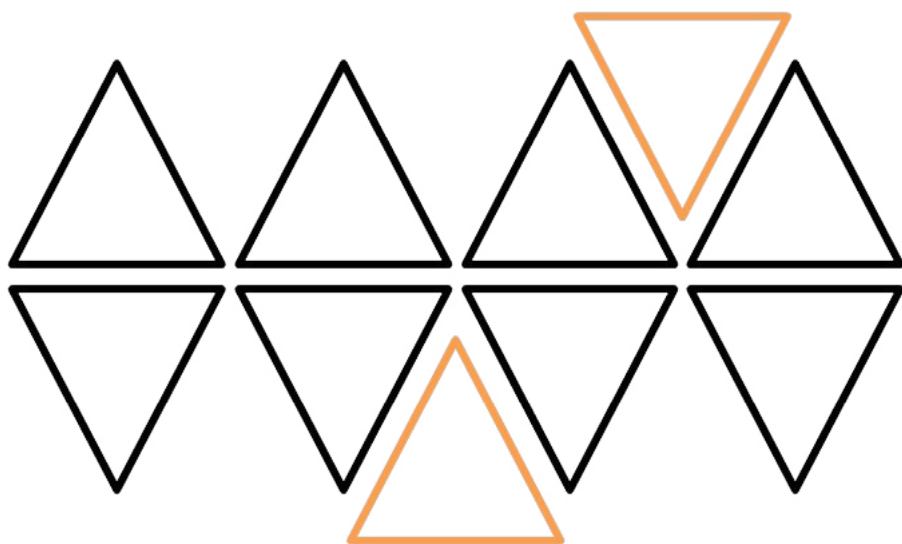


# O WIERNOŚCI WYDARZENIU

STUDIUM NA TEMAT  
POGLĄDÓW ETYCZNYCH  
ALAINA BADIOU



SYLWIA KŁOSOWICZ



☐ WIERNOŚCI WYDARZENIU



Sylvia Kłosowicz

# ○ WIERNOŚCI WYDARZENIU

STUDIUM NA TEMAT  
POGLĄDÓW ETYCZNYCH  
ALAINA BADIOU

Sylvia Kłosowicz

## O wierności wydarzeniu. Studium na temat poglądów etycznych Alaina Badiou

Recenzenci:

prof. dr hab. Krzysztof Wieczorek

ks. dr hab. Maciej Bała, prof. UKSW

Projekt okładki:

Dominika Karaś

Skład i łamanie:

„Academicon. Outsourcing wydawniczy” | Katarzyna Mikołajka, Patrycja Czerniak  
dtp@academicon.pl

Redakcja językowa:

Małgorzata Najderska



Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 3.0 Polska.  
Treść licencji jest dostępna na stronie: <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/>

Wydawnictwo Stowarzyszenia Filomatów

Redakcja Liberi Libri

[www.LiberiLibri.pl](http://www.LiberiLibri.pl) • 2016

Wersja drukowana: ISBN: 978-83-63487-17-1

# SPIS TREŚCI

## WSTĘP 7

## ROZDZIAŁ 1. WYDARZENIE POCZĄTKIEM „PROCEDURY PRAWDY” 17

- 1.1 Wymiar ontologiczny wydarzenia 21
  - 1.1.1 Tożsamość matematyki i ontologii 21
  - 1.1.2 Byt rozumiany statycznie a wydarzenie 24
  - 1.1.3 Sytuacja warunkiem zaistnienia wydarzenia 27
  - 1.1.4 Rola siedliska wydarzeniowego w zaistnieniu wydarzenia 31
- 1.2 Wydarzenie jako łaska 35
  - 1.2.1 Zmartwychwstanie biblijne przykładem wydarzenia 36
  - 1.2.2 Wydarzenie zniesieniem prawa 45

## ROZDZIAŁ 2. WZAJEMNE UWARUNKOWANIE PRAWDY I WYDARZENIA 53

- 2.1 Prawda jako proces 56
  - 2.1.1 Stosunek Badiou do klasycznej definicji prawdy 58
  - 2.1.2 Doświadczenie wydarzenia, wyznaczenie go i pozostanie mu wiernym etapami „procedury prawdy” 64
- 2.2 Uniwersalny wymiar „procedury prawdy” 73
  - 2.2.1 Dyskurs chrześcijański jako przykład czystej wierności wobec możliwości otwartej przez wydarzenie 74
  - 2.2.2 Uniwersalność prawdy a partykularność opinii 81
- 2.3 Zło jako niewłaściwa interpretacja wydarzenia 84
  - 2.3.1 Niemożliwość określenia Zła w perspektywie Zła radykalnego 85
  - 2.3.2 Różnica między Złem a drapieżnością 88
  - 2.3.3 Rozpoznawanie możliwości zaistnienia Zła na trzech etapach stosowanej procedury 90

## ROZDZIAŁ 3. CZTERY TYPY WYDARZENIA POCZĄTKIEM RÓŻNYCH „PROCEDUR PRAWDY” 95

- 3.1 Wydarzenie początkiem polityki 100
- 3.2 Wydarzenie początkiem sztuki 111
- 3.3 Wydarzenie początkiem nauki 118
- 3.4 Wydarzenie początkiem miłości 120
- 3.5 Wydarzenie początkiem religii? 135

## ROZDZIAŁ 4. ROLA WYDARZENIA W STAWANIU SIĘ PODMIOTEM MORALNYM 139

- 4.1 Wierność wydarzeniu fundamentem podmiotowości 142
  - 4.1.1 Krytyka współczesnych prób „uśmiercenia podmiotu” 143
  - 4.1.2 Krytyka powinności jako fundamentu stania się podmiotem 148
  - 4.1.3 Krytyka inności jako fundamentu stania się podmiotem 150
  - 4.1.4 Podmiot jako relacja między wydarzeniem a światem 152
- 4.2 Odpowiedź na wydarzenie przejawem Nieśmiertelności 161
  - 4.2.1 Krytyka definiowania człowieka jako ofiary 163
  - 4.2.2 Dostrzeżenie Nieśmiertelności warunkiem włączenia się w „procedurę prawdy” i stania się podmiotem 167
  - 4.2.3 Rola ciała w stawaniu się i byciu podmiotem 172
- 4.3 Prawidłowy przebieg „procedury prawdy” potwierdzeniem prawidłowości wyboru moralnego 178

## ZAKOŃCZENIE 183

## BIBLIOGRAFIA 189



# WSTĘP

Przedmiotem niniejszej pracy są poglądy etyczne współczesnego francuskiego filozofa Alaina Badiou. Głównym celem rozprawy jest ukazanie sposobu rozumienia przez A. Badiou wierności wydarzeniu w kontekście przydatności tego pojęcia do formułowania norm etycznych. Innymi słowy, chodzi o zbadanie, co stoi u podstaw zaleceń moralnych, którymi, zdaniem omawianego filozofa, powinni kierować się ludzie.

Główną przyczyną podjęcia się analizy roli wierności wydarzeniu u jednego z najszerzej komentowanych współczesnych autorów były pojawiające się w polemikach z nim oskarżenia o pozorność przydatności formułowanych przez niego twierdzeń dotyczących możliwości budowania uniwersalnej etyki, na fundamencie wierności wydarzeniu. Wydaje się jednak, że mimo niejednokrotnej ich słuszności, twierdzenia te mogą okazać się nieco przesadzone ze względu na zbyt powierzchowne odczytywanie myśli omawianego autora. Wiele wskazuje na to, że w omawianej etyce można doszukać się głębszego wymiaru, mogącego okazać się słusznym i przydatnym. Zdecydowane dyskredytowanie myśli francuskiego filozofa wydaje się być zatem przedwczesne. Wśród komentatorów A. Badiou zarysowują się dwie frakcje, tj. zdecydowanych zwolenników, upatrujących w tym autorze wybitnego myśliciela, twórcę niemalże rewolucji filozoficznej, niespotykanej przez wiele dziesięcioleci oraz ich przeciwników twierdzących, że myśl ta nie posiada zupełnie nic do zaproponowania współczesnemu człowiekowi.

U początku podjętych dociekań leżała również chęć sprawdzenia, na ile metody weryfikacji moralnej działań ludzkich, stosowane przez A. Badiou, stanowią *novum*, gdyż takie aspiracje można odczytać u omawianego autora, niejednokrotnie krytycznie ustosunkowującego się do przedstawicieli takich kierunków etycznych jak „etyka innego” czy „etyka różnicy”. Przede wszystkim kierunki te w oczywisty sposób nie wyczerpują spektrum sposobów ujmowania zagadnień etycznych. Z drugiej strony wydaje się, że niektóre propozycje, formułowane jako odkrywcze czy wręcz rewolucyjne, wcale takimi być nie muszą. Może A. Badiou nie tyle wskazuje na nowe metody prowadzenia dyskursu moralnego, ale przypomina te, które zostały

zapomniane. Dlatego sposób budowania etyki przez omawianego autora wymaga sprawdzenia.

Pewną nowością może jednak okazać się przedstawienie w ramach etyki roli prawdy rozumianej przez Badiou jako „procedura” czy też „proces”. Prawdopodobnie jest to jedno z najważniejszych założeń teorii rozwijanej przez A. Badiou, które będzie wymagało szerszej analizy. Z perspektywy prowadzonych badań jest to bardzo istotne. Przeprowadzenie wspomnianej „procedury” od początku do końca może ujawnić się jako warta uwagi propozycja rozstrzygania dylematów moralnych. Jednocześnie wyjaśnić wypada, że omawiany autor posługuje się terminami „procedura” i „proces” zamiennie, toteż również niniejszym opracowaniu taka praktyka będzie stosowana.

Zasadnicze pytanie brzmi: Czy zaproponowana procedura wnosi coś nowego do dyskursu moralnego? Istotny jest również inny problem: Czy można mówić o wypracowaniu uniwersalnego mechanizmu umożliwiającego moralną ocenę ludzkich działań? A może jest to propozycja mogąca znaleźć zastosowanie jedynie pod warunkiem akceptacji założeń francuskiego filozofa, takich jak stanowcza negacja możliwości istnienia Boga? Czy w poglądach A. Badiou można odnaleźć podstawę dla określenia słuszności czynów ludzkich? Czy rzeczywiście przynależność działania do „procedury prawdy” jest warunkiem jego dobroci, czy wydarzenie istotnie stanowi fundament podmiotowości? Na ile propozycja francuskiego filozofa może sprawdzić się na poziomie uniwersalnym? Czy projekt filozoficzny francuskiego intelektualisty naprawdę pozwala rozwiązać dylematy obecne we współczesnym świecie? Pytania, które pojawiają się w związku z rozumieniem prawdy przez A. Badiou, stanowią ważną część problemową niniejszej pracy.

Do podjęcia tego tematu skłaniają następujące motywy. Pierwszy powód zainteresowania się tematem ma charakter przede wszystkim poznawczy. Poglądy A. Badiou trudno jest bowiem przyporządkować do jakiegokolwiek współczesnego kierunku etycznego. Wydaje się, że czerpiąc z przeszłości, buduje on własny sposób myślenia, w którym nawiązuje zarazem do myśli poprzedników, pod których wpływem pozostawał na poszczególnych etapach swojej twórczości. W swych pracach odwołuje się zarówno do filozofów, takich jak: Platon i Hegel, Jean-Paul Sartre, Louis Althusser, Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, jak i do matematyków, twórców teorii mnogości: Georga Cantora i Paula Cohena. Co ciekawe, o współczesnych francuskich filozofach Badiou wypowiada się wyjątkowo krytycznie. Wskazuje, że jest ich nie więcej niż dziesięciu, przy czym proponuje nazywać ich raczej „filozofami”,

ponieważ twierdzą, że filozofia jest niemożliwa i zakończona<sup>1</sup>. Przykładowo G. Deleuze, Ph. Lacoue-Labarthe, J.-F. Lyotard, J. Derrida „poszukują pisma okrężnego, niebezpośredniego wsparcia, odwołań pośrednich”<sup>2</sup>. W ocenie Badiou, filozofia współczesna jest sparaliżowana, ponieważ przeceniana jest jej rola. Obarczając filozofię winą za nazizm i tragiczne wydarzenia XX wieku, stawia się przed nią niemożliwe zadanie ich wyjaśnienia, popadając w impas. Tymczasem filozofia jest jak najbardziej możliwa i polega na ćwiczeniu się w rozmyślaniu nad otwarciem nowego czasu scalającego procesy dokonujące się w czterech dziedzinach życia: polityce, sztuce, nauce i miłości, w ramach których rozwijają się prawdy. Autentycznym zadaniem filozofii jest więc, tak jak trafnie, według Badiou, ujął to Heidegger, wzmocnienie bycia-tu (a więc historycznego), czyli łączenie proceduralnych rzeczywistości prawd i ich czasowego życia<sup>3</sup>.

Ciekawość badawczą wzbudziło również żywe zainteresowanie współczesnych poglądami omawianego autora. W Polsce na uwagę zasługuje dyskusja na łamach „Tygodnika Powszechnego”, wywołana ukazaniem się w 2007 roku książki *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* w przekładzie Juliana Kutyla i Pawła Mościckiego<sup>4</sup>. Jako pierwsza z prac francuskiego filozofa udostępniona szerszemu gronu polskich czytelników wzbudziła dyskusję teologów, filozofów i antropologów. Podjęty przez nich dialog na łamach „Tygodnika Powszechnego” zorientowany był głównie wokół problemu uprawnienia Badiou do „przywłaszczenia sobie Pawła dla ateistów”, konsekwencji, a nade wszystko – niebezpieczeństw wypływających z tego przywłaszczenia. W ramach wspomnianej dyskusji swe poglądy prezentowali przede wszystkim autorzy stojący na stanowisku, że, jak przykładowo wyraził to Jarosław Makowski, tekst Badiou stanowi „interpretacyjny gwałt» na obcym dziedzictwie kulturowym”<sup>5</sup>. W ich ocenie, skoro Badiou neguje możliwość istnienia Boga, nie posiada legitymacji do analizy zjawisk religijnych w oderwaniu od przynależnych im kategorii o tym samym charakterze<sup>6</sup>. Francuskiemu filozofowi zarzuca się powierzchowność widoczną w ignorowaniu faktu, że cały uniwersalizm Apostoła Narodów wypływa z wiary w Zmartwychwstanie<sup>7</sup>.

---

1 A. Badiou, *Manifest dla filozofii*, tłum. A. Wasilewski, „Rita Baum” 26(2012), s. 4, <http://issuu.com/ritabaumwroclaw/docs/26> (dostęp: 24.03.2015).

2 Tamże, s. 5.

3 Tamże, s. 7.

4 A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyła i P. Mościcki, Kraków: Korporacja Ha!art, 2007.

5 J. Makowski, *Teolog mówi „nie”*, „Tygodnik Powszechny” 34(2007), s. 10.

6 B. A. Pokorska, T. Węclawski, *Kolonizacja cudzego świata*, „Tygodnik Powszechny” 44(2007), s. 18.

7 J. Życkiński, *Listy św. Pawła do ateistów*, „Tygodnik Powszechny” 32(2007), s. 14.

Sebastian Duda w artykule pt. *Bajka o zmartwychwstaniu* formułuje wobec Badiou zarzut zapominania o tym, że chrześcijanie nie mogą przyjąć, że zmartwychwstanie jest bajką<sup>8</sup>. Piotr Nowak twierdzi z kolei, że Badiou popełnia błąd wszędzie tam, gdzie pozbawia wiarę jej głębszego sensu<sup>9</sup>. Teologowie biorący udział w dyskusji podejmują wysiłki ukierunkowane na udowodnienie, że procedura odkryta przez Badiou u św. Pawła, pozbawiona sfery religijnej, staje się bezużyteczna, bo bez uznania zmartwychwstania jako faktu traci ona swój sens.

W tym miejscu warto zapytać, czy podjęta przez wyżej wymienionych autorów krytyka jest do końca uzasadniona. Czy opierając się na jednym tekście Badiou, stanowiącym tylko pojedynczy element rozwijanej przez wiele lat myśli, możliwe jest dokonanie rzetelnej oceny jego poglądów? Być może w świetle całości przekonań omawianego autora okaże się ona, przynajmniej częściowo, niepozbawiona racjonalnych przesłanek i pomocna w obliczu niezaprzeczonego postępu sekularyzacji i relatywizacji na gruncie przekonań moralnych.

Przeciwnie do teologicznego oburzenia uznanie wywołała książka Badiou w środowisku lewicowym i ateistycznym. W ocenie Kingi Dunin praca filozofa stanowi przypomnienie o tym, „że wielki uniwersalistyczny przewrót, któremu początek dało chrześcijaństwo, jest dziś własnością wszystkich ludzi”<sup>10</sup>. Postulat rozwoju namiastki teologii bez Boga formułuje również, w sposób niewątpliwie bardziej dosadny, Slavoj Žižek, stwierdzając, że „autentyczne chrześcijańskie dziedzictwo jest [...] zbyt cenne, by pozostawić je fundamentalistycznym dziwakom”<sup>11</sup>. Žižek wydaje się zatem upatrywać w myśli Badiou szansę na uniwersalizację przekonań chrześcijańskich, bez obaw o ograniczenie ich do praktyk religijnych i dogmatów. Interesuje go bowiem w pierwszej kolejności to, w jaki sposób w erze globalnego kapitalizmu, wraz z jego ideologicznym wsparciem w postaci liberalno-demokratycznego multikulturalizmu, możliwe jest uformowanie antykapitalistycznego projektu politycznego<sup>12</sup>. Badiou zainteresował więc Žižka częściowo dlatego, że zaproponował rozwiązanie współcześnie manifestowanego „problemu religii”, z którym borykali się politycy poczynszy od Marksa, jak i filozofowie przynajmniej od Parmenidesa<sup>13</sup>.

8 S. Duda, *Bajka o zmartwychwstaniu*, „Tygodnik Powszechny” 32(2007), s. 14.

9 P. Nowak, *Apostoł Aktywista*, „Tygodnik Powszechny” 39(2007), s. 10.

10 K. Dunin, *Łaska przekraczania granic*, w: A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 6.

11 S. Žižek, *Kruchy absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, tłum. M. Kropiwnicki, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2009, s. 12.

12 S. Žižek, *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, London–New York: Verso, 1999, s. 4.

13 Por. K. Jackson, *The Great Temptation of „Religion”: Why Badiou has been so important to Žižek*, „International Journal of Žižek Studies”, <http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/32/29> (dostęp: 28.04.2016), s. 3.

W języku polskim ukazało się jedynie kilka publikacji, których autorzy prezentują poglądy A. Badiou, również jedynie niektóre z jego prac doczekały się polskiego przekładu. Z pewnością jednak brak jest pełnego, a zarazem krytycznego odniesienia do podejmowanych przez niego problemów. Co prawda, z poglądami omawianego autora zmierzyć próbuje się w swoich pracach Grzegorz Kubiński, jednak jedyna pozycja jego autorstwa w całości poświęcona Badiou, stanowiąca już w założeniu kompleksowe wprowadzenie w świat jego myśli, siłą rzeczy prezentuje poglądy bez podjęcia z nimi głębszej polemiki<sup>14</sup>. Nie istnieje obszerne opracowanie napisane po polsku, które szczegółowo omawiałoby problemy związane z etyką francuskiego filozofa. Tę lukę pragniemy wypełnić przy pomocy niniejszej dysertacji, przedstawiając w krytycznym świetle rolę, jaką omawiany autor wydaje się przypisywać wierności wydarzeniu w ocenie moralnej czynów.

Po prezentacji powodów podjęcia tematu pracy należy pokrótce omówić jej tytuł, którego najistotniejszy element stanowi termin „wydarzenie”. W pierwszej kolejności podkreślenia wymaga to, że omawiany autor zajmuje się wydarzeniem w sensie filozoficznym, bytowym, a nie psychologicznym ani tym bardziej potocznym. Badiou postrzega wydarzenie jako coś, co rozsądza układ istniejących okoliczności. Rola wydarzenia nie ogranicza się jednak do zanegowania tego, co jest, ale polega również na zapoczątkowaniu zmian, i to zmian, które mają charakter diametralny. Wydarzenie otwiera bowiem nowe możliwości, których realizacja polega na budowaniu nowego świata, innego od tego, jaki istniał w chwili nadejścia wydarzenia. Wydarzenie nie jest obojętne dla jednostki ludzkiej, która jest jego świadkiem. Domaga się od niej jasnej deklaracji, czy uznaje je ona za wydarzenie, czy też za takie go nie postrzega. Człowiek, który przyjmuje wydarzenie jako wydarzenie, dokonuje w sobie zarazem fundamentalnej zmiany. Jego decyzja o uznaniu wydarzenia jest jednocześnie zobowiązaniem do postępowania w sposób polegający na realizacji możliwości, które zostały otwarte przez wydarzenie. Działanie będące urzeczywistnianiem wydarzeniowych perspektyw Badiou określa mianem „wierności wydarzeniu”. Filozof podkreśla, że dopiero decyzje podejmowane w ramach wierności wydarzeniu stanowią przejaw bycia w pełni człowiekiem i podlegają ocenie z punktu widzenia Dobra i Zła.

Momenty konkretnych decyzji układają się natomiast, zdaniem omawianego autora, w tzw. „procedurę prawdy”. Badiou twierdzi bowiem, że

---

14 G. Kubiński, *Alain Badiou. Onto-logia mnogości*, Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA, 2009.

o prawdzie można mówić w dwojaki sposób. Pierwszy z nich, tradycyjny, dominujący w historii, polegał na rozumieniu prawdy bądź jako zgodności myśli z rzeczywistością, bądź też jako zgodności sądu z rzeczywistością. Podkreślić należy, że ten sposób rozumienia prawdy nie jest w żaden sposób negowany przez omawianego filozofa, jednak postrzega on go jako dalece niewystarczający. Badiou koncentruje się przede wszystkim na prawdzie bliskiej jej ontologicznemu rozumieniu. Zdaniem francuskiego filozofa z klasycznego sposobu mówienia o prawdzie niewiele wynika dla jednostki ludzkiej, bo nie znajduje ona w niej żadnych wskazówek, co do tego, w jaki sposób żyć. Prawda jest, jego zdaniem, pewnego rodzaju konstrukcją, która ciągle się tworzy i w tym sensie jest procesem (*le processus*), jest życiem. Prawdą jest również wynik tego procesu, jednak tym, co pociąga Badiou przede wszystkim, jest sam proces, a w zasadzie procesy. Francuski filozof wskazuje bowiem, że istnieją cztery „procedury prawdy”, czyli rzeczywistości, w których ona się ujawnia: polityka, nauka, sztuka i miłość. Badiou analizuje poszczególne typy „procesu prawdy”, omawiając ich etapy. Najpierw mówi o źródłach każdej procedury, jakimi są, według niego, wydarzenia, ponieważ każdy „proces prawdy” jest zakorzeniony w wyjątku, a nie w generalnych prawach, jakie rządzą światem. Interesuje go również konstrukcja prawdy i jej odniesienie do świata realnego<sup>15</sup>. Omawiany autor chce skoncentrować się na prawdzie, jaka nieustannie tworzy się w życiu każdego człowieka. Prawdę konstituowałoby zatem to wszystko, co stanowi wypełnienie osobliwej powinności, życiowego powołania. Składają się na nią konkretne decyzje, które tworzą strukturę, stanowiącą uaktualnienie się ludzkiego potencjału.

