

Радо Риха

Поделеноста на субјектот според Свети Павле

Еден од главните влогови во богатата и моќна философска мисла на Алан Бадју се состои во неговиот напор да ја ослободи философската мисла од курсот на учителот, да ја отргне философијата и нејзината категорија на Вистина од влијанието на Едниот/Едното. Философијата, доколку ја следиме основната теза на Бадју, е како чиста философија условена од математиката, политиката, уметноста и љубовта. Како философија на „условености“, таа се прикажува за сцена на која се одвива еден контрадикторен, поделен процес. Од една страна, философската категорија на Вистината, таква каква што се одвива на оваа сцена, е потчинета на унификаторската и метафизичката моќ на Едното, но од друга страна, токму моќта на Едното е потчинета на одземачките стратегии кои се ставени во акција од страна на четирите услови на философијата.

Токму ваквата фигура на една раздвоена, поделена философија ме доведе до прашањето на субјектот и на неговата поделеност, онака како што тоа е елаборирано во философијата на Бадју. Овде ќе се ограничам на еден прилично прецизен аспект на ова прашање: она на односот што се воспоставува помеѓу поделеноста на субјектот и типот на настан, што Бадју го развива во неговото дело *Свети Павле*.

Rado Riha

La division du sujet selon Saint Paul

L'un des enjeux principaux de la riche et puissante pensée philosophique d'Alain Badiou consiste dans son effort de libérer la philosophie du discours du maître, de soustraire la philosophie et sa catégorie de Vérité à l'emprise de l'Un. La philosophie, pour suivre la thèse principale de Badiou, est comme philosophie pure sous la condition de la mathématique, de la politique, de l'art et de l'amour. Comme philosophie « sous conditions », elle se présente comme une scène où se déploie un processus contradictoire, divisé. D'une part, la catégorie philosophique de Vérité, telle qu'elle se déploie sur cette scène, est soumise à la puissance unifiante et métaphysique de l'Un, mais d'autre part, c'est la puissance de l'Un qui est soumise aux stratégies soustractives mises en œuvres par les quatre conditions de la philosophie.

C'est précisément cette figure de la philosophie scindée, divisée, qui m'a amené à la question du sujet et de sa division telle qu'elle est élaborée dans la philosophie de Badiou. Je me limiterai ici à un aspect bien précis de cette question : celui du rapport qu'entretient la division du sujet avec le type de l'événement, développé par Badiou dans son livre *Saint Paul. La fondation de l'universel*. Le portrait de Saint Paul que nous dessine Badiou dans ce

Основање на универзалношо. Портретот на Свети Павле што во оваа книга ни го исцртува Бадју, не е оној на религиозниот христијански мислител, туку оној на основачот на универзализмот. А настанот врз кој се артикулира мислата на Свети Павле ме интересира токму во онаа мера, во која овде станува збор за некој кој ја истакнува вредноста на суштинското во секој настан, бидејќи тоа е еден „настан за којшто единствен доказ е тоа што еден субјект го изјавува“.¹

Ја земам како појдовна точка претпоставката според која е можно, во философијата на Бадју, сметана како „општа теорија на настанот“,² да се разликуваат, *grosso modo*, два типа настани. Првиот тип којшто ние би можеле да го наречеме *чисти насџан* е изговорен во реченицата на Свети Павле „Исус воскресна“. Овој настан е чист само во онаа мера во која станува збор за нешто што е чиста бајковност, односно нешто што не допира никаква реалност, тоа е една чиста фикција. Вториот тип настани се однесува на настаните кои произлегуваат од четирите процедури на вистина. Она што ги карактеризира овие настани, тоа секако дека не е нивната фиктивна природа, бидејќи тие се секогаш веќе артикулирани во даден момент на реалноста. Тие се впишуваат во редот на актуелниот материјален универзализам, онака како што тој се манифестира во материјалната реалност на една математичка теорема, на една политичка практика, на една песна, на една љубовна средба итн.

Сепак, треба да се каже дека двата типа настани имаат нешто заедничко: битието на настанот е чисто исчезнување. Доколку овде ме интересира настанот на Свети Павле, тоа е затоа што тој го манифестира битието на настанот како такво и тоа на еден примерен начин. Настанот на воскреснувањето е од редот на бајката, но на една бајка која наликува на *Urszene*, примитивната сцена кај Фројд, на нешто

livre n'est pas celui d'un penseur religieux, chrétien, mais celui d'un fondateur de l'universalisme. Et l'événement sur lequel s'articule la pensée de Saint Paul m'intéresse précisément dans la mesure où il s'agit là de quelque chose qui met en valeur l'essentiel de tout événement puisque, c'est un « événement dont la seule preuve est qu'un sujet le déclare ».¹

Je prends comme point de départ la supposition selon laquelle il est possible de distinguer dans la philosophie de Badiou, considérée comme « théorie générale de l'événement »,² *grosso modo*, deux types d'événements. Le premier que nous pourrions appeler *l'événement pur* est énoncé dans la phrase paulienne « Jésus est ressuscité ». Cet événement n'est pur que dans la mesure où il s'agit là de quelque chose de purement fabuleux, c'est-à-dire de quelque chose qui ne touche à aucun réel, d'une fiction pure. Alors que le deuxième type d'événements désigne les événements engendrés par les quatre procédures de vérité. Ce qui caractérise ces événements, ce n'est évidemment pas leur nature fictive, puisqu'ils sont toujours déjà articulés à un moment de la réalité. Ils s'inscrivent dans l'ordre de l'universalisme actuel, matériel tel qu'il se manifeste dans la réalité matérielle d'un théorème mathématique, d'une pratique politique, d'un poème, d'une rencontre amoureuse, etc.

