

Алберто
Тоскано

**Може ли да се мисли
насилството? Размисли
за Бадју и за можноста за
(марксистичка) политика***

Каква е врската меѓу мислењето на насилството и мислењето на политиката во делата на Алан Бадју? Токму текстот во кој Бадју, на таканаречениот крај на неговата сопствена маоистичка или марксистичко-ленинистичка низа од политички активизам, предлага „уништување“ и „повторно составување“ на марксистичката политика се вика *Може ли да се мисли њолиџикаџа*?¹ На самиот почеток од оваа кратка книга, во пријателска, но цврста полемика со инспираторите на семинарите од кои е изведена – Жан-Лук Нанси и Филип Лаку-Лабарт (кој во 1983-84 го поканил Бадју ова дело да го претстави во нивниот *Centre d'étude philosophique du politique*) – Бадју, интервенирајќи во една лексичка контроверза што во повеќе облици се пројавила во неколку политичко-философски средини, цврсто стои на ставот дека негова преокупација е *њолиџикаџа* (*la politique*), а не *њолиџичкоџо* (*le poli-*

* Една постара верзија од овој напис беше претставена во ноември 2005 година на годишната конференција на списанието *Историски материјализам*, под наслов „Растурање на пепелот: вистината и насилството во марксизмот на Бадју“ за време на една сесија со Масимилијано Томба, насловена „Мислење на политичкото“. Сакам да им се заблагодарам на Масимилијано и на публиката за прашањата и забелешките.

Alberto
Toscano

**Can Violence Be Thought?
Notes on Badiou
and the Possibility
of (Marxist) Politics***

What is the relationship between the thinking of violence and the thinking of politics in the writings of Alain Badiou? The very text where Badiou proposes – at the putative close of his own Maoist or Marxist-Leninist sequence of political militancy – the “destruction” and “recomposition” of Marxist politics, is entitled *Can Politics Be Thought?*¹ At the very outset of this short book, in amicable but firm polemic with the instigators of the seminars from which it is drawn – Jean-Luc Nancy and Philippe Lacoue-Labarthe (who had invited Badiou to present this work at their *Centre d'étude philosophique du politique* in 1983-84) – Badiou, intervening in a lexical controversy that has taken on different guises in several politico-philosophical settings, is adamant that his preoccupation is with *politics* (*la politique*) and not *the political* (*le politique*). The political, he stipulates, must be fixed in its status as a *fiction*, the fiction of the link between the social bond and its measure (or

* An earlier version of this paper was presented at the annual conference of the journal *Historical Materialism* in November 2005, under the title “Scattering the Ashes: Truth and Violence in Badiou’s Marxism” in a session with Massimiliano Tomba, entitled “Thinking the Political.” I’d like to thank the Massimiliano and the audience for their questions and remarks.

tique). Политичкото, тврди, мора да биде цврсто утврдено во смисла на неговиот статус на *фикција*, односно фикцијата за врската меѓу општествената поврзаност и нејзината мера (или нејзината мерка). Со други зборови, политичкото е нешто налик на трансценденталната илузија за односноста, за комунистичките врски и на суверена власт над општественото. Во овој поглед, кратковечната помодна склоност кон „повлекувањето на политичкото“² не треба да се доживува како можност за бесконечна меланхолија поради исчезнатата суштина или упразнетото место на политичкото, туку по прво треба да се поздрават и да се прифатат како можност за обновување на независната сила и детерминираноста на мислењето на *полиитикајта*, мислење кое Бадју го лоцира меѓу Макијавели и Ленин и чие филозофско доловување предлага да се организира со средствата што ги завештале, како што тој ги нарекува, „четиритемина големи француски дијалектичари“: Паскал, Русо, Маларме, Лакан.³ Не навлегувајќи во природата на филозофскиот и метаполитички проект што го покренала *Може ли да се мисли полиитикајта?*,⁴ може да забележиме дека иманентната критика на Бадју кон сопствените претходни стојалишта – неговиот „пост-ленинизам“, како што самиот тој го резимира, или неговиот „пост-маоизам“, ако се потсетиме на впечатливата студија на Бруно Бостил⁵ – добива облик на прогласување *автономија или одвојување на полиитикајта од политичкото*. Како што изјавува Бадју: „*Политичкото* никогаш не било ништо друго освен фикција што политиката ја продупчила како дупка на настанот“.⁶

Зошто овој фокус кон темата на насилството кај Бадју? Причината е двојна. Прво, сакам во моето тековно истражување за искривената поврзаност на Бадју со марксизмот да одекнуваат дебатите из-

measurement). *The political*, in other words, is something like the transcendental illusion of relationality, of communal ties and a sovereign authority over the social. In this regard, the short-lived vogue for the “retreat of the political”² is not to be read as the occasion for an endless melancholia over the vanished essence or empty place of the political, but rather to be welcomed and assumed as the opportunity to recover the independent force and determinacy of a thinking of *politics*, a thinking that Badiou locates between Machiavelli and Lenin, and whose philosophical capture he proposes to organize with the resources bequeathed by what he calls “the four great French dialecticians”: Pascal, Rousseau, Mallarmé, Lacan.³ Without entering into the nature of the philosophical and metapolitical project initiated by *Can Politics Be Thought?*,⁴ we can note that Badiou’s immanent critique of his own earlier positions – his “post-Leninism,” to follow his own shorthand, or “post-Maoism”, to recall Bruno Bosteels’s impressive study⁵ – takes the form of declaring *the autonomy or separation of politics from the political*. As Badiou declares: “*The political* has never been anything other than the fiction which is punctured by *politics* as the hole of the event.”⁶

Why focus on the theme of violence in Badiou? The stakes are twofold. First, I wish to make my ongoing research on Badiou’s contorted relationship with Marxism resonate with the debates elicited by Étienne Balibar’s recent work

ведени од неодамнешното дело на Етијен Балибар за историско-материјалистичките координати и апории што со себе ги носи поимот *гевалт* (сила/насилние/*Gewalt*).⁷ И навистина, како што и ќе укажам изведувајќи заклучоци, размислувањето во смисла на *Гевалт* [*Gewalt*], наместо во смисла на обичното *насилство*, може да овозможи значително компликување на односот на Бадју кон марксизмот и на неговиот предлог за автономија на политиката. Второ, затоа што токму преку иманентната критика на ленинистичкото политичко искуство за борбата, организацијата, судирот и (државната) моќ, како и за нивните (честопати паразитски) реакционерни осуди, прашањето на насилството одиграло клучна улога во низата обиди – како напредни, така и назадни, да се уништи и повторно да се состави марксизмот (или, можеби почесто, само да се уништи).

Потребна е, изгледа, уште една, трета и последна забелешка, а се однесува на улогата на таквите размислувања во контекстот на начинот на кој сега се доживуваат делата на Бадју. Накратко, во англофонското подрачје (каде неговите претходни политички дела и ставови дури неодамна се издигнаа над рамништето на опачни гласини) вниманието за политичката мисла на Бадју, особено во пионерската работа на Питер Холвард, започна со фокус кон за него својствениот аксиоматски егалитаризам и, да речеме, „децизионизмот“⁸ што навидум се пројавува во неговите „зрели“ дела – со конкретен осврт на новитетот на еден несоцијалиен, па дури и антисоцијален третман на политичкото дејствување и на политичката иновација. Натамошните истражувања на целиот опсег на неговото дело доведе до поопстојни размисли за неговиот однос кон марксизмот и, се разбира, кон маоизмот. Тоа овозможи поизразена позиција на континуитет, убедливо промовирана од

on the historical-materialist coordinates and aporias that inhere in the notion of *Gewalt*.⁷ Indeed, as I will suggest by way of conclusion, thinking in terms of *Gewalt*, rather than mere *violence*, might open up the possibility of considerably complicating Badiou's relationship to Marxism and his proposal of an autonomy of politics. Second, because it is through the immanent critique of the broadly Leninist political experience of struggle, organisation, conflict and (State) power – as well as of the (often parasitical) reactionary condemnations thereof – that the issue of violence has played a key role in various attempts, progressive and regressive, to evaluate the vitality and possibility of a Marxist politics.

A third and final remark is perhaps required, concerning the role of such reflections in the context of the current reception of Badiou's writings. In brief, attention to Badiou's political thought in the Anglophone arena (where his previous political deeds and opinions have only recently risen above the level of sinister rumour) began, especially in the pioneering work of Peter Hallward, with a focus on the uncompromising *sui generis* “axiomatic” egalitarianism and, so to speak, “decisionism” seemingly manifested by his ‘mature’ works – with a specific attention to the novelty of a non- or even anti-social treatment of political action and innovation. Further investigation of the full scope of his work has led to more sustained considerations of his relation to Marxism and, of course, to Maoism. This has allowed for a more “continuationist” position, persuasively promoted by Bruno Bosteels in several articles that hone in on Badiou's “post-Maoism,” disinterring his tracts on the cultural revolution and the militant and theoretical texts

страна на Бруно Бостилс во неколку написи што се фокусираат на „пост-маоизмот“ на Бадју, која ги изнесува на светлина неговите трактати за културната револуција и активистички текстови што ги напишал додека бил еден од водачите на малата француска маоистичка група UCFML.⁸ Се обидов да придонесам кон оваа дебата преку неколку написи и излагања, од кои главен е написот со наслов „Комунизмот како раздвојување“. Во тој текст – кој убедливо, ако не и дефинитивно (гледајќи од моето бездруго пристрасно гледиште) беше критикуван од Бостилс зашто во него премногу ревносно се позиционира извесен „метapolитички раскин“ околу 1985 година (кога беше и објавена *Може ли да се мисли полиитикајџа?*) – предложив извесна периодизација на мислата на Бадју во смисла на нејзиниот однос кон комунизмот. Самиот Бадју, меѓу другото, е и впечатлив и недоволно ценет теоретичар на периодизацијата.⁹ Следејќи го, периодизацијата сакам да ја мислам како сè освен едноставно прашање на сегментација на времето и мислата; попрво сакам да ја поимам како „спирално“ движење условено од најразлични силни очекувања, повлекувања и пресврти, а да не зборуваме за враќањата (од кои не помалку важно е последното враќање на материјалистичката дијалектика, во Бадјуовата *Logiques des mondes* од 2006, обемното надоврзување на *Биџиџио и насџаноџ [Being and Event]*). Малку преработувајќи го датирањето предложено во горенаведениот напис, фазите во делата на Бадју може да ги исцртаме на следниов начин:

- *Пред 1968*: „чиракувањето“ на Бадју кај Сартр, по кое следува учеството – од мала дистанца – во Алтисеровата школа во времето што Грегори Елиот го нарекува нејзина „висока“ доба.¹⁰ Со оглед на самокритиките на Бадју што ќе уследат, ова може да го наречеме фаза на *теориски комунизам*.

written as one of the leaders of the small French Maoist grouping, the UCFML.⁸ I have tried to contribute to this debate with a couple of articles and presentations, the principal one entitled “Communism as Separation.” In that text, which was cogently if not (in my inevitably biased view) definitively criticised by Bosteels for its excessive zeal in positing a kind of “metapolitical break” around 1985 (the year of publication of *Can Politics Be Thought?*), I proposed a sort of periodisation of Badiou’s thought in terms of its relation to communism. Badiou himself is, among other things, a remarkable and under-appreciated theorist of periodisation.⁹ Following him, I would like to think periodisation as anything but a simple question of segmenting time and thought, but rather as a ‘spiralling’ movement conditioned by all sorts of forceful anticipations, retractions and reversals, not to mention returns (not least the recent return, in Badiou’s 2006 *Logiques des mondes*, the massive sequel to *Being and Event*, of the materialist dialectic). Slightly revising the dating proposed in the aforementioned article, we could sketch the phases of Badiou’s work as follows:

- *Pre-1968*: Badiou’s “apprenticeship” with Sartre, followed by a participation – at a slight distance – in the Althusserian school during what Gregory Elliot calls its “high” period.¹⁰ Given Badiou’s ensuing self-criticisms we could call this the stage of *theoretical communism*.

