.

sebe krščanski subjekt univerzalnega, razumem sam takole: vsa njegova drugačnost, partikularnost je v tem, da svojo partikularnost razpušča v mediju enakosti vseh, v razsežnosti univerzalnega. Učinek predrugečenja drugačnosti torej ni popolna razpustitev partikularnega v univerzalnem. Ravno narobe, učinek dela s partikularnim je vznik neke partikularnosti subjekta, ki je ni mogoče razpustiti v univerzalnem, vznik neke nepartikularne partikularnosti, natančneje, neke ireduktibilne singularnosti subjekta. Proces predrugečenja lastne drugačnosti proizvede nekaj, kar je subjektu bolj specifično »lastno« kakor vse njegove partikularne lastnosti. Proizvede neko Istost subjekta, ki se vselej dodaja vsem njegovim možnim partikularnostim. In edino v meri, v kateri je krščanski subjekt zmožen dojeti, da je njegova krščanska partikularnost umeščena v razsežnost univerzalnega in hkrati podvojena z dopolnilom ireduktibilne singularnosti, je zares univerzalen, brezpogojen.

Nisem prepričan, ali je Pavlova misel res zastavljena tako, da je zmožna dojeti in razdelati to dopolnilo ireduktibilne singularnosti, ki je pogoj možnosti univerzalnosti (krščanskega) diskurza. Če pa ji njena konceptualna zastavitev to omogoča, je to možno le v meri, če še enkrat ponovim, v kateri vsebuje kantovsko teorijo nepartikularne partikularnosti *avant la lettre*.

Ta teorija po svojem bistvu ni drugega kakor utemeljitev univerzalne morale. Kantova utemeljitev morale pa je, če se tu omejim na bistveno, zastavljena kot dokaz, da je praktični um, se pravi, misel, ki je razvita in mišljena kot zmožnost univerzalnega, kot univerzalnost maksime, ki ne velja za nikogar, če ne velja za vse, nekaj realnega. Kantova druga *Kritika* nam želi dokazati, da misel, kadar zares misli, kadar je zares praktična, prav kot čista misel, kot abstrakcija od vsega empirično-partikularnega realno eksistira. Ko Kant zapiše, da ima praktični um objektivno realnost, ne meri le na to, da se mora obče vedno manifestirati v neki empirični, partikularni pojavi obliki. Praktičnost uma ni udejanjenje umnih idej v empiričnih dejanjih končnih umnih bitij. Pri Kantu je praktičnost uma zastavljena kot zahteva, da je v redu empirično partikularnega navzoče tudi univerzalno kot univerzalno. Skratka, da realno eksistira, da v obliki partikularnega biva to, kar ni drugega kot izbris sleherne realne, partikularne eksistence. Praktični um, misel, ki se brez izjeme naslavlja na vse, je tisto partikularno, ki razpušča sleherno partikularno. V redu empirično partikularnega je navzoč kot njegova radikalna prekinitev – kot točka nepartikularne partikularnosti. Pri Kantu je um kot razsežnost univerzalnega možen le tako, da ga suplementira moment ireduktibilne singularnosti.

A kje lahko najdemo to realno eksistenco uma, to točko njegove ireduktibilne singularnosti? V odgovoru na to vprašanje bi se moral seveda

podrobneje spoprijeti s Kantovo teorijo intelegibilnega, nadčutnega sveta. Vendar puščam probleme te teorije tu ob strani. Zanimalo me bo samo, kako je realna eksistenca praktičnega uma povezana s subjektom moralnega zakona. S subjektom, ki se, kot vemo, konstituira kot razcepljen.