Toutefois il faut dire que les deux types d'événement ont quelque chose en commun, à savoir : l'être de l'événement est pur disparaître. Si l'événement paulien m'intéresse ici, c'est parce qu'il manifeste cet être de l'événement en tant que tel d'une manière exemplaire. L'événement de la résurrection est de l'ordre de la fable, mais d'une fable, qui ressemble à l'*Urszene*, scène primitive freudienne, à quelque chose donc qui, finalement, n'est rien que le lieu

што, конечно, не е ништо друго освен празното место на последната причина, на последната условност. Иако едно празно место, неговите ефекти се прилично видливи. Во секој случај, оваа сцена нема друго место, како што тоа го вели самиот Бадју, освен исчезнувањето на она што-имало-место (на она што се случило).^{*} Тогаш за ништо не би служело да се запрашаме дали тој бил реален или измислен.

Тешкотијата што ја предизвикува овој настан не се должи на неговиот онтолошки статус. Проблемот не е во тоа како да се мисли битието на овој настан. Станува збор, поскоро, за прашањето за неговиот онтички статус. Прашањето коешто се поставува е како да го мислиме фактот дека овој настан сепак нешто претставува, поинаку кажано, како да го мислиме фактот дека тука станува збор за еден исказ кој е, секако, фиктивен, но бивајќи фиктивен, тој е прилично реален. Она што овде треба да се согледа, тоа е она што јас предлагам да се нарече материјалност на чистиот настан. Значи, не станува збор да се запрашаме како да ги мислиме реалните ефекти што тој настан ги предизвикува, туку поскоро како во мислата да се согледа материјалноста, онаа која ни овозможува да го разликуваме чистиот настан од материјалноста на математичката теорема, од настануваноста на Француската Револуција, итн.

За да се мисли она што јас овде на еден приближен начин го нарекувам онтички статус на чистиот настан, ние имаме потреба, според мене, од една теорија за неособената особеност. Ке се обидам многу

* „...d'autre lieu que la disparition de l'avoir-eu-lieu”. Во оригиналот станува збор за конструкција која почива на играта на зборови помеѓу именката *le lieu* (место) и изразот *avoir lieu* (се случува, се одржува).

vide de l'ultime raison, de l'ultime condition. Bien qu'un lieu vide, ses effets sont bien réels. En tout cas, cette scène n'a, comme le dit Badiou lui-même, d'autre lieu que la disparition de l'avoir-eu-lieu. Il ne servirait alors à rien de se demander s'il était réel ou inventé.

La difficulté que suscite cet événement, n'est pas dû à son statut ontologique. Le problème n'est pas comment penser l'être de cet événement. Il s'agit plutôt de la question de son statut ontique. La question qui se pose est celle de savoir comment penser le fait que cet événement est bien quelque chose, autrement dit, comment penser le fait qu'il s'agit là d'un énoncé qui est, certes, fictif, mais, tout en étant fictif, bien réel. Ce qu'il s'agit de saisir ici est ce que je propose de nommer la matérialité de l'événement pur. Il ne s'agit donc pas de chercher comment penser les effets réels qu'il déclenche, mais plutôt comment saisir dans la pensée la matérialité, celle qui nous permet de distinguer l'événement pur de la matérialité du théorème mathématique, de l'événementualité de la Révolution française, etc.

Pour penser ce que je nomme ici d'une manière approximative le statut ontique de l'événement pur, nous avons besoin, à mon avis, d'une théorie de la particularité non-particulière. J'essaierai d'expliquer très brièvement l'essentiel de cette théorie. Badiou a démontré d'une manière convaincante la dimension universelle de l'enseignement de Paul. Toutefois, je voudrais développer cette thèse un peu plus en avançant une thèse provocante selon laquelle l'enseignement de Saint Paul ne serait lisible, saisissable dans cette dimension universalisante qu'à travers Kant.

накратко да ја објаснам суштината на оваа теорија. Бадју ја образложи на еден убедлив начин универзалната димензија на учењето на Павле. Сепак, би сакал да ја развијам малку повеќе оваа теза, ставајќи во прв план една друга провокативна теза според која учењето на Свети Павле би било читливо, помилливо во таквата своја универзализирачка димензија, само преку Кант. Всушност, токму во мислата на Кант можеме да најдеме една теорија за единствената особеност.

И оваа теорија е неопходна доколку сакаме да поддржиме – а јас цврсто држам до тоа тој да биде поддржан – еден исказ како следниов: „раѓањето на христијанството е неусловено“,³ или уште: „Во суштината на христијанскиот субјект е да биде, преку својата верност кон настанот-Христос, поделен на два пата кои се појавуваат кај секој субјект“.⁴ Би сакал да го насочам нашето внимание врз следниов факт: воспоставувајќи врска помеѓу христијанскиот субјект и субјектот воопшто, овие искази не потсетуваат дека христијанизмот не е универзализам, или поточно, дека тој е универзализам само за нас кои се наоѓаме од надворешната страна на христијанизмот. Дека по себе, христијанскиот субјект и христијанизмот не биле и дека тие се особености меѓу многубројните особености на овој свет.