Na podstawie analizy tekstów francuskiego filozofa można dojść do przekonania, że przypisuje on wierności wydarzeniu istotną rolę w moralnej ocenie czynów, warunkuje ona bowiem możliwość uznania konkretnego działania za dobre. W pracy niniejszej zgłębimy zatem sposób rozumienia przez A. Badiou wierności wydarzeniu, jak i okoliczności, których zaistnienie warunkuje realizację tej wierności. Sprawdzimy, na ile formułowane przez niego przekonania są zgodne z rzeczywistością oraz jakie założenia leżą u ich podstaw. Dzięki temu możliwa będzie ocena jego teorii jako poprawnej lub błędnej.

Zasadniczy cel rozprawy będzie realizowany metodą obejmującą analizę, interpretację oraz krytykę poglądów A. Badiou. W badaniu skoncentrujemy

---

15 A. Badiou, *Qu'est-ce qu'une vérité?*, rozm. przepr. B. Engelbach, F. Martel i O. Sécardin, [http://www.nonfiction.fr/article-886-entretien\\_avec\\_alain\\_badiou\\_\\_1\\_\\_quest\\_ce\\_quune\\_verite\\_.htm](http://www.nonfiction.fr/article-886-entretien_avec_alain_badiou__1__quest_ce_quune_verite_.htm) (dostęp: 25.09.2009), s. 2.

się na wydobyciu założeń stojących u podstaw twierdzeń formułowanych przez omawianego filozofa. Analiza dotyczyć będzie spójności tych twierdzeń. Dokonamy rozkładu podstawowych elementów omawianej myśli na kategorie o charakterze jeszcze bardziej fundamentalnym. Analiza ta będzie logiczna, ale jedynie w tym sensie, że będziemy w niej postępować konsekwentnie, mając na uwadze to, że przedmiotem badań będą zagadnienia filozoficzne, niezwykle bogate treściowo, co do których nie jest możliwe osiągnięcie przejrzystości w analizie dedukcyjnej. Natomiast interpretacja posłuży do zbadania i ukazania ewentualnych konsekwencji wskazanych założeń, które być może przez omawianego autora nie zostały dostrzeżone lub wystarczająco wyartykułowane. Dbając o to, aby żadne z aspektów omawianego tematu nie zostały pominięte, podejmiemy również próbę krytyki omawianych zagadnień. Prowadząc badania z wykorzystaniem powyższych metod, będziemy zarazem zwracać uwagę na to, że problemy filozoficzne, a także ich rozwiązania mają charakter spekulatywny, czyli że niemożliwe jest poprzez skończony ciąg doświadczeń jednoznaczne rozstrzygnięcie na korzyść jednego z możliwych rozwiązań<sup>16</sup>.

Posługując się opisanymi powyżej metodami, uwypuklimy ukryte założenia omawianego filozofa. Odbędzie się to na dwóch płaszczyznach. Pierwsza pokaże, czy założenia te są zasadne. Sprawdzimy, czy zaproponowany sposób rozumienia wierności wydarzeniu odpowiada wymogom, jakie obecnie stawia się refleksji filozoficznej, czy jest to koncepcja spójna, logiczna i konsekwentna. Omówiona zostanie również przydatność postrzegania prawdy jako procesu do budowania etyki o charakterze uniwersalnym. Druga płaszczyzna krytyki będzie nakierowana na znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy propozycje omawianego filozofa są odkrywcze dla dyskursu filozoficznego. W ramach tej płaszczyzny zostaną dokonane zestawienia poglądów omawianego autora z przekonaniami tych filozofów, do których koncepcji nawiązuje on wprost, jak również tych myślicieli, których rozważania wydają się być przez niego nieznane lub niezauważane, tymczasem można odnieść wrażenie, że zawierają punkty wspólne.

Realizacji przedstawionych celów posłuży rozważenie niniejszej problematyki na czterech etapach. W pierwszym rozdziale zbadamy specyfikę rozumienia przez Badiou wydarzenia. Mając na uwadze to, że wydarzenie stanowi punkt wyjścia „procedury prawdy”, bez wyraźnego uwypuklenia,

---

16 S. Judycki, *Czy istnieją specyficzne metody filozoficzne?*, „Kwartalnik Filozoficzny” 21(1993), z. 4, s. 34–35.

w jakim sensie omawiany autor posługuje się tym pojęciem, niemożliwym jest również zrozumienie samej procedury. Dlatego pojęcie „wydarzenia” zostanie poddane dogłębnej analizie najpierw na gruncie ontologicznym, a następnie w perspektywie pojęcia „łaski”.

Jednocześnie pragniemy zaakcentować, że zakres tematyczny tej rozprawy nie pozwala na szersze zbadanie rozległej ontologii francuskiego filozofa. Zdając sobie jednak w pełni sprawę z tego, że materia ontologiczna stanowi fundament myślenia omawianego autora, poczyniono w tym zakresie uwagi niezbędne dla wydobycia założeń, które wprost warunkują koncepcję wydarzenia, prawdy i podmiotu.

W drugim rozdziale pragniemy poddać analizie problematykę wzajemnych uwarunkowań, jakie, według Badiou, istnieją między prawdą a wydarzeniem. Zbadamy zaproponowane przez niego, zdające się nawiązywać do Heglowskiego, ujęcie prawdy jako procesu oraz przesłanki decydujące o uniwersalnym charakterze „procedury prawdy”. W tym miejscu należy zaznaczyć, że w niniejszej pracy w odniesieniu do sposobu rozumienia prawdy przez omawianego autora słowo „procedura” będzie stosowane zamiennie ze słowem „proces”. Powyższe rozwiązanie jest podyktowane tym, że w polskich tłumaczeniach francuskie *le processus de vérité* pojawia się zarówno jako „procedura prawdy”, jak i jako „proces prawdy”. Natomiast sam francuski filozof posługuje się zamiennie określeniami *le processus de vérité* oraz *une procédure de vérité*. Wydaje się jednak, że oba sformułowania oddają istotę omawianego pojęcia w równym stopniu. „Procedura prawdy” jest jedynie nazwą konkretnego procesu. Proces pojawiania się prawdy jest bowiem jednocześnie procedurą umożliwiającą weryfikację podjętych decyzji i działań jako zgodnych z prawdą. Słowa „proces” i „procedura” odnoszą się zatem do tej samej rzeczywistości, ujmując ją jedynie w różnym od siebie aspekcie. Koncepcja etyki omawianego autora jest uwarunkowana przez jego sposób rozmienia prawdy jako procesu, polegającej na ciągłym i trwałym wysiłku ukierunkowanym na podtrzymywanie istnienia prawdy. Dzięki „procesowi prawdy” sama prawda trwa, istnieje, bo jest przez ów proces podtrzymywana, niesiona. Prawda zatem istnieje tylko o tyle, o ile trwa „proces prawdy”, który jest jej nosicielem. Interesujące w tym kontekście wydaje się, że Badiou dopuszcza możliwość niewłaściwej interpretacji wydarzenia. Wadliwy przebieg poszczególnych etapów procedury jest dla niego jednoznaczny z pojawieniem się Zła, będącego w swej istocie jednym z wymiarów prawdy. Temu, w jaki sposób możliwe jest jego rozpoznanie, zostanie poświęcony ostatni paragraf drugiego rozdziału.

Rozdział trzeci będzie dotyczył poszczególnych typów wydarzenia, które zapoczątkowują różne „procedury prawdy”. Zwrócimy w nim w szczególności uwagę na możliwe sposoby przebiegu „procesu prawdy” w czterech dziedzinach życia, tj. w polityce, nauce, sztuce i miłości.

Na ostatnim etapie analiz, w rozdziale czwartym, poświęconym roli wydarzenia w stawianiu się podmiotem moralnym, postaramy się odpowiedzieć na pytanie, jaką strukturę posiada podmiot moralny w ujęciu A. Badiou oraz co stanowi dowód na aktualizację podmiotowości. Wchodząc w spór z przedstawicielami neokantyzmu marburskiego i badeńskiego, jak i z Lévinasem, Badiou odrzuca powinność i inność jako fundamenty stania się podmiotem moralnym. Przyjmuje, że o podmiotowości można mówić wyłącznie w sytuacji wierności wydarzeniu, zaś cechą wyróżniającą człowieka spośród innych istot żywych jest jego Nieśmiertelność. Pragniemy zrozumieć, w jaki sposób omawiany autor postrzega jednostkę ludzką i jej Nieśmiertelność, skoro zdecydowanie odrzuca istnienie rzeczywistości nadprzyrodzonej. Chcemy również zbadać, jak przebiega proces decydowania o wierności konkretnemu wydarzeniu, na czym polega podejmowanie decyzji moralnych w perspektywie możliwości otwartej przez wydarzenie, czy raz podjęte zobowiązanie warunkuje wybory w życiu codziennym oraz jaką rolę pełni w konstrukcji „procesu prawdy” ludzka wolność. Na koniec zamierzamy poddać analizie tezę, która wydaje się być możliwa do sformułowania na gruncie wcześniejszych rozważań, tj. twierdzenie, że o byciu podmiotem moralnym decyduje wierność wydarzeniu.

Warto we wstępie do niniejszych dociekań zasygnalizować trudności, na jakie napotkaliśmy, poddając analizie myśl omawianego autora. Pierwsza to fakt, że większość jego dzieł nie została przetłumaczona na język polski, a przekłady niektórych dostępne są jedynie w fragmentach. Natomiast odnośnie do tych prac, które zostały przetłumaczone, można niekiedy zaobserwować niejednorodność nazewnictwa. A. Badiou posługuje się bogatą terminologią z różnych dziedzin, w tym matematyki i religii, nadając poszczególnym pojęciom znaczenie dalekie od tradycyjnego. Zdarza się zatem, że przekład słów, w istocie oznaczających tę samą rzeczywistość, nie jest identyczny u poszczególnych tłumaczy i wymaga, mimo dostępności tłumaczenia, sięgnięcia po tekst oryginalny. W niniejszej pracy przyjmujemy ten sposób translacji, który zdaje się najlepiej wyrażać istotę sposobu rozumienia pojęć przez francuskiego filozofa. Celem uniknięcia wątpliwości co do trafności przełożenia niektórych słów, będziemy odwoływać się do oryginalnych francuskich sformułowań. Zapis wielką literą takich słów jak:

Dobro, Zło, Nieśmiertelność, posłuży podkreśleniu szczególnej ważności oznaczających je pojęć, będąc zarazem powieleniem praktyki stosowanej, nie zawsze konsekwentnie, przez omawianego autora.

Drugą niedogodność stanowił niejednolity stopień skomplikowania języka A. Badiou w jego poszczególnych pracach. Śledząc jego myśl w *Le fini et l'infini*, czy też w *Éloge de l'amour* nie napotyka się na większe problemy, ale już język *L'être et l'évènement*, bogaty w skomplikowaną, specjalistyczną terminologię z dziedziny logiki, może stanowić dla czytelnika nie lada wyzwanie.

Ostatni kłopot dotyczy, wspomnianego już na początku, ubóstwa polskich komentatorów A. Badiou, wynikającego przede wszystkim ze stosunkowo niewielkiego obecnie głębszego zainteresowania rodzimych filozofów myślą tego autora. Skromna ilość dostępnych w języku polskim opracowań spowodowała konieczność wykorzystania tekstów zagranicznych interpretatorów, którzy polemizują z omawianym filozofem w języku francuskim i angielskim.

# WYDARZENIE POCZĄTKIEM „PROCEDURY PRAWDY”



Kategoria wydarzenia stanowi jedno z centralnych pojęć filozofii Alaina Badiou. Wydarzenie jest bowiem punktem wyjścia, warunkiem zaktualizowania się całej „procedury prawdy”, a w konsekwencji przeobrażenia jednostki ludzkiej w podmiot, którego działanie może być oceniane w aspekcie moralnym. Zrozumienie proponowanego przez omawianego autora ujęcia „procedury prawdy” wydaje się być zatem niemożliwe bez wnikliwej analizy jego ujęcia wydarzenia.

Rozpoczynając rozważania dotyczące wydarzenia, należy przede wszystkim wskazać przyczyny, dla których w niniejszej pracy będziemy się posługiwać pojęciem „wydarzenia”, nieco zaprzeczając tym samym polskiemu tłumaczeniu najważniejszej książki Badiou *L'être et l'événement*<sup>17</sup>. Autor tego tłumaczenia, wbrew dominującemu dotychczas w przekładach zwyczajowi, oddaje *l'événement* jako „zdarzenie”, nie wskazując jednocześnie na przyczyny odmiennego niż dotychczasowe podejścia do tego filozoficznego pojęcia. Bartosz Kuźniarz w artykule *Pierwszy krok w chmurach: o teorii siedliska wydarzeniowego Alaina Badiou*<sup>18</sup> usiłuje dociec intencji tłumacza i wskazuje, że polskie „zdarzenie” odzwierciedla arbitralny albo opatrnościowy wymiar używanego przez Badiou pojęcia. Za zdarzeniem stoją niepojmowalne po ludzku siły, do zdarzenia dochodzi; przejawia się w nim pewnego rodzaju fatum. Z kolei „wydarzenie” wydaje się podlegać ludzkim planom, manipulacjom, świadomym zabiegom. W ocenie B. Kuźniarza, *l'événement*, rozumiane zgodnie z intencją Badiou, w rzeczywistości znajduje się gdzieś pomiędzy polskimi „wydarzeniem” a „zdarzeniem”, ale jedynie wówczas, gdy pod uwagę nie bierze się jego systemowego kontekstu. Prawdą jest bowiem, że *l'événement* jest częściowo niezrozumiałe i cudowne, jest ono jednak dla Badiou konstruowane retrospektywnie. Wydarzenie postrzegane może być bowiem dopiero z dalszej perspektywy, tj. dzięki odwadze i wierności. Innymi słowy, *l'événement* nie jest jedynie np. stłuczką na parkingu (zdarza się...), ale „uskokiem w bycie rozrywającym tkankę naturalnego kosmosu”<sup>19</sup>. Wobec faktu, że wszyscy polscy tłumacze prac Badiou, konsekwentnie tłumaczyli *l'événement* jako „wydarzenie”, a nie jako „zdarzenie”, w niniejsze pracy takie rozstrzygnięcie terminologiczne zostanie powielone. W konsekwencji wszędzie tam, gdzie wykorzystywany będzie polski przekład głównego

17 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, tłum. P. Pieniążek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.

18 B. Kuźniarz, *Pierwszy krok w chmurach: o teorii siedliska wydarzeniowego Alaina Badiou*, „Diametros” 3(2013), <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/index.php/diametros/article/download/529/671> (dostęp: 28.04.2016), s. 70.

19 Tamże.

dzieła Badiou, dokonana zostanie również wymiana słowa „zdarzenie” na „wydarzenie”<sup>20</sup>.

W niniejszym rozdziale skoncentrujemy się na próbie zrozumienia istoty wydarzenia jako punktu wyjścia „procedury prawdy” w ujęciu Badiou. Zważywszy na fakt, że całość myśli omawianego autora jest silnie ugruntowana w zbudowanej przez niego ontologii, rozważania dotyczące wydarzenia rozpoczniemy od próby wskazania na elementy konstytuujące wydarzenie na poziomie ontologicznym. Następnie rozważymy, na czym polega specyfika percepcji wydarzenia w aspekcie łaski.

Rozważania dotyczące sposobu rozumienia przez Badiou wydarzenia wydają się istotne również dlatego, że wskazuje on, iż jego koncepcja prawdy polega na ujęciu jej jako kreacji, procesu, ale również jako wydarzenia<sup>21</sup>. Omawiany autor zdaje się zatem z jednej strony wskazywać na wydarzenie jako na punkt wyjścia „procedury prawdy”, z drugiej zaś wskazuje, że prawda sama jest wydarzeniem. Uwypuklenie specyfiki wydarzenia może przyczynić się do zrozumienia, na czym polega utożsamienie prawdy i wydarzenia.

W punkcie wyjścia należy podkreślić, że fundament filozofii Alaina Badiou stanowi ontologia. W omawianej filozofii nie jest ona jedynie intelektualną ciekawostką. Z całą mocą należy powtórzyć, że nie można zrozumieć wydarzenia tak, jak postrzega je omawiany autor, rezygnując z poczynionego przez niego ontologicznego wstępu w postaci teorii zbiorów. Wydarzenie w koncepcji omawianego autora wymyka się zaproponowanej przez niego „matematycznej ontologii”<sup>22</sup>, ponieważ stanowi wyrwę w uporządkowanym świecie zbiorów. Badiou mówi o wydarzeniu z perspektywy rzeczywistości wyrażalnej w języku matematyki oraz tej, którą przedstawia „język poematu”<sup>23</sup>. Jest przekonany, że „Lekcją dla filozofii jest to, że: język filozofii zawsze konstruuje swoją własną przestrzeń pomiędzy matematem a poematem, pomiędzy matką a ojcem”<sup>24</sup>. Jak sam przyznaje, nie bez znaczenia dla wyboru takiego ujęcia ma jego własna biografia, w tym przede wszystkim wpływ rodziców – matki, absolwentki literatury francuskiej oraz

---

20 W naszej ocenie, w świetle poglądów Badiou dotyczących bytu i bycia, wątpliwości może budzić również sposób przekładu drugiego członu tytułu omawianej pracy, tj. *l'être* jako byt. Przemawia za tym chociażby, wydawałoby się oczywiste, nawiązanie do dzieła M. Heideggera *Bycie i czas*.

21 A. Badiou, *Uniwersalne prawdy i kwestia religii*, rozm. przepr. A. S. Miller, tłum. K. Mikurda, „Krytyka Polityczna” 14(2007/2008), s. 325.

22 J. Brejda, *Święty Paweł Alaina Badiou*, w: tenże, *Cierń w ciełe. Myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Kraków: WAM, 2010, s. 190; por. B. Kuźniarz, *Pierwszy krok w chmurach...*, art. cyt., s. 69–70.

23 B. Kuźniarz, *Pierwszy krok w chmurach...*, art. cyt., s. 70.

24 A. Badiou, *Philosophy as Biography*, „The Symptom” 9(2007), [http://www.lacan.com/symptom9\\_articles/badiou19.html](http://www.lacan.com/symptom9_articles/badiou19.html) (dostęp: 24.05.2015), s. 1.

ojca, profesora matematyki. Oboje ukończyli, podobnie jak omawiany autor, paryską École Normale Supérieure.

## 1.1 WYMIAR ONTOLOGICZNY WYDARZENIA

Słowo „wydarzenie” jest niewątpliwie centralne w filozofii Alaina Badiou. Chcąc zrozumieć jego ujęcie, należy rozpocząć od omówienia wymiaru ontologicznego, a zatem od przyjrzenia się wydarzeniu w perspektywie bytu.

W niniejszym podrozdziale poddamy analizie sposób rozumienia przez Badiou ontologii, a następnie bytu-jako-bytu. Postaramy się również ustalić, jakie konsekwencje niesie za sobą przyjęta koncepcja bytu dla ujęcia wydarzenia. Podejmiemy również próbę wskazania, jakie miejsce w otaczającej rzeczywistości zajmuje, dla omawianego autora, wydarzenie oraz jakie uwarunkowania wpływają na jego zaistnienie. W tym celu wyjaśnimy specyficzne dla Badiou pojęcia, takie jak: „sytuacja”, „prezentacja”, „reprezentacja”, „stan sytuacji” oraz „siedlisko wydarzeniowe”.

### 1.1.1 Tożsamość matematyki i ontologii

W punkcie wyjścia trzeba zauważyć, że Badiou utożsamia ontologię z matematyką, a ściślej – ze współczesną teorią mnogości<sup>25</sup>. Jest ona ontologią, myśleniem o bycie-jako-bycie<sup>26</sup>. Na czym jednak polegałoby to utożsamienie? Grzegorz Kubiński stoi na stanowisku, że Badiou nie proponuje jedynie zastosowania matematyki czy też teorii mnogości jako narzędzia przydatnego do badań o charakterze ontologicznym, nie chodzi mu o zastosowanie w nich języka matematyki dla opisu rzeczywistości w jej aspekcie ontologicznym, ale o to, że „sam byt jawi się podmiotowi jako obiekt matematyczny”<sup>27</sup>. Matematyka stanowiłaby wówczas „ontologiczny fundament myśli”<sup>28</sup>, a słowo „matematyka” występowałoby u omawianego autora w dwóch znaczeniach: jako nauka o obiektach matematycznych i jako „rzeczywistość” tych obiektów.

25 A. Badiou, *Wprowadzenie*, w: tenże, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 13.

26 A. Badiou, *Theoretical Writings*, tłum. R. Brassier i A. Toscano, London–New York: Continuum International Publishing Group, 2006, s. 99.

27 G. Kubiński, *Alain Badiou*, dz. cyt., s. 12.

28 Tamże, s. 19.

Tymczasem Badiou wprost stwierdza, że jego teza dotycząca utożsamienia matematyki i ontologii odnosi się nie do świata, lecz do dyskursu<sup>29</sup>. Podkreśla, że nie głosi ona, „że byt jest matematyką, czyli, że składa się z przedmiotów matematycznych”, ale że „matematyka w całym jej rozwoju historycznym wypowiada to, co można powiedzieć o bycie-jako-bycie”<sup>30</sup>.

Badiou twierdzi, że współczesna filozofia pozostaje pod wpływem M. Heideggera i opiera się na naukowej racjonalności. Rozwija się w jej ramach również myśl Kartezjusza dotycząca podmiotu, która jest wpisywana bądź to w operacje kliniczne (Freud i Lacan), bądź wojownicze (Marks i Lenin), które są nieprzekazywalne w dyskursie. Jego zdaniem Heidegger, dostrzegając we współczesnej epoce dekonstrukcję metafizyki, proponuje powrót do tradycji greckiej, z kolei „anglosaski” ruch analityczny neguje filozofię klasyczną, zarzucając jej, że zdania przez nią formułowane są pozabawione sensu. Dla Marksa filozofia się skończyła i powinna urzeczywistnić się w praktyce, zaś Lacan stwierdza, że wyobrażnia ma na celu dokonanie spekulatywnej totalizacji<sup>31</sup>.

Badiou podziela przekonanie Heideggera, że aby ponownie określić, czym jest filozofia jako taka, koniecznym jest „obejście kwestii ontologicznej”<sup>32</sup>. Będąc przekonanym, że ontologia rozumiana i uprawiana klasycznie ma charakter skończonego dyskursu i jest niewystarczająca, postuluje wymóg jej nowego nakierowania, które może zostać dokonane przy pomocy rewolucji matematyczno-logicznej Fregego–Cantora, do czego nawoływali filozofowie analityczni<sup>33</sup>.

