

Dominiek Hoens*

Pascalovska stava politike: pripombe k Badiouju in Lacanu

»Prav tako tudi v sedanjem času obstaja ostanek,
odbran po milosti.«

Rim 11:5

Alain Badiou, kot je znano, ločuje med lastnim početjem, filozofijo, in pa sofistiko in antifilozofijo, ki sta sicer videti kot filozofija, a to nista. Avtorji iz te zadnje kategorije, antifilozofi, imajo daljnosežen vpliv in so začuda zelo velikega pomena za Badioujevo ontologijo in etiko. Tudi ideja, da se resnica – ki je filozofija ni zmožna – umešča v njeno zunanost, se pravi v njene pogoje, se zdi pogojena z antifilozofijo. Skratka, Badioujeva filozofija se je razvila iz podrobnega soočenja z antifilozofi in izposojanja od antifilozofov, kot so Lacan, Kierkegaard in Pascal. K temu seznamu je treba najprej dodati še Svetega Pavla, ki je antifilozof vsaj po tem, da oznanja krščansko norost proti grški filozofiji. Pavlu v Badioujevem delu pripada posebno mesto, tako v kvantitativnem, saj mu je posvetil monografijo, kot v kvalitativnem smislu, saj je številne vidike podogodkovnega procesa resnice – univerzalnost, zvestoba in tako dalje – moč najti pri Pavlu ali jih vsaj ilustrirati s pomočjo njegovih posegov.

Ne le Pavel, pač pa številni antifilozofi, ki jih citira, obravnava ali se nanje kako drugače sklicuje Badiou, sodijo med krščanske mislece.¹ To še zaostri problem Badioujeve obrambe filozofije proti antifilozofiji. Badiou mora po eni strani povleči ločnico med filozofijo in antifilozofijo – pomen subjektivnega ali intimnega izkustva, nasprotovanje zvajanju mišljenja na *pojmovno* mišljenje, prvenstvo retorike pred logiko itd. –,² a po drugi strani je njegova filozofija pod očitnim vplivom antifilozofov, kot so Pavel, Kierkegaard in Pascal, zato mora lastno filozofijo razločiti od krščanske narave in ciljev njihove misli. Kar zlahka doseže tako, da se

115

¹ Pomembni izjemi sta Friedrich Nietzsche in Jacques Lacan.

² Za podrobno in razsvetljujočo razpravo o tem *cf.* Bruno Bosteels, »Radical Antiphilosophy«, v: *Filozofski vestnik*, št. 2, Ljubljana 2008, str. 155–187.

izreče za ateista.³ Gre za močan odgovor, saj daje vedeti, da ne pripada nobeni cerkvi in da je zanj utemeljitveni dogodek krščanstva, Kristusovo vstajenje, le bajka.

Badioujev ateizem se v tem kontekstu navadno povezuje z njegovo sekularizacijo krščanskih pojmovanj. Dober primer tega je Norrisova analiza enaindvajsete meditacije *Biti in dogodka*, ki se posveča Pascalu. Christopher Norris v svoji analizi zapiše: »Preseneča me, da bi kdorkoli, ki se je resno spoprijel z Badioujevim delom, lahko pomislil na to, da bi Badiou lahko soglašal s takšno argumentacijo [kot je na delu v Pascalovi stavi], vsaj kar zadeva njene moralne, verske in socio-politične implikacije. Konec koncev je v očitnem nasprotju z [...] njegovo zavezanostjo sekularizirani, materialistični ontologiji [...].«⁴

Badioujeva ontologija po tej plati izključuje sleherno pozitivno referenco na krščanskega Boga, krščanska pojmovanja, ki jih implicira (milost, cerkev, ljubezen itd.), pa so docela sekularizirana. A pri tem ostaja vprašanje, *kako* poteka ta sekularizacija oziroma »prevod« (kot mu pravi Norris) teoloških izjav v etično-politične termine in ali je ta sekularizacija popolna, se pravi, povsem razkristjanjena.

Kar zadeva Pavla, bi lahko pokazali, da »razkristjanjenje« v tem primeru pomeni pozitivno presojo *forme* Pavlovega mišljenja (zlasti mišljenja univerzalnosti), ne pa njegove vsebine. Če se navežemo na Kierkegaardov »teleološki suspenz etičnega« (iz *Strahu in trepetu* [1843]), potem je pri roki analogija z Badioujevim mišljenjem dogodka kot preloma z danim stanjem situacije, ki pa izključuje sleherni teleološko ali religiozno inspiriran obup. In kar zadeva Pascala in njegovo stavo (*pari*) – pojem, ki ga Badiou pogosto uporablja in mu včasih doda pridevnik pascalovska –, je povsem jasno, da Badiouju ne gre za ponovno ustoličenje Boga ali za stavljenje na njegov obstoj. V vseh treh primerih smo priča podobnemu gibanju Badioujeve misli, ki jo razvije v zblíževanju s krščansko argumentacijo in v hkratni ločitvi od nje, ki privzema formo sekularne ali ateistične interpretacije.⁵

³ Kar stori v Uvodu v knjigo o Svetem Pavlu (cf. Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, Stanford 2003, str. 3). [Zadevni Uvod v slovenskem prevodu umanjka. Cf. Alain Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, prev. Alenka Zupančič, DTP, zbirka Analecta, Ljubljana 1998. – Op. prev.]

⁴ Christopher Norris, *Badiou's 'Being and Event': A Reader's Guide*, Continuum, London & New York 2009, str. 169.

⁵ Lacanovci bodo v tem dvojnem gibanju prepoznali logiko fantazme: subjekt (Badioujeva filozofija) se najdeva v objektu (krščanstvu), od katerega se mora ločiti, da bi ohranil možnost simbolne identifikacije. Cf. Bruno Bosteels, »Radical Antiphilosophy«, str. 178 isl.

