Takk

Til min veileder Ståle Finke, for sunn skepsis, virtuell diskusjon og fruktbar uenighet; Soran Lotfollahi, for åtte års sammenhengende konversasjon; mine foreldre, for én som har vart så lenge jeg har kunnet tenke og snakke samtidig; Dozentin Juliane Schiffers ved Freie Universität Berlin, for intellektuell anerkjennelse; min kjæreste, Signe Rix Berthelin, som vet hvorfor og for hva; endelig, til alle som ikke er nevnt, de som vet hvem de er så vel som de som ikke gjør det, noen linjer fra Wallace Stevens, «Final Soliloquy of the Interior Paramour»:

Out of this same light, out of the central mind,
We make a dwelling in the evening air,
In which being there together is enough.

VÆREN, SANNHET, SUBJEKT

Innledning *2*

Inndeling....3

Første kapittel. Væren og naturen. *4*

I. Væren: det rene mangfold....5

Spørsmålet om tingen....5
Værens inkonsistens....8
Mot de inviduelle substanser....13

II. Om naturen....17

Heidegger: nærværet....18
Badiou: det uendelige....25

Andre kapittel. Sannhet og subjekt. *38*

I. Sannheten....39

Begivenheten og sannheten....39
Ekskurs om supplementariteten og kjærligheten....49

II. Fra sannhetens evighet til sannhetens virkelighet....53

Sterkere enn døden....54
Sannhetsprosedyren....63

III. Subjektet....69

Hva er et subjekt?....69
Det trofaste subjektet....73
Det reaktive subjektet....75
Det obskure subjektet....78
En konstellasjon av subjekter....79

Tredje kapittel. Å leve som en udødelig. *83*

I. Begivenhet og beslutning....84

Affekt, beslutning og subtraksjon: Pessoa, Lacan og Descartes....85

II. Spørsmålet om det sanne liv....97

Hva vil det si å leve?....97
Å leve i usannhet....102

III. Idéen: Badiou og Hegel i krig (i Egypt) og kjærlighet....105

Ideen som inkorporering: Hegel og Badiou....106
Ideens virkelighet: to eksempler....109

Bibliografi *116*

Bøker og monografier....116
Artikler....118
Nettressurser....119

Innledning

Hva er en sannhet? Dette spørsmålet går gjennom Alain Badious filosofi fra dens spede begynnelse i 1970-årene til dens pågående kulminasjon i trebindsverket *L'être et l'événement* (hvorav to bind er utkommet). Denne oppgaven er først og fremst et forsøk på å vise hvordan Badiou besvarer dette spørsmålet, men den er også en generelt anlagt presentasjon av Badious filosofi, som bare i liten grad er kjent i Norge.

Selv om jeg ikke vil ta det opp til nærmere undersøkelse i oppgaven er noen ord om Badious begrep om forholdet mellom filosofien og sannhetene på sin plass innledningsvis. For Badiou finnes det fire former for sannhet: den vitenskapelige, den politiske, den estetiske og den amorøse. Nå må det sies at for Badiou har en sannhet lite med det språklige å gjøre, men desto mer med det genuint *nyes* inntreden i en situasjon og de konsekvensene som kan utledes av denne inntredenen, som han kaller en *begivenhet*. For Badiou dreier det seg om å stille spørsmålet om hvordan sannheten kan forstås i dag, etter de dekonstruksjonistiske, pragmatistiske og genealogiske kritikkene av det tradisjonelle sannhetsbegrepet. Svaret hans er delvis knyttet til Heideggers begrep om sannhet som *alétheia*, u-skjuling og dels til Lacans idé om den psykoanalytiske sannheten som fortrengt og så vanskelig å få i tale at dens ytring i talens og ikke symptomets form at dens fremtredelse må regnes som en begivenhet i egen rett, men samtidig til matematikken og til Platons idébegrep. For Badiou er en sannhet både kontingent og universell: den opptrer kontingent, men det som opptrer kontingent har allikevel universelle implikasjoner. Disse implikasjonene virkeliggjøres i sin tur i en sannhetsprosedyre, som finner sted innenfor politikken, kunsten, vitenskapen eller kjærligheten. Disse fire feltene er samtidig betingelser for filosofien, både dens tema og betingelsene for dens virksomhet.

For Badiou – på dette punktet elev av Rimbaud – må filosofien være *absolutt moderne*. Dette innebærer at den må stille seg under de betingelsene som omgir den i dens samtid. Disse betingelsene er å finne i de fire sannhetsformene. En moderne filosofi må utgjøre et rom hvor, den mest moderne vitenskapen, den frigjørende politikkens nye former, den mest banebrytende kunsten og kjærlighetens nye former er *kompossible*, hvor de kan kommunisere med hverandre innenfor en og samme filosofiske system. Filosofien kan ikke selv produsere noen sannhet, men den kan navngi og systematisere de sannhetene som blir til i dens samtid. Slik sett er den, som allerede for Hegel, sin egen tid uttrykt i tanken.

Inndeling.

Oppgavens *første kapittel* tar for seg Badious syn på ontologien. Her sammenlignes Badious sentrale doktrine om at væren er det rene mangfold med Heideggers utlegning av væren som nærvær. I tillegg sammenligner jeg Badious naturbegrep med Heideggers tolkning av Aristoteles begrep om *phýsis*. Dette kapittelet er det eneste som tar i bruk mengdelærens formelle språk. Jeg har bare benyttet formler der det synes nødvendig, ikke bare for å lette lesningen, men fordi min egen kjennskap til mengdelæren fant sin spede begynnelse med lesningen av Badious *L'être et l'événement*. For undertegnede, som avsluttet den matematiske delen av utdannelsen i en alder av 17 år, har appendikset om mengdelæren i Peter Hallwards *Badiou. A Subject to Truth* vært en uunnværlig hjelp. Alle formelle feil, feiltolkninger og feilgrep skyldes naturligvis min begrensede forståelse av temaet, ikke Hallwards tekst. I alle tilfelle håper jeg at leseren vil forstå hva som motiverer Badious bruk av det matematiske språket og hans ontologiske appropriasjon av matematikken.

Andre kapittel tar for seg Badious teori om sannheten, og innleder behandlingen av den mer kontroversielle siden av Badious forfatterskap. Vi vil se hva forholdet mellom en begivenhet og en sannhet består i, men også hva som er forbindelsen mellom det Badiou kaller sannhetens evighet og dens eksistens i en konkret situasjon, den såkalte sannhetsprosedyren, og hva det vil si å være subjekt for en sannhet. I tillegg nevnes de fire forskjellige sannhetsprosedyrene, kjærligheten, politikken, kunsten og vitenskapen, selv om plasshensyn har diktert at bare kjærligheten og politikken blir gjenstand for utførlig behandling. Dette kapittelet er det som i størst grad gjør bruk av eksempler, først og fremst fra inneværende års folkelige opprør i Midtøsten, men også fra kjærlighetslivet. Dette kapittelet tar også opp Badious begrep om terror eller destruksjon, og forsøker å vise at det ikke nødvendigvis innebærer en uinnskrenket hensynløshet.

Tredje kapittel står i forlengelse av det andre, og behandler det individuelle forholdet til sannheten. Her er det først og fremst spørsmålet om hvordan den enkelte kan tre i et forhold til de sannhet og det subjektet som var temaet i andre kapittel som står i sentrum, sammen med spørsmålet om hvilke konsekvenser et slikt forhold har og hvordan det kan opprettholdes. Dette er kanskje den delen av sin teori om sannheten Badiou har skrevet minst om, med unntak av i *Etikken* (hvor betingelsene for et slikt forhold ikke drøftes i noen særlig grad), og jeg har derfor vendt meg til den mer omfattende behandlingen temaet er gjenstand for i hans (upubliserte) seminar om Platon for å gi et best mulig bilde av denne «etiske» siden ved Badious filosofi.

Første kapittel. Væren og naturen.

Da Heidegger stilte spørsmålet om væren innstiftet han en form for tenkning som ville vise seg å bli avgjørende for filosofien generelt, men spesielt for fenomenologien og den såkalte poststrukturalismen. Spørsmålet om væren åpnet for at tenkningen kunne distansere seg fra det erkjennende subjektets privilegerte posisjon i filosofien (i det minste innen den fenomenologiske og kantianske tradisjonen), og nå frem til det punktet hvor alle værenders væren kunne reduseres til én grunnleggende bestemmelse: nærværet eller *die Anwesenheit.* Forstått av Heidegger som «væren som sådan» (i motsetning til «væren som det værendes væren») er nærværet det temaet alle bestemmelser av «det værendes væren» må anses som variasjoner over, og summen av disse variasjonene utgjør værens historie: den platonske *eidos*, den kartesianske substansen, Nietzsches vilje til makt er, innen den heideggerianske værenshistorien, forskjellige «måter» nærværet utfolder seg på, en av dens «epoker». Skillet mellom væren som sådan og det værendes væren – som bærer det kanoniske navnet «den ontologiske differens» – innebærer imidlertid en reduksjon. Det værendes væren kan nemlig i følge Heidegger ikke tenkes som selvstendig, men kun som produkt av en opprinnelig sammenføyning av menneske og væren som finner sted «forut for» konstitueringen av «subjekt» så vel som «objekt». Denne sammenføyningen går under navnet *das Ereignis*, «tildragelsen», og både menneskets og tingens vesen må tenkes igjennom på nytt i lys av den, noe som innebærer at *både* subjektet *og* tingen suspenderes som kilder til fenomenologisk erkjennelse, i motsetning til det som finner sted i den husserlianske *epoche*, hvor erkjennelsen av den transcendentale subjektiviteten er den fenomenologiske reduksjonen mål.[1] For oss er den viktigste konsekvensen av dette (og den vil følge oss i mer eller mindre eksplisitt form gjennom hele teksten) den følgende: for den som aksepterer Heideggers appell til en opprinnelig dimensjon det er nødvendig å betrakte både menneskets og tingenes vesen i lys av, blir det umulig å gi en filosofisk bestemmelse av subjektet eller tingen uten en foregående redegjørelse for hva væren «er» og hvordan forskjellen mellom «væren som sådan» og «det værendes væren» må forstås. Spørsmålet om væren må besvares. Vårt anliggende i dette kapittelet blir å klargjøre hvordan Badiou forholder seg til væren som filosofisk tema, hvordan han forstår relasjonen mellom værens forskjellige aspekter, og å vise hvordan hans tenkning skiller seg fra den heideggerianske, særlig når det gjelder spørsmålet om nærværet og spørsmålet om donasjon. I Badious påstand om at ontologien artikuleres i matematikken (slik at den filosofiske ontologien ikke blir annet enn en utlegning av matematikken som ontologi, og dermed i en viss forstand «mer enn» matematikk) vil

1 Jf. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*.

vi finne en radikal *demystifikasjon* av værensspørsmålet. Vi vil begynne med å betrakte spørsmålet om tingen, med utgangspunkt i Heideggers bok *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (hvor spørsmålet om tingen og rommet blir behandlet) som vil gi anledning til å kontrastere Badious tilnærming og Heideggers; deretter vil vi se nærmere på Badious utlegning av væren som inkonsistent mangfold og det værendes væren som konsistent mangfold; endelig vil vi sammenligne Heideggers begrep om naturen eller *phýsis* fra «Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1» med naturbegrepet Badiou fremsetter i det kapittelet i *L'être et l'événement.*

I. Væren: det rene mangfold.

Spørsmålet om tingen.

Som et ledd i forberedelsen til en konfrontasjon med Kants lære om de transcendentale grunnsetningene og deres forhold til erfaringen i *Die Frage nach dem Ding* demonstrerer Heidegger nødvendigheten av en kvalitativ bestemmelse av rommet ved hjelp av et krittstykke. Kjernen i demonstrasjonen er å utsette alle forsøk på en kvantitativ bestemmelse av rommet og det romlige for et *reductio*: forsøket på å trenge inn til romlighetens og tingens vesen ad kvantiativ vei vil med nødvendighet ende i en blindgate. Spørsmålet Heidegger stiller er: *hvor er rommet og i hvilket forhold står det til tingen?*, og dette spørsmålet opptrer som et skritt innen rammene av det mer omfattende problemet *hva er en ting*, som i virkeligheten er en mulig formulering av spørsmålet om det værendes væren (som i sin tur leder over i spørsmålet om væren selv).

I utgangspunktet, sier Heidegger, har vi inntrykk av at rom og tid er utvendige i forhold til tingen. Men dette inntrykket bedrar, for i virkeligheten er tingens indre også romlig. Men i hvilken forstand kan man snakke om et *indre* i denne sammenhengen? Om vi bryter krittet fra hverandre i den hensikt å betrakte dets indre ender vi ikke ved noen anskuelse av romligheten eller krittets indre vesen, men med to krittstykker som er omkring halvparten så store som det opprinnelige, og hvisbruddflater er noe mindre jevne enn den øvrige overflaten:

> I det øyeblikk vi har villet åpne krittet gjennom å brekke det fra hverandre og dele det opp for å fatte det indre har det allerede lukket seg, og vi kunne ha fortsatt med dette inntil hele krittet blir til en haug mel. Under et forstørrelsesglass eller et mikroskop kunne vi dele de bittesmå kornene ytterligere. Hvor denne, som man sier, «mekaniske» inndelingens grense går i praksis lar seg aldri avgjøre entydig; i alle tilfelle kommer denne oppdelingen aldri til noe annet enn det den allerede går ut fra; om stykket er 4 cm langt eller 4 μ (0,004 mm) forblir et skille i *hvor mye* og ikke i *hva*

(vesen).[2]

Den kvantitative bestemmelsen av tingens utstrekning kan ikke avgi noe svar på spørsmålet om hva tingens vesen er, men forutsetter dette vesenet som en betingelse for gjennomføringen av den kvantitative bestemmelsen (det er én ting å dele noe, men hva er dette noe som lar seg dele?). Å besvare spørsmålet *hva er en ting* med et utsagn om *hvor mye* er en unnvikelse. Tingens romlige vesen lar seg ikke bestemme ut fra spørsmålet om kvantitet. Dens vesen er ikke å være uendelig delbar. Tingens tellbare deler inntar alltid en plass i rommet, uansett hvor mikroskopiske de er eller har blitt[3]: «Det som opptar en plass, som inntar et rom, må selv være utstrakt. Vårt spørsmål var hvordan det ser ut i det utstrakte legemets indre, mer nøyaktig hvordan det «der» forholder seg med romme. Det viser seg: dette indre er stadig vekk et ytre for de stadig mindre legemene (*Körperchen*).»[4]

Rommet kan ikke være en kvantitativ eller målbar bestemmelse av tingen, men noe mer allment som i en eller annen forstand *omslutter* og *gjennomtrenger* tingen, og først tillater tingen å være en romlig ting (et utstrakt legeme). Rommet er mer opprinnelig enn den enkelte ting, og nettopp derfor mer opprinnelig enn alle utelukkende kvantitative bestemmelser av det romlige og/eller utstrakte. Det som skal deles eller telles må allerede ha blitt «inn-rømt» (*einräumen*) rom. Spørsmålet er hvordan tingen «inn-rømmes» et rom.

Sett i sammenheng med den kvantitative bestemmelsens utilstrekkelighet innleder dette spørsmålet i Heideggers øyne spørsmålet om væren. hvis det romlige er en dimensjon ved tingens vesen må det romlige og tingens romliggjøring («inn-rømmelsen» av rom) bestemmes med utgangspunkt i spørsmålet om tingens væren. Om spørsmålet om tingens væren ikke blir besvart er det ikke mulig å avgjøre hva slags rom tingen «inn-rømmes» til forskjell fra guder, mennesker, dyr osv. For eksempel er man nødt til å skille mellom det rommet som «inn-rømmes» brukstingen (nemlig å fremtre som stor eller liten, fjern eller nær i forhold til derværens praktiske forehavender, som i sin tur er forankret i en historisk verden)[5] og det rommet som «inn-rømmes» den blotte og bare ting (det forhåndenværende den moderne vitenskapen i følge Heidegger behandler som ansamlingen av massepunkter i et homogent rom). Avvisningen av kvantiteten som et svar på spørsmålet om tingens vesen er for Heidegger en forutsetning for at spørsmålet om væren kan stilles overhodet.

I motsetning til Heidegger avviser Badiou at det finnes en motsetning mellom det

2 *Die Frage nach dem Ding*, s. 15. Alle oversettelser fra dette verket er mine.
3 Heidegger viser i denne sammenhengen til Bohrs atommodell, som han mener kompliserer dette bildet noe, men at det ikke endrer den grunnleggende situasjonen. Også kvantefysikken må gå ut fra et rom som, for å bruke Heideggers uttrykk, «inn-rømmer» partiklene/bølgene en plass.
4 Ibid.
5 Sml. Marting Heidegger, *Væren og tid,* §§14-22.

kvantitative og spørsmålet om væren. Hva om den i praksis uendelige delbarheten og mangfoldigheten ikke er noen blindvei for tenkningen og et symptom på den dypeste værensglemsel, men det punktet hvor tilgangen til væren åpner seg? I motsetning til Heideggers utlegning av væren som nærvær (*Anwesenheit*), og det værendes væren som det å komme til syne (*Anwesung*) i og gjennom den bevegelsen fra skjulthelt til uskjulthet som utgjør *phýsis'* vesen hevder Badiou at væren som sådan er det rene mangfold (*le multiple pur*). Denne innstiftelsen av det rene mangfold som identisk med væren er grunnsteinen i Badious ontologi. I forhold til den heideggerianske forståelsen av væren innebærer Badious perspektiv at væren ikke lenger kan tenkes som donasjon, noe som i sin tur betyr at væren som sådan heller ikke kan betraktes som distinkt fra det værendes væren, slik Heidegger gjør når han skiller mellom en spesifikk form for nærvær (f.eks den platonske *eidos*) og nærværet som sådan (*die Anwesenheit*). Hvis det rene mangfoldet kan sies å være væren som sådan er en slik distinksjon umulig, ettersom det rene mangfold ifølge Badiou samtidig må være det indifferente mangfold, slik at væren er nøytral, dvs. like mye i alt som er, uavhengig av hva, når, hvorledes og hvor det er. Der Heidegger, som anser væren som sådan som nærvær, åpner for en «evaluering» av de forskjellige værender med utgangspunkt i i hvilken grad væren er til stede i dem, kan Badiou hevde at alt, om det er ett, mange, nærværende eller ei, er mangfold, og mangfold i like stor grad som alle andre mangfold. Mangelen på en værens tilstedeværelse i tingene, som for Heidegger i værensglemselens epoke forsvinner i det disponérbare materialets nøytrale tilværelse, er utenkelig for Badiou.

Badious beslutning har også andre konsekvenser. For det første medfører den at mediet for værens tilsynekomst ikke lenger kan være kunstverket eller diktningen, slik Heidegger synes å antyde i Kunstverkets opprinnelse. Om væren som sådan er det rene mangfold må ontologien ifølge Badiou være matematisk, ikke «poetologisk».[6] For Badiou er det faktisk ikke filosofiens oppgave å utarbeide ontologien, men matematikkens. Filosofien kan riktignok stadfeste at ontologien allerede har blitt utarbeidet i matematikken, og vise hvorfor det er slik, men den kan ikke videreutvikle, trekke fra eller legge til noe på matematikkens vegne. Men at matematikken skal være identisk med ontologien synes fremmedartet. Er det tale om en tilbakevending til en kartesiansk, eller enda verre: pytagoreisk, metafysikk hvor kun de egenskapene som kan tallfestes eller til og med kun tallene selv er virkelige? Hvilke filosofiske konsekvenser har bestemmelsen av væren som det rene mangfold? Hva kan tingens vesen bestå i? For å svare på dette spørsmålet må vi først se nærmere på spørsmålet om væren, slik Badiou besvarer det.

6 Se Alain Badiou, *Manifest for filosofien*.

Værens inkonsistens.

Ontologien utarbeides i matematikken, nærmere bestemt i mengdelæren. Filosofiens oppgave er, hva ontologien angår, å systematisere de ontologiske tesene som allerede har blitt utarbeidet av matematikken, slik at disse tesenes ontologiske betydning kan komme til syne. Det må understrekes at Badious anerkjennelse av den matematiske tenkningen som ontologiens «sted» følger av innstiftelsen av det rene mangfold som identisk med væren som sådan. Bestemmelsen av matematikken som ontologi er slik sett avhengig av en foregående beslutning angående varens karakter, og det er denne foregående beslutningen som må betraktes som den grunnleggende i Badious ontologiske tenkning. Det er denne beslutningens konsekvenser og implikasjoner vi vil undersøke i det følgende. Aller først må vi imidlertid gjøre oppmerksom på at Badious ontologi i en viss forstand er *monistisk*. Med monistisk menes her at væren bare har én, grunnleggende form, som dekker *alt* værende. Det finnes ikke noe som er som ikke er i henhold til væren; det finnes ingen radikal annethet. Men for at væren skal kunne være entydig på denne måten, er det nødvendig at den er *indifferent.* Alt som er har like stor grad del i væren, det finnes ikke noe værende som er «mer» værende enn et annet. Et slikt begrep om væren er nødvendigvis svært abstrakt, ettersom det i like stor grad må kunne beskrive en galakse, et menneske og en maur, uten at det er noen forskjell mellom dem med henblikk på deres væren. Det er som svar på denne utfordringen at Badiou hevder at væren som sådan er det rene, indifferente mangfold, og at værens form kommer til uttrykk i den matematiske mengdelæren.

Som ontologi beskriver matematikken væren som det værendes væren. Dette betyr at matematikken i første rekke ikke beskriver væren som sådan, men væren betraktet som det værendes væren. I følge Badiou er det værendes væren *presentasjonen* eller *det konsistente mangfold*, og ontologien er den disiplinen som presenterer presentasjonens *rene form*. Væren som sådan er derimot *det inkonsistente* mangfold. Det er viktig å understreke at mengdelæren for Badiou ikke *avspeiler* noe i «tingene», men at det er den diskursen som kan utarbeide en konsistent ontologi. Det rene mangfold er ikke de eksisterende tingenes *substans* eller reelle *substrat*, men det som kan *utsies* som felles for dem alle. Nettopp i kraft av sin formalisme og sin indifferens overfor det værendes partikularitet og spesifikke nærvær er mengdelæren den diskursen som er i stand til å artikulere det som er *felles* for alt som er, uansett hva det er: «Betraktet som en adekvat tenkning av det rene mangfold eller presentasjonen av presentasjonen, formaliserer mengdelæren en hvilken som helst situasjon slik at den reflekterer væren som sådan, nemlig mangfoldet av mangfold som enhver presentasjon utgjør.»[7] Mengdelæren er altså den diskursen som kan uttrykke det rene

7 *L'être et l'événement*, s. 149. Alle oversettelser fra dette og andre verker av Badiou er ved meg om ikke annet er oppgitt.

mangfold på en adekvat måte, nemlig som formalisert og konsistent mangfold, og at det er tale om en formaliserende diskurs burde være tilstrekkelig for å gjendrive forestillingen om at Badiou betrakter det værende som så mange instansieringer av matematiske egenskaper (skjønt matematikken er den diskursen som uttrykker det ved det værende som kan *tenkes*). I denne sammenhengen betyr «konsistent» å kunne telles-som-én, dvs. at et gitt mangfold kan «samles» under en tittel, ved hjelp av bestemte kriterier. Badiou privilegerer slik sett en *ekstensjonal* forståelse av mengdelæren fremfor en *intensjonal*, dvs. at elementene i en mengde kan være hvilke som helst, uten å forutsette noe begrep. En mengde er ikke en mengde som svarer til et predikat eller et begrep(å konstruere en mengde med fire elementer forutsetter at begrepet «fire» allerede er gitt), men en «samling» av allerede eksisterende elementer som ikke har noen annen relasjon til hverandre enn å være medlemmer av samme mengde. Under en ekstensjonal forståelse av mengdelæren konstruerer jeg, ved å konstruere mengden «alle bokstaver i denne teksten og alle tobeinede dyr», telle alle bokstavene i den foreliggende teksten og alle tobeinede dyr som én, samtidig det i kraft av hvilket disse to delmengdene telles-som-én. Operasjonen er forut for det spesifikke begrepet: det er ikke nødvendig at det enkeltbegrepet i kraft av hvilket «alle bokstavene i denne teksten» og «alle tobeinede dyr» kan regnes som ett og det samme er gitt før jeg samler dem i en mengde.[8]

Alle mangfold som kan «sammenfattes» ved hjelp av medlemsskap i et annet mangfold er konsistente mangfold. Men vi sa nettopp at væren som sådan er det inkonsistente mangfold, og ikke det konsistente. Et inkonsistent mangfold, skriver Badiou, er et mangfold uten det ene *(mulitiplicité sans-un)*, dvs. et mangfold som ikke kan sammenfattes under en eller annen tittel. Ettersom væren som sådan, som vi så tidligere, er det det værendes væren må bestemmes med utgangspunkt i, medfører dette at det Ene (dvs. tellingen som én av et gitt mangfold) må tenkes som et resultat snarere enn som et vesenstrekk ved det værende (vi vil se hvilke konsekvenser dette har i neste avsnitt), ettersom væren ellers ville ha måttet bli betraktet som et konsistent mangfold. Det Ene må slik sett, i følge Badiou, være et resultat av en operasjon som «teller noe som én». Betingelsene for en slik operasjon er for Badiou tilgjengelige i og med mengdelærens aksiomatikk, nærmere bestemt i Zermelo og Fraenkels aksiomatisering av mengdelæren (inklusive valgaksiomet). Å telle-som-én betyr simpelthen å regne en mengde, α, som tilhørende en annen mengde β, et forhold som uttrykkes ved hjelp av symbolet $\in$, slik at «α er element i β» skrives $\alpha \in \beta$. Det mangfoldige faller dermed inn under det Badiou gir navnet en «tilhørighetslogikk» (*logique de l'appartenance*) som beskriver de måtene «noe = α» kan bli presentert på i henhold til et mangfold β. Men dette noe er selv et mangfold, som andre mangfold kan være presentert i henhold til, slik at man for én og

8 Se Peter Hallward, *Badiou. A Subject to Truth*, s. 333.

samme α kan ha både $\alpha \in \beta$ og $\gamma \in \alpha$ (og $\delta \in \gamma$...). Det er dermed utelukkende gjennom operatoren $\in$ at α kan sies å være én snarere enn mange. Ettersom både α og β er mangfold er β imidlertid nøyaktig like delbar som α, noe som gjør det åpenbart hvorfor det Ene må regnes som resultat alene, og ikke som et metafysisk Ett-Alt som holder det som er sammen i en eller annen forstand. Både α og β er mangfold av mangfold som i sin tur er mangfold av mangfold, osv.: «Mengdelæren utfolder det at ethvert mangfold er mangfold av mangfold.»[9]

Konsekvensen av at det Ene er et resultat og at det eneste som er er mangfold av mangfold er at det Ene *finnes* (*il y a de l'un*), men det *er* ikke (*l'un n'est pas*). Det Ene *finnes,* for det er ingenting annet enn det i kraft av hvilket et mangfold av mangfold kan telles-som-én i henhold til et annet mangfold, dvs. at det Ene finnes når et mangfold indekseres til et annet mangfold, som dermed også telles som ett. Men det Ene *er* ikke, for væren som sådan er det inkonsistente mangfold, som ikke kan telles-som-én, og som derfor heller ikke er ett. Men hva er det inkonsistente mangfold? Det er mangfold som teller seg selv som ett, og derfor ville være det Ene. For å vise at dette mangfoldet ikke er, griper Badiou til Russells paradoks. Betraktet som en mengde, skriver Badiou, må det Ene være mengden av alle mengder som ikke er medlemmer av seg selv (ikke-refleksive mengder). I tillegg kan det Ene ikke være element i noen annen mengde, ettersom det i så fall ville være denne mengden som var det Ene, og ikke det man i utgangspunktet gikk ut fra at var det Ene. Men dette vil si at det Ene ikke er noen refleksiv mengde (medlem av seg selv), noe som i følge betingelsene for medlemsskap i det Ene tilsier at det Ene er medlem av seg selv. Men hvis det Ene er medlem av seg selv ($\alpha \in \alpha$) er det ikke lenger det Ene, for det Ene kan ikke være medlem av noen annen mengde. Det Ene er kontradiktorisk, og kan ikke ha noen del i den matematiske ontologien, ettersom tillatelsen av en slik mengde ville medføre det formelle språkets inkoherens. De paradoksale mengdene er ikke. Samtidig vet vi imidlertid at væren som sådan er det inkonsistente mangfold. Av dette Ene på én og samme tid er inkonsistent, upresentérbart *og* måten ontologien registrerer væren som sådan på. Hva betyr dette?

I ontologien blir det værende presentert som mangfold av mangfold som telles-som-én i kraft av operatoren $\in$. Men væren som sådan er det inkonsistente mangfold. Vi kan si, hevder Badiou, at presentasjonen, altså indekseringen av et mangfold til et annet mangfold, markerer værens bliven-konsistent. Men denne bliven-konsistent medfører samtidig at de paradoksale mangfoldene – det Ene – ikke kan tilskrives noen væren. Men ettersom det presenterte Ene alltid er et resultat og ikke noe som er, må det innrømmes at det konsistente mangfoldet er et resultat av den «for-enende» operasjonen som uttrykkes i symbolet $\in$. For at det Ene skal la seg tenke som resultat,

9 *L'être et l'événement*, s. 56.

og ikke som værende, er det imidlertid nødvendig å forutsette at det konsistente mangfoldet ikke inkluderer de mangfoldene som ikke kan telles-som-én, dvs. de inkonsistente eller paradoksale mangfoldene. Konsekvensene som trekkes av dette er at mangfoldet som sådan *enten* overskrider det Ene, både som språkets enhet og det enhetlige mangfoldets enhet, i kraft av å være absolutt, *eller* at mangfoldet som sådan ikke er annet enn sin egen inkonsistente «utfoldelse» *(déploiement)* som ikke kan samles under noen enhet. Ontologien ser seg stilt overfor valget mellom:

> (...) onto-teologien, som tenker det absolutte som overlegent uendelig, og altså trans-matematisk, u-nummererbart, en av form av det ene så radikal at intet mangfold kan gjøre det konsistent, og den matematiske ontologi, hvor konsistensen teoretiserer det inkonsistente, slik at det som forhindrer den (de paradoksale mangfold) er dens umulighetspunkt (*point d'impossible*), og altså ganske enkelt *ikke er*. Og dermed fikserer ontologien det punktet, som ikke er værende, hvorfra det blir mulig å etablere at det finnes *en* presentasjon av væren.[10]

Det onto-teologiske alternativet medfører at det finnes noe som ikke kan telles-som-én, og dvs. noe som ikke *er* (for det å være er det samme som å presenteres i henhold til et mangfold), noe som ville bety at den matematiske ontologiens rekkevidde er begrenset, og i så fall finnes det et gap mellom væren som sådan og presentasjonen. Man kan selvsagt akseptere denne konsekvensen og postulere en (teologisk) annethet som i kraft av sin inkonsistens overskrider det værende absolutt, slik Lèvinas gjør med sin Annen, som aldri kan fanges inn i det Samme, men utelukkende får det til å gå i oppløsning.[11] Men for en matematisk ontologi som avviser det guddommelige er spørsmålet snarere hvordan et slikt gap kan registreres i ontologien *uten* å hevde at ontologien er begrenset. For en slik ontologi er konsekvensen av at det Ene ikke finnes at ontologiens grunnleggende størrelse er det *uendelige* eller *inkonsistente* mangfold. Det rene mangfoldets *absolutte væren* kan ikke være det konsistente og totalisérbare, men må være det inkonsistente: «det mengdelæren viser når den underlegges paradoksenes virkning og når den registrerer disse paradoksene som et hinder for dens egen ikke-væren, som, for ordens skyld ikke er ikke-vær*en*, er at det Ene ikke er.»[12] Ontologien må imidlertid kunne telle det som ikke kan telles-som-én, som en. I følge Badiou har dette i virkeligheten allerede blitt gjort i mengdelæren, nærmere bestemt ved hjelp av den såkalte «tomme mengden», som skrives { } eller Ø. Badiou tolker den tomme mengden som mengden av alle inkonsistente mengder, dvs. alle mengder som ikke telles-som-én:

> Om ontologien er den særegne situasjonen som presenterer presentasjonen må den også presentere den presentasjonens lov som er det tommes avvik, det upresenterbare som ikke-møte. Ontologien presenterer bare presentasjonen i den grad den utformer en teori om den presentative suturen til væren, som, sannferdig uttrykt, er det tomme hvor den opprinnelige inkonsistens unndrar seg å telles.

10 *L'être et l'événement*, s. 53.
11 Sml. Emmanuel Lévinas, *Totalité et inifini*, særlig kapittel 1.
12 *L'être et l'événement*, s. 54.

> Ontologien er derfor tvunget til å foreslå en teori om det tomme.[13]

For Badiou er konsekvensen av dette at den tomme mengden er identisk med væren som sådan og at ontologiens begreper alle som én er forbundet med den tomme mengden. Dette kan umiddelbart synes temmelig gåtefullt, endog absurd, ettersom den tomme mengden nettopp er det som ikke kan telles-som-én og derfor ikke lar seg presentere som annet enn en tom mengde. Men væren som sådan er jo nettopp det inkonsistente, og ikke det konsistente mangfold, mens det konsistente mangfoldet er det værende eller det eksisterende, det vil det *presentérbare* mangfold, kort sagt, de mangfold som kan telles-som-én. Den tomme mengden markerer væren som sådan fordi den markerer den resten av væren som «blir til overs» etter at den forenende operasjonen har blitt fullbyrdet. Grunnen til at Badiou hevder at den tomme mengden representerer væren som sådan blir tydeligere hvis vi tar i betraktning at ett av mengdelærens aksiomer er at den tomme mengden er et element i *alle* mengder, det finnes ingen mengde som ikke har den tomme mengden blant sine elementer. Den tomme mengden markerer slik sett de paradoksale mangfoldenes posisjon i forhold til presentasjonen: de kan ikke telles-som-én annet enn som tomme mengder, og deres eksistens er dermed ikke-eksistensen eller eksistensen som intet.Væren som sådan er det ikke-eksisterende og unndrar seg enhver tellen-som-én. Væren er, skriver Badiou, overnumerisk.

At det Ene ikke er innebærer også at det rene mangfoldets ontologi ikke er noen atomisme. For atomismen forutsetter at det Ene er. Siden atomismens grunnleggende påstand er at det værendes væren konstitueres gjennom kombinasjonen av udelelige elementer kan den ikke hevde at væren som sådan er det rene mangfold. Selve tanken om et minimalt og udelelig element forutsetter at det Ene *er*, at det finnes et substrat hvis elementer alle som én kan telles som én, men som ikke er mangfold av mangfold. Atomene ville utgjøre dette substratet. Men tanken om et substrat hvor mangfoldets uendelige disseminasjon opphører er uforenlig med tanken om at det Ene ikke *er*, men tvert i mot resulterer fra den operasjonen som markeres med tegnet ∈: hvis det finnes et mangfold som ikke er et mangfold av mangfold, nemlig det mangfoldet som består av atomer, da kan heller ikke væren som sådan være det rene mangfold, men kombinasjoner av atomer og kombinasjoner av kombinasjoner av atomer. Fra den matematiske ontologiens synspunkt kan atomet bare være en paradoksal mengde. Den eneste grensen for mangfoldets disseminasjon er i virkeligheten den tomme mengden Ø, som ikke er et «noe», men et «ingenting»:

> Ja, det finnes et ytterste punkt (*point d'arret*). Men dette ytterpunktet er ikke et primitivt objekt eller en atomær bestanddel, det er ikke en form av det Ene. Ytterpunktet er også et mangfold. Det er det mangfoldet som er mangfoldet av intet mangfold, tingen som også er intet, det tomme, det tomme mangfold. Hvis tingen er mellom indifferens og differens, mellom intethet og objektivitet, er det

13 *L'être et l'événement,* s. 70. Se også Ed Pluth, *Badiou: A Philosophy of the New*, s. 44-45.

fordi et rent mangfold består av intet.[14]

Hittil har vi kun sett at væren som sådan er det rene mangfold, og at eksistensen avhenger av en operasjon i kraft av hvilken det mangfoldige telles-som-én. Dette er svært abstrakt. Ontologien sier nemlig ingenting om det enkelte værende, og utsier kun presentasjonens rene form. Vi har bare undersøkt konsistensens form, og ikke det enkelte værendets konsistens. Vi har hverken berørt *fremtredelsen*, *fenomenet* eller *forskjellen*, dvs.: fremtredelsen som forskjellige fenomeners fremtredelse.

Mot de inviduelle substanser.

Som vi har sett, er enhver postulering av muligheten for en *nødvendig* minimal enhet – en delbarhetens udelelige grunn – illegitim innen en ontologi som innstifter det rene mangfold som det værendes væren (vi vil imidlertid i neste avsnitt se at Badious naturbegrep involverer en *mulig* minimal enhet, men denne innebærer et tillegg til det rene mangfold). Årsaken til dette er enkel: dersom det finnes en minimal enhet kan det værendes væren ikke være det rene mangfold, men de udelelige enhetenes kombinatorikk, dvs. en atomisme. Om dette var tilfelle ville det enkelte værendes væren være et produkt av en spesifikk kombinasjon av udelelige enheter (atomer, *bare particulars* osv.) som kunne skille det fra andre værender og dermed bevirke en differensiering i det værende.

Men hvordan kan man tenke det rene mangfold om det ikke kan tenkes som atomenes kombinatorikk? Hvordan kan man erstatte spørsmålet om syntese, clinamen og rom med et spørsmål som er tilpasset ideen om væren som rent mangfold? For hvis det i den matematiserte ontologien ikke finnes noen mulighet til å gå fra det rene mangfold qua presentasjonens form til det man kan kalle de «individuelle substanser» (enkelttingene slik de er *for oss*) vil det i praksis være umulig å skille det rene mangfoldet fra den ubevegelige, eleatiske væren. Fra vår alminnelige erfaring vet vi at det som først og fremst møter oss er et mangfold av sansbare enkeltting: mennesker, trær, veier, møbler. Disse tingene fremstår («fenomenologisk») som konkrete, og en oppdeling av dem i mangfoldigheter som en fremmedgjøring, en oppdeling av noe som i utgangspunktet er helt. Som Heidegger skrev i *Sein und Zeit* møter vi ikke det værende først og fremst (*zunächst und zumeist*) som sammensatt av minimale bestanddeler: vi hører et musikalsk tema som *dette* musikalske temaet og ikke som et ordnet mangfold av lydbølger, vi ser *denne* steinen og ikke en mer eller mindre konfigurert sky av atomer. For den menneskelige erfaringen er

14 Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, s. 57-58.

det de i seg selv sluttede enkelttingene som er primære, i vår hverdagslige omgang med tingene omgås vi tingene som distinkte enkeltting; når vi håndterer en hammer håndterer vi *denne* hammeren, vi bruker den til å slå inn *denne* spikeren i *denne* planken for å bygge *dette* huset. Når vi møter tingene innen rammene av vår livsverden og våre praktiske prosjekter møter vi dem som distinkte enkeltting, som individuelle substanser. Denne dimensjonen ved tingene må la seg rekonstruere med utgangspunkt i det rene mangfoldets ontologi.[15]

I *Second manifeste pour la philosophie* fremmer Badiou en definisjon av Tingen[16] som skiller den fra objektet:

> En ting er *enda ikke* et objekt. Som helten i Robert Musils store roman er en ting et noe «uten egenskaper». Vi må tenke en ting før dens objektivering i en spesifikk verden. Tingen er *das Ding*, kanskje til og med *das Ur-Ding*. dvs. denne værensformen som situerer seg før intethetens indifferens, men like så meget før objektets kvalitative differens. Vi må altså formalisere begrepet om «tingen» mellom, på den ene siden, intethetens absolutte forrang (det tomme hvorfra alle mangfold oppstår (*se tisser*), og, på den andre, objektenes kompleksitet. En ting er alltid objektivitetens førobjektive grunn. Av denne grunn er en ting intet annet enn et mangfold. Ikke et mangfold av objekter, ikke et system av egenskaper eller en sammenføyning av forskjeller, men et mangfold av mangfold og et mangfold av mangfold av mangfold. Og så videre.[17]

Badiou setter likhetstegn mellom Tingen og presentasjonens rene form, nemlig det konsistente mangfold. Tingen er ingen konkret gjenstand enda, for for å objektivere tingen kreves en tellen-som-én som representerer mangfoldet på en bestemt måte. Overgangen fra Ting til konkret objekt representerer alltid en begrensning av Tingen, som i en forstand er «mer» enn det den blir representert som (i en annen er den imidlertid «mindre», for representasjonen kan i prinsippet, i følge Badiou, alltid overskride presentasjonen, ettersom den gjennom inklusjonsoperatoren kan representere alle mulige organisasjoner av alle delmengder som er inkludert i det mangfoldet den teller-som-én). Nå kan det se ut til at Badiou, idet han innfører et skille mellom Tingen og gjenstanden, reintroduserer den kantianske distinksjonen mellom fenomen og noumenon. Men dette er en sannhet med modifikasjoner. For i den grad Tingen allerede er et *konsistent* mangfold er den ikke *vesensforskjellig* fra objektet, som på sin side bare representerer en bestemt måte å *organisere* Tingen på ved å telle noen av dens elementer som én, andre ikke. Enhver tellen-som-én av Tingen er en objektivering, men en slik objektivering innebærer en *begrensning* av Tingens mangfoldighet,

15 Det må understrekes at Badiou aldri har fremført noe spesifikt argument for hvordan en slik rekonstruksjon kan gjennomføres (det fenomenologiske eller pragmatiske spiller i praksis ingen rolle i hans tenkning), men etter mitt skjønn er det relativt uproblematisk å konstruere gjenstandene slik man møter dem i den spesifikt menneskelige erfaringen ut fra de ressursene som er tilgjengelige i Badious korpus.

16 Jeg skriver Tingen med stor forbokstav for å markere at det ikke dreier seg om en enkeltting, men om et begrep Badiou overtar fra Lacan om Tingen (*la Chose*) som det som går tapt i og med inntredenen i det symbolske via Loven. For Badiou dreier det seg imidlertid om den dimensjonen som telles-som-én, og på ingen måte om den *jouissance* som må gå tapt for at subjektet med sitt begjær skal kunne innta sin plass i det symbolske.

17 *Seconde manifeste pour la philosohie*, s. 57.

og ingen virkelig diskontinuitet mellom Tingen og den objektiverte gjenstanden. Om man skal lete etter det noumenale i Badious filosofi er det i det *inkonsistente* mangfoldet, og ikke i Tingen. Ettersom Tingen situeres mellom det inkonsistente mangfoldet, eller den tomme mengden, og gjenstanden som spesifikk tellen-som-én av Tingen, må Tingen snarere sammenlignes med det Kant kaller det transcendentale objekt = X, som representerer objektet i alminnelighet, «før» det har blitt tilskrevet noen egenskaper gjennom en dom (syntese av det mangfoldige under et begrep), dvs. objektets abstrakte karakter, et hvilket som helst eller et *generisk* objekt.[18]

Her må vi introdusere den andre grunnleggende relasjonen i mengdelæren (ved siden av tilhørigheten), nemlig *inklusjonen*, som skrives ⊂. hvis en mengde β er *inkludert* i en annen mengde α betyr det at β er en *delmengde* i α (en mengde kan være medlem av en annen uten å være inkludert blant dens delmengder), og at alle medlemmer av β også er delmengder i α. Den viktigste teoretiske konsekvensen Badiou trekker ut av denne distinksjonen er for vårt vedkommende det skillet mellom *presentasjon* og *representasjon* han mener den tillater en ontologisk artikulasjon av.[19] Som vi allerede har sett er presentasjonens rene form rett og slett mangfoldenes tilhørighet til hverandre, slik dette uttrykkes med symbolet ∈. Representasjonen er derimot en gitt presentasjons såkalte «power set», mengden av alle delmengder i en mengde α, dvs. av alle mengder som er inkludert i α, noe som skrives $p(\alpha)$. Denne mengden er «større enn» α, ettersom den ikke bare inneholder alle de mengdene som er medlem av α, men også alle de mengdene som er medlemmer av αs delmengder. Badiou kaller denne mengden $p(\alpha)$ for en *situasjonens tilstand* eller dens *representasjon*. Hva har så dette med Tingen å gjøre? For det første utgjør representasjonen en «ordning» av det rene mangfoldet Tingen består av, ettersom den samler alle mangfoldets delmengder i én enkelt mengde, og dermed teller dem som én. Slik sett kan man si at representasjonen *objektiverer* Tingen. For det andre utgjør representasjonen en *innskrenkning* av Tingen, for den teller bare de mengdene som er *inkludert* i Tingens rene mangfold som én, og ikke nødvendigvis alle som er *medlemmer* i det. Med et nikk til Kant kunne man si at representasjonen av et presentert mangfold er «syntesen av det mangfoldige under et begrep». Vi kan illustrere dette – og samtidig vise at det ikke finnes noen grunnleggende motsetning mellom den menneskelige erfaring og Badious «substansløse» ontologi om man forstår erfaringen som en *avdekning* av «objektets» mangfold-væren.

---

18 Sml. Immanuel Kant, *Kritikk av den rene fornuft* A 108-109: «Alle forestillinger har, som forestillinger, sin gjenstand, og kan på sin side være gjenstand for andre forestillinger. Fremtredelser er de eneste gjenstander som kan bli gitt umiddelbart for oss, og det i dem som umiddelbart forholder seg til gjenstanden, kalles anskuelse. Disse fremtredelsene er imidlertid ikke ting i seg selv, men er selv kun forestillinger som igjen har sin gjenstand. Denne gjenstanden er altså ikke lenger noe som kan bli anskuet av oss, og kan følgelig kalles den ikke- empiriske, dvs. transcendentale gjenstand = X»

19 Se *L'être et l'événement*, s. 95ff.

La oss ta for oss den tidligere nevnte hammeren ut fra dette perspektivet. For å vise at den menneskelige praktiske erfaringen av hammeren ikke står i motsetning til bestemmelsen av væren (som er felles for alt som er, uansett hvor, når og hvordan det er) er det tilstrekkelig å vise at det er *mulig* å oppfatte en slik erfaring som en bestemt måte å telle-som-én på. For den som skal til å slå i en spiker er hammeren en konkret, individuell gjenstand som ligger i hans eller hennes hånd. Den er *til hånden*, for å nok en gang benytte Heideggers uttrykk. Men fra vårt perspektiv er tilhåndenværen ikke annet enn en spesifikk tellen-som-én av hammeren som mangfold. For den som snekrer består hammeren av et skaft (som han eller hun griper) og et hode (som kan brukes til å slå i eller trekke ut spikre). Hammerens gjenstandmessighet består i den måten den inngår i den praktiske omgangen med tingene, den plassen den har i den snekrendes praktiske prosjekt. Men om man med Badiou antar at hammerens *tinglighet* består i det som kan sies å være den førobjektive grunn, nemlig det rene mangfold, og avviser at den praktiske erfaringen av gjenstanden kan tilskrives noen forrang *når det gjelder å nå frem til tingens væren,* dvs. at væren som sådan og den hverdagslige erfaring, er *adskilt*, da lar den praktiske omgangen seg uproblematisk utlegge som en av mange mulige måter å telle hammeren som en på. Også for den som snekrer består hammeren av et hode og et skaft. «Hammeren», slik den er for den snekrende, kan dermed beskrives som et mangfold *H*, som inkluderer elementene *hode (h)* og *skaft (s).* Vi sa at inklusjonen er knyttet til situasjonen *tilstand* og ikke situasjonen (presentasjonen) selv. For den som benytter hammeren til å snekre fremtrer hammeren som et mangfold som inkluderer to elementer. Men i livsverdenen, forstått som situasjon, er det langt flere elementer som *tilhører* hammeren og som kan avdekkes under forskjellige betingelser, deriblant de to krokene som befinner seg på hodets ene side (som fremtrer som inkludert i hammeren når en spiker er umedgjørlig), fibrene i treet (som fremtrer som inkludert dersom hammeren skulle brekke) osv. Innen dette perspektivet er den praktiske omgangen med tingen i virkeligheten en *representasjon*, men ikke i den forstand at noen såkalte «intermediaries» skyver seg inn «mellom» gjenstanden og et mentalt bilde av den, men representasjon i den forstand at den praktiske omgangen representerer en ting som et mangfold med to inkluderte elementer, og dermed gjør det mulig for den snekrende å avdekke de elementene som er medlemmer av *H*s to delmengder *h* og *s*. For den praktiske omgangen fremtrer hammeren, tatt som mangfold, i første omgang som $h \subset H$ og $s \subset H$, men hvis «noe går galt» (hammeren knekker i to), slik at vi har to deler av skaftet *s1* og *s2* kan hvert av elementene også fremtre som f.eks trefibre $\{f1, f2, f3, f4, f5\}$ og bruddflatene $\{b1, b2\}$, slik at $\{f1, f2\} \in b1$, $\{f3, f4, f5\} \in b2$, hvor $b1 \subset s1$ og $b2 \subset s2$. Den praktiske omgangen er, sett fra dette perspektivet, en fortløpende objektivering av Tingen, en gradvis avdekning av de mangfold som er inkludert i tingen.