Она што е уште поинтересно, тоа е што кај Свети Павле, христијанскиот субјект, оној кој се оформува како субјект според настанот кој го изјавува, е навистина еднаков на секој субјект, или поскоро, како услов за субјективација бара легализација на сите субјекти, симнување од крстот во мислата на разликите кои ги раздвојуваат. Ова барање, разбрано логички и теориски, а не историски, имплицира, за да можеме да го одбраниме, да биде извршено она за што исто така зборува и Бадју, што ќе рече - христијанскиот

En effet, c'est justement dans la pensée de Kant que l'on peut trouver une théorie de la particularité singulière.

Et cette théorie est nécessaire si l'on veut soutenir - et je tiens fermement à ce qu'il soit soutenu - un énoncé comme celui-ci : « le surgissement du sujet chrétien est inconditionné »;³ ou encore : « Il est de l'essence du sujet chrétien d'être, par sa fidélité à l'événement-Christ, divisé en deux voies qui affectent tout sujet ».⁴ Je voudrais attirer notre attention sur le fait suivant: en établissant un lien entre le sujet chrétien et tout sujet, ces énoncés nous rappellent aussi que le christianisme n'est pas un universalisme, plus exactement, qu'il n'est un universalisme que pour nous qui nous trouvons au dehors du christianisme. Qu'en soi, le sujet chrétien et le christianisme n'ont pas été et qu'ils ne sont que des particularités parmi de nombreuses particularités de ce monde.

Ce qui est plus intéressant, c'est que chez Saint Paul le sujet chrétien, celui qui se compose comme sujet d'après l'événement qu'il déclare, est vraiment égal à tout sujet, ou mieux, demande comme condition de la subjectivation l'égalisation de tous les sujets, la déposition en pensée des différences qui les séparent. Cette demande, entendue logiquement ou théoriquement, et non pas historiquement, implique, pour qu'on puisse la soutenir, que soit effectué ce dont parle Badiou aussi, à savoir - que le sujet chrétien soit capable d'altérer sa propre alté-

субјект да биде способен да ја промени сопствената различност – а не само различноста на другите – на таков начин што во неговата особеност ќе изникне едно Исто – со други зборови, она што во него е особено отколку што е тој самиот во сите свои разлики. Само тогаш и во онаа мера во која субјектот успева во самата своја христијанска особеност да согледа една несводлива единственост, за христијанскиот субјект вреди она што вреди за сите.

Не сум сигурен дека размислата на Свети Павле е способна да ја долови во мислата ваквата несводлива единственост. Доколку таа е за тоа способна, тоа е секако затоа што тој е, ако така можам да кажам, предвреме кантовец. Би сакал овде накратко да скицирам што јас подразбирам под кантовска теорија за единствената особеност.

Да бидеме кратки: оваа теорија не е ништо друго освен засновување на универзалниот морал. Засновувањето чијшто влог е да покаже дека практичниот ум, што ќе рече мислата, веднаш штом таа е мислена како чиста моќ на универзалното, како универзалното, кое не вреди за никого доколку не вреди за сите, дека таа мисла не постои доколку не егзистира во формата на една објективна реалност, како што тоа го вели Кант. Кажано поинаку, засновувањето на универзалниот морал, тоа е обидот да се покаже дека она за што станува збор во мислата кога таа навистина мисли, поинаку речено, дека она што е мислено во мислата, доколку можам овде да преземам еден израз на Бадју, употребен во еден сосема друг контекст, е нешто реално – едно реално кое се појавува веднаш штом мислата се развива во нејзината универзализирачка димензија, едно реално кое ја прекинува сета емпириска реалност. Токму на ваквото реално – кое не е ништо друго освен ефикасноста на една мисла која се обраќа на сите, без исклучок

rité - pas seulement l'altérité des autres - de manière que surgisse dans sa particularité un Même - autrement dit, ce qui en lui est plus particulier qu'il n'est lui-même dans toutes ses différences. C'est alors seulement dans la mesure où il réussit à saisir dans sa particularité chrétienne même une singularité irréductible que pour le sujet chrétien vaut ce qui vaut pour tous.

Je ne suis pas sûr que la pensée de Saint Paul soit capable de saisir en pensée cette singularité irréductible. Si elle en est capable, c'est certainement parce qu'il est, si je puis dire, kantien avant la lettre. Je voudrais alors esquisser brièvement ce que j'entends ici comme théorie kantienne de particularité singulière.

Pour être bref : cette théorie n'est rien d'autre que la fondation de la morale universelle. La fondation dont l'enjeu est de démontrer que la raison pratique, c'est-à-dire la pensée, aussitôt qu'elle est pensée comme puissance pure de l'universel, comme l'universel, qui ne vaut pour personne s'il ne vaut pour tous, que cette pensée n'existe pas si elle n'existe sous la forme d'une réalité objective, comme le dit Kant. En d'autres termes, la fondation de la morale universelle, c'est la tentative de démontrer que ce dont il s'agit dans la pensée quand elle pense vraiment, autrement dit, que ce qui est pensé dans la pensée, si je peux ici reprendre une expression de Badiou, utilisée dans un tout autre contexte, est quelque chose de réel - un réel qui surgit aussitôt que la pensée se développe dans sa dimension universalisante, un réel qui interrompt toute la réalité empirique. C'est à ce réel - qui n'est rien d'autre que l'efficacité d'une pensée qui s'adresse à tous, sans exception - que j'attribuerais le statut d'une particularité singulière.