- 1968-1977: По неговиот миг на „Пат кон Дамаск“¹¹ и преминувањето од дисидентството во рамките на ПСУ (Parti socialiste unifié) кон раководството на УЦФМЛ (Groupe pour la formation de l'Union des communistes de France, marxiste-leniniste), Бадју и неговите другари го формулираат она што го нарекуваат *комунизам на производство*.¹²

- 1977-1982: За време на осеката во маоистичката низа, Бадју ја рекапитулира теоријата за силата и уништувањето што ја скицирал во *Теорија на противречности*,¹³ сè повеќе оддалечувајќи ја од какво било повикување на производниот процес и улогата на масите како производствени класи. Субјектот (т.е. партијата) зазема средишно место во една голема и застрашувачка дијалектичка конструкција, трајно врзана за нешто што јас решив да го нарекувам *комунизам на деструкција*. *Теоријата на субјектот*,¹⁴ која рекапитулира и проширува една низа семинари одржани во текот на тој период, е клучниот текст за оваа „деструктивна“ парадигма.

- 1982-денес? Бадју го објавува крајот на трите големи референци на историскиот комунизам: референтот на „државноста“, т.е. постоењето на политички актуализации на комунистичкиот проект што може да ја носи темата на *победа*, војничкиот референт, т.е. војните за национално ослободување што сведочат за „изумувањето, под водство на новите партии, на еден нов облик војна, една дисиметрична војна, вкоренета во селските подрачја, во која се организира селанството и која се разврзува оддолжено, во фази“¹⁵ субјективниот, односно класниот референт, т.е. субјективното присуство на самото работничко движење. Таканаречената „криза на марксизмот“ се смета за прогресивно пропаѓање на овој систем на референци. Иако стои на убедувањето дека една вистин-

- 1968-1977: After his “Road to Damascus” moment¹¹ and the passage from his dissidence within the PSU (Parti socialiste unifié) to the leadership of the UCFML (Groupe pour la formation de l'Union des communistes de France, marxiste-leniniste), Badiou and his comrades formulate what they term a *communism of production*.¹²

- 1977-1982: In the ebb of the Maoist sequence, Badiou recapitulates the theory of force and destruction sketched out in *Theory of Contradiction*,¹³ detaching it more and more from any reference to the production process and the role of the masses qua producing classes. The subject (i.e. the party) takes centre stage in a formidable and forbidding dialectical construction, anchored around what I have chosen to call a *communism of destruction*. *Theory of the Subject*,¹⁴ which recapitulates and extends a series of seminars given during this period, is the key text for this “destructive” paradigm.

- 1982-present? Badiou declares the end of the three great references of historical communism: the “statist” referent, i.e. the existence of political actualisations of the communist project that can carry the theme of *victory*; the martial referent, i.e. the wars of national liberation that witness “the invention, under the direction of modern parties, of a new form of war, a dissymmetrical war, rooted in the countryside, organising the peasantry, and deploying itself in a prolonged manner, in stages”¹⁵; the subjective or class referent, i.e. the subjective presence of the workers’ movement itself. The so-called “crisis of Marxism” is seen as the progressive collapse of this system of references. Whilst maintaining the conviction that a true politics can only be a radically egalitarian and in some sense *communist* politics – so that he will

ска политика може да биде единствено радикално егалитарна и во извесна смисла *комунистичка* политика – така што ќе пишува за вечност на комунизмот како „вечност на еднаквите“¹⁶ – Бадју врши деисторизација и раздржавување на комунизмот во *онџолошкој*о убедување дека под површината на фикцијата за општествената и политичката врска лежи реалноста, или попрво Реалното, на раскинување на врските, на една недоследност и многукратност која е само фикциски избројана и претставена од Државата. Суспендирањето на секаква преодност меѓу субјектот на политиката и ситуацијата во која тој се јавува (при што реткоста и дисконтинуитетот стануваат неприкосновени) Бадју, преку категоријата *генеричко*, го предлага критериумот за она што може да се смета за немарксистички комунизам. Тоа се мисли како едно локално и дисконтинуирано производство на Истоветност, во фаза што во „Комунизмот како раздвојување“ ја оквалификував во контекст на *произведувањето комунизам*.¹⁷ Се разбира, со оглед на неодамнешното свртување на Бадју кон „материјалистичката дијалектика“, може да се запрашаме дали можеби некаков остаток на маоистички дух внесува нов пресврт во спиралата...

Но, на кој начин оваа периодизација на Бадјуовата идиосинкретска траекторија во теориската топологијана марксизмот се врзува за прашањето на насилството, па дури и со прашањето за *Gewalt*? Шематски, мојата аргументација е ваква: по неговото дамаскиско преобратување во маоистички активизам, Бадју го напиша едниот од најцврстите, најлуцидните и највознемирувачките прикази на фундаментално насилниот карактер на марксистичката дијалектика, филтрирана низ ленинистичката и маоистичката политичка мисла и пракса. Поточно, Бадју ја поврза својата марксистичко-ленинистичка

write of an eternity of communism qua “eternity of the equal”¹⁶ – Badiou operates a de-historicisation and de-statification of communism in the *ontological* conviction that beneath the fiction of the social and political bond there lies the reality, or rather the Real, of unbinding, of an inconsistency and multiplicity that is only fictionally counted and represented by the State. Suspending any transitivity between the subject of politics and the situation in which it arises (rarity and discontinuity becoming paramount), Badiou proposes, through the category of the *generic*, the criterion of what might be regarded as a non-Marxist communism. This is thought in terms of a local and discontinuous production of Sameness, in a stage that I characterized in “Communism as Separation” in terms of the *production of communism*.¹⁷ Of course, with Badiou’s recent turn towards a “materialist dialectic” we may wonder whether a recidivist Maoist spirit is not giving the spiral yet another twist...

But how does this periodisation and Badiou’s idiosyncratic trajectory within the theoretical topology of Marxism relate to the question of violence, and even of *Gewalt*? Schematically, my argument is as follows: in the wake of his Damascene conversion to Maoist militancy, Badiou produced one of the most steadfast, lucid and unsettling accounts of the fundamentally violent character of the Marxist dialectic, as filtered through Leninist and Maoist political thought and practice. To be more precise, Badiou linked his Marxist-Leninist concern with *truth*, *justice* and the *new* to the immanent requirement of a destructive antagonism, an argument

грижа за *вистината*, *правдата* и *новото* со иманентната нужност од деструктивен антагонизам, расправа што е најисцрпно изнесена во неговата крајно педантна и настојчива егзегеза на маоистичкиот слоган „Исправно е бунтувањето против реакционерите“.¹⁸ Можноста од револуционерни новини интимно се поврзуваше со организираното, систематско и, мошне важно, *неегалитарно* уништување на реакционерниот противник. Оддалечувањето од оваа дијалектика на уништување (која филозофскиот врв го достигна во *Теорија на субјектот* [*Theory of the Subject*]), но веројатно политички се исцрпи неколку години порано) добива лик на подредување на темата за антагонизмот на темата за независниот политички *капацитет* и „облиците на совест“ на еден егалитарен колективен субјект.¹⁹ И навистина, како што укажува ретроспективата на елипсична самоанализа што се воспоставува во *Сволептието* [*The Century*],²⁰ преобмислувањето на Бадју функционира со раздвојување токму на концептот на антагонизмот во деструктивна варијаната и во нешто што тој го нарекува варијанта на одземање, експлицитно потсетувајќи на разликата што Мао ја прави меѓу антагонистичките спротивности и спротивностите меѓу луѓето. Овој пасус – на кој ќе се навратам на крајот – особено во поновите текстови, го одбележува извесна имплицитна критика на политичкото насилство како знак за организациската слабост и метафизичката нагрисаност на еманципаторската мисла под „метафизичкиот“ превез на марксизмот-ленинизмот.²¹ Со други зборови, наместо да се гледа како вродена состојба на егалитарните новини, *деструкцијата* е видена како лажен обид да се доминира со некакво конечно раскинување (*déliaison*), и тоа преку погубната фикција за врската што ја даваат Државата, нацијата, партијата и/или класата како извршители на вистинската еднаквост чии единствени знаци може да се пројават во уништувањето

that is most exhaustively laid out in his meticulous and insistent exegesis of the Maoist watchword: “It is right to rebel against the reactionaries.”¹⁸ The possibility of revolutionary novelty is intimately linked here to the organised, systematic and, importantly, *inegalitarian* destruction of the reactionary adversary. The movement away from this dialectic of destruction (peaking philosophically in *Theory of the Subject*, but probably politically exhausted some years earlier) takes the guise of a subordination of the theme of antagonism to that of an independent political *capacity* and the “forms of conscience” of an egalitarian collective subject.¹⁹ Indeed, as the retrospective of elliptical self-analysis constituted by *The Century* suggests,²⁰ Badiou’s rethinking functions by splitting the very concept of antagonism into a destructive and what he calls a *subtractive* variant, in an explicit reminiscence of Mao’s distinction between antagonistic contradictions and contradictions among the people. This passage – to which I will return in the conclusion – is marked, especially in more recent texts, by an implicit critique of political violence as a sign of the organizational weakness and metaphysical corruption of emancipatory thought in its “metaphysical” guise as Marxism-Leninism.²¹ In other words, rather than an inherent condition of egalitarian novelty, *destruction* is seen as a false attempt to dominate a fundamental unbinding (*déliaison*) and to do so through the lethal fiction of the bond provided by State, nation, party and/or class as agents of a real equality whose only signs can be given in the destruction of the old. This centrality of destruction was arguably at the speculative heart of Badiou’s own Maoist phase.

на старото. Може да се тврди дека ова средишно место на деструкцијата беше спекулативното јадро на маоистичката фаза на самиот Бадју.

Во 1975, под импресумот „Јенан“ (Yenan) на UCFML од едицијата Масперо (Maspéro) (серија што заеднички ја уредуваше со Силвијан Лазарус), Бадју го објави првиот од памфлетите што ги беше замислил како серија за дијалектичкиот материјализам, со наслов *Теорија на непроивречноста* (*Theory of Contradiction*), по кој наредната година уследи *За идеологијата* (*On Ideology*).²² Во овие текстови Бадју грижливо и детално ги изложи филозофските основи на една марксистичко-ленинстичка теорија на револт (или бунт). Првенството на револтот – односно првенството на праксата – впрочем е активистичкиот лајтмотив во делата на Бадју од седумдесетите. Тоа особено важи за *Теорија на непроивречноста*, која е концизен спекулативен коментар за изрека на Мао кое гласи „секогаш е исправно да се бунтува против реакционерите“.²³ Во него ќе прочитаме дека „бунтот не ја чека својата причина, бунтот е нешто што секогаш си постои, за каква и да е причина. Марксизмот едноставно вели: бунтот е причина, бунтот е субјект. Марксизмот е рекапитулација на мудроста на бунтот“.²⁴ Токму врз основа на ова равенство меѓу политичката пракса и антагонизмот, Бадју може да запише: „Реалното не спојува, туку раздвојува. Тоа што се случува е она што раздвојува“.²⁵

Тука мора да ја слушнеме материјалистичката теза дека *фактумој* на револтот – или во Бадјуовиот поскорешен дискурс, упадот на настанот или дисфункцијата на трансценденталниот режим – доаѓа прв, а субјективизацијата е на второ место. Понатаму, во онаа мера во која некоја структура на сместености, некоја претставена ситуација,