På dette punktet vil man kanskje innvende at det rett nok er mulig å beskrive den praktiske erfaringen av hammeren som en tellen-som-én av et mangfold, men at denne beskrivelsen dog glatt overser alt som i den praktiske erfaringen har med praksis og erfaring å gjøre. Dette er i og for seg riktig, men beror samtidig på en misforståelse av hva Badious ontologi faktisk setter seg fore å gjøre. Det er ikke slik at man skal være i stand til å konstruere den praktiske erfaringens fylde med utgangspunkt i ontologien, men snarere slik at det ved hjelp av formalisering skal være mulig å oppspore væren, som er nøytral, *overalt.* Hvis ontologien er den rene presentasjonens form kan den ikke privilegere en bestemt form for presentasjon over andre.

Hittil synes kanskje prisen man må betale for å akseptere Badious svært abstrakte ontologi å være svært høy. Men hvis man ser nærmere på denne reorienteringen av ontologien vekk fra måten tingen «gir seg» på til presentasjonens rene form, viser det seg at den tilbyr en vei ut av det i overveiende grad *negative* forholdet den fenomenologisk inspirerte ontologien har hatt til naturvitenskapen. Selv om Badious filosofi ikke åpner noen mulighet for en *forsoning* mellom disse to perspektivene, åpner hans bestemmelse av den «egentlige» Tingen som et rent, ubestemt, kvantitativt mangfold som er situert på grensen mellom intet og det objektive en posisjon *utenfor* striden mellom det hermeneutisk-pragmatiske og naturalistiske perspektivet. Den som aksepterer at væren som sådan bare kan være det rene mangfold (ettersom dette er det eneste begrepet om væren som virkelig er nøytralt og entydig) kan avvise *både* den fysikalistiske oppfatningen av det som er, som i siste instans *fysiske* objekter og relasjoner mellom fysiske objekter *og* den fenomenologiske/pragmatistiske/hermeneutiske oppfatningen av det værende som det som «gir seg» for menneskene innen rammene av en transcendental subjektivitet eller språklig, praktisk og intersubjektivt konstituert livsverden som avdekninger av værens opprinnelige dimensjon. For den som aksepterer det rene mangfold som identisk med væren er *begge* disse oppfatningene av væren feilaktige, ettersom de hver på sin måte representerer en tellen-som-én eller en objektivering av Tingens opprinnelige mangfold.

II. Om naturen.

Mangfoldets ontologi står i en viss forstand den fysikalistiske og naturalistiske oppfatningen nærmere enn den fenomenologiske. Der den fenomenologiske tilnærmingen tar utgangspunkt i hvordan det som er kan komme til å fremtre for et menneskelig subjekt (hvordan det enn måtte være konstituert), eliminerer den fysikalistiske tilnærmingen denne dimensjonen og beveger seg mot et

syn på verden som man kan kalle «umenneskelig» (eller et *view from nowhere*). At Badious utlegning av væren som det rene mangfold er mer beslektet med sistnevnte enn førstnevnte bør være åpenbart. Men hvilke konsekvenser som kan trekkes ut av dette når det gjelder det naturlige er uklart, og vi vil derfor i det følgende ta for oss forholdet mellom Heideggers syn på naturen som *phýsis* og Badious naturbegrep. Den grunnleggende forskjellen mellom de to består i at der donasjonen av det værende for Heidegger er identisk med naturens vesen, er den for Badiou irrelevant for tenkningen, som retter seg mot tingens *eidos,* ikke dens nærvær. Det dreier seg om forskjellen mellom å begripe naturen som noe som *gir* seg og å begripe den som *mangfold*, om forskjellen mellom naturen som *dikt* og naturen som *mathem,* mellom det Badiou kaller den poetologiske og den matematiske utlegningen av væren .

Heidegger: nærværet.

Hva er en poetologisk utlegning av væren? I følge Badiou dreier det seg om en artikulasjon av væren som tar utgangspunkt i *diktet* og innstifter *nærværet* eller *gittheten* som værens opprinnelige karakter. Den fremste representanten for et slikt prosjekt er Heidegger, som forsøker å utlegge naturens og værens vesen med utgangspunkt i et begrep om væren som *Anwesenheit.* Det dreier seg for Badiou ikke om å avvise at ting er nærværende for oss, men om å kritisere det man kan kalle en ontologisk *appropriasjon* av diktningen og de filosofene som representerer en *sutur* av filosofien til diktningen. Badious kritikk har dermed lite med den positivistiske avvisningen av metafysikken som «dårlig diktning» å gjøre. Diktningen representerer ikke i seg selv noe «uriktig» og leverer heller ikke noe paradigme for det falske, men er tvert i mot en av filosofiens betingelser (ved siden av politikken, kjærligheten og vitenskapen, som vi så i innledningen). Det dreier seg om et syn på *en* av disse fire betingelsene som den eneste sanne betingelsen for filosofien, den betingelsen alle de andre betingelsene må vurderes i henhold til (slik positivistene vurderte og vurderer enhver filosofi ut fra dens forhold til den vitenskapelige diskurs). Heideggers filosofi begynner ved

> det punkt, hvor det er muligt at *overdrage filosofien til digtningen*. Denne sutur viser seg da at være det, der skal sikre den nævnte styrke, for *det er faktisk sant*, at der har været en digternes tidsalder. (...) Helt indtil i dag har Heideggers tænkning haft sin overbevisningskraft deri, at den var alene om at indfange det, der var på spil i digtet, nemlig afsættelsen af enhver fetichering af objektet, modsætningen mellem sandhed og viden, samt den væsentlige desorientering, der kennetegner vor epoke.[20]

Suturen til diktningen innebærer at filosofien må måle seg med diktet, at den må underlegge seg det som fremstår som diktets «krav» til tenkningen. Men en sutur innebærer også en fordreining av

20 *Manifest for filosofien*, s. 78. Badiou kaller sekvensen som strekker seg fra Hölderlin til Celan (via Mallarmé, Pessoa og Mandelstam m. fl.) for dikternes tidsalder.

suturens gjenstand: «Enhver sutur er en overdrivelse (...) Når filosofien har dannet sutur til en af sine betingelser, så tildeler den denne betingelse nogle gode egenskaber, som det ikke er muligt at opdage inden for denne betingelses egen aktivitet.»[21] Det Badiou vil til livs med sin kritikk av det poetologiske eller suturen til diktningen er på den ene siden posisjoner som Heideggers, som i diktningen (særlig Hölderlins) ser en mulighet for en revitalisering av væren som nærvær, og på den andre siden posisjoner som Derridas eller Adornos, hvor kunsten og litteraturen i alminnelighet blir utgangspunkt for en kritikk av enhver ontologi (eller Begrepet, i Adornos tilfelle). Det finnes dermed to poetologiske modi, hvor den ene (heideggerianske) kjennetegnes ved at den «lod som om den poetiske tale sætter lighedstegn mellem afsættelsen af objektiviteten og afsættelsen af videnskaben. Ved at løbe risikoen for det Åbne midt i den tekniske nød kunne digtet anklage og udstille den moderne videnskab som en vilje til udslettelse; en vilje, der fremtrådte i kategorisk form som en objektivering både af verden og af subjektet.», og den andre ved at den hyller diktningens avobjektiverende tendens uten å propagandere for en innsettelse av noe, f.eks nærværet, i objektets sted. I dag, mener Badiou, er det mulig å fullføre diktets krav om «afsættelsen av kategoriene objekt og objektivitet som nødvendige for præsentationen»[22] i det matematiske begrepets medium, og dermed å gjennomføre «filosofiens gestus, nemlig frigørelsen fra alle suturer».[23] For vårt vedkommende er det viktig å forfølge det poetologiske prosjektet, ettersom det forsøker å demonstrere hvordan tingens vesen kan artikuleres som tilhørende en *phýsis* mer opprinnelig enn det kvantitative, og fordi det representerer det viktigste alternativet til Badious utlegning av væren som det rene mangfold. Hensikten med denne fremstillingen av Heideggers lesning av Aristoteles *phýsis*-begrep er å klargjøre hva skillet mellom en poetisk og en matematisk ontologi består i, og hvordan Badiou med sitt værensbegrep bryter med Heidegger. Problemet som leder oss i det følgende er altså: dikt eller mathem, Hölderlin eller Galilei?

For Heidegger er naturen «den vesentlige forbindelsen det vestlige, historiske mennesket står i til det det ikke er, og det det selv er»[24]. Naturen navngir ikke bare det som finnes utenfor mennesket, men også noe i mennesket selv: i naturbegrepet samles det menneskelige og det umenneskelige i en dimensjon som er felles for dem begge. Av denne grunn kan Heidegger hevde at en autentisk utlegning av naturen er en utlegning av det værende i dets helhet (*das Seiende im Ganzen*). Det moderne naturbegrepet, slik man finner det i de eksperimentelle og matematiserte vitenskapene representerer imidlertid ikke en slik autentisk utlegning av naturen, men en reduksjon av det værende i dets helhet til matematisk beskrivbart «stoff». For Heidegger er det

21 *Manifest for filosofien*, s. 81.
22 *Manifest for filosofien*, s. 76.
23 *Manifest for filosofien,* s. 71.
24 Martin Heidegger, «Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1», i: *Wegmarken*, *Gesammelte Werke, Bd. 9,* s. 239. Alle oversettelser fra dette verket er mine. I det følgende vil sidetall oppgis i teksten.

maktpåliggende for den filosofiske tenkningen å gjenfinne en *vesentlig* forbindelse til væren eller naturen, og dette kan bare gjøres gjennom en repetisjon eller gjenoppliving av filosofiens greske begynnelse, hvis ekko fremdeles gir gjenlyd selv i den moderne værensglemselens nøytrale blikk på det som er. Nå bør det understrekes at Heidegger betrakter en slik repetisjon som en *oppgave* som tilfaller det moderne mennesket. Denne oppgaven, som har blitt «tilskikket» *(geschickt)* de vestlige menneskene gjennom Hölderlins diktning, krever av de moderne menneskene at de, fra innsiden av den teknologiske epoke, stiller seg spørsmålet om det moderne mennesket evner å skape en «verdenssammenføyning» (*Weltgefüge*), hvor væren eller naturen føyer sammen mennesker, guder, himmel og jord.

Heidegger innleder hoveddelen av teksten om Aristoteles' *phýsis*-begrep ved å formulere denne oppgaven gjennom en kort kommentar til naturbegrepet i Hölderlins dikt «Wie wenn am Feiertage...», hvor naturen skildres som «det som står *over* gudene og er «eldre enn tidene», for hvem værende alltid blir værende. «Natur» blir ordet for væren, for den er tidligere enn ethvert værende, som må låne det det er fra naturen; og *under «*væren» står enda alle guder, såfremt de er og hva de enn er.» (s. 240) Naturen, forstått som det som står over alle værender i kraft av å være deres væren, er dog fremdeles til stede i de moderne forestillingene om naturen. For, hevder Heidegger, forestillingen om *phýsis* er uomgjengelig for det moderne mennesket, og den historien og de forvandlingene naturbegrepet har gjennomgått siden Anaximander, Heraklit og Parmenides preger den vestlige menneskehetens historie på avgjørende vis. Hvorfor? Fordi mennesket alltid står i et forhold til det værende, som i sin tur gjennomtrenges av den entydige dimensjonen (væren selv) det værende viser seg innenfor, og som det «låner sin væren fra», har den faktiske formen væren viser seg under i en gitt (værens)historisk epoke vidtrekkende konsekvenser, ettersom denne formen bestemmer hvordan mennesket «tar» det værende for å være, som teknisk disponerbart materiale, som deltagende i idéen eller som en ytring av viljen til makt. Vitenen om hva det værende som helhet er kaller Heidegger for *metafysikk*, og hevder at det faktum at *phýsis* fremtrer i dette ordet vitner om *physís*-begrepets vesentlige posisjon i det vestlige menneskets forhold til det værende: «Om metafysikken uttales i setninger eller ikke, om det uttalte får systemets form eller ikke er likegyldig. Metafysikken er den viten hvori den vestlige, historiske menneskehet bevarer forbindelsen til det værende som helhet og sannheten om denne forbindelsen. Meta-fysikk er «fysikk» i en svært vesentlig forstand – dvs. en viten om *phýsis* (*epistéme physiké*).» (s. 241)

Denne forbindelsen til det værende som helhet (og dermed den egentlige fysikken) er i dag i ferd med å gå tapt. Til tross for all den heideggerianske retorikken om værensglemsel bør man ikke se noe entydig negativt i dette. Skjønt Heidegger oppfatter værensglemselen som «den største fare», oppfatter han den *også* som en mulighet som har vært lukket siden Anaximander, nemlig en

mulighet til å repetere filosofiens greske begynnelse, og sette menneskeheten i en ny forbindelse til væren.[25] Denne muligheten har blitt avdekket i diktningen, og funnet sitt fullendte uttrykk i Hölderlins linjer «Aber wo Gefahr wächst,/ wächst das Rettende auch». Heidegger, som oppfatter disse linjene som et ubetinget imperativ for tenkningen, vil forsøke å oppspore det reddende som vokser parallelt med faren (værensglemselen) gjennom en undersøkelse av metafysikkens historie som sikter mot å oppspore de autentiske artikulasjonen av det værendes væren. Som han skriver:

> Når vi spør etter *phýsis'* vesen og begrep ser det på overflaten ut som en utelukkende nysgjerrig utforskningen av den tidligere og nåværende tydning av «naturen». Om vi derimot betenker at dette grunnordet i den vestlige metafysikken skjuler og bevarer (*birgt*) avgjørelser (*Entscheidungen*) angående det værendes sannhet i seg, om vi besinner oss på at sannheten om det værende i dets helhet i dag er blitt tvers i gjennom betenkelig (*fragwürdig)* og om vi fullt ut aner at sannhetens vesen dermed forblir uavgjort, og om vi dertil vet at alt dette er medbegrunnet i historien til vesenstydningene av *phýsis*, da står vi utenfor den filosofishistoriske interessen for en «begrepshistorie»; da erfarer vi, skjønt i det fjerne, kommende avgjørelsers nærhet.(s. 241-42)

For Heidegger er det utelukket at en slik «kommende avgjørelse» (som her betegner en ny avgjørelse av hva båndet mellom menneskene og væren skal være) kan treffes av «det nytidlige menneskets planlegging», uansett hvor «planetarisk» dette menneskets utbredelse måtte være. Oppfatningen av det fysiske og naturlige som tellbart og matematiserbart beror på en utdrivelse av den væren – den autentiske *phýsis* – som utgjør det værendes opprinnelige dimensjon, til fordel for det homogene rommet og de stadig mindre elementærpartiklenes golde meningsløshet. Det moderne og vitenskapelige blikket på det værende *utelukker* enhver dimensjon av den sorten som kunngjør seg i Hölderlins dikt. Det er en slik dimensjon det gjelder å gjenopplive. Den filosofien som kan bibringe en ny avgjørelse av det værende i dets helhet må stille seg under diktningens imperativ og artikulere den egentlige *physís* i tråd med det diktet åpenbarer. Denne egentlige *phýsis* vil ikke lenger være den moderne vitenskapens «døde» natur, hvor det som er simpelthen *er*, men en natur som på et eller annet vis bevirker *donasjonen* av det værende, hvor naturen er det som *gir* det værende til menneskene.

For å vinne et begrep om *phýsis* som kan være denne oppgaven voksen vender Heidegger seg til Aristoteles' filosofi, hvor «den første – på grunn av dens måte å spørre på – sammenhengende tenkende undersøkelsen av *phýsis'* vesen har blitt overlevert oss fra tiden for den greske filosofiens fullendelse.» (s. 242) Heideggers lesning av Aristoteles' *Fysikk* skal avdekke den

25 Se Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, hvor han gjør det klart at overgangen fra den første begynnelsen (den greske) til den andre begynnelsen («vår») må gjennomføres ved hjelp av en dobbelt gestus: på den ene siden en analyse av metafysikkens og værens historie som har som formål å avdekke dens skjulte grunn (det som måtte trekke seg tilbake for å gi rom for en navngiving av væren som *phýsis*), og på den andre siden en direkte navngiving av denne skjulte grunnen, som vil kunne innlede en ny værenshistorie. Navnet på denne skjulte grunnen er *Ereignis*, og betegner, slik man kan se i teksten «Zeit und Sein» noe man i mangel av et bedre ord kan kalle en «absolutt donasjon», en «begivenhet» som ligger hinsides menneskelig kontroll, men samtidig sammenføyer menneske og væren. *Ereignis* frembringer *phýsis* som det som er felles for og overlegent mennesker så vel som guder.

vesensbestemmelsen av *physis* som er i ferd med å bli utradert i den moderne verden, og slik gjenfinne naturens opprinnelige (og la oss si det først som sist: poetiske) dimensjon. For Heidegger innebærer dette i hovedsak to ting: å, *for det første*, å avdekke hva Aristoteles sier om *phýsis* om *phýsis* forstås som betegnelse for væren (som alt annet mottar eller låner sin væren fra), og *for det andre* å la det nåværende filosofiske språket formes av det greske språket, slik at det kan få tilbake sin opprinnelige «kraft til å nevne» *(Nennkraft).* Ettersom den greske filosofien i Heideggers øyne var i stand til å prege forbindelsen menneske-væren gjennom de ordene den satte på de forskjellige aspektene ved dette forholdet – man kan si at væren virkelig var «underveis til språket» i den greske tenkningen – er det for den filosofien som står under diktningens imperativ nødvendig å gjenvinne den muligheten for å prege en *ny* variant av dette forholdet.

I følge Heidegger bestemmer Aristoteles *phýsis* vesen som *kínesis* (bevegelse, bevegethet). Dette betyr at værens vesen – ettersom *phýsis* er et navn på væren – består i bevegelse og/eller bevegethet. Dette er temmelig intetsigende. Men Heidegger setter seg ikke bare fore å vise hvordan det aristoteliske *kínesis*-begrepet skiller seg radikalt fra det moderne («mekaniske») bevegelsesbegrepet, men å vise hvordan *kínesis* faktisk er en artikulasjon av væren som nærvær (*Anwesenheit*). Hva er så *kínesis*? Det er ikke bevegelse fra et sted i rommet til et annet, men snarere den *bevegetheten* alle værender har del i (s. 247). *Phýsis*, skriver Heidegger, er *arkhè kinéseos*, bevegethetens opprinnelse. Men hva er bevegethet? I dag, skriver Heidegger, «er vi, under den nytidlige naturvitenskapens mekaniske tenkning tilbøyelige til å forstå bevegetheten i betydningen av bevegelsen fra et sted i rommet til et annet som bevegelsens grunnform og å forklare all bevegethet ut fra den.» (s. 248) Men denne bevegelsen, som er bevegelse i forhold til sted og plass er for Aristoteles bare en bevegelse blant mange. Videre er stedveksel noe annet for Aristoteles enn for den «mekaniske tenkningen». *Tópos*, skriver Heidegger, er ikke bare et sted i et homogent rom, men det stedet hvor et legeme «hører til», i den forstand at det ildaktige hører til i høyden, det jordaktige lenger nede. Disse «stedene» bestemmer rommet: fysikkens homogene rom er grekerne fremmed, i følge Heidegger, for det greske rommet er *hierarkisk*, og for at noe skal kunne bevege seg fra et sted til et annet må det allerede være i ro, i den forstand at det oppholder seg på det «stedet» som tilkommer det: «Den roen som tilsvarer bevegethet i betydningen stedveksel er å forbli på samme sted. Kun det som på denne måten *ikke* beveger seg, nemlig idet det beholder det samme stedet, kan likevel være i bevegetheten. (...) Omvendt kan det som beveger seg i betydningen stedveksel likevel «hvile» på den måten at det forblir slik det er beskaffent: den løpende reven hviler såfremt den beholder den samme fargen, uforandringens hvile, uten *alloíosis.*» (s. 249) Men alle disse betydningene av bevegethet har i følge Heidegger for Aristoteles et grunntrekk, nemlig omslaget (*metabolé*). Heidegger skriver at denne *metabolé*, «tenkt gresk», består

i at noe hittil skjult og fraværende kommer til syne. Hvis *phýsis* er *kínesis*, og *kínesis* er *metabolé*, da er *phýsis*, som *arkhè kinéseos* vesenet til dette omslaget fra skjulthet og fravær til åpenbarhet og nærvær. Men hva innebærer dette?

Phýsis er et navn for væren. Men hva er det værende som har *phýsis* som sin væren (som «låner» sin væren fra *phýsis*)? Heidegger skriver at det værende som er i henhold til *phýsis* (og altså i henhold til bevegetheten som omslag fra skjulthet til åpenbarhet) er *ousía*, som «har væren av værendehetens *(Seiendheit)* art.» (s. 259). Dette begrepet om «værendehet» kan ikke etterlates i en så abstrakt forfatning, ettersom det gjelder å knytte en bestemt værendehet til væren, nemlig naturen, *phýsis*. Det som er værende i henhold til *phýsis* må være værende i bevegethet, værende som i en eller annen forstand er beveget i seg selv. I en fortettet passasje skriver Heidegger:

> (...) *phýsei ónta* er *kinóumenai* – det som er værende ut fra *phýsis* er værende i bevegethet; følgelig gjelder det å begripe bevegetheten som en av værens arter og måter, dvs. som en av nærværets (*die Anwesung*) arter og måter. Først når dette lykkes blir *phýsis* fattbar i sitt vesen som den utadgående og begynnende (*ausgängliche*) forføyningen *(Verfügung)* over bevegetheten til det som er beveget ut fra og henimot seg selv. (s. 261)

Alt det som er i henhold til *phýsis*, dvs. i henhold til bevegetheten som sådan, er også underlagt *phýsis*. Men *phýsis* er i sin tur en av nærværets «måter», dvs. en av måtene det som er nærværende blir nærværende på, en mulig form for nærvær. Imidlertid er *phýsis*, som vi skal se, en av de formene for bliven-nærværende som står den rene nærværet nærmest, i motsetning til f.eks vitenskapen, som ser bort fra det værendes karakter av bliven-nærværende. Dette virker kanskje kryptisk, men kan i virkeligheten gis en relativt ryddig forklaring. Det Heidegger vil frem til ved hjelp av begrepet *Anwesenheit* er at hva som helst, i den grad det *er*, også må være til stede, eller nærværende. For at vitenskapen skal kunne matematisere det værende, må det værende først være *der*, ha kommet ut av sin skjulthet. Det må være nærværende, og nærværende *som noe*. Man kan ikke forske på atomer og kvarker uten at kvarkene har gitt seg til kjenne *som* atomer og kvarker, og de gir seg bare til kjenne som atomer og kvarker innenfor en bestemt preging (*Prägung*) av nærværet, for eksempel som det mekaniske eller det matematiserbare i alminnelighet. Det Heidegger forsøker å tenke i konfrontasjonen med Aristoteles er hva denne overgangen fra skjulthet til uskjulthet består i, dens betingelser, dens egenart, og hvordan det er mulig at det som er snart kan være som *kinóumenai*, snart som ansamlinger av massepunkter i et homogent rom, og hva som ligger til grunn for denne vekslingen? Som han skriver: «(...) spørsmålet om den *phýsis* som tilkommer *phýsei ónta* søker ikke etter de værende egenskaper som kan finnes ved det værende av denne typen, men spør etter dette værendets væren, ut fra hva hvilken væren den er bestemt på forhånd, på hvilken måte værende som har en slik væren overhodet kan ha egenskaper.» (Ibid.)

Det Heidegger er ute etter er en forståelse av *phýsis* som gjør det synlig hvordan den forestillingen om naturen som artikulerer seg i dette begrepet står i en langt mer opprinnelig forbindelse til væren som nærvær enn den moderne vitenskapens behandling av det værende som ansamlinger av egenskaper. I motsetning til dette bildet, som fordriver all nærvær fra det værende, er Heidegger ute etter å fange inn selve bevegelsen fra skjulthet til uskjulthet, fra fravær til nærvær; Heideggers mål er å trenge frem til det punktet hvor væren *viser seg* i det værende, og hvor det værendes væren og væren som sådan *sammenfaller*. dvs.: å finne en artikulasjon av det værendes væren som er i overensstemmelse med forståelsen av selve væren som kommen-til-nærvær.

Et slikt sammenfall mellom væren forstått som *phýsis* og væren forstått som nærvær finner Heidegger i Aristoteles begreper *ousía* og *morfé* (form). Man skulle kanskje ha forventet at *hýle* (stoff), som formens motpart, ville ha en likeverdig del i dette bildet, men Heidegger sier uttrykkelig at *morfé* er «mer» *phýsis* enn *hýle*, at *morfé* har forrang overfor *hýle*. Vi vil straks se hvorfor. Men først: hva er *ousía*? I følge Heidegger er *ousía* ikke ganske enkelt en substans som kan ha forskjellige egenskaper, eller et forhold mellom stoff og form, men en form for nærvær, nemlig «det i-seg-stående», det «stadige nærvær» (*ständige Anwesenheit*). Det værende som er *ousía* er ikke ganske enkelt denne eller hin ting, men det værende hvor væren – *phýsis* – er fullt ut til stede, for:

> [f]or grekerne betyr «væren» *å være nærværende i det uskjulte*. Hverken nærværets varighet eller mål er avgjørende, men om den skjenker seg i det enkles uskjulthet og slik tar seg tilbake i det uuttømtes skjulthet, eller om nærværet vender seg om (*pseudos*) til den blotte «se ut som», i «skinnet» (*Schein*), i stedet for å holde seg i *U-vendtheten* (*a-trékeia*). Bare med henblikk på måten uskjulthet og skinn står mot hverandre blir *ousías* greske vesen tilstrekkelig erkjennbar for oss. (s. 270)

Det «greske vesenet» er den fullkomne uskjulthet. Som det som i høyest grad *er*, er *ousía* også det som i høyest grad er *nærværende,* det som «skjenker seg» som uskjult. Men dette gjør at et nytt spørsmål dukker opp, som vil bringe oss tilbake til spørsmålet om *kinésis* som bevegelse fra skjulthet til uskjulthet. For hvis «skjenkingen» er det som kjennetegner det værende som er *ousía*, må denne skjenkingen selv bli forklart. Det er her Heideggers lesning av Aristoteles' begrep *morfé* kommer inn i bildet. *Morfé*, skriver Heidegger (s. 274) må ikke forstås med utgangspunkt i den senere inndelingen av det som er i «form» og «stoff», hvor man på den ene siden har et formløst stoff og en stoffløs form som i en eller annen forstand kan skilles fra hverandre. For å kunne sette *morfé* i sammenheng med de allerede drøftede begrepene om *kinésis* og *ousía* er det i følge Heidegger nødvendig å lese *morfé* med utgangspunkt i begrepene *lógos* og *eidos*. Nå oversetter Heidegger *eidos* med «utseende» og *lógos* med «samling». Samling betyr ikke ganske enkelt syntese eller sammenfatning (selv om begge disse klinger med i Heideggers oversettelse), men, «å

samle betyr: å sammenbringe flere spredte ting i ett og samtidig å *bi*bringe dette ene og *an*bringe det *(pará).* - Hvor? I nærværets uskjulthet. *Légein* – sammen på ett og dette samlet, dvs. især bibringe nærværende – betyr så mye som: å åpenbare det som tidligere var skjult, og la det vise seg i sitt nærvær (*Anwesung*).» (s. 279) *Lógos* er det som lar det værende åpenbare seg for mennesket, det «på hvis grunn det presente først samler seg om og for mennesket.» (Ibid.).

Hvor blir det av *morfé* i alt dette? For Heidegger er *morfé* det som lar bevegetheten komme til syne som *ousía* (s. 283). Vi har allerede sett at bevegetheten for Heidegger i virkeligheten betegner omslaget fra skjulthet til uskjulthet, og ikke bevegelsen fra et sted i rommet til et annet. Men, skriver Heidegger, det å komme inn i uskjulthet, å være nærværende, er å være nærværende med et *utseende*, eller en *eidos*. Men *morfé* er på sin side, hevder Heidegger, ikke annet enn «det som stiller noe i utseendet (*Gestellung in das Aussehen*)», og derfor «*kinésis* selv». Dette betyr at *morfé* er et annet navn på den bevegelsen som bringer det værende fra skjulthet til uskjulthet, og *morfé* er derfor et aspekt ved *phýsis*, og *ousía* er, som først og fremst *morfé*, det værende som i størst grad fremviser *phýsis,* at dets væren er «lånt fra» *phýsis. Ousía* er det værende som åpenbarer at det *phýsis* er til stede i det. Som Heidegger skriver (s. 287-88):

> Den rette innsikt i *morfés* forrang overfor *hýle* er nå nødvendig fremfor alt fordi *morfés* vesen avdekker seg enda tydeligere samtidig med dens forrang. (...) *Morfé* er ikke «mer» *phýsis* fordi den som «form» knar et «stoff» under seg, men fordi den som stillen i utseendet rager over det føyelige (*hýle*), fordi den er det egnedes egnings nærvær (*Anwesung*) og dermed opprinneligere med hensyn til nærværet.

Og ettersom *phýsis* ikke er annet enn nettopp overgangen fra skjulthet til uskjulthet må *morfé* være identisk med *phýsis* selv. Eller, mer presist, *morfé* er:

> (...) *phýsis'* vesen som *arkhè*, og *arkhè* er *phýsis'* vesen som *morfé*, såfremt *morfé*s egenart er at *eidos* i *morfé* bringer seg selv til nærvær ut fra seg selv, og ikke som i *tékhne* først behøver en dertilkommende *poíesis* som stiller noe som først er forhånden, for eksempel tre i utseendet «bord», noe fremstilt (*Hergestelltes*) som aldri er underveis ut fra seg selv eller kan være underveis til et bord. (s. 299)

Væren selv, som er *phýsis,* er ingenting annet enn den bevegelsen som fører det værende inn i dets væren, nemlig å være nærværende. Væren som sådan er det som lar det værende være i det uskjulte. Væren er åpenbaring og donasjon, eller gave. Væren er aller mest der hvor det værende skjenker seg selv og åpenbarer seg for menneskene. Værensglemselen er forglemmelsen av det værendes karakter av å være åpenbart, av å ha åpenbart seg selv. Det det moderne mennesket i følge Heidegger har glemt, er at væren er en *gave*, at væren gir seg selv til menneskene, at den opprinnelige dimensjonen er *gittheten*. *Phýsis* er det som «gir» væren, eller, som Heidegger skriver (s. 301): *phýsis* er *alétheia,* u-skjuling.

Badiou: det uendelige.

For Badiou er den heideggerianske doktrinen om nærværet som værens hjerte lite annet enn et desperat forsøk på å *resakralisere* en avfortryllet verden. Der Heidegger ikke så annet enn fullbyrdelsen av nihilismen i den teknologiske epokens fordrivelse av nærværet fra det værende og den medfølgende reduksjonen av det som er til *Bestand,* ser Badiou en endelig avdekning av at det Ene ikke er, og at det ikke finnes noen naturlige eller hellige bånd i væren, selv ikke mellom menneske og natur, menneske og dets guder eller mellom menneske og menneske. Det er bare en filosofiens *identifikasjon* med «nihilismens» destruksjon av samhørigheten mellom tingene og nærværets Ett-Alt, uttrykt i Heideggers sammenstilling av *phýsis* og *alétheia* som kan være på høyde med vår tid:

> Hvad angår «nihilismen» indrømmer jeg, at vor epoke bærer tegn på den, når man vel at mærke ved nihilisme forstår *bruddet med den traditionelle form for bånd*, dvs. at nihilismens værensmåde er at løsne alt det, som foregiver at være bånd. Det er ikke til at tage feil af, at vor tid næres av en art generaliseret atomistik, da ingen symbolsk sanktion af båndene er i stand til at modstå kapitalens abstrakte magt. Det viser sig, at alt det, som er *forbundet*, har som værensmåde at være opløst; at det mangfoldiges herredømme uden undtagelse er grunden uden grund for alt, der præsenterer sig; at det Ene blot er et resultat af transitoriske operationer og derfor den uundgåelige virkning af den universelle placering af vor situations termer i den monetære almenækvivalents cirkulerende bevægelse. (…) [D]er eksisterer ikke noget, som i væsentlig forstand er bundet til andet, da begge termer i denne formodede væsentlige forbindelse er projiceret lige gyldigt på beregningens neutrale flade.[26]

Badiou anser sin filosofi som et forsøk på å gi en adekvat respons på den utfordrende situasjonen som har oppstått som følge av kapitalens og «teknikkens» nihilistiske utbredelse, som er både ødeleggende og avdekkende. Det gjelder å konfrontere spørsmålet om væren uten å dekke dette spørsmålet med en nostalgisk patina eller flykte inn i drømmerier om en gjenopprettelse av de hellige bånd eller en restitusjon av det umiddelbare. Mot den romantiske og romantiserende filosofien, som søker etter et glemt nærvær eller en glemt tingenes fylde og samhørighet i kunsten, i den umiddelbare etiske følelsen, i hverdagsspråket eller i naturen selv setter Badiou en filosofi som begynner i betraktningen om at tilintetgjørelsen av nærværet – som han kaller verdsliggjøringen –

26 Alain Badiou, *Manifest for filosofien*, s. 57-58. Polemikken fortsetter med en anerkjennelse av Marx' beskrivelse av borgerskapet som *oppløsende* kraft i *Det kommunistiske manifest*, og med følgende, svært interessante tolkning av dette (s. 58-59): «Det, som Marx anskueliggør, er først og fremmest enden på de *hellige* former for bånd, forældelsen av den symbolske garanti, som disse bånd formodes at have i kraft af den produktive og monetære stagnation. Kapitalen er den almindelige opløsning af de helliggørende repræsentationer, som postulerer eksistensen af indre og væsentlige forhold mellem menneske og naturen, mellem de forskellige grupper og bystaten, mellem det dennesidige og det hinsidige liv osv. Det er meget karakteristisk, at fordømmelsen af disse forhold altid hænger sammen med nostalgien efter disse forhold. Det helliges forsvinden er et tilbagevendende tema hos Heidegger selv og forudsigelsen af dets genkomst er identisk med et tema, der hentes hos Hölderlin, nemlig Gudernes genkomst.»

representerer en ontologisk *gevinst* og uante muligheter for filosofien:

> Ikke desto mindre er verdsliggørelsen hverken for Marx eller os på nogen måde nihilistisk, for så vidt som «nihilistisk» bør betyde det, der erklærer, at tilgangen til væren og sandheden er umulig. Verdsliggørelsen er tværtimod en *nødvendig betingelse* for, at en sådan tilgang åbner sig for tænkningen. Det er naturligvis det eneste, man kan og bør hylde kapitalen for: den afdækker den rene mangfoldighed som grund for præsentationen, den ophæver enhver effekt av det Ene som en simpel og skrøbelig konfiguration, den afsætter de symbolske repræsentationer, hvor båndene har fundet en skin-væren. At denne afsættelse sker i form af det mest gennemførte barbari, bør ikke skule dens i egentligste forstand *ontologiske* værdi. Hvem skylder vi at være blevet befriet for myten om Nærværet, for den garanti, som tildeler båndene substansialitet og for de væsensbestemte forholdenes uforgængelighed, om ikke kapitalens omvandrende automatik[?] For at tænke hinsides kapitalen og dens middelmådige forskrifter (den almene beregning af tiden) må man altså *tage afsæt* i det, som den har afsløret: at det er værens væsen at være mangfoldig, at det hellige Nærvær er en ren fremtreden, og at sandheden, hvis den eksisterer, som alt andet ikke er en afsløring og endnu mindre nærheden af det, der trækker sig tilbake.[27]

Denne orienteringen av tenkningen bort fra den heideggerianske kritikk av «nytidens» forglemmelse av væren og mot en anerkjennelse av den samme glemselen som en uovertruffen *mulighet* har store konsekvenser for utlegningen av naturen. Om det gjelder å holde all lengsel etter det hellige og det Enes eksistens på avstand, vil også tenkningen av naturen måtte skille seg radikalt fra forsøket på å reprodusere en opprinnelig konjunksjon mellom *phýsis* og *alétheia*. Naturen kan ikke utlegges som en opprinnelig samhørighet mellom mennesket og væren. I motsetning til Heidegger erklærer Badiou sin tilslutning til matematiseringen av naturen, ikke til den dikteriske åpenbaringen av den. Tidligere så vi at Heidegger finner budet om en fornyet artikulasjon av væren og/eller naturen som Ett-Alt i Hölderlins diktning. Badious respons på dette forehavendet er ikke bare at det er en illegitim resakralisering av en allerede avfortryllet natur, men også at det er nødvendig å utarbeide en ontologi for naturen som er på høyde med den matematiseringen av naturen som ble innledet med Galilei, og i stand til å gjøre forestillingen om et Ett-Alt som «hersker» over alle naturlige fenomener – det være seg Gud eller den opprinnelige *phýsis* – obsolet og unødvendig. Det første skal fullbyrdes ved en formell artikulasjon av de naturlige værenders ontologiske egenart, det siste ved en *immanentisering av det uendelige*, dvs. en demonstrasjon av den ontologiske muligheten av å betrakte væren som uendelig, uten at denne uendeligheten skal tilhøre et Ett-Alt. Badious siktemål er til syvende og sist en radikal *demystifikasjon* av værensbegrepet.[28]

27 *Manifest for filosofien*, s. 59-60.

28 Se Ray Brassier, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction* for en utmerket fremstilling av den badiouske ontologiens demystifiserende rekkevidde. Brassier begår imidlertid selv en mystifikasjon i sin fremhevelse av en heroisk bejaelse av et perspektiv som betrakter muligheten for menneskets utryddelse som en «betingelse» for en genuint subtraktiv ontologi. Det er vanskelig å tenke annet enn at en som, som Brassier, har behov for fantasibilder av en «solar katastrofe» eller menneskeslektens totale utryddelse for å gjøre den reelle ikke-samhørigheten mellom mennesket og det værende i virkeligheten ikke er i stand til å akseptere en substraktiv forestilling om naturen eller væren fullt ut. Forvandlingen av den ontologiske abstraksjonen til en heroisk konfrontasjon med værens meningsløshet tyder på at denne abstraksjonen i virkeligheten står for Brassier som et traume.

Heidegger så værensforglemmelsens begynnelse i Platons utlegning av *phýsis* som *eidos*, dvs. i fikseringen av naturens veksel mellom skjulthet og uskjulthet, nærvær og fravær, i formens intelligibilitet. Denne fikseringen åpnet veien mot en fordrivelse av nærværet, som i vår tid finner sitt kulminasjonspunkt i teknikken og dens utlegning av det værende som «stell».[29] Når Platon og Sokrates likestiller det «nærværende» med det «vedvarende», eller «forblivende» legger han grunnen for en reduksjon av det værendes nærvær til et tilfelle eller en instansiering av en generell lovmessighet eller en form. For Platon erstattes den konkrete tingens nærvær med et generisk objekt som bare blir et «noe» ved å være bærer av en form: «Det vedvarende finner de i det som fastholder seg som det forblivende ved alle ting som forefinnes. Dette forblivende på sin side, oppdager de i utseendet (*eidos, idea*), f.eks i idéen «hus». I det viser seg, hva alle ting av en viss art er. De enkelte virkelige og mulige hus er derimot vekslende og forgjengelige variasjoner av «idéen», og hører derfor til det ikke-varende.»[30] Det værende «får» sin vedvarenhet som «noe» fra idéen det har del i. Hva er problemet med dette? Vi så tidligere at Heidegger betrakter væren som en *skjenking*, en donasjon av nærvær. Denne donasjonen «fortrenges» (eller «trekker seg tilbake», for å ta i bruk et mer heideggeriansk syntagme) når *eidos* innstiftes som prinsipp for tingens intelligibilitet. Konsekvensen av at det er tingens deltagelse i *eidos* som sørger for at den har noen varighet, at den kan *være* som *noe,* er at donasjonen reduseres til pur kontingens, til noe fullkomment uvesentlig. Skjenkingen av det værende ville ikke være noe som helst uten en *eidos*, som på sin side er fullkomment likegyldig overfor hvorvidt det enkelte værende blir «skjenket» eller ei. Det som blir gitt uten form, er intet, et ikke-værende.

I *L'être et l'événement* identifiserer Badiou denne tilintetgjørelsen av donasjonen gjennom *eidos* med filosofiens begynnelse. For Badiou tilhører den heideggerianske kritikken av Platons fortrengning av den opprinnelige *phýsis* en dikterisk reaksjon mot filosofien, som med hans uttrykk *avbryter* diktet. Denne reaksjonen strekker seg lenger enn til en kritikk av Platon og helt til en generalisert kritikk av naturvitenskapen som en disiplin som fortrenger den levende naturens organiske fylde til fordel for den matematiske formelens golde abstraksjon. Dypest sett står striden mellom en natur skrevet i matematikkens språk og en natur innskrevet i diktets linjer, mellom poemet og mathemet. Badiou anerkjenner uten videre at den galileiske fysikkens begrep om naturen som matematisk artikulerbar representerer en «fullkommen forglemmelse av det som er oppbevart i det greske ordet *phýsis,*»[31] og går videre til å påpeke at den «galileiske revolusjonens» nære bånd til Platon ikke er tilfeldig. For det er bare gjennom en forståelse av idéen som en fullbyrdelse av den greske tenkningen av *phýsis*, nemlig som det punktet hvor man opphører å tenke naturen

29 Martin Heidegger, «Spørsmålet om teknikken», i: *Oikos og tekhne*, s. 104.
30 «Spørsmålet om teknikken», s. 105.
31 *L'être et l'événement*, s. 141.

«dikterisk» som uutgrunnelig donasjon, og heller som det som gjennom sin deltagelse i idéen kan vise frem en evident og intelligibel side at en objektivering av naturen kan finne sted. Men at det er den bestandige *eidos*, og ikke nærværet, som blir det avgjørende i og med Platon, innebærer at det som er intelligibelt ved det som er kan tenkes *uavhengig* av et hvilket som helst nærvær. Hvis det enkelte værende bare er en instansiering av en gitt *eidos* innebærer dette at *eidos*, som det i kraft av hvilket det som er er intelligibelt, i prinsippet kan tenkes *for seg selv,* uten hensyn til den sansemessige partikulariteten som intansierer det, og dvs. formalistisk og ontologisk, eller matematisk. Det som kan sies om væren, kan sies *matematisk.* Den demystifiserende fortrengningen av donasjonen til fordel for evidensen er på én og samme tid fortrengningen av diktet og filosofiens og vitenskapens sanne begynnelse: «Den greske begivenheten er den *andre* veien, som tenker væren subtraktivt gjennom en idéell eller aksiomatisk tenkning. Grekernes egentlige oppfinnelse er at væren er utsigelig når en tenkningens beslutning trekker fra nærværet.»[32] Væren er det som kan sies på en konsistent måte om det som er uten henvisning til nærværet, dvs. det som kan sies «subtraktivt», og tenkningens første «akt» er å rykke det intelligible ut av dette nærværet:

> Grekerne, og særlig Parmenides og Platon, har heller ikke tenkt væren som *phýsis* eller som naturen, uansett hvilken avgjørende viktighet dette ordet kan ha hatt for dem. De har snarere gjennomført en opprinnelig *av-binding* (*délié*) av tenkningen fra dens poetiske lenking til den naturlige fremtredelse. Idéens komme krever at ontologien løs-rives og at dens uendelige tekst blir åpnet som de matematiske sammenkjedingenes historisitet. De har erstattet diktets punktuelle, ekstatiske og repetitive figur med det subtraktive, det mangfoldig-tomme, som hersker over en videreførbar tenkning.[33]

Den filosofiske og den vitenskapelige tenkningen begynner først der hvor diktet må gi tapt overfor mathemet, der hvor det sansbares fylde må bøye seg for den formalistiske abstraksjonens tomhet. Formelens konsistens og universelle overførbarhet (*transmissibilité*) må tre i stedet for diktets gåtefulle påkallelse av nærvær. Den nostalgiske forestillingen om at matematiseringen er et overgrep mot den levende naturen er for Badiou en *effekt* av filosofiens fordrivelse av diktet som privilegert tilgang til naturen og væren, en effekt av bannlysningen av nærværets dybde som værens hjerte.[34] For Badiou kan filosofien ikke unne seg gleden over å hengi seg til en slik nostalgi for det

32 *L'être et l'événement*, s. 144.

33 Ibid.

34 Se ibid.: «Tenkningens «vestlige» konfigurasjon kombinerer den subtraktive ontologiens kumulative uendelighet og det naturlige nærværets poetiske tematikk. Dens skandering er ikke glemselen, men snarere *supplementet,* som selv er en form for cesur og avbrudd. Den radikale endringen den matematiske supplementeringen introduserer er at diktets uminnelighet, den ublandede og fyldige donasjon, blir gjenkomstens *fristelse*, en fristelse som Heidegger – som så mange tyskere – tok for å være en nostalgi og et tap, selv om den bare er det permanente spill som igangsettes i tenkningen gjennom mathemets harde nyhet. Den matematiske ontologien, som er tekstens og den oppfinnsomme fornufts arbeid, har retroaktivt konstituert den poetiske ytring som morgenrødens fristelse, som nostalgi for ro og nærvær. Denne nostalgien oppstår ikke fra værensforglemmelsen, som heretter er latent i ethvert stort poetisk foretak, men tvert i mot fra det at væren uttales i den matematiske subtraksjonen medfører at diktet mener å utsi et tapt nærvær, en meningens terskel. (...) Diktets nostalgiske vielse til naturen skyldes at den en gang

konkrete, men må oppholde seg i den absolutte abstraksjonens element. Men hva er naturen hvis den skal artikuleres i henhold til en akt som subtraherer den fra nærværet, dvs. hvis den skal tenkes i henhold til det rene mangfoldets ontologi?

For Badiou kan en ontologisk forståelse av naturen som erklærer sin trofasthet mot naturvitenskapens matematisering av det naturlige ikke gå ut fra det poetiske sammenfallet mellom *phýsis* og *alétheia* i det værendes kommen-til-nærvær, men fra forestillingen om naturen som en bestemt type mangfold som særmerkes av deres homogenitet og stabilitet. Naturligvis er det ikke tale om en stabilitet i den forstand at de naturlige værender ikke forandrer seg eller i betydningen av en eller annen determinisme. Tvert i mot: naturens stabilitet defineres negativt som *fravær av singulariteter* (elementer som tilhører situasjonen, men som ikke representeres i tilstanden), og dermed – jeg kommer tilbake til dette i de to neste kapitlene – som fravær av begivenhet.[35] I ontologiens formaliserende diskurs er de naturlige mangfold de mangfold hvor alle elementer er *ordinaler*. Hva vil dette si? For det første betyr det at alle elementer i et naturlig mangfold også er delmengder i dette mangfoldet, tilhørighet innebærer *uten unntak* også inklusjon: $\beta \in \alpha \rightarrow \beta \subset \alpha$. Hvis α er et naturlig mangfold finnes det ingen elementer som tilhører α som ikke også er inkludert i α. Det finnes ingen eksesser i naturen. For det andre (og dette følger av det første) er alle naturlige mangfold *transitive*. Alle elementer, og dermed delmengder i et naturlig mangfold $\beta \in \alpha$ er også elementer, og dermed delmengder, i α: $(\beta \in \alpha \ \& \ \gamma \in \beta) \rightarrow (\gamma \in \alpha)$. Rett nok ser naturens spesifisitet og reelle mangfold ut til å forsvinne fullstendig i denne formalistiske og asketiske artikulasjonen, men det er viktig å ikke miste av syne at det dreier seg om å gi en ontologisk karakteristikk av det naturlige *som sådan*, dvs. det som kan sies entydig om alt som tilhører naturen. I motsetning til det Badiou kaller «antikkens ontologi», er den moderne, post-galileiske ontologien ikke ute etter å anskueliggjøre kosmos' arkitektur:

> Doktrinen om naturen, sett fra synspunktet til tenkningen av væren som sådan, fullbyrder seg slik i teorien om ordinaler, som bemerkelsesverdig nok, Cantors skapende entusiasme på dens vegne tatt i betraktning, bare har blitt ansett av matematikerene som en kuriositet uten store konsekvenser. Til forskjell fra de Gamles ontologi søker den moderne ontologien ikke å utfolde arkitekturen til det værende som helhet i all dens detalj. (...) Det ontologiske kriteriet for de naturlige mangfold er deres stabilitet, deres homogenitet, dvs. (...) deres immanente orden. (...) Den naturlige konsistens er – for å snakke som Heidegger – at «herredømmet» til den opprinnelige Idéen til presentasjons-mangfoldet som er tilhørigheten strekker seg over de naturlige mangfold i hele deres utstrekning.[36]

Det naturlige i alminnelighet har intet med nærvær eller bevegelsen fra skjulthet til uskjulthet å

har blitt avbrutt av mathemet, og den «væren» hvis nærvær poesien forfølger er bare den umulige oppfyllingen av tomheten matematikken ustanselig oppdager i det rene mangfoldets hemmeligheter som det ved væren som i sannhet kan uttrykkes subtraktivt.»