V tekstu bom obravnaval en vidik tega zbliževanja. Ne bom se osredotočal na vprašanje, ali Badioujeva teorija dogodka in imanentne neskončnosti uspe povsem izbrisati referenco na transcendentnega Boga. Posvetil sem bom vprašanju subjekta nasploh in političnega militanta posebej. *Ali je mogoče misliti politiko?* (1985) predstavlja osrednjo referenco prvega razdelka pričujočega teksta, saj gre za prvo vpeljavo politike (pascalovske) stave v Badioujevem opusu.⁶ Badiou »pascalovski« značaj resnične politike pojasni z analizo dveh »formalizmov«. V drugem razdelku bom pascalovsko politiko postavil nasproti Lacanovi analizi zloglasnega odlomka iz Pascalovih *Misli*, ki je znan kot »stava«. V tretjem in zadnjem razdelku bom končal s tezo, da se Lacan precej bolj zaveda perversnosti krščanske pozicije kot pa Badiou. Zaradi spregleda te perverszije utegne Badioujevo sekularizirano branje krščanskih mislecev zaiti v nepričakovane težave. Hkrati s tem se postavlja vprašanje, ali je »militant politične resnice« zmožen ubežati krščanski in mazohistični logiki.

Od ločitve k odločitvi

Ali je mogoče misliti politiko? predstavlja prelom s *Teorijo subjekta* (1982), saj Badiou opusti dialektiko ločitve ali reza in prvič artikulira znano dvojico dogodka in subjekta kot njegove opore.⁷ Badiou si v nasprotju z dolgo marksistično tradicijo prizadeva za politiko, ki ni ne ekspresivna ne reprezentacijska in ne programatična. Politika zanj temelji na posegu, ki nima nobenega jamstva za uspeh in ki je motiviran z razlogi, ki se bodo šele naknadno izkazali za utemeljene (ali ne).

Badiou za ilustracijo tega poseže po dveh »formalizmih«. ⁸ Prvi formalizem⁹ bralcu naloži, naj si zamisli univerzum, v katerem obstajajo le resnične in neresnične propozicije, le tisti, ki govorijo resnico, in tisti, ki lažejo. To privede do razlikovanja dveh razredov L in D, razreda tistih, ki govorijo resnico, in razreda tistih,

⁶ Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?*; *Manifest za filozofijo*, prev. Rado Riha in Jelica Šumič-Riha, ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2004.

⁷ Alain Badiou, *Theory of the Subject*, Continuum, London & New York 2009.

⁸ Kot poudari Badiou, formalizma do neke mere ustrezata Lacanovemu slovitemu sofizmu o treh jetnikih (cf. Jacques Lacan, »Logični čas in vnaprejšnje zatrevanje gotovosti«, v: *id.*, *Spisi*, DTP, zbirka Analecta, Ljubljana 1994, str. 45–60).

⁹ Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?*, str. 63–66.

ki lažejo.¹⁰ V razred L sodijo levičarji, v D desničarji. Ta umetna in nadvse preprosta konstrukcija onemogoča eno samo izjavo, namreč samonanašalni stavek »Pripadam razredu D«. Lahko pripadam razredu D, a to po definiciji pomeni, da lahko izrekam le neresnice. Če zatrdim, da pripadam D, potem bodisi pripadam L – kar pa ni možno, ker tisti, ki pripadajo L, vselej govorijo resnico – ali pa pripadam D, s čimer vznikne različica paradoksa kretskega lažnivca: če je izjava resnična, potem govorec pripada D, a če pripada D, je izjava lahko le neresnična.¹¹ Na kratko: nihče ne more reči, da pripada D, to pa Badiou imenuje *prepoved*, ki jo nalaga kraj (*lieu*). Prepoved ali njena transgresija pa še ne zadošča za to, da bi bila situacija politična. Če politika vznikne kot prelom z dano situacijo, potem ta prelom ne more nastopiti po poti gole transgresije, kajti transgresija zakona ne odpravi, pač pa ga bodisi afirmira ali pa povsem uniči situacijo.

Da bi situacija postala predpolitična, je potrebno *nemožno*. Badiou na tej točki doda dve propoziciji – »B pripada D« (P1) in »A pripada L« (P2) –, ki ju izrečeta osebi A in B. Vsaka od oseb lahko izreče vsako od izjav,¹² če se resničnost ali neresničnost izjav le sklada z razredom, ki mu govorec pripada (L in D). Toda v enem primeru P1 onemogoči P2, namreč v primeru, če je A prvi, ki izreče P1. V tem primeru sta za identifikacijo A-ja na voljo dve možnosti, A pripada bodisi L bodisi D. V prvem primeru je P1 resničen, kar B-ju kot pripadniku razreda »lažnivcev« D onemogoča, da bi izrekel resnično izjavo P2. V drugem primeru, tj. če A pripada D, je P1 neresničen. S tem pa B postane resnicoljuben pripadnik razreda L, kar mu onemogoči, da bi zatrdil lažno izjavo P2.

Nemožnost P2 ne pripada situaciji na način dane prepovedi, pač pa kot posledenca izjave P1. P2 tako postane »zgodovinska nemožnost«, ki ne zadeva vse, ampak le posameznika iz propozicije P1, torej B-ja. Badiou na tej podlagi sklene, da je nemožna kategorija subjekta in dogodka, kar pomeni, da lahko izrečem P2 le pod pogojem, da se vedem *kakor da stavek P1 ni bil izrečen*. P2 je nemožna izjava, ki se subtrahira od dejstev (kot je P1), ki tvorijo situacijo.