In 1975, in the UCFML’s “Yenan” imprint at the Editions Maspéro (a series he co-directed with Sylvain Lazarus), Badiou published the first of what were intended to be a series of pamphlets on dialectical materialism, *Theory of Contradiction*, to be followed by the *On Ideology* the next year.²² In these texts Badiou set down, in painstaking detail, the philosophical groundwork of a Marxist-Leninist theory of revolt (or rebellion). The primacy of revolt – that is, the primacy of *practice* – is in fact the militant *leitmotiv* of Badiou’s writings in the seventies. This is especially true of *Theory of Contradiction*, a terse speculative commentary upon Mao’s dictum “it is always right to rebel against the reactionaries.”²³ In it, we read the following: “Rebellion does not wait for its reason, rebellion is what is always already there, for any possible reason whatever. Marxism simply says: rebellion is reason, rebellion is subject. Marxism is the recapitulation of the wisdom of rebellion.”²⁴ It is on the basis of this equation between political practice and antagonism that Badiou can write: “The real is not what brings together, but what separates. What happens is what disjoins.”²⁵

Here we must hear the materialist thesis that the *faktum* of revolt – or in Badiou’s more recent discourse the irruption of the event or dysfunction of a transcendental regime – comes first, subjectivation second. Moreover, to the extent that any structure of placements, any represented situation, is in a sense the fallout from, or recuperation of, its forceful dislocation by a subject,

е во извесна смисла остаток или опоравување од нејзиното насилно изместување од страна на некој субјект, отпорот е, како што вели Бадју, тајната на доминацијата. Бадју стасува најблиску до дуалистичка матрица на политичкото – како што е онаа што ја предлагаат еретичките пост-маоистички нови филозофи (*nouveaux philosophes*) Жамбе и Лардро (Jambet, Lardreau) во својата книга *Ангелот* (*The Angel*)²⁶ – кога изјавува дека *причината за револуцијата* е неменлива, „длабока и неразрешлива“; дека одбивањето на владеењето – како што е владеењето на власта и знаењето – претставува субјективна даденост што му претходи и на марксизмот и на секоја причинска или структурна анализа што може да ја даде една критика на политичката економија. Тоа укажува дека револтот онтолошки претходи, дека постои автономна сила на егалитарна опозиција која дејствува како транс-историска константа.

Надоврзувајќи се на маоистичката теза дека поделбата е токму суштината на дијалектиката („Едно се двоји на две“), теоријата на противречност на Бадју се заснова врз асиметријата на деловите на противречноста, пречистителна *сила*, од една страна, системот на *месина*, од друга страна. Но, а тука лежи и клучната поента, ниту е претходно дадена некаква ангелска чистота, ниту пак ние можеме да се надеваме на некаква едноставна епифанија што извира од урнатините на старото. Како што убедливо тврди Бостилс, „спекулативното левичарство“ и натаму е еден од еден од духовите што го прогонуваат Бадју (дотолку жестоко напаѓано, би се рекло, до степен што тоа претставува интимна можност за негово размислување за субјектот, штом тоа ќе се одвои од секаква отворена системска преодност). Како што Бадју пишува во *Теорија на субјективноста*: „во секоја противречност, силата ја покажува својата нечистота преку алеаторниот процес на нејзино пречистување“. Во *Те-*

resistance, as Badiou puts it, is the secret of domination. Badiou comes closest to a dualistic matrix of the political – such as the one propounded by the heretical post-Maoist *nouveaux philosophes* Jambet and Lardreau in their book *The Angel*²⁶ – when he states that the *reason of revolt* (or rebellion) is an invariant, “deep and inextricable”; that the refusal of mastery – as the mastery of authority and of knowledge – constitutes a subjective given that *precedes* Marxism and any causal or structural analysis that a critique of political economy may be capable of providing. This suggests an ontological anteriority of revolt, an autonomous power of egalitarian opposition that operates like a trans-historical constant.

Following the Maoist thesis that division is the very essence of dialectics (“One divides into two”), Badiou’s theory of contradiction is founded on the asymmetry of the terms of the contradiction, purifying *force*, on the one hand, the system of *places*, on the other. But, and here lies the key point, no angelic purity is given beforehand and neither can we put our hopes in a simple epiphany mechanically emerging from the ruins of the old. As Bosteels persuasively argues, “speculative leftism” remains one of Badiou’s nemeses (all the more virulently attacked, one might argue, to the extent that it is an intimate possibility of his thinking of the subject, once it has detached itself from any straightforward systemic transitivity). As Badiou writes in the *Theory of the Subject*: “in every contradiction, force manifests its impurity through the aleatory process of its purification.” In the *Theory of Contradiction*, the thesis of the rightness of rebellion (or of the justice of the new) is linked by Badiou to a whole partisan theory of consciousness and truth,

орија на субјектот, тезата за исправноста на бунтот (или за правичноста на новото) Бадју ја поврзува со една цела партиска теорија за свеста и вистината, при што и марксизмот како наука за општествените формации и објективната историска стварност на револти се пресликуваат и навистина ја наоѓаат својата причина во свесното впрегнување на задачите на револтот во организирањето и директивите, накусо, во *партија*. Марксистичката вистина, круто изјавува Бадју, „е она во што бунтот ја наоѓа својата причина со цел да го распарчи непријателот“ и, со тон кој навидум го нема во неговите најнови дела, изјавува дека бунтот отфрла секако предимство на еднаквоста пред вистината.²⁷

Во делата на Бадју од седумдесеттите, но и во неговите најскорешни дела, „субјектот“ ја именува токму точката на која она што е невозможно во дадена ситуација насила се прави можно: „Субјектот е точка на претворање на невозможното во возможно. Фундаменталната операција на субјектот треба да се одвива во точката каде нешто невозможно се претвора во можност“.²⁸ Пресудното прашање, доколку сакаме да се зафатиме со философска рефлексива за улогата на насилството кај Бадју, е дали оваа точка на претворање налага деструктивен антагонизам како предуслов, или дали, како што укажуваат некои од неговите поскорешни дела, деструкцијата, па дури и теророт може да биде (контингентна) последица на извесен капацитет врзан за настанот за независно да се потврди постоењето и ефектите од одреден политички субјект.

Во Бадјуовата *Теорија на противречността* нема забуна во однос на фактот дека гледиштето на револтот како потврда на битието е тесно поврзано со можноста за радикална деструкција, поништување

whereby both Marxism as a science of social formations and the objective historical reality of revolts are doubled by, and indeed find their reason in, the conscious assumption of the tasks of revolt in organisation and directive, in short, in a *party*. Marxist truth, Badiou starkly states, “is that wherein rebellion finds its reason in order to demolish the enemy” and, in a tone seemingly absent from his latest works, declares that it repudiates all equality before truth.²⁷

In Badiou’s work of the 70s, but also in his most recent production, “subject” names precisely that point through which what is impossible in a given situation is forced into possibility: “A subject is a point of conversion of the impossible into the possible. The fundamental operation of a subject is to be at the point where some impossible is converted into possibility.”²⁸ The crucial question, if we wish to engage in a philosophical reflection on the role of violence in Badiou, is whether this point of conversion demands destructive antagonism as a precondition, or whether, as some of his more recent writings suggest, destruction and even terror might be the (contingent) consequence of an event-bound capacity to independently affirm the existence and effects of a political subject.

In Badiou’s *Theory of Contradiction* there is no mistaking the fact that the view of revolt as an affirmation of being is intimately bound to the possibility of a radical destruction, an abolition – the ex-termination, to be

– екс-терминацијата, да бидеме етимолошки прецизни, благодарение на силата на одреден бунтовен субјект на некои места и позиции во претставничките структури и структурите на доминацијата.²⁹ Или, да цитирам еден од полирските искази на Бадју: „На ништо ново под сонцево мислењето на револтот го протиставува везден новото бунтовното црвено сонце, под чие знаме неограничената афирмативна надеж на бунтовните произведувачи создава пукнатини“. Да се заврши со тоа „ништо ново под сонцето“ повлекува можност од целосна смрт, смрт без *Aufhebung* и без оплакување. На таков начин, да речеме – според еден од најрелевантните примери на Бадју – треба да умре колонијализмот, осуден на вечен забрав. Ова не треба да се сфати во осиромашената смисла на одрекување или репресија, туку попрво како ефективно уништување на сите траги од колонијалната доминација. Оттука, „Културната револуција“ се афирмира како антимеморија. Парадоксот што отворено го зазема Бадју, кој сметам дека целосно го опфаќа она што го нареков негов комунизам на раздвојување, е дека уништувањето на нееднаквоста, збришувањето на господарството како услов содржи дуалистичка асиметрија (накусо, класна борба).

Така, политичката загатка е во нужноста да се господари (контролира, насочува и насилно да се води) со патот до безгосподарството, да се доминира со доминацијата за да може да дојде до недоминација. Ова е парадоксот што во историјата на ленинизмот се нарекува диктатура на пролетеријатот. Но, би прашале, што станува тогаш со трезвената забелешка на Кристијан Жамбе (Christian Jambet), делумно упатена и кон Бадју, дека темата за антимеморијата, за Нултата година што толку прочуто се врзуваше со полињата на смртта во Кампучија, зависи од најрадикалната хипостаза на Господарството, од еден

etymologically precise, by the force of an insurgent subject, of certain places and positions within the structures of representation and domination.²⁹ Or, to quote one of Badiou's more lyrical passages: "To the nothing new under the sun the thinking of revolt opposes the ever new insurgent red sun, under the emblem of which the unlimited affirmative hope of rebellious producers engenders ruptures." Having done with the "nothing new under the sun" entails the possibility of a total death, a death without *Aufhebung* and without mourning. Such, for instance – in one of Badiou's most pertinent examples – is the way in which colonialism should die, consigned to eternal forgetting. This is not to be understood in the impoverished sense of a disavowal or repression, but rather as the effective destruction of all traces of colonial domination. "Cultural revolution" is thereby affirmed as anti-memory. The paradox openly assumed by Badiou, in which I think is encapsulated what I have called his communism of separation, is that the destruction of inequality, the obliteration of mastery, has a dualistic asymmetry as its condition.

The political conundrum is therefore that of the necessity to master (control, direct and violently lead) the path to masterlessness, to dominate domination in order for non-domination to arise. This is the paradox that in the history of Leninism takes the name of the dictatorship of the proletariat. But what then, we may ask, of Christian Jambet's sober observation, aimed in part at Badiou himself, that the theme of anti-memory, of the Year Zero so famously linked to the killing fields of Cambodia, depends on the most radical hypostasis of Mastery, on a discourse reduced to the inscrutable secrecy of an unknowing command to work and submit to anonymity,

дискурс сведен на непроникливата таинственост на една неукa наредба за работа и помирливост со анонимност, дополнета, можеби неминовно, со најбесцелните и најнеразумните практики на изнудување признанија – за тоа сведочи деструктивната жестокост на затворот С-21 во Пном Пен?³⁰ Одговарајќи на таквите забелешки, може да потсетиме дека една од клучните тези на Бадју, која произлегува од неговото читање на Мао, е дека новините произлегуваат не од примарната спротивност, онаа меѓу експлоататорите и експлоатираните, туку од извесна „секундарна“ спротивност, од раздвојување или поделба во редовите на самата примарна спротивност – од партиската вистина на една фракција, на пример, која се одвојува со цел да издвои (или да извлече) една вистинитост што ја одрекува државата во таа ситуација, односно нејзините доминантни и доминирачки претставници. Таа ја преобразува оваа секундарна спротивност во примарна спротивност која ја гради формализацијата што му припаѓа на чинот на револт. Со други зборови, *поделбата и одвојувањето – а не само чистотијата деструктивен антиагонизам – се услови за можност за создавање генеричка еднаквост*.