35 For Badiou er «begivenhet» en teknisk term. At det ikke finnes begivenheter i naturen er ikke det samme som at det ikke finnes hendelser i naturen.

36 *L'être et l'événement*, s. 152-53.

gjøre. Det naturlige er det stabile, det homogene, det som forblir naturlig. Naturen er i dobbelt forstand indifferent: den er der uavhengig av en korrelasjon mellom mennesket og verden, og dermed uavhengig av enhver donasjon, men den er også indifferent i den forstand at det ikke finnes noen genuin differens *i* naturen, for en genuin differens kan bare være en singularitet, en begivenhet.

Vi nevnte tidligere at ontologien ikke kan tillate noen annen minimal enhet enn den tomme mengden Ø. Den ontologiske forståelsen av naturen Badiou fremlegger ser imidlertid ut til å motsi dette prinsippet. For han fremsetter et prinsipp om *minimalitet* som grunnleggende i den ontologiske forståelsen av de naturlige mangfold, noe som kan se ut til å føre ham tilbake til en atomisme.[37] I virkeligheten er dette ikke tilfellet. For det minimale elementet i et naturlig mangfold er minimalt *for* en egenskap.

Vi har sett at de naturlige mangfold er ordinaler. Dette innebærer at et mangfold kan sies å være *mindre enn* et annet hvis det *tilhører* sistnevnte. Slik er β mindre enn α hvis $\beta \in \alpha$. De naturlige mangfoldene er *ordnet* i en orden som går fra mindre bestanddeler til større (konkret sagt: på samme måte som atomene som er en del av et cellulosemolekyl også er en del av det treet cellulosemolekylet er en del av, osv.). I utgangspunktet er det ingenting som tilsier at rekken av ordnede mangfold skal stoppe på noe punkt. Som kjent er det uproblematisk å dele opp et ordenstall i stadig mindre bestanddeler, ettersom tallrekken kan reprodusere seg selv som desimal i det uendelige. Rekken av ordinaler er *virtuelt* uendelig, på samme måte som mangfoldet alltid inneholder mangfold som inneholder mangfold osv. Definisjonen av et minimalt element kan ikke utelukkende basere seg på det mangfoldiges grenseløse disseminasjon. Det kan ikke finnes et absolutt sett, men bare et *relativt* sett minimalt element. Og det er nettopp dette Badiou innfører med sitt begrep om «atomet».[38] Et atom er et element i et naturlig mangfold som er $\in$-minimalt for en egenskap ψ. Dette betyr at atomet er den «minste» mengden i en ordnet mengde som har egenskapen ψ: ingen av de mangfoldene som tilhører atomet har egenskapen ψ, som dermed kan sies å «dukke opp» først på det nivået i ordenen hvor atomet opptrer. Formelt skrevet kan dette uttrykkes som følger for $\beta \in \alpha$: $\psi(\alpha) \rightarrow (\exists\beta)\,[\psi(\beta) \,\&\, (\gamma \in \beta) \rightarrow \neg\, \psi(\gamma)]$. Siden γ tilhører β uten å fremvise egenskapen ψ, er β minimumet for egenskapen ψ – β er det minste av de mengder som er medlemmer av α som har egenskapen ψ (derav uttrykket $\in$-minimal).[39] Et atom er altså et atom *for*

37 *L'être et l'événement*, s. 154ff.

38 *L'être et l'événement*, s. 155.

39 For den naturalistisk orienterte kan det være interessant å bemerke at Badiou her foretar en ontologisk artikulasjon av et tema som er velkjent fra den analytiske metafysikken, nemlig temaet om *emergens*. Riktignok benytter ikke Badiou dette uttrykket, og han gir heller ingen analyse av hva slags egenskaper som kan sies å være emergente eller ei, noe som kanskje kan forekomme mange som en skuffelse. Men man må – nok en gang – ikke glemme at Badious prosjekt er *ontologisk*, og dvs.: *formalistisk.* I alle tilfelle er det viktig å understreke at Badious forståelse av de minimale elementene åpner for å forstå naturlige egenskaper som emergente, og ikke nødvendigvis superveniente

en egenskap, ikke et atom *tout court*. Et mangfold som er ∈-minimalt for ψ må betraktes som det «nivået» i det naturlige mangfoldets orden hvor en egenskap dukker opp for «første gang», dvs. som det nivået hvor egenskapen ψ «emergerer», ettersom denne egenskapen ikke finnes på noen av de foregående nivåene.[40]

Vi har sett at det naturlige er det homogene og ordnede mangfold. Men som vi så i diskusjonen av Heidegger finnes det også Naturen, *phýsis*, et Ett-Alt som gjennomtrenger naturen, men allikevel er forskjellig fra det naturlige værende. For Heidegger er dette nærværet som sådan, den givende bevegelsen som «skjenker» naturen til mennesket og slik føyer sammen korrelasjonen mellom menneske og verden. Hva kan Naturen være hvis det naturliges væren i følge ontologien er å presentere seg som ordinal? På dette punktet formulerer Badiou en provoserende tese, nemlig: *Naturen finnes ikke.*[41] I første omgang kan det synes uklart hvorfor noe slikt skulle følge av at de naturlige mangfold er ordinaler. For kan man ikke ganske enkelt si at Naturen, det er mengden av *alle* ordinalene, dvs. summen av alle naturlige værender? Nei. Avvisningen av Naturens eksistens som Ett-Alt følger av beslutningen om at det Ene ikke eksisterer. Hvis man antar at det finnes en mengde *O* som er mengden av alle ordinaler, må denne mengden være transitiv.[42] Hvis α er en ordinal, dvs. at alle elementene i α er ordinaler, er α medlem av *O*. Men i så fall er α også en delmengde i *O*, for: $\alpha \in O \rightarrow \alpha \subset O$. Men alle elementene i *O* er, ettersom de er ordinaler, selv transitive, og dermed tilfredsstiller *O* definisjonen av en ordinal (en mengde hvor alle delmengdene er transitive), og må dermed være medlem av seg selv, noe som er umulig. Følgelig: Naturen finnes ikke. Det finnes bare naturlige værender. Denne tesen er ikke så mye sjokkerende som den er oppsiktsvekkende moderne. I *Logiques des mondes* beklager Badiou seg over at kosmologien gjennom teorien om The Big Bang stadig vekk forholder seg til det Ene som utgangspunkt for mangfoldet av naturlige værender i universet. Men i virkeligheten representerer den mest moderne, skjønt stadig kontroversielle, kosmologiske teorien, nemlig M-teorien, en avvisning av at

---

(ontologien sier ingenting om hvorvidt en egenskap ψ forutsetter at det finnes en egenskap φ i de mengdene som er mindre enn den mengden som er ∈-minimal for ψ).

40 Passende nok er den ontologiske utlegningen av forholdet mellom egenskap og «nivå» eller plass i ordinalrekken ikke bare indifferent overfor skillet mellom emergens og superveniens (fra et ontologisk synspunkt er begge mulige, om enn ikke for én og samme egenskap i én og samme formel, ettersom dette ville føre til at én og samme egenskap hadde to forskjellige formelle definisjoner), men også mellom forskjellige former for emergens og superveniens. At et mangfold α er minimalt med hensyn til en egenskap ψ sier ikke bare ingenting om hvorvidt $\psi(\alpha)$ kan (som i prediktivt emergentisme) eller ikke (som i «irreducible pattern»-emergentisme) kan predikeres med utgangspunkt i kunnskap om egenskapene til et mangfold β hvor $\beta \in \alpha$, men heller ikke om hvorvidt $\psi(\alpha)$ supervenerer på en subvenient egenskap $\varphi(\beta)$. Det vesentlige for ontologien er at ψ først opptrer som atomet $\psi(\alpha)$, ikke om forhold som $\varphi(\beta) \rightarrow \psi(\alpha)$, $\varphi(\beta)\&\rho(\gamma) \rightarrow \psi(\alpha)$ osv. består eller ei. Jeg har hentet distinksjonen mellom prediktiv emergentisme og «irreducible pattern»-emergentisme fra «Emergent Properties», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/properties-emergent/.

41 *L'être et l'événement*, s. 159. Denne tesen, som er en variasjon over temaet «det Ene er ikke» gjentas i *Logiques des mondes* under formen *Det finnes ikke noe Univers* (ingen verden som inneholder alle verdener).

42 *L'être et l'événement*, s. 160ff.

singulariteten Big Bang er noen singularitet i streng forstand (uforklarlig ved hjelp av fysikkens lover). I M-teorien er den tvert i mot et resultat av en kollisjon mellom to «brane»-universer i den såkalte ellevte dimensjonen – en kollisjon hvis ringvirkninger forplantet seg i de «strengene» elementærpartiklene i vårt univers er bygget opp av, og dermed bestemte hvilke egenskaper disse partiklene ville ha. *Hvis* M-teorien er sann vil den interessant nok *de facto* være en kosmologi som stemmer overens med den ontologien Badiou utarbeider i *L'être et l'événement.* M-teorien er imidlertid fremdeles under utarbeidelse, og ikke minst eksperimentell prøving, og det er i skrivende stund (og ikke minst for en lekmann som undertegnede) umulig å si om denne teorien vil møte samme skjebne som teorien om eteren, eller om den vil representere det umåtelige gjennombruddet dens tilhengere holder den for å være.

I alle tilfelle er det et siste aspekt ved Badious ontologiske utlegning av naturen vi vil ta for oss*:* naturens *uendelighet.* Hva består denne uendeligheten i? Vanligvis forestiller man seg at naturens eller universets uendelighet kan sammenlignes med en evigvarende reise (den som forsøker å nå universets grenser vil aldri nå frem til dem, selv om han eller hun reiser uendelig lenge) eller med en uendelig lang tallrekke (den som forsøker å telle alle universets bestanddeler vil aldri kunne telle til ende). Denne formen for uendelighet kalles en *virtuell* uendelighet, og består i at en iterativ operasjon (for eksempel +1) gjentas uten å kunne avsluttes: (n + 1, (n + 1) + 1,... ((n + 1) + 1) +1)...). For Badiou består den ontologiske forståelsen av naturens uendelighet *ikke* bare i konstateringen av en virtuell uendelighet av denne typen. En slik i prinsippet uavsluttbar rekke er ikke rett og slett uendelig, men en *uendelighet av endeligheter*. Den virtuelle uendelighet er en slett uendelighet, en ren fortsettelse av det samme. La oss se nærmere på hvilket forhold mellom det endelige og det uendelige Badiou skisserer i *L'être et l'événement*.

Vi begynner med den virtuelle uendeligheten. For å få et bedre grep om den formelle begrunnelsen av Badious idé om en naturens uendelighet må vi erindre om at de naturlige mangfold er *ordinaler*. I utgangspunktet er det mulig å konstruere en «større» ordinal ut fra en hvilken som helst ordinal hvis man konstruerer unionen (en mengde som inneholder alle delmengdene i de mengdene den er en union av) av en ordinal og dens «singleton», f.eks får man fra mengden α en singleton $\{\alpha\}$, og unionen av disse $\alpha \cup \{\alpha\}$. Men ettersom α og $\{\alpha\}$ er distinkte mengder, og ettersom en ordinal som er medlem av en annen ordinal er mindre enn den ordinalen den er medlem av, er $\alpha \cup \{\alpha\}$ større enn α. Den kommer *etter* α i rekken av ordinaler. Den nye, større ordinalen som konstrueres i og med denne operasjonen er αs *etterfølger*, noe vi med Badiou kan skrive F(α), hvor F («følge») står for operasjonen som konstruerer den nye ordinalen og α for den ordinalen F opererer på. Ved å gjenta denne operasjonen er det mulig å konstruere en virtuell uendelighet av ordinaler. I dette tilfellet får man en rekke av denne typen: F(α), F(F(α)), F(F(F(α))),... F(F(...

$(F(F(\alpha))))$[43]. Badiou kaller denne rekken for rekken av «andre». Man kan stadig produsere nye «andre» ved hjelp av den samme operasjonen, slik at man får den andres andre, den andres andres andre osv. Slik er de samtidig det samme i to henseender, for det første bare et skritt på veien mot enda en annen, og enda en annen, osv., og fordi de alle er ordinaler: unionen av en ordinal og en annen ordinal er alltid en ordinal. Men *hva* er det regelen teller? «Hvor» foregår denne tellingen? I følge Badiou må det disse spørreordene henviser til være den andre for rekken av stadig-andre, «det andres Andre». En Annen som rekken av andre begynner og ender i er det eneste mulige uttrykket for det veritabelt uendelige. Det Andre er det andres grense:

> Regelen forteller meg hvordan jeg går fra en term til den andre. Den andre er like så mye det samme, etter som et «enda-en» reitereres etter den, hvorigjennom bare formidlingen mellom dens andre (den første termen) og den kommende andre har funnet sted. Kun et absolutt begynnende allerede ville i følge regelen være in-different overfor det som kom forut for det. Det er uansett retroaktivt tilpasset det som følger det, ettersom regelen allerede har funnet sin enda-en ut fra den. At alle er på randen av dette enda-en gjør at hver av dem er det samme som sin andre. Regelen binder den andre til sin impotente identitet. Når jeg hevder at det finnes et mangfold som er slik at de andres bliven-det-samme i følge regelen som foreskriver enda-en-annen, påkaller jeg ikke enda-en-annen, men den Andre som er slik at det er fra den det fremgår at det andre, dvs. det samme, finnes.[44]

Et uendelig mangfold må kunne *inneholde* en regel for overgangen fra en ordinal til en annen (eller, mer presist, at regelen kan operere «på innsiden» av det, uten å kunne operere *på* det), og samtidig være grensen for den samme overgangen. Om et mangfold er uendelig kan det ikke være en virtuell uendelighet, men må kunne inneholde den virtuelle uendeligheten, og dermed overskride den. Som Paul Cohen viste når han demonstrerte at kontinuumshypotesen er uavhengig av ZF-mengdelærens aksiomer[45] kan et slikt uendelig mangfold ikke konstrueres med utgangspunkt i serien av andre, dvs. med utgangspunkt i den virtuelle uendeligheten (rekken av konstruerbare ordinaler), men denne serien og den virtuelle uendeligheten må til gjengjeld kunne la seg konstruere med utgangspunkt i det uendelige mangfoldet: «(...)det uendelige realiserer sammenkoblingen mellom et værens punkt, en repetisjonens automatisme, og et andre eksistensielt segl. I det uendelige knyttet opprinnelsen, den andre og den Andre seg sammen. Den dobbelte henvisningen til den Andre er gjennom stedet (enhver annen blir presentert av den Andre, som det samme som tilhører den) og grensen (den Andre er ingen av de andre som regelen tillater gjennomgangen av).»[46] Dette gjør det umulig å avlede det uendelige fra det endelige (rekken av stadig-andre), og for Badiou betyr dette at det uendeliges eksistens eller ikke-eksistens bare kan fastsettes gjennom en *beslutning*. Det uendeliges

43 Denne operasjonen brukes også for å konstruere nye mengder fra den tomme mengden Ø, som er gitt i og med nullmengde.aksiomet: Ø, {Ø}, {Ø {Ø}}, {Ø, {Ø {Ø}}}...
44 *L'être et l'événement*, s. 166.
45 *Badiou. A Subject to Truth*, s. 342ff.
46 *L'être et l'événement*, s. 167.

eksistens er aksiomatisk. Etter Badious oppfatning må tenkningen, dersom den vil forbli trofast mot naturvitenskapens innledende beslutning om verdens uendelighet, være i stand til å gjenta denne beslutningen innenfor ontologien selv. I ontologien lyder denne beslutningen: det finnes et naturlig mangfold som er uendelig. Men et mangfold som kan inneholde den virtuelt uendelige suksesjonen av ordinaler kan bare være det *aktuelt* uendelige:

> Det finnes en annen uendelighet, den som Cantor har innført, men som allerede var Guds eller universets uendelighet: en aktuell uendelighet, virkelig uendelig, som omfatter alle de endelige tall. Denne aktuelle uendeligheten er som den virtuelle uendelighetens grense. I den virtuelle uendeligheten går jeg fra et tall til et annet som stadig er større uten å noensinne komme til enden, mens jeg i den aktuelle uendeligheten har lukket alle inne i noe som omslutter dem, og har nådd målet. Om jeg var en vandringsmann med et ubegrenset liv, kunne jeg gå inntil jeg hadde alle tallene, og da ville jeg ha oppnådd den aktuelle uendeligheten.[47]

For å oppnå en virkelig uendelighet i naturen snarere enn i Gud, må man anerkjenne det aktuelt uendelige som virkelig, at det finnes en Annen som er annen enn serien av andre, uten at denne Annen befinner seg hinsides eller utenfor naturen. Denne Andre må være det rekken av andre *innskriver* seg i.[48] Men det er ikke mulig å innføre denne Andre (den aktuelle uendeligheten) ved å dedusere den fra de andre (den virtuelle uendeligheten). I så fall må den Andre innføres aksiomatisk (som et tilleggsaksiom), og det eneste kravet som kan stilles til den er i så måte at den er konsistent med de øvrige aksiomene i mengdelæren. Denne Andre – det aktuelt uendelige – må være en grenseordinal:

> På det punktet hvor vi befinner oss, er det intet som pålegger oss å innvilge eksistensen av en grenseordinal. (...) Visst har vi konstatert at det eksisterer en sekvens av ordinaler hvis begynnende værenspunkt er Ø, og gjennomgangen av hvilken i følge etterfølgelsesregelen er uoppnåelig. Men sant å si er det ikke sekvensen som eksisterer, men hver av dens termer. Alene en absolutt ny aksiomatisk beslutning tillater oss å enhetliggjøre sekvensen selv. Denne beslutningen, som formaliserer gesten til det 17. århundrets fysikere går ut på å vende de naturlige mangfoldenes ontologiske skjema til det uendeliges fordel, kan uttrykkes svært enkelt: det finnes en grenseordinal. Dette «det finnes», det første vi har uttalt siden vi konstaterte eksistens av det tommes navn, er det andre eksistensielle segl, som begrunner værens uendelighet.[49]

Som vi husker var de naturlige mangfold alle ordinaler, og overgangen fra en annen til en nok-en-annen var identisk med konstruksjonen av rekken av ordinaler. Man kan si at en ordinal α er en følgeordinal Fø(α), om det finnes en ordinal β hvis etterfølger den er: Fø(α) ↔ ($\exists\beta$) [α = F(β)]. En ordinal som er en følgeordinal er alltid del av rekken av andre. Det vi – og Badiou – trenger for å kunne etablere en aktuell uendelighet er en ordinal som ikke er en etterfølger (som ikke kan oppnås

47 Alain Badiou, *Le fini et l'infini*, s. 24.

48 Merk at dette skillet mellom den andre og den Andre er hentet fra Lacan, som kaller den Andre for «talens sted» *(lieu de la parole),* hvor all tale «innskriver» seg. Jeg kommer tilbake til denne versjonen av den Andre i neste kapittel.

49 *L'être et l'événement*, s. 175-76.

ved hjelp av konstruksjonen av rekken av ordinaler ved hjelp av etterfølgere), en *grenseordinal*. En slik ordinal skrives *lim* (α), og definisjonen er: *lim* (α) ↔ ⌐ Fø(α) ↔ ⌐ ($\exists\beta$) [α = F(β)]. Eksisterer en slik ordinal? For den som, som Badiou sier, «vedder» på det uendelige – på samme måte som Pascal «vedder» på Guds eksistens – finnes den, og den er konsistent. Ettersom ingen ordinal kan settes inn mellom en ordinal og dens etterfølger, må alle βs etterfølgere være medlemmer av α, hvis $\beta \in \alpha$, og α er en grenseordinal. Hvis $\beta \in \alpha$ og *lim* (α), så S(β) $\in \alpha$, og S(S(β)) $\in \alpha$ osv. Grenseordinalen er dermed stedet for og grensen til rekken av andre, stedet der den virtuelle uendeligheten innskriver seg: den Andre. Men dette er ingen definisjon av det uendelige. En slik definisjon må ta utgangspunktet i prinsippet om minimalitet som vi oppsummerte i forbindelse med begrepet om atomet. Hvis en grenseordinal er en ordinal som ikke er etterfølgeren til noen ordinal, er det å være en grenseordinal en egenskap som kan skrives $\psi(\alpha)$. Ettersom dette ikke utelukker at det finnes flere grenseordinaler, og vi er ute etter en enkelt mengde, må det uendelige vi søker være det mangfoldet som er $\in$-minimalt for ψ: det uendelige er den minste grenseordinalen. Symbolet for denne ordinalen er **ω0**, og den er en ordinal som bare kan ha etterfølgere. Slik har den Andre et navn, og dette navnet er **ω0**. Som definisjon av det uendelige henholdsvis det endelige kan vi nå si at *alle mangfold som er medlemmer av* **ω0** *er endelige, mens alle mangfold* **ω0** *er medlem av er uendelige.*[50] For ontologien er **ω0** dermed grensen mellom det endelige og det uendelige, det som utelukkende presenterer endelige naturlige mangfold, men som selv gjør alt det som presenterer *den* uendelig. Samtidig er det, som Badiou skriver, en *avgrunn* mellom de endelige mangfold og det uendelige mangfold, de endelige ordinaler og den minst uendelige ordinalen. Bare en beslutning kan åpne veien fra den ene til den andre.[51]

Det uendelige i naturen er ikke skjenkingen av nærvær, konjunksjonen mellom *phýsis* og *alétheia*, men den Andre hvor alt endelig innskriver seg. Og ikke nok med det: der det endelige kan innskrives i en aktuell uendelighet, kan det aktuelt uendelige inngå i en serie av stadig større uendeligheter. For hvis **ω0** er den ordinalen som bare kan ha etterfølgere, og hvis alle mengder som inneholder **ω0** er uendelige, finnes det en (virtuell) uendelighet av (aktuelle) uendeligheter. Naturen er denne uendeligheten av uendeligheter. Der Heidegger finner diktet og nærværet i naturens hjerte, finner Badiou den endeløse utfoldelsen av det endelige, i sin tur innskrevet i den aktuelle uendeligheten **ω0**. I motsetning til det nærværet og skjenkingen av væren Heidegger tilskrev

50 *L'être et l'événement*, s. 177. De formelle definisjonene er: a) for **ω0**: *lim*(**ω0**) & ∀(α) [[$\alpha \in$ **ω0**) & $\alpha \neq \emptyset$)] → Fø(α); b) for uendelighet: *Inf*(α) ↔ [(α = **ω0**) ∨ **ω0** $\in \alpha$]; c) for endelighet: *Fin*(α) ↔ ($\alpha \in$ **ω0**).

51 Paul Cohen selv uttrykte at kontinuumshypotesen er: «a very dramatic example of what might be called an absolutely undecidable statement (in our present scheme of things).» (Cohen, *Set Theory*, s. 1, sitert fra *Badiou. A Subject to Truth,* s. 342). Der Cohen mener at kontinuumshypotesen er «åpenbart falsk» innenfor ZF, fordi den krever at et nytt aksiom – power set-aksiomet – blir introdusert, mener Badiou at kontinuumshypotesens sannhet eller usannhet avhenger av en beslutning som beslutter det som ikke kan besluttes (*décider l'indécidable*), og aksepterer konsekvensene av innføringen av power set-aksiomet.

konjunksjonen mellom *phýsis* og *alétheia* er **ω0** ikke det Ene som gjennomtrenger alt endelig og værende, men utelukkende grensen for det endelige og stedet der det innskriver seg. Den Andre er ikke, som nærværet, *i* det værende, men omgir det og er samtidig dets grense.

Den sanne uendelighet finnes for Badiou i den matematiserte naturen som for Heidegger representerte værensglemselens skrekkeligste symptom. Uten tvil er Badious ontologi og hans visjon av naturen en visjon av en verden uten mennesker, en abstrakt og skjelettaktig verden hvor tingenes fylde fordufter i en sky av matematiske tegn. Det er en verden som på mange måter byr sansene imot. Men samtidig er Badious ontologi den eneste som muliggjør utsagnet *væren er uendelig* uten at denne uendeligheten tilskrives et høyeste værende eller en dimensjon av absolutt annethet. En slik immanentisering av det uendelige, å på denne måten redde det uendelige fra det guddommelige, er så oppløftende for tanken at sansenes krav om fylde og nærvær ikke lenger er merkbare. Innsikten i at det uendelige, skjønt det ikke nødvendigvis sammenføyes med mennesket, ikke (kun) tilhører det som er hinsides væren, det som bare gir seg til kjenne som åpenbaring eller som mirakel, men omgir alt værende, overalt og alltid er ikke bare Cantors, men filosofenes paradis. Og konklusjonen er: mennesket kan stå i et forhold til det uendelige som ikke er et forhold til Gud eller til en transcendens:

> Slik finner den historiske beslutningen om å bevare værens mulige uendelighet seg utbygget *(architecturée),* en uendelighet som, fordi den er unndratt det Enes grep, og altså mangler i enhver nærværsontologi, skyter knopper utenfor enhver tolerert representasjon og betegner, gjennom en beundringsverdig omdreining av tenkningens forrige epoke, det endelige som unntaket, hvis broderlige sårbarhet bare en – uten tvil levende – utarming av kontemplasjonen bevarer blant oss.
>
> Mennesket er det værende som foretrekker å representere seg selv i endeligheten, hvis tegn er døden, snarere enn å vite seg fullkomment gjennomtrengt og omgitt av det uendeliges allestedsnærvær.[52]

Hvis mennesket er det vesenet som *foretrekker* å representere seg som fanget i endeligheten, må det bety at mennesket faktisk har tilgang til det uendelige. Vi har i dette kapittelet sett at den menneskelige tanke er i stand til å favne det uendelige. I det neste kapittelet vil vi se at det uendelige kan aktualisere seg i menneskets liv: i kjærligheten, i politikken, i kunsten og, som her, i vitenskapen. Denne uendeligheten er *sannheten*, og det som trer i et forhold til den er *subjektet.*

52 *L'être et l'événement*, s. 169.

Andre kapittel. Sannhet og subjekt.

Hva er sannheten? Vanligvis forstår man sannheten som noe som kan tilskrives utsagn, overbevisninger, oppfatninger, teorier, og i enkelte tilfeller også kunstverk. I den analytiske filosofien defineres sannhet stort sett som en relasjon mellom et utsagn og dets sannhetsbetingelser, slik at setningen «Snø er hvitt» er sann hvis og bare hvis snø er hvitt, hvor setningen i anførselstegn representerer et utsagn, mens setningen uten anførselstegn representerer det saksforholdet som må bestå hvis utsagnet skal være sant.[53] I det følgende vil vi møte et sannhetsbegrep som er ikke-språklig. La meg understreke at dette ikke vil berøre forståelsen av sannhet som korrespondanse, som er like gyldig eller ugyldig uavhengig av om man aksepterer Badious sannhetsbegrep eller ikke. Allikevel vender Badiou seg polemisk mot en språkfilosofisk og/eller pragmatisk oppfattelse av sannheten, som han tilskriver det han gir navnet *den demokratiske materialismen.* Den demokratiske materialismen, skriver Badiou, er en tenkning som gir sin tilslutning til følgende maksime: *Det finnes bare legemer og språk.* Denne maksimen er ment å inkludere både den strengt analytiske og den hermeneutiske skolen, ettersom det for begge ikke kan eksistere annet enn legemer (de være seg forstått som ting, som *bare particulars*, som kropper...) og språk (de være seg forstått som formelle språk, naturlige språk, språket som «værens hus», språkspill...), noe som innebærer at all tenkning vedrørende sannhet bare kan utspille seg på innsiden av det Badiou kaller «systemet av legemer og språk». Men hva kan så sannheten være om den ikke står i noen vesentlig forbindelse til legemer eller språk? Denne idéen kan synes både fremmed og anakronistisk.

Badious polemikk mot den demokratiske materialismen er begrunnet i en platonsk bejaelse av sannheten som evig og universell, men også i idéen om at sannheten er et unntak. Den tenkningen som slutter seg til en slik bejaelse gir han navnet *dialektisk materialisme*, og dens maksime er, i motsetning til den demokratiske materialismen: *Om det ikke finnes sannheter, finnes det bare legemer og språk.* Det bør fremgå av dette at Badiou hverken benekter eksistensen av legemer eller av språk, men at sannheten allikevel ikke har noe med dette «systemet» å gjøre. For Badiou er en sannhet i virkeligheten ingen relasjon, men snarere en begivenhet – sannheten er noe som finner sted, og også noe som kan fremtre. Den sannheten Badiou omtaler er i en viss forstand det motsatte av en korrespondanse. Den er på én og samme tid fremtredelsen av noe som er både språkene og legemene absolutt fremmed og fremtredelsen av noe hvis konsekvenser vil forandre en

53 Det finnes naturligvis mange og stridbare oppfatninger om hvordan dette forholdet skal begripes: er det et trekk i et «sannhetsspill»? Må et utsagns sannhetsbetingelser utvides med en regulativ idé om at de *de jure* sanne utsagn sammenfaller med alle utsagn som er sanne i en ultimativ konsensus, som gjør at den nåtidige sannhetsverdien bare er provisorisk? Vi vil ikke berøre denne debatten her. Tvert i mot vil vi bevege oss på utsiden av den, og utenfor språkfilosofien i alminnelighet.

verden. Vi skal se at Badiou omsetter denne fremmedheten i et begrep om *supplementaritet*. Samtidig er sannhetene i følge Badiou *evige*. Som vi skal se innebærer denne idéen om evighet at sannhetene, som altså fremtrer i verden, bare kan eksistere som det Badiou kaller en sannhetsprosedyre, som ikke er annet enn en utledning av konsekvensene av en gitt sannhet, riktignok i den forstand at denne sannhetens konsekvenser innebærer en forandring av en gitt verden. Spørsmålet om sannheten er slik sett et i en viss forstand *praktisk* spørsmål, et spørsmål om hva en produksjon av en sannhet i en gitt situasjon innebærer. Vi vil også se at det finnes fire distinkte sannhetsprosedyrer: politikken, vitenskapen, kjærligheten og kunsten, hver med sitt subjekt. Derav: sannheter, i flertall, og også sannhetens evighet: for hver prosedyre kjennetegnes ved et bestemt forhold til en sannhet, som på en og samme tid er invariant og opphav til forskjellige konsekvenser i forskjellige verdener. Hver av de fire sannhetene – kjærlighetens, politikkens, vitenskapens og kunstens sannhet – representerer en form, en *eidos*, for den sannhetsprosedyren som tilhører dem. Vi vil også se at alle sannhetsprosedyrer må utføres av et *subjekt*, og at dette subjektet hverken er erkjennelsesteoriens eller transcendentalfilosofiens individuelle subjekt, som er det i den enkelte som opprettholder erfaringen av verden, men et mangfold (et kollektiv, noen kunstverk, et teoretisk korpus, et par) som står i en relasjon til en sannhet. Vi vil også se nærmere på de tre grunnleggende relasjonene som utgjør basisen for Badious typologi for subjektene.

I det følgende vil jeg først og fremst ta for meg den politiske og den amorøse prosedyren. For å gjøre Badious teori om sannhet mer tilgjengelig (og mer plausibel – håper jeg) har jeg valgt å fremstille den ved hjelp av eksempler fra revolusjonene i den arabiske verden vi har sett i løpet av de siste månedene.

I. Sannheten

Hva vil det si at sannheten er absolutt fremmed for «systemet av legemer og språk»? Jeg nevnte i innledningen at Badiou definerer sannheten som noe som overskrider og samtidig kommer i tillegg til dette systemet. I det følgende vil vi se hva dvs. at sannheten fremtrer i en verden, og hva det innebærer at denne fremtredelsen er paradoksal. I tillegg vil vi se nærmere på hva begrepet om sannhetens *supplementaritet* betyr, her i forbindelse med Badious begrep om kjærligheten.

Begivenheten og sannheten.

La oss begynne med det tekniske. I forrige kapittel så vi at alle mengder, og dvs. alle værender og

alle verdener, inneholder væren som sådan blant sine delmengder i form av den tomme mengden Ø. Denne mengden innskriver det inkonsistente mangfoldet i presentasjonen og muliggjør at det telles-som-én. Videre så vi at det inkonsistente mangfoldets karakter følger av avvisningen av at det Ene er: det er det mangfoldet som er medlem av seg selv, $\alpha \in \alpha$. Denne mengden ineksisterer: den kan ikke telles-som-én, og så lenge fremtredelsens lover er i kraft, kan det heller ikke fremtre, ettersom også fremtredelsens elementer må kunne telles-som-én om de skal kunne indekseres til transcendentalen som annet enn ineksisterende. Samtidig er det ineksisterende (Ø) identisk med væren som sådan, som, som vi har sett, ikke er annet enn det inkonsistente mangfold. Hvis sannheten er værens (inkonsistensens) fremtredelse, må begivenheten være den paradoksale mengden eller det ineksisterendes fremtredelse i en verden: begivenheten er ultra-ett, utenfor det Ene. Badiou kaller en slik fremtredelse en *singularitet.* Begrepet «singularitet» brukes vanligvis om fysiske fenomener som svarte hull og universets tilstand på tidspunktet for The Big Bang, da som en betegnelse for de punktene hvor naturlovene ikke lenger kan anvendes, og hvor alle beregninger blir inkonsistente.[54] Slik også for Badiou: singulariteten er en fremtredelse som ikke adlyder fremtredelsens lover – den er et unntak fra den aktuelle verdens orden. Siden væren som sådan er det inkonsistente mangfold, som bare kan markeres som ved hjelp av den tomme mengden Ø, er singulariteten fremtredelsen av det som ikke kan fremtre, presentasjonen av det som ikke kan presenteres. Singulariteten er fremtredelsen av det som er indeksert til transcendentalen som ineksisterende, dvs. det som har den eksistensielle verdien μ, nemlig det som utgjør et *unntak* fra de lovene som organiserer den aktuelle verden. Dette innebærer at en singularitet *ikke* kan være det samme som en partikularitet, for mens partikularitet er noe som er unikt i kraft av sine egenskaper (som alle kan være i overensstemmelse med transcendentalen i en gitt verden), er en singularitet subtrahert fra alle sine egenskaper: «I will call *particular* whatever can be discerned in knowledge by means of descriptive predicates. But I will call *singular* that which, although identifiable as a procedure at work in a situation, is nevertheless subtracted from every predicative description.»[55] Det singulære er noe annet, noe *mer* enn det partikulære, en *eksess* over de egenskapene som gjør det mulig å skjelne noe partikulært fra alle andre partikulære værender.

Trass i sin «ulovlighet» er en singularitet ikke nødvendigvis en begivenhet. I følge Badiou er

54 Innen vitenskapen er en singularitet – som de svarte hull eller The Big Bang – først og fremst teoretiske *problemer* som kaller på teoretisk arbeid i den hensikt å etablere en modell som er konsistent med de forskjellige singularitetene. I Badious bilde, hvor singulariteten er et unntak fra *alle* fremtredelsens lover, kan dette ikke være tilfelle, ettersom ingen av fremtredelsens lover kan fange inn begivenheten, uansett hvordan de måtte være formulert. Denne forskjellen kan også uttrykkes på følgende måte: naturvitenskapens singulariteter er nettopp naturlige fenomener, og i følge Badiou finnes det ingen begivenheter i naturen, mens de singularitetene Badiou omtaler er *historiske,* og kan derfor være begivenheter (naturen er for Badiou, som vi så i forrige kapittel, navnet på de «normale» mangfold, eller det som hviler i seg selv i den forstand at naturen er begivenhetsløs).

55 Alain Badiou, «Eight Theses on the Universal», http://www.lacan.com/badeight.htm

de i utgangspunktet bare *åsteder* for mulige begivenheter. Hvorvidt en singularitet er en begivenhet eller ikke avhenger av hvilken intensitetsgrad som tilkommer dens konsekvenser. Badiou skiller her mellom det han kaller en sterk singularitet (en begivenhet) og en svak singularitet. For å forstår dette skillet må man være oppmerksom på at alle singulariteter er overnumeriske (ettersom de ikke kan telles med utgangspunkt i situasjonens transcendental), og at Badiou tilskriver både de sterke og svake singularitetene maksimal eksistensiell intensitet. Forskjellen ligger i at den svake singulariteten (til tross for en maksimal intensitet) ikke har konsekvenser som kan tilskrives den samme intensiteten:

> Gitt et åsted (et objekt slått med selvtilhørighet) som er en singularitet (dets eksistensielle intensitet, hvor momentan og flyktig den enn måtte være, er maksimal). Vi sier at dette åstedet er en «sterk singularitet» eller en begivenhet dersom verdien til overgangen til åstedets ineksisterendes verdi (null) til åstedets (maksimale) verdi selv er maksimal. (...) En begivenhet har sin (maksimale) eksistensielle intensitets maksimalt sanne eksistens som konsekvens, det ineksisterendes eksistens.[56]

At det er konsekvensenes og ikke singularitetens eksistensielle intensitet som avgjør hvorvidt singulariteten er en begivenhet eller ei har den oppsiktsvekkende konsekvensen at det ikke er avgjort i og med singularitetens fremtredelse om den er en sterk eller svak singularitet. En bestemmelse av singularitetens faktiske karakter er bare mulig *post festum*; bare fra et standpunkt hvor begivenhetens konsekvenser *allerede* har forandret den aktuelle verdens transcendental slik at det som tidligere var åstedets ineksisterende nå eksisterer absolutt – dvs.: opprettet en ny verden – er det mulig å avgjøre om begivenheten var en begivenheten eller ei. Det i kraft av hvilket en begivenhets konsekvenser kan være maksimale er en *sannhet*, og den konkrete virkeliggjørelsen av disse konsekvensene er en *sannhetsprosedyre.* For Badiou er begivenhetens konsekvens først og fremst en produksjon av nye muligheter, og markerer et brudd i en verdens historie, men også i verdenen selv. Begivenheten markerer begynnelsen på en ny historisk sekvens; den innleder produksjonen av en ny «normativ orden», en produksjon som har en sannhet som sitt *orienterende prinsipp.* Denne produksjonen kalles en *sannhetprosedyre.* Bare en singularitet som foranlediger en sannhetsprosedyre er en begivenhet. La oss først se hvordan forskjellen på en svak og en sterk singularitet kan utspille seg i en konkret verden, og samtidig på forskjellen mellom en hendelse og en begivenhet.

I følge den offisielle fortellingen om de pågående opptøyene i Midtøsten og Nord-Afrika ble bølgen av protester utløst av den 26 år gamle grønnsakshandleren Mohamed Bouazizi, som etter å ha blitt krenket av en kvinnelig politibetjent tente på seg selv, en handling som vitnet om at han var drevet til desperasjonens og raseriets ytterste grense. Forestillingen om den brennende unge mannen

56 *Logiques des mondes,* s. 398.

ble en samlende forestilling hvor alle frustrasjoner og ønsker om et nytt samfunn kom til uttrykk – Bouazizis handling ble urbildet som svevet over demonstrasjonene og bidro til at de protesterende kunne artikulere sine frustrasjoner. Vi kan kalle dette for Bouazizi-begivenheten, og den sannheten som utfoldet og utfolder seg i regionen er denne begivenhetens sannhet (men sannheten er ikke identisk med begivenheten: Bouazizi-begivenheten åpnet opp et *hull* i situasjonen som sannheten kunne komme til verden gjennom). Dette viser til et viktig problem når det gjelder skillet mellom sterke og svake singulariteter. For i motsetning til det den offisielle versjonen av begivenhetenes gang har kunnet gi inntrykk av, var Bouazizis handling på ingen måte unik. Tvert i mot: «selvmordsforsøk ved selvpåtenning» utgjorde hele 15,1% av alle innleggelser i brannskadeavdelingen ved sykehuset i Tunis allerede i 1998.[57] Faktum er at Bouazizis selvmord ikke bare ikke er unikt, men at det inngår i en mengde desperate handlinger som ikke skiller seg vesentlig fra hverandre. Uten tvil er det mulig å beskrive alle disse «selvmordsforsøkene ved påtenning» som svake singulariteter, men dette fører oss ikke nærmere et svar på hva som skiller Bouazizi-begivenheten fra de andre delmengdene i mengden, og reiser dessuten spørsmålet om hvorvidt en forståelse av alle tilfellene som er inkludert i mengden «selvmordsforsøk ved påtenning» som svake singulariteter ikke er begrunnet i en tolkning som bare blir tilgjengelig fra Bouazizi-begivenhetens perspektiv, i den forstand at det først er i og med denne begivenhetens overgang fra svak til sterk singularitet og innledningen av den sannhetsprosedyren som nå utfolder seg at disse tragiske handlingene kan leses som singulariteter. Men om det ikke var noe iboende i Bouazizis selvmord som åpnet opp for at det kunne bli en begivenhet, hvilken instans er det så som avgjør hvorvidt noe blir en begivenhet eller ei? Et svar på dette spørsmålet krever at vi både tar for oss hvordan en hendelse kan forvandles til en begivenhet, og sammenhengen mellom en begivenhet og en sannhet, slik denne sammenhengen artikuleres i og gjennom en sannhetsprosedyre.

La oss begynne med begynnelsen. Hvorfor var det Mohamed Bouazizis selvmord som ble en begivenhet og ingen av de andre tilsvarende selvmord(sforsøk)ene? Problemet er, kort sagt, at det ikke er noe ved denne hendelsen selv som er unikt eller som skulle kunne fungere som gnisten som antenner den begivenhetsmessige eksplosjonen som – for å parafrasere Nietzsche – «splitter verdenens historie i to». Det finnes ingen naturlig overgang fra Bouazizis selvmord til den verdensbrannen som raser i regionen. Allikevel er det hevet over tvil at det finnes en forbindelse mellom dem: spørsmålet er hvordan denne forbindelsen oppstår. I *L'être et l'événement* skriver Badiou at det ikke er den spesifikke hendelsen alene, men en *navngiving* som bevirker overgangen fra en svak singularitet til genuin begivenhet.[58] Naturligvis dreier det seg her ikke ganske enkelt om

57 Se Olivier Pivot, «En verdighet ingen kan ta fra dem», Le Monde Diplomatique (norsk utgave), februar 2011.
58 *L'être et l'événement*, s. 193ff.

å gi en hendelse et alminnelig navn. En vanlig navngiving gjør ikke annet enn å innordne den enkelte hendelsen mengden av lignende hendelser, i vårt tilfelle som *nok et* selvmordsforsøk ved selvpåtenning, registerbart i sykehusets journaler og de offentlige statistikker. Navngivingen må, når den er navngivingen av en begivenheten, være noe annet enn dette. I virkeligheten består navngivingen i å *rykke* en konkret hendelse *ut av* den mengden den ellers ville ha funnet sin plass i, og å erklære at *dette* er fullkomment annerledes enn alle de andre hendelsene som er inneholdt i mengden – navngiving i egentlig forstand har slik sett den motsatte virkningen av det man vanligvis forbinder med en navngiving. I stedet for at navngivingen muliggjør det å «ta noe som noe», å innordne hendelsen i den mengden der den hører hjemme, er den en akt som gjør det mulig å «ta noe som noe *annet*» (i den mest radikale forstand), nemlig som en begivenhet snarere enn en hendelse. Navngivingen innebærer å innskrive et fenomen på nytt, i en annen orden, slik rettferdigheten for Platon kunne rives ut av bytteforhold eller den tyranniske stat og innskrives som en Idé. Som Slavoj Žižek påpeker, er det først navngivingen eller erklæringen som «innskriver akten i det objektive», i den forstand at en konkret hendelses betydning (om den «tas som noe» eller «noe annet») avhenger av om den navngis som en fortsettelse av det samme eller begynnelsen på noe helt annet:

> What is inaccessible is the impact of the subject's act itself, its own inscription into objectivity. Of course, thought is immanent to reality and changes it, but not as a fully self-transparent self-consciousness, not as a Act aware of its impact. A Hegelian thus accepts Lukács's notion of consciousness as opposed to mere knowledge of an object: knowledge is external to the known object, while consciousness is in itself «practical,» an act which changes its very object. (Once a worker considers himself as belonging to the ranks of the proletariat, this changes his very reality: he acts differently.) One does something, one counts oneself as (declares oneself as) the person who did it, and, on the basis of this declaration, one does something new – the proper moment of subjective transformation occurs at the moment of declaration, not at the moment of the act. This reflexive moment means that every utterance not only transmits some content, but, simultaneously, *determines how the subject relates to this content*.[59]

Rett nok omtaler Žižek her forholdet mellom en handling utført av en som har sluttet seg til det revolusjonære proletariatet og det den samme handlingen ville ha vært om den ble utført av en som ikke hadde sluttet seg til det, men dette er ingen hindring for å generalisere hans skjema til å gjelde forvandlingen av Bouazizis selvmordsforsøk til en begivenhet. hvis vi erstatter det konkrete innholdet i utsagnet vedrørende handlingen («Jeg handler *som proletar*») og den virkningen det har på den revolusjonære arbeiderens selvforståelse, i den forstand at det innskriver ham i en annen mengde enn den han tidligere var en del av, med en formell «frakobling» av en hendelse eller en gjenstand fra den mengden den i utgangspunktet tilhører og innskrivingen av den i en helt annen mengde, nemlig den tilknyttet begivenheten, ser vi hvordan det Žižek kaller en erklæring

59 Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, s. 226.

sammenfaller med det vi, med Badiou, har kalt en navngiving. For på samme måte som arbeideren som erklærer seg selv som tilsluttet det revolusjonære proletariatet går fra å identifisere seg med sin partikulære posisjon og situasjon til å inkludere seg selv i den «universelle klasse», utroper navngivingen en hendelse til en begivenhet. *Navngivingen forvandler en hendelse til en begivenhet.*

Men nøyaktig hva består det begivenhetsmessige i? Vi har sett at begivenhetens *virkning* er en «løsrivelse» av noe (en hendelse, en ting...) fra den sammenhengen den vanligvis opptrer i, dvs. fra den mengden av lignende hendelser den innskrives i gjennom en symbolsk identifikasjon (Bouazizi er *enda ett* «selvmordsforsøk ved selvpåtennelse»). I kraft av begivenheten innskrives denne hendelsen i en *annen* mengde, og skilles definitivt fra den mengden den ellers ville ha vært innskrevet i. En parallell til det Wittgenstein i *Filosofiske undersøkelser* kalte for et «å se aspekter» kan være til hjelp her. På samme måte som jeg ser den berømte hare-anden *enten* som hare *eller* som and, og aldri som begge deler (selv om jeg utmerket godt *vet* at den kan ses som begge deler), kan jeg erfare begivenheten *enten* som en hendelse blant andre *eller* som introduksjonen av en ny mulighet i det sosiale rom.[60] Wittgenstein skiller også mellom det å se en ny gjenstand og det å se noe nytt i samme gjenstand (et skille som er det samme som skillet mellom å se noe, og å se aspekter), og skriver, i en passasje som like godt kunne ha beskrevet navngivingen av begivenheten: ««Nå ser jeg jo det» kunne jeg si (f.eks idet jeg peker på et annet bilde). Slik er formen på meldingen om en ny oppfattelse. Uttrykket for aspektvekslingen er uttrykket for en *ny* oppfattelse, og samtidig uttrykket for den uforandrede oppfattelsen.»[61] Navngivingen virker også på denne måten: jeg blir i stand til å se at noe *nytt* gir seg til kjenne i det samme. Begivenheten er ikke en annen (enda en) hendelse, men *noe* ved en hendelse som gjør den til *noe annet* enn alle de andre hendelsene. Og gjennom navngivingen av begivenheten *erklærer* jeg at jeg ikke lenger ser den som en hendelse, men som en begivenhet, akkurat som den som erklærer «Nå ser jeg den som and» erklærer aspektvekslingen han eller hun nettopp har sett i hare-anden.