– јас ќе му додадам статус на единствена особеност.

Но, каде можеме да ја пронајдеме таа неособена особеност? Овде предлагам да ги оставиме настрана кантовските проблеми за интелегибилниот, супрасензибилниот свет. Јас поскоро би сакал овде да се поврзам со субјектот на практичниот ум, или, доколку сакате, со субјектот на моралниот закон.

Овој субјект е, како што веќе знаеме, поделен. Можеме да размислуваме за ваквиот израз без да навлегуваме во премногу минуциозни детали, велејќи дека со ваквата поделба на субјектот имаме, од една страна, едно завршено, патолошко битие, сето она што е од регистарот на значењата на сензибилноста, својствени за секого и, од друга страна, чистиот субјект на моралниот закон, кој се конституира токму одвојувајќи се од сиот свој патос. Но, секако дека сè зависи од начинот на којшто го разбираме ова патолошко битие кое постојано треба да биде исфрлено надвор – дали е тоа нешто што е веќе дадено, една сурова материја врз основа на којашто субјектот ја истакнува сопствената волја? Во тој случај, би дошле до побожната слика за еден субјект кој постојано се прочистува. Или напротив, субјектот како поделен е една структура која нè принудува да кажеме дека поделбата не може да биде сметана како една операција на негација на патолошката особеност. Бидејќи е јасно дека, со оглед на тоа што поделбата е конститутивна за субјектот, особеноста треба секогаш да опстои. Исто така, треба да се забележи дека овде станува збор за еден отпор од принцип, а не затоа што бескрајното богатство на особеното би го избегнало завршениот чин на субјектот. Но, ваквата особеност која опстојува во принцип, поради принципот на поделба на субјектот, нема како таква ништо со сите особености на емпирискиот свет. Таа

Mais où peut-on trouver cette particularité non particulière ? Je propose de laisser ici de côté les problèmes kantians du monde intelligible, supra-sensible. J'aimerais plutôt me rapporter ici au sujet de la raison pratique, ou, si l'on veut, de la loi morale.

Ce sujet est, comme on le sait, divisé. On peut réfléchir sur cette expression sans entrer dans des détails trop minutieux, en disant qu'avec cette division du sujet on a d'un côté un être fini, pathologique, tout ce qui est du registre des intérêts de la sensibilité, propres à chacun, et de l'autre côté, le pur sujet de la loi morale, qui se constitue exactement en se séparant de tout son pathos. Mais tout dépend bien sûr de la manière dont on comprend cet être pathologique qui doit être constamment éjecté – est-ce seulement quelque chose de déjà donné, un matériau brut, sur lequel le sujet fait valoir sa volonté ? Dans ce cas, on aboutirait à l'image pieuse d'un sujet, qui se purifie constamment. Ou, par contre, le sujet comme divisé est une structure, qui nous oblige à dire que la division ne peut pas être considérée comme une opération de négation de la particularité pathologique. Car il est clair que, la division étant constitutive pour le sujet, la particularité doit toujours subsister. Encore faut-il remarquer qu'il s'agit là de la résistance par principe, non pas parce que l'infinie richesse du particulier se soustrairait à l'acte fini du sujet. Mais cette particularité qui subsiste par principe, par principe de la division du sujet, n'a en tant que telle rien à voir avec toutes les particularités du monde empirique. Elle est, comme supposition et comme produit de la division, en excès sur chaque particularité - elle se présente comme le point réel d'une singularité irréductible, comme un réel qui toujours déjà supplémente le monde des différences particulières,

е, како претпоставка и како производ на поделбата, во вишок во однос на секоја особеност – таа се претставува како реална точка на една несводлива единственост, едно реално кое секогаш веќе прави светот на особените разлики да ја доплати разликата, за операцијата на нивното симнување од крстот да биде возможна како операција на субјективација.

Би рекол, значи, дека единствената особеност може да се пронајде кај Кант како вметната во поделбата на субјектот. А овој субјект, субјектот на практичниот ум, чистиот субјект, не е ништо друго освен нечија способност да се артикулира со реалноста на ваквата несводлива единственост која се појавува и се наметнува како едно Исто во самиот момент на надминување на сите субјективни особености, на сета патологија на субјектот.

Тогаш, можам да констатирам дека кантовскиот диспозитив е способен да го согледа реалното место на една единственост која доаѓа како додаток на операцијата во која се конституира нешто како субјект. Исто така, треба да се прецизира дека реалното доаѓа како додаток на самата внатрешност на оваа операција. А ваквата констатација ми е доволна за да го применим на субјектот на практичниот ум она што го кажува Бадју за субјектот, а тоа е дека субјектот е субјективација.