Во овие рани дела, може да се види како Бадју тврди дека присуството на субјективност ја менува природата на самото насилство. Со оглед на тоа што дијалектиката на стварниот револт внесува квалитативни новини во одредена ситуација – такви што „Државата, односно концентрираниот облик на сите феномени на доминацијата, веќе го нема ниту истото име“ – таа ја дели и самата смрт на нешто што е вградено и преобразено според нов закон (или симболично пренапишано, ако сакаме да употребиме една Лакановска рамка) и нешто што едноставно се укинува. Во чисто структурните феномени сосема лишени од новини, каде станува збор

coupled, inevitably perhaps, with the most pointless and exorbitant practices of confession – witness the destructive ferocity of the S-21 prison in Phnom Penh?³⁰ In response to such objections, we could recall that one of the key theses in Badiou, emerging from his readings of Mao, is that it is not from the primary contradiction, the one between exploiters and exploited, that novelty emerges, but rather from a ‘secondary’ contradiction, from a separation or division within the camp of the primary contradiction itself – from the partisan truth of a faction, for instance, which separates itself in order to separate out (or subtract) a real which is denied by the state of the situation, by its dominant and dominating representation. It is transforming this secondary contradiction into a primary one which constitutes the formalization proper to the act of revolt. In other words, *division and separation – and not just pure destructive antagonism – are conditions of possibility for the engendering of a generic equality*.

In these early writings, Badiou can be found arguing that the presence of subjectivity changes the nature of violence itself. Inasmuch as the dialectics of a real revolt introduces qualitative novelty into a situation – such that ‘The State, which is to say the concentrated form of all phenomena of domination, no longer even has the same name’ – it divides death itself, into what is incorporated and metamorphosed under a new law (or symbolically reinscribed, if we wish to adopt a Lacanian framework) and what is simply abrogated. In purely structural phenomena devoid of novelty, in which it is only a quantitative shift of places that is at stake, be it colonialism or the first world war, the drive to conserve

само за квантитативна промена на местата, било да се работи за колонијализам било за Првата светска војна, поривот за конзервирање и продолжување, според Бадју, го придружува стравично насилство. Како што круто ќе рече: „кога ништо не се менува, гинат луѓе“. Токму недостигот од асиметрија и крајно неантагонистичната основа на масивните антагонизми се чини дека се ангажираат на боиштето, што значи дека таквите „структурни“ антагонизми зависат од чиста квантитативна победа, па така се и збирни, некреативни, здодевно долги, крвави и жалови“. Накусо, тогаш, наспроти противење кон отпорот и моќта, Бадју предлага дијалектика на (материјалистичка) структура и (субјективна) тенденција. Без „насилен“ запис во ситуацијата на една субјективна тенденција или трансформациона сила, која и самата е производ од внатрешни поделби и одвојувања, ни останува само тапата бруталност на структурното насилство.

Невозможно е во овие кратки размисли да се доловат политичките и филозофските причини за Бадјуовото преместување на деструктивната тема и неговиот премин кон една нова, математички заснована дијалектика на недоследност која го поткопува концептот на целосноста и се држи настрана од главните референти на марксистичката или историскоматеријалистичката традиција. Меѓутоа, може да речеме дека прашањата што извираат од Бадјуовата тематизација на насилството и од неговата политика критика на теророт (критика што силовито ја противставува на она што го смета за капиталопарламентарна и антитоталитарна критика на теророт, каква што може ме да најдеме меѓу сличните на Фире (Furet)) можеби се и прашања врз основа на кои треба да се преоцени Бадјуовата компликувана и нецелосна врска со марксизмот, настрана сите тврдења за не-

and continue is accompanied for Badiou by enormous violence. In his stark words: “When nothing changes, men die.” It is precisely the lack of asymmetry, the ultimately non-antagonistic basis of the massive antagonisms that appear to deploy themselves on the battlefield which mean that such “‘structural’ antagonisms depend on pure quantitative triumph, and are thus cumulative, non-creative, interminable, bloody and sterile.” In brief, then, against the opposition of resistance and power, Badiou proposes a dialectics of (materialist) structure and (subjective) tendency. Without the “violent” inscription into the situation of a subjective tendency or force of transformation, which is itself the product of internal divisions and separations, we are left only with the dumb brutality of a structural violence.

It is not possible in these brief considerations to track the political and philosophical reasons for Badiou’s dislocation of the destructive thematic and his move towards a new, mathematically-founded dialectic of inconsistency which undermines the concept of totality and takes its distance from many of the principal referents of the Marxist or historical materialist tradition. However, we could say that the questions that arise from Badiou’s thematisation of violence and from his political critique of terror (a critique which he vehemently counterposes to what he regards as the capitalo-parliamentarian and anti-totalitarian critique of terror, such as we may find in the likes of Furet) might also be questions on the basis of which to reassess Badiou’s complicated and incomplete relationship to Marxism, all claims to non-existence aside...³¹ A preliminary conclusion, or perhaps a simple intuition, is that the theme of *Gewalt*, of a tension

постојењето...³¹ Еден првичен заклучок, или можеби едноставна интуиција, е дека темата за *Гевалт* (насилие, *Gewalt*), за тензија и дијалектика меѓу моќта и насилството и за некаков еманципаторски обид да се раскине солидарноста меѓу сите овие значења, може да претставува еден вид мртов агол во размислувањето на Бадју. Пред да заклучиме, а со цел само да ги поставам патоказите за идните истражувања, би сакал да набројам пет клучни точки со кои ќе треба барем малку да се позанимава секое идно истражување на темата на насилство во мислата на Бадју:

1. *Марксизмот, ленинизмот и милиитаризмот*. Голем број од обидите на Бадју да формулира пост-ленинистичка „политика без партија“ почиваат врз тезата дека егалитарната политка била фундаментално нагризана, во некој вид историска инерција, од страна на воениот или воинствениот референт. Важно е тука да се забележи дека Бадју, следејќи ги воените огледи на Мао, отпрвин ја брани и ја фали посебноста на маоистичкиот придонес кон нерамномерниот и комбиниран развој на дијалектичката мисла и нејзината непрекината периодизација *шокму во смисла на војничките изуми на Мао против ленинистичко-сталинистичкиот модел*. Исто така, вреди да се укаже на неусогласениот, нејасен и неизвесен статус на квази-референците што ги има во Бадјуовиот обид да размислува во насока на демилитаризирана пост-ленинистичка политика: Солидарност, иранската револуција, искуството од движењето *sans papiers* и, неодамна, Запатистите во Мексико.

2. *Оддалеченоста од Државата*. Тука би можеле да тврдиме дека Бадју ја избегнува дијалектиката на Гевалт (насилието, *Gewalt*) и ја прави двосмислена својата верност кон неминовниот и благотворен повик да се уништи насилството или да се уништи доми-

and dialectic between power and violence – and of an emancipatory attempt to break the solidarity between all these meanings – might constitute a kind of blind spot in Badiou’s thinking. Before concluding, and in order to simply lay the signposts for future research, let me enumerate five key points that any further investigation of the theme of violence in Badiou’s thinking will need to touch upon:

1. *Marxism, Leninism and militarism*. Many of Badiou’s attempts to formulate a post-Leninist “politics without a party” rest on the thesis that egalitarian politics was fundamentally corrupted, through a kind of historical inertia, by the military or martial referent. It is important to note here that Badiou, following Mao’s military essays, initially defends and praises the specificity of the Maoist contribution to the uneven and combined development of dialectical thought and its halting periodisation *precisely in terms of the martial innovations made by Mao against the Leninist-Stalinist model*. It is also worth indicating the disparate, ambiguous and uncertain status of the quasi-references that populate Badiou’s attempt to think towards a demilitarized, post-Leninist politics: the Polish movement Solidarnosc, the Iranian revolution, the experience of the *sans papiers* movement in France and, more recently, the Zapatistas in Mexico.

2. *The distance from the State*. This is where we could argue Badiou *evades* the dialectics of *Gewalt*, and equivocates in his fidelity to the inevitable and salutary call for a destruction of violence or a destruction of domination. Diagnosing the state either as the capture

нацијата. Дијагностицирајќи ја државата или како заробување и кооптирање на силата на субјективност или како нејзино изопачување во една убиствена спирала на сомневање (експлицитно следејќи ја Хегеловата класична анализа на теророт во *Феноменологија на духот*), и оценувајќи дека заразата со нејзините безсубјектни механизми е погубна за автономните капацитети на егалитарната мисла и пракса, тезата за политика што ќе биде настрана од државата – за политика на пропишување наместо на барања и напади – доби средишно место во формулациите на Бадју. Дури и ова избегнување да се претпостави *Gewalt*-от од страна на политичкиот субјект сепак се заснова врз математичко формализирање на проблемот на *Gewalt* во смисла на клучната и интуитивно привлечна теза за непресметливиот *вишок* на склопот на моќта во дадена ситуација (Државата) во однос на самата ситуација. Со други зборови, за вишокот на застапување во однос на претставување, на вклученоста во однос на припадноста.³² Исходот од ова е дека клучното со политиката за Бадју лежи во нејзиниот капацитет да го *мери* и запре овој вишок на Државата, но од надворешна позиција, преку политички и организациски капацитет што не се преточува во правна, бирократска и воена моќ.

3. *Силаџа на субјектот*. За да останеме во семантичкото поле на *Гевалџ* (*Gewalt*), треба да напоменеме дека, во периодот што го нареков период на комунизам на производство и деструкција, Бадјуовата материјалистичка дијалектика има две сигурни усидрувања: поимот *сила* и, во делата по *Битието и наситаност* (следејќи го математичарот Пол Коен), поимот *силење*. Во обата случаја имаме концепти во кои одекнува поимот *Гевалџ* и кои го квалификуваат односот меѓу извесен (политички) субјект и создавањето новини, еднаквост и правда – или, да ја

and cooptation of the force of subjectivity or as its perversion in a murderous spiral of suspicion (explicitly following Hegel's classic analysis of the terror in the *Phenomenology of Spirit*), and judging contagion with its subject-less mechanisms to be fatal to the autonomous capacities of egalitarian thought and practice, the thesis of politics at a distance from the state – a politics of prescription rather than demand or attack – has become central to Badiou's formulations. Even this evasion of an assumption of *Gewalt* on the part of the political subject is nevertheless based on a mathematical formalisation of the problem of *Gewalt* in terms of the crucial and intuitively attractive thesis of incalculable *excess* of the power-set of a situation (the State) over that situation itself. In other words, of the excess of representation over presentation, inclusion over belonging.³² The upshot of this is that the crux of politics for Badiou lies in its capacity to *measure* and arrest this excess of the State, but from an extrinsic position, through a political and organisational capacity that does not translate into a legal, bureaucratic or military *power*.

3. *The force of the subject*. To remain within the semantic field of *Gewalt*, we should note that the anchors of Badiou's materialist dialectic are, for the period that I have called that of the communism of production and destruction, the notion of *force*, and, in the work following *Being and Event* (following the mathematician Paul Cohen), that of *forcing*. In both cases we have concepts resonating with the notion of *Gewalt* that qualify the relation between a (political) subject and the creation of novelty, equality and justice – or indeed, to use, the central category of Badiou's later philosophy, *truth*. The first

употребам централната категорија од подоцнежната филозофија на Бадју, *висјина*. Првото (силата) е поврзано со поимот на деструкцијата, второто (силење) е поврзано со одземањето, а обете кружат околу капацитетот на субјектот во конкретни мигови да *интервенира* во дадена ситуација така што ќе ја изнесе на виделина или ќе ја следи дисфункцијата на даден систем на доминација, систем што Бадју упорно го осликува како систем на сместување, идентитет, броење.³³ Токму преку споредбата меѓу функцијата и можностите вродени во овие два поима можеме да почнеме и да преиспитаеме уште една константа во мислата на Бадју, која во свите благосклони дела ја нагласи и Славој Жижек, односно прашањето на *партиската висјина*.