Begivenheten markerer grensen mellom to forskjellige «sosiale rom» hvor individets handlinger og talehandlinger innskriver seg og registreres som begripelige eller ubegripelige, rette eller gale, i tråd med konvensjonen eller ei; i vårt tilfelle ett hvor Bouazizi-begivenheten blir innskrevet som «enda ett selvmordsforsøk ved selvpåtennelse», og ett hvor den samme hendelsen innskrives som gnisten som fikk verden til å eksplodere, som begynnelsen på en ny historisk sekvens.

Det begivenhetsmessige som sådan er imidlertid hverken det nye sosiale rommet eller

60 Ludwig Wittgenstein, *Filosofiske undersøkelser*, s 222ff.
61 *Filosofiske undersøkelser*, s. 225.

innskrivingen av Bouazizi-begivenheten som begynnelse, men den *eksessive* dimensjonen ved begivenheten som gjør den til *mer enn* en hendelse, til en cesur mellom to historiske sekvenser, to normative rom.[62] Begivenheten er det X i kraft av hvilket en hendelse kan innskrives i en ny sammenheng, dvs. som begynnelsen på aktualiseringen av en sannhet. Men et slikt X må, hvis det utelukkende skal markere grensen mellom en hendelse og dens reinskripsjon, være *absolutt punktuelt*, det må forsvinne i samme øyeblikk som det opptrer. Begivenheten er en *ren forskjell* eller en *absolutt begynnelse*, en cesur i virkeligheten som skiller forsettelsen av det samme fra en ny mulighets inntreden i situasjonen, en grense mellom to inkommensurable måter å registrere hendelser og handlinger på. For å vende tilbake til Wittgenstein: begivenhetens relasjon til sannheten er analogt med den forsvinnende «intervallen» som skiller synet av hare-anden som hare og synet av den som and fra hverandre, dvs. aspektets *tilsynekomst* fra dets *vedvarenhet*.[63] Men hvis det er navngivingen som forvandler en hendelse til en begivenhet, og som dermed er det i kraft av hvilket en forbindelse mellom hendelsen og sannhetsprosedyren oppstår, ser det ut til at vi står overfor et nytt problem, nemlig denne overgangens eller forbindelsens egenart. For det første har vi allerede understreket at det ikke finnes noe ved hendelsen selv som tilsier at den skulle være mer egnet som begivenhet enn de andre hendelsene i mengden. Her er idéen om en aspektveksel utilstrekkelig, ettersom den bare forteller oss at noen nå ser et nytt aspekt ved noe, og ikke om dette aspektet kan sies å «eksistere» (her skiller Badiou og Wittgenstein lag). Vi er altså i villrede når det gjelder et mulig kriterium for en (vellykket) navngiving. For det andre er navngivingen, forstått som innskriving av et element av det Samme i det Andre, utilstrekkelig for å kunne gjøre rede for forbindelsen mellom hendelsen, begivenheten og sannheten. Vi må derfor forklare nøyaktig hva navngivingen gjør med hendelsen, og hvordan begivenheten (som er absolutt punktuell) kan bestå i form av en sannhet – vi må bevege oss fra sannhetens tilsynekomst til dens vedvarenhet.

Hva begrunner navngivingen om den ikke kan begrunnes i en egenskap ved den hendelsen som erklæres som begivenhet? Vi må avvise følelsen av misnøye med de rådende politiske forholdene, eller, i andre sammenhenger enn den politiske, at observasjoner tilsynelatende er i strid

62 Soran Lotfollahi har påpekt at min fremstilling av begivenhetsbegrepet kan se ut til å medføre en reduksjon av en hel sannhetsprosedyre til en kontingent hendelse, løsrevet fra de håp, drømmer og politiske ambisjoner som allerede har artikulert seg i (deler av) en befolkning. Det er riktig at begivenheten i seg selv ikke kan forklare hva som faktisk vil bli *innholdet* i en sannhetsprosedyre, hvilke krav som vil fremmes i den, hvilke forandringer som vil bli gjennomført osv., men det er heller ikke hensikten med begrepet. Tvert i mot har den en funksjon som ligner det kantianske spontanitetens: en tanke eller en overbevisning kan aldri være en *tilstrekkelig* årsak til forsøket på å virkeliggjøre den – og særlig ikke en tanke eller en overbevisning som later til å være uforenlig med den aktuelle sosiale virkeligheten –, noe som nødvendiggjør idéen om en spontanitet som markerer overgangen fra tanke til handling. På samme måte må begivenheten betraktes som overgangen mellom en tilstand hvor forhåpninger og idéer sirkulerer, men uten å finne noen overgang til virkeligheten: begivenheten markerer grensen mellom en tilstand hvor disse forhåpningene er *umulige* og en tilstand hvor *det umulige blir mulig*.

63 *Filosofiske undersøkelser*, s. 223.

med den rådende vitenskapelige diskursen, at kunsten er i ferd med å miste forbindelsen til det skjønne, eller at en av det annet kjønn utøver en tiltrekning, som *tilstrekkelige* begrunnelser av en navngiving. Disse forholdene kan like gjerne føre til en normalisering eller en innskriving i det Sammes mengde som de kan løsrives fra denne mengden. Politisk misnøye kan føre til resignasjon og naturaliserende forestillinger om at det rett og slett er tilfelle at «slike som meg» lever i samfunnets randsone; «anomalier» kan like gjerne føre til en viss grad av omrokering i mengden av forklarlige observasjoner – man har «sett feil», eller «teorien er ufullstendig» (den prekopernikanske kosmologien med alle sine skall er vel det kanskje mest berømte eksempelet på en slik strategi); en oppfatning av kunsten som uskjønn kan like gjerne føre til indifferens overfor det estetiske eller regresjon til en nostalgisk klassisisme; å bli tiltrukket av en annen kan gi opphav til erotisk fantasering, og den som utøver tiltrekningen kan innlemmes i mengden av «mennesker jeg har blitt tiltrukket av». Det er intet som tilsier at en gitt kontekst eller en bestemt erfaring kan begrunne en navngiving. Men om hverken hendelsen i seg selv eller den erfaringshorisonten den kan innlemmes i kan begrunne en navngiving virker det vanskelig å si nøyaktig hva som skulle begrunne den. En intellektuell anskuelse? Guddommelig inspirasjon?

Badious løsning på dette problemet er like oppsiktsvekkende som den er elegant. I stedet for å søke etter en begrunnende instans i stadig mer mystiske sfærer avviser han muligheten for en begrunnelse av navngivingen annet enn *post festum*. Siden det er umulig å avgjøre hvorvidt en hendelse er en begivenhet innenfor den konteksten den opptrer i (i Badious terminologi er begivenheten *uskjelnelig*[64]), kan erklæringen bare være et kierkegaardiansk Sprang. Navngivingen er ingen *dom*, men en *erklæring* hvor den som uttaler den erklærer sin trofasthet mot begivenheten, dvs. sin vilje til å trekke konsekvensene av den i sin egen situasjon. Å erklære at en hendelse er en begivenhet, og dermed løsrive den fra det Sammes serialitet, er en *troshandling*, eller, mer presist, en *intervensjon* som innstifter en ny tro og dermed forvandler den konteksten hendelsen opptrer i til åsted for en begivenhet. Hva er troen? Badiou skriver:

> (...) troen representerer sannhetens generiskhet som innelukket i endeligheten til dens banes lokale etapper. Slik sett er subjektet tiltro til seg selv, dvs. at den ikke sammenfaller med den skjelneligheten som tilkommer dens fragmentariske resultater i etterkant. En sannhet blir satt (*posée*) som uendelig bestemmelse av noe uskjelnelig i situasjonen som er begivenhetens globale,

64 *L'être et l'événement*, s. 434ff. To termer er uskjelnelige hvis det ikke finnes noen relasjoner eller egenskaper som kan skille dem fra hverandre. Vanligvis (f.eks for Leibniz) innebærer uskjelnelighet identitet. Når det gjelder Bouazizi-begivenheten er den strengt tatt uskjelnelig fra et annet element i mengden «selvmordsforsøk ved selvpåtenning» – det er ingenting som tilsier at den ikke skulle inkluderes i denne mengden –, slik at det å utrope den til en begivenheten krever at situasjonen *supplementeres* med en begivenheten, og at erklæringen av den som en begivenheten innebærer å skjelne det uskjelnelige, eller, som Badiou også sier, å avgjøre det uavgjørbare *(décider l'indécidable).* Se også *Peut-on penser la politique*, s 97-104, hvor Badiou illustrerer dette ved hjelp av et skjematisk tankeeksperiment.

> intrasituasjonelle resultat.[65]

Troen er det i kraft av hvilket sannheten blir tilgjengelig *som sannhet*, som noe som er synlig i den konkrete situasjonens endelighet (f.eks den endelige summen av ting, menneskelige relasjoner osv. som finnes i en spesifikk situasjon), og det som lar et subjekt (og ikke bare et individ) fastholde sin trofasthet mot begivenheten og sannhetsprosedyren. Troen er det som opprettholder synet på begivenheten som en begivenhet, men den kan allikevel ikke begrunnes, ettersom det er den som i og med navngivingen innstifter begivenheten som begivenhet, på samme måte som det først er i kraft av troen at det blir mulig å se korsfestelsen som åsted for Guds død på korset.[66] I *L'être et l'événement* skriver Badiou om den kristne åpenbaringens slektskap med begivenheten:

> Progressivt navngitt av apostlene – intervensjonens kollektive legeme – som «Guds død», tilhører denne begivenheten (Kristi død og gjenoppståelse, M. D.) seg selv, for dens sanne begivenhetsmessighet er ikke at det fantes død eller kval, men at det dreier seg om Gud. Alle begivenhetens konkrete episoder (piskingen, tornekronen, korsveien, osv.) er bare en begivenhets ultra-ett i den grad den legemliggjorte og lidende Gud utholder dem. Den intervenerende hypotesen at dette faktisk er tilfelle skyver seg inn mellom disse detaljenes alminnelige betydningsløshet, selv på intethetens (dødens intethet) rand, og begivenhetens strålende enhet.[67]

For å kunne oppfatte korsfestelsen som en begivenhet, dvs. som en bebudelse eller et løfte om en ny verden, er en troshandling nødvendig. Intet i de empiriske forholdene kan garantere for at den Kristus som døde på korset virkelig var Gud, ettersom det bare er gjennom troen at denne dimensjonen ved korsfestelsen åpner seg for den enkelte.[68] Dette gjør imidlertid at vi ser ut til å ha

65 *L'être et l'événement*, s. 435.

66 I den ellers utmerkede boken *Badiou, Žižek and Political Transformations. The Cadence of Change* hevder Adrian Johnston at Badious utsagn om at enhver begivenhet må finne sted to ganger viser til at både begivenheten og navngivingen er begivenheter. Det er gode grunner til å hevde at dette ikke stemmer, en positiv og en negativ. Den negative grunnen er at en forståelse av navngivingen som en begivenhet ville føre til en uendelig regress, hvor bekreftelsen av begivenhetens begivenhetsmessighet først ville kreve en navngiving (i tillegg til bekreftelsen av navngivingen gjennom begivenhetens konsekvenser), som i sin tur, ettersom den *også* er en begivenhet, ville kreve å bli navngitt som en begivenhet, en navngiving som i sin tur, osv. Johnston støtter seg til et utsagn fra *Peut-on penser la politique?* hvor det heter at begivenheten kommuniserer med en annen begivenhet, men dette må ikke nødvendigvis leses som at den begivenheten som den første kommuniserer med er navngivingen: det kan like gjerne (og uten regress, noe som taler til denne forståelsens fordel) dreie seg om at hver enkelt begivenhet kommuniserer med en annen i den forstand at det er én og samme *sannhet* som finner sin (nye) begynnelse i hver begivenhet. Den positive grunnen til å hevde at Johnston tar feil er dobbelt: for det første kommuniserer begivenheten med en annen begivenhet som aktualiserer samme sannhet, og for det andre overser Johnston alle de sidene Badiou har viet begrepet om en *gjenoppliving* av en sannhet, slik at Haitirevolusjonens «svarte Spartacus» og Rosa Luxemburg og Karl Liebknechts Spartakistbevegelse begge kommuniserer med Spartacus selv. Kommunikasjon og navngiving er slik sett to forskjellige ting: kommunikasjonen er *intern* i sannhetsprosedyren, mens navngivingen sammenfaller med dens begynnelse.

67 *L'être et l'événement,* s. 235-36.

68 Det må understrekes at Badiou selv ikke anser korsfestelsen som åsted for Guds død og syndenes tilgivelse, og at det etter hans mening ikke er noen grunn til å forbli trofast mot den begivenheten som ble erklært av apostlene, men at denne begivenheten ikke desto mindre inntar en viktig stilling, ettersom det er gjennom den at «sannheten om sannheten» for første gang kommer til syne i verden. Som Badiou sier med Lacan: «Si nulle religion n'était vraie, le christianisme n'en était pas moins la religion qui touchait de plus près à la question de la vérité». Se *L'être et l'événement,* s. 235. Man kan si at Badiou forholder seg til korsfestelsen slik Hegel forholdt seg til treenigheten –

begått en selvmotsigelse. For hvis en begivenhet bare kan erfares som begivenhet gjennom en troshandling, og at det er troen på en hendelses begivenhetsmessighet som forvandler den til en begivenhet, later det til at begivenheten faktisk *er* begrunnet, i motsetning til det vi har påstått hittil, nemlig at den hverken er eller kan være begrunnet. Men skinnet bedrar. For troshandlingen kan ikke begrunnes overhodet, ettersom det først er i kraft av den det som ville ha kunnet begrunne den (nemlig en hendelses faktiske begivenhetsmessighet) blir tilgjengelig. Vi må altså si at beslutningen som begrunner begivenheten ikke kan begrunnes.

Det må imidlertid understrekes at navngivingen, selv om den er det i kraft av hvilket begivenheten blir tilgjengelig som begivenhet ikke kan garantere at det som blir navngitt som begivenhet også virkelig er en begivenhet. Som vi så tidligere er kriteriet som skiller mellom en sterk og en svak singularitet, dvs. mellom en begivenhet og en ikke-begivenhet knyttet til konsekvensenes eksistens. En begivenhets konsekvenser eksisterer maksimalt, mens en svak singularitets konsekvenser ikke gjør det. I mer konkrete termer kan man si at den famøse Maria Amelie-saken var en svak singularitet (den ble navngitt som noe som åpnet opp en mulighet for at en politisk ineksisterende gruppe – de papirløse – kunne vinne politisk eksistens, men endte opp med å drukne i byråkratisk manøvrering), mens Bouazizi-begivenheten var og er en sterk singularitet (den ledet ikke bare til konstruksjonen av en ny politisk subjektivitet, men også til en forkastelse av den gamle samfunnsmessige orden i flere land). Et slikt perspektiv gjør det også mulig å forklare hvorfor begivenheten bare kan erkjennes som begivenhet retroaktivt og hvorfor navngivingen *de facto* kan mislykkes: hvis det begivenhetsmessige består i den rene forskjellen eller absolutte grensen som skiller en normativ orden fra en annen, kan en begivenhet bare være en begivenhet hvis den faktisk markerer en slik grense, en grense som i sin tur bare kan bli tilgjengelig for den som betrakter den fra en posisjon i det *nye* sosiale rommet. Å navngi en begivenhet som begivenhet gjør den ikke til en *bona fide* begivenhet; dens begivenhetsmessige status kan bare erkjennes fra det standpunktet som åpnes opp i og med begivenhetens konsekvenser, som er å introdusere en ny mulighet i en situasjon, å reorientere det sosiale, normative eller diskursive rommet. Dermed kan man si at 9/11 ikke var en begivenhet, for dens konsekvenser var å *intensivere* en allerede eksisterende konflikt, mens Bouazizi-begivenheten var en begivenhet, for dens konsekvenser var å introdusere muligheten for et genuint demokratiske opprør i regionen.

Den ubegrunnbare dimensjonen ved navngivingen må i siste instans tilbakeføres til det vi i neste kapittel (om det individuelle forholdet til sannheten) vil lære å kjenne som det absolutte valg, nemlig et valg mellom to uforenlige ståsteder – trofasthetens ståsted og avvisningens ståsted, eller

som en forestilling som ved et lykketreff avslører vesentlige aspekter ved sannheten.

valget mellom å inkorporere seg i det trofaste eller i enten det reaktive eller det obskure subjektet. For øyeblikket vil vi måtte utsette en behandling av spørsmålet om dette valget og i stedet konsentrere oss om overgangen fra begivenhet til sannhet, dvs. spørsmålet om *sannhetsprosedyrene.* Som vi så innledningsvis finnes det i følge Badiou fire sannhetsprosedyrer som er tilgjengelige for mennesket: politikken, vitenskapen, kjærligheten og kunsten. Imidlertid har vi også sett at det ikke finnes noen sannhetsprosedyre uten en forutgående begivenhet. Dette synes vanskelig forenlig med det faktum at begivenheten er et paradoksalt, inkonsistent værende, som forsvinner i det øyeblikket det trer inn i verden. For å forstå hvordan en sannhetsprosedyre kan finne sted, må vi forsøke å klargjøre hvordan Badiou forestiller seg forholdet mellom begivenheten, navngivingen og sannheten.

Ekskurs om supplementariteten og kjærligheten

Aller først må vi imidlertid vende kort tilbake til noe som ble nevnt innledningsvis, nemlig at sannheten er *supplementær*, dvs. at den ikke kan springe ut av noe *i* situasjonen, forstått som en bestemt konstellasjon av legemer og språk. Men hva er supplementariteten? Begrepet om supplementaritet ble introdusert i filosofien i Jacques Derridas tidlige arbeider, særlig i *De la grammatologie,* hvor det hentes fra Rousseaus beskrivelse av skriften som et «farlig supplement» til talen. For Derrida, som benytter begrepet i sin kritikk av «nærværsmetafysikken», er supplementariteten noe som «legges til» forholdet mellom nærvær og fravær, men som samtidig gjør dette forholdet mulig. Enhver veksling mellom nærvær og fravær (slik som den vi i forrige kapittel så at Heidegger tilbakeførte til *phýsis'* vesen) har for Derrida en supplementaritet som sin betingelse – nærværet kan ikke «fylle seg selv»:

> (…) supplementet supplementerer. Det legger seg bare til for å erstatte. Det griper inn eller insinuerer seg *i-stedet-for*; om det fyller opp er det som man fyller et tomrom. Om det representerer og billedliggjør, er det gjennom et nærværs foregående svakhet. Supplerende og stedfortredende (*vicaire*), supplementet er en subaltern instans som *inntar-plass*. Som substitutt legger den seg ikke ganske enkelt til et nærværs positivitet, det produserer ikke noe relieff, det tilordnes sin plass i strukturen gjennom et tomroms merke. Et eller annet sted kan noe ikke fylle seg *av seg selv*, bare fullbyrde seg ved å la seg bli fylt av tegn og prokurasjon. Tegnet er alltid et supplement til tingen selv.[69]

For Derrida gjelder det å vise at skriften, det «farlige supplementet», som i Rousseaus fremstilling forstyrrer og forvansker den «fylte tale» (*parole pleine*), i virkeligheten er en betingelse for talen selv. Selv om supplementet ikke er identisk med det som blir supplementert, er det allikevel konstitutivt for det som blir supplementert:

69 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, s. 207. Alle oversettelser fra dette verket er mine.

> Utvendighetens ondskap (som kommer utenfra, men som også tiltrekker fra innsiden, slik eller omvendt som man sier hjemlengsel) er i den levende talens hjerte som dens forsvinningsprinsipp eller dens forhold til sin egen død. Sagt på en annen måte er det ikke tilstrekkelig, det dreier seg i virkeligheten ikke om, å vise at det Rousseau trodde var innvendig er utvendig, men snarere å tenke utvendighetens makt som konstitutivt for det innvendige: talens, den betegnede mening, nærværet som sådans innvendighet; i den forstand som vi for øyeblikket sier at den dødelige representative fordobling-tvedeling konstituerer det levende nærvær uten å ganske enkelt legge seg til den; eller snarere at den på paradoksalt vis konstituerer det idet det legger seg til det. Det dreier seg altså om et opprinnelig supplement, om dette absurde uttrykket kan våges, utillatelig som det er i enhver klassisk logikk. Heller opprinnelsens supplement, som supplerer den manglende opprinnelsen og som allikevel ikke er avledet, dette supplement er, som man sier, opprinnelig.[70]

For Derrida er dekonstruksjonens oppgave å vise at det som betraktes som *innvendig* og *opprinnelig* (f.eks talen) i virkeligheten forutsetter at det som regnes som *utvendig* og *lagt til* (f.eks skriften) allerede har «infisert» det. Det som er innvendig kan aldri være helt og fullt seg selv, fordi det beror på en fortrengning av supplementariteten, eller, for å benytte den mer generelle betegnelsen: différancen, som er det i kraft av hvilket det i det hele tatt kan være «seg selv». Når skriften «legger seg til» talen som noe som er annet enn skriften, men som samtidig viser til det utvendige som er konstitutivt for talen. Derrida skriver: «Slik gjør man rede for at skriftens absolutte *alteritet* ikke desto mindre fra utsiden kan påvirke den levende tale i dens innvendig het: *alterere* den.»[71] Selv om skriftens faktiske eksistens ikke er *nødvendig*, viser dens kontingente eksistens allikevel til en nødvendig *modifikasjon* av talens inderlighet og nærvær. *Når* supplementet eksisterer er talen «alterert» og viser seg som alltid allerede «alterert», det vil si som aldri helt «ved seg selv». Supplementet er slik sett både kontingent og opprinnelig, det forandrer talen i dens vesen, men kunne samtidig like gjerne ikke ha funnet sted; det kommer fra utsiden, og fremtrer bare som en absolutt kontingent hendelse:

> Selv om den fødes av «behov av en annen nature» og «under omstendigheter som er helt uavhengige av folkenes tilværelse», selv om det er mulig at disse behovene «aldri hadde oppstått», har denne absolutte kontingensens irrupsjon (skriften, M. D.) bestemt en vesenshistories (talens, M. D.) innvendighet og påvirket et livs indre enhet, den har *bokstavelig talt infisert* det. Men det er supplementets underlige vesen å ikke ha noen vesentlighet: det kan alltid ikke finne sted. Strengt tatt finner det aldri sted: det er aldri nærværende, her, nå. Om det var det, ville det ikke være det det er, et supplement, som inntar det andres sted og beholder dets plass. (...) Mindre enn intet, og allikevel, etter dets virkninger å dømme, langt mer enn intet. Supplementet er hverken et nærvær eller et fravær. Ingen ontologi kan tenke dets operasjon.[72]

Supplementet er, som begivenheten, *eksessiv* i forhold til den inderligheten den «legger seg til». Samtidig som det ikke kan forstås fra innsiden av den situasjonen det «griper inn i», og dermed i en viss forstand er «mindre enn ingenting», er dets virkninger samtidig en grunnleggende *endring* eller

70 *De la grammatologie*, s. 442.
71 Ibid.
72 Ibid.

«alterering» av situasjonen (det som tidligere lot til å være et fullt og helt nærvær viser seg å alltid allerede aldri ha vært helt og fullt seg selv). Her finner vi forbindelsen mellom Derrida og Badiou. Vi har allerede sett at begivenhetens status for Badiou avhenger av en navngiving som ikke kan finne noen støtte eller begrunnelse i situasjonen. For det første bekrefter det faktum at begivenheten forutsetter en navngiving at sannheten er *utvendig* eller *supplementær* i forhold til det som eksisterer i en verden. Dette betyr rett nok ikke at det ikke eksisterer et ineksisterende i enhver verden, for det ineksisterende foreligger alltid, men at det ineksisterendes overgang til eksistens ikke kan begrunnes i eller tilbakeføres til allerede foreliggende forhold i den aktuelle verden. For det andre innebærer sannhetens supplementaritet at den, som ikke begrunnbar i noen forhold i verden, alltid er fullkomment tilfeldig. For Badiou blir supplementets utvendighet til en positiv betingelse for sannhetens eksistens: *Sannheten eksisterer alltid i form av et unntak fra verdenens (og værens) lover.* Sannheten har ingen relasjon til viten eller erkjennelse, men utelukkende til noe som, i kraft av å supplementere en verden med noe som fra denne verdenens perspektiv fremsto som umulig (eller skadelig), åpner opp begynnelsen av en ny verden i hjertet av den gamle verden, som den samtidig splitter (jeg kommer tilbake til dette). Det er nettopp i kraft av denne supplementariteten at sannheten kan sies å være singulær, for ettersom en singularitet er det som er unntatt verdenens gjeldende lover (slik fysikkens lover bryter sammen konfrontert med svarte hull eller The Big Bang), må også sannheten være uten lov. I boken om Paulus skriver Badiou: «(...)fordi sannheten er begivenhetsmessig, eller tilhørende det som vil komme, er den singulær. Den er hverken strukturell, aksiomatisk eller legal. Ingen tilgjengelig generalitet kan gjøre rede for den eller strukturere det subjektet som påberoper seg den. Det kan altså ikke finnes noen sannhetens lov.»[73] Sannheten kan hverken være gjenstand for en viten (jeg kan ikke forstå sannheten som et tilfelle blant mange – Bouazizis selvmord er ikke lenger en del av mengden «selvmordsforsøk ved selvpåtenning») eller for en «legalisering» (sannheten kan ikke forstås som et legitimt krav fremmet av bestemt gruppe om at en allerede etablert rettighet som hittil har vært frarøvet dem nå skal tilkjennes dem). Sannheten kommer utenfra, og forandrer verden – i det minste for en stakket stund.

For å illustrere sannhetens supplementære karakter vil det være hensiktsmessig å betrakte enkelte trekk ved den *amorøse* prosedyren. Vi så i forrige kapittel at Badiou avviser forestillingen om naturlige bånd mellom det værende, og omfavner ideen om at *alle* relasjoner er kontingente. Det finnes ingen «prestabilisert harmoni» eller urprinsipp som opprettholder universets konsistens og bevirker en overensstemmelse mellom forskjellige værender. Når det gjelder naturen er denne forestillingen uproblematisk, ettersom den kun innebærer at det ikke finnes noen åpenbaring i naturen og at de naturlige mangfold må anses som rene mangfold uten «substansielle» egenskaper.

73 *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*, s. 15.

hvis vi overfører den samme benektelsen av en prestabilisert harmoni til forholdet mellom kjønnene (eller, mer presist, forholdet mellom den feminine og den maskuline seksualitet), avtegner et annet bilde seg. For Badiou, som for Lacan, finnes det ikke bare ikke noen prestabilisert harmoni mellom kjønnene, men tvert om en grunnleggende antagonisme. For både Lacan og Badiou innebærer dette at de to grunnleggende seksuelle posisjonene (den feminine og den maskuline) er *inkompatible*, at «de to kjønnene vanligvis er som to forskjellige arter»,[74] at det ikke er noe iboende i seksualiteten som tilsier at de to «kjønnene» i utgangspunktet er i stand til å oppnå et lykkelig kjærlighetsforhold eller et fullverdig erotisk liv (hva man nå måtte mene med dette). Tvert i mot: de to kjønnene er *adskilte.* I sitt seminar om relasjonen til objektet sier Lacan at det er en feil å:

> (...)gå ut fra idéen om at det finnes tråden og nålen, piken og gutten, og en preetablert, primitiv harmoni mellom dem, slik at om en eller annen vanskelighet oppstår må dette være i kraft av en sekundær forstyrrelse, en eller annen defensiv prosess, en eller annet fullkomment aksidentell og kontingent hendelse. Når man forestiller seg at det ubevisste vil se at det som er i et subjekt er skapt for å få øye på det i en annen som må svare til det, gjør man ikke annet enn å anta en preetablert harmoni.[75]

Forestillingen om en preetablert harmoni mellom kjønnene – så utbredt i den klassiske romantiske litteraturen og Hollywood-filmen, hvor hindringene for kjærligheten er uendelige i tallet men mirakuløst beseires til slutt – innebærer i siste instans at mannen og kvinnen vesentlig sett «hører sammen», og at alle brudd, alle nevrotiske eller hysteriske hemninger, alle følelser av å ikke passe sammen, av å snakke med den andre som over en avgrunn, er et produkt av tilfeldige omstendigheter som, på et eller annet tidspunkt, har stukket kjepper i kjærlighetens hjul og forstyrret den uheldiges naturlige innstilling overfor og opprinnelig harmoniske forhold til det annet kjønn. Men den som vil være konsekvent i avvisningen av den preetablerte harmonien som middel til forståelse av hva det enn måtte være må dette forholdet på hodet (eller sette det tilbake på beina). For hvis man i stedet for å gå ut fra at den seksuelle verdenens lov tilsier at kjønnene står i et harmonisk forhold til hverandre, og dermed trekker den slutningen at alle hindringer for et slikt forhold må være kontingente, går ut fra at forholdet mellom kjønnene i utgangspunktet er et inkommensurabilitetsforhold (disharmoni og ikke harmoni, erotisk mislykkethet, ikke vellykkethet, kommunikasjonssvikt, ikke samtaler sjel-mot-sjel er regelen), da kan det i kraft av hvilket et egentlig forhold mellom kjønnene er mulig bare være et unntak fra den situasjonen dette forholdet vanligvis utspiller seg i. For Badiou er navnet for et slikt unntak, som muliggjør et fellesskap mellom kjønnene, det *amorøse møtet*, og, ettersom dette møtet i kraft av å være et unntak må regnes som en begivenhet, er dets sannhet *kjærligheten*.

74 *Logique des mondes*, s. 82.
75 Lacan, Jacques, *Le séminaire, livre IV: La relation d'objet*, s. 49.

Kort fortalt (vi vil se noe mer til kjærligheten i neste kapittel) innebærer dette at de to kjønnene, som i utgangspunktet er absolutt adskilt (*delié*) fra hverandre, bare kan føres sammen i et fellesskap i kraft av en begivenhet, nemlig det amorøse møtet. Det som knytter et par sammen er ikke et resultat av en naturlig og uforstyrret utfoldelse av et naturlig potensiale, men et kontingent, og derfor også skjørt bånd, som bare kan opprettholdes i den grad begge partene *navngir* dette båndet *som* en begivenhet som forandrer kjønnenes forhold til hverandre fra et antagonistisk til et ikke-antagonistisk forhold. Dette båndet kan rives over når som helst, for det avhenger av at begge parter fremdeles *tror* på det, eller, mer presist, har *tiltro* til det. Man må imidlertid ikke forveksle dette begrepet om kjærligheten med den ekstatiske *amour-passion.* Det er ikke tale om en sammensmeltning mellom to, men om en mulighet for fellesskap som kan åpne seg eller ikke åpne seg. Det er opprettholdelsen og viderføringen av dette fellesskapet som har blitt åpnet av det amorøse møtet som utgjør dette møtets sannhet, og denne sannheten er, som nevnt, kjærligheten.

Men hvis sannheten for Badiou består i opprettholdelsen og videreføringen av det absolutt nye som trer inn i verden gjennom begivenheten, er det nødvendig å forstå hvordan en slik opprettholdelse og en slik videreføring er mulig, og dermed reise spørsmålet om hva en sannhet er for Badiou på nytt. Vi må derfor gi en fremstilling av *sannhetsprosedyren* og *det universelle*, og deretter gå over til en fremstilling av *subjektet.*

II. Fra sannhetens evighet til sannhetens virkelighet.

Vi har sett at begivenhetens eksistens er paradoksal, og derfor flyktig, og at den må gå over til å eksistere i verden som en sannhet for å kunne ha noen konsekvenser. Videre har vi sett at begivenheten, for å kunne bli til en sannhet, må navngis som en begivenhet, og opprettholdes i en sannhetsprosedyre. Det vi imidlertid ikke har gitt noen nærmere fremstilling av, er hvordan Badiou forstår en sannhetsprosedyre, hverken med hensyn til hva den er eller med hensyn til hvem eller hva som utfører den. For å forstå hva en sannhetsprosedyre er, må vi vende tilbake til navngivingen. Vi har sett at en navngiving erklærer «noe» som begivenhet, og at det først er i og med denne navngivingen av begivenheten oppnår begivenhetsmessig status. Men navnet som gis begivenheten kan ikke være identisk med begivenheten selv, selv om navngivingen retroaktivt forvandler en hendelse eller et saksforhold til en begivenhet. Som vi så henger dette sammen med at navngivingen kan vise seg å være mislykket, hvis det som ble navngitt var en svak, og ikke en sterk singularitet.

Men dette er bare en formell distinksjon som må konkretiseres. For selv om vi har nevnt at en sterk singularitet skiller seg fra den svake ved at dens konsekvenser eksisterer maksimalt i minst én verden, har vi hverken sagt noe om hva dette vil si (utover en kort sammenligning) eller hvordan det kan *vise seg* om en singularitet er sterk eller svak. Dette forholdet har to sider. For det første kan en navngitt singularitets status bare avgjøres etter at en sannhetsprosedyre har blitt gjennomført med utgangspunkt i den navngitte singulariteten. En sannhetsprosedyre er, som vi skal se, en måte å *aktualisere konsekvensene* av en begivenhet på ved hjelp av forvandlingen av begivenheten til et spor eller en maksime; hvis disse konsekvensene er maksimale er begivenheten en sterk singularitet, og innleder produksjonen av en *sannhet*. For det andre kan denne sannheten selv være noe som eksisterer *absolutt* og *universelt,* dvs. som noe som ikke bare kan aktualiseres i den partikulære verden den først oppstår i, men i *en hvilken som helst verden*. Til dette hører både at sannhetene er universelle eller transmundane, og at de er *evige,* samt spørsmålet om den evige sannhetens relasjon til sannhetsprosedyren og sannhetens konsekvenser i en *bestemt* verden. Den mest konsise definisjonen av en sannhetsprosedyre er at det er et subjekts aktive utledning av en begivenhets konsekvenser, ikke i tanken, men *i det reelle*. Selv om vi vil gå nærmere inn på hva et subjekt er i neste delkapittel vil vi her gi en foreløpig bestemmelse av hva Badiou mener med «subjekt» (som for ham er en teknisk term): det er ikke et enkeltindivid, men et gitt mangfold som står i en relasjon til en sannhet, og hvis aktivitet bestemmes av relasjonen til denne sannheten. Det finnes fire distinkte sannhetsprosedyrer, hver med sin egen subjektive form: politikken (hvor subjektet er en gruppe mennesker), kunsten (hvor subjektet er en mengde verker), vitenskapen (hvor subjektet er en mengde vitenskapelige tekster) og kjærligheten (hvor subjektet er et par). Hvert subjekt er den *formen* som kreves for at det skal være mulig å utlede konsekvensene av en sannhet slik at disse konsekvensene produseres som reelle forandringer i en gitt verden, og denne lokale aktualiseringen av en sannhet finner sitt uttrykk i en *maksime* eller et *begivenhetsmessig utsagn*.
Sannhetsprosedyren sammenfaller med konstruksjonen av en ny verden, og da en verden som er slik at den er i overensstemmelse med den sannheten prosedyren har sprunget ut av.

Sterkere enn døden

Vi har nevnt at en sannhetsprosedyre blir orientert gjennom en maksime. For å vise hva maksimens funksjon er må vi foregripe noe vi først vil gi en fullstendig fremstilling av senere, nemlig forholdet mellom sannhetens universalitet og den enkelte sannhetsprosedyre, slik Badiou konsiperer det. Det sentrale poenget er det følgende: *sannheten er en sannhet i alle de verdener hvor den eksisterer.* Nå vet vi at sannheten bare eksisterer i form av navngivingen av en begivenhet og den

sannhetsprosedyren som følger denne navngivingen. Imidlertid er det ikke slik at sannheten av den grunn er *identisk* med den konkrete navngivingen og den spesifikke sannhetsprosedyren. : sannheten må, med en musikalsk analogi, betraktes som det tema hver enkelt prosedyre er en variasjon over, og dermed som noe som overskrider den enkelte situasjon eller verden (jeg vil komme tilbake til hva dette vil si neste avsnitt). I denne sammenhengen har vi å gjøre med variasjonen. En variasjon over en bestemt sannhet eksisterer som maksime, eller som *spor* av begivenheten. Dette er ikke overraskende: hvis navngivingen av en begivenhet navngir begivenheten *som* en sannhetsbegivenhet, og hvis begivenheten er kjennetegnet ved at den umiddelbart forsvinner, da må sannhetsprosedyren, for å i det hele tatt kunne eksistere, på et eller annet vis «oppbevare» begivenheten. Denne oppbevaringen gjennomføres ved hjelp av maksimen, eller, som Badiou kaller det i *Logiques des mondes*, det begivenhetsmessige utsagn (*l'énoncé événementiel*). Men ettersom begivenheten tross alt er det som umiddelbart forsvinner, vil det være umulig å skille dette utsagnet fra navngivingen. *Navngivingen må bestå i et begivenhetsmessig utsagn*, i det minste hvis det skal være mulig å oppbevare begivenheten. Det er dette utsagnet Badiou kaller for begivenhetens *spor*. Utsagnet er det sporet den forsvunne begivenheten etterlater i en spesifikk verden.

Dette kan se ut til å medføre at begivenheten blir avhengig av språket, og dermed motsi Badious prinsipp om at begivenheten ikke kan reduseres til noe som finner sted innenfor systemet av legemer og språk. I så tilfelle ville begivenheten være en begivenhet fordi den navngis på en bestemt måte, og ikke fordi den tilfører verden en ytterligere, supplementær dimensjon, nemlig den dimensjonen hvor sannhetens konsekvenser utfolder seg i det reelle. Men i virkeligheten kan man også forestille seg dette forholdet motsatt, nemlig slik språket bare kan utsi det begivenhetsmessige utsagn *når det står under begivenhetens innflytelse*:

> La oss til sist minne om at vitenen ignorer begivenheten, ettersom begivenhetens norm er overnumerisk, og altså ikke tilhører situasjonens språk. Når jeg sier at den ikke tilhører er det ikke nødvendigvis i materiell betydning, i den forstand at navnet er barbarisk, uforståelig, registrert. Det som kjennetegner begivenhetens navn er at det er hentet fra intetheten. Det dreier seg om en begivenhetsmessig (eller historisk) kvalitet og ikke en betydningsmessig (*signifiante*) kvalitet. Men selv om begivnhetens navn er svært enkelt, og registrert i situasjonens språk er det *som navn på begivenheten* overnumerisk, det ultra-enes signatur, og altså utelukket (*forclos*) fra vitenen.[76]

Det er altså i kraft av å ha blitt affisert av begivenheten at språket kan artikulere en navngiving. Men denne navngivingen må som nevnt kunne muliggjøre en oppbevaringen av begivenheten, dvs. en forvandling av den paradoksale fremtredelsen til et *spor*. Det er her maksimen kommer inn i bildet. Vi vet allerede at begivenheten, om den er en begivenhet, alltid fører en sannhet inn i en

76 *L'être et l'événement*, s. 363. Se forøvrig s. 395ff. for en formell fremstilling av navngivingens ontologi.

verden, og at sannheten, om den er en sannhet, er universell og ikke reduserbar til den enkelte situasjonen.

Hvis sannheten alltid overskrider den spesifikke verden og de betingelsene som foreligger i den, er det imidlertid nødvendig å innføre en formidlende instans *mellom* den universelle sannheten og den partikulære verden. Denne instansen er maksimen. La oss se på et eksempel: For Badiou er den evige, politiske sannheten den absolutte egalitet. Denne sannheten innebærer, i alle politiske situasjoner hvor den fremtrer, en oppløsning av de hierarkier og samfunnsmessige skiller som medfører at noen beboere i den aktuelle verden har en større eller mindre grad av politisk eksistens (= innflytelse) enn andre, og eventuelt at en gruppe ineksisterer politisk (slik som f.eks slaver i antikkens Hellas). Overgangen fra denne sannheten til en sannhetsprosedyre kan imidlertid ikke være umiddelbar, ettersom hierarkiet i én situasjon vil skille seg fra hierarkiet i en annen, osv. Idet en sannhetsprosedyre er en utledning av sannhetens konsekvenser i det reelle, må prosedyren kunne orienteres på en slik måte at dens subjekt er i stand til å trekke slike konsekvenser, ikke i tanken, men som en omforming av den verdenen den *faktisk* utspiller seg i. Maksimen står for denne forankringen av sannhetsprosedyren i den aktuelle verdens faktiske forhold, og utgjør den regelen for sekvensen av handlinger i overensstemmelse med sannheten. I maksimen kommer det imperativet som orienterer den spesifikke sannhetsprosedyren til uttrykk; det begivenhetsmessige utsagnet er en *regel* som gir den lokale sannhetsprosedyren en retning. Maksimen er slik sett en nødvendig betingelse for en «konkretisering» av en universell sannhet. I den romerske verden kom egalitetens sannhet til uttrykk i Spartacus og slavenes «Vi slaver vil og kan vende hjem» (sannhetsprosedyren innebar en avvisning av slavenes posisjon i hierarkiet som nødvendig), under den franske revolusjonen som mottoet om at «alle mennesker er født frie og like» (hvor sannhetsprosedyren var et forsøk på å tilintetgjøre alle hierarkier), i kommunismen og arbeiderbevegelsen i mottoet «Arbeidere i alle land, forén eder!» (hvor sannhetsprosedyren siktet mot en avskaffelse av utbyttingen av arbeiderne). Man ser at hver enkelt av disse tre prosedyrene orienterte seg mot en oppløsning av de bestående hierarkier i en universell egalitets navn (evig sannhet), men at de allikevel hver for seg vendte seg mot grunnleggende forskjellige hierarkier (maksime). Dette kan også uttrykkes på en annen måte, nemlig som at sannheten er *virtuell*, mens sannhetsprosedyren er aktualiseringen av denne virtuelle sannheten.

Hva er det virtuelle? Det er det som *er i ferd med* å aktualisere seg i en gitt situasjon. I sin diskusjon av Bergsons begrep om *durée*, hvor vi ikke kan unngå å høre ekkoet av sannhetsprosedyren, skriver Deleuze: «(...) det subjektive, eller varigheten (*la durée*) er det *virtuelle*. Mer presist er det det virtuelle i den grad det aktualiserer seg, er i ferd med å aktualisere seg, uadskillelig fra sin aktualiserings bevegelse. For aktualiseringen finner sted gjennom

differensiering, gjennom divergerende linjer, og skaper flerfoldige artsforskjeller gjennom sin egen bevegelse.»[77] Den virtuelle varighet aktualiserer seg som «artsforskjeller», som forskjellen mellom den romliggjorte, objektive tid, og den subjektive tid, liksom den evige sannheten aktualiserer seg som konsekvenser i en spesifikk verden, dvs. som sannhetsprosedyre. *Spesifiseringen* av sannheten uttrykkes i maksimen. Som Badiou skriver i «Eight Theses on the Universal»: «(...) the universal arises according to the chance of an aleatory supplement. It leaves behind it a simple detached statement as a trace of the dis-appearance of the event that founds it. It initiates its procedure in the univocal act through which the valence of what was devoid of valence comes to be decided. It binds to this act a subject-thought that will invent consequences for it.» Til tross for at hver enkelt sannhetsprosedyre er forskjellig fra alle de andre, er de samtidig alle forsøk på å trekke konsekvensene av *én og samme* virtuelle sannhet, så mange forsøk på å omforme en verden i tråd med de konsekvensene som kan trekkes av den evige sannheten under de betingelser som finnes i en spesifikk verden.[78]

Vi vil her i tråd med vårt eksempel (og av plasshensyn) riktignok fokusere på den politiske sannhetsprosedyren, men det er verdt å nevne at alle prosedyrene er formelt like i den forstand at de 1) innfører en splittelse i den verdenen de utfolder seg i, 2) konstruerer en ny verden uten hensyn til det eller de som måtte befinne seg på den andre siden av splittelsen, og 3) alltid er knyttet til en *universell og evig* sannhet. Kort oppsummert: den *politiske prosedyrens* evige sannhet er den absolutte likhet, splittelsen den introduserer går mellom dem som vil oppløse alle hierarkier og virkeliggjøre en uinnskrenket egalitarisme og dem som motsetter seg dette i de gamle forskjellenes

77 Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, s. 36.

78 Øyvind Eidsvik har gjort meg oppmerksom på parallellene mellom Badious begrep om sannheten og Habermas' idé om de idealiseringer som er nedfelt i språket, forstått som kommunikativ handling (ultimativ konsensus, herredømmefri diskurs). Imidlertid er det en avgjørende forskjell mellom Habermas og Badiou på dette punktet. For Habermas er både den ultimative konsensus og en herredømmefri diskurs vesentlig *idealiseringer* som fungerer som regulative idéer når det kommer til innløsningen av talehandlingers gyldighetskrav, slik at en politisk ytring f.eks kan regnes som gyldig *hvis* den er akseptérbar for alle rasjonelle subjekter. Den regulative idéen fungerer som et prinsipp som kan skille begrunnede fra ubegrunnede utsagn, som i sin tur kan tjene til politisk handlingskoordinering, eller til kritikk av det samme. Den egalitære idéen forblir imidlertid innenfor det habermasianske rammeverket nettopp en idealisering som kun er virkelig *i en diskurs*, *i kommunikasjonen*, og ikke direkte i handling. For Badiou dreier det seg snarere om en *reell produksjon* av den samme idéen: når det er tale om å trekke konsekvenser av den egalitære idéen trekkes disse konsekvensene i det reelle, og ikke først og fremst i diskursen. Det det dreier seg om er ikke utsagnenes gyldighetskrav, men om en virkelig omforming av en gitt verden i henhold til det egalitære prinsippet eller maksimen. Man kunne kanskje våge å si at Habermas domestiserer egalitarismen ved å stenge den inne i den rasjonelle diskursen og den liberale rettsstatens institusjoner, mens Badiou mener at det er verdt å påta seg risikoen ved å la den løpe fritt omkring i det reelle. Denne risikoen er, som vi vil se, en risiko for terror. Det er ikke usannsynlig at Habermas vil anse Badiou som en «venstrefascist», sammenlign f.eks hans nylige (skjønt kanskje noe halvhjertede) fordømmelse av demonstrasjonene i Stuttgart – som han tolker som et uheldig utslag av en voksende politikerforakt, men også som et symptom på en reaksjonær dreining i tysk politikk (en patologi som også inkluderer Thilo Sarrazins tese om at Tyskland avskaffer seg selv osv.) – som et konservativt ønske om å bevare en «kjent verden», og dermed indirekte sammenligner et opprør som er «reminiscent of the spontaneity of the extraparliamentary opposition of the 1960s» med den xenofobiske retorikken Sarrazin et al. benytter seg av. Se Jürgen Habermas, «Leadership and Leitkultur», *New York Times* 28/10/2010, tilgjengelig på: http://www.nytimes.com/2010/10/29/opinion/29Habermas.html

navn, og den verden den vil konstruere er en verden hvor alle er like; den *estetiske prosedyrens* evige sannhet er den kunstneriske form som oppdagelsen og den verksmessige utførelsen av en ny måte å sanse på, splittelsen den introduserer er en splittelse mellom dem som bejaer en ny kunstnerisk form (f.eks kubismen) og dem som fornekter den i den «gamle» kunstens navn, og den verden den vil konstruere er en verden hvor den nye estetiske formen er paradigmatisk; den *vitenskapelige prosedyrens* evige sannhet er formaliseringen og det som kan demonstreres med utgangspunkt i den (Badiou privilegerer de matematiserbare vitenskapene), splittelsen den introduserer går mellom dem som aksepterer en ny formalisme og dem som avviser den (jf. striden innen den moderne fysikken mellom de som anser M-teorien for å være en *Theory of Everything* og de som avviser dette[79]), og den verden den vil konstruere er en verden hvor den nye formalismen er grunnleggende; den *amorøse prosedyrens* evige sannhet er overensstemmelsen mellom de inkommensurable kjønnethetene, splittelsen den introduserer er en splittelse mellom de to elskende og de alminnelige sosiale og etiske krav (om ekteskap, sømmelighet, allianse...), og den verden den vil konstruere er en verden hvor overensstemmelsen kan eksistere som parets sam-liv.