Што сакам да кажам со тоа? Две работи. Прво, дека во конституирањето на чистиот субјект сè зависи од фактот дека, во артикулацијата на субјективноста со неговото реално, оваа реална точка останува афирмирана во сопствениот статус на една внатрешна надворешност. Или уште: во сопствениот статус на еден чист настан. Второ, дека субјектот може да ја согледа во мислата ваквата единственост, ваквата внатрешна надворешност, само како универзал-

pour que l'opération de leur déposition soit possible en tant que'opération de subjectivation.

Je dirais donc que la particularité singulière peut être trouvée chez Kant comme insérée dans la division du sujet. Et ce sujet, le sujet de la raison pratique, le pur sujet, n'est rien d'autre que la capacité de quelqu'un de s'articuler avec le réel de cette singularité irréductible, qui surgit et s'impose comme un Même au moment même du dépassement de toutes les particularités subjectives, de toute la pathologie du sujet.

Je peux alors constater que le dispositif kantien est capable de saisir le point réel d'une singularité qui vient en supplément de l'opération, dans laquelle se constitue quelque chose comme sujet. Encore faut-il préciser que le réel vient en supplément de l'intériorité même de cette opération. Et cette constatation me suffit pour appliquer au sujet de la raison pratique ce que dit Badiou sur le sujet, à savoir que le sujet est subjectivation.

Qu'est-ce que je veux dire par là ? Deux choses. D'abord, que dans la constitution du sujet pur tout dépend du fait que, dans l'articulation de la subjectivité avec son réel, ce point réel reste affirmé dans son statut d'une extériorité intérieure. Ou encore : dans son statut d'un événement pur. Ensuite, que le sujet ne peut saisir en pensée cette singularité, cette extériorité intérieure, que sous la forme d'une adresse universelle. Sous la forme d'une vérité qui s'adresse à tous.

но обраќање. Во форма на една вистина која им се обраќа на сите.

Потребно е, според мое мислење, да знаеме да го согледаме ваквиот субјект на субјективација во кантовската фигура на автономниот субјект. Овде ѝ оставам на академската интерпретација да ги искаже сите критики кои може да произлезат од ваквиот концепт. Ваквите критики него го претставуваат, како што тоа го знаеме, или како еден поим кој ја воведува илузијата на субјектот идентичен на самиот себеси, или како еден поим кој под изговор за автономија ја воведува потчинетоста на субјектот во однос на Другиот, во однос на Законот, итн. Како што веќе кажав, овде не е место да им се даде одговор на ваквите критики.

Што се однесува до мене, јас би сакал особено да подвлечам дека автономниот субјект – оној кој на самиот себе си донира закон само во онаа мера во која тој закон важи за сите – не постои пред ваквата операција на донација. Што е тогаш автономниот субјект? За да одговориме на ова прашање, треба да се земе предвид еден друг опасен концепт на Кант, оној за фактот на моралниот закон, за оној неемпириски факт, преку кој се манифестира практичниот ум. Не верувам дека е потребно во овој факт на моралниот закон да се види, било еден Дар од Другиот, било една необјаслива предност на законот во однос на субјектот, и на коешто субјектот може да одговори само доживувајќи пораз пред барањата на законот. Фактот на моралниот закон, тоа не е ознака за една вродена рецептивност и пасивност на субјектот. Јас поскоро би рекол дека ова дејствување не е ништо друго туку реалното на ваквата единственост околу која се врти мислата-пракса на субјектот. А што се однесува до автономниот субјект, треба да го разбереме како оној ништожен интервал помеѓу суб-

C'est exactement ce sujet comme subjectivation qu'il faut, à mon avis, savoir dégager dans la figure kantienne du sujet autonome. Je laisse ici à l'interprétation académique d'exprimer toutes les critiques qui peuvent être dégagées de ce concept. Ces critiques le représentent, comme on le sait, soit comme une notion qui introduit l'illusion d'un sujet identique à soi, soit comme une notion qui sous prétexte d'autonomie introduit la soumission du sujet à l'Autre, à la Loi, etc. Comme je viens de le dire, ici n'est pas le lieu pour répondre à ces critiques.

Pour ma part, je voudrais souligner surtout que le sujet autonome - celui qui ne se donne à soi-même la loi que dans la mesure où cette loi vaut pour tous - ne préexiste pas à cette opération de donation. Qu'est-ce qu'alors le sujet autonome ? Pour répondre à cette question, il faut prendre en considération un autre concept redoutable de Kant, celui du fait de la loi morale, de ce fait non empirique, par lequel se manifeste la raison pratique. Je ne crois pas qu'il faille voir dans ce fait de la loi morale soit un Don de l'Autre, soit une inexplicable primauté de la loi par rapport au sujet, à laquelle le sujet ne peut répondre qu'en échouant devant les exigences de la loi. Le fait de la loi morale, ce n'est pas la marque d'une réceptivité et passivité originaire du sujet. Je dirai plutôt que ce fait n'est rien d'autre que le réel de cette singularité autour duquel tourne la pensée-pratique du sujet. Et le sujet autonome, il faut l'entendre comme cet intervalle nul entre la subjectivité et le fait de la loi morale, comme cette distanciation vide, qui est exigée, pour que la pensée-pratique puisse être effectuée en tant qu'inconditionnée, infondée, « sans cause ».