4. *Теророт и шероризмот*. Иако во своите скорешни дела Бадју се обидува да го обнови поимот дека Теророт е неопходен, ако не и темелен, момент во политичката субјективизација,³⁴ една критика на терористичкото искушение е стожер во неговите „пост-маоистички“ дела.³⁵ Меѓутоа, а ова е она по што Бадју темелно се разликува од сите трговци со ревизионизам, морализам и вина, единствено едно иманентно и детерминирано одземање од деструктивните изуми на политиката, само критиката на теророт што се врши *од страна на еманципацијата*, може да најават нова мисла за политиката на дистанца од државата. Исто така, Бадју речито и јасно ја поврзува заразноста со насилството на дваесеттиот век не само со нејзините мрачни основи во колонијалните масовни жртвувања, туку и со „еманципаторската“ идеја – по многу нешта изродена од варварскиот кошмар на првата светска војна – од насилството што ќе ги заврши сите насилства, војната против сите војни (тема што ја има и кај Мао). Ако преминеме на поне-средната конјунктура од крајот на седумдесеттите и почетокот на осумдесеттите години, ќе забележиме

(force) is linked to the notion of destruction, the second (forcing) to one of subtraction, and both circulate around the subject's capacity to *intervene* in a situation at specific points so as to elicit or follow the dysfunction of a system of domination, a system that Badiou persistently depicts as a system of placement, identity, counting.³³ It is from the comparison between the function and possibilities inherent in these two terms that we might also begin to reconsider another constant in Badiou's thought, which has also been emphasised in the sympathetic work of Slavoj Žižek, that of *partisan truth*.

4. *Terror and terrorism*. Though in recent work Badiou has tried to recuperate the notion of Terror as a necessary, if not founding, moment in political subjectivation,³⁴ a critique of the terroristic temptation is a mainstay in his “post-Maoist” work.³⁵ However – and this is what fundamentally separates Badiou from every stripe of revisionist, moralist and guilt-monger – the underlying argument is that only an immanent and determinate subtraction from the destructive innovations of politics, only the critique of terror *from the side of emancipation*, could herald a new thinking of politics at a distance from the state. Badiou also perspicuously links the virulence of twentieth-century violence not just to its dark foundations in the colonial hecatombs but to the “emancipatory” idea – in many respects born of the barbarous nightmare of the first world war – of a violence to end all violences, a war against all wars (a theme that is also present in Mao). Moving to the more immediate conjuncture of the late 70s and early 80s, Badiou sees the emergence of ‘red’ terrorism in terms of a political weakness, and moreover, of a fallacious relation between movement, organisation and State.³⁶ In a text published

дека Бадју го доживува појавувањето на црвениот тероризам како политичка слабост и, уште повеќе, заблудна врска меѓу движењето, организацијата и Државата.³⁶ Во еден текст објавен во *Le perroquet*, памфлетот на Бадјуовата УЦФМЛ и нејзиниот наследник, l'Organisation politique, тој размислуваше за катастрофалната комбинација – во присуство на организирана политика во рамките на фабриката – од „демократско движење“ со воена таинственост, од оној вид што накратко беше се одразил врз ex-Gauche Prolétarienne, и кој подоцна им нанесе политичка катастрофа на Црвените бригади, РАФ и Директна акција (Brigate Rosse, RAF, Action Directe).³⁷ Пишувајќи под псевдоним, Бадју го забележа следново: „Да се ликвидира терористичкото искушение, терористичкото повлекување, е политички критериум што мора да се изуми. Исходот од таквиот критериум е дека политиката е супериорна во однос на антагонизмот. Се разбира, револуцијата секогаш се сведува на промена на некое непријателско стварно, составено од угнетување и поделба. Но, вредностите на единството, од кои произлегува и кои се поврзани со облиците на свеста, имаат вредност по себе и за себе, а не само како инструменти на насилство“. Манипулирањето со омразата или со стравот од другиот како обединувачки фактор, наместо тоа, е штетна појава на она што Сартр го нарече „братство на теророт“. Затоа, маостичкиот слоган за третманот на антагонистичките спротивности како спротивности меѓу луѓето се разбира на следниов начин: „мора во срцето на луѓето да воспоставиме начело на политичко единство чиј референт не е толку противникот колку што тоа е стварното што мора да се промени. За тероризмот, единственото стварно е непријателот. Политиката можеби почнува кога човек ќе ја ѝ ја подреди сликата за противникот на преобразбата на стварното што сака да го спречи. Предмет на тероризмот е она што го попречува стварното, а не

in the *Le perroquet*, the pamphlet of Badiou's UCFML and its successor, l'Organisation politique, he meditated on the disastrous combination – in the absence of an organised politics within the factory – of a “democratic movement” with military clandestineness, of the kind that had briefly affected the ex-Gauche Prolétarienne, and which was later to wreak impotent catastrophe in the Brigade Rosse, RAF and Action Directe.³⁷ Badiou, writing under the pseudonym Georges Peyrol, noted the following: “To liquidate the terrorist temptation, the terrorist retreat, is a political criterion that demands to be invented. The upshot of such a criterion is that politics is superior to antagonism. Of course, revolution always comes down to changing a hostile real, made up of oppression and division. But the values of unity, from which it proceeds, and which are linked to forms of conscience, have value in and of themselves, and not just as instruments of violence.” Manipulating the hatred or fear of the other as a unifying factor is instead a pernicious phenomenon of what Sartre had called “terror-fraternity.” The antidote is expressed as follows: “we must establish at the heart of the people a principle of political unity whose reference is less the adversary than the real which must be changed. For terrorism the only real is the enemy. Politics begins perhaps when one subordinates the image of the adversary to the transformation of the real which he wishes to impede. The object of terrorism is the obstacle to the real and not the real itself.” We can register here the influence of Badiou's heterodox reading of the politics of Solidarnosc, especially in terms of the idea of a primacy of popular unity over antagonism, and the connected thesis that the essence of politics is not war. Terrorism, and here Badiou concurs with the later Debord of the *Commentaries on the Society of the Spectacle* – a text that is also concerned with the phenomenon of the Red Brigades and similar groups – is simply a capitulation to the power of symbols and media, a spectacle. Both terrorism and the State feed on

самото реално“. Тука може да се забележи влијанието од Бадјуовото читање на политиката на Солидарност, особено во смисла на идејата за првенството на народното единство пред антагонизмот и сродната теза дека војната не е суштина на политиката. Тероризмот, а тука Бадју се согласува со подоцнежниот Деборд (Debord) од *Коментари за општествениот приказор* (*Commentaries on the Society of the Spectacle*) – текст што исто така се занимава со феноменот на Црвените бригади и сличните групи – едноставно претставува капитулација пред моќта на симболите и медиумите, односно приказор. И тероризмот и Државата се хранат со отсуството на политика, со отсуството на детерминиран и независен политички капацитет што едноставно не дозволува да го апсорбираат итрините на моќта и нејзините облици на насилство. Оттука и клучната теза дека „сè зависи од постоењето, или дури од едноставниот проект за постоење, на политика која има остаток во однос на Државата. Со други зборови, која не се дефинира себеси со заземањето на Државата, па дури и со нејзиното уништување“. Една егалитарна политика што може да го осуети теророт (или барем тероризмот) го претставува хоризонтот на Бадјуовиот пост-маоистички проект, но поентата и овој пат е дека грешките на таа политика треба да се подложат на темелна анализа токму од гледиште на автономна политика на еманципација, а не врз основа на некаков *raison d'État*.³⁸ Ова е смислата во која може да се дефинира метаполитиката на Бадју, во контекст на конјунктурата во која се јавила, како анти-анти-тоталитарна.³⁹

5. *Антагонизам*. Ако се демилитаризираат дијалектиката и политичката пракса, ако се искорнат од Државата и се лишат од нивните историски референци, што останува од улогата на антагонизмот, или од она што Бадју, со една платонска жица, често пати

the absence of politics, of a determinate and independent political capacity that does not simply allow itself to be absorbed by the ruses of power and its forms of violence. Whence the key thesis that “everything depends on the existence, or even the simple project of existence, of a politics that is excessive with regard to the State. In other words, which does not define itself by the capture of the State, or even its destruction.” An egalitarian politics that can circumvent terror (or at least terrorism) constitutes the horizon of Badiou’s post-Maoist project, but the point, once again, is that it is from the perspective of an autonomous politics of emancipation, and not on the basis of any *raison d’État*, that one should subject the mistakes of that politics to scrutiny.³⁸ This is the sense in which Badiou’s metapolitics could be defined, in terms of the conjuncture within which it emerged, as anti-anti-totalitarian.³⁹

5. *Antagonism*. If dialectics and political practice are demilitarised, wrested from the State and stripped of their historical references, what remains the role of antagonism, or of what Badiou, in a Platonic vein, often calls the Two? To put it otherwise, can there be

го нарекува Двете? Инаку кажано, може ли да постојат спротивности меѓу луѓето без прелиминарната конфронтација со антагонистички или драстично полемички противречности? Во *Столетието* (*The Century*), Бадју пишува за „антидијалектичко Две“ кое е во средиштето на политичкото експериментирање во дваесеттиот век, и за два начина на поставување на конфронтацијата меѓу едно „ние“, како братство, и она што е надвор од него: „Или на него се гледа како на полиморфна безобличност – нарушена стварност – или како на *друго ние*, надворешен и, следствено, антагонистички субјект“. Во првиот случај, задачата, да употребам еден клучен значител кај Бадју, е „формализација“, протокол за создавање на облиците што ќе го привлечат нение-то кон ние-то. Формализацијата подразбира вградување на видливата другост на она што е надвор од милитантниот субјект во неговиот автономен капацитет, во она што во *Logiques des mondes* Бадју го нарекува „тело-субјект“ (*corps-sujet*).⁴⁰ Онаму каде што формализацијата е слаба или не постои, гледаме подем на еден фронтален концепт на антагонизам, на вистинско соочување меѓу два силни, претходно конституирани субјекта. Оваа втора концепција за односот меѓу ние-то и нение-то е само по себе насилно, а неговото насилство не е само насилство на формалистичко „преобратување“, туку насилство на фронтална борба, при што негова цел е „да се уништи другото“. Токму во контекстот на „дијалектиката на недијалектичкото“, на судирот меѓу два начина на судирање Бадју, провокативно, се враќа кон еден од своите трајни вретоци на метаполитичка инспирација: „Суштинската директива на Мао е ‘спротивностите во сржта на луѓето’ никогаш да не се третираат на антагонистички начин, *конфликтот меѓу формализацијата и деструкцијата да се разреши со формализација*. Ове можеби е една од најдлабоките, но и една од најсложените поуки што ни ги завештало столетието“.⁴¹

contradictions among the people without the preliminary confrontation with antagonistic or drastically polemical contradictions? In *The Century*, Badiou has written of an “anti-dialectical Two” at the heart of the twentieth century’s political experimentation, and of two ways of arranging the confrontation between a “we,” a fraternity, and its outside: “Either one sees it as a polymorphous formlessness – a disordered reality – or else one sees it as *an other we*, an external and consequently antagonistic subject.” In the first instance, the task, to use a key signifier in Badiou, is “formalisation,” a protocol for producing the forms that will rally the not-we to the we. Formalisation involves incorporating the apparent alterity of what is outside the militant subject into its autonomous capacity, into what, in *Logiques des mondes*, Badiou calls a “subject-body” (*corps-sujet*).⁴⁰ Where formalisation is weak or inexistent, we witness the rise of a frontal concept of antagonism, the veritable face-off between two substantial, pre-constituted subjects. This second conception of the relationship between the we and the not-we is *intrinsically* violent, and its violence is not simply that of formalist “conversion,” but rather the violence of a frontal struggle, its objective “is the destruction of the other.” It is in the context of the “dialectics of the non-dialectical,” of the confrontation between two modes of confrontation that Badiou returns, provocatively, to one of his abiding sources of metapolitical inspiration: “Mao’s essential directive is never to treat the ‘contradictions at the heart of the people’ in an antagonistic manner, *to resolve the conflict between formalisation and destruction by means of formalisation*. This is perhaps one of the most profound lessons, but also one of the most difficult, that the century has bequeathed to us.”⁴¹