Vi har nevnt at sannhetene må betraktes som evige, men også at sannhetene, idet de artikuleres i det begivenhetsmessige utsagnet, må betraktes som i en tilstand av overgang fra virtualitet til aktualitet, slik at det spesifikke maksimet ikke kan betraktes som en uttømmende formulering av sannheten, men som den lokale orienteringen som tegner opp konturene av den virtuelle sannhetens aktualisering i den konkrete situasjonen. Slik må både Spartacus' ledeord *Vi slaver vil og kan vende hjem* og Internasjonalens *Vi som er intet, la oss være alt*, begge betraktes som to separate aktualiseringen av den samme virtuelle idéen om universell likhet. Til sist må det understrekes at sannhetens *evighet* ikke innebærer dens *tidløshet.* I seminaret «Pour aujourd'hui: Platon!», gir Badiou en konsis definisjon av evigheten: «Hva er evigheten, til forskjell fra tidløsheten? Evighet er å kunne være aktiv i nåtiden. Det er å være tilgjengelig for nåtiden, å i evighet være tilgjengelig for nåtiden – det er den aktive evighet, den sanne evighet. Mens tidløsheten er en slags suspensjon i en ubestemt historie, og det er det motsatte.»[80] Å være evig er å kunne aktualiseres i nåtid, uansett hvilken nåtid.

Dette reiser spørsmålet om den virtuelle sannhetens «metafysiske» status. Hva er en sannhet, om den kan løsrives fra den spesifikke prosedyren den artikuleres i, og betraktes som en virtuell idé

79 Dette eksempelet er desto mer interessant all den tid vi enda ikke vet hvorvidt M-teorien vil vise seg å holde stikk. Faktisk er det på det nåværende tidspunkt umulig å si hvorvidt denne nye formaliseringen av den fysiske verden (som om den er sann vil, som flere fysikere hevder, være en av menneskehetens største intellektuelle bragder, om ikke den aller største) er en autentisk begivenhet eller en pseudo-begivenhet. Den som lever får se.

80 «Pour aujourd'hui: Platon» (3) (transkribert av Philippe Gossart) 4/1/2010. Tilgjengelig på: http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/09-10.2.htm

som ikke går til grunne med det subjektet som aktualiserer den? Det er på dette punktet Badious tese om at sannhetene er evige kommer til sin rett. Men hva betyr evighet i denne sammenhengen? For det første betyr det at idéenes livsløp ikke sammenfaller med livsløpet til den verdenen de aktualiseres i, og for det andre betyr det at de i prinsippet kan aktualiseres i en *hvilken som helst historisk verden* (vi har allerede sett at begivenheter kun finner sted i historiske verdener, ikke i naturlige). En analogi til Saul Kripkes teori om rigide designatorer og «transmundan identifikasjon» (*transworld identification*), slik den fremlegges i boken *Naming and Necessity* kan være til hjelp i denne sammenhengen. For Kripke er en rigid designator et egennavn som referer til det samme i alle verdener hvor det egennavnet navngir eksisterer. Dette innebærer at navnet ikke kan ses på som en forkortet bestemt beskrivelse (slik at navnet «Torbjørn Jagland» bare er en forkortelse av beskrivelsen «mannen som ville bygge det Norske Hus»), men som det alle *mulige* beskrivelser av den navngitte i alle *mulige* verdener hvor denne eksisterer er beskrivelser *av*. Slik kunne Jagland også ha vært «mannen som tok initiativ til opprettelsen av Verdikommisjonen», og fremdeles være Jagland.[81] Det finnes imidlertid en annen viktig side ved Kripkes teori som vil være av større nytte for oss, nemlig teorien om de såkalte *natural kinds*, eller naturlige slag.[82] Et naturlig slag er for eksempel *varme* (som er det av Kripkes eksempler vi vil benytte oss av her). Men, hevder Kripke, naturlige slag er, i den grad de er naturlige slag, rigide designatorer – de refererer til det samme i alle mulige verdener hvor det aktuelle naturlige slaget eksisterer. Dette vil si at varme *alltid* refererer til molekylær bevegelse, uansett om det i en gitt mulig verden finnes vesener som kan sanse varme på samme måte som oss. Om disse vesenene derimot oppfattet varme som lys eller ikke i det hele tatt, ja, selv om det ikke fantes noen vesener som kunne oppfatte noe som helst, ville varme *fremdeles* være molekylær bevegelse (hvis varme finnes): uansett *hvordan* varmen fremtrer for den, det eller de som oppfatter den eller *om* den fremtrer for noen i det hele tatt, er varme en effekt av molekylær bevegelse i alle verdener hvor det finnes varme (eller molekylær bevegelse). Noe lignende gjelder også for Badious begrep om sannhet. Vi så tidligere at sannheten er evig og transmundan i den forstand at den kan aktualiseres på forskjellige måter i forskjellige verdener. På samme måte som alle variasjoner over temaet «varme» - alle de mulige måtene å oppfatte den på, alle de virkninger den har i bestemte sammenhenger, som å brenne et barn eller smelte en isbre – alle er variasjoner over temaet «molekylær bevegelse», slik er også alle aktualiseringer av sannheten med de konsekvenser det måtte ha i den aktuelle verden – frigjøring av slavene, oppløsning av monarkiet, styrtingen av Mubarak – variasjoner over ett og samme tema: den politiske sannheten, dvs. den absolutte egalitetens prinsipp. Men selv om sannhetene er evige, betyr

81 Kripke, Saul, *Naming and Necessity*, s. 49ff.
82 *Naming and Necessity*, s. 129ff.

ikke det at de alltid har eksistert; det finnes, for Badiou, ingen sannheter som ikke i en eller annen forstand har blitt *skapt*, eller, som Badiou skriver i *Logique des mondes*: «Jeg tror på de evige sannheter og deres fragmentariske skapelse i verdenens nåtid. Min posisjon hva dette angår er faktisk lik Descartes': sannhetene er evige fordi de har blitt skapt, og slett ikke fordi de alltid har vært der.»[83] For Descartes er de skapte sannhetene å regne som korrelative til den guddommelige skaperakt, i den forstand at sannhetene (som de klare og tydelige forestillingene svarer til) ikke ville ha eksistert om det ikke var for at Gud hadde villet at de eksisterte nettopp slik. Man kan si at sannhetene for Descartes er en av nådens virkninger. Men nettopp her ser vi også sammenhengen mellom denne posisjonen og Badious egen. For selv om det ikke eksisterer noen nådefull Gud i Badious filosofi (som tvert i mot er fundamentalt ateistisk), er slektskapet mellom sannhetene som korrelative til en nådeshandling og som korrelative til begivenheten tydelig. For slik nåden nødvendigvis må forstås som et produkt av Guds absolutt frie vilje, og derfor som, i det minste fra det menneskelige perspektiv, som fullkomment kontingente, slik må også sannheten, som produkt av begivenheten, i følge Badiou forstås som fullkomment kontingent – den kunne like så gjerne ikke ha funnet sted som det motsatte. Badiou skriver: «Jeg hevder at alle sannheter uten unntak blir etablert av et subjekt, formen til et legeme hvis virkningskraft skaper punkt for punkt. Men som Descartes hevder jeg at skapelsen av dem bare er deres evighets fremtredelsesform.»[84] Den evige sannheten må, for å eksistere som evig, bli skapt i og gjennom en sannhetsprosedyre.

Ingen forfatter har beskrevet aktualiseringen av sannheten i en verden som variasjon over et skapt, virtuelt tema bedre enn Marcel Proust, som i sin skildring av det stadig tilbakevendende «lille motivet» i Vinteuils sonate, skriver:

> Om jeg ikke forstod sonaten, var jeg henrykt over å høre Madame Swann spille. Hennes anslag, som hennes morgenkjole og hennes krysantemer, som den duft som utgikk fra hennes trappeoppgang såvel som fra hennes kåper, forekom meg å være del av et individuelt og mystisk hele, i en verden som var uendelig hevet over den hvor forstanden kan analysere talentet. «Ikke sant at den er pen, denne sonaten av Vinteuil?» sa Swann til meg. «Det øyeblikk da det blir natt under trærne, da fiolinens treklanger får nattekulden til å senke seg. Du må medgi at det er vakkert; det er hele den statiske side ved måneskinnet, som også er den vesentlige. (...) Det er det som er så fint beskrevet i det lille motivet, det er Boulogneskogen falt i transe. Ved havet er det enda mer slående, for der har man de svake svarene fra bølgene som man hører helt tydelig, fordi alt annet er ubevegelig. I Paris er det det motsatte: det er bare så vidt man legger merke til dette usedvanlige lyset på bygningene, denne himmelen som er opplyst som av en ildebrann uten farver og uten fare, som en kjempestor avisnyhet for morgendagen. Men i det lille motiv til Vinteuil, og forresten i hele sonaten, er det ikke dette, det foregår i Boulogneskogen, og i den lille gruppen kan man tydelig høre noen som sier: «Man kunne nesten lese avisen». Disse bemerkninger fra Swann hadde kunnet ødelegge min senere forståelse for sonaten, for musikken er som kunstform ikke eksklusiv nok til helt å avvise det man gir oss en antydning om å legge i den. Men jeg forstod av andre ting han sa at dette nattlige løvverk ganske enkelt var det han så mange aftener selv hadde sittet under når han hadde hørt det lille

83 *Logiques des mondes*, s. 534.
84 *Logiques des mondes*, s. 535.

> motivet, på en eller annen restaurant i utkanten av Paris. I stedet for den dypere mening han så ofte hadde søkt i det, var det disse løvverk, som var blitt tegnet opp omkring det, som det lille motivet nå bragte Swann (og som det ga ham lyst til å gjense fordi det forekom ham at det bodde i dem som en sjel), det var en hel vår som han den gang ikke hadde kunnet glede seg over fordi han, febrilsk og ulykkelig, ikke følte seg vel nok til det og som det lille motivet nå (slik man gjør det for en syk person med de gode tingene han ikke har klart å spise opp) hadde lagt til side for ham.[85]

Man spør seg hva dette har å gjøre med sannhetenes evighet. Svaret er rett og slett at sannhetene, forstått som transmundant universelle – aktualiserbare i alle mulige verdener[86] – må anses som distinkte fra hver enkelt verden de kan aktualiseres i, og derfor som *noe som overskrider enhver spesifikk verden.* Den unge Marcels forståelse for det lille motivet i Vinteuils sonate kan motstå Swanns elegiske sammenknytning av det med sine aftener med Odette og Verdurins i Boulogne-skogen og heller binde seg sammen med Marcels egne inntrykk av Madame Swann og hennes omgivelser: for Swann aktualiseres motivet først og fremst i (minnet om) verdenen som dannet seg rundt ham og Odette; for Marcel i den verdenen som dannet seg mellom ham, Gilberte og familien Swann. Det lille motivet selv er imidlertid ingen av delene, det er simpelthen det som kunne aktualiseres på disse måtene for Swann henholdsvis Marcel. Motivet er disponerbart for alle. Av dette kan vi trekke følgende konklusjon: Sannheten kan kalles evig fordi den ikke er avhengig av noen partikulære omstendigheter: sannheten er universell fordi den er diagonal, fordi den kan eksistere i alle mulige verdener. Både sannheten og dens subjekt er transmundane: de kan begge eksistere i mange verdener samtidig, og ikke nok med det: en sannhet kan eksistere i en *hvilken som helst* kombinasjon av verdener, inndelt både etter en temporal og en romlig akse – nettopp derfor er den evig. Man kan også uttrykke dette på en annen måte, nemlig som at *sannhetene er sterkere enn døden*. Dette bør forstås dithen at tenkningen (i den forstand Badiou bruker dette ordet, nemlig som en betegnelse på et forhold til en sannhet) er det medium hvor det som ikke kan dø oppholder seg. I og med sin tenkning står mennesket i et forhold til noe som overskrider dets endelighet:

> Om vi snakker om noen to tusen år etter hans død, har han fortsatt å leve i tenkningen. Det samme gjelder for kunstverkene. Det er skapte ting som vil vedvare, forbli, og som menneskene regner som sterkere enn døden. Jeg har sagt at matematikkene er sterkere enn døden, men til syvende og sist gjelder det også pyramidene i Egypt, og selv tegningene av bisonokser som har blitt utført på grottevegger for førti tusen år siden, i Chauvet-hulens tilfelle. (...) Vi kan si at et kunstverk skjuler et løfte om det uendelige.[87]

Hvor mange historiske verdener ligger ikke mellom oss og hulemaleriene i Chauvet-grotten? Hvor

85 Marcel Proust, *På sporet av den tapte tid, annet bind: I skyggen av unge piker i blomst*, s. 140-42.

86 Det må understrekes at mulige verdener i forbindelse med Badiou *ikke* er det samme som modallogikkens mulige verdener. Uttrykket «mulige verdener» betegner i vår sammenheng ikke stipulerte versjoner av vår verden hvor andre muligheter er realiserte (*à la* David Lewis' modale realisme), men en av de utallige situasjoner som eksisterer eller kan komme til å eksistere i fremtiden.

87 *Le fini et l'infini*, s. 45.

mange generasjoner? Allikevel kan disse maleriene angå oss når vi betrakter dem: de skjærer gjennom alle verdenene som ligger mellom oss og deres tilblivelse – de koeksisterer virtuelt i alle verdener hvor noen står i et forhold til dem. De kan aktualiseres i alle mulige verdener. På samme måte overlever den politiske sannheten, den absolutte egalitet, alle kontrarevolusjoner, alle Thermidorer, nettopp fordi den kan vekkes til live igjen i en *annen* verden. Det uendeliges særmerke er for Badiou dobbelt: for det første er en sannhet *aktuelt uendelig* i den forstand at den utgjør det «stedet» hvor dens konsekvensers virtuelle uendelighet utfolder seg; for det andre at en sannhet koeksisterer virtuelt i alle verdener, dvs. at den i prinsippet kan eksistere i alle mulige verdener. Derav følger det at sannhetene er sterkere enn døden, for de kan alltid gjenopplives i en annen verden enn den de har forsvunnet fra. Dette er Badious platonisme: det finnes en *global* sannhetens *form* (en aktuell uendelighet), som alle sannhetsprosedyrer består i å trekke *lokale* konsekvenser av (en virtuell uendelighet). Rettere sagt: sannheten er en *eidos*, som alle sannhetsprosedyrer har del i. Sannhetsprosedyren er en *methexis*.

Det er imidlertid et annet trekk ved sannheten vi ikke har tatt for oss, og som også berører dens universalitet: sannheten er prinsipielt tilgjengelig for alle. Dette følger strengt tatt fra tesen om at sannheten kan fremtre i alle mulige verdener, men krever allikevel en nærmere redegjørelse. Men dette synes selvmotsigende all den tid sannheten, forstått som sannhetsprosedyre, introduserer en splittelse i verden mellom det som er i overensstemmelse med sannhetsprosedyren, og det som ikke er det, og dermed på ingen måte ser ut til å være tilgjengelig for alle, men tvert i mot bare for dem som engasjerer seg i sannhetsprosedyren. I virkeligheten gjelder dette forholdet bare *de facto*, ikke *de jure*. Hvorfor? Badious svar er at det ikke er noe iboende i sannheten selv som forhindrer den enkelte fra å ha andel i den eller fra å engasjere seg i prosedyren, men at sannheten tvert i mot bare blir utilgjengelig for den som nekter å oppgi sin gamle status, sin plass i det gamle hierarkiet, oversiktligheten og vanen den gamle verden tilbød ham eller henne. Ettersom sannheten ikke vesentlig er knyttet til viten eller erkjennelse, ei heller til en bestemt form for ferdighet, men til konsekvent aktivitet og omforming av en verden, er sannheten, i den verden den fremtrer, *de jure* tilgjengelig for alle. Det som forhindrer noen i å delta i en sannhetsprosedyre er ikke sannheten selv, men partikulære forhold og klamringen til dem. Kort sagt: det finnes ikke noe iboende i sannhetene som gjør at de bare er tilgjengelige for noen utvalgte: sannheten er ikke forbeholdt en elite av forskere (vitenskapelig sannhet), en bestemt samfunnsmessig klasse (politisk sannhet), en snever kunstner- og kritikerklikk (estetisk sannhet), vestlige liberale med frigjort seksualitet (amorøs sannhet). I *Saint Paul* skriver Badiou at det viktigste i Paulus versjon av kristendommen ikke er denne eller hin doktrine eller dogme, men at den kristne tro, i Paulus' øyne, ikke er begrenset til et

bestemt folk eller til en bestemt gruppe – *alle* kan slutte seg til den kristne tro, uavhengig av sin partikulære bakgrunn, det universelle er *for alle*:

> [Paulus'] virkelig revolusjonære overbevisning er at *det Enes tegn er at det er «for alle» eller «uten unntak».* At bare finnes en Gud må ikke forstås som en filosofisk spekulasjon om substansen eller det høyeste værende, men ut fra en henvendelsens struktur. Slik er universalitetens maksime når dens rot er begivenhetsmessig: det Ene finnes bare i den grad det er for alle. Monoteismen kan bare forstås om man tar menneskeheten i betraktning i dens helhet. Om den ikke henvender seg til alle, snakker det Ene i villelse, og forsvinner.[88]

Sannhetens universalitet kan ikke betraktes som en *universell gyldighet,* men en *universell henvendelse.* Bare på denne måten blir det mulig å forstå sannheten som transmundant og transtemporelt universell – det er ikke fordi bare vitenen om den absolutte egalitetens gyldighet kan gjøre det politiske intelligibelt, eller fordi det politiske forutsetter en egalitær horisont at denne egaliteten er universell, men *fordi den angår alle,* fordi dens konsekvenser vil kunne eksistere maksimalt i alle mulige verdener. Vi kan se hva dette innebærer ut fra Proust-teksten jeg siterte tidligere. Det som først og fremst kjennetegner det lille motivet fra Vinteuils sonate er ikke den eller hin assosiasjon (til Boulogne-skogen, måneskinnet, Madame Swanns krysantemer...), men det at det lar enhver som hører det knytte det til elementer i hans eller hennes egen verden. Motivet, som ansporer så mange assosiasjoner, *henvender seg til alle,* og overskrider dermed alle *spesifikke* forståelser og oppfatninger av det. Det er i det faktum at alle *de jure* kan bli affisert av det lille motivet at dets universalitet ligger, og ikke i den betydning en enkelt lytter måtte legge i det. Som Badiou sier: «(...)all tenknings ideal er det som kan bibringes universelt utenfor meningen (*hors sens*). Å være uten mening *(insensé)* er det Sannes opprinnelige attributt.»[89] Og tenkningen er intet annet enn det å trekke ut konsekvensene av en sannhet, den være seg vitenskapelig, kunstnerisk, amorøs, politisk. Musikken, dvs. kunsten er, lik de andre sannhetene, på én og samme tid *uten (spesifikk) betydning* og *for alle.* Og nettopp derfor er den disponerbar i alle nåtider.

Sannhetsprosedyren

La oss vende tilbake til den politiske prosedyren. Hvis denne prosedyrens sannhet er den universelle likhet, og hvis en prosedyre innebærer en utledning av denne sannhetens konsekvenser i en konkret verden, må prosedyren selv, hvis den skal kunne aktualisere sannheten i det reelle, innebære bestemte former for aktivitet. Spørsmålet om den politiske prosedyrens natur er: hva kan medføre at likheten faktisk eksisterer i en verden, eller, mer presist: hvordan må en verden som er i overensstemmelse med den universelle likhet være? Slik sett innebærer en sannhetsprosedyre både

88 *Saint Paul...*, s. 80.
89 *Logiques des mondes*, s. 548.

et bestemt perspektiv på en verden og det som eksisterer i den (er det som finnes i overensstemmelse med idéen om universell likhet, ja eller nei?) og en «vilje» til å handle slik at det som ikke er i overensstemmelse med dette perspektivet enten forsvinner fra verden, eller ender med å stemme overens med den universelle likhet. Sannhetsprosedyren er, som reell produksjon av sannhetens konsekvenser, en *orientert praksis* Den politiske sannhetsprosedyrens grunnleggende hensikt er slik sett å smi verden om, slik at den stemmer overens med det universelle prinsippet – og den naturlige konklusjonen er her at *den sanne politikken er revolusjonær.* Hva innebærer dette? Badiou skriver i en diskusjon om to perspektiver på den revolusjonære politikk, forstått enten som begjærets kamp mot loven eller som kampen mot et falskt forhold mellom begjær og lov, at det sistnevnte perspektivet:

> Er ideen om at den politiske universalitet alltid er utviklingen av en ny konsepsjon, en ny sammensetning av den sosiale virkelighet – det er, om man vil, den fullstendige endringen av denne virkelighetens innhold. Denne nye konsepsjonen er i virkeligheten målet for de politiske endringer mellom Hvite og Svarte, menn og kvinner, forskjellige nasjonaliteter, rike og fattige osv. Det er en praktisk prosess, en prosess som skaper noe generisk. I den andre konsepsjonen er en politisk prosess alltid den lokale skapelsen av noe generisk.[90]

Det er to aspekter ved denne lokale skapelsen, hvorav den ene er negativ, og den andre positiv. Vi har allerede nevnt at en sannhetsprosedyre er en lokal aktualisering av en sannhet, dvs. en utledning av denne sannhetens konsekvenser i en bestemt verden. Vi kan nå se tydeligere hva dette innebærer. Gitt en sosial virkelighet hvor de rike utbytter de fattige, en verden hvor et patriarkalsk forhold mellom kjønnene forhindrer kvinner i å inneha en politisk eksistens, eller hvor en nasjon undertrykker en annen gjennom en illegitim okkupasjon e.l., kort sagt, i sosiale verdener som er organisert rundt en grunnleggende *ulikhet*, dvs. *hierarkiserte verdener,* vil en sannhetsprosedyre bestå i å rive ned hierarkiet ved å forandre eller ødelegge det i den aktuelle verdenen som *forhindrer* denne verdenen i å være i overensstemmelse med den universelle likhet, det være seg utbyttings- eller undertrykkelsesrelasjoner mellom mennesker, mellom mennesker og institusjoner, i familien eller hvor det enn måtte være. Dette bør gjøre det åpenbart at sannhetsprosedyren ikke er noen barnelek, men tvert i mot (potensielt) blodig alvor. Oppløsningen av hierarkier er sannhetsprosedyrens negative dimensjon (noe som imidlertid ikke innebærer at Badiou slutter seg til et negativitetens primat – sannhetsprosedyrens negative dimensjon åpner seg bare fordi sannheten allerede har vært gjenstand for en bejaelse, som det negative bare er en konsekvens av). Navnet Badiou gir det som bejaes er rettferdigheten, mens det negative aspektet vekselvis kalles *destruksjon* og *terror*:

90 Alain Badiou, *La relation énigmatique entre politique et philosophie*, s. 83.

> Man kan ganske enkelt si at egaliteten og universaliteten er karakteristikkene til en politikk som er gyldig innen filosofiens felt. Det klassiske navnet for dette er rettferdihet (*justice*). Rettferdigheten går ut på å undersøke enhver situasjon fra ståstedet til en egalitær norm som er rettferdiggjort som universell. (...) Man må bemerke at egaliteten er viktigere enn friheten i idéen om rettferdighet. Og universaliteten er langt viktigere enn partikulariteten, identiteten eller individualiteten.[91]

> I den statlige revolusjonens formalisme er den sentrale kategorien terroren, som man har visst siden Robespierre og Saint-Just – om ordet er uttalt eller ei. Men det er viktig å forstå at terroren er projeksjonen av en subjektiv maksime inn i Staten, nemlig den egalitære maksime. Som Hegel har sett (for å overskride terrorens i hans øyne rent negative dimensjon) er terroren bare den abstrakte sålden til en vurdering enhver revolusjon forplikter til.[92]

«Terror» er ikke et ord som klinger godt i demokratiske og liberale ører. Man tenker uvilkårlig på Stalins myrderier, på Gulag, jakobinismens giljotiner: et panorama av uhyrligheter brer seg ut for det indre øye ved fornemmelsen av dette ordet. La oss allikevel forsøke å legge disse skrekkbildene til side et øyeblikk og spørre: hva innebærer terror om det er navnet på den politiske prosedyrens negative dimensjon? Hva innebærer Badious begrep om terror/destruksjon?

Som det fremgår av det ovenstående sitatet er terroren navnet på en, om nødvendig voldsom, projeksjon av den egalitære maksimen, eller, for å uttrykke det som vi har gjort hittil: en politisk aktualisering av den universelle likhet *på tross av* det hierarkiet som måtte være etablert i den aktuelle verden. Slik sett er terroren eller destruksjonen rettferdighetens fullbyrdelse, i det minste i den grad rettferdigheten ikke betyr annet enn egalitet og universalitet. Allerede i Badious begrep om rettferdigheten kan man imidlertid få øye på noe urovekkende, nemlig at rettferdigheten innebærer at «det universelle er langt viktigere enn det partikulære, identiteten eller det individuelle.» For skriver ikke Hegel i kapittelet om den jakobinske terroren fra *Åndens fenomenologi* at den formelle likhet, dvs. den uinnskrenkede egalitarismen bare kan virkeliggjøres som uinnskrenket terror, som «den *negative gjerning*, forsvinningens furie»?[93] Man må huske på at i Hegels øyne er den jakobinske idéen om en uinnskrenket og universelle likhet en forestilling om at det partikulære står i motsetning til det universelle *fordi* det er *partikulært*, og ikke fordi det aktivt går inn for å forpurre den jakobinske, revolusjonære prosedyren. Den abstrakte forestillingen om den universelle likhet innebærer at det foreligger en nødvendig antagonisme mellom det partikulære (individet, interessen) og det universelle (likhetsprinsippet), slik at

> (...)den høyeste virkelighet som står i motsetning til den allmenne frihet, eller snarere den eneste gjenstand som ennå finnes for den, er friheten og enkeltheten til den virkelige selvbevissthet selv. For denne allmennhet, som ikke lar seg utvikle til realiteten i den organiske oppdeling, og som har som formål å opprettholde seg i udelt kontinuitet, adskiller seg samtidig i seg selv, siden den er bevegelse eller bevissthet overhodet. (...) – Forholdet mellom disse to, som er udelbart absolutte for seg og altså

91 *La relation énigmatique...*, s. 38.
92 *Logique des mondes*, s. 34. For begrepet destruksjon, se s. 417.
93 G. W. F. Hegel, *Åndens fenomenologi*, s. 316.

> ikke kan sette noen del i midten som knytter dem sammen, er altså den helt *uformidlede* rene negasjon, og det [som] nettopp negasjonen av den enkelte som *værende* i det allmenne. Den allmenne frihets eneste verk og handling er derfor *døden,* og det en død som ikke har noe indre omfang og oppfyllelse, for det som blir negert er det absolutt frie selvs uoppfylte punkt; dette er altså den kaldeste, mest banale død, som ikke har mer betydning enn å skjære gjennom et kålhode eller drikke en slurk vann.[94]

Hvori består antagonismen mellom det universelle og det partikulære i i denne sammenhengen? På den ene siden har man den rousseauistiske og jakobinske maksimen om den universelle frihet og likhet. Denne maksimen i seg selv kan dog ikke sies å stå i en nødvendig motsetning til det partikulære, ettersom den like gjerne kan gå ut på at den enkelte skal være lik *politisk sett,* dvs. at ingen skal ha mer politisk innflytelse enn en annen, *uansett hva hans eller hennes sosiale posisjon måtte være/ha vært*. hvis maksimen betyr dette, ender vi opp med en relasjon mellom den universelle maksime og det partikulære individ som er grunnleggende annerledes enn det antagonistiske forholdet Hegel beskriver. Dette forholdet består nemlig ikke bare i en mulig antagonisme mellom det partikulære og det universelle, men dypest sett i en antagonisme mellom allmennviljen, betraktet som hele folkets vilje, og individualiteten som sådan, fordi jakobinismen, her i tråd med Rousseaus lære, i følge Hegel setter likhetstegn mellom viljens universalitet og folkets «abstrakte» enhet. hvis den partikulære individualiteten forstås slik Hegel forstår den, nemlig som evnen til å løsrive seg fra den konkrete tilværelsen eller den samfunnsmessige sammenhengen man vanligvis opptrer i og å trekke seg tilbake til den egne, frie subjektivitet eller selvbevissthet, da er det åpenbart hvorfor individ og allmennvilje står i en uforsonlig motsetning til hverandre. For hvis allmennviljen krever at folket skal være ett, mens individet i kraft av å være individ alltid bevarer en viss distanse til det allmenne, da er individet som sådan i strid med det universelle, og dermed et mulig offer for terroren. Det antagonistiske forholdet mellom det universelle, forstått som «abstrakt» likhet, og det partikulære, forstått som individets forskjellighet fra det universelle, springer ut av en bestemt forståelse av forutsetningene for virkeliggjørelsen av det universelle i den jakobinske verden. Vi kan også si dette på følgende måte, nå i Badious vokabular: det er ikke sannheten (dvs. den universelle likheten) som fører til den formen for terror eller den altomfattende destruksjonen som blir beskrevet av Hegel, men en bestemt forestilling om hvilken sannhetsprosedyre som er tilpasset denne sannheten i en bestemt verden.

Men er en *annen* form for terror tenkelig? Den jakobinske terroren antok den grufulle formen den gjorde av årsaker som er interne i den jakobinske sannhetsprosedyren og hvordan det allmenne artikuleres i den, og ikke av årsaker iboende i sannheten eller sannhetsprosedyren i alminnelighet. Forestillingen om at sannhetens aktualisering krever at folket er udelelig måtte, stilt

94 Ibid.

sammen med individet som med nødvendighet har en minimal distanse fra det allmenne folket, føre til uinnskrenket terror. Om en terror/destruksjon som ikke er «forsvinningens furie» skal være mulig må en annen relasjon mellom det som representerer det allmenne (nemlig, som vi skal se, sannhetssubjektet) og individets partikulære identitet være mulig. I *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*, argumenterer Badiou for at det er mulig å begripe det universelle som i utgangspunktet *indifferent* overfor det partikulære, og *antagonistisk* bare under visse betingelser. Badiou skriver:

> For [Paulus] gjør begivenheten (Kristi død og gjenoppståelse, M. D.) ethver forutgående særtrekk avleggs, og universaliteten står ikke i noe privilegert forhold til det jødiske fellesskap. Rett nok har begivenhetens bestanddeler, dens sted, alt det den mobiliserer dette fellesskapet som sitt åsted. Paul er selv helt og fullt av jødisk kultur, og siterer oftere det Gamle Testamentet enn den levende Kristus' antatte uttalelser. Men om begivenheten *i sin væren* er undelagt sitt åsted, er det nødvendig at den er uavhengig av det *i sine sannhetsvirkninger*. Det er ikke slik at fellesskapets særtrekk (omskjæringen, ritene, den minutiøse etterfølgelsen av Loven) er feilaktige eller umulige å forsvare. Det er det at sannhetens post-begivenhetsmessige imperativ gjør dem (noe som er enda verre) likegyldige. De har ikke lenger noen betydning, hverken positiv eller negativ.[95]

Forholdet mellom sannheten og det partikulære (her eksemplifisert ved sentrale bestanddeler i den jødiske kulturen) er ikke nødvendigvis antagonistisk. Det kan også anta den form at det partikulære ikke har noen særskilt betydning, sett fra universalitetens ståsted. For Badiou kommer en slik indifferens til uttrykk i Paulus' utsagn om at kristendommen hverken tilhører grekerne eller jødene, og at det er likegyldig hvorvidt man følger grekernes skikker eller jødenes skikker. Så lenge man ikke handler direkte *i strid med* det universelle, eller forsøker å forbeholde den en partikulær og lokal etnie, er hva man måtte foreta seg i det private likegyldig. Her aner vi konturene av en annen form for terror enn den som resulterer fra en antagonisme mellom universalitet og partikularitet.

Den «paulinske» forestillingen om det universelle innebærer at antagonismen mellom det partikulære og det universelle ikke er *nødvendig*, men ikke at den ikke er *mulig*. Denne modale endringen har vidtrekkende konsekvenser, for den innebærer faktisk at antagonismen er et resultat av det partikulære selv setter seg opp mot sannheten, i den forstand at det står for en aktiv motstand mot virkeliggjørelsen av den egalitære maksimen. Naturligvis betyr dette stadig at hva og hvem som er i konflikt med sannhetsprosedyren avgjøres fra denne prosedyrens innside, men kriteriet er ikke slik som under Kulturrevolusjonen, hvor alt som tilhørte den gamle orden skulle utslettes ene og alene *fordi* det tilhørte den gamle orden, men snarere at det av den gamle orden som skal utslettes er de aspektene ved den gamle orden som forhindrer den nye orden i å bli virkelig. Antagonismen som oppstår når det universelle forstås som indifferent overfor det partikulære er en antagonisme mellom det sannheten krever og det som forhindrer at dens konsekvenser kan utledes i

95 *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, s. 24.

det reelle.[96] (Man bør bemerke at Badious eget eksempel på en autentisk terror er Pierre Boulez' hensynsløse gjennomføring av det serialistiske programmet i musikken.)

Midtveis i revolusjonen i Egypt tilbød Mubarak demonstrantene et statsministerbytte. Dette ble ikke akseptert, ettersom den nye ministeren fra opposisjonens synspunkt ikke lot seg skille fra den gamle, og i like stor grad som ham representerte den gamle orden, som naturligvis sto i et antagonistisk forhold til den sannheten som var i ferd med å virkeliggjøres i Egypt, nemlig at alle egyptere er like, og at den hierarkiske orden Mubarak-regimet hadde opprettholdt måtte oppløses, noe som ville innebære både den nye statsministeren og Mubaraks umiddelbare avgang. En sittende Mubarak ville gjøre alt for å opprettholde den gamle orden (og det samme gjaldt den «nye statsministeren» Shafik, som ble ansett som nok en representant for den gamle orden og det hierarkiet den legitimerte), og måtte derfor forsvinne om revolusjonen skulle lykkes. Dette tillater en minimumsdefinisjon av terror. *Terror/destruksjon er ødeleggelsen av minst ett element i situasjonen, og dette elementet er et element som opprettholder den orden som hersket før begivenheten fant sted.* Sannhetsprosedyren egypterne var engasjert krevde at minst ett element fra den gamle verden vil måtte ineksistere i den nye, og at dette elementet var det som garanterte eller opprettholdt den gamle verdenens orden. Dette elementet kan identifiseres med en mengde, nemlig mengden av alle de elementer i situasjonen som kan tjene som støtte for Mubarak. Når de egyptiske demonstrantene avviste alle kompromissforslag fra den sittende regjeringen og krevde Mubaraks umiddelbare avgang var det nettopp fordi de visste at Mubarak måtte forsvinne fra det politiske Egypt hvis det virkelig skulle være mulig for dem å gjennomføre den omveltningen de ønsket seg, akkurat som stormingen av det hemmelige politiets hovedkvarter var en fortsettelse av terroren mot Mubarak-regimet, ettersom den planlagte makuleringer av saksdokumenter, rapporter o.l. ville kunne føre til at tidligere regimetro ville slippe unna, og eventuelt konspirere mot revolusjonen. Den splittelsen som ble introdusert i Egypt gjennom sannhetsprosedyren kunne ikke leges gjennom forsoning eller kompromiss, men gjennom destruksjon av den gamle situasjonen bærere*,* dvs. en besluttsom tilsidesettelse av representantene for det gamle hierarkiet og den gamle verden, ved å forvise dem til en *politisk ineksistens*: «Gjennom en død som i følge begivenhetens fordring er uunngåelig innstiftes (...) destruksjonen av det som binder mengden A (den mengden som må tilintetgjøres for at sannhetsprosedyren skal kunne skape en ny situasjon, M. D.) til

96 Det finnes altså et alternativ til det omvendte standpunktet av det Hegel skisserer i forbindelse med jakobinismen, som består i å hevde at det finnes en preetablert harmoni mellom det partikulære og det universelle, for eksempel i form av noe som er iboende i språket, bevisstheten, fornuften eller lignende. For Badiou er en overensstemmelse mellom disse to, på samme måte som i kjærligheten, kontingent og noe som bare kan opptre i supplementets form. Innenfor dette bilde finnes det imidlertid ingen garanti i en gitt situasjon for at en virkeliggjørelse av det universelle ikke vil kreve en antagonisme mellom det partikulære og det universelle.

transcendentalen. Åpningen av et skapelsen rom fordrer destruksjonen.»[97] Sannhetens og universalitetens politikk sikter ikke mot forsoning, men mot konstruksjon; ikke mot konsensus, men mot konsekvens; ikke mot fred, men mot seier; den streber ikke etter anerkjennelse av forskjeller, men etter en ny verden hvor alle er like, og forskjellene likegyldige.

III. Subjektet

Vi har sett at sannheten, forstått som en prosedyre som munner ut i en ny verden, alltid må utføres og fullbyrdes av et (trofast) subjekt. Men vi har enda ikke sett hva et slikt subjekt kan være, skjønt vi har antydet at det ikke har noe individet å bestille. I tillegg har vi sett at sannheten alltid splitter en verden mellom dem som engasjerer seg i sannhetsprosedyren og de som engasjerer seg mot den. Vi er altså nødt til å konfrontere spørsmålet om subjektet slik det opptrer i Badious filosofi. Hva er et subjekt? Som vi vil se utvikler Badiou sitt subjektsbegrep på utsiden av de tradisjonelle bestemmelsene av subjektet som erkjennende, følende, moralsk bedømmende osv. For Badiou betegner «subjekt» ikke et individ (hvordan det enn måtte være konstituert) eller menneskets tenkende natur, men noe som bare oppstår i kraft av en begivenhet, og som i første rekke er det som *i praksis* aktualiserer en sannhet i en situasjon, det som står for produksjonen av det Badiou kaller en «begivenhetsmessig nåtid» (som vi vil se finnes det også to andre former for subjektivitet i Badious filosofi). Kjernen i det hele er imidlertid at subjektet må tenkes ut fra dets relasjon til begivenheten og til sannheten, og ikke ut fra individets samhørighet med sin verden eller tilhørighet i det sosiale.

Hva er et subjekt?

Det tradisjonelle subjektsbegrepet, som betegner korrelasjonen mellom individet og den sansbare verden eller det etiske, herunder de intersubjektive anerkjennelsesrelasjoner o.l., er Badiou grunnleggende fremmed. Som Quentin Meillassoux har vist i sin bok *Après la finitude* er forestillingen om en korrelasjon mellom subjektet (uansett hvordan man forestiller dets konstitusjon) og verden grunnleggende for hele den moderne erkjennelsesteorien.[98] Selv om den tradisjonelle forståelsen av subjektet som konstituert gjennom en korrelasjon med det gitte (f.eks det

97 *Logique des mondes*, s. 418. I *Logique des mondes* er «transcendentalen» det som regulerer mangfoldenes eksistensielle intensiteter, dvs. deres grad av fremtredelse i en verden (det som i *L'être et l'événement*) het en situasjon.

98 Meillassoux, Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, særlig kap. 1 og 2. Ray Brassier gir en utmerket gjennomgang av Meillassoux' argument i *Nihil Unbound,* kap. 3, s. 49-94.

sansbare) som kan varieres i det uendelige ved hjelp av forskyvninger i korrelasjonen selv, kommer den aldri utover korrelasjonen som sådan. Om det er tale om en korrelasjon mellom noe ideelt og noe reelt som hos Descartes, mellom noe reelt og noe reelt som hos Merleau-Ponty, mellom jeget og den annens ansikt som hos Lévinas avgjør i stor grad hvilken posisjon subjektet får i filosofien og hvilke egenskaper som tilskrives det. Forskjellen mellom Merleau-Pontys kroppslig situerte og konstituerte subjekt og det kartesianske forsvinningspunktet faller umiddelbart i øynene. Allikevel er denne forskjellen begrunnet i to spesifikke måter å forestille seg én og samme grunnkorrelasjon på, nemlig korrelasjonen mellom det enkelte subjektet og dets verden eller det som blir gitt det. Felles for det kartesianske ståstedet og Merleau-Pontys kroppsfenomenologiske ståsted er også at «virkeligheten» (hva man nå måtte mene med den) blir konstruert innen rammene av en grunnleggende korrelasjon. For Descartes er dette først og fremst en korrelasjon mellom det som av det virkelige kan være gjenstand for en klar og tydelig forestilling (garantert gjennom den guddommelige Andre, som står inne for at jeget ikke er fanget i den onde ånds fantasi), mens det for Merleau-Ponty er tale om en korrelasjon mellom kroppens sensomotoriske, passive synteser og tingenes nærvær og bakgrunnen de fremtrer mot.[99]

Badiou avviser både at en slik korrelasjon har noen relevans når det gjelder å utarbeide en teori om subjektet og at subjektet er identisk med enkeltindividet som står overfor en verden som er annerledes enn det selv. Et subjekt er, for Badiou, et produkt av en bestemt ordning og orientering av et mangfold som følger en begivenhet, og ikke noe som produserer eller produseres av en korrelasjon mellom individet og verden. Subjektet er det som gjennomfører en sannhetsprosedyre i i en bestemt verden, det som virkeliggjør begivenheten som sannhet.[100] Dette tekniske begrepet kan synes fremmed. Hvorfor opprette et skille mellom individet og subjektet? Hvordan kan et «mangfold» kalles et «subjekt»? Det er to grunner til dette. *For det første* overtar Badiou konturene av Lacans begrep om subjektet som resultat av en subjektivering. For Lacan er det menneskelige subjektet noe som oppstår idet individet trer inn i et forhold til signifikanten (dvs. det språklige og det språkliknende, herunder særlig de metaforiske og metonymiske relasjoner), en hendelse som frembringer en splittelse mellom det bevisste og det ubevisste. Hos Lacan er det imidlertid stadig tale om det individuelle subjekt, som oppstår fra det kroppslige og naturlige, kort sagt, det ikke-subjektive. For Badiou er subjektet noe som eksisterer i og med en sannhetsprosedyre og oppstår i og med en begivenhet. Som han skriver i *L'être et l'événement:* «Om man må angi en årsak til

99 Badiou nevner også andre, alternative forestillinger om hva et subjekt er, deriblant Louis Althussers begrep om subjektet som en fiksjon som produseres gjennom en ideologisk interpellasjon, og det moralske subjektet, som betegner «det i hvert individ som er et subjekt», og som må respekteres av alle. Se *Logiques des mondes*, s. 56.

100 Jf. *L'être et l'événement*, s. 474: «I kraft av en sannhets ideelle finnen-sted er subjektets «il y a» begivenhetens kommen-til-væren i dennes endelige modaliteter.»

subjektet er det ikke så meget sannheten man må vise til, for den er snarere subjektets stoff, eller det uendelige hvis endelige subjektet er, som til begivenheten. Følgelig er det tomme, som nå er på værens side, i den form begivenheten har påkalt det gjennom en intervenerende navngiving noe som flakker om i situasjonen, og ikke lenger (som for Lacan, M. D.) subjektets formørkelse.» På samme måte som signifikanten for Lacan er *forut for* subjektet, slik at subjektet er en virkning av signifikanten (språket), er begivenheten for Badiou det i kraft av hvilket et subjekt oppstår.[101] Det finnes ikke noe subjekt uten en relasjon til sannheten, akkurat som det for Lacan ikke kan finnes noe subjekt uten en relasjon til signifikanten. Badiou skriver: «(...) det finnes sannheter, og det er nødvendig at produksjonen av dem (men også det som hindrer eller annulerer den) har en aktiv og identifiserbar form. Denne formens navn er: subjekt.»[102] *For det andre* skiller Badiou subjektiveringen fra individet. En subjektivering betyr for Badiou utelukkende at «noe» trer inn i og opprettholder et forhold til en sannhet, og det er slett ikke selvsagt at det enkelte individ er tilstrekkelig for en slik opprettholdelse. Tvert i mot, for Badiou er en subjektivering alltid en subjektivering av et mangfold. Og et subjektivert mangfold er ikke et subjekt i kraft av å stå i en bestemt relasjon til det sansbare eller gjennom sin tenkeevne, men *ene og alene* gjennom å være et mangfold som står i et forhold til sannheten og dens konsekvenser:

> Et subjekt er overhodet ikke organisasjonen av erfaringens mening. Det er ikke en transcendental funksjon. Om ordet «erfaring» har noen betydning betegner det presentasjonen som sådan. Men en generisk prosedyre, som er sprunget ut av det begivenhetens ultra-ene som kvalifiserer et overnumerisk navn (her er det snakk om navnet på begivenhet, M. D.) sammenfaller på ingen måte med presentasjonen. (...) Et subjekt er ikke en invariant i presentasjonen. Subjektet er *sjeldent*, fordi den generiske prosedyre er en diagonal i situasjonen. Man kan også si: hvert subjekt er strengt singulært, en generisk prosedyre i en situasjon som selv er singulært. (...) Et subjekt er ikke et resultat – ikke mer enn det er en opprinnelse. Det er prosedyrens *lokale* stattut, en konfigurasjon som overskrider situasjonen.[103]

I Badious terminologi betegner derfor subjektet hverken kunnskapens individuelle subjekt, den kognitive vitenskapens tenkende, følende og kroppslige subjekt, idealismens refleksive selvbevissthet, fenomenologiens transcendentale jeg, hermeneutikken eller pragmatismens språklig konstituerte sosiale subjekt, og ikke engang den lacanianske psykoanalysen begjærende subjekt. Det er utelukkende tale om et mangfold - bestående av flere individer eller for den saks skyld av kunstverker eller teoretiske skrifter – hvis elementer *blir subjektivert*, og dermed *samles og forbindes,* gjennom å stå i en aktiv eller aktualiserende relasjon til én og samme sannhet. Slik er f.eks kjærlighetens subjekt hverken den ene eller den andre parten i et kjærlighetsforhold, men Paret, som overskrider dem begge, og som utgjør det båndet mellom de to som eksisterer i kraft av

101Se f.eks Jacques Lacan, *Le séminaire, livre IV. La relation d'objet*, s. 46ff.
102*Logiques des mondes*, s. 58.
103*L'être et l'événement*, s. 429-30.

den supplementære amorøse sannheten. Videre kan f.eks en mengde kunstverker være et subjekt – ettersom det er i verkene, og ikke i den enkelte kunstnerens personlige aktivitet at konsekvensene av en estetisk sannhet kan avleses (for eksempel er Bracque og Picassos verker en del av samme subjekt, nemlig subjektet for kubisme-begivenheten) – i like stor grad som demonstrantene på Tahrir-plassen i Kairo utgjør et subjekt, ettersom det bare er i kraft av å være mange som forholder seg til ett og samme krav og én og samme sannhet *(Vi er alle egyptere*, eller, *alle er frie og like)* at det revolusjonære subjektet kan bevirke at Bouazizi-begivenhetens konsekvenser kan eksistere maksimalt i det politiske Egypt qua verden. Subjektet er det mangfoldet (f.eks et kollektiv) som *opprettholder* og *utfører* en sannhetsprosedyre, betingelsen for sannhetens eksistens i en situasjon. Men det er også singulært, for aktualiseringen av sannheten er spesifikk for den situasjonen hvor dens begivenhet har funnet sted, og *dette* subjektet kan derfor bare eksistere *en* gang. Samtidig må subjektet, for å kunne være subjekt, være en «inkarnasjon» eller aktualisering av en *form*.

Badious ambisjon er derfor å (også her i Lacans fotspor) utarbeide en *formell* teori om subjektet. Dette innebærer at de forskjellige formene for subjektivering lar seg uttrykke ved hjelp av et endelig antall *mathemer*, ekstra-matematiske, men allikevel formaliserte symboliseringer av de mulige relasjonene mellom (i dette tilfellet) symbolene ε (begivenhetsmessig spor), π (begivenhetsmessig nåtid), og C (subjektiverbart legeme). Badiou skriver selv om denne formalistiske ambisjonen: «Vi har hevdet at teorien om subjektet hverken er deskriptiv (fenomenologisk), praktisk erfaring (moralisme) eller at den springer ut av en materialistisk kritikk (imaginær, ideologisk). Vi ender altså med å si: teorien om subjektet er aksiomatisk. Man kan ikke dedusere det, ettersom det er en bejaelse av sin egen form.»[104]

Teorien om subjektet er *aksiomatisk*. Det er først i og med antagelsen om at subjektet består i en relasjon mellom et mangfold og en sannhet at muligheten for en formalisert teori om de subjektive posisjonene åpnes opp. På samme måte som de korrelasjonistiske teoriene om subjektiviteten er tvunget til å begynne med en grunnleggende bejaelse av at subjektet ikke kan være noe annet enn en term i en korrelasjon mellom individet og verden, må teorien om subjektet som sannhetens subjekt begynne med en bejaelse av at alt som står i et forhold til en sannhet er subjekt, og at disse relasjonene kan formaliseres.

Den formelle teorien om subjektet har to sider.[105] For det første skal en teori om de forskjellige grunnrelasjonene til sannheten og de subjektene (eller subjektive posisjonene) som kan

104Ibid.