Da je subjekt razcepljen, to pomeni, če začnemo z ravnijo deskripcije, da je na eni strani končno, patološko bitje, vse tisto, kar pripada registru čutno patološkega, ki opredeljuje človeka kot bitje potrebe. Na drugi strani pa je čisti subjekt moralnega zakona, ki se vzpostavlja tako, da se ločuje od svoje patološke biti. S to deskripcijo razcepa seveda še nismo dojeli. Dojamo pa ga lahko na dva načina. Ali izhajamo iz tega, da je patološka bit, ki je pod nenehnim udarom subjektovega izključevanja in neupoštevanja, zgolj nekaj že danega, da gre pri njej tako rekoč za primarno gradivo, v katerem in prek katerega individuum uveljavlja svojo voljo in se tako subjektivira. Takšno dojetje subjektovega razcepa nas pelje h nekantovski, v zadnji instanci religiozni podobi subjekta, ki ni nikoli čist, ampak se le v neskončnost očiščuje. Pelja nas k podobi subjekta, ki vse, kar mu je najljubše, nenehno žrtvuje na oltarju Drugega, Zakona, neizrekljive Transcendence. Lahko pa, nasprotno, izhajamo iz tega, da patološka bit v Kantovi zastavitvi ne nastopa le na ravni končnega individua, ampak tudi na ravni čistega subjekta. Razcep subjekta torej ni enostavna negacija subjektive patološke partikularnosti, saj neki moment »patološkosti«, partikularnosti vztraja sredi samega subjekta. Formulacija, da je razcep za subjekta konstitutiven, pove ravno to – pove, da se mora nekaj partikularnega nenehno upirati subjektivni gestii neupoštevanja partikularnosti, moralni gestii »ne glede na«. Tu gre tako rekoč za upiranje in vztrajanje »iz principa«, za upiranje in vztrajanje, ki temelji na samem načelu subjektive razcepljene biti. Razlog za to upiranje torej ni v tem, da se neskončna raznoterost partikularnega odteguje vselej omejenemu, končnemu subjektivnemu aktu neupoštevanja. »Patološkost«, partikularnost, ki vztraja, ni tista patološkost, ki je subjektivna operacija neupoštevanja lastne patološke partikularne določenosti še ni uspela zajeti. »Patološka partikularnost« vztraja, ker ima vlogo predpostavke in produkta načela konstitucije razcepljenega subjekta. Je neujemljivi preostanek ali presežek operacije, s katero subjekt, v tem ko razpušča v mediju univerzalnosti sleherno svojih možnih partikularnih določil, hkrati potrjuje, da je univerzalnost uma prišla do svoje realne eksistence.

S tem lahko tudi odgovorim na zgornje vprašanje, kje v kantovskem konceptualnem dipozitivu lahko najdemo moment ireduktibilne singularnosti, v kateri pride univerzalnost uma do svoje realne eksistence. Ta moment je umeščen v razcep subjekta. V njem deluje kot tista »patološka partikularnost«, ki vztraja »ne glede na« subjektivno zmožnost, da razpustiti

sleherno partikularnost, in ki s svojim vztrajanjem in upiranjem omogoča, da se konstituirajo čisti subjekt moralnega zakona.

Hkratnost konstitucije univerzalnosti in subjekta, ki smo ji tu priča, je pri Kantu dojeta s konceptom avtonomnega subjekta, subjekta, ki si daje sam zakon v meri, v kateri velja ta zakon za vse. Kritike tega koncepta, ki razumejo subjekta samozakonodajalca bodisi kot pojem, ki vpeljuje iluzijo samotransparentnega in samoistovetnega subjekta, bodisi kot pojem, ki subjekta podreja Drugemu, Zakonu itn., prepuščam tu akademski interpretaciji Kanta. Sam bi želel poudariti predvsem, da Kantov subjekt samozakonodajalec ni nekaj danega, da ne obstaja pred operacijo samozakonodajstva. Subjekt praktičnega uma po mojem mnenju ni drugega kakor zmožnost »nekoga«, kot bi rekel Badiou, da se artikulira z momentom ireduktibilne singularnosti, z momentom neke nepredikabilne Istosti, ki vznikne s subjektovo abstrakcijo od sleherne patološke določenosti in v kateri pride univerzalnost uma do svoje realne eksistence. Mislim, da lahko v toliko rečem, da je avtonomnost subjekta kantovska formulacija Badioujevega teorema, da »subjekt je subjektivacija«⁹.

V svojem branju avtonomnosti subjekta izhajam iz tega, da je koncept subjekta samozakonodajalca neločljivo povezan z nekim drugim Kantovim konceptom – s konceptom faktičnosti moralnega zakona. Neempirični faktum, v katerem se manifestira praktični um, ni niti darilo Drugega, niti ni znamenje nerazložljive prednosti Zakona pred subjektom, prednosti, ki ji lahko subjekt ustreže le tako, da mu v razmerju do zahteve Zakona vselej spodleti. Faktičnost moralnega zakona ni znamenje subjektove izvorne receptivnosti in pasivnosti. Po mojem mnenju nas Kantov koncept nedejstvenega dejstva uma samo opozarja na to, da moralni subjekt ni nekaj danega, pač pa se subjekt, ki sebi daje zakon, kot subjekt vselej šele sestavi. Subjektivira pa se tako, da vzame nase faktum moralnega zakona kot mesto svojega sebstva.