118

¹⁰ Formalizma bom podal v nekoliko bolj formalizirani obliki, zavljo jasnosti pa bom uporabil tudi nekoliko več simbolnih notacij. Argument sicer ostaja isti.

¹¹ Badiou tu referira na politični kontekst osemdesetih let dvajsetega stoletja, v katerem je nastala njegova knjiga. V tistem času nihče ni trdil, da »pripada desnici«. Po Badiouju se je to kvalifikacijo vselej pripisovalo drugim, ne pa sebi. Kako se časi spreminjajo.

¹² Z izjemo B-ja, ki ne more izreči P1; gl. zgornjo razlago prepovedi.

Badiou se na tem mestu skliče na stavko v tovarni Talbot v letih 1983–1984, ko so priseljenski delavci zahtevali pravice, do katerih politično niso bili upravičeni. Levičarska vlada je zastopala stališče, da je čas, da zapustijo državo, saj niso francoski državljani, obenem pa so postali poklicno odvečni. Badiou te zahteve po »pravicah« ne bere kot željo po pridobitvi francoskega državljanstva ali po političnem zastopstvu, pač pa jo bere kot dogodek, ki lahko vznikne le pod pogojem, da ostanemo gluhi za uradne politike (»nimaš pravice biti tukaj«, »si le uvoženo blago«). Izreči P2, ki sledi P1, pomeni prekiniti komunikacijo, izbrati nemožno in zapustiti domeno možnega.¹³

Drugi razdelek »formalizmov«¹⁴ pa obravnava malce kompleksnejšo situacijo, ki temelji na oni prvi. Poleg razredov L in D obstaja še tretji razred ljudi, ki lahko izrekajo tako resnične kot neresnične izjave (C). V situaciji se je zgodil politični zločin in policija je privedla tri osumljence. Znano je naslednje: 1) obstaja en sam krivec; 2) krivec ne pripada razredu D; 3) trije osumljenci pripadajo razredom L, D in C, ni pa znano kateri pripada kateremu; in 4) osumljenci ne rečejo nič drugega razen »Sem nedolžen« (osumljenec x), » X je nedolžen« (osumljenec y) in »To ni res, x je kriv« (osumljenec z). Če upoštevamo vsa dejstva in parametre, zlahka deduciramo naslednje tri možne hipoteze:

H1: x pripada L, y C in je kriv, z pa D

H2: x pripada C in je kriv, y D, z pa L

H3: x pripada C, y L in je kriv, z pa D

Na tej točki je mogoče skleniti samo to, da z ni kriv. Tako ostaja vprašanje, kdo je storilec in kateremu razredu pripada. Badiou se v odlomku, ki je zelo podoben Lacanovemu spisu o »logičnem času«, skliče na časovno naglico in urgentnost. Minimum časa, ki je na razpolago, dopušča postavitev dveh vprašanj. Prvo je naslovljeno na z -ja, ki je vprašan, ali je kriv. Če krivdo zanika, lahko deduciramo, da pripada L in da je krivec x (cf. H2). Če odgovori pritrdilno, dobimo dve možnosti, ki pa privedeta do istega sklepa: y je kriv (cf. H1 in H3). Ker pa gre za politični zločin, bi radi izvedeli, kateremu razredu pripada krivec y , razredu C ali L. Da bi to ugotovili, je potrebno nadaljnje vprašanje; x -a vprašamo, ali je z

¹³ Za podrobnejše poročilo o stavki v tovarni Talbot gl. Alain Badiou *Ali je mogoče misliti politiko?*, str. 48–52, 66, in Ed Pluth, *Badiou: A Philosophy of the New*, Polity Press, Cambridge & Malden 2010, str. 166 isl.

¹⁴ Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?*, str. 67–71.

kriv. Odgovor je lahko bodisi da bodisi ne.¹⁵ V prvem primeru x poda lažno izjavo, tako da ni mogoče skleniti, da je hipoteza H_3 pravilna. Če pa x zanika z -jevo krivdo, iz tega ni mogoče povleči nobenega sklepa.

Badiou razliko med vprašanjema pojasni na sledeč način:

Prvo vprašanje proizvede kot svoj učinek nujno spremembo vednosti. V tem smislu mu je lasten status zagotovljenega podaljška analitičnega razuma. Povsem drugače pa je, če sprejemem tveganje ničnega učinka. Neodločenost glede tega, kar nastopi v obliki odgovora, je popolna in zaniha čas anticipacije med ničnostjo in obvladovanjem, še preden mu je vtisnil retroaktivni pečat.

Temu tipu intervencije, ki ga kvalificira edino njegov učinek in se izpostavi nevarnosti ničnosti, pravim intervencija kot stava. Politika je pascalovska v tem, da trdi, da je zmerom bolje staviti, kadar pridemo do skrajnih meja tega, kar dopušča varnost analize in kar podaljšuje, kot sem dejal, diskriminacijsko intervencijo.¹⁶

Razlika med vprašanjema je morda jasna – prvo je preprosto domiselno, medtem ko je drugo stava, ki utegne biti neuspešna –, manj jasen pa je status subjekta te intervencije. Na podlagi analize formalizmov lahko sklenemo, da militant po Badiouju lahko deluje na osnovi dejstev, ki opredeljujejo situacijo, in hkrati ostaja »gluh« za dejstva ter izbere nemožno. Intervencija postane pascalovska v trenutku, ko smo brez vsakega jamstva prisiljeni staviti na možen iztek. Šele naknadno, šele ko se bodo pokazali učinki dejanja, bo jasno, ali je bila intervencija smiselna ali ne. Ta odsotnost temelja se povsem sklada z ateistično ontologijo, ki jo bo Badiou razvil kasneje v *Biti in dogodku*. Odsotnost Boga pušča za seboj vrzel, (politični) subjekt pa vzame nase odgovornost zanjo, *tako da* deluje brez reference na kako višjo vednost ali transcendentno pravičnost. »Resničnost« dejanja je povsem imanentna situaciji, v kateri dejanje nastopi: lahko je bodisi nična ali pa spremeni situacijo, v kateri je možna intervencija.