јективитетот и дејствувањето на моралниот закон, како она празно дистанцирање кое е неопходно за да може мислата-пракса да се оствари како безусловена, незаснована, „без причина“.

Постои еден единствен услов за такво остварување: субјектот да опстои како прецизна поддршка на една непрекината верификација на неговата првична изјава, што ќе рече, изјавата дека неговата изрека важи за него само кога важи за сите. Автономниот субјект е оној којшто не бара, за своето дејствување, никаква друга извесност освен сопствената способност да ја универзализира својата изрека. Универзалното на законот не постои по себе, независно од универзализацијата на изреката. Но, ваквата универзализација не е примена на законот. Универзализацијата е пропишување, поддржано од страна на единствениот субјект, на еден случај на моралниот закон, што ќе рече, на еден исказ, на едно дејствување, кое останува во дадена ситуација емпириско „без причина и повод“ точно во онаа мера во која овој случај, како таков и пренослив на сите, бара поништување на сите разлики. А што се однесува до автономниот субјект, тоа е оној кој, така да се рече, го презел врз себе материјалниот ефект на неговата конститутивна поделеност, а тоа е фактот, случајот на моралниот закон: тој е оној кој постои само во и преку сопствените единствени искази, изјави и барања, кои се случаи, да речеме неосновани, „без причина“, во онаа мера во која се поддржувани од неговата изјава и од неговата способност во ваквите единствени случаи да го покаже ефективното присуство на неговото обраќање до сите.

Се обидов ли, со сето мое претходно излагање, да сугерирам дека е потребно фактот на моралниот закон да биде сметан за чист настан? Секако дека не. Една таква изјава овде би била неумерена. Мојата

Il y a une seule condition pour une telle effectuation : que le sujet subsiste en tant que soutien ponctuel d'une incessante vérification de sa déclaration initiale, à savoir, la déclaration que sa maxime ne vaut pour lui que tant qu'elle vaut pour tous. Le sujet autonome est celui qui n'exige, pour son faire, aucune autre certitude que sa capacité d'universaliser sa maxime. L'universel de la loi n'existe pas en soi, indépendamment de l'universalisation de la maxime. Mais cette universalisation n'est pas une application de la loi. L'universalisation est la prescription, soutenue par un sujet singulier, d'un cas de la loi morale, c'est-à-dire dire, d'un énoncé, d'un faire, qui reste dans la situation donnée, empirique « sans raison et cause » dans l'exacte mesure où ce cas, en tant que tel, est transmissible à tous, où il exige la résiliation de toutes différences. Et le sujet autonome est celui qui a pour ainsi dire pris sur soi l'effet matériel de sa division constitutive, à savoir, le fait, le cas de la loi morale; il est celui qui n'existe que dans et par son énoncé, son affirmation, sa demande singulières, qui sont des cas, soit infondées, « sans cause », dans la mesure où ils ne sont soutenus que par sa déclaration et sa capacité d'exhiber dans ces cas toujours singuliers la présence effective de leur adresse à tous.

Ai-je essayé, avec tout mon développement précédent, de suggérer qu'il fallait considérer le fait de la loi morale comme un événement pur? Certainement pas. Une telle affirmation serait ici démesurée. Mon intention était

намера беше поскромна. Јас само сакав да го покренам следново прашање: дали можеме во поделбата на субјектот на практичниот ум, онака како што ја опишав овде, да согледаме појавување на нешто што е структурирано како чист настан? Во дадениов случај, станува збор за, прво, појавување на една несводлива особеност која е во иманентен вишок во однос на операцијата во која се конституира субјектот на начин што тој не зема предвид, како што тоа го вели Кант, ништо од регистарот на особеното; второ, субјективацијата бара ваквата реална единственост сепак да претставува нешто, да речеме нешто онтичко, еден исказ, едно дејствување во емпирискиот свет; трето, тоа нешто, бивајќи онтичко, мора да остане „без причина и без повод“, една „смила без значење“, сета негова реалност приклучувајќи се кон тоа, преку една субјективна акција, таа да стане пренослива на сите.

Токму овде би сакал да се навратам на прашањето на „субјектот како поделеност“ кај Бадју. Еден субјект, ни вели Бадју во *Свети Павле*, тоа е всушност испрелетување на два субјективни пата, во дадениов случај оној на телесноста и оној на духот, без да може каква било објективна или суштинска дистинкција да послужи за размрсување на субјективната заплетканост. Во делото *Еџика* ја пронаоѓаме ваквата поделеност во форма на „хроничен конфликт помеѓу две функции на многукратното материјално кое од едно ‘некој’ прави цело битие, од една страна припадност на ситуацијата, на принципот на интерес; од друга страна, она што можеме да го наречеме субјективен принцип.“⁵

beaucoup plus modeste. Je ne voulais que soulever la question suivante: dans la division du sujet de la raison pratique, telle que je viens de la décrire ici, ne peut-on pas entrevoir le surgissement de quelque chose qui est structuré comme un événement pur? En l’occurrence, il s’agit premièrement du surgissement d’une singularité irréductible, qui est en excès immanent sur l’opération, dans laquelle se constitue le sujet de manière qu’il ne prend en considération, comme le dit Kant, rien du registre du particulier; deuxièmement, la subjectivation exige que cette singularité réelle soit quand même quelque chose, disons, d’ontique, un énoncé, un faire dans le monde empirique; troisièmement, cette chose, tout en étant ontique, doit rester « sans raison et sans cause », un « sens sans signification », toute sa réalité étant suspendue à ce que elle soit par une action subjective transmissible à tous.