105Det finnes strengt tatt også en tredje side ved denne teorien, som angår «det subjektive», som i følge Badiou dreier seg om «un affirmation de la structure», og som derfor er «plus qu'une structure». Ettersom Badiou bare i liten grad har utviklet denne siden av sin teori om subjektet, vil jeg vie det neste kapittelet til å rekonstruere en slik bejaelses individuelle side.

konstrueres ved hjelp av disse etableres. Det dreier seg om en teori om den splittelsen i verden sannheten foranlediger, og hvordan de forskjellige beboerne av denne verdenen posisjonerer seg i forhold til sannheten. For det andre må en teori om det subjektiverbare legemet bli utarbeidet. Denne teorien må både være i stand til å gi en beskrivelse av hva et legeme er og av hva det kan. Som Badiou skriver:

> (...) den dialektiske tenkningen av et singulært subjekt forutsetter at man vet hva et handlende (*efficace*) legeme og en logisk overskridelse av systemet legemer-språk, kort sagt, at man ikke bare mestrer sannhetenes ontologi, men det som får dem til å fremtre i en verden, stilen som tilkommer dere utfoldelse, voldsomheten i deres påtvinging på det som omgir dem lokalt, alt det hvis eksistens «subjekt» rekapitulerer dersom dets syntaks er unntakets.[106]

Der den første teorien (den formelle teorien om subjektiveringen) først og fremst er en teori om hva dvs. at et legeme subjektiveres, er den andre teorien en teori om hva som faktisk skjer med et mangfold som blir subjektivert, og hvordan det opprettholder og utfører en sannhetsprosedyre. I dette kapittelet vil vi ta for oss den første teorien, mens vi i neste kapittel (om sannhetens subjekt) vil ta for oss hva et legeme er i følge Badiou, hva det kan, og hvordan dette henger sammen med konstruksjonen av en begivenhetsmessig nåtid eller, mer poetisk, skapelsen av en ny verden.

Ettersom det for Badiou finnes tre grunnleggende subjektiveringer, vil vi i første omgang ta for oss disse. De tre subjektsposisjonen Badiou fremstiller i sin typologi er det *trofaste* subjektet (*sujet fidèle*), det *reaktive* subjektet (*sujet réactif*) og det *obskure* subjektet (*sujet obscur*). Vi vil først gi formelle beskrivelser av de forskjellige subjektene, og deretter vise hvordan de forholder seg til hverandre i en konkret situasjon.

Det trofaste subjektet.

Badious subjektsbegrep er *formalistisk* og *aksiomatisk,* og sier at det finnes tre grunnleggende subjektsposisjoner eller subjektiveringer: det trofaste, det reaktive og det obskure subjekt. Imidlertid er både det reaktive og det obskure subjektet er avledet fra det trofaste subjektet. Som vi skal se, skyldes dette at det bare er i kraft av å opprettholdes og virkeliggjøres av et trofast subjekt at sannheten kan ha noen eksistens i en verden. Den reaktive og den obskure relasjonen til sannheten er derfor bare mulig om det trofaste subjektet *allerede* eksisterer. Av denne grunn vil vi begynne med Badiou begrep om det trofaste subjektet, og deretter gå over til de andre subjektiveringsformene. Før vi gjør dette er det imidlertid nødvendig å gjøre oppmerksom på en side ved Badious teori om subjektet som kan synes selsom. Ifølge Badiou er det nemlig ikke bare slik at det er mulig å formulere en formalisert teori om subjektet. Hvert enkelt (trofaste) subjekt må

106*Logiques des mondes*, s. 54.

tvert i mot anses som en aktualisering av den virtuelle formen som blir uttrykt i mathemet. Dette betyr at subjektiveringen må identifiseres med en *formens akt,* skriver Badiou, i den forstand at teoriens formalisme er et *direkte* uttrykk for subjektets virkelighet, eller, mer presist, at subjektet er en virkning av formens virkelighet, ikke omvendt. Denne formen er selvstendig overfor den partikulære virkeligheten – i den forstand at den overskrider hver enkelt aktualisering av subjektive – og ikke-spesifikk, den er *ren form,* noe « som vil si at subjektet, som bare er form, som form – i den platonske idéens betydning – er udødelig.»[107] En slik form gir konsistens til en virkelig relasjon til en sannhet (på samme måte som det transcendentale subjektet – det *Jeg tenker* som «må kunne ledsage alle mine forestillinger»[108] – for Kant er det som muliggjør forestillingenes konsistens), og subjektet er bare subjekt såfremt det deltar i én av de tre mulige subjektive formene. Liksom sannhetsprosedyren alltid er en aktualisering av en evig sannhet i en spesifikk verden, er enhver subjektivering en aktualisering av en subjektivitets evige form, et subjekts *eidos*. Det er denne *eidos* den aksiomatiske teorien om subjektet er ment å avdekke.

I forrige delkapittel så vi at sannheten må forstås som en prosedyre dvs. som sin egen utfoldelse. Der nevnte vi at sannheten for Badiou består i en konsekvent utførelse en begivenhet, i den forstand at (den forsvunne) begivenheten på den ene siden bevares av subjektet som et spor eller et utsagn (et maksime), og at dette sporet orienterer subjektets eksistens og handlinger. Dette orienterende sporet ble symbolisert med tegnet ε. Vi har imidlertid ikke sett nærmere på hvordan dette sporet eksisterer som oppbevart av subjektet. For ettersom en sannhet alltid opptrer som en sannhets*prosedyre* kan det ikke være slik at subjektet består i en viten om eller erindring av en sannhet, ja, en sannhet har faktisk bare unntaksvis en forbindelse til viten og erkjennelse, nemlig når det gjelder de vitenskapelige sannhetsprosedyrene. Så hvordan forholder det trofaste subjektet seg til det begivenhetsmessige sporet ε?

For å svare på dette må vi forklare hva det trofaste subjektets aktivitet består i. For Badiou er det trofaste subjektets oppgave ikke å komme til en erkjennelse av sannheten, men i å konstruere en ny verden med utgangspunkt i en sannhet. Konsekvensene av denne sannheten er en omfordeling av de eksistensielle intensitetene som strukturer den aktuelle verdenen, eller, mindre formalistisk uttrykt, en de- og rehierarkisering av relasjonene mellom beboerne av eller værendene i denne aktuelle verdenen. Det trofaste subjektets aktivitet sammenfaller med konstruksjonen av den nye verden. Badiou kaller denne konstruksjonsprosessen (som ikke er annet enn sannhetsprosedyren slik den fremstår innen teorien om subjektet) for konstruksjonen av en begivenhetsmessig nåtid (*présent événementiel*), og symboliserer den med tegnet π. Den begivenhetsmessige nåtiden består i

107*Logiques des mondes*, s. 57.
108 *Kritikk av den rene fornuft*, B132.

utfoldelsen av en ny mulighet, som først har blitt tilgjengelig i kraft av begivenhetens finnen-sted. Som Badiou skriver i forbindelse med det subjektet (slavehæren) som dannet seg omkring Spartacus' frigjøring av de romerske slavene (en begivenhet):

> Slavene «i legemet» (*en corps*) (i arméen) beveger seg i en ny nåtid. For de er ikke lenger slaver. Og slik viser de (for andre slaver) at det er mulig for en slave å ikke lenger være en slave, og å ikke lenger være det *i nåtiden*. (...) Denne innstiftelsen av det mulige som nåtid er typisk for en subjektiv produksjon. Dens materialitet er de av det begivenhetsmessige sporets konsekvenser som har blitt trukket frem i dagen, dvs. at det er et prinsipp som er *indeksert til det mulige*: «Vi slaver vil *og kan* vende hjem.»[109]

Konstruksjonen av den begivenhetsmessige nåtid er ikke annet enn å trekke konsekvensene av begivenheten, som allerede har åpnet opp en uforutsett mulighet. Subjektets «liv» består i denne konstruksjonsprosessen, som behandler en verden «punkt for punkt» ved å betrakte alle partikulære bestanddeler som for eller mot sannheten det er i ferd med å aktualisere[110]. Vi ser imidlertid også at subjektet omtales som et legeme. Dette legemet består rett og slett av det mangfoldet som har blitt subjektivert. I virkeligheten er legemet ontologisk sett ikke forskjellig fra et alminnelig objekt (et mangfold av mangfold som telles-som-en). Men fra et transcendentalfilosofisk synspunkt er legemet radikalt forskjellig fra andre mangfold, ettersom det fremtrer som et mangfold som «legemliggjør» en ny transcendental. En slik fremtredelse er bare mulig som følge av en begivenhet og som en sannhetsprosedyre. Som subjektivert endrer altså objektets status seg radikalt: det går fra å være indeksert til en transcendental til å selv indeksere det som fremtrer i verden til den nye transcendentalen det legemliggjør som subjekt. Det er dette legemet som blir symbolisert med tegnet C (vi skal se senere nøyaktig hva et legeme er og hvordan det virker, men for øyeblikket vil vi nøye oss med å si at det er mengden av subjektiverte mangfold).

Det trofaste subjektet består altså av et legeme C som konstruerer en begivenhetsmessig nåtid π, orientert av det begivenhetsmessige sporet eller maksimet ε. Denne kombinasjonen gir oss i følge Badiou et mathem av denne typen[111]:

$$\frac{\varepsilon}{\not{c}} \rightarrow \pi$$

Det kanskje mest iøynefallende ved dette mathemet er at legemet C har blitt sperret, og blitt $\not{c}$. Dette betyr at det legemet som utgjør det trofaste subjektets materialitet er splittet (*clivé*). Splittelsens

109 *Logiques des mondes*, s. 59.

110 Badiou har en svært omfattende teori om såkalte «punkter». Jeg har ikke anledning til å undersøke dette i detalj, og viser leseren til *Logiques des mondes*, sjette bok.

111 Mathemene har følgende struktur: symbolet *over* brøkstreken står for det som blir aktualisert av subjektet, symbolet under streken står for «det aktive ubevisste», dvs. det *som* aktualiserer, og symbolet etter konnektivet står for det som produseres i og med aktualiseringen.

årsak er at det trofaste subjektet aldri er engasjert i en sak alene eller for den saks skyld helt og fullt engasjert i det hele tatt. For det første er subjektet alltid i ferd med å behandle flere enn et punkt. Det er alltid mange steder å gjøre en innsats, og det er alltid mangt som må forandres samtidig Dessuten er det ikke slik at alle som er en del av subjektet er aktive på én og samme tid. For det andre er det trofaste subjektet ikke å fremstille som en lukket totalitet. Det er et åpent subjekt, som hvem-som-helst kan slutte seg til, eller inkorporere seg i (se under, s. 000ff). Som Badiou skriver om det trofaste subjektets formel: « En formel hvor et splittet (og nytt) legeme under sperren blir en aktivitet som, som et begivenhetsmessig spors aktive ubevisste, i det den utforsker konsekvensene av det som har hendt, avføder en forstørrelse av nåtiden og avdekker en sannhet, fragment for fragment.»[112] Det trofaste subjektet er intet annet enn den fragmenterte konstruksjonen av en ny verden.

Det reaktive subjektet

De to subjektsposisjonene vi nå skal undersøke nærmere er avledet fra det trofaste subjektet, ettersom de begge primært konstitueres i og med en relasjon til den begivenhetsmessige nåtiden det trofaste subjektet produserer, og bare sekundært i forhold til sporet ε: det er bare som strukturerende moment i konstruksjonen av et rom for nye muligheter at det reaktive og det obskure subjektet forholder seg til dette sporet. Selv om relasjonen til sporet ε opptrer som konstituerende moment i både det obskure og det reaktive subjektets mathem, må deres faktiske konstitusjon utledes fra det trofaste subjektets form. For at et reaktivt eller et obskurt subjekt skal kunne opptre, må det allerede foreligge et trofast subjekt, engasjert i en sannhetsprosedyre.

Det reaktive subjektets relasjon til begivenheten og det trofaste subjektets aktivitet er *fornektelsen*. Dette betyr ikke at det reaktive subjektet forholder seg til det trofaste subjektet som noe ikke-eksisterende, men at det fornekter at det det trofaste subjektet er trofast mot virkelig er en begivenhet eller en sannhet. Det reaktive subjektets posisjon vis-à-vis den nye sannheten og den sannhetsprosedyren dens aktualisering har foranlediget er at begivenheten er en pseudo-begivenheten, at det det trofaste subjektet behandler som en sannhet i virkeligheten ikke er noen sannhet, og at konstruksjonen av en ny verden i virkeligheten bare er en voldsom omveltning basert på ingenting. For det reaktive subjektet er forsøket på å opprette en ny verden selve oppskriften på en katastrofe. Fra fornektelsen av begivenheten følger derfor avvisningen av at det trofaste subjektets aktivitet er berettiget, fra - ε følger - π. Men det reaktive subjektet er også, på sitt vis, konstruktivt:

112 *Logiques des mondes*, s. 62.

> Den reaktive figuren kan ikke sammenfattes i denne negasjonen. Den er ikke en ren negasjon av det begivenhetsmessige sporet, ettersom den også pretenderer å produsere noe. Og selv, under dekke av modernitet, å produsere nåtiden. Denne nåtiden er ikke det trofaste subjektets bejaende og strålende nåtid. Det er en avmålt og negativ nåtid, en nåtid «litt mindre ille» enn fortiden, om det så bare er fordi den har motstått den katastrofale fristelsen det reaktive subjektet erklærer at er inneholdt i begivenheten. Vi kaller den en *utslukket nåtid.*[113]

Utover negasjonen av begivenheten kjennetegnes det reaktive subjektet gjennom forsøket på å konstruere en utslukket nåtid. At en slik nåtid er en nåtid som danner seg rundt forsøket på å hemme og dempe begivenhetens virkninger og å blokkere sannhetsprosedyren er åpenbart, men hvordan gjøres dette? Det reaktive subjektet utmerker seg ikke ved å forsøke å bekjempe det trofaste subjektet «ansikt til ansikt» og ligger ikke i åpen strid med det (dette er forbeholdt det obskure subjektet), men gjennom forsøket på å konstruere en nåtid hvor begivenheten og dens konsekvenser er *irrelevante* og uten tyngde – det *sperrer* nåtiden, slik at den nye sannheten ikke kan ha noen innflytelse der og forgifter jordsmonnet slik at ingen av dens konsekvenser kan slå rot.

$$\frac{-\varepsilon}{\frac{\varepsilon}{\phi}\to\pi}\to-\pi$$

For å gjennomføre en slik forgiftning produserer det reaktive subjektet det Badiou kaller for «det reaksjonært nye». Hver gang et trofast subjekt oppstår, vil den nåtiden det engasjerer seg i å konstruere være en annen, ettersom forskjellene mellom verdenene, som vi har sett, medfører at sannhetens aktualisering aldri vil være den samme. Som en følge av dette avkrever det reaktive subjektets forsøk på å sperre nåtiden en bestemt oppfinnsomhet – det er alltid nødvendig å tette hullene i nåtiden på en ny måte, slik at sannheten ikke kan lekke inn i verden og senke den gamle orden – det er alltid nødvendig med nye forsvarsverker.

Den reaktive subjektet har imidlertid også en orientering som kan kalles «moralistisk». Badiou identifiserer denne tendensen først og fremst med André Glucksmann og *les nouvaux philosophes* og deres standpunkt i forhold til begivenhetene omkring mai 1968. Der den revolusjonære entusiasmen som bredte om seg som følge av studentopprørene for Badiou først og fremst besto i å «ville det Gode», som i denne sammenhengen besto i en tilslutning til forskjellige former for revolusjonær og anti-imperalistisk kommunisme (ofte maoisme i en eller annen form). For filosofer som B.-H. Lévy og André Glucksmann, som begge tilhørte det ekstreme partiet Le gauche prolétarienne (Det proletarianske venstre) kom denne perioden etter hvert til å fremstå som en livsfarlig overdrivelse, noe som ikke bare medførte en tilsynelatende evigvarende offentlig

113*Logiques des mondes*, s. 64.

anger- og anklagediskurs,[114] men også en moralistisk reorientering hvor det vesentlige prinsippet for handling gikk fra å være forankret viljen til det Gode til å være forankret i motstanden mot det onde, og at et engasjement som sikter mot det sannes virkeliggjørelse i siste instans sammenfaller med den fullkomne underkastelse. Badiou skriver:

> Glucksmanns aksiale tese er i praksis at enhver vilje til det Gode leder til katastrofe og at den rette linjen alltid er motstand mot det Onde. Man hopper over sirkulariteten: det Onde er først og fremst den kommunistiske totalitarismen, en forvillet virkning av det Gode. Følgen er at det (sanne) Gode består i å motstå viljen til det Gode. Denne sirkulariteten er tross alt lett å forstå: det som er ondt er revolusjonen, at et legemet er under en begivenhets affirmative jurisdiksjon (...). Det sanne Gode består i en annen produksjon, som undertrykker det første forholdet, i tegnet til den eksplisitte negasjonen av det som begrunner denne.[115]

Det reaktive subjektet vil negere nåtiden subjektet konstruerer. Dette er imidlertid ikke det eneste mulige negative forholdet til det trofaste subjektet.

Det obskure subjektet

Det obskure subjektet er beslektet med det reaktive subjektet i den forstand at dets forhold til det trofaste subjektet er negativt. Imidlertid skiller denne negative relasjonen seg fra det reaktive ved at obskure subjektet ikke bare sikter mot å fornekte begivenheten, men også mot å tilintetgjøre det trofaste subjektet. Det obskure subjektet ønsker å formørke *(occulter)* nåtiden, og å forsvare den gamle orden for enhver pris. Forsvaret mot begivenheten og dens konsekvenser begrenser seg imidlertid ikke til å fornekte det trofaste subjektets sannhet, men til å aktivt tilintetgjøre både sannheten og subjektet i navnet til en transcendent størrelse som på den ene eller den andre måten krever det trofaste subjektets død:

> I den frykten Spartacus og hans tropper setter dem i har patrisieren – og biskopen fra Vendée, den islamistiske komplottmakeren, og trettiårenes fascist – systematisk tilflukt i påkallelsen av et transcendent Legeme, rent og fylt *(plein),* et anhistorisk eller anti-begivenhetsmessig legeme (Byen, Gud, Rasen) som krever at sporet skal benektes (her er det reaktive subjektets arbeid nyttig for det obskure subjektet) og følgelig at det reelle legemet, det delte legemet skal hindres i å bestå. Påkalt av prestene (imamene, herrene...) har det vesentlige Legemet makten til å bringe det som bejaer begivenheten til taushet, og altså å forby det reelle legemet å eksistere.[116]

114I intervjuet «Roads to Renegacy», publisert i New Left Review vol. 53, Sept.-okt 2008, sier Badiou at: «Here you can see the reversal at work. It revolves around the idea that, at a certain point, absolute commitment becomes indistinguishable from absolute slavery, and the figure of emancipation indistinguishable from that of barbarism. Grafted onto this was the question of the Soviet camps as depicted by Solzhenitsyn. Above all there was the matter of Cambodia and Pol Pot, which played a very major role for those who had been actively involved in supporting the Khmer Rouge cause, and then learned what an appalling story that was. All this gave rise to a kind of standard discourse of repentance: 'I learned how absolute radicalism can have terrifying consequences. As a result, I know that above all else we must ensure the preservation of humanist democracy as a barrier against revolutionary enthusiasm.'» Det reaktive ved Glucksmanns posisjon består ikke i at han reagerer med avsky på Røde Khmer o.l., men at han opphøyer denne avskyen til moralsk ledestjerne. Artikkelen «Roads to Renegacy» er også tilgjengelig på http://www.newleftreview.org/?view=2745

115*Logiques des mondes,* s. 66-67.

116*Logiques des mondes*, s. 68.

Badiou kaller dette udelte, transcendente Legemet som det obskure subjektet bekjenner seg til for en fetisj eller (i *Etikken*) et simulakrum. Det fulle Legemet eksisterer bare i kraft av at det obskure subjektet påkaller det som vern av den gamle orden mot sannhetens konsekvenser, og har to formål: for det første, qua fetisj, som en måte å unngå å konfrontere sannheten og heller skjule seg bak et substitutt; for det andre som simulakrum, for det obskure subjektet forholder seg til sitt transcendente Legeme som om det selv skulle være en sannhet. Slik det trofaste subjektet tilbyr en løsrivelse fra vanen og hverdagens makt gjennom engasjementet i skapelsen av en ny verden, slik tilbyr det obskure subjektet denne løsrivelsen vrengebilde gjennom fiksjonen av et helhetlig, uplettet Legeme – underkast deg Lovens, Statens, Gudens eller Rasens bud, og bli født på ny i kampen mot det trofaste subjektet og dets forræderiske «sannhet»:

> Det monstrøse fylte legemet som det obskure subjektet drømmer opp (*fictionne*) er den tidløse oppfyllingen av den avskaffede nåtid. Følgen er at det som bærer det knytter seg direkte til fortiden, selv om det obskure subjektets tilblivelse plyndrer denne fortiden for å ofre nåtiden: gamle soldater fra tapte kriger, mislykkede kunstnere, intellektuelle som har fått hodet fordreid av bitterhet, uttørrede matroner, muskuløse og analfabetiske unge menn, små kjøpmenn ruinert av Kapitalen, desperate arbeidsløse, fiendtlige par, sølibatære angivere, akademimedlemmer som er misunnelige på poetenes suksess, melankolske professorer, alle slags xenofober, banditter som har blitt militser, mafioser grådige etter dekorasjoner, rasende prester, bedratte ektemenn. Det obskure subjektet tilbyr denne ordinære eksistensens pøl sjansen til en ny skjebne i et absolutt Legemes ubegripelige men frelsende tegn, som bare krever at man tjener det ved å overalt vedlikeholde hatet mot all levende tenkning, alt gjennomsiktig språk og enhver uviss tilblivelse.[117]

Det transcendente Legemet er et absolutt (om enn fiktivt) legeme, og derfor ikke splittet som det trofaste subjektets legeme. Tvert i mot er det transcendente Legemet *fylt*, i den forstand at det motsetter seg enhver splittelse og fastholder sin enhet for enhver pris. I mathemet skrives dets legeme derfor C, og ikke ∉:

$$\frac{C \rightarrow (-\varepsilon \rightarrow -\notin)}{\pi}$$

Det transcendente legemet har ingen indre splittelse, i den forstand at den som bevirker en splittelse i det transcendente legemet er det samme legemets motstander (for splittelsen er vesentlig sannhetens virkning) – en forræder som kun fortjener å støtes ut i det ytterste mørke eller låses inne i det dypeste fangehull, en klattmaler hvis verker bør brennes, en som forråder familien for å finne kjærligheten, en vitenskapsmann som er pervers nok til å se der hvor Gud har forbudt mennesket å feste blikket.

Det obskure subjektet forsøker å forsvare den gamle orden mot den begivenhetsmessige

117 *Logiques des mondes*, s. 70.

nåtidens (π) kreative og destruktive kraft ved å påkalle et fiktivt Legeme (C) som krever at det trofaste subjektet (¢) må bekjempes. For det obskure subjektet er alt som stiller seg utenfor Legemet det påberoper seg å regne som en fiende. Det forsøker, til forskjell fra det reaktive subjektet, som nøyer seg med å fornekte sannhetens status som sannhet, å virkelig tilintetgjøre sannheten, og med den det trofaste subjektet. Samtidig er det obskure subjektet reaktivt i nietzscheansk forstand, for det Legemet det påkaller eksisterer er bare et imaginært forsøk på å tilsløre den traumatiske splittelsen sannhetens fremtredelse etterlater i verden.

En konstellasjon av subjekter.

La oss se på et konkret eksempel på en konstellasjon av subjekter, hentet fra en politisk sannhetsprosedyre, som samtidig kan illustrere hvordan sannhetens bevirker en *splittelse* av en verden mellom inkommensurable posisjoner, og ikke noen (rasjonell eller irrasjonell) konsensus. Vi så tidligere at Bouazizi-begivenheten førte til at en ny sannhetsprosedyre ble innledet. Denne begivenheten åpnet opp et rom hvor det ble mulig for innbyggerene i de nordafrikanske og arabiske statene å hevde seg som i like stor grad kapable til frihet og likhet som europeere, stikk i strid med hva både deres diktatorer og deres vestlige og israelske allierte har ment. For dem som har inkorporert seg i det trofaste subjektet representerer Bouazizi-begivenheten ikke bare et brudd med og opprør mot diktaturet, men også et brudd med den vestlige fantasien de arabiske statene har vært fanget i, nemlig fantasien om at diktatur eller islamisme er de eneste mulighetene som er åpne i regionen. Hendelsene vi har vært og er vitne til i dag er ikke annet enn en konstruksjon av en begivenhetsmessig nåtid for en ny sannhet, nemlig *Alle arabere er (også) frie og like* (= ε) gjennom et subjekt som strekker seg fra de syriske demonstrantenes standhaftighet overfor al-Assads militærstyrker og den egyptiske folkemengden som stormet det hemmelige politiets hovedkvarterer for å legge beslag på overvåkningstjenestens arkiver til den tunisiske skolejenta som i et bevegende øyeblikk sa at hun hadde slått sin drøm om å studere i utlandet fra seg for å delta i oppbyggingen av det nye Tunisia (= π). Alle disse enkelthandlingene (kampen, stormingen, oppgivelsen av en drøm for en annen) er behandlinger av punkter, og hver av de tre nevnte figurene er å regne som tre av det subjektiverte legemets (¢) organer. Dette subjektet er stadig i ferd med å gjennomføre en sannhetsprosedyre, og å konstruere en ny arabisk verden, «fragment for fragment».

Det reaktive subjektets forhold til det trofaste subjektet lar seg best illustrere av Vesten og Israels innledende reaksjon på begivenhetene i Tunisia, og særlig Egypt. Ikke bare fordi begge valgte å holde fast ved forestillingen om at alternativet i den arabiske verden er «sekulære», vestlig orienterte diktaturer eller islamistiske, fiendtlige diktaturer, men fordi de valgte å «avvente situasjonen», noe som først og fremst kom til uttrykk i den franske regjeringens uttalelse om at

situasjonen var «kompleks», noe som i følge Ulla Holm ved Dansk Institut for Internasjonale Studier bare er et uttrykk for den falske (og orientalistiske) motsetningen som sørger for at man «stadig forudsætter, at det eneste alternativ til totalitære styrer i Nordafrika er islamisme.»[118] Man benektet at en begivenhet virkelig hadde funnet sted, og antok at opprørene eneste resultat ville være et nytt diktatur, og ingen genuin forandring (- π). På samme måte var Israel mer bekymret for sin posisjon i regionen om Mubarak skulle falle enn de var interessert i å se det reelt *nye* som kom til syne i og med opprørene. Som Amos Harel skrev i The Guardian: «Israel suspects that behind ordinary citizens protesting about the economic situation and election fraud stands a new Islamist order. The Muslim Brotherhood does not yet pull the strings, but it remains the only organised force within the Egyptian opposition. Israel believes that, if Mubarak falls, it will be first to recover and exploit the confusion and seize power.»[119] Denne mistenkeliggjøringen og frykten er kanskje det tydeligst mulige eksempel på den *fornektelsen* av begivenhetens status som begivenhet som utgjør det reaktive subjektets kjerne.

Det kan ikke bestå noen tvil om hvem som inntar det obskure subjektets posisjon i forbindelse med de arabiske revolusjonenes: Muammar Gaddafi.[120] Ikke bare var hans hovedmål å knuse det folkelige opprøret som truet hans regime gjennom brutale militære angrep (bombing av demonstranter og forsøk på å tilintetgjøre Libyas fremste industri, nemlig oljeindustrien), han forsøkte også å opphøye seg selv og sin lov til prinsipp for et fylt Legeme truet av opprørerne. Det tydeligste vitnesbyrdet om dette er de tilsynelatende vanvittige uttalelsene om at opposisjonen var lakeier for Bin Laden og Al-Qaida, at de hallusinerte og var forgiftet osv. Selvsagt var det hele tiden et element av despotisk paranoia i Gaddafis uttalelser, men de hadde også en relativt klar funksjon: å fremstille opposisjonen som en utenfrakommende fiende som ikke hadde noe som helst med frigjøring å gjøre (- ε), og dermed fornekte begivenheten; å skille opposisjonen fra det Legemet (C) som er det sanne Libya (dvs.: et Libya som er underkastet Gaddafis autoritet), og følgelig å kunne kreve av de «ekte» libyerne at de bidro til å knuse disse inntrengerene for å bevare Libyas indre fred (- ε → - ∉). Det er på denne måten man må forstå hans uttalelse til ABC News, som sa «All my

118 Anna von Sperling, «Opgøret i Tunesien åbenbarer Europas hykleri», Dagbladet Information 14/1/2011. Også tilgjengelig på: http://www.information.dk/256516. Sitatet er av grammatiske hensyn lett omskrevet av undertegnede.

119 Amos Harel, «What will become of Israel if Mubarak falls?», The Guardian, 9/2/2011. Også tilgjengelig på: http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/feb/09/israel-mubarak-islamist-egypt-security

120 Denne delen av teksten ble skrevet i slutten av april/begynnelsen av mars 2011, og før NATO-landenes intervensjon i Libya. I dag fremstår situasjonen som langt mer uklar enn den gjorde den gangen, og hvilke krefter som faktisk er i spill i landet synes – i lys av de såkalte «libyske Wikileaks»-dokumentene som ble publisert i den italienske avisen Libero, hvorfra det fremgår at franske myndigheter knyttet allianser med elementer i den libyske hæren og det politiske etablissementet – i dag dunklere enn noensinne. For en kortfattet gjennomgang av dokumentene, hvis innhold i skrivende stund såvidt jeg vet hverken er bekreftet eller avkreftet, se http://www.voltairenet.org/article169069.html. Den leseren som mener disse dokumentene underminerer påstandene i avsnittet kan erstatte Gaddafis navn med Bashar al-Assad, som har forholdt seg til opprørne i sitt land på i praksis samme måte som Gaddafi.

people love me. They would die to protect me.» – ikke som en gal despots villfarelse, men som en presis avgrensning innen folket selv, mellom dem som er villige til å dø for å beskytte Gaddafi og hans makt (og dermed de som tilhører det fylte legemet C), og de som ikke er det, og som er utenfor det libyske folk. Denne uttalelsen fra Gaddafi skilte opprørerne fra resten av folket i den forstand at de ble det Giorgio Agamben kaller *homo sacer* (mennesket utenfor loven, som kan drepes uten at den som dreper må frykte straff). Og dessuten: hva kan bedre illustrere det obskure subjektets uhyrlighet og fiktivitet enn Gaddafi selv, som under sine timelange taler gestikulerte i retning av en fingert folkemengde og iført beduinkledning fremførte obskøne beskyldninger mot «folkets fiender»? At det obskure subjektet samtidig kan fremstå som *løfterikt* for beboere i en verden ble påpekt med all mulig tydelighet i Rune Lykkebergs artikkel om Gaddafis *Grønne bok* – den kombinerer løftet om frigjøring med en absolutt bevaring av de tradisjonelle autoriteter (stammen, klanen, nasjonen):

> Bogen lover den sande frigørelse, den sande lighed og den sande autoritet til folket selv, men den påkalder sig både historiens fremskridt, naturen, nationen og stammen selv som absolutte autoriteter. Den kalder til kamp mod konservatisme, kapitalisme, demokrati, det borgerlige samfund og økonomisk liberalisme. Den siger nej til alt, fordi det er autoritært, og den ender med at hylde en radikalt autoritær tanke. Det er en bog, som både kan sætte ild i teoretiske fantaster, og som fortjener at blive brændt af dem, der har levet med den som facitliste for det sande samfund.[121]

Det obskure subjektet lover egalitet, men bare for dem som tilslutter seg det transcendente legemet; det lover autoritet, men bare til dem som aksepterer de transcendente autoritetenes overherredømme; det lover frigjøring, men bare til dem som underkaster seg. Det obskure subjektet er det trofaste subjektets obskøne vrengebilde.

Hittil har vi først og fremst betraktet subjektet fra *formens* ståsted, og utelatt dets legeme eller materialitet. Vi vet at subjektiveringen av et mangfold kun er mulig i kraft av at den subjektive formen aktualiserer seg rundt en sannhet – som et trofaste, et reaktivt eller et obskurt subjekt. I det neste kapittelet vil vi følgelig se nærmere på hva det vil si for et individ å inkorporere seg i et sannhetssubjekt og engasjere seg i en sannhetsprosedyre.

121 Rune Lykkeberg, «Det sande demokrati og den sande socialisme», *Dagbladet Information: Moderne Tider,* 12/3/2011.

Tredje kapittel. Å leve som en udødelig.

I forrige kapittel så vi at sannheten bare kan aktualiseres dersom et subjekt produserer en nåtid for dens konsekvenser. Det trofaste subjektets rolle er å utlede konsekvensene av en sannhet i en bestemt situasjon. I den politiske prosedyrens består dette , som vi har sett, i å omforme den verdenen hvor subjektet eksisterer i henhold til den politiske sannheten, dvs. et radikalt egalitært prinsipp, mens det i den amorøse prosedyren består i bevaringen av det kontingente fellesskapet mellom kjønnene. Men hvis subjektet og individet er distinkte størrelser er det et spørsmål vi har latt hengende i luften. Hvordan kan det enkelte individ engasjere seg i en sannhetsprosedyre og ha del i et subjekt? Hvilke konsekvenser har et slikt engasjement for den enkelte? Hva er de (i tradisjonell forstand) *subjektive* betingelsene for subjektiveringen?

Dette spørsmålet er det som kanskje i minst grad har blitt utviklet i Badious publiserte verker. Badiou har ikke utarbeidet en eksplisitt teori om hvordan den enkelte engasjerer seg eller ikke engasjerer seg i en sannhetsprosedyre. I det første delkapittelet vil jeg forsøke å vise at et slikt engasjement må tilbakeføres til en radikal beslutning, med utgangspunkt i Lacans begrep om det absolutte valg, men også den delvise fremstillingen av dette temaet Badiou utvikler i en lesning av Fernando Pessoas dikt «Maritim ode» i *Le Siècle.* Selv om Badiou ikke har tematisert dette direkte, er det min oppfatning at det er mulig å vise at hans begrep om begivenheten sammen med det passivitetsbegrepet som fremgår av hans tolkning av Pessoa åpner opp for en begrunnelse av individets engasjement i en radikal beslutning, som i virkeligheten representerer en *gjentagelse* av den intervensjonen eller navngivingen som ble presentert i forrige kapittel.

Badious mest systematiske behandlingen av individets forhold til sannheten finnes i *Etikken. Essay om erkjennelsen av det onde*. Denne boken tar ikke for seg valget mellom engasjement og ikke-engasjement, men snarere individets status *som engasjert* og hvordan det er mulig å *forbli* engasjert i en sannhetsprosedyre. Jeg vil se nærmere på dette spørsmålet i det tredje delkapittelet. I tillegg vil jeg i andre og tredje delkapittel ta for meg videreutviklingen av temaene fra *Etikken*, særlig med utgangspunkt i den idélæren Badiou utvikler i fragmentert form i *L'hypothese communiste* og *De quoi Sarkozy est-il le nom?* Denne idélæren (som skal besvare spørsmålet om hvordan individet kan fortsette å ha del i sannhetsprosedyren) er imidlertid ufullendt, og for å rekonstruere konturene av det jeg vil kalle Badious etikk vil jeg her benytte meg av transkripsjoner av Badious seminar «Pour aujourd'hui: Platon!».[122] For å tydeliggjøre Badious posisjon vil jeg

122 «Pour aujourd'hui: Platon! (3)» (2009/2010), transkribert av Philippe Gossart, tilgjengelig på: http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/09-10.2.htm. Sitater fra seminaret oppgis med forelesningsdato.

videre forsøke å vise hvordan og på hvilke punkter den kommuniserer med andre tenkere, særlig Descartes og Hegel. I Descartes' tilfelle tilbyr ideen om *cogito* og den metodiske tvilen en analogi til forholdet mellom subjektet og sannhetsprosedyren; i Hegels tilfelle tilbyr begrepet om *forsoning* en inngang til Badious forståelse av forholdet mellom individets partikularitet, sannhetens universalitet, og sannhetsprosedyrens konkretisering av det universelle.

Til sist er det viktig å understreke at Badious «etikk» har lite til felles med en etikk som foreskriver handlingsnormer eller stiller opp etiske maksimer. For Badiou er det etiske spørsmålet først og fremst et spørsmål om affirmasjon: hvordan kan man stå i et affirmativt forhold til en sannhet, og hvordan kan et slikt forhold opprettholdes? På samme måte som filosofien ikke selv kan trekke konsekvensene av en sannhetsprosedyre, men bare artikulere den som *betingelse* for den filosofiske tenkningen, kan den heller ikke foreskrive noe konkret svar på spørsmålet om den enkeltes forhold til sannheten, men må nøye seg med å beskrive *betingelsene* for et slikt forhold og dette forholdets allmenne *form*. Også i etikken dreier det seg om å nå frem til *eidos*. Men til syvende og sist dreier det seg om spørsmålet: hvordan er trofasthet mulig?

I. Begivenhet og beslutning.

I forrige kapittel så vi at sannheten for Badiou *splitter* en verden og omfordeler de subjektive posisjonene mellom det trofaste, det reaktive og det obskure subjektet, som hver på sitt vis er delaktige i produksjonen av en ny verden, enten ved å konstruere en begivenhetsmessig nåtid, ved å benekte begivenhetens begivenhetsmessighet eller ved å søke å tilintetgjøre det trofaste subjektet. Dette «objektive» perspektivet er imidlertid ikke tilstrekkelig, ettersom det knapt forteller oss noe om hvordan det enkelte individ erfarer sitt møte (*rencontre*) med begivenheten eller sin deltagelse i sannhetsprosedyren. I det følgende vil jeg forsøke å rekonstruere den «subjektive» relasjonen til begivenheten, og begivenheten og sannhetens konkrete effekt på det enkelte individ. Vi vil imidlertid også, ettersom Badiou ikke tematiserer dette, forsøke å vise hvordan individets engasjement i en sannhet oppstår, også sannsynliggjøre at det bare kan begrunnes i et radikalt, individuelt valg. Vi vil se nærmere på begivenhetens virkning ved hjelp av Badious lesning av Fernando Pessoas dikt «Maritim ode», og dernest, med utgangspunkt i Lacans seminar om psykoanalysens etikk, på hvordan erfaringen av begivenheten kan lede den enkelte til å engasjere seg i en sannhetsprosedyre.

Hvordan blir individet subjektivert? Den synsvinkelen vi nå anlegger kaller på en analyse av

hvordan den enkelte konfronterer sannheten, det vil si av den subjektive posisjonen som på individnivå tilsvarer det trofaste subjektets posisjon. Spørsmålet vi må se på er hvordan individet kan ha en erfaring av begivenheten eller av sannheten, og hvordan denne erfaringen kan foranledige et engasjement i en sannhetsprosedyre. Og her støter vi på et sentralt problem. Individet som inkorporerer seg i det trofaste subjektet kan ikke ganske enkelt være passivt, la seg rive med osv., ettersom dette ville gjøre det umulig å skille mellom begivenheten og den religiøse åpenbaring, men det kan heller ikke være utelukkende aktivt, ettersom dette ville underminere begivenhetens aleatoriske karakter. For å løse dette problemet må vi undersøke nærmere hvordan Badiou forstår forholdet mellom aktivitet og passivitet i den individuelle relasjonen til sannheten, eller, mer presist: i subjektiveringen av individet. Skjematisk kan vi dele opp møtet med begivenheten og valget av sannheten i tre momenter: *først* rammes individet av møtet med begivenheten; *deretter* velger individet om det skal delta i aktualiseringen av sannhetens uendelige konsekvenser eller ikke; *endelig* inkorporerer individet seg i sannhetssubjektet (det tredje momenter er den logiske følgen av det andre). Denne inndelingen vil også strukturere dette delkapittelet. Vi begynner med den individuelle erfaringen av sannheten.

Affekt, beslutning og subtraksjon: Pessoa, Lacan og Descartes.

I «Pour aujourd'hui: Platon!» gir Badiou en utførlig redegjørelse for den individuelle erfaringen av sannheten med utgangspunkt i den sokratiske dialogkunsten, og særlig de tidlige, aporetiske dialogene. For Badiou markerer den platonske aporien ikke utelukkende en argumentativ *impassé*, men også et punkt hvor det åpenbarer seg at hverken Ideen eller sannheten er tilgjengelig i meningsutvekslingens medium. I følge Badiou er den sokratiske dialogens funksjon først og fremst agonisk: den sikter mot å bevise at *alle* meninger kan gjendrives, og at *alle* motstandere kan bringes til taushet. I kraft av denne funksjonen, hevder Badiou, er den aporetiske dialogens rolle først og fremst propedeutisk – den demonstrerer at det er nødvendig å forlate meningsutvekslingens terreng til fordel for en ubetinget bejaelse er nødvendig for å komme til en erkjennelse av Ideen. Badiou anfører Platons modne dialoger som et argument for denne fortolkningen av aporiens rolle: i verker som *Staten* utgjør den aporetiske dialogen mellom Sokrates og Thrasymakhos utelukkende et forspill til den store redegjørelsen for staten, filosofen, idéene osv.

Like fullt er det for Badiou nødvendig å passere gjennom den propedeutiske erfaringen av meningens utilstrekkelighet for å kunne tre i et forhold til Ideen eller sannheten. Denne erfaringen er en voldsom eller til og med voldelig erfaring. Denne voldelige dimensjonen uttrykker sannheten om sannheten, ettersom den viser hvordan sannheten *virker* på individet:

> La oss reflektere over at det i det som skjer [i de sokratiske dialogene] finnes, i en betydning som

> naturligvis ikke skal tas bokstavelig, et element av voldelighet. Men «voldelig» betegner bare «det som kommer til subjektet i form av et slag, eller en henrykkelse og ikke i form av en utvendiggjøring eller et uttrykk». Sagt på en annen måte er tilgangen til sannheten aldri å finne i form av et uttrykk for en selv. Og derfor kan man regne propagandaen for det å uttrykke seg («uttrykk dere», «vær dere selv» osv.) for propaganda mot sannheten. Det er en ideologisk konnotasjon som spesifikt forsøker å unngå denne elementære voldeligheten ved det som er et unntak, og det er tilfelle med en hvilken som helst sannhet, det som er et unntak manifesterer seg bare i form av et eksistensielt slag. Om det er et møte, et kunstverks plutselige virkning, om det er en plutselig forståelse av noe man ikke forsto; selv de elementære erfaringene av tilgangen til det sanne opptrer i form av en henrykkelse.[123]

Sannhetens form er ikke å være ekspressiv bevegelse fra det indre til det ytre, men en bevegelse som kommer utenfra, og som griper tak i individet og fører ham eller henne med seg. Her er det vesentlig å ikke identifisere passiviteten med en utsatthet eller sårbarhet. Passiviteten markerer ikke først og fremst den voldsomheten som allikevel alltid er en del av sannhetsbegivenheten. Tvert i mot er både denne voldsomheten og passiviteten avledet fra begivenhetens karakter som ultra-ett eller «inkommensurabel». I den grad begivenheten skal kunne regnes som *de facto* fullkomment kontingent, kan den heller ikke avhenge av en subjektiv aktivitet (viljeshandling, akt...), men må manifestere seg som noe som er hinsides individets kontroll og grep, det vil si som noe som møter individet i det det adresserer seg til det, som det deretter er nødt til å ta stilling til, bejae eller fornekte. I sin lesning av Fernando Pessoas dikt «Maritim ode» i *Le Siècle* presenterer Badiou rollen det passive forholdet til sannheten spiller i forbindelse med subjektiveringen av individet. Pessoas dikt kretser omkring en ingeniørs mer eller mindre ekstatiske betraktning av livet ved havnen: båtene som kommer inn og ut, det umåtelige havet, været på sjøen og det ordinære livets kraftløshet og impotens sammenlignet med sjøfolkenes nomadiske livsførsel – en impotens som diktjeget identifiserer seg med, i sin vakling mellom trangen til å slutte seg til et piratskip og krysse havene, beredt til de største forbrytelser og farer og tilknytningen til den trygge landjorden. Diktet dreier seg om det eksistensielle valget mellom å slutte seg til det farefylte unntaket og begi seg inn i det ukjente (pirattilværelsen) og å forbli på landjordens trygge, velregulerte og behagelige grunn, hvor hvert skritt treffer jorden og alt er kjent og kjært.

Pessoas dikt handler om valget både mellom to karrierer eller profesjoner (ingeniør eller pirat), og mellom to forskjellige liv, to forskjellige værensformer. I bunn og grunn dreier det seg om to mulige responser på den affekten som strømmer imot diktjeget fra havet og skipene: en bejaende, aktiv respons, og en reaktiv, fornektende respons. «Maritim ode» innledes med en beskrivelse av hva det vil si å bli affisert av havet: «Åleine, på den tomme kaia, denne sommarmorgonen/ Ser eg ut mot Det ubestemmelege,/ Ser eg og gleder meg over å sjå,/ Liten, mørk og tydeleg, ein pakettbåt på veg inn.»[124] Denne vesle pakettbåten, på vei ut av det ubestemmelige havet, uten noe tydelig

123«Pour aujourd'hui: Platon!»