A še vedno ostaja vprašanje, kakšen subjekt je zmožen takšnega dejanja in ali ta subjekt vznikne avtomatično, brž ko situacija pokaže na lastno nemožno.

¹⁵ Pravila situacije, kot kaže, izključujejo možnost, da x ne bi poznal odgovora na to vprašanje – Badiou to možnost pušča ob strani.

¹⁶ *Ibid.*, str. 70–71.

Da bi odgovorili na to vprašanje, se bomo posvetili Lacanovemu premisleku Pascalove stave in tako podali pascalovsko idejo subjektivnosti, ki je v nasprotju z Badioujevo filozofijo in ki v njej ostaja nemišljena.

Sreča je opoteča

Čeprav se Lacan pogosto sklicuje na Pascala, pa je razmerje med njima le redko vzeto pod drobnogled in še ni bilo deležno obširnejše razprave.¹⁷ Poglobljena razprava o Lacanovi rabi različnih Pascalovih spisov na številnih, pogosto ključnih, mestih v njegovem poučevanju (tj. v njegovih seminarjih, ki so potekali v letih 1953–1980) bi zahtevala posebno knjigo. Da to delo še ni bilo opravljeno, je nemara posledica tega, da je v francoščini doslej dostopen le eden¹⁸ izmed dveh seminarjev (*Objekt psihoanalize* [1965–1966] in *Od Drugega k drugemu* [1968–1969]), v katerih se Lacan posveti podrobni obravnavi Pascala.¹⁹

Ni presenetljivo, da Lacanova *vmitev k* Freudu vodi prek Pascala. Ena najslavnejših Freudih izjav se glasi: »Najdenje objekta je pravzaprav ponovno najdenje.«²⁰ Stavek lahko razumemo na več načinov, denimo z referenco na temeljno nostalgijo, ki opredeljuje duševno življenje: mitični objekt je zgubljen ali odvezet, psihični aparat pa je od tega trenutka dalje zaposlen z njegovim iskanjem. Ker realni objekt zdaj manjka in je nepovratno zgubljen, se moramo zadovoljiti z nadomestki, se pravi z objekti, ki so za nas zanimivi samo zato, ker nas spominjajo na izvornik. S freudovske perspektive je takšno branje vsekakor možno. Malce drugačno branje pa bi se oprlo na paradoks, ki je lasten enačenju najde-

¹⁷ Izjema so naslednji teksti: Cormac Gallagher, »What does Lacan see in Blaise Pascal?«, 2001, dostopno prek interneta: http://www.lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/Aut_2001-WHAT-DOES-JACQUES-LACAN-SEE-IN-BLAISE-PASCAL-Cormac-Gallagher.pdf; Jean-Pierre Cléro, »Lacan and probability«, v: *Electronic Journ@l for History of Probability and Statistics*, 2008, dostopno prek interneta: <http://www.jehps.net/Decembre2008/Clero.pdf>; *Le Célibataire: Revue de psychanalyse, Lacan et Pascal*, št. 13 (posebna številka). Za psihoanalitično branje Pascala cf. James Penney, *The World of Perversion: Psychoanalysis and the Impossible Absolute of Desire*, State University of New York Press, Albany 2006, str. 69–102.

¹⁸ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XIII: L'objet de la psychanalyse (1965–1966)*, ur. Michel Roussan, 2006 (neobjavljen).

¹⁹ Neuraden angleški prevod Cormaca Gallagherja je dostopen na naslovu: <http://www.lacaninireland.com>.

²⁰ Sigmund Freud, *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, prev. Mojca Dobnikar, Studia humanitatis, Ljubljana 1995, str. 99.

nja objekta z njegovim ponovnim najdenjem. Hkratnost najdenja in ponovnega najdenja je mogoče brati v dveh smereh. Prvo smo že omenili: najdenje temelji na predhodni izgubi. Drugo branje pa vključuje neko kompleksnejšo operacijo: najdenje objekta aktivno *vpelje* izgubo, na osnovi katere nam objekt velja za ponovno najdenega. V tem smislu vsako ponovno najdenje objekta aktivno ustvari ločitev med tistim, kar je zgubljeno, in tistim, kar je najdeno. V terminih izgube in doseganja ugodja to pomeni, da ugodje, če naj bo ugodje, nujno vključuje izgubo, in da je izguba tista, ki šele omogoči najdenje ugodja v določenem objektu. Ta koeksistenca ugodja in izgube je na delu že v sami nemški besedi, ki jo uporabi Freud: *Lust* pomeni tako ugodje kot željo ali slo.

Idejo, da mora ugodje ostati tako rekoč odprto, da ima značaj iskanja, pri katerem je pot pomembnejša od cilja, je natančno formuliral že Pascal: »Nikoli ne iščemo stvari, ampak iskanje stvari.«²¹ Ob branju tega stavka je treba imeti pred očmi svet Pascalovih sogovornikov, ki so se zabavali z igranjem iger. Igre so bile izjemno priljubljeno razvedrilo plemenitašev sedemnajstega stoletja. Služile so preganjanju dolgočasje in pa – kot pravi Pascal – bede, v katero so ujeta človeška bitja. Bistvo igre ni njen izid, dobiček ali izguba, pač pa igranje samo, pričakovanja, ki jih zbuja, napetost med gotovostjo pravil igre, stavami, ki so položene na mizo, in pa negotovostjo hazarda.