Na tym tle omawiany autor proponuje swoją koncepcję filozofii, a ściślej rzecz ujmując swoje specyficzne rozumienie kategorii filozoficznych poczynając od czystej mnogości aż po podmiot, na których to kategoriach, w jego mniemaniu, powinien zasadzać się spójny porządek myśli na najbardziej ogólnym poziomie, porządkujący obraz rzeczywistości w jej najbardziej fundamentalnym wymiarze, w oderwaniu od wpływów współczesnych tendencji filozoficznych.

Zdaniem Badiou, nauka o bycie jako bycie istnieje od czasów Greków, tą nauką jest matematyka. Jednak dopiero współcześnie została ona wyposażona w narzędzia, które pozwalają jej samej dojść do powyższego przekonania. Konsekwencją utożsamiania ontologii z matematyką jest to, że nie znajduje

29 A. Badiou, *Wprowadzenie*, w: tenże, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 17.

30 Tamże, s. 17.

31 Tamże, s. 11.

32 Tamże, s. 12.

33 Tamże.

się w centrum współczesnej filozofii. Filozofia stanowi ramy konceptualne dla możliwości współlistnienia jej warunków: historii „myśli zachodniej”, matematyki postkantorskiej, psychoanalizy, sztuki współczesnej i polityki<sup>34</sup>. Ramy te mogą zostać wyznaczone tylko wówczas, gdy wśród powyższych warunków wskaże się jeden, pozwalający na dyskursywne zorganizowanie pozostałych. Tym warunkiem jest ontologia w postaci czystej matematyki<sup>35</sup>.

Próba dokładnego zbadania poglądów Badiou, dotyczących utożsamiania przez niego matematyki z ontologią, jest o tyle skomplikowana, że jego poglądy w tej dziedzinie, jak sam zaznacza, ulegały zmianom<sup>36</sup>.

Na potrzeby niniejszych rozważań warto jedynie zwrócić uwagę, że, zdaniem Badiou, ontologia utożsamiana z matematyką znajduje swoje uprawnocnienie w bycie, do którego się odnosi. Jedyną realność stanowi bowiem mnogość (a nie – jedno). Mówiąc o tym, że jest mnogość, uniknąć można problemu jakości bytów matematycznych, ich rodzajów. Matematyka w istocie nie ma przedmiotu, jest nauką o samej sobie, czyli o mnogości, przedstawia jedynie samą siebie, dlatego może być sposobem mówienia o bycie-jako-bycie. Natomiast pierwszą z nauk, która coś przedstawia, jest fizyka<sup>37</sup>.

Zdaniem Badiou, dostęp do bytu był przez wieki stopniowo zamykany i przyczynił się do tego Kant, głosząc zamknięcie wszelkiego dostępu do bytu-w-sobie. Od tego momentu paradygmat matematyczny, obecny w filozofii klasycznej już od Parmenidesa i Platona, pomijano na rzecz paradygmatu historycznego. Było to spowodowane tym, że filozofowie traktowali matematykę albo jako schemat pewności, albo jako przykład tożsamości, co powodowało uwikłanie w niepewny status przedmiotów matematycznych.

Rozwijając się w historii, dyscyplina zwana matematyką snuje, zdaniem Badiou, opowieść o bycie-jako-bycie, jest sama w sobie rodzajem dyskursu, który trwa i jest wieczny<sup>38</sup>. Co więcej, jest to dziedzina, która jako jedyna wie, o czym mówi, wbrew temu, co twierdził Russell (sam w to nie wierząc), że „matematyka jest dyskursem, w którym nie wiadomo, o czym się mówi i czy to, co się mówi, jest prawdziwe”<sup>39</sup>. Matematyka opowiada o bycie jako takim. Jednocześnie matematyka sama w sobie zawiera gwarancję i kryterium prawdy, dzięki czemu prawda ta może być przekazywana<sup>40</sup>.

---

34 Tamże, s. 13.

35 Tamże, s. 14.

36 Tamże, s. 13–14.

37 Tamże, s. 16.

38 Tamże, s. 17.

39 Tamże, s. 18.

40 Tamże.

Badiou zarzuca Heideggerowi, że dokonał spoetyzowania ontologii, ponieważ podporządkował się byciu rozumianemu jako obdarzenie i dar oraz ontologii stanowiącej wskazanie drogi bliskości. Przyznaje jednak, że pierwotnie podzielał ten pogląd, czemu dał wyraz w *Théorie du sujet*<sup>41</sup>. Ostatecznie wycofuje się z tego stanowiska i twierdzi, że byt-jako-byt w żaden sposób nie daje się wyrazić. Należy zastąpić ontologię nadmiaru ontologią matematyczną, która potrafi wyrazić nieprzedstawialność bytu. Historyczne i poetyckie sposoby wyrażania bytu nie mówią o nim tego, co pierwotne<sup>42</sup>. Co więcej, dyskurs matematyczny toczy się niezależnie od tego, jakie mody filozoficzne powstają. Filozofia jest bowiem zbędna dla rozwoju matematyki<sup>43</sup>.

Badiou podkreśla, że utożsamianiu matematyki z ontologią sprzeciwiają się zarówno matematycy<sup>44</sup>, jak i filozofowie. Pierwsi odnoszą się do tej tezy ze sceptycyzmem, zaś drudzy z zakłopotaniem<sup>45</sup>. Jego zdaniem, matematycy powinni uświadomić sobie, że powierzona im została „troska o bycie”, zaś matematyka jest strażnikiem bytu-jako-bytu<sup>46</sup>.

Niemniej jednak wydaje się, że twierdzenie Badiou o tym, że ontologia jest matematyką, jest dalece dyskusyjne. W istocie nie deklaruje on bowiem, że istnieją wyłącznie przedmioty matematyczne. Utrzymuje jedynie, że bycie może być traktowane tak, jak przedmioty matematyczne. Twierdzi, że cały dyskurs ontologiczny dotyczy w zasadzie jedności i wielości, a matematyka wydaje się najlepszym, najbardziej rygorystycznym sposobem mówienia o jedności i wielości<sup>47</sup>.

### 1.1.2 Byt rozumiany statycznie a wydarzenie

Badiou wskazuje na istniejący w filozofii od czasów Parmenidesa aksjomat równoznaczności jednego i bytu<sup>48</sup>, sformułowany przykładowo przez Leibniza

---

41 A. Badiou, *Théorie du sujet*, Paris: Seuil, 1982.

42 A. Badiou, *Wprowadzenie*, w: tenże, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 19.

43 Tamże, s. 20.

44 Doskonały przykład sprzeciwu wobec utożsamiania przez Badiou ontologii i matematyki możemy znaleźć w artykule *Badiou's Number: A Critique of Mathematics as Ontology* amerykańskich autorów R. L. Nirenberga i D. Nirenberga („Critical Inquiry” 4[2011], 583–614, [http://criticalinquiry.uchicago.edu/uploads/pdf/nirenbergs\\_badiounsnumber\\_complete.pdf](http://criticalinquiry.uchicago.edu/uploads/pdf/nirenbergs_badiounsnumber_complete.pdf) [dostęp: 5.03.2015]). Podniesione w nim liczne zarzuty dotyczące m.in. posługiwania się przez Badiou pojęciami matematycznymi bez ich dostatecznego zrozumienia, wydają się interesujące, zwłaszcza że jeden z autorów jest emerytowanym matematykiem. Szczegółowe ich omówienie wykracza jednak poza zakres zasadniczej problematyki niniejszej rozprawy.

45 A. Badiou, *Wprowadzenie*, w: tenże, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 20.

46 Dla Heideggera strażnikiem bytu jest człowiek.

47 Por. A. Robinson, *An A to Z of Theory*. Alain Badiou: *Ontology and Structuralism*, <https://cease-firemagazine.co.uk/alain-badiou-ontology-structuralism/> (dostęp: 23.03.2015), s. 2.

48 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 32.

w ten sposób, że „to, co nie jest *jednym* bytem, nie jest *bytem*”. W ocenie Badiou określenie bytu jako tego, co jest jednym, stanowić musi z konieczności ślepy zaulek, ponieważ skoro byt jest jednym, należałoby w konsekwencji przyznać, że wszystko to, co tym jednym nie jest, czyli wszelka mnogość – nie istnieje<sup>49</sup>. Stwierdzeniu, że mnogość nie istnieje, przeciwstawia się jednak nasze myślenie, ponieważ wszystko to, co się prezentuje, czyli o czym można pomyśleć i powiedzieć, ma właśnie charakter mnogości. Zdaniem omawianego autora, dostęp do bytu jest poza prezentacją niemożliwy. Rację wydaje się zatem mieć Levi R. Bryant, utrzymując, że w filozofii Badiou centralną tezą ontologiczną jest stwierdzenie, że jedno nie jest byciem lub że bycie jest czystą wielością *jako* wielością<sup>50</sup>.

Konsekwentnie zatem Badiou formułuje tezę, że jedno *nie istnieje*. Ścisłej rzecz ujmując, posiada ono sposób istnienia odmienny od istnienia bytu, mianowicie istnieje ono jako *operacja* polegająca na liczeniu-za-jedno<sup>51</sup>. To, co pojedyncze, w świetle przedstawionych powyżej założeń dotyczących tego, że jedynie wielość istnieje, musi być rezultatem tego, co jest, czyli określonej wielości. Sama operacja liczenia-za-jedno nigdy się bowiem nie prezentuje, można powiedzieć, że jest ona tylko liczbą, co w konsekwencji powoduje, że byt nie jest ani jednością, ani liczbą. Konkludując, można stwierdzić, że dla Badiou mnogość stanowi pewien układ czy zbiór, który się prezentuje. Jedno zatem nie może się jawić i nigdy się nie prezentuje. Jest ono jedynie rezultatem operacji liczenia-za-jedno, natomiast byt jest tym, co prezentuje siebie, nie będąc sam w sobie ani jednym, ani mnogością, ale mnogością, która się prezentuje. Intencje Badiou wydają się być zatem jasne. Wielości są realne, co więcej, są one jedyną możliwą realnością. Teoria zbiorów jest natomiast jedyną ścieżką wiodącą do tej rzeczywistości, jedyną nauką o bycie, jedyną ontologią. Ścisłej rzecz ujmując, dla Badiou aksjomatyczne ujęcie teorii zbiorów uprawomocnia przekonanie o wielości. W świetle powyższego twierdzenia o tym, że jedynie realna jest wielość, można zapytać przykładowo o symbole matematyczne, którymi sam Badiou posługuje się do zapisu matematycznego przekonań o charakterze ontologicznym. Wydaje się, że bez pomyślenia każdego z nich jako jeden, nie byłibyśmy w stanie zapoczątkować teorii zbiorów. Mimo że Badiou usiłuje z całych sił pozbyć się jednego, pojawia się ono już w samym punkcie wyjścia<sup>52</sup>.

49 Tamże.

50 L. R. Bryant, *Symptomal Knots and Evental Ruptures: Žižek, Badiou, and Discerning the Indiscernible*, „International Journal of Žižek Studies” 2(2007), <http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/33/30> (dostęp: 28.04.2016), s. 5–6.

51 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 33.

52 Por. R. L. Nirenberg, D. Nirenberg, *Badiou's Number*, art. cyt., s. 589.

Sposób istnienia jednego jako liczenia bliski wydaje się temu, co pod pojęciem *bestehen* rozumiał H. Spiegelberg. Był on przekonany, że oprócz bycia (*esse*), rozumianego jako zajmowanie miejsca w świecie oraz bycia określanego jako *es gibt* (*il y a, there is*), czyli czegoś, co jest dane, można mówić również istnieniu rzeczy w sensie, polegającym na istnieniu jako fizyczne elementy czy też cząstki fizyczne<sup>53</sup>.

Przekładając powyższe rozważania na grunt doświadczenia, trudno jednak zgodzić się, że prezentacja jest jedynym sposobem istnienia bytu. Sama okoliczność prezentacji nie zawsze rozstrzyga o realnym istnieniu bądź nieistnieniu. Można bowiem wskazać na rzeczywistości, takie jak myśl, sen, wyobrażenie, emocja, które mają charakter wewnętrzny i nigdy w istocie nie będą prezentowane. Tym bardziej trudnym wydaje się mówienie o nich jako o mnogościach, czy też o elementach jakichś mnogości. Poprzednicy Badiou brali pod uwagę istnienie rzeczywistości wewnętrznej, do której dostęp jest niemożliwy. Na przykład I. Kant wskazywał na to, że poznanie ma swój początek w postrzeganiu (odbiorze wrażeń), które prowadzi do doświadczenia<sup>54</sup>. Jednak zmysły nie stanowiły, według niego, jedynego sposobu poznania rzeczywistości. Oprócz fenomenów dostępnych poznaniu zmysłowemu istnieją noumeny, które takiemu poznaniu są niedostępne. Niemniej jednak Kant nie posiada wątpliwości, co do realności świata noumenów, mimo ich zmysłowej niepoznawalności.

O rzeczywistości niepoznawalnej empirycznie pisze również E. Lévinas w odniesieniu do niewidzialnego Boga. Objęcie Boga nie jest możliwe w ramach żadnej relacji, jest On bowiem Nieskończonością. „Lecz jednocześnie ów Bóg, który zakrywa swe oblicze i pozostawia sprawiedliwego jego sprawiedliwości bez zwycięstwa – ten odległy Bóg przybywa od wewnątrz”<sup>55</sup>. Bóg zamieszkuje w myśli człowieka i tam się mu objawia. Jednocześnie, jak zauważa Barbara Skarga, komentując poglądy E. Lévinasa, woła on, że trzeba „zabić Parmenidesa”, którego duch jest odpowiedzialny za tragiczne skutki totalitaryzmu<sup>56</sup>.

Badiou wydaje się zupełnie pomijać ten aspekt rzeczywistości, który jest niedostępny poznaniu zmysłowemu, twierdzi bowiem, że bytem jest jedynie to, co się prezentuje, co może zostać policzone jako jedno. W tym miejscu Badiou zachowuje się niemalże jak sofista. Dostrzegając dwie możliwości

53 Por. R. Moń, *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2011, s. 198.

54 I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2005, s. 10.

55 E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia: Ateist, 1991, s. 152.

56 B. Skarga, *Tożsamość i różność. Eseje metafizyczne*, Kraków: Znak, 1997, s. 104.

rozstrzygnięcia, czy byt istnieje jako jedno czy wielość, rozstrzyga na korzyść tej tezy, która jest mu bliższa.

Jeżeli więc chcemy powiedzieć o czymś, że „jest”, potrzebujemy działania, pewnej aktywności, a przedmiotem tego działania musi być wielość. Działaniem tym jest „liczenie”, które polega, zdaniem Badiou, na tworzeniu pewnego określonego bytu, na zamianie stanów wielości z niejednoznacznej i niespójnej na spójną i konkretną<sup>57</sup>. Obiekt, który powstaje w wyniku operacji liczenia-za-jedno, stanowi jedną całość, uporządkowany zbiór elementów, który może być traktowany jako jeden element.

W tym miejscu warto również zwrócić uwagę na istotne rozróżnienie, jakiego Badiou dokonuje między istnieniem (*existence*) a byciem (*être*), a w konsekwencji między nie-byciem a nie-istnieniem<sup>58</sup>.

W świetle powyższych rozważań nasuwają się skojarzenia z Heideggerowskim sposobem rozumienia bytu, ale nade wszystko bycia. Twierdził on bowiem, że „bycie bytu samo w sobie nie jest bytem”<sup>59</sup>, ale jest tym, co „odśłania się jako coś różniącego się od wszelkiego bytu”<sup>60</sup>. Wydaje się jasne, że Badiou, podobnie jak M. Heideggera, interesuje nie tyle byt, co bycie. Koncentruje się on bowiem na procesie, stawaniu się, aktualizacji, poszukuje odpowiedzi na pytanie o to, co to znaczy „być”, „jest”. Jednak o ile Heidegger był przekonany o tym, że bycie z konieczności zostało zapomniane przez metafizykę<sup>61</sup>, ponieważ nie może zostać przez nią zrozumiane, o tyle francuski filozof zdaje się podejmować próbę wyjścia poza tę niemoc metafizyki za pomocą teorii zbiorów.

Badiou mówi o istnieniu jako o pojawianiu się (*apparaître*) w ramach sytuacji. By to zrozumieć, konieczne jest zaznajomienie się z tym, czym dla Badiou jest sytuacja.

### 1.1.3 Sytuacja warunkiem zaistnienia wydarzenia

Wskazanie na sposób rozumienia pojęć charakterystycznych wyłącznie dla omawianego francuskiego autora jest nieodzowne dla zrozumienia całej jego myśli, tym bardziej, że niekiedy nadaje on popularnym pojęciom nowe, własne znaczenie. Jednym z bardziej znaczących na gruncie omawianej

57 Por. G. Kubiński, *Alain Badiou*, dz. cyt., s. 48.

58 A. Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, t. 2, Paris: Seuil, 2006, s. 608.

59 M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994, s. 9.

60 M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Wolnicki, Warszawa: Czytelnik, 1977, s. 50.

61 Tenże, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 4–7.

filozofii pojęć jest „sytuacja”, utożsamiana z wszelką mnogością, która, co istotne, prezentuje się<sup>62</sup>. Sytuacja stanowi pewien faktyczny zbiór określonych elementów, które znajdują się na jakimś obszarze i są dostępne ludzkiemu poznaniu. Jest ona sumą określonych elementów, które wchodzą w skład określonej całości. Przy czym elementami mogą być jedynie byty, czyli, jak to wcześniej zaznaczono – zbiory. Byty są w sytuacji prezentowane, co oznacza, że w niej po prostu występują<sup>63</sup>. Mamy więc do czynienia ze zbiorem podzbiorów, w ramach którego poszczególne elementy są prezentowane.

Wielość, która według Badiou prezentuje się, przybiera postać sytuacji za pomocą operatora czy, innymi słowy, struktury sytuacji. Operacją, jaka musi zajść, aby sytuacja posiadała strukturę, jest liczenie-za-jedno. Dzięki strukturze w prezentowanej mnogości pojawia się liczba, zmuszająca do uznania, że prezentacja jest mnogością. Efektem liczenia-za-jedno będzie konsekwentnie strukturyzacja<sup>64</sup>. Badiou nazywa prezentację ustrukturowaną sytuacją. Sytuacja jest pewną mnogością, która została ustanowiona w podziale liczenia-za-jedno<sup>65</sup>. W drugiej części *L'être et l'événement*, czyli w *Logiques des mondes*, Badiou zastępuje termin „sytuacja” słowem „świat” (*un monde*). Sposób rozumienia tej kategorii nie ulega jednak zmianie<sup>66</sup>.

Sytuacja zatem, będąc niespójnym zbiorem, w skład którego wchodzi dowolna liczba elementów, zostaje w ramach procedury liczenia-za-jedno ustrukturyzowana, czyli uporządkowana i w ten sposób tworzy spójny zbiór, który może być prezentowany. Można zatem powiedzieć, że każda wielość, która jest niespójna, pod wpływem struktury, to znaczy operacji liczenia, ulega zmianie i staje się zbiorem uporządkowanym. Sytuacja wówczas stanowi jednocześnie strukturyzację. Struktura jest działaniem, z kolei sytuacja jest tym, na czym ta struktura działa<sup>67</sup>.

Następnie stan sytuacji jest tym, co zapewnia, że zbiór sytuacji (struktura sytuacji) jest liczony-za-jedno. Chodzi zatem o liczenie na poziomie wyższym niż strukturalny, czyli na poziomie metastruktury<sup>68</sup>. Mówiąc o stanie sytuacji, mamy więc na myśli strukturę wyższego rzędu niż poziom sytuacji, chodzi bowiem o zbiór, którego elementami nie są jednostki, ale same sytuacje. W ramach stanu sytuacji jej elementy nie są prezentowane, lecz reprezen-

62 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 33.

63 Por. P. Mościcki, *Polityka teatru. Eseje o sztuce angażującej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008, s. 44.

64 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 35.

65 Tamże.

66 A. Badiou, *Logiques des mondes*, dz. cyt., s. 45.

67 Por. G. Kubiński, *Alain Badiou*, dz. cyt., s. 48–49.

68 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 524–525.

owane za pośrednictwem sytuacji<sup>69</sup>. Badiou wskazuje, że sytuacja obejmuje zbiory (mnogości), liczy je za jedno i przez tę operację liczenia powoduje, że mnogość jest prezentowana. Ta sama mnogość może być jednak dodatkowo policzona przez metastrukturę, czyli przez stan sytuacji. Wówczas mówimy o tej mnogości, że jest ona reprezentowana.

Kolejnym niezwykle istotnym pojęciem w myśli Badiou jest pojęcie reprezentacji, rozumianej przez niego jako sposób liczenia. Tak jak z prezentacją mamy do czynienia na poziomie sytuacji, tak przechodząc niejako poziom wyżej – do stanu sytuacji, elementy sytuacji są reprezentowane. Liczenia za jedno dokonuje stan sytuacji. Reprezentacja polega na ukazywaniu struktury składającej się z sytuacji, która to struktura jest stanem sytuacji. Konkretny składnik zbioru (sytuacji) jest reprezentowany w sytuacji wówczas, gdy jest liczony za jedno przez stan sytuacji. Element, który jest reprezentowany, zawiera się zatem w sytuacji lub jest częścią tej sytuacji<sup>70</sup>.

Należy wyjaśnić, że Badiou w odniesieniu do elementów zbiorów posługuje się dwoma pojęciami dla opisu ich funkcjonowania, innym dla sytuacji, a innym dla stanu sytuacji, z których pierwszym jest przynależność (*appartenance*). O przynależności można mówić jedynie w kontekście sytuacji. Składnik przynależy do niej, jeżeli jest prezentowany i liczony za jedno przez tę sytuację<sup>71</sup>. Drugim ze sposobów przynależności elementów do zbiorów jako przynależących do sytuacji jest zawieranie się (*inclusion*). Polega ono na tym, że składnik jest podzbiorem sytuacji. Jest zatem liczony za jedno przez stan sytuacji<sup>72</sup>. Można bowiem doświadczyć sytuacji, w której konkretny element (mnogość) jest zawarty (reprezentowany), ale nie – prezentowany, przynależący. Mnogości, które są jedynie reprezentowane, można nazwać wyłącznie częściami sytuacji, z kolei te zbiory, które, będąc prezentowane, nie są reprezentowane, stanowią jedynie składniki sytuacji<sup>73</sup>. Konkretna mnogość, należąc do sytuacji (będąc prezentowaną), jest zarazem w niej zawarta, jest jej składnikiem, częścią (jest reprezentowana).