Развојот на политичката мисла на Бадју – внатре, надвор и на дистанца од марксистичката мисла, или од инкомпосибилните сингуларности на „марксистичката“ политика може да се чита, особено во контекст на неговите размисли за дваесеттиот век, и како скриена конфронтација со навидум памтивековната испреплетеност на политиката и насилството. Движењето од комунизам на деструкција кон комунизам на раздвојување⁴² што другаде се трудев да го согледам во делата на Бадју, исто така е – како што може да укажат некои од забелешките за силата, антагонизмот и теророт што ги изнесов погоре – движење од концепција за насилството како *вродено и природно* за создавањето на политичка субјективност⁴³ кон визија за насилството како чинител што, иако можеби е неизбежна последица од политичката воинственост во одредени добро дефинирани ситуации, никогаш не смее да се поима како конститутивен за некој политички субјект. Во овој контекст можеме да ги разбереме неодамнешните коментари на Бадју за нагривачките ефекти што насилството на граѓанската војна ги имаше врз болшевичката политика: „Во некои случаи насилството е неопходност; сите го знаат тоа. проблемот не е во тоа. проблемот е во тоа што насилството претставува и субјективно корумпирање. Тоа е големиот политички проблем. Постојаната примена на насилство е субјективно корумпирање и така мора да се одмерува насилството, нешто како зауздување на насилството колку што е можно повеќе. Секако, правилото гласи: „ако можеме да решиме некој проблем без насилство, подобро е така“.⁴⁴ Под површината на овие навидум смирувачки забелешки може да го согледаме фактот дека голем дел од мотивацијата зад Бадјуовиот комунизам на раздвојување, неговата политика на дистанца од Државата, се состои од намерата оваа коруптивна закана од конститутивно насилство да се држи подалеку од политичкиот субјект.

The development of Badiou’s political thought – within, without, and at a distance from Marxist thought, or from the impossible singularities of “Marxist” politics – can also be read, especially in the light of his reflections on the twentieth century, as a subterranean confrontation with the seemingly immemorial entanglement of politics and violence. The movement that I have elsewhere sought to discern in Badiou’s work from a communism of destruction to a communism of separation⁴² is also – as some of the above notes on force, antagonism and terror might suggest – a movement from a conception of violence as *intrinsic* to the constitution of political subjectivity⁴³ to a vision of violence as a factor which, whilst perhaps an inevitable consequence of political militancy in certain well-defined situations, must never be conceived as *constitutive* of a political subject. It is in this light that we can understand Badiou’s recent comments on the corrupting effects of the violence of the civil war on Bolshevik politics: “In some cases violence is a necessity; everyone knows that. That is not the problem. The problem is that violence is also a subjective corruption. That is the great political problem. The constant use of violence is a subjective corruption and so we have to measure violence, something like moderation of violence as much as possible. Certainly, the rule is: when we can solve a problem without violence, it is better.”⁴⁴ Beneath these seemingly anodyne remarks, we can discern the fact that much of the motivation behind Badiou’s communism of separation, his politics at a distance from the State, consists in keeping this corruptive threat of a constitutive violence at bay from the political subject. Badiou’s nuanced sublations and revisions of a materialist dialectic can also be fruitfully grasped in terms of an attempt to have done with what Balibar refers to as ‘the theological and philosophical schema of the conversion of violence into justice.’⁴⁵ The externalization of the “agent” of conversion into the event and the constitution of an autonomous subjective

Бадјуовите нијансирани одрекувања и ревизии на материјалистичката дијалектика може плодотворно да се сфатат во смисла на еден обид да се заврши со нешто што Балибар го нарекува „теолошка и филозофска шема за преобразба на насилството во правда“. ⁴⁵ Екстернализацијата на „вршителот“ на тоа претворање во настан и градењето автономен субјективен капацитет што не го дефинира дијалектика на деструкција се јавуваат како средства за спуштање на насилството до подредена улога во рамките на нешто што и натаму е политика на радикална и егалитарна трансформација. А сепак, во светло на извонредната студија од Балибар – која се угледува на вродената нејасност на германското *Гевалт* (*Gewalt*) – може да се запрашаме дали Бадју, утврдувајќи го политичкиот субјект како она што произлегува од мерење или „пропишување“ ⁴⁶ во однос на остатокот, или над-моќта, на Државата (или, попроблематично, на Капиталот), ⁴⁷ Бадју можеби не го избегнува она што Балибар го дефинира како трагична внатрешна поврзаност меѓу политиката и насилството. Со други зборови, дали цената што треба да се плати за одземањето на политичкиот капацитет од аморфното влијание на политичкото насилство – било да е структурно, било да е мрачно или прочистувачко – е да се нема начин да се мисли насилството кое му е внатрешно на субјектот? Да бидам попрецизен, а без да навлегувам во сите проблеми со кои изобилува идејата за „промена на светот без заземање на моќта“, може да се запрашаме дали формулирањето на една политика на дистанца од насилството истовремено не го замрзнува проблемот на Државниот *Гевалт* во еден вид структурна неменлива што едноставно стои надвор од (егалитарната) политика и не лишува од средствата за размислување – отаде деструктивната парадигма – за тоа како моќта и насилството може да функционираат во рамките на градбата на политичкиот субјект. Не е доволно само

capacity which is not defined by a dialectic of destruction appear as means to relegate violence to a subordinate role in what remains a politics of radical and egalitarian transformation. And yet, in light of Balibar's outstanding survey – which takes its cue from the intrinsic ambiguity of the German *Gewalt* – we may wonder whether in establishing the political subject as that which follows upon a measurement or “prescription” ⁴⁶ regarding the excess, or super-power, of the State (or, more problematically, of Capital ⁴⁷), Badiou is not evading what Balibar defines as the tragic inner bond between politics and violence. In other words, isn't the price to be paid for subtracting political capacity from the amorphous pull of political violence – whether structural, opaque or purificatory – that of not having the means of thinking the violence internal to the subject? To be more precise, and without delving into all the problems that are rife in the idea of “changing the world without taking power,” we may ask whether the formulation of a politics at a distance from violence doesn't freeze the problem of State *Gewalt* into a kind of structural invariant which is simply external to (egalitarian) politics proper whilst simultaneously depriving us of the means to think – beyond the destructive paradigm – how power and violence may function *within* the constitution of a political subject. To reintroduce the theme of terror as that of a necessary, if limited, moment of outright confrontation, as Badiou seems to have suggested in *Logiques des mondes*, does not suffice, since it still bypasses the problem of power as something that may characterize the subjective procedure itself. Badiou's wish to surpass the paradigm of constitutive violence is commendable, and remains a challenge worth pursuing. However, it is not clear how a politics of prescription that seeks to measure and halt the obscure super-power, the immeasurable excess of what Badiou calls the State of a situation can do without the “tragic” task of assuming some of that power, and some of that violence, into

повторно да се воведи темата за теророт како тема за неопходен, макар и ограничен, момент на директна конфронтација, како што изгледа Бадју предложи во *Logiques des mondes*, бидејќи таа и натаму го избегнува проблемот на моќта како нешто што може да ја одликува самата субјективна постапка. Желбата на Бадју да ја надмине парадигмата на конститутивно насилство е за пофалба и продолжува да претставува предизвик на кој треба да се работи. Меѓутоа, нејасно е како политиката на пропишување која се стреми да ја мери и попречи нејасната над-моќ, немерливостот остаток на она што Бадју го нарекува Држава на ситуација може да издржи без „трагичната“ задача за преземање на дел од таа моќ и на дел од тоа насилство во својата трансформирачка патека.⁴⁸ Можеби би можеле и да го дадеме следново како привремена насока за некое идно истражување: секој политички субјект што се стреми навистина да промени некоја ситуација не може, а да не ризикува корумпирање со насилство; тој не може едноставно да ја одржи чистотата на својот политички капацитет (а тоа, на крајот на краиштата, е друг начин да се каже моќ) и да ја направи недопрена од искушенијата и неопходностите на *Гевалт*-от (*Gewalt*). Имајќи го тоа на ум, она што секој политички субјект мора да го воспостави е еден вид *внатрешна* дистанца од насилството, начин тоа да се мисли и „мери“ како потенцијална последица од неговите темелни начела и аксиоми – без некогаш да го направи конститутивно (или, уште полошо, да го претвори во Реалното) за неговиот идентитет, ниту, пак, во него да го гледа изнудениот доказ дека навистина го сменил светот.

Превод од англиски јазик: Огнен Чемерски

its own transformative trajectory.⁴⁸ Perhaps we could give the following as a provisional indication for future research: any political subject driven to truly transform a situation cannot but risk the corruption of violence; it cannot simply maintain its political capacity (which is after all another way of saying its *power*) pure from the temptations and necessities of *Gewalt*. Having said that, what every political subject must establish is a kind of *internal* distance from violence, a way of thinking it and “measuring” it as a potential consequence of its founding tenets or axioms – without ever making it either constitutive (or worse, the Real) of its identity or seeing in it the extorted evidence that it has indeed changed the world.

Белешки:

1. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique?* (Paris: Seuil, 1985).
2. Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *Retreating the Political*, ed. Simon Sparks (London: Routledge, 1997).
3. Види *Peut-on penser la politique?* и Alain Badiou, “Les 4 dialecticiens français. Pascal, Rousseau, Mallarmé, Lacan,” *Le perroquet* 22: 1/11-12. Кај Бадју, ова размислување на политиката, или подобро, идејата дека политиката и самата е мисла, е дијаметрално спротоставена на практиката и идеологијата на *политичката филозофија*, особено онаа што ја формулирале наследниците на мислата на Хана Ардент. Види Alain Badiou, “Against ‘Political Philosophy,’” in *Metapolitics*, trans. Jason Barker (London, Verso: 2005).
4. Во оваа книга се веќе скицирани клучните координати на една онтологијана недоследна многукратност и на една теорија за субјектот во чие средиште е настанот, што ќе биде и главен предмет на занимање во големото дело *Битието и настанот* од 1988.
5. Bruno Bosteels, “Post-Maoism: Badiou and Politics,” *positions: east asia cultures critique* 13.3 (2005): 575-634.
6. *Peut-on penser la politique?*, 12.
7. Étienne Balibar, “Gewalt” in *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Herausgegeben von Wolfgang Fritz Haug, Band 5: Gegenöffentlichkeit bis Hegemonialapparat (Hamburg: Argument Verlag, 2001). Францускиот текст е достапен на на: < http://ciepfc.rhapsodyk.net/article.php3?id_article=49>. Англиски превод со забелешки и одговори треба да се објави во списанието *Historical Materialism*.