V tem oziru velja pripomniti, da se je Pascal pričel zanimati za igre na srečo, ko so ga prosili, da pojasni, kakšen utegne biti pravi način predčasnega *zaključka* takšne igre. Njegov prijatelj Chevalier de Méré ga je povprašal, kako pravično razdeliti stave med dva igralca, če se primeri, da se odločita predčasno končati igro. Zamislimo si dva igralca, ki v igro meta kovanca vložita vsak po 50 evrov in se dogovorita, da je igre konec, ko eden od njiju dobi šest metov. Igro se odločita končati predčasno, ko je eden dobil pet metov, drugi pa štiri. Kako v tem primeru pravično razdeliti stavo? Pascalovo iskanje pravila delitve (*règle des parties*) je najti v podrobni (in delno izgubljeni) korespondenci s francoskim pravnikom in matematikom Pierrom de Fermatom.²² Iz okrnjene korespondence jasno izhaja, da se oba moža dokopljeta do različne, a enako ustrezne rešitve problema.

122

²¹ Blaise Pascal, *Thoughts on Religion and Other Important Subjects*, Samuel Bagster, London 1806, str. 325. V izvorniku: »Nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses.«

²² Blaise Pascal, »Fermat and Pascal on probability«, 1654; dostopno prek interneta: http://www.socsci.uci.edu/~bskyrms/bio/readings/pascal_fermat.pdf.

Fermat predlaga izračun možnih izidov, stavo pa nato razdeli skladno s količino možnih zmag, na katere lahko računa vsak od igralcev (igralca A in igralca B). V našem primeru je jasno, da je količina možnih zmag A-ja večja od možnih zmag B-ja, tako da je stavo treba razdeliti glede na to razmerje. Težava s to rešitvijo je v tem, da zahteva izdelavo precej kompleksno razvejanih grafov, ki prikazujejo vse možne izide igre.²³ Pascal predlaga drugačno metodo, ki privede do delitve stave med oba igralca.

Pascal izhaja iz opažanja, da vsak met omogoča dva različna izida: met dobi bodisi A bodisi B. Iz našega primera zlahka deduciramo dve možnosti: ali A dobi met *in* igro ali pa B dobi met *in* s tem izenači svoje možnosti za zmago. V tem zadnjem primeru je vsak od igralcev dobil po pet metov, tako da je vsak zopet v polni posesti svoje stave, A je »zadel« vsaj 50 evrov, pa čeprav bi izgubil svoj met. Toda možnosti za to so deljene – met lahko bodisi dobi bodisi izgubi –, zato je preostalih 50 evrov treba razdeliti na pol. Če se igralca odločita predčasno končati igro, potem A-ju pripada 75 (50+25) evrov, B-ju pa 25. Če zdaj malce predrugačimo naš primer in si zamislimo, da je A dobil pet metov, B pa le tri, je treba sklepati takole: A je – zaradi možnosti, da B dobi štiri mete – upravičen do 75 evrov, lahko pa terja tudi polovico preostalih 25 evrov, kar skupaj zneso 87,5 evra, če se oba igralca odločita končati igro v trenutku, ko je A dobil pet, B pa tri mete. Obseg pričujočega članka ne dopušča podrobnejše analize Pascalovega »pravila delitve«, niti elegantne aplikacije Pascalovega trikotnika.

Naše tukajšnje zanimanje za problem delitve stave med dvema igralcema, ki se odločita predčasno končati igro na srečo, izhaja iz dejstva, da Pascal na ta problem referira v tistem fragmentu svojih *Misli*, ki se posveča stavi. Fragment, ki nosi naslov »*Neskončnost – nič*«, lahko razdelimo v dva dela.²⁴ Prvi del se imenuje eksistencialna stava in dokazuje, da imamo dobre razloge za to, da stavimo na obstoj Boga. Ne vemo, ali Bog zares obstaja, in namen argumenta ni dokaz Božjega bivanja. Fragment pravi, da četudi nihče ne ve zagotovo, ali Bog obstaja, pa mora vsakdo izbrati med predpostavkama, da Bog je ali da Boga ni. Po Pascalu smo v stavo vselej že *vpeti* in prisiljeni v izbiro. Neverovanje v Boga se zvede na aktivno izbiro Božjega neobstoja. Tu postane očitno, da je Pascalova

²³ Če A za zmago potrebuje x metov, B pa y metov, potem je za zmago potrebnih $x+y-1$ metov. Možnih načinov za doseg tega rezultata pa je 2^{x+y-1} .

²⁴ V svoji razlagi se opiram na: Laurent Thirouin, *Le hasard et les règles*, Vrin, Pariz 1991, str. 130–147.

obramba krščanske vere stvar razuma, saj temelji na ločnici med gotovostjo in slučajem. Ta implicitna referenca na problem pravilne delitve stav – ki prav tako temelji na natančni ločnici med gotovostjo in slučajem – nas privede do drugega dela fragmenta, tj. do matematične stave.