W celu zobrazowania przedstawionych uwarunkowań zachodzących pomiędzy zbiorami i ich elementami można posłużyć się prostym przykładem, zaproponowanym przez L. R. Bryanta, jednego z komentatorów Badiou. W artykule *Symptomal Knots and Evental Raptures: Žižek, Badiou and Discerning the Indiscernible* pokazuje on, że w zbiorze, składającym się

69 Por. P. Mościcki, *Polityka teatru*, dz. cyt., s. 44.

70 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 524.

71 Tamże, s. 523.

72 Tamże, s. 530.

73 Tamże, s. 106.

z: kapelusza, filiżanki kawy i księżycy każdy z elementów przynależy do tego zbioru (jest w nim prezentowany). Natomiast jednocześnie zbiór ten zawiera jako podzbiory wszystkie możliwe kombinacje elementów zbioru wyjściowego ( $2^3$ ) czyli podzbiory: (kapelusz), (kawa), (księżyc), (kapelusz, kawa), (kapelusz, księżyc), (księżyc, kawa), (kapelusz, kawa, księżyc) i  $\emptyset$ <sup>74</sup>. Tym samym elementy przynależące do zbioru są zarazem reprezentowane w metastrukturze, której elementami są zbiory. Komentator wskazuje również na istotną konsekwencję wynikającą z powyższych zależności. Otóż odróżnienie przynależności od zawierania się pozwala zobaczyć, że części zawierające się w zbiorze zawsze licznie przewyższają te, które są elementami zbioru<sup>75</sup>. Powyższe spostrzeżenie okaże się cenne przy okazji zawartych w dalszej części pracy analiz, dotyczących rozróżnienia wiedzy od prawdy, oznacza bowiem, że możliwości interpretacji tekstu jest zawsze więcej niż tego, co jest w tym tekście prezentowane.

Zdaniem omawianego filozofa, w każdej sytuacji mogą istnieć trzy rodzaje mnogości (składników): *normalny* składnik, który jest jednocześnie prezentowany i reprezentowany, *narośl*, czyli składnik, który jest reprezentowany, ale nie prezentowany oraz *szczególny* składnik, który jest prezentowany, ale nie reprezentowany<sup>76</sup>.

Wzajemne uwarunkowania między sytuacją a stanem sytuacji może przybliżyć przytoczony przez Badiou przykład rodziny, która jest prezentowaną mnogością sytuacji społecznej, ze względu na to, że np. jej członkowie mieszkają we wspólnym mieszkaniu, czy też wyjeżdżają na wakacje. Jednocześnie ta sama rodzina jest mnogością reprezentowaną, ponieważ każdego członka tej rodziny określa przykładowo stan cywilny czy narodowość. Jeżeli jednak jeden z członków rodziny ukrywa się i nigdy nie wychodzi sam lub używa przebrania, można powiedzieć, że ta rodzina nie jest reprezentowana, mimo że jest zarazem prezentowana. Istnieje zatem w społeczeństwie jako zorganizowana grupa ludzi, ale na wyższym poziomie społecznym nie będzie posiadała stałego reprezentanta. Jeden z członków zbioru prezentowanego pozostaje bowiem niereprezentowany w sytuacji. Składnik może być prezentowany w sytuacji wyłącznie za pośrednictwem mnogości, do której sam należy. Składnik taki jest liczony-za-jedno prezentacji, ponieważ jest zgodny z mnogością, której jest składnikiem, nie jest jednak liczony-za-jedno oddzielnie<sup>77</sup>.

74 L. R. Bryant, *Symptomal Knots and...*, art. cyt., s. 7–8.

75 Tamże.

76 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 106.

77 Tamże, s. 182.

Można jednak wyobrazić sobie również sytuację, w której wszyscy członkowie rodziny ukrywają się, zaś jedyną publiczną obecność tej rodziny stanowi jej wyjście jako grupy. Mamy wówczas do czynienia z mnogością, której żaden element nie jest reprezentowany w sytuacji.

Zbiór a-normalny, czyli taki, którego żaden element nie jest reprezentowany w sytuacji, Badiou określa mianem „siedliska (miejsca) wydarzeniowego” (*site événementiel*). Pojęcie to wymaga szczegółowego wyjaśnienia, ponieważ, zdaniem Badiou, siedlisko wydarzeniowe jest koniecznym, chociaż niewystarczającym warunkiem wydarzenia<sup>78</sup>.

### 1.1.4 Rola siedliska wydarzeniowego w zaistnieniu wydarzenia

W *L'être et l'événement* Badiou stwierdza, że mnogość będąca siedliskiem wydarzeniowym charakteryzuje się tym, że należy do mnogości, ale nie jest w niej zawarta, jest elementem, ale nie jest częścią<sup>79</sup>. Badiou mówi o niej również, że znajduje się ona „na skraju pustki”<sup>80</sup>, ponieważ mnogość, którą to siedlisko stanowi, istnieje, ale to, czego ono jest mnogością, nie istnieje. F. Tarby zauważa, że bycie siedliska na skraju pustki wynika z faktu, że jest ono zbiorem niedostrzegalnym z punktu widzenia sytuacji<sup>81</sup>. Obecność siedliska dostrzegalna jest dopiero w świetle wydarzenia. Jest tak dlatego, że poszczególne elementy siedliska, które przecież jest zbiorem, chociaż są prezentowane w sytuacji, to jednak nie są w niej reprezentowane. Tym samym elementy siedliska są niezauważalne, pomijane. Wydaje się, że również potoczne mówienie o siedlisku, np. zła, możliwe jest w zasadzie jedynie retrospektywnie, dopiero na podstawie skutków, jakie ujawniają zarazem swoje źródło, czyli splot różnego rodzaju osób, okoliczności, przekonań itp.

Temat siedliska wydarzeniowego powraca w twórczości omawianego autora również osiemnaście lat później w *Logiques des mondes*, gdzie zaakcentowany zostaje pogląd, że siedlisko wydarzeniowe stanowi potencjalne umiejscowienie realnej zmiany, niebędącej jedynie modyfikacją<sup>82</sup>. Siedlisko wydarzeniowe istnieje jedynie po to, aby zniknąć, to znaczy w celu zaktuali-

---

78 Tamże, s. 188.

79 Tamże, s. 182.

80 Por. tamże, s. 183, 524.

81 F. Tarby, *La philosophie d'Alain Badiou*, Paris: L'Harmattan, 2005, s. 80.

82 A. Badiou, *Logiques des mondes*, dz. cyt., s. 389.

zowania się wydarzenia. Jest ono chwilą i jako siedlisko może być postrzegane jedynie z perspektywy wydarzenia<sup>83</sup>.

Paweł Mościcki, charakteryzując sposób rozumienia siedliska wydarzeniowego przez Badiou, wskazuje, że chodzi o elementy, które w danym stanie sytuacji występują, choć nie uznaje się ich za pełnoprawne elementy danej sytuacji. Źródło tej pełnoprawności zdaje się wyjaśniać często przywoływany przez Badiou przykład politycznego znaczenia nielegalnych imigrantów bądź nielegalnych robotników, którzy, chociaż są faktycznie częścią społeczeństwa, żyją w nim i pracują, są zarazem przez społeczeństwo pomijani, niezauważani, nikt się z nimi nie liczy. Można nawet powiedzieć, że z punktu widzenia społeczeństwa takich ludzi w ogóle nie ma. Ich faktyczne istnienie nie pociąga za sobą wpisu w rejestr symboliczny. P. Mościcki zauważa, że kluczowym wnioskiem dla całej filozofii Badiou może być stwierdzenie, że każda sytuacja zawiera w sobie potencjał, który nie jest ujawniony, ale drzemie w niej ukryty i domaga się nazwania<sup>84</sup>. Czy jednak można powiedzieć, że stan sytuacji powoduje niejako wydarzenie? Wyjaśnieniu tego problemu posłuży z pewnością zrozumienie, czym wydarzenie jest samo w sobie oraz w jaki sposób dochodzi do jego zaistnienia.

Badiou sądzi, że żadne wydarzenie nie dotyczy w sposób bezpośredni całości sytuacji, ale zawsze zachodzi w jakimś jej punkcie. Punkt ten stanowi siedlisko wydarzeniowe, oznaczające lokalny typ mnogiego (elementu stanu sytuacji, jakim również jest zbiór), którego wydarzenie dotyczy<sup>85</sup>. Omawiany autor, próbując posiłkować się terminologią zaczerpniętą z teorii zbiorów, wskazuje na aksjomat, mówiący, że „każdy zbiór niepusty posiada co najmniej jeden element, którego przecięciem się ze zbiorem początkowym jest pustka [...]. A zatem element, którego elementy nie są elementami zbioru początkowego”<sup>86</sup>.

Warunkiem koniecznym do tego, aby zaistniało wydarzenie, jest lokalne siedlisko, czyli sytuacja, w której zostanie zaprezentowana przynajmniej jedna mnogość znajdująca się na skraju pustki. Czy można zatem powiedzieć, że istnienie siedliska wydarzeniowego w sposób konieczny powoduje wyłonienie się wydarzenia? Badiou uważa, że obecność mnogości na skraju pustki wywołuje jedynie możliwość wydarzenia, a nie samo wydarzenie<sup>87</sup>. Z drugiej strony twierdzi, że zakwalifikowanie konkretnej mnogości jako

83 Tamże, s. 389.

84 Por. P. Mościcki, *Polityka teatru*, dz. cyt., s. 45.

85 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 187.

86 Tamże, s. 507.

87 Tamże, s. 188.

siedliska wydarzeniowego jest możliwe jedynie wówczas, gdy samo wydarzenie zaistnieje, czyli z perspektywy tego wydarzenia. Wydarzenie jest bowiem również pewnego rodzaju mnogością, ale składającą się z elementów dwojakiego pochodzenia. Stanowią je wszystkie mnogości należące do jego siedliska, jak również ono samo<sup>88</sup>. P. Mościcki zauważa, że wydarzenie jest dla Badiou „momentalnym ukazaniem się nierozstrzygalności w obrębie sytuacji, jej fundamentalnej niespójności”<sup>89</sup>.

Bartosz Kuźniarz z kolei utrzymuje, że siedlisko wydarzeniowe stanowi moment, w którym kończy się logiczno-ontologiczna pewność. W momencie odnalezienia siedliska dochodzimy bowiem do miejsca, w którym mamy przecucie, że w rozpatrywanej przez nas sytuacji znajduje się puste miejsce, prowokujące wydarzenie. Posiadamy niemalże możliwość zajrzenia za kotarę oddzielającą sytuację, która wciąż trwa, od jej wydarzenia, na które dopiero „się zanosi”. Mimo że ostatecznie zasłona jest jednak zbyt wysoka, odnaleźliśmy miejsce, z którego może „nas dosięgnąć promień płynącej od strony wydarzenia łaski”<sup>90</sup>.

Bartosz Kuźniarz wydaje się jednak sugerować możliwość zetknięcia się z siedliskiem wydarzeniowym zanim nastąpi wydarzenie, skoro stawia tezę o możliwości stanu przeczuwania pustego miejsca. Tymczasem skoro Badiou wyraźnie zaznacza, że o siedlisku wydarzeniowym można mówić dopiero po zaistnieniu wydarzenia, to nie ma możliwości, by dostrzec, w danym układzie relacji i powiązań, siedlisko inaczej, jak tylko przez wydarzenie. Nie może być wówczas mowy o jakimkolwiek „przecuciu wydarzenia”, bo ono stało się już faktem dla człowieka.

W kontekście powyższych rozważań terminologicznych wyłania się istota dyskursu o bycie jako bycie, czyli istota ontologii w ujęciu francuskiego autora.

Według Badiou tym, co istnieje, są wyłącznie sytuacje. Jeżeli zatem istnieje dziedzina nazywana ontologią, to z konieczności musi być ona również sytuacją, czyli zbiorem zbiorów. W świetle powyższych rozważań, według francuskiego filozofa nie jest możliwe, aby istniała jakakolwiek prezentacja bytu, skoro prezentują się wyłącznie mnogości. Jedynym zatem sposobem postrzegania jest sytuacja ontologiczna będąca „prezentacją prezentacji”<sup>91</sup>. Zatem jeżeli ontologia istnieje, to jest ona nauką o mnogości jako o mnogości.

---

88 Tamże; por. tenże, *Theoretical Writings*, dz. cyt., s. 103.

89 P. Mościcki, *Poza zasadą partykularyzmu. Alain Badiou: uniwersalność i myśl postsekularna*, w: A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 128.

90 B. Kuźniarz, *Pierwszy krok w chmurach...*, art. cyt., s. 70.

91 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 33.

W ocenie G. Kubińskiego, przez swoją propozycję rozumienia bytu Badiou zrywa z wzajemną relacją Jednego i Wielości. Utrzymując, że „Jedno nie istnieje”, pozbawia je prymatu w stosunku do całości świata, a zwłaszcza do całości myślenia. Kubiński podkreśla, że takie zerwanie mieliśmy już możliwość obserwować u Jacques’a Derridy czy u Gilles’a Deleuze’a, jednak Badiou nie proponuje prostego odwróceniem istniejącej już od wieków tradycji filozoficznej (proponował to chociażby E. Lévinas), ale przełamanie pewnej stagnacji myślenia. Porzucenie Jednego nie jest jednak, zdaniem Kubińskiego, tym, co decyduje o oryginalności Badiou. Tym, co wyróżnia omawianego francuskiego filozofa jest raczej sposób rozumienia Jedności za pomocą matematycznych technik teoriomnogościowych<sup>92</sup>.

Badiou wskazuje bowiem, że „jedynym składnikiem, z którego tkają siebie złożenia bez pojęcia ontologii, jest z konieczności pustka”<sup>93</sup>. Skoro jest sytuacja, która prezentuje prezentację, to z konieczności musi ona również prezentować prawo tej prezentacji, jakim jest „błądzenie pustki”, czyli coś, co nie może być prezentowane. Jeżeli jednak ontologia byłaby teorią pustki, to byłaby ona właściwie teorią wyłącznie pustki. Odróżnia ona bowiem pustkę od tego, co pustką nie jest. Dzięki strukturze ontologii możliwe jest zatem liczenie-za-jedno pustki jako takiej. Wszelka mnogość (zbiór) składa się z wielu elementów. Skoro nie może istnieć pierwsze jedno, zatem pierwszym mnogim może być wyłącznie mnogość niczego, ponieważ, mając status czegoś, posiadałoby zrazem status jednego<sup>94</sup>. P. Mościcki sugeruje, że w świetle kategorii, którymi posługuje się Badiou, uprawnionym jest stwierdzenie, że w każdej sytuacji występuje element, niedający się wypowiedzieć w jej kategoriach. Innymi słowy, w każdej ujednoliconej wielości tkwi ślad niespójnej wielości bytu jako bytu<sup>95</sup>. Badiou wskazuje, że „pustka sytuacji jest przyszyciem jej do bytu”<sup>96</sup>.

W jaki sposób należy rozumieć owo *przyszycie*? Zdaniem Badiou, jeśli byt jest prezentowany jako czysta mnogość, to byt jako byt nie może być ani jednym, ani mnogim. Ontologia, będąca nauką o bycie jako bycie, prezentuje prezentację, a więc czystą mnogość. Ontologia twierdzi, że prezentacja jest mnoga, jednak byt tej prezentacji, czyli byt pustki, to, co jest prezentowane, nie może być ujęte w ramach dialektyki: jedno – mnogość<sup>97</sup>.

92 G. Kubiński, *Alain Badiou*, dz. cyt., s. 46.

93 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 65.

94 Tamże.

95 P. Mościcki, *Poza zasadą partykularyzmu*, art. cyt., s. 126.

96 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 523.

97 Tamże, s. 67.

Pustka jest nazywana mnogą jedynie dlatego, że nie może zostać nazwana jednym, bo jedno nie istnieje. Pustka jest nierozróżnialna jako składnik, a zatem moment, w którym ona się pojawia, jest czystym aktem nazwania, który to akt pochłania sam siebie, wskazując jedynie to, co jako takie nie daje się prezentować<sup>98</sup>.

Pustka zatem stanowi swego rodzaju pierwotny byt. Wielość jest zbiorem tego, co nas otacza, ale pierwotna wielość, pierwotny zbiór nie jest jednym, bo wtedy musiałby on być policzony za jedno i pojawiłaby się prezentacja. Nie jest ona również wielością, ponieważ wielość stanowi przestrzeń, w której pojawi się prezentacja.

Według Badiou zatem ontologia jest nauką o bycie jako bycie, ale bytu jako bytu nie można sprowadzić do samej struktury. Byt jako byt nie może bowiem zostać policzony jako jedno. Zostałby on wówczas sprowadzony do totalnej Jedności. Ontologia natomiast jest utożsamiona z mnogością – sytuacją, a więc jest możliwością – i koniecznością zarazem – tego, aby zaistniała struktura, czyli proces liczenia, stworzenia Jedności z Wielości<sup>99</sup>. Jedność jest efektem procedury liczenia i powstaje z Wielości jako zbioru, zatem można powiedzieć, że jest ona procesem. W sytuacji, w której byt byłby ustrukturyzowany jako sytuacja, trwałby on jako Jedność i Pełnia. Wówczas zaistniałaby konieczność istnienia czegoś, co byłoby „poza”, co stwarzałoby możliwość opisanie bytu. Rzeczywistość nadrzędną wobec wielości w systemie stworzonym przez Badiou mógłby stanowić Inny, jakaś idea, lub po prostu Bóg. Dla omawianego francuskiego autora byłaby to jednak sytuacja niedopuszczalna. Utrzymuje on, że odwoływanie się do czegoś „poza” nie jest konieczne<sup>100</sup>, a zarazem charakteryzując wydarzenie, dość prowokacyjnie i zagadkowo określa je mianem łaski.

## 1.2 WYDARZENIE JAKO ŁASKA

W niniejszej części rozważań spróbujemy zrozumieć istotę zjawiska, jakim jest wydarzenie, w oderwaniu od oceny uprawnienia francuskiego filozofa do charakterystyki tego pojęcia na przykładzie wydarzenia zaczerpniętego ze

---

98 Tamże.

99 Por. G. Kubiński, *Alain Badiou*, dz. cyt., s. 49–50.

100 Por. tamże, s. 50.

sfery religijnej. Poddając analizie sposób rozumienia przez Badiou wydarzenia, postaramy się znaleźć odpowiedź na pytanie, czy umieszczenie pojęcia wydarzenia w centrum rozważań, uczynienie z niego punktu odniesienia dla oceny ludzkich działań, stanowi nowość niespotykaną wcześniej w filozofii, a jeżeli tak, to w jakim stopniu ubogaca jej dotychczasowy dorobek. Kluczowe dla zrozumienia tego, co dla Badiou stanowi istotę wydarzenia, wydaje się uwypuklenie jego interpretacji pojęcia łaski. Łaska stanowi bowiem kategorię wywołującą skojarzenia o charakterze przede wszystkim religijnym. Niewątpliwie w sposób przeniknięty religią rozumiał ją również św. Paweł. Należy przypuszczać, że dla ukazania istoty łaski w kontekście filozoficznym konieczna jest albo zmiana sposobu rozumienia tego słowa na taki, który będzie pozbawiony wydźwięku religijnego, albo pozostanie przy jego nacechowanym religijnie odczytywaniu, co jednak powinno współgrać z całą koncepcją filozoficzną, zwłaszcza w kontekście odniesienia do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Zważywszy na fakt, że francuski myśliciel zdecydowanie wyklucza możliwość istnienia jakiegokolwiek rzeczywistości transcendentnej, należy domniemywać, że druga z zaproponowanych powyżej możliwości rozumienia pojęcia łaski nie zdobyłaby jego uznania.

Żeby zrozumieć, czym jest wydarzenie jako łaska, należy najpierw przyjrzeć się, co ma na myśli Badiou, gdy mówi, że Zmartwychwstanie jest wzorem wydarzenia. Potem zastanowimy się, dlaczego sposób rozumienia przez Badiou wydarzenia wymusza negację prawa. Wyjaśnieniu źródeł obecnej w filozofii francuskiego filozofa negacji prawa posłuży najpierw analiza krytyki, jakiej Badiou poddaje prawo rozumiane na sposób żydowski, jak również próba wyodrębnienia pozytywnego postulatu czystej afirmacji jako przeciwwagi dla nakazów prawa. W ostatnim punkcie niniejszego paragrafu podejmiemy próbę zrozumienia, jaką rolę w powstawaniu wydarzenia odgrywa śmierć.

### 1.2.1 Zmartwychwstanie biblijne przykładem wydarzenia

Zadziwiającym wydawać by się mogło to, że Alain Badiou, zdeklarowany ateista, określający samego siebie jako *dziedzicznie irreligijnego*<sup>101</sup>, ustanawia postać św. Pawła niemalże ikoną, punktem odniesienia, postacią centralną swych analiz filozoficznych. Warto zatem postawić pytanie o to, jaki aspekt myśli i działalności Apostoła Narodów wzbudził zainteresowanie francuskiego

---

101 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 17.

intelektualisty na tyle, że pozwolił mu stwierdzić, że św. Paweł jest dla niego postacią o pierwszorzędnym znaczeniu<sup>102</sup>. Jak zaznaczono powyżej, błędne byłoby mniemanie, że zainteresowanie postacią św. Pawła wynika w jakimkolwiek stopniu z pobudek religijnych. W rozważaniach autora *Ustanowienia uniwersalizmu* próżno bowiem doszukiwać się kontekstu religijnego. Można nawet powiedzieć, że kontekst ten jest zdecydowanie i konsekwentnie odrzucany. Filozof dobitnie i wielokrotnie powtarza, że w aspekcie przedmiotu wiary postać św. Pawła znajduje się poza obszarem jego zainteresowania<sup>103</sup>. Poddaje on wprawdzie wnikliwej analizie pisma św. Pawła, jednak są one dla niego wyłącznie egzemplifikacją relacji, jaka zachodzi między podmiotem a prawdą. Św. Paweł jest dla Badiou wzorcowym przykładem człowieka, który w obliczu wydarzenia podejmuje decyzję o byciu mu wiernym, staje się bojownikiem o wiarę w imię otrzymanego powołania, a w konsekwencji przeistacza się w podmiot prawdy i wydarzenia.

Analizując treść rozważań francuskiego filozofa, skoncentrowanych na postaci św. Pawła, można odnieść wrażenie, że został on przez Badiou ukazany jako wzór podmiotu, a Zmartwychwstanie urasta do rangi wzorcowego wydarzenia. Badiou jest jednak zainteresowany wyłącznie procedurą, sposobem działania, a więc stroną formalną, a nie treściową, omawianej rzeczywistości. Nie oznacza to jednak, że Badiou w ogóle nie potrzebuje podmiotu. Wręcz przeciwnie, jak to zostanie pokazane w dalszej części rozważań, stanowi on jeden z filarów jego myśli. Badiou jest przekonany o konieczności budowania systemu filozoficznego, który będzie odnosił się do stałych kategorii, takich jak wydarzenie, prawda i właśnie podmiot. Omawiany filozof sprzeciwia się dominującym współcześnie tendencjom negowania możliwości poznania prawdy, jak również postulowanemu w konsekwencji subiektywizmowi.