124Campos, Alvaro de/Pessoa, Fernando, «Maritim ode», i: *2 dikt om modernitet*, oversatt av Øystein Vidnes, Flamme Forlag, Oslo 2009. I det følgende vil jeg rekapitulere den lesningen av Pessoa som Badiou gjennomfører i *Le Siècle.*

opphav, er det som affiserer diktjeget, og hensetter det i et forhold til unntakets ubestemmelige terreng. Spørsmålet som gir gjenlyd i hele diktet er: det ubestemmelige havets, unntakets, usikre frihet, eller den faste landjordens trygge sedvanlighet? Affekten som strømmer fra havet og inn i jeget er voldsom, til og med grusom (*cruél*) – den ryster jeget i så stor grad at det stilles overfor valget mellom sin egen identitet og dens oppgivelse. Denne grusomheten indikerer at affekten det her er tale om, er en affekt som etablerer en direkte forbindelse mellom individet og det traumatiske reelle, som setter jeget på prøve: «(...)forholdet til det reelle er aldri gitt som harmoni, den er en kontradiksjon, bråhet, kutt (...) Det reelle ender alltid med å tilby seg som en prøvelse for legemet. Det er en grusom men gammel idé at det eneste reelle legemet er det lidende legemet, det legemet som har blitt skåret i stykker av det reelle.»[125]

Det av det ubestemmelige (og uendelige) havet affiserte diktjeget skal altså settes på prøve av det reelle. I følge Badiou innebærer dette at diktjeget må vise at det, som *jeg*, kan utholde det reelle, at det kan bli frigjort fra sin alminnelighet og hverdagslighet og hengi seg til unntakets uvisshet – det må bejae grusomheten i affekten, blottstille seg for det reelle. I *Maritim ode* arter denne blottstillelsen seg som en identifikasjon med piratene, eller med det man kan kalle *den virtuelle pirat*, det piratmessige som er i ferd med å aktualisere seg i alle enkeltpirater, i alle pirataktige handlinger – til og med i piratenes ofre, med alt som utgår fra Piraten og hører sammen med Piraten:

> Å vere med dykk på blodbad og plyndring!
> Å vere arrangert med dykk i plyndringssymfonien!
> Ah, så sterkt og på så mange måter eg skulle ønskje eg
> tilhøyrde dykk!
> Ikkje berre vere kvinna dykker, vere kvinnene dykker, vere
> ofra dykker,
> Vere dei ofra – menn, kvinner, barn, skip –,
> Ikkje berre vere sjelene dykkar, kroppane dykkar, galskapen
> dykkar, eigedommen dykker,
> Ikkje berre vere den abstrakte orgiastiske dåden
> dykkar,
> Ikkje berre vere dette, som eg skulle ynskje eg var – men
> meir, vere Guden for dette!
> Eg ville måtte være Gud, Guden til ei motsett tru,
> Ein monstrøs og satanisk Gud, ein Gud for ein blodets
> panteisme,
> For å kunne fylle opp heile mitt fantasifulle vanvit,
> For aldri å gå tom for ønske om å vere identisk
> Med kvar og ein, alle meir-enn-alle sigrane dykkar![126]

Rett nok strekker dette begjæret seg mye lenger enn til et enkelt ønske om å i inkorporere seg i

125*Le Siècle,* s. 166.
126«Maritim ode», s. 60

pirat-subjektet – det er et begjær etter å *være selve pirat-subjektet,* ikke bare en del av det. Dette grenseløse begjæret etter det reelle forhindrer da også diktjeget i å virkelig beslutte seg for å slutte seg til det ubestemmelige unntaket – affekten blir for sterk, og jeget løser seg opp i en psykotisk forening hvor alt piratmessig gjennomstrømmer det og lemlester det: å bli affisert av pirateriet blir jegets eneste mål: «Herskarar, herrar, hærførarar, korsarar!/ Ah, torturer meg!/ Flå meg og opne meg!/ Og når eg er blitt hakka i fullt bevisste bitar,/ Strø meg ut over dekket,/ Sprei meg ut over hava, la meg liggje igjen/ På øyane sine glupske strender!»[127] Nettopp denne faren for en psykotisk oppløsning forhindrer diktjeget i å bejae affekten det har blitt utsatt for – det er ikke sterkt nok, det består ikke prøven, og kastes tilbake til det hverdagslige og trygge:

> Reine, skikkelege og moderne som eit kontor med sørvis-
> luker i forgylt metallnetting,
> Er kjenslene mine no, naturlege og behagelege som
> gentlemen,
> Pragmatiske og langt frå hysteriske, medan dei fyller lungene
> med sjøluft
> Som folk som er klar over kor sunt det er å puste inn
> lufta frå havet.[128]

Vendingen mot det «naturlege og behagelege» indikerer at diktjeget ikke har mestret den affekten det ble utsatt for ved synet av det ubestemmelige havet, slik beskrivelsen av de nå herskende følelsene som «gentlemen», og det å bli midlertid affisert av havet som «sunt» representerer en integrasjon av den opprivende erfaringen av det ubestemmelige i en «normalisert» psykisk økonomi – en moderat, kortvarig nytelse av det unntaksmessige og forbudte styrker både kropp og sjel, men ikke overdriv! Men nettopp frykten for å overdrive, for å kaste seg ut i en virkelig bejaelse av det reelle, det vil si av sannheten som unntak, frykten for at dette kan tilintetgjøre vår hverdagslige trygghet, i det hele tatt: redselen for det usikre er det som forhindrer oss fra å *ville sannheten*, skriver Badiou: «Vi liker at livet vårt er ordnet så vi unnslipper usikkerheten. Og ordenens subjektive vokter er frykten. Men denne frykten er det som gjør at vi er ute av stand til å ville Idéens reelle. Følgen er at det er et grunnleggende spørsmål å vite å ikke være en feiging.»[129] Å tviholde på det ordinære livets sikkerhet er *feighet.* Det gjelder å ha *mot*, slik at man består det reelles prøve, så man hverken flykter tilbake til dagliglivet eller hengir seg viljeløst til den passive og ekstatiske erfaringen av det ubestemmelige, men bejaer begivenheten og forblir trofast mot den uten å dermed utslette seg selv. Den feige undertrykker og forsvarer seg mot den affekten som utgår fra det ubestemmelige, og klamrer seg til sin sikre tilværelse. Men allikevel kan han eller hun ikke

127«Maritim ode», s. 62-63.
128«Maritim ode», s. 74.
129*Le Siècle,* s. 177.

unngå å bli merket av dette møtet med det reelle: «Det som vitner om at et legeme har blitt utsatt for det reelle er såret. Grunnleggende sett kommer sannhetens militanters aksept av grusomheten av at vi-subjektet blir forestilt som et legeme som er usynlig fordi det er evig. Følsomheten for volden er bare en individuell bestanddel i et udødelig «vi».[130]

Diktjeget feiler i sitt forsøk på å innta en affirmativ holdning til piratlivet. Den som ikke består det reelles prøve merkes av den. Pessoas diktjeg, utmattet etter å ha blitt slynget over havet av det affektive «svinghjulet» som har spunnet i hans indre, avslutter sin monolog stående på kaien, mens ekstasen forlater ham og forsvinner. I stedet for å inkorporere seg i det «udødelige vi» har han flyktet tilbake til det ordnede liv. Allikevel har prøven etterlatt et hull i ham, som markerer et tap (en tapt mulighet, en tapt intensitet...):

> Deretter ingenting, berre eg og mismotet mitt,
> Og den store byen, no full av sol
> Og denne verkelege og nakne stunda som ei kai helt utan skip,
> Og krana som med den langsame rørsla si gjennom lufta
> som ein passar,
> Teiknar ein halvsirkel av ein eller anna kjensle
> I den rørande stilla, som herskar i sjela...[131]

Den som ikke består det reelles prøve har bare sitt eget sår tilbake: trygghetens pris er tapet av den nyvunne intensiteten. Men ettersom det ikke kan være slik at den eneste mulige responsen på det reelle er den reaktive og feige, må vi også undersøke hva en bejaende respons vil innebære. Hva vil det si å ikke være feig? Det vil si: å være passiv, på den rette måten. Badiou skriver:

> Passiviteten er faktisk intet annet enn oppløsningen av «jeget», avkallet på enhver subjektiv identitet. For å opphøre å være feig er det grunnleggende sett nødvendig å samtykke fullstendig i det som blir til. Den avgjørende idéen er denne: *det omvendte av feigheten er ikke viljen, men hengivelsen til det som hender.* Det som frigjør fra den ordinære regel, fra det «stillesittende, statiske, ordnede livet» er en bestemt slags ubetinget hengivelse til begivenheten.[132]

Den oppløsningen av jegets identitet som resulterer fra møtet med en sannhet kan ikke være en oppløsning av subjektet forstått som logisk identitet med seg selv, ettersom dette subjektet ikke er sammensatt, og derfor heller ikke kan oppløses – på samme måte som Kants appersepsjonens opprinnelige enhet ikke lar seg oppløse, riktignok i den forstand at det er meningsløst å snakke om en oppløsning av denne enheten. Individets partikulære identitet derimot, som består i dets uttrykkbare attributter og selvforståelse slik de kan gis til kjenne i et sosialt, intersubjektivt fellesskap, dvs. det ved individet som sikrer dets inskripsjon i den Andre, en plass i det sosiale rom. Det som skiller den her omtalte oppløsningen av jeget fra en solipsistisk tilbaketrekning fra verden

130Ibid.
131«Maritim ode», s. 78.
132*Le Siècle*, s. 178.

er at oppløsningen sammenfaller med å velge å gi *avkall* på den partikulære identiteten som del i en reinskripsjon i et annet symbolsk «rom», nemlig subjektet og sannhetsprosedyren. Men hva er dette valget?

I følge Badiou består «oppløsningen av 'jeget'» i et *avkall* på enhver subjektiv identitet. Men et slikt avkall kan ikke være en del av en «kausal» sammenheng, hvor begivenheten ganske enkelt river individets identitet med seg. Vi så at det gjelder å «hengi seg» til begivenheten. Men man bør ikke forstå denne «hengivelsen» dithen at individet simpelthen forholder seg passivt til den sannheten som griper tak i det.

Å la seg føre av en sannhet, dvs. å være trofast mot den, forutsetter – dersom den ekstatiske oppløsningen eller den solipsistiske tilbaketrekningen skal unngås – at individet selv *velger å bli revet med*, det vil si: *velger å bli subjektivert.* «Oppløsningen» impliserer dermed nødvendigvis en handling, en *akt* hvor individet *velger sin egen departikularisering eller avindividualisering.* Som Badiou skriver: «(...) individet må hengi seg til en figur som er delvis utvendig i forhold til dets partikularitet, som ikke er konstituert gjennom dets partikularitet – det er derfor jeg kaller det en «departikularisering». Og videre må denne departikulariseringen opprettholde en bejaelse, som er en bejaelsen av en transindividuell og i siste instans transpartikulær verdi. Og dette kan man kalle «en universalisering».»[133] Som Slavoj Žižek påpeker det universelle alltid noe som avbryter og oppløser individets umiddelbare posisjon, som er en nedsunkethet i den sosiale substansen, det vil si den partikulære praktisk-intersubjektive livsverden det befinner seg i:

> (...) universality becomes 'for itself' only when individuals no longer fully identify the kernel of their being with their particular social situation; only insofar as they experience themselves as forever 'out of joint' with it. The concrete existence of universality is, therefore, the individual without a proper place in the social edifice. The mode of appearance of universality, its entering into actual existence, is thus an extremely violent act of disrupting the preceding organic poise.[134]

Med «for seg selv» mener Žižek her at det universelle vinner en selvstendig eksistens *i og med* at individene bevisst bryter med den sosiale situasjonen – ikke i den forstand at de opphører å eksistere i den, men at de oppfatter seg selv som *noe mer enn* eller i det minste *noe annet enn* de egenskapene og rollene som tilskrives dem av fellesskapet. Individet som representerer seg selv som deltakende i det universelle representerer seg derigjennom umiddelbart som «ute av takt» med den sosiale sammenhengen. Men som vi ser av den avsluttende setningen i sitatet er denne selvrepresentasjonen ikke i seg selv identisk med universaliteten – den er bare ett av dens momenter. Universaliteten, som må forstås som et unntak fra den bestående orden, er i sin umiddelbare fremtredelse en «ekstremt voldelig akt», hvor individet avbryter sin egen «organiske

133 «Pour aujourd'hui: Platon! (3)», 16/6/2010
134Slavoj Žižek, «Against Human Rights», i: *New Left Review vol. 34, jul/Aug 2005*, s. 129-30.

posisjon» og distanserer seg fra sin partikulære livsverden. Individet innretter seg i det universelle idet det *departikulariserer* seg, gir avkall på sin «organiske» tilhørighet i en bestemt livsverden. Men denne akten må forstås som en konsekvens av møtet med begivenheten. For dersom den passiviteten som karakteriserer det traumatiske møtet med sannheten er en forutsetning for den subjektive akten, representerer denne akten, hvorigjennom individet gjennom å gi avkall på sin egen inkonsistente, sosiale identitet intet annet enn å bestå det reelles prøve. Men her må vi tilføye: den departikulariseringen som følger av det å bestå denne prøven sammenfaller med den kartesianske posisjonen, det vil si med en nøytralisering av de «naturlige bånd», med en reinskripsjon av individets sosiale identitet i subjektet.

Badious etiske posisjon involverer slik sett et desisjonistisk element. Valget mellom å inkorporere seg eller ikke kan (av grunner som ble anført i forrige kapittel) ikke baseres på noen form for viten, ettersom det i nåtiden er umulig å bedømme hvorvidt subjektet er subjekt for en autentisk begivenhet eller en pseudo-begivenhet. På grunn av dette må subjektiveringen tilbakeføres til en beslutning som må tas uten noen garantier og uten visshet. Valget om å inkorporere seg er et radikalt valg. Det er på ingen måte tilfeldig at Badiou sammenligner individets forhold til subjektet eller begivenheten med det kierkegaardianske Sprang. Vel så viktig er imidlertid det faktum at beslutningen om å inkorporere seg må treffes av den enkelte alene. Det er ingen som kan avgjøre hvorvidt individet velger å slutte seg til sannhetssubjektet eller ei. Engasjementet for en sannhet avhenger av en *suveren beslutning*, som ikke kan reduseres til ytre påvirkninger, ja, man kan si at det er en fullkomment autonom beslutning, nettopp fordi det er en beslutning som må treffes i ensomhet, og, fordi subjektet (på samme måte som begivenheten) er et unntak som man må beslutte seg for før man kan «tro» på det, uten intersubjektiv støtte. Beslutningen er, kan man si, en *Ent-Scheidung*[135]*,* en beslutning som «deler i to»: den skiller individet fra hans eller hennes sosiale posisjon for å la ham eller henne tre inn i subjektet. Inkorporeringen i subjektet tilsvarer i mange henseender den posisjonen Descartes inntar i begynnelsen av sine *Meditasjoner,* hvor han hevder at en distanse fra den kjente verden er en betingelse for en tilgang til sannheten:

> Allerede for flere år siden ble jeg oppmerksom på hvor meget falskt jeg i min ungdom hadde tatt for sant, og hvor tvilsomt alt må være som jeg bygget på dette grunnlag. Derfor har jeg funnet at jeg en gang i livet må omstyrte fullstendig alt som jeg tidligere hadde festet lit til, og begynne på ny fra grunnen av, hvis jeg ville tilveiebringe noe fast og varig i videnskapene. (...) Til å gjennomføre dette forsett har jeg idag heldigvis befridd min ånd fra bekymringer og sikret meg tilbaketrukkenhet, i

135I *The Indivisible Remainder* skriver Zizek apropos den schellingske Gudens skapende akt, som skiller Grunnen fra Gud, at «(...)the crux, the turning point, in the history of the Absolute is the divine act of *Ent-Scheidung,* the resolution which, by rejecting the vortex of the drives, their «mad dance», into the darkness of the «eternal Past» establishes the universe of temporal «progression» dominated by *logos*-light-desire.» Parallellen til inkorporeringen er klar: Gudens beslutning skiller mellom to inkommensurable kosmiske prinsipper, på samme måte som beslutningen om å inkorporere markerer overgangen mellom et indifferent liv og et liv «i sannhet».

> ensom ro, hvor jeg alvorlig og fritt kan vie meg til denne gjennomgående omstyrtelse av alle mine gamle meninger.[136]

For Descartes er en grunnleggende fremmedgjøring overfor det overleverte og det som allment er akseptert som sant en nødvendig forutsetning for en erkjennelse av det sanne, og for en mulig begrunnelse av vitenskapen. Den vissheten en slik nybegrunnelse fordrer er imidlertid kun oppnåelig i ensomhet. Nettopp det at den kartesianske meditasjonen er en anvendelse av den nye naturvitenskapens sannhet på all erkjennelse og at den finner sted i isolasjon fra de sirkulerende alminnelige oppfatninger om tingenes, verdens og selvets karakter gjør den til et paradigmatisk eksempel på et engasjement i en sannhetsprosedyre. På samme måte som den enkelte for Descartes må distansere seg fra verden i den grad han eller hun ønsker å oppnå sann kunnskap, må den som vil engasjere seg i en sannhetsprosedyre for Badiou *subtrahere* seg fra sin livsverden og de bånd og forpliktelser som påligger ham eller henne, for å kunne trekke konsekvensene av den sannheten hvis aktualisering han eller hun har del i. Men hvordan henger dette sammen med den kartesianske tvil?

En parallell til Hegel kan være til hjelp her. I sin beskrivelse av samvittighetens posisjon før den innlemmes i et fellesskap av «samvittighetsfulle», hvor samvittigheten tilskrives en absolutt suverenitet overfor de normer og plikter som binder den som del av et intersubjektivt fellesskap, skriver Hegel: «Men likeledes er samvittigheten fri fra ethvert innhold overhodet; den løsriver seg fra enhver bestemt plikt som skulle gjelde som lov, i kraft av å være visshet om seg selv, har den den absolutte selvherskers majestet, den absolutte makt til å binde og å løse.»[137] At samvittigheten for Hegel inntar samme posisjon overfor det etiske som den kartesianske subjektivitet inntar overfor kunnskapen er tydelig.[138] Samvittighetens posisjon består først og fremst i en *denaturalisering* av det etiske – ettersom den fristiller seg overfor alle konkrete plikter og normer kan den også avsløre disse som kontingente, avhengige av en bestemt historie, bestemte maktforhold osv. Når samvittigheten subtraherer seg fra det gitte moralske feltet, avslører den samtidig hvorfor dette feltet ikke er knyttet direkte til den «sanne moral». Som Žižek skriver i forbindelse med en diskusjon av subtraksjonen:

> The subtraction to be made is one *from* the hegemonic field which, simultaneously, forcefully intervenes *into* this field, reducing it to its occluded minimal difference. (...) It is not only a subtraction of the subject *from* the hegemonic field, but a subtraction which violently *affects* this field itself, laying bare its true coordinates.[139]

136Descartes, René, *Meditasjoner over den første filosofi*, s. 24.

137Hegel, G. W. F., *Åndens fenomenologi*, s. 344.

138Den som kjenner *Fenomenologien* vil her innvende at det vi omtaler her bare er et moment i utviklingen av denne bevissthetsskikkelsen. Dette er selvfølgelig riktig, men på dette punktet i vår argumentasjon har vi heller ikke bruk for mer enn dette spesifikke momentet. Jeg vil komme tilbake til oppløsningen av bevissthetsskikkelsen i delkapittel III, hvor det vil dreie seg mer spesifikt om forholdet mellom det universelle og det partikulære.

139Žižek, Slavoj, *In Defense of Lost Causes*, s. 411.

Hva har dette til felles med sannhetsprosedyren? Vi så i forrige kapittel at sannhetsprosedyren først og fremst er en produksjon av en eksistens for en gitt sannhet. Men denne produksjonens form er en omforming av en verden med utgangspunkt i sannheten. Prosedyren trekker konsekvensene av en sannhet i det reelle, og ikke i tanken. Dette innebærer at den som er engasjert i en slik prosedyre ser verden fra det samme perspektivet som den hegelianske samvittigheten: det finnes ikke noen normer eller relasjoner som kan tilskrives absolutt eller umiddelbar gyldighet for den engasjerte; alt som er kan veies og måles ut fra dets overensstemmelse med sannhetens konsekvenser eller manglende sådan. Den sanne etiske posisjonen er en posisjon som består i en grunnleggende fremmedgjøring fra det hverdagslige og gitte; etikkens egentlige sfære ligger *hinsides det hverdagslige,* og den blir tilgjengelig i kraft av en radikal beslutning.

Hittil har vi bare sett på denne posisjonens negative, skeptiske side. Hvordan kommer individet seg fra den distanserte posisjonen til en inkorporering i subjektet? Dette problemet kan ikke løses ved å gripe tilbake til Gud som moralens innstifter, ettersom dette ville føre til en *renaturalisering* av det moralske, kort sagt, det er ikke mulig å, som Descartes, innføre en Gud som kan garantere for at min beslutning er riktig eller gal. Allikevel er den gesten som løser problemet i Badious tilfelle beslektet med Descartes oppdagelse av Gud i *cogito*-ets indre. For idet individet inkorporerer seg i subjektet trer det nettopp inn i en relasjon til sannheten. En slik inkorporering sammenfaller imidlertid med en tilbakevendelse til fellesskapet. Men dette fellesskapet er et annet enn det individet i utgangspunktet fremmedgjorde seg fra. For der det fellesskapet individet opprinnelig tilhørte er et partikulært fellesskap som oppholder seg i en bestemt verden, er det nye fellesskapet subjektets «udødelige vi», det transmundane fellesskapet av alt og alle som er inkorporert i subjektet. Individet går fra å oppholde seg i et partikulært fellesskap til å oppholde seg i et generisk fellesskap hvor det kan gjenfinne sine forpliktelser og reorientere sine handlinger og handlingsgrunner ut fra den sannheten det erklærer sin troskap til. Denne tilslutningen avhenger imidlertid stadig av en beslutning. For det er ikke selvsagt at den som befinner seg i den kartesianske posisjon kommer ut av den. Det er fullt mulig å insistere på en rent negativ posisjon, hvor individet støter både begivenheten og det opprinnelige fellesskapet fra seg, selv om dette eksistensielt sett neppe leder til noen misunnelsesverdig stilling.

Man kan med fordel sammenligne forholdet mellom den posisjonen hvor individet simpelthen fremmedgjør seg fra fellesskapet og den posisjonen hvor det inkorporerer seg i subjektet med utgangspunkt i Lacans lesning av *Antigone* i *L'éthique de la psychanalyse*. Lacans begrep om «det absolutte valg» kan i tillegg være til hjelp når det gjelder å forstå hvordan individet ender opp med å inkorporere seg i subjektet. Det absolutte valget er for Lacan et etisk valg som ikke bare angår to alternativer innenfor ett og samme moralske system eller fellesskap, men et valg mellom to

uforenlige etiske posisjoner, hvorav hver enkelt vil fremstå som forbrytersk for den andre, og som ikke kan sies å være motivert av noe gode. I følge Lacan er det dette valget Antigone står overfor og som hun treffer når hun beslutter seg til å påta seg å kompromissløst forfølge sitt begjær *mot loven* eller å gi avkall på begjæret og innordne seg under Kreons lov:

> Antigones posisjon situerer seg gjennom et forhold til det forbryterske gode. Utvilsomt er det nødvendig at vår tids stivhet har en forhastet karakter for at den skal knytte seg, om jeg tør si det, til dette temaet ved å fokusere lyset på tyrannens figur. (...) Vi vil altså sammen ta for oss teksten til *Antigone*, som vil tillate oss å peke ut et vesentlig moment som vil sikre oss et vesentlig utgangspunkt i vår undersøkelse av det mennesket vil og det det forsvarer seg mot – vi vil se hva et absolutt valg betyr, et valg som ikke motiveres av noe gode.[140]

Det absolutte valg er ikke motivert av noen goder, men kan resultere i en posisjon som står i et forhold til et «forbrytersk gode». Antigones posisjon består i en kompromissløs forfølgelse av sitt eget begjær, som er å påta seg slektens forbannelse fullt ut, og å begrave sin bror. Dette målet er forbrytersk sett fra tyrannens – Kreons – ståsted, ettersom det vil innebære å oppheve loven, og å tillate at de som ikke fortjener den siste ære allikevel vil få den siste ære. Loven og det som knytter fellesskapet sammen tilsier at Antigones handling er utillatelig, og at hennes gode er et forbrytersk gode, som vil bringe tingenes orden ut av lage. For Antigone er det derimot loven som er forbrytersk, ettersom den forbyr henne å forfølge sitt begjær, og begrave Polyneikes. Ingen av de to skikkelsene kan anerkjenne den andres bedømmelse av dem – for Kreon er Antigones handling vanvidd, forbrytelse; for Antigone er Kreon og den loven han representerer selv forbryterske, og hennes lov den sanne lov. Det absolutte valg situerer seg på grensen mellom disse to posisjonene. Å velge absolutt vil si å velge mellom to uforenlige etiske sammenhenger, mellom det å bevare det som er felles og det som subtraherer seg fra det. Som Lacan skriver apropos Ødipus' utsagn *mè phùnai* («heller, å ikke være»):

> Dette er den preferansen en menneskelig eksistens må avsluttes ved, nemlig Ødipus' eksistens, så fullkomment avsluttet at han ikke dør av alles død, den tilfeldige død, men av den sanne død, hvor han selv stryker ut sin væren. Det er en samtykkende forbannelse av den vedvarenheten *(subsistance)* som er menneskets sanne vedvarenhet, en vedvarenhet i en subtraksjon fra verdens orden. (...) Ødipus viser oss hvor den indre, begrensende sonen stanser i forholdet til begjæret. I all menneskelig erfaring blir denne sonen forkastet hinsides døden, fordi det alminnelige mennesket *(l'être humain commun)* ordner sin oppførsel omkring det som må gjøres for å ikke risikere den andre døden, den som rett og slett består i å forstumme.[141]

Å velge absolutt vil for Lacan si å velge mellom en subtraksjon fra det som er felles og å gi avkall på en kompromissløs forfølgelse av begjæret. Som en subtraksjon fra det som er felles kan den døden Ødipus og Antigone gjennomgår kalles en symbolsk død, for de beveger seg over i den sonen

140*L'éthique de la psychanalyse*, s. 281.
141*L'éthique de la psychanalyse*, s. 354-55.

som av de vanlige menneskenes symboliseres som hinsides døden, eller, om man vil, som stumhet. Gjennom subtraksjonen subtraherer de seg fra den sammenhengen hvor det de sier og gjør er forståelig for de «alminnelige menneskene». Konsekvensen av dette er imidlertid at det absolutte valg og dets resultat hverken kan bedømmes fra den ene eller den andre posisjonen. Grunnen til dette er klar. Siden valget angår hvorvidt man skal subtrahere seg eller ikke, og den subtrahertes handlinger bedømmes i henhold til andre målestokker enn den som forblir i fellesskapet, må det absolutte valget betraktes som *forut for* den etiske bedømmelsen av de ordene og handlingene som blir dets konsekvenser, fordi valget er et valg mellom å bedømmes innen rammene av unntaket, eller innen rammene av bevarelsen av det som er felles (staten, lovene). På samme måte som navngivingen av begivenheten produserer en ren forskjell, en cesur mellom to sekvenser eller to normative rom, produserer det absolutte valget en cesur mellom to sekvenser i individets egen historie. At denne posisjonen sammenfaller strukturelt med Badious er tydelig. Også for Badiou handler etikken om forholdet mellom unntaket og det som ikke er unntaket, mellom kompromissløst engasjement og å unnlate å engasjere seg. Men der trofastheten til begjæret medfører for Lacan en reinskripsjon av individet som simpelthen utenfor det sosiale rommet, medfører bejaelsen av begivenheten, trofastheten til sannheten og inkorporeringen i subjektet for Badiou en reinskripsjon i et annet sosialt rom, nemlig sannhetsprosedyren, hvor konsekvensene av trofastheten kan innskrive seg og vurderes i et nytt fellesskap som er engasjert i aktualiseringen av en sannhet. For Lacan medfører den ubetingede bejaelsen av begjæret derimot en fullkommen ensomhet, en tragisk heroisme som for alltid er i strid med Loven. For Badiou representerer dette en svakhet ved Lacans posisjon og ved begjæret som «politisk» kategori, nemlig at det i motsetning til sannheten, som aktualiseres av et subjekt, aldri kan tillate noe fellesskap. Begjæret kan bare tillate en emansipasjon av individet til den prisen at det gir avkall på alt. En bejaelse av sannheten, derimot, fører både til en frigjøring av individet overfor hans eller hennes livsverden, og en deltakelse i et nytt fellesskap, et engasjement for en ny verden, og ikke en solipsistisk forfølgelse av begjærets ubønnhørlige krav. For Badiou er det altså ikke tale om en sammentrekning av individualiteten til et ensomt punkt, men om en løsrivelse fra et *partikulært* fellesskap og inntredenen i et nytt, som er vesentlig *indifferent* overfor det partikulære . Etter møtet med en mulig sannhet er det eneste som kan avgjøre individets videre skjebne et radikalt valg, en *absolutt autonom avgjørelse:*
Den enkelte må *beslutte seg* for sannheten:

> Fra hvilken beslutning stammer så en sannhets prosess? Fra beslutningen om heretter å betrakte situasjonen *fra det begivenhetsmessige supplements synspunkt.* La oss kalle dette *trofasthet*. Å være trofast mot en begivenhet, vil si å bevege seg i den situasjon som denne begivenheten har

> supplementert, idet man *tenker* (men enhver tenkning er en praksis, en sette-på-prøve) situasjonen «i overensstemmelse med» begivenheten. Noe som, på grunn av at begivenheten faller utenfor alle de vanlige lover for situasjonen, naturligvis tvinger en til å *oppfinne* nye måter å være og å handle på i situasjonen.[142]

Individets inkorporering i subjektet og dens bekreftelse gjennom beslutningen har dermed en dobbelt struktur. Først må individet gjennomgå en passiv bliven-affisert av begivenheten, slik at valget av begivenheten som akt kan bli en reell mulighet, og deretter må individet, denne gangen aktivt, bekrefte at det har latt seg affisere av begivenheten. Gitt at begivenheten allerede har blitt navngitt, innebærer den radikale beslutningen at individet selv må navngi begivenheten som begivenhet, gjenta den navngivende akten som gjorde begivenheten til en begivenhet. Vi kan konkludere med at den individuelle betingelsen for et engasjement i sannheten er et radikalt valg som samtidig er en repetisjon. Gjennom denne repetisjonen *tilegner* den enkelte seg sannheten, som han eller hun deretter kan engasjere seg i virkeliggjørelsen av, ved å «se situasjonen fra det begivenhetsmessige supplements synspunkt», ved å kontinuerlig prøve situasjonen opp mot en sannhet.

Som Bruno Bosteels har påpekt viser dette til en vesentlig forskjell mellom Lacans konsepsjon av virkeliggjørelsen av begjæret som en *akt*, og Badious forståelse av produksjonen av en sannhet som *prosedyre.* Akten, eller den i absolutt forstand subversive handlingen, er både selvtilstrekkelig og subtrahert fra den konteksten den opptrer i. Den går i mot den loven som behersker situasjonen, men bare som et kortvarig glimt: akten er det efemære produktet av den subjektive genialitet, en handling som inneholder sin egen regel i seg selv. Akten er slik sett seg selv nok. Det vesentlige er ikke endringen av en situasjon, men den individuelle frigjøringen, avsløringen av den enkeltes avgrunnsdype begjær gjennom en akt.[143]

For Badiou avviser ikke akten – den radikale beslutningen eller navngivingen, men gjør den til et moment i sannhetsprosedyren. Dette momentet er til stede både i prosedyrens globale aspekt, som vi tok for oss i forrige kapittel, og i det individuelle forholdet til den. En radikal beslutning er ganske riktig en nødvendig betingelse for den enkeltes inkorporering i subjektet, men den er ikke en tilstrekkelig betingelse for individets delaktighet i en sannhet. Tvert i mot: akten eller beslutningen er bare begynnelsen på en lang prosess hvor *konsekvensene* av beslutningens eller aktens subversive innhold kan utledes i det reelle, ikke bare i den enkelte situasjon, men også i den enkeltes forhold til seg selv og sine handlinger. På samme måte som navngivingen av begivenheten kan vise seg å være

142 Alain Badiou, *Etikken. Essay om erkjennelsen av det onde*, oversettelse ved Ragnar Braastad Myklebust, s. 46. Oversettelsen er modifisert.

143 Bruno Bosteels, «Radical Antiphilosophy», i: *Filozofski vestnik*, Vol. XXIX, nr. 2, 2008, s. 155-187.

falsk dersom begivenhetens konsekvenser ikke introduserer en ny mulighet i situasjonen, kan også en erklæring av trofasthet til en sannhet vise seg å være falsk dersom denne sannheten ikke har noen konsekvenser for individets handlinger og levemåte.[144] Det vesentlige er ikke å overskride loven, men å gjøre det som er utenfor loven til utgangspunkt for en *ny* lov.[145]

II. Spørsmålet om det sanne liv.

Som vi så i forrige kapittel, er sannhetens virkelighet avhengig av å opprettholdes og aktualiseres av et trofast subjekt. Gjennom maksimet som organiserer subjektet trer den virtuelle sannheten inn i verden og aktualiserer seg som konsekvensenes uendelighet, det vil si som konstruksjon av en ny verden og opprettholdelsen av en begivenhetsmessig nåtid. Videre så vi sannhetsbegivenheten medfører en transfigurasjon av den demokratiske materialismens *mot d'ordre* - «det finnes bare legemer og språk» -, i den forstand at både legemene og språkene kan *subjektiveres* og integreres i en sannhetsprosess. Ledemotivene i resten av dette kapittelet vil være: *hvem* som inkorporerer seg i subjektet, *hva* en slik inkorporering innebærer, *hvorfor* noen inkorporerer seg, og kanskje aller viktigst *hvordan* en inkorporering finner sted og *hvordan* den opprettholdes. Som vi vil se, er dette spørsmålet for Badiou uløselig knyttet sammen med det allerede av Platon formulerte spørsmålet om det sanne liv.

Hva vil det si å leve?

Gjennom akten som gjentar navngivingen av begivenheten, trer individet i et aktivt forhold til sannheten. Det gjenstår imidlertid å se hvordan denne aktens konsekvenser for individet skal forstås. For ut fra det vi hittil har sagt kan vi like gjerne ende opp i en selvutslettelsesideologi som i en emansipasjon.

I *Le fini et l'infini* skriver Badiou at muligheten for å slutte seg til et sannhetssubjekt

144Denne distinksjonen mellom akten og prosedyren sammenfaller med det skillet Kant i *Kritikk av dømmekraften* (§46) trekker opp mellom to forskjellige former for genial kunst. På den ene siden, hevder Kant, kan geniet produsere en «original meningsløshet», som frembringer et kunstverk som er nytt, men som er så inkonsistent eller så fjernt fra den estetiske tradisjonen eller fra det begripelige i alminnelighet at det ikke kan avstedkomme noen endring i det estetiske feltet eller introdusere en ny kunstnerisk mulighet i det. På den andre siden kan geniet imidlertid – gjennom å på en og samme tid beherske kunstens regler og å fristille seg fra dem – frembringe et virkelig genialt verk, et verk som ikke bare er noe annet enn den til da eksisterende kunsten, men som også nettopp åpner opp en ny mulighet for estetisk produksjon i alminnelighet. Der akten nøyer seg med å gjøre noe absolutt nytt, men samtidig forfaller i inkonsistens og urepeterbarhet, produserer prosedyren gjennom maksimen en *reorientering* av f.eks den politiske praksis, den vitenskapelige erkjennelse eller den kunstneriske virksomhet.

145Bruno Bosteels, «Force of Nonlaw», i: *Cardozo Law Review*, Vol. 29, nr. 5, 2008.

demonstrerer at det finnes noe i mennesket som, akkurat som sannhetene, er *sterkere enn døden*, at endeligheten, sårbarheten, begrensetheten ikke er menneskets sanne tilstand. Naturligvis betyr dette ikke at mennesket faktisk kan overvinne døden eller at legemet vil gjenoppstå, men at endelighetens skrøpelighet ikke er det eneste i mennesket – det finnes *noe annet* i mennesket som overskrider og overvinner endelighetens begrensninger. Å bejae det udødelige i en selv er å leve i sannhet. Problemet som oppstår her er imidlertid det følgende: hvordan kan det uendelige eksistere i det endelige, hvordan kan et endelig vesen bejae det uendelige? For å svare på dette må vi gripe til den distinksjonen mellom det virtuelt og det aktuelt uendelige vi benyttet oss av i første del i forbindelse med naturbegrepet. For det som er uendelig i mennesket er ifølge Badiou ikke *virtuelt uendelig,* det vil si evigvarende, men *aktuelt* uendelig, det vil si uendelig her og nå, snarere enn som tendens henimot uendelig. Nå må man ikke forestille seg dette uendelige i mennesket som noe som er henlagt i mennesket fra fødselen av, à la den kartesianske idéen om det uendelige som har blitt plantet i det av en velvillig guddom. Det uendelige i mennesket er i mennesket i den forstand at det endelige individet *åpner seg* for en *passiv erfaring* av det uendelige som, dersom individet bejaer den, lar individet *overskride* sin egen endelighet: «Om man tror det er umulig å skille sjelen eller tenkningen fra legemet, blir vi derimot stående ved poenget at vi har en idé om det uendelige, vi overskrider det endeliges grenser, men vi forblir, tross alt, endelige i en viss forstand, for vår personlige, individuelle tenkning dør med vårt legeme.»[146] Det som tillater det allikevel dødelige mennesket å overskride sin endelighet er intet annet enn sannhetene og det universelle. Gjennom å inkorporere seg i et sannhetssubjekt og å delta i en sannhetsprosedyre, får det enkelte mennesket del i det som, i motsetning til det selv, aldri kan dø.

Sannhetens subjekt er et *generisk* subjekt, noe som betyr at det er likegyldig overfor alle lokale identiteter i den forstand at sannheten det er i ferd med å aktualisere er universell og «diagonal» – den strekker seg i prinsippet over alle livsverdener (både i tid og rom), slik at hvem-som-helst kan slutte seg til den, dvs. inkorporere seg i subjektet.

Også her er Badious etikk på mange måter av kartesiansk avstamning. Ikke i den forstand at Badiou slutter seg til en etikk basert på vilje alene, men i den forstand at den relasjonen til sannheten som hos Descartes er avhengig av at Gud har nedfelt de klare og tydelige forestillinger i sjelen i mange henseender tilsvarer den relasjonen til begivenheten, som går forut for aktualiseringen av en sannhet og konstruksjonen av et sannhetssubjekt. Mer presist består dette slektskapet i tre motiver. *For det første* er det både for Descartes og Badiou nødvendig å forstå det sanne som noe som er vesentlig forbundet med det umenneskelige eller overmenneskelige. Denne umenneskelige dimensjonen er for Descartes identisk med den kristne Gud og dennes fullkomment

146 *Le fini et l'infini*, s. 38.

fri skaperakt, hvor naturens lover nedfelles i materien, mens kunnskapen om de samme lovene nedfelles i menneskesinnet.[147] For Badiou er sannhetens umenneskelige dimensjon derimot, som vi så i forrige kapittel, identisk med begivenhetens finnen-sted, hvorigjennom tilgangen til det sanne åpnes for menneskene. *For det andre* er sannheten(e), som vi så i forrige kapittel, for begge noe *skapt*. *For det tredje* er sannhetsprosedyren både for Badiou og Descartes noe som kun kan utføres fra en universell eller generisk posisjon. Når Descartes søker vitenskapens grunnlag i *cogito* er det ikke slik at dette *cogito* er noe som utelukkende finnes i noen få mennesker. Tvert i mot, *cogito,* som den rene vissheten om at «jeg tenker», er noe som er til stede i *alle mennesker*, og kan slik sett sies å representere den *generiske* bevissthet. Dette blir åpenbart når man tar i betraktning at Descartes i den første meditasjonen avviser og nøytraliserer alle tenkningens partikulære bestemmelser (som tilhørighet til en tradisjon, bundethet til bestemte sanseerfaringer, osv.) for å nå frem til et departikularisert *cogito,* en generisk eller universell bevissthet. Men at *cogito* er grunnlaget for all virkelig viten har en oppsiktsvekkende konsekvens, nemlig at *alle sannheter må være slik at de bare er tilgjengelige i den universelle posisjon, det vil si en posisjon som er løsrevet fra alle partikulære forhold, men som allikevel er engasjert i en sannhetsprosedyre.* Og dermed ser vi hvordan Descartes og Badiou står hverandre nær også i dette. For som vi så i forrige kapittel er sannhetene for Badiou nettopp knyttet til at de er transmundane og generiske, det vil si at de er fullkomment uavhengige av partikulære eller lokale forhold. Sannhetsprosedyrens subjekt er alltid et generisk subjekt, et subjekt-for-alle. Og i kraft av dette er den også evig. Mer presist: Sannheten er generisk fordi den er evig, evig fordi den er generisk. Men ettersom denne generiske karakteren innebærer at en sannhets konsekvenser i prinsippet kan utledes hvor som helst og av hvem-som-helst, kan vi konkludere med at utsagnet *sannhetene er sterkere enn døden* også betyr: *sannhetens subjekt er sterkere enn døden*. Sannheten overlever den enkelte fordi den alltid kan repeteres i tenkningen, i tenkningen til en hvilken som helst annen som inntar er engasjert i en tilsvarende sannhetsprosedyre; subjektet overlever enhver subjektivering fordi dets form aktualiseres hver gang en sannheten aktualiseres. Den som velger å inkorporere seg i et sannhetssubjekt har slik sett del i det uendelige. Men hva vil dette si?

Siden sannheten kun finner sted kontingent er muligheten for å inkorporere seg ikke umiddelbart tilgjengelig for den enkelte: sannheten er ikke gitt som fødselsrett. Slik sett er livet for Badiou i utgangspunktet et liv uten sannhet. Dette innebærer ingen *fordømmelse* av hverdagslivet, men en påstand om at hverdagen ikke kan betraktes som åsted for det sanne liv eller som eksistensielt privilegert; de mest vidtrekkende beslutningene, de vesentligste handlingene, de mest overveldende sanseerfaringene finner sted *utenfor* det hverdagslige, og kan ikke tilbakeføres til det.

147Se f.eks Descartes, René, *Meditasjoner over filosofiens grunnlag*, s.43ff.

Å leve i sannhet er leve hinsides hverdagen. I kraft av å inkorporere seg i et subjekt trer individet ut av den hverdagslige sammenhengen det inngår i i sin partikulære livsverden og tar del i konstruksjonen av en annen verden. Den som påvirkes av en sannhet blir en annen enn den han eller hun har vært, og gjennom sin departikularisering kan den enkelte erfare livets sanne intensitet:

> Det er innlysende at den som er lidenskapelig begeistret for matematikk, liksom tilskueren som sitter naglet til sin plass i teateret, liksom den elskede som føler seg forvandlet, samt den entusiastiske politiske aktivist, alle manifesterer de en interesse – en vidunderlig interesse – for det de gjør: for at det skal kalles fram i dem den u-visste Udødelige som de ikke visste seg i stand til. Det er intet i denne verden som i større grad kan vekke til live tilværelsens intensitet enn denne bestemte skuespiller som lar meg møte Hamlet, denne persepsjon – i selve tenkningen – av hva det vil si å være to, dette problem innen algebraisk geometri som jeg plutselig oppdager har utallige forgreininger; eller dette politiske møte, foran en fabrikkport, hvor jeg får bekreftet at mitt politiske utsagn bekrefter og transformerer. (...) Jeg er helt og holdent til stede, og binder mine bestanddeler i dette *overmål i forhold til meg selv* som blir forårsaket av en sannhets passasje gjennom meg. (...) Hele min interessemessige kapasitet, som er min vilje til fortsatt eksistens, blir *utøst* over de fremtidige konsekvenser av dette vitenskapelige problems løsning, over utforskningen av verden i lys av kjærlighetens todelte væren, over hva jeg måtte gjøre ut av en kvelds møte med den evige Hamlet, eller over den neste etappe i den politiske prosedyre, når grupperingen foran fabrikken oppløser seg.[148]

Å virkelig leve er å leve under sannhetens innflytelse. Bare den som er inkorporert i et subjekt vet hva det vil si å leve. Hvorfor? Fordi bare den som har inkorporert seg kan erfare livet og verdens sanne intensitet: inkorporeringen er det eneste som muliggjør et liv hinsides det hverdagslige og endelige. Det å leve i sannhet sammenfaller med å engasjere seg i en sannhetsprosedyre. Hvis et slikt engasjement innebærer å leve et liv som kan måle seg med den universelle sannhetens implikasjoner, og hvis sannheten er uendelig i den forstand at den er transmundan, da må et sant liv være et generisk liv, et liv som er indifferent overfor det partikulære. Møtet med sannheten eller universaliteten er en prøvelse fordi de – som Pessoas hav – er uendelige, fordi bejaelsen av den innebærer at man er nødt til å sette sin egen identitet på prøve, og oppgi forestillingen om at noe i eller utenfor en selv prinsipielt kan eller bør verges mot sannhetens krav. Bare det som ikke er i strid med den sannheten man har sluttet seg til kan i prinsippet unndras den prøvelsen engasjementet i sannhetsprosedyren avkrever.[149] Men dette innebærer ingen selvutslettelse. På samme måte som sannhetsprosedyrens opprinnelige relasjon til det partikulære er indifferent, slik er også individets relasjon til det partikulære i seg selv indifferent sett fra sannhetens synspunkt. Mine små vaner,

148 *Etikken,* s. 54.

149Se *Etikken,* s. 63: «(...) hvis jeg skulle bli forelsket, eller «falle i kjærlighet» som det heter på fransk og engelsk (der ordet «falle» allerede indikerer en oppløsning av tingenes vante gang), eller bli grepet av en tankes søvnløse raseri, eller hvis et eller annet radikalt politisk engasjement viser seg å være uforenlig med ethvert av den umiddelbare interesses prinsipper, blir jeg plutselig tvunget til å måle mitt liv, mitt liv om sosialisert menneskedyr, mot noe annet enn det selv.»

egenheter, lyster og appetitter er ikke patologiske sett fra sannhetens ståsted – de er simpelthen irrelevante. Når jeg tenker eller taler som engasjert i en sannhetsprosedyre, det vil si at jeg tenker eller uttaler noe som kan tenkes av hvem-som-helst, av det generiske eller universelle mennesket uavhengig av alle partikulære omstendigheter, spiller mine små særtrekk eller forkjærligheter ingen rolle. Når jeg uttaler en euklidsk læresetning, proklamerer at alle mennesker er like, betrakter maleriene i Chauvet-grotten, reflekterer over en setning av Platon spiller det ingen rolle om jeg foretrekker fløtekarameller fremfor salt lakris, om jeg er rørlegger eller universitetsprofessor, adelig eller trell. Ved å inkorporere meg i et subjekt reduserer jeg slike særegenheter til så mange irrelevante (sett fra sannhetens perspektiv) kjennetegn.

Det universelle eller det uendelige kan ikke gjennomsyre alle aspekter og sider av det individuelle liv. For selv om det er mulig å oppholde seg i sannhetsprosedyrens sfære i lang tid, er det allikevel grunn til å stille spørsmålet: hva er endelighetens status i denne sammenhengen? Vi har neppe kunnet fordrive mistanken om at den, trass i alle vendinger om indifferens, simpelthen står for det patologiske, slik alle partikulære og endelige egenskaper forholder seg til moralloven for Kant. I forrige kapittel påpekte vi at relasjonen mellom det partikulære og det universelle ikke nødvendigvis er antagonistisk. Hvis jeg for eksempel med stor entusiasme samtaler om Darwins utviklingslære eller den universelle frigjøringen av menneskeheten i en festlig sammenheng (kanskje til de andre gjestenes irritasjon) inkorporerer jeg og min(e) samtalepartner(e) oss i sannhetssubjektet så lenge denne samtalen varer – den elevertheten som ofte preger slike diskusjoner skyldes ikke bare at det vanligvis drikkes alkohol i slike sammenhenger, men også at vi, når vi samtaler om slike temaer, trer inn i et forhold til de uendelige sannhetene, og blir en del av den aktuelle sannhetens subjekt.

> (...) det gjelder å leve i vår endelighets sjarme, med vinden, havet, lekene, latteren, festene, dansene, men det gjelder også å lytte til filosofene og matematikerne fra tid til annen, og spenne tenkningen som en bue for å oppnå det uendelige. For dette uendelige oppnår vi med tenkningen som man treffer en blink, nøyaktig slik som Cantor sa at «det finnes omega, en uendelig mengde, et uendelig tall». Om vi besitter begge, det endeliges glede og det uendeliges kraft, tror jeg vi berører lykken. Lykken er alltid noe som er det endelige og også det uendelige.[150]

Lykken er en tilstand hvor man både kan nyte det endelige og anstrenge seg for å nå inn til det uendelige – selvsagt ikke samtidig, men i ett og samme liv. Men innebærer ikke denne forståelsen av lykken at Platons *Symposiet* er det paradigmatiske eksempelet på lykke? Der finnes både en elevert diskusjon av kjærlighetens opprinnelse, den kroppslige kjærlighetens forviklinger, vin, skrål og fest: nytelsen av det endelige og det uendeliges kraft i ett og samme rom, uten konflikt eller

150*Le fini et l'infini*, s. 30.

negativitet. Konsekvensen av dette er (som vi allerede har sett) at det universelle bare vender seg mot det partikulære når det partikulære er direkte i strid med det universelle. Det er ikke det endelige som sådan som strider mot det uendelige, men fastholdelsen av og insisteringen på endelighetens rett overfor det uendelige, det partikulæres rett til å forsvare seg mot uendelighetens krav som gir opphav til det universelles terror; en terror som riktignok er hensynsløs overfor det partikulære, men ikke *fordi* det er partikulært. Den som er engasjert i en sannhetsprosedyre må allikevel utøve en viss terror mot seg selv og andre. Badiou eksemplifiserer den spesifikke formen for hensynsløshet som er sannhetsprosedyren egen ved hjelp av det han kaller «den kliniske fordring», som gjennom sin ubetingethet motsetter seg alle unnvikelser, f.eks at en pasient «mangler oppholds- eller arbeidstillatelse, eller innmelding i trygdekassen»:

> Det som her blir oversett, er at det bare eksisterer én eneste medisinsk situasjon: den kliniske situasjon, og at det ikke er behov for noen «etikk» (men bare for en klar oppfatning av *denne* situasjonen) for å vite at i denne anledning er legen bare lege om han behandler situasjonen ut fra regelen om det maksimalt mulige: Å gi behandling til denne personen *som ber ham om det* (ingen «innblanding» her!), like til det ytterste, med alt det han vet, alle de midler om han kjenner eksistensen av, og uten å ta andre ting i betraktning. Og skulle man ville hindre ham i å gi behandling grunnet statsbudsjettet, dødelighetsstatistikken eller innvandringslovene, måtte man da sende sikkerhetspolitiet på ham! (...) Å være trofast ville nemlig bety å behandle det mulige i situasjonen *like til det ytterste*. Eller, om man vil, å la komme frem, i den grad det er mulig, det denne situasjonen inneholder av bekreftende menneskelighet.[151]

Faktisk kjenner vi alle denne formen for terror både fra vitenskapen og kjærlighetens område: konfrontert med en ny innsikt er man ofte nødt til å nådeløst gjennomgå gamle oppfatninger og forkaste dem som ikke stemmer overens med den nyvunne innsikten; om man skal kunne leve sammen med en partner må man i mange tilfeller undertrykke gamle vaner og uvaner, men bare *i den amorøse eller den vitenskapelige situasjon.* Å ville utvide regelen til flere eller alle situasjoner er hensynsløshetens eller terrorens overdrevne form: slik sett er tøffelhelten et produkt av det man kan kalle en kjærlighetens jakobinisme, reduksjonisten som mener at alt kan reduseres til elementærpartiklenes svingninger av vitenskapens. Badious bud er slik sett det paradoksale: terror, men med måte!

Å leve i usannhet.