C’est là que je voudrais revenir sur la question du « sujet comme division » chez Badiou. Un sujet, nous dit Badiou dans *Saint Paul*, c’est en réalité le tressage de deux voies subjectives, en l’occurrence celle de la chair et celle de l’esprit, sans qu’aucune distinction objective ou substantielle puisse servir à démêler ce nouage subjectif. Dans l’ouvrage sur *l’Ethique* on trouve cette division sous la forme du « conflit chronique entre deux fonctions du matériel multiple, qui fait tout être d’un « quelqu’un », d’une part l’appartenance à la situation, le principe d’intérêt; d’autre part ce qu’on peut appeler le principe subjectif. »⁵

La question que je me pose est la suivante : est-ce que les deux événements, qui sont, si je peux dire, les mêmes au regard de leur être comme disparaître, mais qui

ликуваат во тоа што чистиот настан не се однесува на ниедна реалност – дали овие два настана на ист начин реферираат на поделбата на субјектот? Секако, елементарен факт е дека еден настан, еден настаносен прекин го конституира субјектот во неговата поделена форма. Но, кога станува збор за четирите процеси на вистина – овде се повикувам особено на *Еџика* – не можам, а да не се запрашам дали поделбата навистина се однесува на субјектот или, напротив, дали она што е поделено не е едноставно човечкото животно. Мислам дека дилемата се манифестира на еден евидентен начин во делот од *Еџика* што го цитирав: тука има само еден субјективен принцип и овој принцип го поделува човечкото животно, предизвикува негово надминување од страна на субјектот, верен на пост-настаносната вистина. Според мое мислење, многу е тешко, речиси невозможно, да продолжиме да зборуваме за два субјективни пата во рамките на овој диспозитив. Всушност, постои само еден субјективен пат, патот на верноста кон пост-настаносната вистина. Другиот пат, патот на интересот за опстанок, или во случајот на Свети Павле, патот на телесноста, секако дека може да биде, и тој исто така, ретроактивно идентификуван како субјективен пат, или поточно како смрт, заборав, избегнување, потиснување итн. на субјективниот пат. Исто така, би требало да се прецизира каде точно се наоѓа типично субјективната димензија на таа смрт, тој заборав, тоа избегнување или потиснување. Во што овој заборав или овој настан, на пример, го конституира самиот субјект, а не само човечкото животно кое заборавило или избегнало да биде субјект? Заборавен или избегнат од кои причини? Поради причините кои ја сочинуваат неговата анималност? Или поради субјективни причини? Но во овој случај, заборавот е еден субјективен, активен гест и треба да биде концептуализиран како таков.

se distinguent en ceci que l'événement pur ne touche à aucun réel - est-ce que ces deux événements se réfèrent de la même manière à la division du sujet? Le fait élémentaire est, bien sûr, qu'un événement, une rupture événementielle constitue le sujet dans sa forme divisée. Mais, quand il s'agit du registre de quatre processus de vérité - et ici je me réfère surtout à *l'Ethique* - je ne peux pas ne pas me demander si la division porte vraiment sur le sujet ou, au contraire, si ce qui est divisé n'est pas simplement l'animal humain. Je crois que le dilemme se manifeste d'une façon évidente dans le passage de *l'Ethique*, que je viens de citer: il n'y a là qu'un seul principe subjectif et ce principe divise l'animal humain, provoque son dépassement par le sujet, fidèle à la vérité post-événementielle. C'est qu'à mon avis il est très difficile, presque impossible, de continuer de parler de deux voies subjectives dans le cadre de ce dispositif. En fait, il n'y a là qu'une seule voie subjective, la voie de la fidélité à la vérité postévénementielle. L'autre voie, la voie d'intérêt de survie, ou, dans le cas de Saint Paul, la voie de la chair, peut bien sûr être, elle aussi, rétroactivement identifiée comme voie subjective, plus exactement, comme la mort, l'oubli, l'évitement, le refoulement, etc., de la voie subjective. Encore faudrait-il préciser où est exactement la dimension proprement subjective de cette mort, de cet oubli, cet évitement ou refoulement. En quoi cet oubli ou cet évitement, par exemple, constitue le sujet lui-même et pas seulement l'animal humain qui a oublié ou évité d'être un sujet ? Oublié et évité pour quelles raisons ? Pour des raisons qui constituent son animalité ? Ou pour des raisons subjectives ? Mais dans ce cas, l'oubli est un geste subjectif, actif, et doit être conceptualisé en tant que tel.