Dlaczego właśnie postać świętego Pawła miała dla Badiou znaczenie wzorcowe? Dlaczego na jej przykładzie postanowił zaprezentować swoją nową i prowokacyjną koncepcję prawdy? Badiou tłumaczy, że przykład świętego Pawła jest przykładem najbardziej wyrazistym, pozwalającym w sposób jasny i czytelny zrozumieć sens całej procedury prawdy<sup>104</sup>. To, że przykład zaczerpnięty z rzeczywistości nacechowanej religijnie jest najbardziej czytelny, nie oznacza według niego, że wyłącznie religia może stanowić źródło twierdzeń o charakterze generycznym. Zdaniem Badiou, Paweł proponuje nową koncepcję prawdy, mającą charakter formalny i antyfilozoficzny, jednak

---

102 Tamże.

103 A. Badiou, *Uniwersalne prawdy i kwestia religii*, art. cyt., s. 325.

104 Tamże, s. 325.

dającą się przenieść na grunt rozważań o charakterze filozoficznym, pod warunkiem zachowania wyłącznie proponowanej przez Pawła procedury.

W tym miejscu warto przypomnieć, obecne już w filozofii starożytnej, dwa sposoby odniesienia do prawdy. W prosty i jasny sposób tę opozycję ukazuje Boris Groys we *Wprowadzeniu do anty-filozofii*, mówiąc, że Sokrates był konsumentem prawdy, zaś sofisci – jej producentami i sprzedawcami<sup>105</sup>. Według Groysa przejście od stanowiska sofisty do stanowiska filozofa oznacza zwrot: od produkcji prawdy do jej konsumpcji. Filozof nie jest producentem prawdy ani jej poszukiwaczem, ale jest on „zwykłym człowiekiem z ulicy, który zagubił się w globalnym supermarkecie prawd, a teraz próbuje się tam odnaleźć lub przynajmniej odszukać drogę do wyjścia”<sup>106</sup>.

Groys przypomina, że antyfilozofia została zapoczątkowana przez Marksa i Kierkegaarda, polega na tym, że „krytykę zastąpiono rozkazem”, który każe zmieniać świat, a nie go objaśniać, każe milczeć o tym, czego nie można powiedzieć, odrzucić pytania filozoficzne, być niczym zwierzę, zamiast się zastanawiać. Ma to uwolnić prawdę od znamion towaru. Wykonanie lub niewykonanie rozkazu jest czymś innym niż potwierdzenie lub odrzucenie teorii prawdy w wyniku krytycznej weryfikacji. Podstawowym założeniem antyfilozofii jest to, że prawda ukazuje się dopiero po spełnieniu rozkazu. W pierwszej kolejności zmieniamy świat, dopiero potem ukazuje się on w swojej prawdzie<sup>107</sup>.

Dla antyfilozofów pierwotna decyzja jest podejmowana w ciemno i wyprzedza wszelką możliwą krytykę, której przedmiot ukazuje się dopiero i wyłącznie w wyniku decyzji wykonania rozkazu. Wybór wykonania lub odrzucenia rozkazu jest zarówno nieodwołalny, jak i niezwłoczny. Jest to decyzja życiowa, której nie można odłożyć na później<sup>108</sup>.

Filozofia jest umiłowaniem prawdy, jednak jej nie posiada i nie może osiąść, ale oczekuje jej od przyszłości. Prawda może być dla niej tylko radykalnie nowa, niepojęta. Projekt filozoficzny jest otwarty. Filozofia żyje niemożliwością zaspokojenia pragnienia prawdy. Zjednoczenie z prawdą byłoby dla niej katastrofalne, bo jest ona możliwa jedynie o tyle, o ile *sophia* nie przestaje jej uwodzić, nie oddając się filozofującemu. W tym sensie filozofia jest czystym pragnieniem i czystą aktywnością, pracą<sup>109</sup>.

---

105 B. Groys, *Wprowadzenie do anty-filozofii*, tłum. J. Gilewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2012, s. 4.

106 Tamże.

107 Tamże, s. 5.

108 Tamże, s. 8.

109 Tamże, s. 95.

Mówiąc o Pawle jako o antyfilozofie, Badiou wydaje się stawiać go w jednym szeregu z myślicielami, których określa się tym samym mianem, tj. z Pascalem, Rousseau, Kierkegaardem, Nietzsche, Wittgensteinem i Lacanem<sup>110</sup>. Jego zdaniem, byli oni tymi, którzy żywili przekonanie o istnieniu prawdy, którą trzeba odkryć, a nie – pomyśleć, czy też skonstruować, w przeciwieństwie do filozofów, takich jak Deleuze, dla którego kategoria prawdy była zbędna<sup>111</sup>.

Dla Badiou św. Paweł był antyfilozofem, ponieważ rzeczywistość, będąca dla niego prawdą, miała się urzeczywistnić dopiero po śmierci, w bliżej nieokreślonej przyszłości. W istocie nie był on w stanie żyć jednocześnie z aktualizującą się możliwością otwartą przez wydarzenie Zmartwychwstania.

Badiou stwierdza, że św. Paweł „zredukował chrześcijaństwo do jednego zdania: »Jezus zmartwychwstał«”<sup>112</sup>. Podobną definicję chrześcijaństwa odczytujemy w księdze Dziejów Apostolskich w dialogu Festusa – rzymskiego namiestnika Judei z królem Agryppą II. Festus, przedstawiając królowi sprawę św. Pawła, uwięzionego w wyniku skargi wniesionej przez Żydów, mówi: „Oskarżyciele nie wnieśli przeciwko niemu żadnej skargi o przestępstwa, które podejrzewałem. Mieli z nim tylko spory o ich wierzenia i o jakiegoś zmarłego Jezusa, o którym Paweł twierdzi, że żyje”<sup>113</sup>. Wydarzenie Zmartwychwstania Badiou odczytuje jako kluczowe dla antyfilozofii św. Pawła. Podkreśla, że Apostoł Narodów nie ogranicza się wyłącznie do nauki o nim, lecz stanowi ono dla niego źródło, początek: „jest [...] czystym wydarzeniem, otwarciem epoki, przekształceniem stosunków pomiędzy tym, co możliwe i niemożliwe”<sup>114</sup>. Dla św. Pawła tym, co niemożliwe, było zmartwychwstanie, które w jednym momencie stało się otwartą perspektywą, faktem, co potwierdzają słowa z I Listu do Koryntian: „Skoro umarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara”<sup>115</sup>.

Wydarzenie znajdujące się u podstaw narodzin św. Pawła jako podmiotu posiada, według Badiou, dwa wymiary. Spotkanie w drodze do Damaszku jest wydarzeniem będącym subiektywnym znakiem właściwego wydarzenia – Zmartwychwstania Chrystusa. Zmartwychwstanie Chrystusa jest dla Badiou bajką niemającą nic wspólnego z rzeczywistością, jednak dla zainicjowania

110 A. Badiou, *Métaphysique du bonheur réel*, Paris: PUF, 2015, s. 8.

111 Tamże, s. 35.

112 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 17.

113 Dz 25,18–19.

114 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 53.

115 1 Kor 15,16–17.

„procedury prawdy” to, czy Zmartwychwstanie było faktem historycznym, czy też nie, nie ma dla niego żadnego znaczenia. Istotne jest to, że Zmartwychwstanie spełniło funkcję mu przypisywaną przez francuskiego filozofa, tzn. że otworzyło uniwersalną możliwość dostępną dla każdego człowieka. Zakładana przez omawianego autora fałszywość tezy o Zmartwychwstaniu Chrystusa w żadnym stopniu nie umniejsza roli pierwotnego wydarzenia w otwarciu możliwości. Konsekwencją tego, że wydarzenie, wobec którego staje św. Paweł, nie było faktem, ale przejawem wiary, jest jedynie to, że o procedurze religijnej nie można mówić na poziomie filozoficznym. Badiou utrzymuje jednak, że usunięcie z procedury religijnej elementów, w jego ocenie, zbędnych oraz nadanie pojęciom nowych znaczeń, wystarczy do tego, aby droga, na którą wkroczył św. Paweł, znalazła zastosowanie w realnej, pozbawionej elementów bajkowych, rzeczywistości<sup>116</sup>.

Jakie cechy tego, co się zdarza decydują o tym, że mamy do czynienia z wydarzeniem jako źródłem „procedury prawdy”? Przede wszystkim przekonanie, że Zmartwychwstanie jest wydarzeniem, wynika z tego, że nie jest ono celem samym w sobie<sup>117</sup>. Zmartwychwstanie ma sens tylko dlatego, że świadczy o możliwym zwycięstwie nad śmiercią. Dla właściwego zrozumienia istoty Zmartwychwstania niezbędne jest zatem nieustanne odnoszenie go do potencjalnego Zmartwychwstania, ale nie w odniesieniu do każdego człowieka, lecz wyłącznie dla tego, który doświadcza wydarzenia. Doświadczenie wydarzenia nie stanowi więc nabycia przekonania o powszechnej możliwości Zmartwychwstania, ale wymaga odniesienia do pojedynczego przypadku, do mnie, jako tego, który może zmartwychwstać. Wzajemna zależność i konieczność przechodzenia od tego, co uniwersalne, do tego, co pojedyncze, decyduje o rozumieniu wydarzenia jako łaski. Czyste wydarzenie nie jest suchym faktem ani informacją o tym, że Jezus umarł na krzyżu i zmartwychwstał. „Nie jest [...] ono ani testamentem, ani tradycją, ani zapowiedzią. Jest nadliczbowe wobec tego wszystkiego i ukazuje się jako czysty dar”<sup>118</sup>.

Dar czysty należałoby rozumieć jako dar niczym nieuwarunkowany, dawany bez względu na cokolwiek i na kogokolwiek, jako dar, na który nie można zasłużyć, bo samo jego ofiarowanie zależy wyłącznie od ofiarodawcy. W konotacji religijnej zaistnienie daru jest uwarunkowane przez istnienie nie tylko obdarowanego, ale także obdarowującego. Dla św. Pawła z pew-

116 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 17–18.

117 Tamże, s. 53.

118 Tamże, s. 70.

nością był nim Bóg. W jaki sposób jednak drugi człon relacji obdarowania ma możliwość zaistnienia w ramach teorii filozoficznej Badiou? Autor podejmuje próbę wydobywania z *mitologicznego rdzenia* formalnej i zupełnie świeckiej koncepcji łaski. Chce stworzyć „materializm łaski za pomocą prostej i mocnej idei, według której wszelkie istnienie może pewnego dnia zostać przeniknięte przez to, co je spotyka, i może poświęcić się temu, co jest ważne dla wszystkich”<sup>119</sup>. Łaska wskazuje na wydarzenie, jako na to, co przekracza porządek myślenia i zarazem warunkuje myślenie aktywne, uaktywnia poza-literałą drogę podmiotu.

Zdaniem Macieja Kropiwnickiego, „materializm łaski” jest wręcz rdzeniem całej książki Alaina Badiou<sup>120</sup>. W sensie filozoficznym łaska stanowi bowiem ciągłą zdolność ludzkiej mnogości do przekraczania swoich ograniczeń, granic między poszczególnymi jednostkami ludzkimi. Poddając się ograniczeniom, człowiek pozostaje poddany zasadzie śmierci, zaś wychodząc poza nie, afirmuje zasadę życia. Możliwość przekraczania siebie wynika wyłącznie z faktu, że człowiek potencjalnie składa się na podmiot, który działa w imię wydarzenia<sup>121</sup>. Znaczyłoby to, że podmiot ciągle się staje, jest w nieustannym procesie, ewoluuje i rozwija się. Wiele wskazuje na to, że postrzeganie wydarzenia jako łaski przez Badiou jest bliskie przekonaniu M. Heideggera, że „Otrzymujemy wiele różnego rodzaju darów. Jednak najwyższym i naprawdę [...] dla nas trwałym darem jest nasza istota, którą jesteśmy obdarzeni, tak, że dopiero na gruncie tego daru jesteśmy tymi, którymi jesteśmy”<sup>122</sup>.

Omawiany autor zdecydowanie podkreśla, że wydarzenie nie jest cudem<sup>123</sup>. Jednak niektórzy jego komentatorzy, np. P. Hallward, D. Bensaïd i O. Marchand twierdzą, że zaproponowana przez Badiou koncepcja łaski wcale nie jest tak bardzo zsekularyzowana, jak to utrzymuje jej twórca<sup>124</sup>. Ich zdaniem, świadczy o tym nieprzyjęcie przez niego w zasadzie żadnych warunków przedwydarzeniowych, mogących je przygotować i zwiększyć prawdopodobieństwo jego wystąpienia. Istotnie bowiem, nawet jeżeli Badiou mówi o siedlisku wydarzeniowym czy o stanie sytuacji, ich pojawienia się nie można przewidzieć, zaaranżować, bo nie jest przykładowo możliwe

119 Tamże, s. 74.

120 M. Kropiwnicki, *Uniwersalizm, który nadszedł*, „Le Monde Diplomatique” 5(2007), s. 23.

121 Tamże.

122 M. Heidegger, *Co wie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000, s. 103.

123 A. Badiou, *Theoretical Writings*, dz. cyt., s. 100.

124 Por. O. Marchand, *Nothing but a Truth: Alain Badiou's „Philosophy of Politics” and the Left Heideggerians*, „Poligraph” 117(2005), s. 114.

przewidzenie, jaki układ relacji społecznych wywoła skutek w postaci takiego, a nie innego wydarzenia. W przeciwnym razie wydarzenia byłoby czymś uwarunkowane i nie następowałyby już przypadkowo w rezultacie splotu różnych okoliczności. Według Hallwarda brak warunków przedwydarzeniowych w myśli francuskiego filozofa jest spowodowany staraniami, mającymi na celu wykluczenie możliwości produkowania wydarzenia, co zaprzeczałoby jego nagłemu i nieprzewidywalnemu pojawianiu się<sup>125</sup>. Bensaïd utrzymuje natomiast, że wobec braku warunków przedwydarzeniowych, Badiou, będąc ateistą, ryzykuje popadnięcie w religijność<sup>126</sup>. Wydarzenie, pojawiając się „znikąd”, siłą rzeczy nosi cechy cudowności, której omawiany autor tak bardzo usiłuje uniknąć. Podobnie siedlisko wydarzeniowe miałyby charakter przypadkowy, pojawiałyby się samo z siebie i nie mogłyby zostać w żaden sposób przygotowane i nakierowane na określone wydarzenie, które miałyby wypełnić pustkę sytuacji.

Każde wydarzenie domaga się odpowiedzi na nie. Dla zrozumienia, jaka powinna być odpowiedź człowieka, aby wydarzenie mogło stanowić źródło prawdy uniwersalnej, kluczowe jest najpierw wyjaśnienie, w jaki sposób św. Paweł ustosunkowuje się do tego, co mu się przydarza.

Doświadczając wydarzenia, Apostoł Narodów decyduje się przyjąć jego łaskę, odpowiada wiarą, będącą czystym upodmiotowieniem<sup>127</sup>. Błędem byłoby jednak sądzić, że wiara jest tożsama z przekonaniem, z którego nie wynikają żadne konsekwencje. Wiara w sposób konieczny musi uwidocznić się w ludzkich czynach, bo jedynie wtedy zostanie udowodniona prawdziwość wydarzenia, będącego jej źródłem. Zewnętrznym znakiem wydarzenia, dowodem na jego prawdziwość, a w konsekwencji na prawdziwe upodmiotowienie, jest „publiczne głoszenie wydarzenia pod jego własnym imieniem”<sup>128</sup>. W przypadku św. Pawła imieniem tym jest Zmartwychwstanie. Powyższy sposób mówienia o wierze jako o głoszeniu, dawaniu świadectwa o wydarzeniu wydaje się być bliski wyrażonemu w encyklice *Spe salvi* twierdzeniu Benedykta XVI, że „Wiara jest substancją nadziei”<sup>129</sup>. Papież wyjaśnia, że „Wiara nie jest tylko skłanianiem się osoby ku rzeczom, jakie mają nadejść, ale wciąż są całkowicie nieobecne. Ona coś nam daje. Już teraz daje nam coś

---

125 P. Hallward, *Badiou. A Subject to Truth*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2003, s. 371.

126 D. Bensaïd, *Alain Badiou and the Miracle of Event*, w: *Think Again: Alain Badiou and the Future Philosophy*, red. P. Hallward, London: Continuum, 2004, s. 98, 101.

127 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 94.

128 Tamże, s. 95.

129 Benedykt XVI, *Spe salvi*, Poznań: Pallotinum, 2007, s. 10.

z samej oczekiwanej rzeczywistości, a obecna rzeczywistość stanowi dla nas »dowód« rzeczy, których jeszcze nie widzimy. Włącza przyszłość w obecny czas do tego stopnia, że nie jest ona już czystym »jeszcze nie«. Fakt, że ta przyszłość istnieje, zmienia teraźniejszość; teraźniejszość styka się z przyszłą rzeczywistością, i tak rzeczy przyszłe wpływają na obecne i obecne na przyszłe<sup>130</sup>. [...] Wiara nadaje życiu nową podstawę, nowy fundament, na którym człowiek może się oprzeć, a przez to zwyczajny fundament, czyli ufność pokładana w dobrach materialnych, relatywizuje się. Tworzy się nowa wolność wobec tego fundamentu życia, na którym tylko pozornie można się oprzeć, nawet jeśli nie przeczy się jego normalnemu znaczeniu»<sup>131</sup>.

W postawie św. Pawła wobec wydarzenia Badiou dostrzega fakt, że będąc wiernym wydarzeniu, Apostoł Narodów staje się wręcz bojownikiem o wiarę. Dlaczego głoszenie wydarzenia Zmartwychwstania jest warunkiem jego realności i upodmiotowienia adresata wydarzenia? Zdaniem Badiou, publiczne wyznanie wiary przez Pawła umieszcza podmiot w perspektywie zbawienia<sup>132</sup>. Dzięki głoszeniu wydarzenia, publicznemu wyznawaniu Zmartwychwstania, ogłaszana jest jednocześnie możliwość Zmartwychwstania, mająca odniesienie do wszystkich. Treścią możliwości dostępnej każdemu człowiekowi, wynikającej z wydarzenia Zmartwychwstania, jest przejście ze śmierci do życia. Możliwość zaistnienia nowego porządku życia i śmierci zaktualizowała się już w Chrystusie, ale nie jest obecna w świecie, bo samo myślenie nie jest jeszcze mocą pozwalającą na przejście ze śmierci do życia. Rzeczywistość myślenia nie utożsamia się z rzeczywistością działania w miłości, będącej mocą myślenia. Jaką zatem rolę w aktualizacji wydarzenia Zmartwychwstania w świecie odgrywa miłość? Badiou twierdzi, że ma ona za zadanie stworzyć takie prawo, które pozwoli powydarzeniowej prawdzie wnikać do świata i przywrócić podmioty życiu, czy też ożywić je jako podmioty<sup>133</sup>. Miłość nadaje myśleniu moc, co oznacza, że dzięki niej perspektywa, jaka trwa pierwotnie jedynie w myśli, aktualizuje się w rzeczywistości. Jak podkreśla Jaromir Brejda w książce pt. *Cierń w ciebie. Myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, zbawienie – według Badiou – polegać ma na przywróceniu jedności słowa i czynu, którego moc wypływa z wydarzenia<sup>134</sup>. Nie wiadomo jednak, w którym momencie nastąpiło, według Badiou, ich rozdzielenie. Wydaje się bowiem, że francuski filozof,

130 Tamże, 7.

131 Tamże, 8.

132 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 95.

133 Tamże.

134 J. Brejda, *Święty Paweł Alaina Badiou*, dz. cyt., s. 212.

mówiąc o zbawieniu, nie uściśla, czym ono miałoby być. Z pewnością nie pod każdym względem wizja zbawienia omawianego autora byłaby zbieżna z przekonaniem Apostoła Narodów.

Przyglądając się dotychczasowym rozważaniom, uzasadnionym wydaje się być przypuszczenie, że skoro św. Paweł stanowi egzemplifikację relacji między podmiotem a prawdą, wiara, jako odpowiedź na wydarzenie Zmartwychwstania, musi stanowić również przykład reakcji na wydarzenie w rzeczywistości rozpatrywanej w aspekcie pozareligijnym. Istotne jest to, że św. Paweł wierzy wydarzeniu i w oparciu o tę wiarę wyzbywa się wszelkich wyobrażeń. Wiara pozbawia go złudzeń i odkrywa to, co prawdziwe. Badiou zakłada zatem, że wydarzenie stanowi rzeczywistość pozbawioną jakiegokolwiek dowodu o charakterze obiektywnym, społecznym. Wydarzenie jest udowodnione jedynie na poziomie indywidualnego doświadczenia człowieka – adresata wydarzenia. Jedynym dowodem na jego realność jest deklaracja podmiotu indywidualnie przez nie dotkniętego.

W świetle uwypuklonych powyżej przekonań francuskiego filozofa można przyjąć, że człowiek nie ma wpływu na to, kiedy doświadczy wydarzenia. Jakiegokolwiek zabiegi i próby sztucznego skonstruowania warunków dogodnych dla wydarzenia wydawałyby się zatem bezcelowe. Człowiek jest niejako zdany na przypadkowość wydarzenia, spada ono na niego niczym greckie fatum, bez żadnego ostrzeżenia. Jaką zatem postawę proponuje przyjąć francuski filozof wobec możliwości wydarzenia? Czy bierze on pod uwagę możliwość podjęcia jakiegokolwiek aktywności wobec hipotetycznego wydarzenia, które lada chwila może się pojawić, czy też człowiek ma pozostać całkowicie bierny? Przede wszystkim na wydarzenie nie należy oczekiwać. Wydarzenie nie jest bowiem zależne od naszego nastawienia względem niego. Można wręcz powiedzieć, że oczekując wydarzenia, człowiek pozbawia je charakteru łaski. Zdaniem Badiou, jest wiele wydarzeń, na które nadal nie odpowiedziano, to one oczekują na człowieka, a nie – człowiek na nie. Człowiek nie jest w stanie przewidzieć wydarzenia, więc czekanie na nie nie ma żadnego sensu<sup>135</sup>. Można zatem powiedzieć, że wydarzenie nadchodzi niespodziewanie jak złodziej<sup>136</sup>. Według Badiou trafnie sposób pojawiania się wydarzeń ujmuje Nietzsche, który powiada, że są one zaskakujące przez swoją cichość<sup>137</sup>.

---

135 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 116.