Drugi del se prične z ugovorom Pascalovega namišljenega sogovorca: »Imenitno. Da, staviti moram; a nemara stavim preveč.«²⁵ Staviti na obstoj Boga pomeni odreči se svetnim ugodjem. Kaj pa, če je stava žrtvovanja življenjskih ugodij previsoka v primerjavi s pričakovanim izidom igre? Pascal v svojem odgovoru poudari, da v primeru, da se stava izteče v neskončno posmrtno življenje v neskončni sreči, upravičeno stavimo na obstoj Boga. Tisto, kar utegnemo izgubiti (če se naposled izkaže, da Bog ne obstaja), namreč svetna ugodja, ni nič v primerjavi z *neskončnim* dobitkom, ki nas čaka – če Bog obstaja. Pascal tu uporabi pravilo delitve stav: prav je, da stavimo, tj. da pričnemo igro ali jo nadaljujemo, kajti v primeru, da vanjo ne bi vstopili (ali bi jo prekinili), bi zagotovo izgubili več. Na tem mestu velja dodati tudi to, da četudi nihče ne pozna izida – opustitev svetnih ugodij je nazadnje lahko jalova, bodisi zato, ker Bog ne obstaja, bodisi zato, ker se odloči, da me ne bo rešil pekla –, vseeno vsakdo ve, da se bo igra nekoč končala: smrt je ena redkih gotovosti v življenju človeškega bitja. Negotovost je obravnavana kot slučaj: Bog bodisi obstaja ali ne obstaja. A če postavimo minimalno možnost, da obstaja, in pa neskončni dobiček, ki je impliciran v tem, potem je edino razumno staviti na Njegov obstoj, saj v primerjavi z neskončnostjo možnega ne zastavim prav nič. In Pascal sklene: »Tu ni kaj omahovati«, kar pomeni, da izbira za ali proti obstoju Boga pravzaprav sploh ni bila izbira. Če sledimo razumu, pravi Pascal, postane jasno, da pravilo pravilne delitve stav v tem primeru ne pride v poštev. V običajni igri imata igralca izbiro nadaljevati ali prekiniti igro, obenem pa jima pravilo tudi pokaže pravilno delitev. V kontekstu Pascalove stave, v kateri je v igri tudi neskončnost, pa je edino razumno nadaljevati z igro in staviti na obstoj Boga.

124

V zadnjem razdelku fragmenta »*Neskončnost – nič*«, sogovornik prizna prepričljivost argumenta v prid obstoju Boga, a hkrati doda »jaz pa sem tak, da ne morem verovati«.²⁶ Razum mu narekuje, da stavi na obstoj Boga, a to še ne pomeni, da vanj *dejansko* veruje. Pascal mu v svojem razvpitem odgovoru svetuje, naj rav-

²⁵ Blaise Pascal, *Misli*, prev. Janez Zupet, Mohorjeva družba, Celje 1986, str. 110.

²⁶ *Ibid.*, str. 111.

na tako, kakor da veruje, kar ga bo postopno »poneumilo« v vernika; »Cela vous abêtira« pomeni dobesedno: to te bo spremenilo v zver. Lacan odobravajoče citira ta odlomek in dodaja, da zverem manjka natanko tisto, kar ljudem po Pascalu preprečuje verovati, manjka jim podoba samega sebe, ki je vzrok samoljubja in narcizma.²⁷ Izjava je na prvi pogled presenetljiva. Mar Lacan v svoji obravnavi funkcije podobe kot oblikovalke jaza ne ponudi kar nekaj primerov iz živalske etologije?²⁸ Razlika je v tem, da je žival dovzetna za imaginarne učinke, kot je denimo posnemanje barve kake druge živali ali čustveno okuženje, ne oblikuje pa jaza, prek katerega bi se v življenju orientirala. Lacan in Pascal tu soglašata: narcizem je zagata in kljub intenzivnim strastem (rivalstva, agresivnosti, nečimrnosti itd.), ki jih izzove, ljudi ohranja nevedne glede njihovega lastnega obstoja. Za Pascala je pravo vprašanje vprašanje vere, ki se mu je mogoče približati in ga zagovarjati z razumom. Za Lacana (narcistični) jaz prikriva resnično dimenzijo subjektivnosti, namreč manko biti (*manque à être*) ali željo, s katero sovpadе subjekt kot subjekt simbolnega reda. Kljub stoletjem, ki ju ločujejo, se oba strinjata, da samoljubje ali narcizem predstavlja oviro soočenju z neko drugo dimenzijo, z dimenzijo razuma pri Pascalu in simbolnega reda pri Lacanu, ki v temelju določa naš obstoj. Oba tudi opozorita na tisto, kar vznika le na robovih logike preračunljivega razuma (Pascal) in označevalca (Lacanova izraz za osnovni element delovanja simbolnega reda). To je za Pascala vera, ki »ima svoje razloge, ki jih razum ne razume«.²⁹ Za Lacana pa je to želja, ki se artikulira v simbolnem redu, a ga obenem razklenja, saj vznikne v točki umanjkanja označevalca.³⁰

Tu pride v igro vprašanje objekta. Po Pascalu plemenitaši posegajo po igrah na srečo, da bi pozabili na lastno bedo; natančneje: ne zavedajo se bede, ker ne prizamejo krščanskega pogleda na svoje bivanje. Če bi ga, bi obupavali, a obenem našli rešitev za svoj obup v spreobrnitvi v krščanstvo. S tem bi prenehali biti subjekti prostočasnega razvedrila, v katerem kockamo s tistim, kar *imamo*, in bi postali subjekti vere, ki stavijo z lastnim življenjem, se pravi s tistim, kar *so*.

²⁷ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XIII: L'objet de la psychanalyse (1965–1966)*, str. 137.

²⁸ Med številnimi primeri naj izpostavim primer golobice (cf. Jacques Lacan, »Zrcalni stadij kot oblikovalec funkcije jaza«, v: *Spisi*, str. 39).

²⁹ Blaise Pascal, *Misli*, str. 125.

³⁰ Zato Lacan zagovarja Pascalovo izbiro Boga Abrahama, Izaka in Jakoba nasproti izbiri (Descartesovega) Boga filozofov. Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XIII: L'objet de la psychanalyse (1965–1966)*, str. 135; *id.*, *Le Séminaire. Livre XVI: D'un Autre à l'autre (1968–1969)*, Seuil, Pariz 2006, str. 102 sl., 147, 150.