Zato se ne moremo ustaviti pri ugotovitvi, da ima za subjekta zavest moralnega zakona status faktuma, status nekega nerazložljivega »*Es ist so*«. Pač pa je pri moralnem subjektu zavest moralnega zakona hkrati vedno tudi že zavest o faktumu, zavest o moralnem zakonu *kot faktumu*. Šele s to »zavestjo o« faktum moralnega zakona zares postane faktum. Subjekt se torej subjektivira tako, da se sestavi s faktumom uma, z nečem, kar je nujni konstituens uma v njegovi univerzalni razsežnosti, hkrati pa ni umestljivo v univerzum smisla, racionalnega. Subjektivira se prek nečesa, kar mu je absolutno heterogeno, prek nečesa, kar se ne odlaga v nenehno izmikajoči se nerazložljivosti, ampak je navzoče v tubivajoči brezrazložnosti. Brezraz-

⁹ *Ibid.*, str. 85.

ložnost ni v tem, da se subjekt podreja Zakonu – to podrejanje je vselej nekaj, kar je razložljivo, najsi se pri tem subjekt razume kot talca Drugega ali pa kot samoprisebnega zakonodajalca. Prav narobe, podrejanje univerzalnemu Zakonu je upravičljivo le, dokler univerzalnost moralnega Zakona, ta zadnji pogoj subjektovega delovanja, vztraja v svoji brezrazložnosti, faktičnosti.

A subjekt je lahko subjekt je le toliko časa, dokler rokuje s to brezrazložnostjo. Drugače rečeno, moralni subjekt, ki se sestavi prek faktuma zakona, se konstituira v točki destitucije slehernega identičnega sebstva. Brezpogojni zakon, ki mu narekuje, kako naj deluje, je vednost, v kateri se subjekt ne more prepoznati. Subjekt se sicer konstituira tako, da vzame to nesubjektivirano vednost nase, a ta subjektivacija je hkrati vedno tudi že subjektivna destitucija, desubjektivacija – kako lahko potem trdimo, da subjekt je subjektivacija? Tako, da postavimo, da vsebuje subjektivacija minimalno distanciranje subjekta do tega, kar ga destituira. Eksistenca subjekta je znamenje, da ohranja subjekt neko nično distanco do svoje destitucije. Nična je ta distanca zato, ker subjekt ni drugega kot nenehna destitucija svojih različnih partikularnih identitet, kot nenehna desubjektivacija. Pa vendar mora biti ohranjen prazni interval med subjektom in tem, kar ga desubjektivira. Ohranjen mora biti zato, da bi lahko subjekt mislil in udeležal svoje delovanje kot brezpogojno, kot delovanje brez vsakega partikularnega razloga in brez vzroka – kot »smisel brez pomena«, če tako prevedemo Kantovo zahtevo po maksimi, ki bi veljala hkrati kot obči zakon.

To brezpogojno udejanjanje praktičnega uma je podvrženo enemu samemu pogoju. Pogoj brezpogojnega je, da subjekt vztraja kot punktualna, fragmentarna opora nenehne verifikacije svoje začetne deklaracije, da njegova subjektivna maksima ne velja, če ne velja za vse. Avtonomen je subjekt, ki ne zahteva za svoje delovanje nobenega drugega jamstva, nobene druge gotovosti kot svojo zmožnost, da univerzalizira maksimo, ki vodi njegovo delovanje. Ne glede na dvoumnost nekaterih Kantovih razlag, ne smemo spregledati, da kantovska univerzalnost moralnega zakona ne obstaja kot nekaj nasebnega. Univerzalno praktičnega zakona ne obstaja neodvisno od univerzalizacije maksime. In pri tej univerzalizaciji ne gre za aplikacijo občega zakona na posebnem v smislu »za vse x velja y«. Univerzalno moralnega zakona je pri Kantu vedno konstruirano univerzalno, nikoli ni aplicirano.

Kaj pa je ta konstrukcija univerzalnega? Nič drugega kakor akt izjavljanja, subjektivna deklaracija, s katero subjekt postavlja, da je nekaj »primer univerzalnega zakona«. Ta »primer univerzalnega« je lahko ali izjava, ali dogodek, ali projekt – bistveno je, da deluje v redu čutno pogojenega, v dani situaciji kot partikularnost, ki je osvobodjena sleherne

partikularne določenosti. A da bi lahko »primer univerzalnega« deloval kot brezpogojna in brezrazložna singularnost, sta potrebna dva pogoja. Prvič, eksistenca »primera« je odvisna od obstoja subjekta samozakonodajalca, se pravi, od subjekta, ki se konstituira tako, da izjavlja, da obstaja »primer univerzalnega«. In drugič, eksistenca »primera« je nekaj, kar je možno prenesti vsem, kar se naslavlja na vse.