136 Por. 1 Tes 5,2.

137 F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Poznań: Zysk i S-ka, 2000, s. 118.

Dotychczasowe rozważania pokazały, że wydarzenie jest rozumiane przez Alaina Badiou jako punkt zwrotny w życiu człowieka. Nie stanowi ono w żaden sposób konsekwencji zastanej sytuacji, ale jej nieoczekiwane, przypadkowe dopełnienie. Wydarzenie z niczym się nie wiąże, nie podlega ujęciu za pomocą całościowej wizji filozoficznej, niczego nie zakłada i do niczego nie odsyła. Ma charakter na wskroś nieprzewidywalny, przydarzając się – wywołuje zaskoczenie. Nie można do niego dojść, wystarać się o nie, nie da się go odnaleźć, bo to ono odnajduje człowieka. Wydarzenie inicjuje nowy sposób rozumienia rzeczywistości, pozbawia iluzji i imaginacji. Wśród konsekwencji pojawienia się wydarzenia Badiou wskazuje i na to, że wobec wydarzenia traci na znaczeniu prawo.

### 1.2.2 Wydarzenie zniesieniem prawa

Alain Badiou zakłada, że człowiek w naturalny sposób podporządkowuje się zewnętrznym regulacjom prawnym. Jednak wydarzenie sprawia, że przepisy i normy prawne nie są dłużej potrzebne. Cechy właściwe prawu pozostają bowiem w opozycji do wydarzenia i nowego porządku, jaki ono ustanawia. Wydarzenie jest źródłem porządku innego niż ten stanowiący przez prawo, porządku czyniącego prawo zbędnym. Jaki jednak związek zachodzi między wydarzeniem a prawem? Dlaczego pojawienie się wydarzenia może wpływać na stosunek jednostki do prawa?

Wydaje się, że dla Badiou punktem styczności między wydarzeniem a prawem jest prawda. Ze względu na fakt, że prawda jest prawdą wydarzenia, jej cechą jest pojedynczość właściwa również wydarzeniu<sup>138</sup>. Podobnie jak wydarzenie jest wydarzeniem dla jednostki, a nie dla grupy, tak prawda, jaką niesie ono ze sobą, jest również prawdą jednostki. Prawda jest tym, co nadchodzi, zjawia się. W związku z tym, że jest ona tworzona i doświadczana przez jednostkę i tylko przez nią, posiada charakter subiektywny i indywidualny. Nie ma ona charakteru ani strukturalnego, ani aksjomatycznego, ani prawnego.

Według Badiou, prawda stoi w opozycji do prawa, będącego zbiorem uregulowań stworzonym na potrzeby konkretnej grupy ludzi. W przeciwieństwie do prawdy, prawo nie ma charakteru indywidualnego, ale ogólny. Do przestrzegania prawa zobligowana jest pewna zbiorowość, zaś prawda jest

---

138 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 25.

adresowana tylko i wyłącznie do jednego odbiorcy – tego, który doświadcza wydarzenia i jest wezwany do odpowiedzi na wydarzenie. Skoro prawda jest pojedyncza, a więc wypracowana w ramach określonej procedury, w której uczestniczy jednostka, nie jest zatem możliwe doświadczenie prawdy na poziomie ogólnym. Prawo zaś funkcjonuje wyłącznie w aspekcie konkretnej zbiorowości. Podporządkowanie się prawu wynika zatem z uczestnictwa w pewnej grupie i utożsamiania się z nią, podczas gdy prawda jest zapoczątkowana wyznaniem o charakterze czysto subiektywnym, nie ma źródeł wspólnotowych ani historycznych, więc żadna grupa nie może być dla niej oparciem<sup>139</sup>.

Francuski filozof jest przekonany, że wydarzenie stanowi negację prawa dlatego, że czyni je zbędnym. W momencie zaistnienia wydarzenia człowiek powinien na nie odpowiedzieć. Jak już wspominaliśmy wcześniej, odpowiedź na wydarzenie polega na zmianie perspektywy postrzegania całej rzeczywistości, a zatem i siebie samego. Wydarzenie, stając się punktem odniesienia dla ludzkiego postrzegania i działania, zastępuje prawo, co oznacza, że staje się dla człowieka źródłem norm i zasad. Zasady i normy formułowane są jednak indywidualnie przez człowieka, w odniesieniu do wydarzenia, a zatem mają charakter subiektywny.

Należy zadać sobie jednak pytanie, czy prawo poddane krytyce przez omawianego autora, prawo, które określa mianem zbędnego, rozumie on jako każdą regulację, której powinien się podporządkować człowiek, a której źródło znajduje się poza nim samym, jak i poza wydarzeniem. Badiou twierdzi, że możliwe jest ustanowienie prawa we właściwym tego słowa znaczeniu, tzn. prawa niepozbawiającego jednostkę myślenia, a więc należy przypuszczać, że jego krytyka jest zorientowana na prawo posiadające konkretne cechy i konkretne źródło. W sensie ścisłym wydarzenie stanowiłoby negację określonej koncepcji prawa. Prawem, któremu, zdaniem francuskiego filozofa, przeciwstawił się św. Paweł, było prawo żydowskie, mające swe źródło w księgach Starego Testamentu, a zwłaszcza w Pięcioksięgu Mojżeszowym.

Na początku rozważań dotyczących krytyki, jakiej Badiou, za św. Pawłem, poddaje prawo w ujęciu żydowskim, należy zapytać, jaka cecha prawa decyduje o tym, że pozbawia ono człowieka myślenia.

Francuski filozof utrzymuje, że w prawie przejawia się partykularność, wynikająca z różnicy pomiędzy adresatami norm prawnych i tymi, którzy tym normom nie podlegają. Prawodawca, czyli – w języku Badiou – Jedyny

---

139 Tamże.

prawa, zwraca się wyłącznie do tych, którzy uznają i praktykują jego szczególne nakazy i zakazy. Formułuje zatem normy postępowania dla tych, którzy mu podlegają. Jedyne prawa nie zwraca się zatem do ogółu, do „wszystkich bez wyjątku”, ale wyłącznie do tych, którzy uznają i praktykują jego prawo. Badiou ośmiela się nazwać takiego Jedynego zwodniczym, bowiem uważa, że zaprzecza on istocie Jedynego, o jakiej mówił św. Paweł. „Jedynym jest ten, który nie wprowadza żadnego rozróżnienia wśród podmiotów, do których się zwraca”<sup>140</sup>.

Korelatem Jedynego może być tylko to, co uniwersalne, a w konsekwencji „nie istnieje wydarzeniowy Jedyne, który mógłby być Jedynym partykularnym”<sup>141</sup>. Wydarzenie, chociaż jest adresowane do jednostki, to jednak ukazuje możliwość otwartą dla każdego, nie wyklucza innych ze względu na różnice, ale łączy je i spaja ze sobą<sup>142</sup>.

Badiou, wymieniając cechy prawa, wskazuje, że ma ono charakter partykularny, predykatywny, częściowy, państwowy<sup>143</sup>. To, że prawo jest partykularne, oznacza, że zawiera w sobie wymóg spełniania konkretnych uczynków. W konsekwencji przesłanie wydarzenia, mające charakter uniwersalny, nie może być przeżywane wyłącznie w postaci czysto subiektywnego przekonania lub wiary<sup>144</sup>. Badiou rozumie zatem prawo jako to, co powinno się zdarzyć, jako działanie wynikające z nakazu. Z kolei wydarzenie określa za pomocą cech przeciwnych. Wyjaśnia, że nie jest czymś, co powinno nastąpić, bo nikt nie posiada wiedzy o nim, zanim zaistnieje. W konsekwencji powinność nie może fundować podmiotu<sup>145</sup>. Warunkiem podmiotowości nie są bowiem uczynki, za które należy się nagroda, ale głoszenie wydarzenia. Głosić wydarzenie, a więc zwracać się do ogółu, można wyłącznie bez powodu, bo do wszystkich może być adresowane tylko coś, co jest darmowe i bezzasadne. Wymóg bezwarunkowości przekazywania dalej tego, co jest dane, spełnia wyłącznie wydarzenie. Tylko charyzma, czyli łaska, jest czymś na miarę uniwersalnego zadania. „Prawo rządzi predykatywną mnogością świata, każda część całości otrzymuje to, co się jej należy. Łaska wydarzenia rządzi nieopisywalną mnogością, nadmiarową wobec samej siebie i wobec ustalonego przez prawo podziału”<sup>146</sup>.

---

140 Tamże, s. 84.

141 Tamże.

142 Por. J. Brejdek, *Święty Paweł Alaina Badiou*, dz. cyt., s. 209.

143 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 84–85.

144 Tamże, s. 83.

145 Tamże, s. 85.

146 Tamże, s. 86.

Co ciekawe, Badiou powiada również, że podmiot, uwarunkowany przez prawo, jest podmiotem śmierci ze względu na podległość grzechowi. Zważywszy jednak na fakt, że Badiou jest ateistą, posługiwanie się przez niego pojęciem grzechu wydaje się być nieco zagadkowe.

Chcąc zrozumieć koncepcję grzechu stworzoną przez francuskiego filozofa, należy najpierw skoncentrować się na jego rozumieniu pragnienia. Zdaniem Badiou, św. Paweł nie utożsamiał pragnienia z pożądliwością, rozumianą jako rzeczywistość niejako uśpiona, której uruchomienie następuje przez prawo. Tymczasem, zdaniem Badiou, prawo jest tym, co ożywia pragnienie, a tym samym powoduje, że podmiot zadowala się jedynie zmierzaniem ku śmierci. Nadawanie życia pragnieniu sprowadza się do utrwalania tego, ku czemu kierowane jest pragnienie i na spleceniu z tym czymś wszelkiej „woli” podmiotu. Francuski filozof twierdzi, że autonomiczne i automatyczne życie pragnienia jest dla św. Pawła tożsame z grzechem. Automatyzm pragnienia może być pomyślany wyłącznie dzięki prawu, które tym samym „wyznacza podmiotowi cielesną drogę śmierci”<sup>147</sup>.

Nie jest jednak tak, że wydarzenie stanowi jedynie negację prawa. Jest ono bowiem źródłem reguł i norm postępowania o charakterze innym, niż te sformułowane przykładowo przez prawo żydowskie. Z wydarzenia wypływa prawo, którego twórcą jest każdy pojedynczy człowiek, adresat wydarzenia. Nie jest więc prawdą, że prawo jako takie jest zbędne. Badiou neguje konieczność istnienia takiego prawa, które posiadałoby cechy analogiczne do prawa żydowskiego, ale nie zaprzecza konieczności istnienia pewnych norm postępowania, których źródłem ma być wydarzenie. Przestrzeganie prawa stanowionego lub też jego nieprzestrzeganie jest w świetle wydarzenia niczym, nie ma żadnego znaczenia<sup>148</sup>. Normy mające swe źródło w wydarzeniu posiadają wprawdzie charakter subiektywny, bo formułowane są przez każdego adresata wydarzenia indywidualne, jednak stanowią pewne reguły, którym jest on zobowiązany się podporządkować. Podporządkowanie się regułom nowego prawa nie polega jednak na przestrzeganiu zakazów i nakazów, bo prawo, mające swe źródło w wydarzeniu, nie konstytuuje się w ich postaci. W przypadku św. Pawła funkcjonowało ono jako postulat przyjęcia postawy przepełnionej czystą afirmacją, a zawierającej się w przykazaniu miłości bliźniego.

Badiou zwraca uwagę na przekonanie św. Pawła o istnieniu tzw. „prawa ducha”, czy też „prawa poza-literalnego”<sup>149</sup>. W odróżnieniu od upodmioto-

147 Tamże, s. 87.

148 A. Badiou, *Uniwersalne prawdy i kwestia religii*, art. cyt., s. 324.

149 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 94.

wienia prawnego, którego mocą jest śmierć, prawo objawione Apostołowi Narodów przez wiarę jest duchowe i pełne życia. Uniwersalnym przesłaniem tego prawa jest miłość, której zadanie polega na doprowadzeniu do stanu, w którym powydarzeniowa uniwersalność prawdy wnuknie na trwałe do świata i sprowadzi podmioty na drogę życia. Podczas gdy wiara Pawła była jedynie myśleniem, głoszącym możliwą moc myślenia, miłość jest tą właśnie mocą, dzięki której realizowane są możliwości otwarte przez wydarzenie<sup>150</sup>.

Według Badiou, prawo ducha ma charakter uniwersalny. Cechę uniwersalności posiada zatem maksyma św. Pawła: „kochaj bliźniego jak siebie samego”. W maksymie tej nie ma żadnego zakazu, a wyłącznie czysta afirmacja<sup>151</sup>. Wymóg wiary dla zrozumienia wyżej wymienionej zasady wynika z faktu, że przed Zmartwychwstaniem podmiot wydany na śmierć nie ma żadnego powodu, by kochać samego siebie. Dopiero wierząc w to, że sam również zmartwychwstanie, znajduje motywację dla miłości<sup>152</sup>.

Miłość jest tym, co nadaje moc myśleniu. Paweł przyznaje jej absolutne pierwszeństwo, bo człowiek doznaje usprawiedliwienia przez wiarę, ale zbawiony jest wyłącznie przez miłość. Upodmiotowienie tworzy właściwą przestrzeń wyzwolenia, ale tylko miłość urzeczywistnia to wyzwolenie. Łaska jest więc wskazaniem możliwości, a miłość wysiłkiem w realizacji tej możliwości.

Odwołując się do przekonania św. Pawła o istnieniu prawa ducha, Badiou stawia tezę o znaczeniu ogólnym, że „miłość uwarunkowana wiarą, głoszonym przekonaniem, określa nie-literalne prawo, które nadaje spójność wiernemu podmiotowi oraz urzeczywistnia w świecie powydarzeniową prawdę”<sup>153</sup>. Prawo mające charakter uniwersalny jest prawem życia, w którym myślenie i działanie stanowią żywą jedność. Rzeczywistość, która w ujęciu św. Pawła nazywana jest miłością, na gruncie filozoficznym jest zerwaniem z prawem, bojowym wymiarem prawdy<sup>154</sup>.

Badiou stoi na stanowisku, że podczas gdy wiara dla św. Pawła stanowi otwarcie na prawdę, a miłość – jej uniwersalizujące urzeczywistnienie, nadzieja jest „maksymą wytrwałości w tym pochodzie”<sup>155</sup>. Jest ona wytrzymałością, wytrwałością, cierpliwością, subiektywną kontynuacją podmiotowego procesu. Nadzieję rodzi subiektywne zwycięstwo, co, według Badiou, oznacza,

150 Tamże, s. 97.

151 Tamże, s. 96.

152 Tamże.

153 Tamże, s. 94.

154 Tamże, s. 98.

155 Tamże, s. 99.

że jest ona przechodzeniem próby, „wypróbowaną wiernością”, wytrwałością miłości poddaną próbie<sup>156</sup>.

Należy postawić sobie pytanie, czemu służyło pokazanie koncepcji prawdy i wydarzenia na przykładzie św. Pawła. Czyż nie jest ono jedynie próbą zaintrygowania, zaciekawienia, wzniesienia dyskusji, a nawet krytyki? Alain Badiou nie uznaje przecież religii za jedną z „procedur prawdy”, którymi szczegółowo zajmujemy się w trzecim rozdziale niniejszej pracy. Według francuskiego filozofa, nie może ona sprawdzić się gruncie filozofii, gdyż wychodzi od wydarzenia nierzeczywistego<sup>157</sup>.

Na tle powyższych rozważań widać wyraźnie, iż Badiou zakłada, że na sposób odpowiedzi nie ma wpływu rodzaj wydarzenia jej wymagającego. Czy jednak nie jest tak, że św. Paweł pozostał wierny wydarzeniu właśnie dlatego, że tym wydarzeniem było Zmartwychwstanie? Trudno oprzeć się wrażeniu, że Badiou próbuje przenieść działania i postawy wypływające z wiary i ściśle z nią związane w sferę nie mającą odniesienia do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Czy jednak możliwe jest przełożenie postaw przyjętych przez Pawła ze względu na prawdę o Zmartwychwstaniu na rzeczywistość odkryć naukowych, dzieł sztuki, politycznych przewrotów czy miłości? Badiou twierdzi, że procedura odpowiedzi na wydarzenie ma charakter uniwersalny, niezależny od tego, na jakie wydarzenie odpowiadamy. Trudno jednak zgodzić się, że człowiek może być tak samo wierny i tak samo zaangażowany w obronę na przykład swoich odkryć naukowych, jak w zaktualizowanie się możliwości własnego zbawienia, o ile oczywiście w nie prawdziwie uwierzy.

Trudno również nie zauważyć, że św. Paweł wydaje się osobiście doświadczyć łaski pod Damazkiem. Jego nawrócenie nie wynikało z procesu myślowego, ale z Bożej interwencji. Trudno wtedy doszukać się, bazując na koncepcji Badiou, jakie okoliczności miałyby stanowić, w przypadku Apostoła Narodów, siedlisko wydarzeniowe. Szaweł pod Damazkiem został usprawiedliwiony za darmo, co potwierdził wyraźnie pisząc: „dostępujemy usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie”<sup>158</sup>. Pod Damazkiem Szaweł doświadczył przede wszystkim tego, że łaska przynosi darmowe usprawiedliwienie ze wszystkich grzechów<sup>159</sup>.

---

156 Tamże, s. 101.

157 Tamże, s. 113.

158 Rz 3,24.

159 Rz 5,16.

W świetle powyższych rozważań można dojść do wniosku, że według Badiou wydarzenie jest czymś, co uwidacznia możliwość, która wcześniej była niewidoczna czy też niepojęta, nieprawdopodobna. Wydarzenie nie jest samo przez się kreacją jakiejś rzeczywistości, jest ono stworzeniem możliwości, otwiera możliwość. Pokazuje, że ta możliwość, która do tej pory była ignorowana, istnieje. W pewnym sensie wydarzenie nie jest niczym innym jak tylko propozycją. Ono nam coś proponuje. Wszystko zależy od tego, w jaki sposób ta zaproponowana przez wydarzenie możliwość zostanie przyjęta, przepracowana, przyswojona, rozprzestrzeniona w świecie, czyli od przebiegu tzw. procedury prawdy. Wydarzenie kreuje wprawdzie pewną możliwość, jednak potrzebna jest kolektywna praca, dzięki której ta możliwość stanie się rzeczywistością. Innymi słowy, wpisze się, krok po kroku, w świat<sup>160</sup>.

---

160 A. Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen: Nous, 2003, s. 69–70; por. tenże, *Etyka. Szkic o świadomości zła*, tłum. P. Mościcki, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2009, s. 58. W dalszej części rozprawy będzie zaznaczana różnica stron między francuskim wydaniem a polskim przekładem.



# WZAJEMNE UWARUNKOWANIE PRAWDY I WYDARZENIA



Pojęcie prawdy wydaje się mieć fundamentalne znaczenie dla całej myśli Alaina Badiou. Przede wszystkim jego oryginalną propozycją jest rozumienie jej jako pewnego rodzaju procesu, a zatem czegoś, co trwa w czasie, ulega zmianom, przeobrażeniom, ma swój początek i koniec. Omawiany autor, mówiąc o prawdzie, posługuje się dwoma sformułowaniami. Po pierwsze, powiada, że prawda (*une vérité*) jest realnym procesem wierności wydarzeniu, tym, co wierność produkuje (*produit*). Po drugie, charakteryzując sposoby przebiegu tego procesu na czterech płaszczyznach (w polityce, sztuce, nauce i miłości), określa każdy z nich mianem „procedury prawdy” (*une procédure de vérité*)<sup>161</sup>. Ujmowanie prawdy jako procesu jest konsekwencją definiowania jej z zastosowaniem aparatury pojęciowej właściwej dla teorii mnogości. Badiou powiada bowiem, że prawda jest typem bytu<sup>162</sup>. Skoro, jak to już zostało powiedziane we wcześniejszych rozważaniach, omawiany autor postrzega byt jako zbiór, zatem również prawda byłaby mnogością. W pracach Badiou można doszukać się szeregu definicji prawdy. Francuski filozof wyjaśnia, że jest ona zjawiskiem polegającym na zebraniu wszystkich elementów danej mnogości<sup>163</sup>, czy też – już mniej jednoznacznie – „materialnym szlakiem wytyczonym przez wydarzeniowy suplement, [...] immanentnym zerwaniem”<sup>164</sup>. Tłumaczy, że prawda jest zawartą w sytuacji mnogością, która dzięki wierności jest kształtowana krok po kroku i przez nią wytwarzana i spajana<sup>165</sup>. Proces ten jest również „heterogeniczny wobec ustanowionej w danej sytuacji wiedzy”, czy też, w terminologii Lacana, „wiedzę tę »dziurawi«”<sup>166</sup>.

Uchwycenie sposobu rozumienia prawdy przez Badiou należy uznać za istotne, ponieważ wskazuje on, że istnieje wyłącznie etyka prawd, nie ma zaś etyki w ogóle<sup>167</sup>. Francuski filozof wydaje się utrzymywać, że moralna ocena ludzkich czynów jest możliwa, o ile dana jednostka jest uczestnikiem „procedury prawdy”. Procedura ta byłaby zatem dla omawianego autora punktem odniesienia umożliwiającym weryfikację działania podmiotu w aspekcie powinności, innymi słowy decydowałaby o dobroci ludzkiego działania.

W niniejszym rozdziale podejmiemy próbę zrozumienia, jak sposób pojmowania „procedury prawdy” przez Badiou może warunkować proces powstania podmiotu moralnego. Dla osiągnięcia tego celu skoncentrujemy

---

161 Por. np. A. Badiou, F. Tarby, *La philosophie et l'événement*, Paris: Germina, 2010, s. 19.

162 Tamże.

163 Tamże.

164 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 70; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 58.

165 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 99; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 82.

166 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 70; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 59.

167 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 72; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 60.

się najpierw na wyartykułowaniu założeń płynących ze sposobu rozumienia przez omawianego autora prawdy jako procesu, zwłaszcza w zestawieniu z jej klasycznym ujęciem. Wydaje się bowiem istotne pokazanie, jaki jest stosunek Badiou do klasycznego rozumienia prawdy oraz usytuowanie zaproponowanej przez niego definicji prawdy wśród wiodących koncepcji prawdy stworzonych i rozwijanych na przestrzeni wieków.

Na kolejnym etapie rozważań podejmiemy się wyodrębnienia z myśli Badiou zarówno etapów „procesu prawdy”, jej cech, jak również spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, czy prawda w ujęciu Badiou rzeczywiście może mieć wymiar uniwersalny. Następnie skoncentrujemy się na problematyce Zła rozważanej przez Badiou w ścisłym związku z prawdą i jej procedurami.

## 2.1 PRAWDA JAKO PROCES

W punkcie wyjścia rozważań dotyczących sposobu rozumienia prawdy przez Badiou należy zaznaczyć, że pojmowanie jej jako procesu nie stanowi *novum* w historii filozofii. Już w *Enneadach* pojawia się pytanie: „A my – ale czymże my jesteśmy? Czy tamtym, czy tym, co się jeno zbliża i staje w czasie?”<sup>168</sup>.