Што би можело да значи тоа дека настанот го дели самиот субјект? Според основната аксиома на Бадју, како што тоа го знаеме, секоја вистина потекнува од еден настан. И јас сум потполно согласен со Бадју кога тој тврди дека, имајќи предвид оти вистината е секогаш една измислица, „напрасно е да си умислуваме дека можеме да измислиме што и да било доколку ништо не се случува, доколку ништо не фатило место освен место.“* Но, дали е навистина невозможно да се мисли, во својство на материјалист, дека појавата на еден субјект е веќе надминување на фактот дека ништо не се случува? Поинаку речено, зарем не би можеле да истакнеме, без да западнеме во стапницата на идеализмот, дека настанот не е ништо друго туку самата поделба на субјектот? Настанот, односно поделбата на субјектот тогаш би значело: конституирање на субјектот со нешто невозможно-реално, со настаносниот прекин. Сепак да забележиме дека настанот овде фигурира на двапати. Првиот настан, да речеме, чистиот настан, конституирањето на субјектот како невозможен ентитет, не постои по себе, тој е, напротив, неодвоив од фактот дека една субјективност е способна да одржи еден настаносен прекин во сопствениот статус на внатрешна надворешност, односно да одржи во ваквиот статус нешто што реално ја прекинува дадената ситуација. Или уште, да ја одржи во нејзиниот статус на универзално, доколку се согласиме, го цитирам Бадју, дека универзално е само она што е во иманентен исклучок.⁶

Que pourrait donc signifier qu'un événement divise le sujet même ? Selon l'axiome fondamental de Badiou, comme nous le savons, toute vérité s'origine d'un événement. Et je suis tout à fait d'accord avec Badiou lorsqu'il soutient que, étant donné que la vérité est toujours une invention, « il est donc vain d'imaginer qu'on puisse inventer quoi que ce soit si rien ne se passe, si rien n'a eu lieu que le lieu ». Mais, est-ce vraiment impossible de penser, en tant que matérialiste, que le surgissement d'un sujet est déjà l'outrepassement du fait qu'il ne se passe rien ? Autrement dit, est-ce qu'on ne pourrait pas avancer, sans tomber dans le piège de l'idéalisme, que l'événement n'est rien que la division même du sujet ? L'événement, c'est-à-dire, la division du sujet signifierait alors : la composition du sujet avec quelque chose d'impossible-réel, avec la rupture événementielle. Remarquons toutefois que l'événement figure ici deux fois. Le premier événement, disons, l'événement pur, la constitution du sujet comme entité impossible, n'existe pas en soi, il est au contraire inséparable du fait qu'une subjectivité soit capable de maintenir une rupture événementielle dans son statut d'extériorité intérieure, c'est-à-dire de maintenir dans ce statut quelque chose qui réellement interrompt la situation donnée. Ou encore, de la maintenir dans son statut de l'universel, si l'on en convient, je cite Badiou, que n'est universel que ce qui est en exception immanente.⁶

* Во оригиналот стои „...si rien n'a eu lieu que le lieu“. Се работи за паратаксична метафорична конструкција која повторно почива на играта на зборови помеѓу именката le lieu (место) и синтагмата avoir lieu (се случува, се одржува). Даденото преводно решение е со цел да го сочува истовремено формалниот и смисловниот аспект на оригиналната верзија. (заб. на прев.)

Да забележиме, и јас тука би завршил, дека би можеле на ваквиот начин на субјективација да придодадеме уште два други. Прво, десубјективација на субјектот, каде, во името на полниот субјект, поделбата е исфрлена надвор, доделена на другите. Второ, субјективација без субјект, појава на еден мртов субјект, на еден субјект кој ја потиснува поделбата; би можеле исто така да кажеме дека тој постојано ја турка поделбата пред себе, затоа што ја познава единствено како поделба помеѓу неговото посакувачко битие и измамите, дека неговиот социјализиран интерес му испртува како нешто што ќе му овозможи да го достигне своето полно битие во кое ништо му не недостасува.

Поделбата на субјектот како настан тогаш би се претставило на три начини. Но само еден од нив е тој што го конституира субјектот како некој кој има верба во процесите на вистина.

Превод од француски јазик: Елисавета Поповска

Белешки:

1. A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Paris: Puf-CIPH, 1997), 6.
2. A. Badiou, « La question de l'être aujourd'hui », *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris: Seuil), 1998.
3. A. Badiou, *Saint Paul*, 19.
4. Ibid., 60.
5. A. Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal* (Paris: Hatier, 1993), 44.
6. A. Badiou, *Saint Paul*, 119.

Notons, et je terminerais sur ce point, qu'on pourrait ajouter à ce mode de subjectivation encore deux autres. Premièrement, la désobjectivation du sujet, où, au nom du sujet plein, la division est rejetée dehors, déléguée aux autres. Deuxièmement, la subjectivation sans sujet, l'émergence d'un sujet mort, d'un sujet qui refoule la division; on pourrait également dire qu'il repousse la division sans cesse devant lui, parce qu'il la connaît uniquement en tant que division entre son être désirant et les leurres, que son intérêt socialisé lui dessine comme ce qui le fera atteindre son être plein où rien ne manque.

La division du sujet en tant qu'événement se présenterait donc sous trois modes. Mais c'est seulement un d'entre eux, qui constitue le sujet comme un fidèle des processus de vérité.

Note :

1. A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, (Paris: PUF-CIPH, 1997), 6.
2. A. Badiou, « La question de l'être aujourd'hui », *Court traité d'ontologie transitoire* (Paris: Seuil, 1998).
3. A. Badiou, *Saint Paul*, 19.
4. Ibid., 60.
5. A. Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal* (Paris: Hatier, 1993), 44.
6. A. Badiou, *Saint Paul*, 119.