Notes:

1. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique?* (Paris: Seuil, 1985).
2. Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *Retreating the Political*, ed. Simon Sparks (London: Routledge, 1997).
3. See *Peut-on penser la politique?* and Alain Badiou, “Les 4 dialecticiens français. Pascal, Rousseau, Mallarmé, Lacan,” *Le perroquet* 22: 1/11-12. In Badiou, this thinking of politics, or better, the idea that politics is itself a thought, is diametrically opposed to the practice and ideology of *political philosophy*, especially as formulated by the heirs to the thinking of Hannah Arendt. See Alain Badiou, “Against ‘Political Philosophy,’” in *Metapolitics*, trans. Jason Barker (London, Verso: 2005).
4. In this book, the key coordinates of an ontology of inconsistent multiplicity and of an event-bound theory of the subject – formalised and elaborated in the 1988 magnum opus *Being and Event* – are already sketched out.
5. Bruno Bosteels, “Post-Maoism: Badiou and Politics,” *positions: east asia cultures critique* 13.3 (2005): 575-634.
6. *Peut-on penser la politique?*, 12.
7. Étienne Balibar, “Gewalt” in *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Herausgegeben von Wolfgang Fritz Haug, Band 5: Gegenöffentlichkeit bis Hegemonialapparat (Hamburg: Argument Verlag, 2001). French text available online at: < http://ciepfc.rhapsodyk.net/article.php3?id_article=49>. An English translation with commentaries and responses is forthcoming in the journal *Historical Materialism*.

8. За деталите во врска со политичкиот ангажман на Бадју и за теориска анализа на неговите основи и реперкусии, види Бостилс, "Пост-маоизам" (Post-Maoism). Треба да се напомене дека континуистичката хипотеза на Бостилс се одразила и врз самиот Бадју, кој своето дело повторно го ставил под закрилата на материјалистичката дијалектика, види Ален Бадју, „Демократскиот материјализам и материјалистичката дијалектика“, *Радикална филозофија* (Alain Badiou, "Democratic materialism and the materialist dialectic," *Radical Philosophy* 130 (2005).
9. Ален Бадју, *Théorie du sujet* (Paris: Seuil, 1982), 62-65, со осврт на Марксовите и Лениновите одделни оценки на Париската комуна. Во однос на Бадјуовата периодизација на посместувачкиот контекст за неговата сопствена теорија на политичка милитантност и (мета)политичка теорија, на читателот му го посочувам "Preface to the English Edition," in *Metapolitics*, xxxiv-xxxv.
10. Главни публикации во оваа фаза се: "L'autonomie du processus esthétique," *Cahiers Marxistes-Léninistes* 12-13 (1966): 77-89; "Le (re)commencement du matérialisme dialectique," *Critique* 240 (1967): 438-46; *Le Concept de modèle. Introduction à une épistémologie materialiste des mathématiques* (Paris: F. Maspéro, 1969). Второто од овие дела, анализата на *Pour Marx, Lire le capital* и на еден памфлет од Алтисер, веќе ја создава основата за синтеза на Сартр и Алтисер и го навестува обликот на математичките склоности на Бадју во смисла на кратките укажувања што ги содржи во врска со една теорија на историски склопови. Честопати неочекуваните врски меѓу Сартр и Бадју за односот меѓу политиката и математиката впечатливо ги истражува Статис Коувелакис во својот текст за Бадју и Сартр во "Sérialité, actualité, événement, notes sur le Critique de la raison dialectique" во E. Kouvelakis and V. Charbonnier, *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie* (Paris: PUF, 2005). Односот на Бадју кон Сартр се истражува во "Jean-Paul Sartre" (Paris: Potemkine, 1980), и "Saisis-
8. See Bosteels, "Post-Maoism," for the details of Badiou's political engagement and for a theoretical analysis of its grounds and repercussions. It is worth noting that Bosteels's continuationist hypothesis has affected Badiou himself, who has put his work once again under the aegis of materialist dialectics, see Alain Badiou, "Democratic materialism and the materialist dialectic," *Radical Philosophy*, 130 (2005).
9. Alain Badiou, *Théorie du sujet* (Paris: Seuil, 1982), 62-65, with reference to Marx's and Lenin's distinct estimations of the Paris Commune. As far as Badiou's periodisation of the shifting context for his own political militancy and (meta)political theory, I refer the reader to the "Preface to the English Edition," in *Metapolitics*, xxxiv-xxxv.
10. The key publications in this phase are the following: "L'autonomie du processus esthétique," *Cahiers Marxistes-Léninistes* 12-13 (1966): 77-89; "Le (re)commencement du matérialisme dialectique," *Critique* 240 (1967): 438-46; *Le Concept de modèle. Introduction à une épistémologie materialiste des mathématiques* (Paris: F. Maspéro, 1969). The second of these pieces, a review of *Pour Marx, Lire le capital* and a further pamphlet by Althusser on the dialectic, already lays out the groundwork for a synthesis of Sartre and Althusser and prefigures Badiou's mathematical predilections in terms of its concluding suggestions regarding a theory of historical sets. The often unexpected links between Sartre and Badiou on the relationship between politics and mathematics have been impressively investigated by Stathis Kouvelakis in his article on Badiou and Sartre in "Sérialité, actualité, événement, notes sur la Critique de la raison dialectique" in E. Kouvelakis and V. Charbonnier, *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie* (Paris: PUF, 2005). Badiou's relationship to Sartre is explored in "Jean-Paul Sartre" (Paris: Potemkine,

- sement, dessaisie, fidélité”, *Les Temps Modernes*, 531-533, vol. 1 (1990): 14-22.
11. За искази во врска со неговото доживување на '68, види Alain Badiou, *Le siècle* (Paris: Seuil, 2005), 178, and Bruno Bosteels, “Can Change Be Thought?: A Dialogue with Alain Badiou,” in Gabriel Riera (ed.), *Alain Badiou: Philosophy and its Conditions* (Albany: SUNY, 2005), 237-238.
 12. Види Toscano, “Communism as Separation.”
 13. Alain Badiou, *Théorie de la contradiction* (Paris: F. Maspero, 1975).
 14. Alain Badiou, *Théorie du sujet* (Paris: Seuil, 1982).
 15. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique?*, 28..
 16. Alain Badiou, *D'un désastre obscur. Sur la fin de la vérité d'état* (Paris: l'Aube, 1991), 15.
 17. На ваквата оценка за делото на Бадју силно се спротистави Бруно Бостилс во текстот „Спекулативната левица“, објавен во посебното издание на *The South Atlantic Quarterly*, насловено како “Thinking Politically,” ed. A. Moreiras, 104.4 (2005): 751-767. И покрај тоа што во текстот убедливо се осликува како Бадју во текот на целиот свој политички и философски развој цврсто се спротиставува на десничарскиот структуралистички догматизам и левичарскиот спонтанистички децизионизам, во име на некаква дијалектика на раздвојување (тема што исто така ја разви во својата статија за „Пост-Маоизмот“), Бостилс не се фаќа во костец со тоа што од полето на Бадјуовото размислување проблематично се брише критиката на политичката економија, па како да вели дека марксизмот може да продолжи во отсуство на таква референца. Едноставно, сметам дека е заблуда да се тврди дека некаква крута одбивност кон левичарството (која несомнено постои во делата на Бадју, а која Бостилс блескаво ја претставува) е доволна
11. For statements on his experience of '68, see Alain Badiou, *Le siècle* (Paris: Seuil, 2005), 178, and Bruno Bosteels, “Can Change Be Thought?: A Dialogue with Alain Badiou,” in Gabriel Riera (ed.), *Alain Badiou: Philosophy and its Conditions* (Albany: SUNY, 2005), 237-238.
 12. See Toscano, “Communism as Separation.”
 13. Alain Badiou, *Théorie de la contradiction* (Paris: F. Maspero, 1975).
 14. Alain Badiou, *Théorie du sujet* (Paris: Seuil, 1982).
 15. Alain Badiou, *Peut-on penser la politique?*, 28.
 16. Alain Badiou, *D'un désastre obscur. Sur la fin de la vérité d'état* (Paris: l'Aube, 1991), 15.
 17. This evaluation of Badiou's work has been strongly countered by Bruno Bosteels in “The Speculative Left,” *The South Atlantic Quarterly*, special issue “Thinking Politically,” ed. A. Moreiras, 104.4 (2005): 751-767. Despite its persuasive depiction of Badiou's resolute opposition, throughout his political and philosophical development, to rightist structuralist dogmatism and leftist spontaneist decisionism, for the sake of a dialectic of scission (a theme also expanded upon in his article on “Post-Maoism”), Bosteels fails to contend with the problematic erasure of the critique of political economy from the field of Badiou's thinking, and seems to propose that Marxism can continue in the absence of such a reference. It is a fallacy, I believe, to argue that a rigorous aversion to leftism (which is definitely present in Badiou's work, and which Bosteels presents brilliantly) suffices to retain the reference to Marxism. Having said that, Badiou does seem to propose a kind of *minimal* Marxism, articulated around the concept of the factory as event site, in a chapter excised from the

за да се одржи некаква врска со марксизмот и упакувањето на него. И покрај изнесеново, се чини дека Бадју навистина предлага извесен *минимален* марксизам, артикулиран околу концептот на фабриката како место на настанот, и тоа во едно поглавје извадено од последното издание на *Битието и настанот*. Останува да се процени дали тоа претставува плоден правец за разгледување на неговата сегашна (мета)политичка мисла. Види Alain Badiou, “L’usine comme site événementiel,” *Le Perroquet* 62-62, 1/4-6.

18. Alain Badiou, “An Essential Philosophical Thesis: ‘It is Right to Rebel Against the Reactionaries,’” *positions: east asia cultures critique* 13.3 (2005): 669-677. Станува збор за извадок од *Théorie de la contradiction*.
19. Paul Sandevince, “Les formes de conscience,” *Le perroquet* 42: 5-6.
20. Alain Badiou, *Le siècle* (Paris: Seuil, 2005).
21. Во некој вид Хајдегеријанско *scherzo*, Бадју пишува за „екстремната политичка слабост на една цела епоха, марксистичко-ленинистичката или сталинистичка епоха, која во однос на она што е потребно за да се обелодени битието на политиката, ќе се покаже дека била еднаква на строго метафизичката епоха на оваа изгубена онтологија“. *Metapolitics*, 69-70.
22. *Théorie de la contradiction*, op. cit.; Alain Badiou and François Balmès, *De l’idéologie* (Paris: F. Maspéro, 1976). Како што забележува Бостилс во “Post-Maoism” (596), третиот том на овие дидактички текстови од маоистичката теорија, кој требаше да биде насловен *Antagonisme et non-antagonisme: Les différents types de contradiction*, никогаш не излезе од печат.
23. Оваа максима можеби треба да ја дополниме со изреката на Лин Пијао која Бадју ја цитираше неопдамна во својот прилог кон збирката критички есеи што ја приреди Питер Халвард: „во суштината на ревизиони-

final publication of *Being and Event*. Whether this is a fruitful avenue for considering his current (meta)political thinking remains to be evaluated. See Alain Badiou, “L’usine comme site événementiel,” *Le Perroquet* 62-62, 1/4-6.

18. Alain Badiou, “An Essential Philosophical Thesis: ‘It is Right to Rebel Against the Reactionaries,’” *positions: east asia cultures critique* 13.3 (2005): 669-677. This is an extract from *Théorie de la contradiction*.

19. Paul Sandevince, “Les formes de conscience,” *Le perroquet* 42: 5-6.

20. Alain Badiou, *Le siècle* (Paris: Seuil, 2005).

21. In a kind of Heideggerian *scherzo*, Badiou writes of “the extreme political weakness of an entire epoch, the Marxist-Leninist or Stalinist epoch, which with respect to what is required in order to unearth the being of politics, would appear to have been equivalent to the strictly metaphysical epoch of this lost ontology.” *Metapolitics*, 69-70.

22. *Théorie de la contradiction*, op. cit.; Alain Badiou and François Balmès, *De l’idéologie* (Paris: F. Maspéro, 1976). As Bosteels notes in his “Post-Maoism” (596), the third volume of these didactic texts in Maoist theory, to be entitled *Antagonisme et non-antagonisme: Les différents types de contradiction*, was never published.