Plemenitaš bo seveda trdil, da je tudi njegovo življenje nekaj, kar ima, in nekaj, s čimer ne gre kockati. A kot smo videli, za Pascala življenje ni nič. Očitno vprašanje se glasi: Kako zastaviti nič?

Lacan v odgovoru na to vprašanje odobravajoče citira odlomek iz Pascalove razprave o aritmetičnem trikotniku:

Da bi razumeli pravila delitev [*règle des partis*], je najprej treba vzeti na znanje, da denar, ki so ga igralci zastavili, ni več njihov, saj so se odrekli njegovi posesti; a v zameno so dobili pravico, da si od sreče obetajo, da jim ga povrne, in sicer v skladu s pogoji, ki so jih poprej dogovorili.³¹

To pomeni, da vse, kar zastavimo, velja za zgubljeno, zreducirano na nič. Brž ko vstopimo v igro, nekaj (lastnina) postane nič (stava), v zameno pa si od sreče obetamo povračilo. V primeru Pascalove stave to pomeni, da svetno ugodje dejansko ni nič v primerjavi s pričakovanjem neskončne sreče, ki se nasmiha hazarderskemu verniku. Lacan pokaže na presenetljivo analogijo s pričakovanji, ki jih ljudje gojijo do psihoanalitika: upajo na drugačno življenje, na srečno življenje kot možni izid dragega in zamudnega dela psihoanalize.³² V nekrščanskih okvirjih analitičnega zdravljenja si ne prizadevamo za neskončnost srečnih življenj, ampak za neko drugo, srečno življenje. Zato Lacan stavo spodvpraša bolje od Pascala: Je nekaj ali nič? Čemu naj se odrečem, da bi lahko upal na boljše življenje?

A lacanovska psihoanaliza ne obljublja srečnega življenja, pač pa vstop v kulturo želje. To pomeni, da se moramo odreči tistemu, kar smo že zgubili, užitku simptoma, ki nam povzroča preglavice. Analizant bo v analizi dojel, da je »stava« v vsakem primeru zgubljena in da lahko pričakuje le zelenja na ploden in/ali znosen način. Ime te stave je objekt *a*, ki ga Lacan imenuje presežni užitek, *plus-de-jouir*, pri čemer *plus* zajema obe razsežnosti, s katerima smo se srečali že pri Freudu: zgubljeni (*plus*) užitek (*jouir*), pretvorjen v presežek (*plus*) užitka.³³ Biti subjekt želje pomeni odreči se njenemu objektu (in prenehati biti njen objekt) ter uvideti stalen neuspeh njene zadovoljitve.

³¹ Blaise Pascal, *The Arithmetic Triangle*, 2009; dostopno prek interneta: http://www.cs.xu.edu/math/Sources/Pascal/Sources/arith_triangle.pdf.

³² Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XVI: D'un Autre à l'autre (1968–1969)*, str. 146.

³³ [*Plus-de-jouir* pomeni tako »presežni užitek« kot »nič več užitka«. – *Op. prev.*]

Ne brez objekta

Med Lacanovim branjem in Badioujevo rabo Pascala lahko na prvi pogled povlečemo dve vzporednici: 1) oba skušata razviti teorijo subjekta, ki razsredišči ali je pridodan običajnemu življenju človeške živali. Pascal, Lacan (ter Freud) in Badiou menijo, da se človeška bitja (»posamezniki«) motijo, če menijo, da je življenje nekaj, kar imajo, in če se trudijo živeti v varnosti in udobju, katerega največji sovražnik je dolgčas. Ne gre za to, da bi se človeška bitja morala odpreti dimenziji onstran te bedne, a (za nekatere) udobne situacije; vse prej gre za to, da jih že od samega začetka draži, travmatizira ali kako drugače aficira nekaj, kar se upira integraciji med vsakodnevne strasti posameznika. 2) Vsi trije referirajo na dejanje, ki povzroči vznik subjektivnosti. To dejanje ni nemotivirano, ne gre za preprost »skok vere«, ampak je rezultat racionalnega premisleka situacije, ki naleti na svojo mejo in *zato* terja dejanje, katerega racionalnost je lahko dokazana šele vnazaj. A na tej točki je treba poudariti tudi razlike. Lacan Pascala ne bere le kot razmislek o človeškem stanju, ampak v njem najdeva strukturo cilja psihoanalitičnega zdravljenja, ki je subjektivacija pozicije objekta. Da bi stvar delovala, mora nekdo zasesti pozicijo objekta, kar analizantu omogoči, da se spopade s svojo zgubo onkraj narcistične izbire med »biti ali ne biti«.

Kot je znano, se Badiou izogne postavitvi kategorije objekta kot korelata subjektu.³⁴ Zanj se subjektivnost zvede v glavnem na zvestobo, ki je razumljena v etičnem smislu, telo, ki podpira razvitje resnice v generičnem postopku pa je razumljeno v ontološkem smislu in podano v *Logikah svetov*.³⁵ Vendar pa utegne biti izpustitev objekta, zlasti objekta *a*, razlog za spregled tiste možnosti, ki je za Lacana značilnost moderne subjektivnosti, namreč možnosti perverzije, se pravi identifikacije z objektom (v razliki do subjektivacije).

To možnost lahko pojasnimo z Lacanovimi številnimi obravnavami krščanstva. Lacan v seminarju o tesnobi³⁶ na primer razume mazohizem kot kristjanovo »drugo naravo«. Ta druga narava zadeva pripravljenost žrtvovanja samega sebe v imenu zapovedi ljubezni, ki po Lacanu deluje kot mazohistična strategija zbujanja Božje tesnobe. Mazohizem je očitno prisoten v dejanjih ljubezni (do bli-

³⁴ Cf. Alain Badiou, »On a Finally Objectless Subject«, v: *Who Comes After the Subject?*, ur. Eduardo Cadava et al., Routledge, New York & London 1991.