Avtonomen je torej subjekt, ki je vzel nase materialni učinek svoje »čistosti«, svoje konstitutivne razcepljenosti. Je subjekt, ki je vzel nase faktum moralnega zakona, se pravi, eksistenco univerzalnega v obliki nekega singularnega, brezrazložnega in brezpogojnega »primera«. Brezpogojnost in brezrazložnost »primera univerzalnega« ter avtomnost subjekta se med seboj pogojujeta. »Primer univerzalnega« je brezrazložen, kolikor ga podpira le subjektivna deklaracija, in subjekt je avtonomen, kolikor se konstituira kot zmožnost, da konsistentno verificira singularni »primera zakona« kot nekaj, kar se naslavlja na vse, kar velja univerzalno, »ne glede na« vse partikularne razlike.

Ali skušam s tem, kar sem povedal doslej, vzpostaviti neposredno konceptualno povezavo med Kantovim konceptom faktuma moralnega zakona in Badioujevim konceptom dogodka? Mislim, da bi takšna povezava, če je sploh možna, potrebovala še veliko teoretske elaboracije. V pričujoči refleksiji želim samo opozoriti na to, da imamo v kantovskem razcepu subjekta moralnega zakona opraviti z vznikom nečesa, kar je strukturirano kot badioujevski čisti dogodek. To dogodkovno strukturo razcepljenega moralnega subjekta lahko tu povzamem v treh točkah.

Prvič, v razcepu gre za vznik neke ireduktibilne singularnosti, ki od znotraj presega operacijo, v kateri se konstituira moralni subjekt tako, da »ne upošteva«, kot pravi Kant, nič, kar pripada registru patološkega. Drugič, subjektivacija na osnovi razcepa zahteva, da ima ta ireduktibilna singularnost, ki ni po svojem bistvu nič »ontičnega«, nič partikularno patološkega, kljub temu obliko neke empirične izjave, nekega empiričnega dogajanja ali projekta, nečesa torej, kar je sestavni del danega empiričnega spleta različnih partikularnosti. In tretjič, ta singularnost je brezpogojna in brezrazložna v meri, v kateri je vsa njena realnost odvisna od tega, da jo je v nekem ireduktibilno subjektivnem aktu mogoče prenesti vsem.

Na tej točki se bom zopet navezal na vprašanje razcepljenega subjekta pri Badiouju. Subjekt je, kot zapiše Badiou v *Svetem Pavlu*, vedno splet dveh subjektivnih poti, splet, ki ga ne moremo razvezati z nobenim substancialnim ali objektivnim razločevalnim znamenjem¹⁰. V Pavlovem primeru je subjekt sestavljen iz poti duha in mesa, v *Etiki* pa opredeli Badiou

¹⁰ *Ibid.*, str. 59.

subjektovo konstitutivno razdeljenost na dvoje kot »kronični konflikt med dvema funkcijama množstvenega gradiva, iz katere sestoji vsa bit 'nekoga'»: na eni strani gre za »pripadnost situaciji«, »za načelo interesa«, na drugi strani za to, »čemur bi lahko rekli subjektivno načelo«¹¹.