Jak zauważa Jean Guittton, filozofowie przekonani o tym, że niemalże niemożliwe jest dotarcie i utrzymanie idealnych form ustrojowych, wskazują, że wieczne trwają nie tyle momenty osiągnięcia doskonałości, ale samo doskonalenie się form<sup>169</sup>. Stawanie się i historia odgrywają dla nich kluczową rolę. Filozofowie, którzy opowiadali się za istnieniem prawdy jako procesu stawania się trwającego w nieskończoność, podkreślali zarazem sprzeciw wobec koncepcji zmiennej prawdy, ale zachowywali jej tradycyjne rozumienie. Oscylowali oni między tymi dwoma sposobami rozumienia prawdy. Przykładowo Hegel pojmował prawdę jako nieskończone stawanie się, które wyłania się samo z siebie. Proces ten nie miał dla niego kresu i był rozwojem ducha<sup>170</sup>.

---

168 Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1959, VI, 4 § 14.

169 J. Guittton, *Sens ludzkiego czasu*, tłum. W. Sukiennicka, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1989, s. 23.

170 Tamże.

Mimo że Badiou nie przyznaje tego wprost, można odnieść wrażenie, że jego koncepcja prawdy jest bliska jej Hegłowskiemu ujęciu. Prawda dla francuskiego filozofa polega bowiem na pracy, jest procesem jej powstawania. Wydarzenie natomiast czyni ten proces możliwym, ponieważ tworzy ono możliwości. Otwarte możliwości nie znikają jednak wraz z dokonaniem się wydarzenia, ale pozostawiają swój ślad w sytuacji, trwają w niej w każdym czasie. Wprawdzie ulegają w niewielkim stopniu wyczerpaniu, jednak są ciągle obecne<sup>171</sup>. W sytuacjach ujawniają się bowiem miejsca, w których zapoczątkowuje się proces. W rezultacie „proces prawdy” przebiega również w odniesieniu do tej sytuacji i polega na wierze w wydarzenie. Proces ten stanowi „procedurę prawdy” wcześniej zaistniałego wydarzenia, o ile przebiega w określony sposób. Konsekwentnie nigdy nie dochodzi do stanu, w którym jednostka desperacko oczekuje na cudowne wydarzenie<sup>172</sup>. Zawsze znajduje się ona bądź to w procesie, bądź też poza nim.

Sposób postrzegania prawdy przez Badiou wydaje się być nieco podobny do jej Ricoeurowskiego ujęcia. Paul Ricoeur pojmuje prawdę nie tylko w jej tradycyjnym ujęciu, lecz także jako świadczenie własnym życiem o tym, czemu się ufa, co do czego żywi się przekonanie. Powiada on, że „prawda zaiste jest drogą, stawianiem się; ma do czynienia z możliwością kontynuacji istnienia, wytrwania w istnieniu, zrodzenia się i odtwarzania w istnieniu; jest możliwością wędrówki”<sup>173</sup>. Prawda jednakże dla Ricoeura jest celem działania, w nim się urzeczywistnia, tymczasem Badiou wydaje się postrzegać ją raczej w kontekście wierności niż konkretnych działań.

Simon Critchley wskazuje, że prawda nie oznacza dla Badiou własności zdania, która może być sfalsyfikowana lub naukowo zweryfikowana, ale podstawowe znaczenie prawdy jest takie, w jakim Jezus mówi o sobie, że jest Prawdą. Zdaniem Critchleya, powiedzenie, że Jezus jest Prawdą, oznacza, iż Jego życie jest życiem prawdziwym, a więc dobrym, przykładowym, życiem, które jest wzorem dla ludzi, życiem, do którego powinni aspirować wszyscy wyznawcy<sup>174</sup>. Aby zrozumieć sens powyższego stwierdzenia w kontekście filozofii Badiou, wydaje się konieczne podjęcie próby umiejscowienia jego koncepcji prawdy wśród innych, stworzonych przez filozofów w ciągu wieków.

---

171 A. Badiou, F. Tarby, *La philosophie et l'événement*, dz. cyt., s. 22.

172 Tamże, s. 21.

173 P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. S. Cichowicz i in., Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1985, s. 336.

174 S. Critchley, *Nieustające żądanie. Etyka polityczna*, tłum. R. Dobrowolski i M. Gusin, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, 2006, s. 389.

### 2.1.1 Stosunek Badiou do klasycznej definicji prawdy

Nie ulega wątpliwości, że samo stosowanie przez Badiou pojęcia „procedura prawdy” może sugerować, że omawiany autor neguje klasyczną definicję prawdy, a występując przeciwko niej, usiłuje stworzyć jej własną odmianę. Postrzeganie prawdy jako procedury wydawałoby się zatem koncepcją prawdy, która ma charakter względny, zmienny, bez odniesienia do czegokolwiek stałego. Skoro bowiem mowa o procedurze, a zatem o czymś zmiennym, postępującym, mającym określone etapy, to prawda jako proces mogłaby się jawić jako coś niestałego. Mając na uwadze powyższe, zasadnym jest jasne wyartykułowanie w punkcie wyjścia, jak przedstawia się stosunek Badiou do klasycznej definicji prawdy.

W języku greckim słowo prawda (αλήθεια) oznacza to, co przeciwstawia się kłamstwu<sup>175</sup>. Stanisław Judycki zwraca uwagę, że we współczesnej dyskusji dotyczącej pojęcia prawdy zwykle wymienia się klasyczną, koherencjonistyczną, pragmatystyczną i deflacyjną koncepcję prawdy<sup>176</sup>. Jego zdaniem, klasyczna definicja prawdy może być różnie formułowana. Te odmienne sformułowania są, przynajmniej częściowo, rezultatem różnych koncepcji dotyczących tego, co ma być uznane za nośnik prawdy, jak należy interpretować charakter relacji zachodzącej między tym nośnikiem a dziedziną przedmiotową i jaki trzeba przyznać status temu, z czym dany nośnik prawdy się zgadza. Za nośniki prawdy bywają uznawane wypowiedzi, zdania (w sensie bądź ich egzemplarzy, bądź typów), przekonania, albo – w języku fenomenologii Husserlowskiej – idealne treści (sądy), a w języku współczesnej angielskojęzycznej filozofii analitycznej tzw. *propositions*, czyli abstrakcyjne twory treściowe, do których zmierzają wszystkie indywidualne wypowiedzi, zdania i przekonania<sup>177</sup>.

Mieczysław Albert Krąpiec wskazuje z kolei, że o prawdzie możemy mówić w dwojakim znaczeniu, tj. jako o prawdziwości naszego poznania, czyli o tzw. prawdzie logicznej lub epistemicznej oraz jako o prawdziwości samej rzeczy, czyli o tzw. prawdzie ontycznej<sup>178</sup>. M. A. Krąpiec przytacza definicję prawdy sformułowaną przez Izaaka ben Salomona w *Liber de definitionibus*, według którego prawda logiczna to *Veritatis est adaequatio*

175 Por. *Słownik grecko-polski*, t. 1, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1958, s. 85.

176 S. Judycki, *O klasycznym pojęciu prawdy*, „Roczniki Filozoficzne” 49(2001), z. 1, s. 26.

177 Tamże, s. 28.

178 M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1995, s. 138.

*intellectus et rei* – „Prawda jest uzgodnieniem intelektualnego poznania i rzeczy”<sup>179</sup>. W zależności od koncepcji poznania, jego struktury, warunków itd., bywają różne interpretacje tej definicji. W księdze VI *Metafizyki* Arystoteles powiada, że „stwierdzić, że byt nie jest – albo, że niebyt jest – to fałsz; że zaś byt jest, a niebyt nie jest – to prawda”<sup>180</sup>.

Piotr Jaroszyński zwraca uwagę, że filozofia klasyczna i nowożytna stanowią dwa radykalnie różne sposoby myślenia o prawdzie. Pierwszy z nich opiera się na metafizyce i szuka prawdy w rzeczywistości, odkrywając przez nią obecność Intelktu-Absolutu, drugi natomiast rezygnuje z prawdy na rzecz takiego poznania, które wytwarza swój przedmiot wewnętrznie<sup>181</sup>.

Zdaniem Judyckiego, w słynnej formule: *veritas est adaequatio intellectus et rei*, mającej wyrażać istotę klasycznie, korespondencyjnie lub po arystotelesowsku rozumianej prawdy, kryje się wiele różnych możliwości interpretacyjnych. Wskazuje on również, że zarówno nasze intuicje przedteoretyczne, jak i sama klasyczna definicja prawdy uznają, że prawda jest czymś translingwistycznym, i że nie zmienia się wraz z różnymi interpretacjami terminów występujących w poszczególnych egzemplarzach sądów<sup>182</sup>. Prawda zarówno w intuicyjnym, jak i klasycznym znaczeniu jest również niestopniowalna, w przeciwieństwie do naszej wiedzy o prawdziwości sądów, która może posiadać różny stopień prawdopodobieństwa<sup>183</sup>.

Klasycznej koncepcji prawdy przeciwstawiają się ujęcia nieklasyczne. Zgodnie z jednym z tych ujęć, określanym mianem koherencyjnej koncepcji prawdy, prawdą jest relacja zgodności, występująca pomiędzy poznaniem a poznaniem. Z kolei pragmatyczna koncepcja prawdy głosi, że prawdę stanowi relacja zgodności poznania z działaniem<sup>184</sup>.

Należy zauważyć, że wszystkie wymienione powyżej teorie prawdy, w tym również klasyczna koncepcja prawdy, dotyczą prawdy w sensie epistemologicznym czy też logicznym. Istnieją jednak także metafizyczne (ontologiczne) aspekty pojęcia prawdy.

---

179 Tamże.

180 Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003, IV, 1011b, s. 26

181 P. Jaroszyński, *Spór o źródła prawdy: intelekt czy byt? Aprioryzm czy aposterioryzm?*, w: *Spór o prawdę. Zadania współczesnej metafizyki*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień i P. Gondek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, s. 276.

182 S. Judycki, *O klasycznym pojęciu prawdy*, art. cyt., s. 33.

183 Tamże.

184 Por. E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, 1998, s. 127.

Zdaniem S. Judyckiego, prawda w sensie klasycznym wydaje się zakładać realizm metafizyczny, wyrażający się w twierdzeniu, że istnieje dziedzina przedmiotów niezależna w swym istnieniu i uposażeniu od dziedziny skierowanych do niej sądów, z którą sądy te mogą się zgadzać lub też nie. Zakładany jest też realizm epistemologiczny, tzn. teza, że pewna samodzielna bytowo dziedzina przedmiotów, do których skierowane są sądy, da się w tych sądach uchwycić. Dodatkowo także założona jest tzw. inteligibilność bytu. Prawda wyrażona w sądach byłaby niemożliwa, gdyby byt (jako najszersza dziedzina przedmiotowa) był „chaotyczny” („labilny”), nieregularny, niedający się ująć w prawa, gdyby fakty nie miały ze sobą żadnego powiązania, i stąd też nie mogły stanowić racji jedne dla drugich. Tego rodzaju stanowisko dotyczące struktury bytu zwykło nazywać się racjonalizmem metafizycznym<sup>185</sup>.

Mieczysław Albert Krąpiec charakteryzując, na czym polega prawdziwość bytu w sensie ontologicznym, wskazuje, że w transcendentaliach prawdy, dobra i piękna ujmujemy przyporządkowanie bytu do intelektu i woli bądź oddzielnie, bądź razem wziętych. Prawda ma związek z intelektem, dobro z wolą, natomiast piękno z obydwoma zarazem<sup>186</sup>. Zdaniem tego autora, najogólniej transcendentalną ontyczną prawdę można wyrazić w postaci sądu: „byt jest przyporządkowany intelektowi”, czyli „wszystko to, co jest bytem – rzeczą – jednością – odrębnością, jest zarazem w koniecznej relacji do intelektu”<sup>187</sup>.

Zdaniem E. Morawca, odkrycie prawdziwości bytu dokonuje się wówczas, gdy rozumiany jest on jako to, co istnieje. Ujęty w aspekcie swojego istnienia może zostać poddany analizie w relacji do poznania<sup>188</sup>. Autor ten stwierdza również, że na gruncie filozofii klasycznej prawda w sensie ontologicznym znaczy tyle, co *adaequatio rei et intellectus*. Sformułowanie definicji prawdy w sensie ontologicznym byłoby zatem odwróceniem jej definicji w sensie teoriopoznawczym. Porządek poznawczy na gruncie filozofii klasycznej jest bowiem następstwem porządku realnego. Nic, co by realnie nie istniało, nie może być przedmiotem ludzkiego poznania, istnienie decyduje o racjonalności każdego bytu.

Mając na uwadze, że prawda ontyczna polega na zgodności samej rzeczywistości z poznaniem, a ogólniej – z intelektem, istotnym wydaje się znalezienie odpowiedzi na trzy pytania: czy rzeczywiście byt jest zgodny

185 S. Judycki, *O klasycznym pojęciu prawdy*, art. cyt., s. 55.

186 M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 132.

187 Tamże.

188 E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, dz. cyt., s. 126.

z intelektem, z jakim intelektem jest zgodny oraz na czym ta zgodność polega<sup>189</sup>. M. A. Krąpiec zwraca uwagę, że współcześnie istnieją tendencje do tego, aby odróżniać tzw. prawdę transcendentálną od prawdy ontologicznej. Tendencje te powstały, zdaniem tego autora, na kanwie fenomenologicznego sposobu myślenia. Prawda transcendentálna ukazuje związek bytu i poznania oraz ustalenia relacji bytu do różnych intelektów: Absolutu i człowieka<sup>190</sup>. Z kolei prawda ontologiczna wyraża przyporządkowanie bytu do intelektu, od którego dana rzecz jest zależna<sup>191</sup>.

W nurcie filozofii klasycznej wskazuje się również, że rzeczywistość dostępna ludzkiemu poznaniu, rzeczywistość transcendentna, ujawnia się w dwóch porządkach odrębnych od siebie, tj. w porządku kulturowym oraz porządku naturalnym<sup>192</sup>. W porządku kulturowym mamy do czynienia z przedmiotami wytworzonymi przez człowieka, zależnymi od niego w swoim istnieniu, natomiast porządek naturalny będą stanowiły te przedmioty, których istnienie jest od człowieka niezależne<sup>193</sup>. Co zatem decyduje o tym, że rzeczywistość jest poznawalna? Rzeczywistość ta podlega zasadom koniecznościowym, tj. zasadzie tożsamości, niesprzeczności oraz zasadzie determinacji. Również M. A. Krąpiec wskazuje, że ostateczną podstawą racjonalnego poznania bytu są powyższe zasady, dzięki którym byt sam w sobie jest racjonalny (inteligibilny). Racjonalność przysługuje bytowi jako przedmiotowi intelektualnego poznania<sup>194</sup>. Dzięki podleganiu tym zasadom, to, co istnieje poza ludzkim intelektem, jest poznawalne. Mówiąc, że byt jest prawdziwy, powiadamy zarazem, że byt jest racjonalny, czyli przyporządkowany poznaniu, a tym samym intelektowi. Prawdziwość bytu oznacza zatem jego podwójne przyporządkowanie – z jednej strony samej operacji poznania, której może być on przedmiotem, z drugiej zaś – intelektowi. Zgodność bytu z intelektem przenika cały byt oraz wszystkie jego czynniki, stanowiąc jednocześnie naturę bytu jako takiego, jego istotę<sup>195</sup>. Naturę bytu jako takiego stanowi zatem fakt jego przyporządkowania do poznania i do intelektu.

Z czego jednak wynika możliwość poznania bytu przez intelekt oraz przyporządkowanie wszystkiego, co jest, intelektowi? Zdaniem M. A. Krąp-

189 Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 139.

190 Tamże.

191 Tamże, s. 140.

192 E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, dz. cyt., s. 127; zob. też: M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 140.

193 E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, dz. cyt., s. 128.

194 M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 133.

195 E. Morawiec, *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, dz. cyt., s. 129.

ca, „wszystko, co jest, ma to, dzięki czemu jest (istnieje) i jest tym, czym jest”<sup>196</sup>. Wszystko, co bytuje, może być zrozumiałe dla intelektu, ponieważ istnieje również to, co stanowi rację każdego bytu. Natomiast tę rację stanowi wszystko, bez czego dany byt nie jest tym, czym jest<sup>197</sup>. Istotne jest to, że racja bytu może znajdować się w nim samym lub też poza nim. Z tego względu możemy mówić o wewnętrznej i zewnętrznej racji bytu. W jaki sposób należy rozumieć zewnętrzne i wewnętrzne racje bytu? Wewnętrzną rację bytu stanowią czynniki konstytutywne, które determinują jego naturę. Z kolei czynniki niekonstytutywne to te, bez których dany byt nie jest tym, czym jest<sup>198</sup>. Skoro nie konstytuują one bytu, z konieczności muszą znajdować się poza nim, stanowić rzeczywistość odrębną od niego. W tradycyjnym systemie arystotelesowskim, mówiąc o zewnętrznych racjach bytu, wskazuje się na cztery rodzaje czynników, czy też przyczyn, tj.: formalną, materialną, sprawczą i celową<sup>199</sup>.

Realną racją istnienia bytu przygodnego, czyli takiego, który mógłby nie istnieć, jest – w duchu filozofii klasycznej – taki byt, którego jedynym czynnikiem konstytuującym jest akt istnienia. Wówczas jedynym możliwym i koniecznym zarazem bytem byłby Absolut”<sup>200</sup>.

Odnosząc się do tego, z jakim intelektem jest zgodny byt, wskazuje się, że twory kultury, czyli np. dzieła literackie, utwory muzyczne, ale również wszystkie te twory przyrody, które dadzą się odpowiednio przekształcić dzięki pracy intelektu i przyjmują w sobie treść narzuconą przez intelekt, które pochodzą od ludzkiego intelektu, ujawniają od niego zależność. Dzieło takie jest prawdziwe w sensie prawdy ontycznej, o ile jest ono zgodne z zamysłem twórcy. Ontyczny fałsz przejawiałby się więc w tym, że dzieło byłoby uznane przez jego twórcę za niezgodne z wymaganiem intelektu twórczego bądź też stanowiłoby fałszyfikat, który w rzeczywistości nie pochodzi od danego jednostkowego intelektu<sup>201</sup>. Prawda ontyczna całego bytu przygodnego ujawnia się w stosunku do intelektu Absolutu. W koncepcji zaproponowanej przez M. A. Krąpca ostateczną racją poznawanego bytu jest jednak Absolut<sup>202</sup>. Koncepcja Absolutu jako Boga jest uwarunkowana odpowiednim przedmiotem filozoficznego poznania. Jeśli przedmiotem filozoficznego poznania nie byłby

---

196 M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 134.

197 Tamże.

198 Tamże, s. 134–135.

199 Tamże, s. 136.

200 Tamże, s. 137.

201 Tamże, s. 140.

202 Tamże, s. 142.

był jako istniejący, ale cokolwiek innego, to przez to samo Absolut jawiący się jako ostateczna racja bytu byłby jedynie pseudobogiem<sup>203</sup>.

Przechodząc od rozważań mających na celu ukazanie tła, na którym pojawia się koncepcja prawdy zaproponowana przez A. Badiou, można zatem powiedzieć, że Badiou zajmuje się prawdą w tym aspekcie, w jakim św. Augustyn mówił, że „prawdziwe jest wszystko to, co istnieje. Nic zatem nie będzie fałszem, bo wszystko cokolwiek istnieje, jest prawdziwe”<sup>204</sup>. Zaproponowane przez niego rozumienie prawdy ma charakter bliższy ontologicznemu niż logicznemu. Twierdzi on bowiem, że rozumienie prawdy wyłącznie w kontekście języka i rzeczywistości, odpowiedniości myśli i tego, co jest, a więc rozumienie klasyczne w sensie teoriopoznawczym, jest niewystarczające. Nie jest możliwe zredukowanie prawdy do poprawności na gruncie gramatyki czy korelacji między językiem a faktami. Pojęcie prawdy należy, jego zdaniem, rozumieć również na poziomie, wymykającym się natychmiastowemu, oczywistemu ujęciu. Posługuje się nawet pojęciem „nowej prawdy”, która, według niego, wykracza poza to, co jest rozumiane jako odpowiedniość rzeczy i myśli. Przykładem tego rodzaju rozmięcia prawdy jest życie i śmierć Galileusza<sup>205</sup>.

Badiou wydaje się zatem wpisywać w nurt reprezentowany przez autorów, którzy, jak zauważa A. Burzyńska, nie usiłują odpowiedzieć na pytanie: „czym jest prawda?”, lecz raczej: „jak prawda się staje?”<sup>206</sup>. Spośród przedstawicieli tego nurtu warto wymienić chociażby Jacques’a Derridę, dla którego prawda stawała się w odgrywaniu („na scenie tekstu”) <sup>207</sup>. Powyższe stwierdzenie można również zestawzić z przekonaniem M. Heideggera o „stającej się” prawdzie bycia. A. Kobyliński w książce *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej* zwraca uwagę na sprzeciw Heideggera wobec utożsamiania w metafizyce bycia i bytu i zajmowania się wyłącznie bytem. Konsekwencją tego sprzeciwu było rozumienie bycia jako wydarzenia, czyli czegoś o strukturze niestałej, jak również sprzeciw wobec klasycznej koncepcji

---

203 Tamże.

204 św. Augustyn, *Soliloquia i inne dialogi o duszy*, II, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010, s. 5–8.

205 A. Badiou, *Universal Truths and the Question of Religion*, rozm. przepr. A. S. Miller, „Journal of Philosophy and Scripture” 3(2005), z. 1, <http://www.philosophyandscripture.org/Issue3-1/Badiou/Badiou.html> (dostęp: 05.02.2013), s. 38.

206 Por. A. Burzyńska, *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków: Universitas, 2013, s. 604–605.

207 Por. np. J. Derrida, *Ostrogi. Style Nitzschego*, tłum. B. Banasiak, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 1997, s. 48. O „stawaniu się prawdy” Derrida pisał również w książce *Prawda w malarstwie*, tłum. M. Kwietniewska, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 2003.

prawdy<sup>208</sup>. Dla Heideggera prawda, a ściślej rzecz ujmując – prawdy, dzieją się<sup>209</sup>, a nie są czymś stałym, statycznym, skończonym. Mając na uwadze, że różnica między byciem a bytem jest swego rodzaju skrytością bycia, Heidegger wzywa do „skoku w samo bycie”, który polega na poszukiwaniu prawdy bycia i odniesieniu się do „zwrotnie wydarzającej się” prawdy bycia<sup>210</sup>.