³⁵ Alain Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event II*, Continuum, London & New York 2009.

³⁶ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre X: L'angoisse (1962–1963)*, Seuil, Pariz 2004, str. 192, 256.

žnjega), a perverzija zadeva vprašanje lastne umestitve v odnosu do kastracije. Perverzna pozicija je objektna pozicija, ki konstitutivni manko simbolnega reda prenese na drugo bitje, se pravi na Boga. Zato si tako sadist kot mazohist želita zbuditi tesnobo Drugega, ki služi kot dokaz njegove razcepljene in kastrirane subjektivnosti, kar perverznejšu omogoča ohranitev (nezavedne) iluzije, da sam ni podvržen kastraciji. Mazohistu se krščanski Bog morda zdi indiferenten, odsoten ali nem, a če se mu žrtvuje, bo nemara izzval njegovo skrb in zaskrbljenost, skratka: izzval bo njegovo bojazen glede tega, kar ljudje počnejo iz ljubezni do Njega.

Avtor, ki krščanstvo najizrecneje povezuje s perverzijo in ki govori celo o »perverznejšem jedru krščanstva«, je seveda Slavoj Žižek.³⁷ Pričujoči članek ne dopušča podrobnejše analize številnih Žižkovih knjig in člankov na temo »dediščine krščanstva«. A v prid tukaj podanemu argumentu se spomnimo Žižkove izjave, da si Sveti Pavel (in nemara tudi drugi krščanski misleci) prizadeva »izogniti se pasti *perverzije*«. ³⁸ A perverzija za Žižka ne pomeni zasesti pozicijo objekta v odnosu do kastriranega Drugega. Za Žižka (ki tu sledi Badiouju) je perverzen sam Zakon, ki *mora* biti prekoračen, da bi se lahko vzdrževal kot Zakon. Transgresija – kot smo pokazali že v analizi prvega »formalizma« iz *Ali je mogoče misliti politiko?* – ne odpravlja Zakona, pač pa ga afirmira. Ta zlovešča dinamika krivde, učinkovanja Zakona, ki terja tako poslušnost kot transgresijo, nam lahko velja za »perverzno«, nikakor pa ni treba, da je perverzen sam *subjekt*. Prav nasprotno, kajti perverznost Zakona nas spreminja v notranje razcepljene nevrotične subjekte. Kar pomeni, da utegne krščanski poskus odprave »perverznejše« dialektike Zakona in njegove transgresije na nivoju subjekta dejansko instituirati perverzijo, namesto da bi jo odpravil.

To sodi k Lacanovi kritični distanci do krščanstva. Lacan za razliko od Badiouja v krščanski ljubezni ne odkriva antidialektičnega dodatka k »perverznejši« želji, pač pa eksploatacijo subjekta, ki je poklican ljubiti nekaj, kar je ravnodušno do njegove ljubezni. Če Lacan kaže zanimanje za Pascala, potem zato, ker Pascal (tako kot François de Sales, Fénelon in drugi) sodi v dolgo tradicijo krščanske

³⁷ Cf. Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, MIT Press, Cambridge (Mass.) & London 2003.

³⁸ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London & New York, str. 148.

»čiste ljubezni«. ³⁹ To je ljubezen do Boga, ki je čista le v toliko, kolikor v zameno zanjo ne zahtevam nič. Krščanski Bog (ali ena od njegovih različic) je Bog, s katerim ni barantanja in čigar nameni so nejasni. Nekateri bodo rešeni, drugi ne; in odločitev je v celoti odvisna od nepredvidljive milosti Božje. To utegne nekatere vernike napeljati k misli, da je On zli Bog, toda doktrina čiste ljubezni kaže na nasprotno: da od Boga ne moremo pričakovati nobenega povračila, je dokaz njegove dobrote, saj nam, človeškim bitjem, daje možnost, da ljubimo na »čist način«, se pravi možnost, da darujemo ljubezen brez pričakovanja protidaru. Svoboda, da izberem samožrtvovanje »za nič«, ne bi bila mogoča, če bi imeli opravka z milostnim, »razumnim« Bogom.

Če se Lacan loteva obravnave Pascala in drugih krščanskih mislecev, potem med drugim tudi zato, da bi v točki krščanske ljubezni naletel na željo. Lacan to ljubezen označi za perverzno; in njegov opus lahko beremo kot svarilo pred njeno eksploatacijo. ⁴⁰ Badiouju nemara uspe misliti krščanstvo brez Boga, a če pustim ob strani problem objektne pozicije, ki jo zasedamo v odnosu do krščanskega Boga, njegova ideja militantnega subjekta, ki sprejme pascalovsko stavo, morda ostaja naivna in le nepopolno presega tisto, čemur posmehljivo in zoper Lacana pravi »skala zakona«. ⁴¹

Prevedel Simon Hajdini

³⁹ Za več o tem glej: Jacques Le Brun, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Seuil, Pariz 2002; Roger Parisot, *La doctrine du pur amour. Saint François de Sales, Pascal et Mme Guyon*, Pocket, Pariz 2008.

⁴⁰ Ki je na primer na delu v neoliberalizmu, ko naj bi dejansko ljubili sistem, ki nam v zameno ne dolguje prav nič. Za Lacanov lastni primer in analizo (Claudelove trilogije) cf. Jacques Lacan, *Ojdipov mit danes. Komentar trilogije Coüfontainov Paula Claudela*, prev. Alenka Zupančič, v: *Claudel z Lacanom*, DTP, zbirka Analecta, Ljubljana 1996, str. 99–156.

⁴¹ Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko?*, str. 77.