Uvodoma sem navedel, da je mogoče pri Badiouju ločiti dva tipa dogodka. Oba tipa sta identična v svoji izginjavajoči biti, razlikujeta pa se v tem, da se čisti dogodek, denimo, dogodek vstajenja, ne nanaša na nič realnega, medtem ko imajo podogodkovni procesi resnic neko minimalno »ontično« konsistenco. Zdaj me zanima vprašanje, ali sta oba tipa dogodka na enak način povezana s subjektovo konstitutivno razdeljenostjo na dve poti. Seveda gre tako v primeru »čistega« dogodka kakor v primeru dogodkov, ki so jim zavezane procedure resnic, vedno za to, da preblisk dogodkovnega dopolnila situacije, da možnost nemožnega, ki za hip vznikne med realnimi možnostmi situacije, konstituira subjekt v njegovem razcepljenem bivanju. Toda, ali v primeru štirih procesov resnic razcep v resnici zadeva njihovega subjekta? Ali pa je to, na kar se nanaša razcep, človeška žival? Vprašanje se zastavlja z vso resnostjo, če se nekoliko podrobneje ogledamo, kako so procesi resnic dojeti v *Etiki*. Po mojem mnenju nam odlomek, ki sem ga ravnokar navedel, vsiljuje en sam sklep, in sicer, da imamo tu opraviti samo z enim subjektivnim načelom. Gre za načelo, ki cepi vznik subjekta na človeško žival, za načelo, na podlagi katerega subjekt s svojo zvestobo podogodkovni resnici presega in prekoračuje živalskost človeka. V okviru tega dispozitiva je le težko afirmirati dve konstitutivni poti subjektivacije, saj je samo pri poti zvestobe podogodkovni resnici mogoče razbrati obeležje subjektivnosti. Seveda lahko tudi drugo pot, pot interesa preživetja, oziroma, pri sv. Pavlu, pot mesa, retroaktivno identificiramo kot subjektivno pot. Denimo, kot smrt, pozabo, potlačitev itn. subjektivne poti zvestobe dogodku. Toda takšna identifikacija v bistvu ne razjasni, na kakšen način so smrt, pozaba ali potlačitev znamenja subjektivnosti. Nejasno ostaja, ali so ti modusi ravnanja konstitutivni za samega subjekta, ali pa zgolj za človeško žival, ki je pozabila biti subjekt ali pa potlačila možnost subjektivacije. Kaj so razlogi za takšno ravnanje? Ali so to razlogi, ki so ukoreninjeni v živalskosti subjekta? Ali pa so to razlogi, ki so neločljivo povezani s subjektivacijo? A v tem primeru je treba pozabo, smrt ali potlačitev kot subjektivno gesto tudi konceptualizirati.

Kako bi lahko torej razumeli bazično izhodišče, da dogodek cepi samega subjekta? Odgovor na to vprašanje lahko tu samo orišem. Badioujev temeljni teorem je, kot vemo, da je resnica po svojem izvoru dogodkovna.

¹¹ Alain Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, prevedla J. Šumič-Riha, Analecta, Ljubljana 1996, str. 39.

Resnica je dogodkovna, ker je izum radikalno novega, izumljanje novega pa ne bi bilo možno, če bi lahko bilo samo to, kar že obstaja, »si rien n'a eu lieu que le lieu«, kot parafrazira Badiou Mallarméja. Z Badioujevo dogodkovno teorijo resnice se lahko gotovo strinjamo. Toda, ali si je res popolnoma nemogoče kot materialist zamišljati, da je ravno vznik subjekta že preseganje tistega stanja stvari, v katerem lahko biva samo tisto, kar že obstaja, v katerem se torej nič ne dogaja? Drugače rečeno ali ne bi mogli, ne da bi padli v idealizem, izhajati iz tega, da je dogodek že sama cepitev subjekta? Dogodek, se pravi, razcep subjekta, bi torej pomenil: dogodek sestave subjekta z dogodkovno prekinitvijo dane situacije, s tem, kar je zanjo realno, nemožno. V tej konceptualizaciji nastopa dogodek, kot ni težko videti, dvakrat. Vendar pri tem dvojnem nastopu dogodka ne gre za blodni krog. Prvi dogodek, imenujmo ga čisti dogodek, konstitucija subjekta kot razcepljene, nemožne entitete, namreč ne obstaja na sebi, ampak je, nasprotno, neločljivo povezan s tem, da je subjektivnost sposobna artikulirati in ohranjati dogodkovni prelom v njegovem statusu presežka, ki prihaja iz same notranjosti situacije. Drugače rečeno, povezan je s tem, da »nekdo« ohranja v situaciji njeno možno nemožnost kot nemožnost. Lahko bi rekli tudi, da ohranja dogodek v njegovem univerzalnem statusu, če uporabimo Badioujevo definicijo, da je univerzalno le tisto, kar je v položaju imanentnega presežka¹².

Temu modusu dogodkovne subjektivacije, in s to pripombo bom zaključil svoj kratek oris problematike razcepljenega subjekta pri Badiouju, lahko dodamo še dva druga. Prvič, desubjektivacijo subjekta, v kateri je razcep v imenu enotnega subjekta izvržen, delegiran na druge. Drugič, subjektivacijo brez subjekta, vznik mrtvega subjekta, subjekta, ki je potlačil svoj razcep. Ali tudi, subjekta, ki nenehno potiska svoj razcep pred seboj. Pozna ga namreč le v obliki svoje ločenosti od vseh tistih objektov, ki mu jih njegov interes riše kot stanje, kjer nič ne manjka. Razcep subjekta se torej kot dogodek prikazuje v treh oblikah. A samo ena izmed njih konstituira subjekt v njegovi zvestobi procesu resnice.

¹² Alain Badiou, *Saint Paul*, str. 119.