Om det er mulig å leve i sannhet må det også være mulig å leve i usannhet. Vi har sett at den hverdagslige, opprinnelige posisjon hverken er sann eller usann, men *indifferent* når det kommer til sannheten, akkurat som sannheten er indifferent hva de forskjellene og likhetene som anses som vesentlige i den hverdagslige sammenhengen angår. Det usanne liv er for Badiou noe annet, nemlig

151*Etikken,* s. 20.

det livet som går fra en posisjon av indifferens overfor sannheten til en aktiv fornektelse av den. Denne posisjonen er, som vi nevnte i forrige del, den demokratiske materialismen, som hevder at *det finnes bare legemer og språk*. Denne posisjonen er ikke bare usann, men anti-sann – en aktiv fornektelse av sannheten, reaktivitet omsatt i aktivitet. Hvorfor er den demokratiske materialismen imot sannheten? Ikke fordi det kan demonstreres at sannheten ikke finnes, men fordi sannheten, *om den finnes*, er ensbetydende med katastrofe, terror og absolutt usikkerhet. Katastrofe, fordi sannheten ødelegger en verden ved å omforme den (noe den demokratiske materialismen i følge Badiou representerer som massemord og voldsbruk); terror, fordi omformingen av en verden innebærer at de som forsvarer den gamle orden enten må føye seg den nye eller gå til grunne – som Frantz Fanon skrev: «Avkoloniseringen er å erstatte en slags mennesker med en annen slags mennesker» (noe den demokratiske materialismen fremstiller som enten mindretallets eller flertallets barbariske diktatur; man minnes her om både det internasjonale samfunnets samt den haitianske penge- og maktelitens løgnaktige fremstilling av Lavalas-bevegelsen som udemokratiske og totalitære[152]); absolutt usikkerhet, fordi sannheten er kontingent, fordi dens virkninger og konsekvenser er uforutsigelige. Mer konkret kan negasjonene av de spesifikke sannhetsprosedyrene for eksempel være noe slikt som: «de vitenskapelige nyvinningene strider mot den alminnelige sanseerfaringen og den overleverte kunnskapen» (siden det er kaldt i mitt lokalmiljø er det ikke mulig at den globale oppvarmingen finner sted; M-teori postulerer uobserverbare dimensjoner som ikke har noe med persepsjonen å gjøre, og må være usann...); «kjærligheten er for krevende, for skadelig» (karrieren krever at jeg bare har «uforpliktende forhold», det som binder de elskende sammen må kodifiseres i en kontrakt, fordi kjærligheten er for usikker, hensikten med kjærligheten er den biologiske reproduksjon, dessuten er den en illusjon som dekker over de biologiske realiteter...); «den moderne kunsten representerer et forfall» (oppløsningen av organisk form vitner om kunstnerens syke sinn eller er en refleks av samfunnets degenererte tilstand, språket og billedspråket er ubegripelig og henvender seg til en elite...); «den egalitære politikken strider imot moralen, det vil si den private eiendomsretten og de rådende eierforholdene, og dessuten mot naturens orden» (rettferdig skattlegging er illegitim tvang, kommunismen er umulig fordi den strider mot menneskets egoistiske natur, det naturstridige ender bare i voldelig, katastrofal terror og undertrykkelse), osv. Dette muliggjør en presis definisjon av det usanne liv. *Det usanne liv er å inkorporere seg i det reaktive subjekt.* I følge Badiou er det det reaktive subjektet som taler i den demokratiske materialismens moralske imperativ, som er: *Lev uten Idé!*[153]

152For en forbilledlig fremstilling av Haitis nyere historie, se Hallward, Peter, *Damming the Flood: Haiti and the Politics of Containment*, Verso, New York 2010.

153Se f.eks Badiou, Alain, *L'hypothèse communiste*, s. 182.

Den demokratiske materialismen sier at endeligheten er det eneste som finnes, og at det uendelige ikke bare ikke eksisterer, men at den, om den eksisterer, er det onde selv. I denne fordømmelsen av den demokratiske materialismen kommer de nietzscheanske konturene av Badious etikk til syne: den reaktive moralen og dens fiendtlighet overfor (det sanne) livet representerer det mest foraktelige og farlige, akkurat som den såkalte «slavemoralen» eller «kristendommen» for Nietzsche forgiftet livet selv, og dermed representerte noe som for enhver pris måtte overvinnes. For Badiou står den demokratiske materialismen for et angrep på Idéen og sannhetene – ikke i den forstand at den demokratiske materialismen er løgnaktig e.l., men i den forstand at den ikke tolererer noen sannhet eller Idé; den ser intet annet i Idéen enn en ideologisk absoluttering av et vokabular (f.eks vitenskapens), en lokal etikk (f.eks utnevnelsen av proletariatet til universell klasse), en estetisk prosedyre (f.eks kubismens eller *performance*-kunstens), et kjærlighetsforhold som går for langt: «Den demokratiske materialismen ser, i det den gjerne vil kalle en ideologisk forestilling om Livet, bare fanatisme og dødsdrift. Og det er sant at om det bare finnes legemer og språk er det å leve for en Idé nødvendigvis den arbitrære absoluteringen av et språk, som legemene må underordnes.»[154] Men i virkeligheten er Idéen det stikk motsatte av det den demokratiske materialismen tror at den er. Snarere enn å motivere til fanatisk ødeleggelse og til individets underkastelse under et fremmedartet universelt prinsipp, er Idéen det som lar den enkelte begynne å leve (igjen):

> Den materielle anerkjennelsen av sannhetenes «unntatt» autoriserer utelukkende at man erklærer, slett ikke at legemene er underordnet ett språks autoritet, men at et nytt legeme er den nåtidige organiseringen av et subjektivt liv uten forgjenger; og jeg ønsker å forsvare at den reelle, eksperimenterende erfaringen av et slikt liv, innsikten i et teorem eller et møtes styrke, betraktningen av en skisse eller begeistringen ved en *meeting* er uimotståelig universelt. Følgelig er Idéens komme (*avènement*) det motsatte av en underkastelse for den inkorporeringen som tilsvarer den. Den er, i henhold til den typen sannhet det dreier seg om, glede, lykke, lyst eller entusiasme.[155]

Den demokratiske materialismen står for det usanne liv fordi den søker å fortrenge muligheten for det sanne liv for godt, å forgifte jordsmonnet slik at livets vekstvilkår ødelegges for godt. Kort sagt: det usanne liv består i en kontinuerlig negasjon av sannheten, mens det sanne livet består i en kontinuerlig bejaelse av sannheten. Men hvordan kan individet ikke bare tre ut av hverdagen, men også bli ved med å oppholde seg i den sfæren hinsides hverdagen som subjektet det er en del av hele tiden er i ferd med å konstruere? Disse spørsmålene må besvares, for hittil har vi på den ene siden bare sett hvordan det faktiske, momentane møtet med sannheten påvirker individet, og hva en bejaelse av det uendelige vil si, uansett hvor flyktig den enkeltes inkorporering i sannhetens subjekt måtte være. Hvordan er det mulig å opprettholde en slik inkorporering?

154*Logiques des mondes*, s. 532.
155*Logiques des mondes*, s. 532-33.

III. Idéen: Badiou og Hegel i krig (i Egypt) og kjærlighet.

Hvordan kan den enkelte leve i sannhet? Forbli en del av et subjekt? Opprettholde sitt engasjement i en sannhetsprosedyre? Det som gjør en opprettholdelse av trofastheten til en sannhet mulig er ifølge Badiou Idéen. Man må imidlertid ikke forstå Idéen som et «bilde», en idealisert representasjon eller et paradigme. Badiou benekter både at ideen skulle bestå i en idealisering av noe eksisterende og at den er en form som foreligger i tingen selv. «Ideen», skriver Badiou, «er en aktiv kraft (puissance actif)». Idéens aktivitet er ideasjon og må forstås som en «idéerende kraft». La oss først møte dette temaet ad negativ vei, ved å forklare hva Idéen ikke er. For det første kan den ikke forstås som en abstraksjon eller som noe som vesentlig står i forbindelse med erkjennelsen (*connaissance*). Dette ville være i strid med dens status som aktiv; en idealisert representasjon av noe erkjennbart kan bare forstås som et *resultat* av en ideasjon, og ikke som ideasjonen selv, og Idéen ville dermed ikke være noen aktiv kraft, men tvert i mot produktet av en slik krafts aktivitet (som i dette tilfellet ikke ville ha blitt forklart):

> Altså må Idéen fullstendig unndras en forestilling i følge hvilken det som er viktig er å *erkjenne* Idéen – det er en tolkning man kunne kalle «den innskrenkende platonisme», det vil si at Idéen er fullstendig presset inn i erkjennelsens protokoll. Men Idéen er ingen erkjennelsesoperator, den er en integrasjonsoperator, en inkorporeringsoperator; det er ideasjonen som er viktig.[156]

Men hvis Idéen hverken er en idealisert representasjon eller en regulativ Idé, hva er den? Svaret er: den er en *virtuell, syntetiserende kraft*. Men dette alene bringer oss ikke så langt. I forrige kapittel nevnte vi at enhver sekvens (enhver sannhetsprosedyre) kunne forstås som aktualiseringen av den virtuelle universaliteten, og at det trofaste subjektet var den materielle støtten for denne aktualiseringen. Ideen er derimot den virtuelle integrasjonen av individet i subjektet. Det virtuelle er, som vi så i forrige kapittel, det som *er i ferd med å aktualisere seg* i enhver situasjon. Men dette må presiseres. For ettersom Idéen kun eksisterer i den grad en sannhet er i ferd med å aktualisere seg, kan den umulig eksistere i *enhver* situasjon. Snarere må vi si at Idéen er det som er i ferd med å aktualisere seg *i alle subjekter.* Hva mener vi med dette? Idéen er, i følge Badiou, det som gjør det mulig for enkeltindivider å inkorporere seg i subjektet, og at denne inkorporeringen opprettholdes og muliggjøres av Idéens ideasjon. Dersom den enkelte skal kunne bli ved med å være engasjert i en sannhetsprosedyre er det nødvendig at han eller hun har del i Idéen, på samme måte som den

156«Pour aujourd'hui: Platon!», 28/10 2010.

enkelte ting for Platon bare kan være en bestemt ting i kraft av sin delaktighet i en Idé:

> Hva er ideasjon? Det er Idéens aktivitet, nettopp i inkorporeringen. Og en ideasjon må til for at inkorporeringen virkelig skal utgjøre en mulighet for et sant liv. Det vil si at hvis det sanne liv er inkorporeringen i en sannhets tilblivelse, da er det sanne liv mulig fordi jeg kan forestille meg det jeg gjør som faktisk deltakende i det Idéen vil integrere: enten det skjønnes Idé, rettferdighetens Idé, kommunismens Idé, eller kjærlighetens Idé, den idéen jeg gjør meg om kjærligheten. Og i alle tilfellene er Idéens reelle vesen følgelig ideasjonen (jeg vil insistere på dette).[157]

Hvis det sanne liv er livet som leves som inkorporering i et sannhetssubjekt, og Idéen er det som muliggjør en slik inkorporering, er det hevet over tvil at Idéen er en nødvendig betingelse for det sanne liv. Idéen muliggjør både inkorporeringen i den forstand at den tillater individet å ta del i «sannhetens tilblivelse», og i den forstand at den lar den enkelte forstå seg selv og sine handlinger som fragmenter av sannhetens aktualisering. Spørsmålet er hvordan Idéen muliggjør dette. Et første hint får vi av Badiou selv når han sier følgende:

> I sannhetsprosedyrenes tilfelle, hvor Idéen opptrer som inkorporeringens idé, så er Idéen måten jeg kan forestille meg hvordan *min egen aktivitet,* absolutt lokal og lokalisert på den individuelle skala, denne aktiviteten som er min, som for eksempel å lytte til et musikalsk verk, hvordan den *ikke desto mindre* er definitivt subjektiv, det vil si deltakende i et orientert sannhetslegeme. Og derfor kan Idéen, som kan variere i henhold til kontekst, regnes som en inkorporeringsoperator, nettopp på nivået for forholdet mellom min aktivitets lokale karakter og sannhetens globale unntakskarakter.[158]

Idéen skal altså tjene til å etablere et bånd mellom mine egne, tilsynelatende unnselige handlinger og sannhetens universelle karakter. Den skal gjøre det mulig å opprettholde en trofasthet. Men hvordan?

Ideen som inkorporering: Hegel og Badiou.

Hvordan aktualiserer Idéen seg som integrasjon av individet i subjektet eller sannheten? Hva vil det si at Idéen er en inkorporeringsoperator? På dette punktet er det hensiktsmessig å ty til en sammenligning mellom Hegel og Badiou, nærmere bestemt gjennom å vise hvordan det Badiou kaller ideasjon er det samme som det Hegel i *Åndens fenomenologi* kaller for den absolutte ånd: forsoningen mellom den dømmende og den handlende bevissthet i det berømte kapittelet om tilgivelsen av det onde.

I *Åndens fenomenologi* opptrer motsetningen mellom den handlende bevissthet og den skjønne sjel som løsningen på den moralske verdensanskuelsens problem, motsetning mellom det partikulære og det universelle, uttrykt som forholdet mellom den absolutte vissheten om det

157«Pour aujourd'hui: Platon!», 28/10/2009.
158«Pour aujourd'hui: Platon!», 28/10/2009.

moralske imperativ og handlingen eller de naturlige «drivfjærer», for å bruke et kantiansk uttrykk. Kapittelet omhandler to bevissthetsskikkelser, hvorav den ene – den handlende bevissthet – hevder «subjektivitens uendelige rett», og anser sin egen partikulære overbevisning som umiddelbart universell og skrider derfor til handling i den overbevisning at den dermed aktualiserer det universelle, mens den andre – den skjønne sjel eller den dømmende bevissthet – anser sin viten om det universelle som uforenlig med den individuelle handling (det partikulære kan ikke sammenfalle med det universelle) og avstår fra å handle. Når den dømmende bevissthet konfronteres med den handlendes faktiske handling og dens krav om universalitet, insisterer den på motsetningen mellom den enkelte handling og det universelle. For den dømmende er det ikke bare slik at denne eller hin enkelthandling kan være i strid med det universelle (hvilket jo alltid er mulig), men at avstanden mellom en handling og det universelle *aldri* kan tilbakelegges – *det finnes ingen handlinger som er i overensstemmelse med det universelle.* Ikke fordi alle handlinger innebærer et moment av egeninteresse eller *amour propre,* men fordi enhver handling er frarøvet enhver forbindelse med det universelle simpelthen *i kraft av å være et partikulært individs handling*.[159] Hegel kaller denne posisjonen, som fratar enhver handling dens mulige universelle betydning, for «moralitetens kammertjener»:

> Ingen handling kan unndra seg en slik bedømmelse, for plikten for pliktens skyld (det rene formål), er det uvirkelige; formålet har sin virkelighet i individualitetens gjerning og derigjennom har handlingen ved seg aspektet av særegenhet. – Det finnes ingen helt for kammertjeneren; men ikke fordi den førstnevnte ikke er en helt, men fordi den sistnevnte – er kammertjeneren, som den første har å gjøre med, ikke som helt, men idet han spiser, drikker, kler seg, overhodet i forbindelse med det individuelle behov og den individuelle forestilling. Slik finnes det for bedømmelsen ingen handling der den ikke kunne sette aspektet av individualitetens enkelthet i motsetning til handlingens allmennhet, og gjøre seg til moralitetens kammertjener overfor den handlende.[160]

Insisteringen på «plikten for pliktens skyld», nemlig det universelles virkeliggjørelse i og gjennom det universelle, gjør det mulig for den dømmende bevissthet å avvise alle partikulære handlinger som ikke-universelle. Problemet knyttet til denne posisjonen er imidlertid at det ikke finnes noen

159Se f.eks Franco, Paul, *Hegel's Philosophy of Freedom*, s. 117-18. Selv om Franco avslutter sin lesning av dette kapittelet med å fastslå at forsoningen mellom den skjønne sjel og den handlende bevissthet er forsoningen mellom det universelle og det partikulære er det vanskelig å se hva han forstår under det universelle. Spørsmålet om hva ved det universelle det partikulære er i strid med forblir uklart, ettersom Franco ellers nøyer seg med å fremstille konflikten mellom de to skikkelsene som et ekspressivt problem knyttet til forholdet mellom en spesfikk handlings virkelig og den intensjonen som ligger bak. Det virker i det hele tatt ugjennomsiktig på hvilken måte en anerkjennelse av den rollen såkalt *moral luck* spiller hva handlinger angår skal være knyttet til forholdet mellom det partikulære og det universelle på noe annet enn en kontingent måte (jeg forsøker å virkeliggjøre det universelle, men mislykkes på grunn av uforutsette omstendigheter), med mindre man forutsetter at *alle* handlinger mislykkes. Det virker langt rimeligere å anta at Hegels anliggende her dreier seg om det prinsipielle forholdet mellom partikularitet og universalitet, og ikke om den kontingente muligheten for en forpurring av det partikulære individets virkeliggjørelse av det universelle i handling – noe Franco også ser ut til å anerkjenne i sin korte lesning av avsnittet om «moralens kammertjener».

160*Åndens fenomenologi*, s. 353.

annen mulig virkelighet for det universelle enn å virkeliggjøres i handling, det vil si at forestillingen om det universelle ikke er annet enn drømmeri med mindre den finner en overgang til handlingens reelle dimensjon. Det er den dømmende bevissthetens innsikt i dette forholdet, som består i at det universelle ikke står i noen absolutt motsetning til det partikulære individets handling, men tvert i mot avhenger av den enkelte handling for å oppnå virkelighet og effektivitet, som gjør forsoningen mellom de to skikkelsene mulig. Den handlende må på sin side innse at uten et forhold til noe universelt som overskrider ham eller henne er handlingen bare et partikulært individs handling. Det er nettopp målingen av den reelle handlingen opp mot det trans-individuelle universelle som gjør at handlingen kan regnes som moment i virkeliggjørelsen av det samme universelle. Den handlende må kunne erkjenne sine egne handlinger som (forsøk på) virkeliggjøringer av det universelle, det vil si at han eller hun må kunne *forestille seg* sine handlinger som deltakende i det universelle som Idé. Denne forsoningens logiske form sammenfaller med en full aktualisering av Ideen forstått som ideasjon. Som Badiou sier i sitt seminar:

> (...) dermed ser man utmerket godt hvordan det trefoldige (*le triple*) jeg snakker om fungerer. Trefodigheten er: det reelle, det faktum at man er engasjert i noe som er en prosess – vel, om man deler ut brosjyrer, så er det materielt: man er der med brosjyrene, folkene, papirene, osv. Det er altså sakens reelle, i virkeligheten. På den annen side er dette reelle ikke reduserbart til det virkeliges generelle lover, og det er grunnen til at det ikke, i sitt vesen, er nedtrykkende at det er lokalt og begrenset, det er ikke det som er dets målestokk; javisst kan det en dag vise seg å være mektig og episk, men det er ikke dets variasjoner som er dets målestokk, for variasjonene er symbolske. Og for det tredje må man forestille seg enheten mellom de to på en personlig, individuell måte, som legitimering av ens engasjement, og det er et imaginært punkt. Og jeg kaller artikulasjonen av de tre for Idé. Det vil si at Idéen er det som er den allmenne støtten for en mulig forestilling av enheten mellom den kroppslig-reelle figur, unntakets symbolske figur, og det forestillingssystemet som følger med, underforstått at Idéen opprettholder dette forestillingsprinsippet i den grad det forener de tre. Man kan si det i andre termer: dette betyr at man vil ha en reell prosess, denne prosessens mulige historiske uendelighet, og deretter individene som er på innsiden av denne prosessen. Og Idéen er det som organiserer systemet av de tre.[161]

Ettersom begge skikkelsene hver for seg står for fastholdelsen av en av Ideens spesifikke dimensjoner (den imaginære henholdsvis den reelle) består det forsonende *Ja* nettopp i å være en symbolisering av at de anerkjenner hverandre som *to sider av samme sak*, som momenter i én og samme form, nemlig *ideasjonen som sådan*: «Forsoningens ord er den *tilværelsens* ånd, som anskuer den rene viten om seg selv som *allment* vesen i sin motsetning, nemlig i den rene viten om seg som den absolutte i seg værende *individualitet* – en gjensidig anerkjennelse som er den *absolutte* ånd.»[162] Men siden denne forsoningen består i en gjensidig anerkjennelse av de to

161«Pour aujourd'hui: Platon !», 18/11/2010
162*Åndens fenomenologi,* s. 326

posisjonenes samhørighet, og dermed i de to bevissthetsskikkelsenes integrasjon i et fellesskap som dannes rundt vissheten om det universelle, må vi konkludere med at den absolutte ånd faktisk er en aktualisering av det Badiou kaller en inkorporeringsoperator, det vil si Idéen:

> Men når man har kommet til dette punktet, kan man allikevel bemerke noe viktig, nemlig at Idéen (som dere ser) er en aktivitet; det vil si at Idéen *bare eksisterer* som aktivitet, ettersom den bare eksisterer som inkorporeringsoperator. Det er derfor jeg har foreslått å introdusere termen «ideasjon» - det er ikke et særlig vakkert ord, men til syvende og sist må man leve med ordenes uskjønnhet [...], det er en pris filosofien ofte betaler... Idéen integrerer det symbolske og det imaginære, men også det reelle. Det finnes noe reelt ved Idéen som er dens aktivitet. Og derfor er *enhver Idé* «ideasjon», sett fra dens virkelige eksistens' synspunkt.[163]

Idéens syntetiserende kraft består i å sette individet i stand til å oppfatte sine egne, reelle handlinger osv. som fragmenter av aktualiseringen av sannheten. *Ideasjon er et annet navn på subjektiveringen*, eller, som Hegel skriver: «Det forsonende *Ja*, der begge jeg oppgir sin motsatte *tilværelse*, er *tilværelsen* til det *jeg* som er utvidet til tohet, som i dette forblir seg selv lik og i sin fullkomne utvendiggjøring og motstykke har vissheten om seg selv, – det er den fremtredende Gud midt iblant dem, som vet seg som den rene viten.»[164] Dette demonstrerer etter min mening at ideasjonen er for Badiou hva den absolutte ånd er for Hegel. Ikke bare ser vi at de to skikkelsene nå ser sannheten om seg selv (det vil si det som kan fylle ut deres egen mangel) i den andres posisjon, de blir også derigjennom integrert i et nytt *jeg*, «utvidet til tohet», en integrasjon som finner sted gjennom en *symbolsk handling*, nemlig uttalelsen av «det forsonende *Ja*». Ideasjonen er en syntetisering av de tre dimensjonene (symbolsk, reell, imaginær) av individets representasjon av sine egne handlinger, og dermed opprettholde hans eller hennes inkorporering i subjektet. Sagt på en annen måte: Idéen forsoner kontinuerlig den enkelte handling og det universelle, og lar den enkelte erfare seg selv *som* trofast mot en sannhet. Dermed gjenstår det å vise hvordan dette er mulig i det konkrete. Kan Idéen virkelig aktualiseres på denne måten, eller forblir den en vakker idé? For å svare på dette blir vi nødt til å bevege oss fra det begrepslige til det empiriske nivået.

Ideens virkelighet: to eksempler.

Idéens rolle er ikke utelukkende å sørge for at den enkelte er i stand til å anerkjenne sine egne og andres handlinger som delaktige i det universelle. Den er også å gi subjektet en konkret orientering i dets utførelse av den aktuelle sannhetsprosedyren. Vi har sett at det i følge Badiou finnes fire distinkte sannhetsprosedyrer, politikken, kunsten, vitenskapen og kjærligheten, og at det til hver av disse prosedyrene svarer et bestemt subjekt. Vi vil nå se nærmere på hvordan det enkelte individ

163«Pour aujourd'hui: Platon», 28/10/2009
164*Åndens fenomenologi*, s. 356.

berøres av sin subjektivering, og hvilken rolle Idéen spiller i denne sammenhengen. For å konkretisere dette så mye som mulig vil vi se på et eksempel på en virkeliggjørelse av Idéen som syntese mellom et inkorporert individs forhold til sannhetsprosedyrens imaginære, symbolske og reelle dimensjoner, og deretter et eksempel på opprettholdelsen av denne syntesen. Det første angår angår *kjærligheten* og det *amorøse subjekt,* mens det andre angår *politikken* og det *politiske subjekt.*

Hva er Idéen i den amorøse prosedyren? Vi så i forrige kapittel at Badious begrep om kjærligheten er basert på tesen: *det finnes ikke noe seksuelt forhold (il n'y a pas du rapport sexuel).* Hva vil dette si? Naturligvis dreier det seg ikke om å hevde at samleier ikke finner sted o.l., men snarere om at de to grunnleggende seksuelle posisjonene (den feminine og den maskuline) er *inkompatible*, at «de to kjønnene vanligvis er som to forskjellige arter»[165]; de har intet vesentlig til felles, og er absolutt adskilt (*délié*). Kjærlighetens verden sett fra det maskuline perspektivet fortoner seg radikalt annerledes enn den samme verden sett fra det feminine. Hva er så kjærligheten dersom det ikke finnes noe forhold mellom kjønnene? Det er «det amorøse møtet», som består i den kontingente bejaelsen av et ukjent noe begge kjønnene allikevel har felles, det vil si at et bånd mellom de to inkompatible kjønnene *allikevel* blir mulig, slik at de to adskilte forvandles til et subjekt bestående av to: «Begivenheten (det amorøse møtet) får en scene for To *(scène du Deux)* til å dukke opp, hvis utsagn er at det finnes noe felles for de to artene, et «universelt objekt», som den ene og den andre tar del i.»[166] Dette universelle objektet er betingelsen for dannelsen av det amorøse subjektet, men det har allikevel intet annet innhold enn nettopp bekreftelsen *vi har noe til felles* – kjærligheten er sam-værens rene form. Hvordan arter en slik bekreftelse seg?

Det subjektet som dannes i og med bejaelsen av det universelle objektet subtraherer seg selv fra den ordinære verden, og bygger en egen verden hvor kjærligheten kan utfolde seg fritt, det vil si et sted hvor kjærligheten og de To kan ha sin egen nåtid. Badiou kaller denne nåtiden for en *fortryllet eksistens* (*existence enchantée*), og skriver at denne eksistensen er en eksistens hvor «de Tos sannhet fullbyrder seg selv på a-sosialt vis»[167]. Men hvordan kan de to elskende som er inkorporert i dette subjektet holde frem med konstruksjonen av en a-sosial nåtid for sitt eget «umulige» forhold? Hittil lyder Badious beskrivelse temmelig idylliserende: hva med smålige krangler, irritasjoner, det alltid grønnere gresset, alle hverdagens viderverdigheter?

I virkeligheten er virkeligheten en helt annen. For ettersom det amorøse subjektet i utgangspunktet ikke består i annet enn en bejaelse av det fullkomment kontingente båndet mellom de To, kan de To når som helst falle tilbake i en tilstand hvor de nok en gang blir inkompatible med hverandre. For å opprettholde kjærligheten som fortryllet eksistens må de To som subjekt *hele tiden*

165*Logique des mondes*, s. 82.
166*Logique des mondes*, s. 82.
167*Logique des mondes*, s. 83.

konstitueres på nytt – det felles, universelle objektet som knytter dem sammen må bejaes *om igjen og om igjen* dersom de Tos sam-væren skal kunne bestå:

> (...) sannhetens legeme er i sannhet legemet som legemliggjøring av To-et selv. Altså kan man kalle det, helt abstrakt, for «paret». Sannhetslegemet er ikke den ene og den andre, eller det er ikke de to sett fra den enes synspunkt, det er ikke det individuerte legeme; det er et legeme som ikke eksisterte tidligere. Det eksisterte ikke før møtet, det eksisterte ikke før den amorøse prosedyren. Det er et konstituert legeme, og det er naturligvis det som må orienteres. Det er ikke en kontraktsmessig diskusjon angående fordelene for den ene og den andre som vil orientere denne typen legeme. Denne typen legeme orienterer seg i selve erfaringen av kjærligheten.[168]

Kjærligheten kan ikke bejaes en gang og deretter overlates til seg selv, men må alltid gjenoppfinnes; det objektet som er kjærlighetens sanne objekt må gjenfinnes ved hver eneste korsvei. Tapet av objektet innebærer subjektets død. Den amorøse relasjonens kontingens og status som *umulig, men allikevel virkelig* avkrever de elskende en egen form for disiplin, foruten hvilken de To vil falle fra hverandre igjen – det er denne disiplinen (og gleden over den) som utgjør den virkelige erfaringen av kjærligheten:

> Men dere ser hva man må forstå med «konstitusjon av et legeme», «legemets orientering», «subjektet som denne orienteringens prinsipp» i hele denne affæren. De må faktisk engasjere sine egne legemer, sine ideer, det de er osv., men de må engasjere det i noe som allikevel krever en disiplin – jeg insisterer på dette: det finnes en kjærlighetens disiplin. Kjærligheten er ikke... Visst er ekstasen flott, men den orienterer ikke på ubestemt tid; den er til og med en mulig desorienterende faktor. Altså er det nødvendig å arbeide hardt, i den amorøse prosedyren må man arbeide hardt.[169]

Konstitusjonen og opprettholdelsen av et legeme gjør krav på at begge to orienterer sine egne handlinger og beslutninger etter forestillingen om det felles objektet som knytter dem sammen i subjektet. Her gjenkjenner vi Idéens tre momenter: de må, overlatt til seg selv (symbolsk unntak), bekrefte det felles objektet (imaginær totalisering) i sine handlinger (reell prosess). Det er orienteringen av de elskendes handlinger med utgangspunkt i det felles objektet som utgjør kjærlighetens egentlige virkelighet; ikke den innledende stormforelskelsen, men den stadige bekreftelsen av det skjøre båndet som muliggjør de To som subjekt. De mange kjærlighetshistoriene – tragiske så vel som lykkelige – handler ikke om de hindringene som legges i veien for den naturlige utfoldelsen av kjærligheten, men om fastholdelsen og bejaelsen av dens usannsynlighet *mot naturen, mot det som er.*

Hvordan arter Idéen seg for et individ som er engasjert i et politisk subjekt? Allerede i forrige kapittel så vi at det politiske subjektet er et egalitært subjekt som utfolder konsekvensene av en politisk sannhet ved å bryte ned den hierarkiske orden som strukturerer den verdenen

168«Pour aujourd'hui: Platon!», 28/10/2009
169«Pour aujourd'hui: Platon!», 28/10/2009

begivenheten har funnet sted i. I denne forbindelse så vi også at subjektets hensikt er å skape en reelt egalitær verden, hvor den politiske representasjonen ikke innebærer noen hierarkisering av de representerte, noe som for Badiou i virkeligheten er ensbetydende med avskaffelsen av representasjonen overhodet – det representative paradigmet er en måte å holde politikken på avstand. Denne oppløsningen av hierarkier og innføringen av en uinnskrenket egalitarisme er *rettferdighet*, og dens form *terroren*: den voldsomme oppløsningen av en politisk orden og konstruksjonen av en ny. Oppløsningen av den gamle orden har vi allerede gjort rede for (og den subjektive formen som svarer til den guddommelige volden har vi allerede drøftet i forbindelse med *akten*), men hvordan arter den individuelle erfaringen av konstruksjonen av en egalitær nåtid seg?

I Dagsrevyens reportasje om den egyptiske revolusjonen 13/2 2011[170], ble det vist et intervju med en lærerinne som to dager før Mubaraks avgang hadde organisert en workshop hvor barn kunne uttrykke det de opplevde i forbindelse med revolusjonen gjennom tegninger. Barna tegnet egyptiske flagg, og en jente holdt gledesstrålende frem sin egen tegning og erklærte at hun hadde skrevet *Vi vil ikke ha deg, Mubarak* under flagget. Lærerinnen fortalte journalist Sigurd Falkenberg Mikkelsen at Tahrir-plassen var «(...) republikken Tahrir, et land i landet, annerledes enn utenfor. (...) *Alt er annerledes.*» Hva annet betyr dette enn: en sannhet er i ferd med å finne sted, her og nå, og vi er alle en del av den? Samtidig er lærerinnens ord og handling et så tydelig vitnesbyrd om en inkorporering som man kan ønske seg. Ikke bare bekrefter hun verbalt at hun er en del av det egyptiske, revolusjonære subjekt, hun bekrefter også gjennom sin handling at Tahrir-plassen virkelig er et «land i landet», et sted hvor *alt er annerledes.* For å tydeliggjøre dette vil vi her først se på *innholdet* i lærerinnens utsagn, deretter på hennes *handling* og endelig på utsagnets *form.*

I lærerinnens utsagn *Alt er annerledes*, kommer Idéens utopiske dimensjon til uttrykk. Men hvori består utsagnets utopiske dimensjon? Hvorfor er Tahrir-plassen et sted hvor alt er annerledes? Utsagnet utopiske dimensjon, realisert på Tahrir-plassen og enda tydeligere uttrykt i slagordet *Vi er alle egyptere,* består i en anerkjennelse av at det *kun finnes en verden*, det vil si at det for den politisk handlende (eller den som er inkorporert i det revolusjonære subjekt) ikke f.eks finnes to adskilte verdener i den verdenen han eller hun handler – slik det finnes to verdener i land som Brasil eller Venezuela, hvor storbyenes innhegnede sentra utgjør én verden, og favelaene en annen, og hvor begge ligger i krig med hverandre – i den forstand at de skillelinjene som tidligere hierarkiserte det egyptiske samfunnet er oppløst.[171] De nye skillelinjene går mellom dem som slutter seg til utsagnet *Vi er alle egyptere!* og de som ønsker å bevare en inndeling i to Egypter – regimets Egypt og folkets Egypt. Vi kan kalle denne lokale artikulasjonen av maksimet om én verden for

170Klippet kan sees på http://www.nrk.no/nett-tv/indeks/250917/
171Se Badiou, Alain, *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, s. 71ff.

utopiens aktuelle dimensjon. Men denne utopiske dimensjonen er identisk med det i det vi i forrige kapittel kalte *aktualiseringen av en sannhet*, i dette tilfellet si en lokal aktualisering av den politiske sannheten, den absolutte egalitet. Den lokale artikulasjonen integrerer seg i og med sin forbindelse den politiske sannheten i det subjektet som, i en myriade av verdener, bærer denne sannheten frem. Den enkelte sannhetsprosedyre som det enkelte individ er engasjert i må betraktes som en (lokal) aktualisering av den (globale) politiske sannheten, og Idéen er det som opprettholder dette engasjementet og lar den enkelte forstå seg selv som engasjert på denne måten. Men dette må presiseres, og denne presiseringen vil bringe oss til det for oss sentrale problemet som oppstår i og med forståelsen av individets politiske engasjement. For selv om den omtalte lærerinnen faktisk artikulerer utopien, er den utopiske bevissthet ikke en tilstrekkelig betingelse for full deltagelse i sannhetsprosedyren. Vi må derfor spørre: hva er en utopi, og hva skiller den fra Idéen? Badiou sier: «(...) utopien er, sant nok, Idéens imaginære del, eller, mer presist er det *den imaginære formen* som Idéen er den symbolske formen for, og den politiske handlingen det reelle.»[172]

Utopien er altså isolert sett Idéens imaginære moment. Dette alene er nok til å gjøre det begripelig hvorfor utopien alene ikke strekker til som aktualisering av sannheten; både fordi den kun er et moment i den, og fordi selvstendiggjøringen av det utopisk-imaginære momentet overfor de to andre, nemlig handlingens reelle dimensjon og Idéens symboliserende og integrerende kraft, leder oss tilbake til den skjønne sjels posisjon, hvor det utopiske drømmeri ikke tåler å bli tilskitnet av handling. Det som skiller utopien fra Idéen er, i følge Badiou, nettopp det som skiller den skjønne sjels impotente universalitet fra den forsonede universalitet, nemlig forholdet til det partikulære. Tatt for seg selv kan utopien like gjerne tjene som hinder for handling som til å integrere det enkelte individets tilsynelatende unnselige handlinger i den utopiske forestilling. Uten den reelle og den symbolske dimensjonen er utopien maktesløs. For å kunne virkeliggjøre det utopiske må den derfor bli delaktig i den Idéen som opprettholder individets inkorporering i subjektet, og ikke være noen privat drøm:

> Man sier: godt, la oss kalle denne imaginære formen som Idéen er den symbolske formen for, og den egentlige politiske handlingen det reelle for utopi (i den hensikt å gjøre vår entré i polemikken rundt spørsmålet om utopien). Jeg minner om at Idéen alltid er artikulasjonspunktet mellom individet og prosessen. Det er under Idéens tegn at individet trer inn i den kollektive prosessen i den grad den er reell, og grunnen til at Idéen har en imaginær del, en symbolsk del, og endelig en reell del er nettopp at den angår den måten et enkeltstående individ, et partikulært subjekt, inkorporerer seg i en politisk prosedyre på.[173]

172«Pour aujourd'hui: Platon!», 13/1/2010
173«Pour aujourd'hui: Platon!», 13/1/2010

Men hva annet gjør den egyptiske lærerinnen (som så mange andre på Tahrir-plassen gjorde) enn å ta skrittet fra den private tankeverdenen til den reelle handlingen? I sin beslutning om å la sine elever ta del i den kreative frembringelsen av et nytt Egypt og å la dem få del i en politisk subjektivering, handlet hun i direkte overensstemmelse med det utopiske utsagnet *Vi er alle egyptere!* Dersom Idéens imaginære moment består i den denaturaliserende oppløsning av *alle* hierarkiserende skillelinjer er lærerinnens handling intet mindre enn en eksemplarisk fullbyrdelse av det imaginære i det reelle – innholdet i handlingen hennes er: barn er vel så mye egyptere som voksne. Hennes tilsynelatende banale handling er ikke desto mindre den kanskje renest tenkelige bejaelseen av Idéen. Vi bør ikke vike tilbake for å i en slik handling se den mest fullkomne virkeliggjørelsen av den egalitære terror. For ingenting tilsier at en slik terror må bestå i voldelighet i sedvanlig forstand. Den egalitære terrorens fremste kjennetegn, som vi så i forrige kapittel, er at den angriper de gamle hierarkiene direkte, uten å inngå noen kompromisser. Og hva kunne være mer i strid med fastholdelsen av to Egypter enn en handling som sier at *selv barn er egyptere*? Mer enn den blodigste dagen under jakobinernes herredømme representerer integrasjonen av alle, selv barn, i det politiske fellesskapet som er i ferd med å rive ned den gamle orden, et eksempel på en uinnskrenket aktualisering av den guddommelige vold. Den konsekvente anvendelsen av det egalitære maksimet *Vi er alle egyptere* har som sin siste konsekvens nettopp at *Alt er annerledes*.

Som Badiou påpeker er en slik forbindelse mellom det imaginære og det reelle imidlertid ikke tilstrekkelig når det gjelder opprettholdelsen av et sannhetssubjekt eller av individets engasjement i det samme. For selv om det er mulig å gjennomføre én handling som virkeliggjør det utopisk-imaginære fullt ut, er det ingenting som tilsier at den handlende også vil kunne fortsette å være inkorporert i subjektet:

> (...) det finnes en iboende skjørhet i det imaginære. Grunnleggende sett utelukker det imaginære til syvende og sist ikke fornektelsen, forrådet og posisjoneringen av seg selv alene. Det imaginære kan faktisk være dynamisk, det kan spille en viktig rolle i den revolusjonære eller opprørske subjektivitet, men dets spesifikke skjørhet er at det slett ikke utelukker at du, når du har kommet i en maktposisjon (og ikke lenger er i den krevende opprørssituasjonen hvor utopien beveger handlingene), griper din sjanse, griper muligheten... og i det øyeblikket må Idéen beskytte deg, garantere for deg, Idéen som et element hvor sannheten er i spill, din egen sannhet, din egen inkorporering i sannheten, og ikke ganske enkelt den imaginære delen av den subjektive konstitusjonen av prosessen.[174]

I forrige delkapittel så vi at det kun er det symbolske som kan knytte sammen Idéens to andre dimensjoner. I det forsonende *Ja* ble denne sammenknyttingen bekreftet. Men dette betyr i denne sammenhengen at det er det bekreftende utsagnet som sådan som står for Idéens symbolske

174«Pour aujourd'hui: Platon», 13/1/2010

dimensjon. Vi har allerede sett på det utopiske innholdet som blir betegnet av lærerinnens utsagn. Men hva innebærer uttalelsen av et slikt utsagn? I virkeligheten er det ikke så enkelt som at utsagnet artikulerer det utopisk-imaginære. Tvert i mot: selve artikulasjonen innebærer på én og samme tid et uttrykk for det utopiske og en symbolsk integrasjon av den reelle handling og den imaginære utopi. På samme måte som det forsonende *Ja* for Hegel fullbyrder det som allerede er til stede, nemlig den indre sammenhengen mellom den universelle forestillingen og den partikulære handling, slik fullbyrder også utsagnet *Alt er annerledes her* den symbolske integrasjonen av lærerinnens reelle handling og den imaginære, utopiske forestillingen om at det ikke finnes annet enn ett Egypt. Uttalelsen (det vil si: symboliseringen) av denne setningen forvandler enkelthandlingen til en bejaelse av det utopiske, til et eksempel på en handling som er i overensstemmelse med det universelle: min handling er en del av det universelle, som finner sted her og nå – alt er annerledes her. Idet lærerinnen uttaler at alt er annerledes her gir hun samtidig til kjenne at hun er engasjert i konstruksjonen av en nåtid for sannheten, at hun er inkorporert i det revolusjonære Egypt-subjektet. Å forbli integrert i dette subjektet er ensbetydende med å kontinuerlig bejae sine partikulære handlinger som aktualiseringer av sannheten, å oppholde seg der hvor alt er annerledes – å bejae Idéen igjen og igjen.

Vårt problem i dette kapittelet var hvordan en kontinuerlig bejaelse av Idéen er mulig. Svaret er: gjennom ideasjonens forvandling av individenes enkelthandlinger til bejaelser av Idéen og den enkeltes anerkjennelse av sine ord og handlinger som slike bejaelser. Det finnes imidlertid ingenting som kan garantere at jeg holder frem med å bejae mine ord og handlinger på denne måten. Den eneste som kan ta ansvar for at jeg forblir inkorporert, er meg selv. Den opprinnelige etiske handlingen er den suverene beslutning om å fortsette å bejae, tross alt, mine handlinger som subjektets handlinger, som sanne handlinger, som handlinger som legemliggjør det i meg som er sterkere enn døden. Det sanne liv består i en kontinuerlig bejaelse av det som gjør det mulig å forbli inkorporert i et sannhetssubjekt, dvs. i en kontinuerlig bejaelse av det uendelige, det som er sterkere enn døden, men uten at noe garanterer for at denne bejaelsen vil vedvare, eller for at det du bejaer er den begivenheten den gir seg ut for å være. Det sanne liv er å leve i uvisshet, men også å leve i sannhet, å leve «som en udødelig» – *vivre en Immortel*.

Bibliografi

Bøker og monografier

Badiou, Alain:

- *Peut-on penser la politique*, Éditions du Seuil, Paris 1985
- *L'être et l'évenement*, Éditions du Seuil, Paris 1988
- *Manifest for filosofien*, dansk oversettelse og innledning ved Kirsten Hyldgaard og Ove Petersen, Slagmark, Århus 1991
- *Etikken. Essay om erkjennelsen av det onde*, norsk oversettelse og etterord ved Ragnar Braastad Myklebus, Aschehoug, Trondheim 1996
- *Saint Paul. La fondation de l'universalisme,* Presses Universitaires de France, Paris 1997
- *Le Siècle*, Éditions du Seuil, Paris 2005
- *Logiques des mondes*, Éditions du Seuil, Paris 2006
- *Circonstances 4. De quoi Sarkozy est-il le nom?*, Éditions Lignes, Paris 2007
- *Second manifeste pour la philosophie,* Libraire Arthème Fayard, Paris 2009
- *La relation énigmatique entre politique et philosophie*, Éditions Germina, Paris 2011

Brassier, Ray:

- *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillian, New York 2010

Campos, Alvaro de/Fernando Pessoa:

- «Maritim ode», i: *2 dikt om modernitet*, gjendiktet av Øystein Vidnes, Flamme Forlag, Oslo 2009

Derrida, Jacques:

- *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris 1967

Deleuze, Gilles:

- *Le bergsonisme*, Presses Universitaires de France*,* Paris 1968

Rene Descartes:

- *Meditasjoner over filosofiens grunnlag og andre tekster*, norsk oversettelse ved Asbjørn Aarnes, Aschehoug, Oslo 1992

Franco, Paul:

- *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale University Press, New Haven/London 1999

Hallward, Peter:

- *Badiou: A Subject to Truth*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003
- *Damming the Flood. Haiti and the Politics of Containment*, Verso, New York/London 2010

Hegel, G. W. F.:

- *Åndens fenomenologi,* norsk oversettelse ved Jon Elster, Fredrik Engelstad, Thomas Krogh, Tor Inge Rørvik og Dag Østerberg, Bokklubbens kulturbibliotek, Oslo 2007

Heidegger, Martin:

- *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Max Niemeyer Verlag, Frankfurt am Main 1987
- «Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1», i: *Wegmarken*, *Gesammelte Werke, Bd. 9,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976
- «Spørsmålet om teknikken», i: *Oikos og tekhne*, redigert av Arnfinn Bø-Rygg, Aschehoug, Oslo 1996

Johnston, Adrian:

- *Badiou, Žižek and Political Transformations. The Cadence of Change,* Northwestern University Press, Illinois 2009

Kant, Immanuel:

- *Kritikk av den rene fornuft*, Pax forlag, Oslo 2005
- *Kritikk av dømmekraften*, Pax forlag, Oslo 1995

Kripke, Saul:

- *Naming and Necessity,* Blackwell Publishing, New York/Oxford 2007 (1972, 1981)

Lacan, Jacques:

- *Le séminaire, livre IV: La relation d'objet,* Éditions du Seuil, Paris 19??
- *Le séminaire, livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris 1986

Lewis, David:

- *On the Plurality of Worlds,* Blackwell Publishing, New York/Oxford 2003 (1986)

Meillassoux, Quentin:

- *Après la finitude. Essai sur la nécéssité de la contingence,* Editions du Seuil, Paris 2006

Pluth, Ed:

- *Badiou: A Philosophy of the New,* Polity Press, New York 2010

Wittgenstein, Ludwig:

- *Filosofiske undersøkelser*, oversatt av Mikkel B. Tin, Pax Forlag, Oslo 1997

Žižek, Slavoj:

- *The Indivisible Remainder. On Schelling and Related Matters,* Verso, New York/London 2007 (1996)
- *In Defense of Lost Causes,* Verso, New York/London 2009 (2008)
- *Living in the End Times*, Verso, New York/London 2010

Artikler

Bosteels, Bruno:

- «Radical Antiphilosophy», i: Filozofski vestnik, Vol. XXIX, nr. 2, 2008, tilgjengelig på: filozofskivestnikonline.com/index.php/journal/article/download/54/66

- *«Force of Nonlaw», i: Cardozo Law Review,* Vol. 29, nr. 5, 2008, de-novo, tilgjengelig på: *http://www.cardozolawreview.com/content/29-5/BOSTEELS.29.5.pdf*

Habermas, Jürgen:

- «Leadership and Leitkultur», New York Times, 28/10/2010, tilgjengelig på: http://www.nytimes.com/2010/10/29/opinion/29Habermas.html

Harel, Amos:

- «What will become of Israel if Mubarak falls?», The Guardian, 9/2/2011, http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/feb/09/israel-mubarak-islamist-egypt-security

Lykkeberg, Rune:

- «Det sande demokrati og den sande socialisme», *Dagbladet Information: Moderne Tider*, 12/3/2011, http://www.information.dk/262111

Pivot, Olivier:

- «En verdighet ingen kan ta fra dem», Le Monde Diplomatique (norsk utgave), februar 2011

Sperling, Anna von:

- «Opgøret i Tunesien åbenbaren Europas hykleri», Dagbladet Information 14/1/2011, http://www.information.dk/256516

Žižek, Slavoj:

- «Against Human Rights», i: *New Left Review, vol. 34, Jul/Aug 2005*

Nettressurser

- «Ny epoke – Egypt»: NRK Dagsrevyen 13/2 2011, tilgjengelig på: http://www.nrk.no/nett-tv/indeks/250917/

Badiou, Alain:

- «Pour aujourd'hui: Platon!» (3) (upublisert), transkribert av Philippe Gossart, tilgjengelig på: http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/09-10.2.htm
- «Eight Theses on the Universal», tilgjengelig på: http://www.lacan.com/badeight.htm