23. We should perhaps complement this maxim with the saying of Lin Piao, recently quoted by Badiou in his contribution to Peter Hallward’s collection of critical articles: “the essence of revisionism is the fear of death.” Alain Badiou,

- змот е страот од смртта“. Alain Badiou, “Some Replies to a Demanding Friend,” *Think Again*, 237.
24. “An Essential Philosophical Thesis,” 673.
25. “Le réel n’est pas ce qui rassemble, mais ce qui sépare. Ce qui advient est ce qui disjoint.” *Théorie de la contradiction*.
26. Guy Lardreau and Christian Jambet, *L’Ange* (Paris: Grasset, 1975). Потемелни разгледувања за односот меѓу делата на Жамбе и Лардро за револтот и владеењето и за промислувањето на Бадју, можат да се најдат на <conjunctural.blogspot.com>. Види исто така Bosteels, “Post-Maoism,” 612-617.
27. Одеци на теоријата за партиска вистина и натаму има. Види “Against ‘Political Philosophy,’” in *Metapolitics* (London: Verso, 2005), 23, каде, апропо концептот на консензус, пишува: „Еден настан никогаш не е заеднички, дури и ако вистината што ја црпише од него е универзална, бидејќи неговото признавање како *настан* едноставно е во склад со политичката одлука“.
28. Alain Badiou, *Théorie axiomatique du sujet*, необјавен ракопис, 8. Види исто така “Livre I: Théorie formelle du sujet (méta-physique),” *Logiques des mondes* (Paris: Seuil, 2006).
29. Еве неколку релевантни цитати од *Théorie de la contradiction*: „Постојат радикални новини затоа што постојат мрши што ниту една труба на Судниот ден нема да ги разбуди“; „Да се реши значи да се отфрли. Историјата најдобро работела кога нејзините буништа биле најполни“; „Полето на марксистичкото знење секогаш е во урнатини – сета вистина во суштина е разурнување“; „Не постои веродостојна револуционерна мисла освен вистината што добива признание од новото сè дури не дојде нејзината неминовна спротивност, старото мора да умре. ... Не само смрт, туку и растурање на пепелта“. Доколку не е поинаку забележано, останатите цитати се од француското издание на текстот.
- “Some Replies to a Demanding Friend,” in *Think Again*, 237.
24. “An Essential Philosophical Thesis,” 673.
25. “Le réel n’est pas ce qui rassemble, mais ce qui sépare. Ce qui advient est ce qui disjoint.” *Théorie de la contradiction*.
26. Guy Lardreau and Christian Jambet, *L’Ange* (Paris: Grasset, 1975). More extended reflections on the relation between the works of Jambet & Lardreau on revolt and mastery, and the thinking of Badiou can be found at: <conjunctural.blogspot.com>. See also Bosteels, “Post-Maoism,” 612-617.
27. Echoes of the theory of partisan truth do remain. See “Against ‘Political Philosophy,’” in *Metapolitics* (London: Verso, 2005), 23, where he writes, apropos of the concept of consensus: “An event is never shared, even if the truth we gather from it is universal, because its recognition *as event* is simply at one with the political decision.”
28. Alain Badiou, *Théorie axiomatique du sujet*, unpublished manuscript, 8. See also “Livre I: Théorie formelle du sujet (méta-physique),” in *Logiques des mondes* (Paris: Seuil, 2006).
29. Here are a set of relevant citations from *Théorie de la contradiction*: “There are radical novelties because there are corpses that no trumpet of Judgment will ever reawaken”; “To resolve is to reject. History has worked best when its dustbins have been better filled”; “The field of Marxist knowledge is always in ruins – all truth is essentially destruction”; “There is no veritable revolutionary thought but for the one that takes the recognition of the new all the way to its unavoidable obverse, the old must die. ... Not just death but the scattering of the ashes”. Unless otherwise noted, further quotes are from the French edition of this text.

30. Види го поглавјето на Кристијан Жамбе во C. Jambet and G. Lardreau, *Le Monde* (Paris: Grasset, 1978). Стварноста за параноичната политика на прочистување што ја водеа Црвените кмери неодамна ја забележа документарецот *S21: Убиствената машина на Црвените кмери* (*S21: The Khmer Rouge Killing Machine* (2002), режија Rithy Panh).
31. „Да бидам мошне директен, сметам дека *марксизмот* не *ѝсѝио*. ... ‘Марксизмот’, [e] [празното] име(то) на еден апсолутно недоследен збир, штом одново ќе се упати, како што и мора да се упати, на историјата на политичките единствености“. *Metapolitics*, op. cit., 58.
32. Види Alain Badiou, *Being and Event* (London: Continuum, 2006), 93-111.
33. Треба да се напомене дека оваа спонтана филозофија на моќ и доминација е во судир за низа прашања со други проценки за природата на современите облици на принуда, на пример со првите и плодотворни коментари од Жил Делез (Gilles Deleuze) за „општеството на контрола“ или со проблематичните забелешки на Харт (Hardt) и Негри (Negri) за немерливиот карактер на империјалната сувереност.
34. *Logiques des mondes*, 96-98, упатувајќи на... Pierre Boulez.
35. Пред сè во Alain Badiou, *Ethics* (London: Verso, 2000), 77, каде, меѓутоа, изрично се прави разлика меѓу теророт и *јакобинскиот* терор, сестраната афирмација на радикалниот дисконтинуитет за кој Бадју смета дека е нераскинлив дел од патеката на некоја вистина.
36. За конвергентна анализа на тероризмот како производ на субјективна политичка слабост, види Roberto Massari, *Il terrorismo. Storia, concetti, metodi*, 3rd ed. (Bolsena: Massari, 1998).
30. See Christian Jambet’s chapter in C. Jambet and G. Lardreau, *Le Monde* (Paris: Grasset, 1978). The reality of the Khmer Rouge’s paranoid politics of purification has been recently registered by the documentary *S21: The Khmer Rouge Killing Machine* (2002), dir. Rithy Panh.
31. “I believe, to put it quite bluntly, that *Marxism doesn’t exist*. ... ‘Marxism’ [is] the (void) name of an absolutely inconsistent set, once it is referred back, as it must be, to the history of political singularities.” *Metapolitics*, 58.
32. See Alain Badiou, *Being and Event* (London: Continuum, 2006), 93-111.
33. It is worth noting that this conception of power and domination clashes on a number of points with other estimations of the nature of contemporary forms of coercion, for instance Gilles Deleuze’s seminal annotations on the “society of control” or Hardt and Negri’s problematic remarks regarding the immeasurable character of imperial sovereignty.
34. *Logiques des mondes*, 96-98, with reference to... Pierre Boulez.
35. Above all in Alain Badiou, *Ethics* (London: Verso, 2000), 77, where terror is however explicitly distinguished from *Jacobin* terror, the unilateral affirmation of radical discontinuity which Badiou deems inseparable from the trajectory of a truth.
36. For a convergent analysis of terrorism as a product of subjective political weakness, see Roberto Massari, *Il terrorismo. Storia, concetti, metodi*, 3rd ed. (Bolsena: Massari, 1998).

37. Сите цитати во овој дел се од Georges Peyrol (a.k.a. Alain Badiou), "Brèves notes sur le terrorisme," *Le Perroquet* 10, 6-7 (види го и одговорот на читателот во бр. 15, 7-8).
38. Види Alain Badiou, "Robespierre, significations (à propos du livre de Jean-Philippe Domecq *Robespierre derniers temps*)," *Le Perroquet* 47, 1/10-11.
39. Види го мојот оглед во *Radical Philosophy* 139 за *French Intellectuals Against the Left: The Antitotalitarian Moment of the 1970s* од Michael Scott Christofferson.
40. *Logiques des mondes*, "Livre VII: Qu'est-ce qu'un corps?," 471-525.
41. *Le siècle*, 158.
42. Види "Communism as Separation," op.cit.
43. Вреди да се напомене дека во врска со ова Славој Жижек, формулирајќи теорија за радикалниот субјективен чин, е многу попламенен околу потребата од насилство (било да е тоа физичко, симболично, било, што е најверојатно, да се работи за обете), на пример, кога пишува за „насилниот чин на менување на основните координати на некоја ситуација“. *The Parallax View* (Cambridge, MA: MIT, 2006), 381. Можат да се споредуваат размислувањата за насилството кај Бадју и кај Жижек во контекст на разликата меѓу размислувањето за субјектот во *процедура* на вистина, од една страна, и Лакановското размислување за чинот, од друга страна.
44. "Interview with Alain Badiou," The Asheville Global Report, April 20, 2005, available at: <<http://www.lacan.com/badash.htm>>.
45. "Gewalt", op.cit.
46. „Кога постои политичката процедура што управува со пропишување наспроти Државата, тогаш и само тогаш
37. All quotes in this section are from Georges Peyrol (a.k.a. Alain Badiou), "Brèves notes sur le terrorisme," *Le Perroquet* 10, 6-7 (see also the reader's reply in 15, 7-8).
38. See Alain Badiou, "Robespierre, significations (à propos du livre de Jean-Philippe Domecq *Robespierre derniers temps*)," *Le Perroquet* 47, 1/10-11.
39. See my review of Michael Scott Christofferson's *French Intellectuals Against the Left: The Antitotalitarian Moment of the 1970s*, in *Radical Philosophy* 139.
40. *Logiques des mondes*, "Livre VII: Qu'est-ce qu'un corps?," 471-525.
41. *Le siècle*, 158.
42. See "Communism as Separation," op.cit.
43. It is worth noting that in this regard Slavoj Zizek, in formulating a theory of the radical subjective act is far more sanguine about the need for violence (whether physical, symbolic, or, most likely both), for instance, when he writes of "the violent act of actually changing the basic coordinates of a situation." *The Parallax View* (Cambridge, MA: MIT, 2006), 381. One could compare the respective thinking of violence in Badiou and Zizek in terms of the difference between a thinking of the subject in a truth *procedure*, on the one hand, and a Lacanian thinking of the *act*, on the other.
44. "Interview with Alain Badiou," The Asheville Global Report, April 20, 2005, available at: <<http://www.lacan.com/badash.htm>>.
45. "Gewalt", op.cit.
46. "When the political procedure exists, such that it manages a prescription vis-à-vis the State, then and only then can the

може да се изложи логиката на истото, или егалитарната максима што ѝ припаѓа на секоја политика на еманципација... Не е едноставната моќ на државата на ситуација таа што ја забранува егалитарната политика. Тоа го прават нејаснотијата и немерливоста во кои се обвива оваа моќ. Доколку политичкиот настан дозволува појаснување, фиксација, изложување на оваа моќ, тогаш егалитарната максима е барем локално изводлива“. *Metapolitics*, 148-150.

47. Alberto Toscano, “From the State to the World? Badiou and Anti-capitalism,” *Communication & Cognition*, 37, 3/4 (2004): 199-224.
48. Идејата на Бадју за политика на пропишување извонредно ја разработи Питер Халварт (Peter Hallward) во својот напис “The Politics of Prescription,” *The South Atlantic Quarterly*, special issue “Thinking Politically,” ed. A. Moreiras, 104.4 (2005): 769-789.

logic of the same, or the egalitarian maxim proper to every politics of emancipation, be set out. ... It is not the simple power of the state of the situation that prohibits egalitarian politics. It is the obscurity and measurelessness in which this power is enveloped. If the political event allows for a clarification, a fixation, an exhibition of this power, then the egalitarian maxim is at least locally practicable”. *Metapolitics*, 148-150.

47. Alberto Toscano, “From the State to the World? Badiou and Anti-capitalism,” *Communication & Cognition*, 37, 3/4 (2004): 199-224.
48. Badiou’s idea of a politics of prescription has been admirably developed by Peter Hallward in his article “The Politics of Prescription,” *The South Atlantic Quarterly*, special issue “Thinking Politically,” ed. A. Moreiras, 104.4 (2005): 769-789.