W świetle ontologicznej koncepcji prawdy w jej klasycznym ujęciu, odjęcie relacji prawdziwościowej niweczy samą bytowość<sup>211</sup>. W duchu filozofii klasycznej wydaje się bowiem, że nic, co nie jest absolutne, nie może sprawić, aby relacja poznawcza była rzetelna<sup>212</sup>. Badiou twierdzi jednak, że Bóg nie istnieje. Na gruncie jego poglądów nie jest zatem możliwe doszukiwanie się koniecznego odniesienia tego, co istnieje, a nie jest wytworem ludzkim, do intelektu najdoskonalszego. Badiou wydaje się podejmować próby zastąpienia nieskończonego intelektu Stwórcy skończonym intelektem ludzkim, zdolnym, według niego, do myślenia w ramach „procedury prawdy”, a tym samym będącego źródłem prawdy noszącej przymiot uniwersalności.

### 2.1.2 Doświadczenie wydarzenia, wyznanie go i pozostanie mu wiernym etapami „procedury prawdy”

W poprzednim paragrafie podjęliśmy próbę usytuowania sposobu rozumienia prawdy przez Badiou wśród koncepcji prawdy dominujących dotychczas w filozofii. Warto jeszcze raz powtórzyć, że omawiany autor wydaje się nie rozstrzygać o kryteriach prawdziwości ludzkiego poznania, ale koncentruje się na jej wymiarze ontologicznym, podkreślając, że to jednostka tworzy prawdę w ramach specyficznej procedury. Wydaje się zatem zasadnym zbadanie myśli omawianego autora pod kątem wskazania na specyfikę poszczególnych etapów, dających się wyróżnić w ramach „procedury prawdy”.

Paweł Mościcki powiada, że dla Badiou „procedura prawdy” jest dziedziną formułowania projektu przemiany sytuacji<sup>213</sup>. W książce *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu* francuski filozof przedstawia przebieg „procedury prawdy” na przykładzie doświadczeń i przeżyć św. Pawła.

208 A. Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2014, s. 117, 119 i 121.

209 Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków: Universitas, 2000, s. 178.

210 M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. Z wydarzenia*, tłum. B. Baran i J. Mizersa, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1996, s. 24–25.

211 M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 143.

212 Por. S. Judycki, *O klasycznym pojęciu prawdy*, art. cyt., s. 55.

213 P. Mościcki, *Polityka teatru*, dz. cyt., s. 46.

W rozdziale pierwszym niniejszej pracy pokazaliśmy, że dla Apostoła Narodów wydarzeniem stanowiącym początek „procedury prawdy”, było Zmartwychwstanie. Wydaje się jednak, że – dla Badiou – fakt zaistnienia wydarzenia nie wystarcza dla zainicjowania „procedury prawdy”. Człowiek, który jest świadkiem wydarzenia, powinien jeszcze go doświadczyć. W jaki sposób należałoby rozumieć to doświadczenie? Francuski filozof podkreśla, że Zmartwychwstanie nie było dla św. Pawła celem samym w sobie. O tym, że mówimy o wydarzeniu, decyduje otwarcie przez nie możliwości<sup>214</sup>. Jak wcześniej wspominaliśmy, Zmartwychwstanie, jako wydarzenie, pokazuje, że możliwe jest zwycięstwo życia nad śmiercią. Co więcej, możliwość ta ma charakter uniwersalny, ponieważ każdy człowiek może zmartwychwstać. Wydarzenie głosi zatem prawdę, która dotyczy każdego człowieka. Doświadczenie wydarzenia znaczyłoby zatem tyle, co rozpoznanie w nim uniwersalnych możliwości. Samo wydarzenie się czegoś w życiu człowieka nie uruchamia automatycznie „procedury prawdy”. Badiou wskazuje, że św. Paweł dokonał czynności polegającej na nazwaniu możliwości otwartej przez wydarzenie<sup>215</sup>.

Nie wystarcza zatem, aby wydarzenie uobecniło się w ludzkim życiu. Człowiek powinien je nazwać, wyartykułować, czyli nadać mu formę w języku. Można zatem stwierdzić, że dla Badiou sama operacja nazwania rzeczywistości wydarzeniowej odgrywa doniosłą rolę. Nie jest ono bowiem jedynie wypowiedzeniem słów, ale stworzeniem nowej rzeczywistości, ponieważ wraz z nazwaniem wydarzenia człowiek akceptuje jego obecność w swoim życiu, zgadza się na jego przyjęcie.

Badiou wydaje się zatem przypisywać językowi funkcję performatywną. Język dla niego, podobnie jak dla Judith Butler<sup>216</sup>, posiada moc sprawczą. Według Johna Langshowa Austina, głównego badacza tego typu wypowiedzi, z performatywami mamy do czynienia wówczas, gdy „wypowiedzenie danego zdania jest w całości lub w części wykonaniem jakiejś czynności, której z kolei nie opisałoby się normalnie jako mówienia czegoś<sup>217</sup>”.

W przypadku nazwania wydarzenia, niesie ono, według Badiou, poważne konsekwencje. Człowiek musi bowiem odnaleźć się w nowej rzeczywistości, widzianej z perspektywy wydarzenia. Nazwanie wydarzenia jest zarazem dla

---

214 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 53.

215 Tamże, s. 53.

216 J. Butler, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywna*, tłum. A. Ostolski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010, s. 62.

217 J. L. Austin, *Jak działać słowami*, w: tenże, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993, s. 554.

omawianego autora podjęciem decyzji o wierności wydarzeniu. Jeśli człowiek nazywa wydarzenie, przyjmuje je jako wydarzenie dla niego i zobowiązuje się do życia w zgodzie z nim. Podkreślając rolę decyzji w urzeczywistnianiu się prawdy, Badiou wydaje się nawiązywać do przekonań J. P. Sartre'a, który twierdził, że właśnie w podejmowaniu decyzji przejawia się w pełni wolność człowieka<sup>218</sup>. W jaki jednak sposób realizacja zobowiązania wierności wydarzeniu dokonuje się w praktyce? Czy pierwotna decyzja o wierności determinuje kolejne wybory?

Wierność wydarzeniu stanowi kolejny etap „procedury prawdy” i polega, zdaniem Badiou, na tym, że to, co zaistniało jednorazowo, nie przestaje trwać w czasie, ponieważ ten, który tego doświadczył, zmienia w dużym stopniu swoje życie, biorąc w nim pod uwagę prawdę o możliwości, której najpierw doświadczył w wydarzeniu, a następnie przyjął, wyrażając ją w języku. Wydarzenie jest tym, co zmusza nas do podjęcia decyzji o zmianie dotychczasowego sposobu życia na nowy<sup>219</sup>. Wiele wskazuje na to, że dla Badiou doświadczenie wydarzenia nie jest jeszcze wystarczające dla stworzenia nowej prawdy. Mimo przekonania o tym, że przeżywana możliwość jest prawdziwa i może zaktualizować się w życiu każdego człowieka, nie wolno poprzestać jedynie na osobistym, wewnętrznym przeświadczeniu, nawet jeśli zostałoby ono werbalnie przekazane innym. Ważniejsze jest głoszenie wydarzenia, polegające na życiu w zgodzie z zaprezentowaną człowiekowi możliwością. W czym konkretnie przejawiałby się ów nowy sposób życia i z czego wynikałaby jego odmienność w stosunku do dotychczasowego funkcjonowania w świecie? Zdaniem Badiou, „procedura prawdy” jest zakorzeniona w decyzji, aby od pewnego momentu stosunek do sytuacji, w jakiej się znajdujemy, był uzależniony od wydarzeniowego nadmiaru, którego wcześniej doświadczyliśmy. Innymi słowy, podstawą „procedury prawdy” jest podjęcie decyzji o wierności wydarzeniu, a dokładniej mówiąc – pewnemu nadmiarowi (możliwości)<sup>220</sup>.

Badiou utrzymuje, że od momentu doświadczenia wydarzenia życie człowieka powinno ulec całkowitej przemianie, ponieważ zmienia się perspektywa, w której działał on do momentu przeżycia i przyjęcia wydarzenia. Wraz z otwarciem się nowej możliwości wydarzenie zaczyna uzupełniać pustkę obecną wcześniej w sytuacji. Nie ma zatem w niej dłużej braku

218 J. P. Sartre, *Byt i nicość*, tłum. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński i P. Małochleb, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2007, s. 589.

219 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 68; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 57.

220 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 69; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 57.

domagającego się zapełnienia. Życie w nowej perspektywie stanowi jednak swego rodzaju wyzwanie i nie jest łatwe. Trudność życia „według” wydarzenia wynika z tego, że znajduje się ono poza regułami, jakie dotychczas panowały w sytuacji, wymyka się im i w żaden sposób nie może być do nich sprowadzone<sup>221</sup>. Wydarzenie jest bowiem naddatkiem, zupełnie zmieniającym sytuację, której pustkę wypełnia. Zmiany te mogą się dokonać w czterech dziedzinach życia ludzkiego, tj. w miłości, sztuce, nauce i polityce. „Procedura prawdy” na gruncie każdej z tych dziedzin przebiega według tego samego, stałego scenariusza.

Wyjaśniając pojęcie wierności wydarzeniu na przykładzie poszczególnych procedur, Badiou wskazuje, że na skutek miłosnego spotkania konieczna jest zmiana sposobu przeżywania sytuacji, o ile miłosne spotkanie wzbudziło w człowieku pragnienie faktycznej i prawdziwej wierności<sup>222</sup>. Ktoś, kto pragnie pozostać wiernym wydarzeniu „rewolucji kulturalnej”, musi uprawiać politykę w sposób zupełnie inny niż ten zaproponowany w tradycji socjalistycznej albo związkowej. Po tekstach Einsteina z 1905 r., jeśli chcę być wierny ich radykalnej nowości, nie mogę dalej uprawiać fizyki w jej klasycznych ramach. Podobnie Berg<sup>223</sup> i Webern<sup>224</sup>, wierni wydarzeniu o imieniu „Schönberg”<sup>225</sup>,

221 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 69; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 57.

222 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 69; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 58.

223 Alban Maria Johannes Berg (1885–1935) – austriacki kompozytor, obok A. Schönberga i A. Weberna, twórca i czołowy reprezentant wiedeńskiej szkoły dodekafonicznej. W latach 1904–1910 odbył systematyczne studia kompozytorskie pod kierunkiem A. Schönberga, od którego przejął technikę dodekafoniczną. Nie operował nią jednak w sposób wtórny i mechaniczny, lecz przekształcił i przystosował do własnych założeń warsztatowych. Nie odrzucał tradycyjnych schematów formalnych, nie unikał skojarzeń brzmieniowych typowych dla systemu tonalnego, nie wahał się – w celu spotęgowania ekspresji – sięgać po cytaty i swoiste instrumentarium. Z drugiej strony wciąż dążył do rozszerzenia i unowocześnienia skali środków muzycznych, rozwijając elementy rytmiczno-formalne i kolorystyczne. Najważniejsze dzieła: opery *Wozzeck* (1922) i *Lulu* (1937); *Koncert kameralny* (1925), *Suita liryczna* (1926); *Koncert skrzypcowy „pamięci Anioła”* (1935) (J. Stęszewski, *Berg Alban Maria Johannes*, w: *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, s. 94–95).

224 Anton Friedrich Wilhelm von Webern (1883–1945) – austriacki kompozytor i dyrygent. Początków gry na fortepianie uczył go od 5 roku życia matka – pianistka amatorka. W 1904 r. nawiązał kontakt z A. Schönbergiem i w roku następnym został jego prywatnym uczniem. Krok ten zaważył decydująco na dalszym rozwoju artystycznym. Okres intensywnej i rygorystycznej nauki komponowania u A. Schönberga zamknął *Passacaglia* op. 1 na orkiestrę symfoniczną, wykonaną w Wiedniu pod jego własną dyрекcją. Od czasu studiów u Schönberga przyjaźnił się z A. Bergiem. Komponował zwłaszcza tzw. *passacaglia* na orkiestrę, muzykę kameralną oraz pieśni. Z czasem przejął od Schönberga technikę dodekafoniczną, nadając jej własnych, wybitnie indywidualnych rysów. Skomponował m. in.: *Pięć utworów na orkiestrę* (1913), *Symfonię* (1923), *Wariacje na orkiestrę* (1940), *Pięć utworów na kwartet smyczkowy* (1909), *Trio smyczkowe* (1927), *Koncert na dziewczę instrumentów* (1934), *Wariacje fortepianowe* (1936), *Kwartet smyczkowy* (1938) (A. Walaciński, *Webern von Anton Friedrich Wilhelm*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. 12, red. E. Dziębowska, Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne S.A., 2012, s. 100–111).

225 Arnold Schönberg (1874–1951) – austriacki kompozytor, aranżer, dyrygent i wykładowca. W zakresie muzyki był niemal całkowicie samoukiem. Wielki wpływ na jego dzieła wywarła przyjaźń z G. Mahlerem. W 1918 r. założył w Wiedniu Towarzystwo Prywatnych Wykonań Muzycznych, które stało się bazą dla nowatorskich eksperymentów jego i jego uczniów, do których należeli: A. Webern i A. Berg. W czasie pobytu w Wiedniu stworzył dodekafonię, w 1925 r. opublikował swe pierwsze dzieło całkowicie

nie mogą kontynuować neoromantycznego stylu *fin-de-siècle*. W porządku, w którym ma miejsce wydarzenie (politycznym, artystycznym, miłosnym, naukowym), przez wierność wydarzeniową dokonuje się realne zerwanie myślowe i praktyczne<sup>226</sup>.

W jaki sposób człowiek znajduje się w tej odmienionej przez wydarzenie sytuacji? Skąd czerpie wiedzę o tym, jakie działania będą zgodne z nową konfiguracją, w jakiej się niespodziewanie znalazł? Badiou utrzymuje, że koniecznym jest wypracowanie sobie nowych reguł nie tylko działania, ale w ogóle bycia<sup>227</sup>. Wydaje się, że na tym poziomie pojawia się w życiu człowieka swego rodzaju przymus. Jednostka, która podejmuje decyzję o byciu wiernym wydarzeniu, z konieczności musi dostosować swoje działania, a nawet swój sposób bycia do sytuacji, w której uobecniło się wydarzenie. Być może przymus ten dałoby się określić jako powinność. Wówczas źródłem powinności byłoby, jak utrzymuje, doświadczenie wydarzenia, polegające na uznaniu go za wydarzenie, a tym samym na podjęciu decyzji o byciu mu wiernym. Czy jednak możliwe jest pogodzenie tego przymusu z wolnością? Za jaką koncepcją wolności opowiada się francuski filozof?

Badiou wyjaśniając przebieg „procesu prawdy”, wskazuje, że w jej ramach następują tzw. punkty (*un point*), czyli konkretne momenty, w których

---

dodekafoniczne: *Klaviersuite* op. 25. W tymże roku otrzymał stanowisko profesora w berlińskiej Akademii Sztuk. Po dojściu Hitlera do władzy opuścił Niemcy. Po krótkim pobycie we Francji osiedlił się w Stanach Zjednoczonych, gdzie wykładał na konserwatorium w Bostonie, a następnie na uniwersytecie w Los Angeles. Jest jednym z najwybitniejszych przedstawicieli awangardy muzycznej XX wieku. Jako twórca techniki dodekafonicznej wywarł ogromny wpływ na rozwój nowej muzyki. Przemiany stylistyczne w jego twórczości miały charakter ewolucyjny. Pierwsze młodzieńcze dzieła utrzymane są w nurcie neoromantycznym: sekstet *Verklärte Nacht* wykazuje wpływ tzw. szkoły nowoniemieckiej. Monumentalne dzieło wokalnie-instrumentalne *Guerrelieder*, podobnie jak poemat symfoniczny *Peleas i Melizanda*, wykorzystuje instrumentacyjne i harmoniczne zdobycze R. Wagnera, R. Straussa i G. Malhera. Następny etap twórczości charakteryzuje tendencja do zwięzłości. Kompozycje tego okresu przynoszą szereg odkryć rewolucjonizujących dotychczasowe zasady konstrukcji muzycznej. W *5 Utworach* op. 16 zastosował melodię barw instrumentalnych, tzw. Klangfarbenmelodie (powtarzanie tego samego akordu w różnym ujęciu instrumentacyjnym). W *3 Utworach* op. 11 zerwał z zasadą powtarzalności. W latach poprzedzających wybuch wojny stworzył typowe dramaty ekspresjonistyczne: *Erwartung* i *Glückliche Hand*. Oddalając się stopniowo od tonalnej koncepcji muzyki, stanął przed koniecznością poszukiwania innych zasad organizacji materiału dźwiękowego. Rezultatem tych prób było stworzenie dodekafonicznej techniki serialnej. Do dzieł, które fragmentarycznie opierają się na tej technice należy *5 Utworów* op. 23 i *Serenada* op. 24. Po nich nastąpiły kompozycje ściśle dodekafoniczne: *Suita* op. 25 i *Kwintet* op. 26. W dziełach tych skupił się na zagadnieniach technicznych, stąd ich abstrakcyjność. Swe eksperymenty dodekafoniczne zrealizował w oparciu o klasyczne formy muzyczne (suita, kwartet, kwintet). W 1928 r. powstały *Wariacje* op. 31, pierwsze dzieło fragmentarycznie pisane techniką dodekafoniczną, w których wykorzystał doświadczenia techniczne lat ubiegłych. Kulminacyjnym punktem jego twórczości jest niedokończona opera *Mojżesz i Aron*, w której najpełniej ujawnia się mistrzostwo kompozytorskie. Jest ona oparta na technice serialnej. Późniejsze wybitne dzieła to: *IV Kwartet smyczkowy* op. 37, *Trio smyczkowe* op. 45, *Ocalali z Warszawy* op. 46 i *Fantazja* op. 47 (K. Biegański, *Schönberg Arnold*, w: *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, s. 795–796).

226 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 69; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 58.

227 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 69, por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 57.

wydarzenie raz doświadczone wciska się niejako ponownie w życie człowieka<sup>228</sup>. Trzeba wówczas w pewnym sensie wrócić do gry, mającej wprowadzić zmodyfikowaną formę niż za pierwszym razem, ale wymagającej ponownego zadeklarowania wierności (*redéclarer*). We wspomnianych wyżej punktach człowiek odnosi się do radykalnego wyboru, który miał miejsce na samym początku, kiedy to przyjął wydarzenie i zadeklarował mu wierność<sup>229</sup>.

Mając na uwadze, że decyzje człowieka odnoszą się zawsze do uprzedniego wyboru i do wcześniej zaistniałego wydarzenia, można odnieść wrażenie, że Badiou przekłada na rzeczywistość prawdy charakterystyczną dla języka francuskiego i obcą językowi polskiemu konstrukcję czasu przyszłego uprzedniego (*futur antérieur*). Zdania konstruowane w tym czasie wyrażają zdarzenia przyszłe, które będą miały miejsce przed innymi zdarzeniami, a zatem oznaczają antycypację tego, co będzie w przyszłości. Czas przyszły uprzedni pokazuje, że to, co wydarzy się w przyszłości, ma swój początek w teraźniejszości, istotna jest trwałość skutków, a nie fakt dokonania lub niedokonania czynności. Jak wskazuje Dariush Moaven Doust, czas dla Badiou objawia się jako zbiór interwałów między siedliskiem a wydarzeniem, między interwencją a licznymi nadejściami wywołanymi tą interwencją<sup>230</sup>. Czas jawi się zatem jako antycypacja. Stosunek między tym, co będzie i naszą interwencją, porządkuje się wokół wyboru, który jest częściowo tym, co się wydarzy<sup>231</sup>.

Wydaje się zatem, że Badiou stoi na stanowisku, że wolność człowieka ujawnia się na dwóch etapach „procesu prawdy”. Najpierw przy doświadczeniu wydarzenia może on dokonać zasadniczego wyboru uczestnictwa w tym procesie, a następnie wielokrotnie potwierdza ten wybór w codzienności. W zaproponowanej przez francuskiego filozofa koncepcji wolności wydają się zatem pobrzmiewać echa marksizmu i Hegłowskiego pojmowania wolności jako uświadomionej konieczności.

Simon Critchley, analizując sposób rozumienia prawdy przez Badiou, zwraca uwagę na bliskość źródłowego znaczenia słowa „prawdziwy” (*true*) i „bycie wiernym” (*being true to*). Bliskość tę, w jego ocenie, widzimy zwłaszcza w wyznaniu aktu wiary, który nadal jest żywy w niemieckim *treu* oznaczają-

---

228 A. Badiou, N. Truong, *Éloge de l'amour*, Paris: Flammarion, 2009, s. 47.

229 Tamże.

230 D. M. Doust, *Index et anticipation*, w: *Écrits autour de la pensée d'Alain Badiou*, red. B. Besana i O. Feltham, Paris: L'Harmattan, 2007, s. 138.

231 „Le rapport entre l'événement, ce qui aura été, et l'intervention s'ordonne autour d'un choix. L'intervention n'est que la rencontre du choix portant sur l'inscription de l'événement dans la situation”. Tamże, s. 140.

cym lojalność albo wierność<sup>232</sup>. Zdaniem Critchleya, dla Badiou prawda jest realnym procesem wierności wydarzeniu<sup>233</sup>. Człowiek jest wierny żądaniu tylko o tyle, o ile potrafi wytrwać w wierności jego wezwaniu.

Badiou przeto wskazuje, że prawda „jest zebraniem wszystkich składników, które były ankietowane pozytywnie przez generyczną procedurę wierności zakładaną jako zakończona (a zatem nieskończona). Jest to więc, w przyszłości, nieskończona część sytuacji”<sup>234</sup>. Zatem prawdę stanowiłyby te wszystkie działania, postawy człowieka, które wynikają z pierwotnej decyzji o wierności wydarzeniu. Tworzą one niejako nową rzeczywistość w stosunku do porządku sytuacji, w ramach której wydarzenie stanowi wyłom. Rzeczywistość ta jest jednak, w przeciwieństwie do sytuacji, nieskończona, dlatego że może ją tworzyć nieskończenie wiele wyborów i decyzji.

Prawda jest zatem materialną trasą poruszania się (działania), wytyczoną w ramach sytuacji przez naddatek wydarzeniowy<sup>235</sup>. Jest również wewnętrznym załamaniem i zerwaniem, ponieważ rozwija się wyłącznie w obrębie sytuacji, której pustkę wypełniło wydarzenie. Nie można bowiem zapomnieć, że wydarzenie nie opuszcza miejsca, w którym zaistniało, czyli siedliska w obrębie sytuacji. Można również powiedzieć o prawdzie, że stanowi swego rodzaju zerwanie, ponieważ „procedura prawdy” staje się możliwa dzięki wydarzeniu niedającemu się pomyśleć za pomocą aparatury pojęciowej właściwej dla wiedzy sytuacyjnej<sup>236</sup>.

Rozumienie przez Badiou prawdy jako procesu wydaje się być bliskie hebrajskiej czy też biblijnej koncepcji prawdy, która jest definiowana przez Macieja Kraszewskiego w następujący sposób: „Hebrajski (szerzej: semicki) termin *‘emet* (prawda) etymologicznie wywodzi się od słowa *‘aman* (liturgiczne *amen*, czyli: tak jest), które oznacza bycie silnym, wiernym, stałym, mocnym, pewnym czy godnym zaufania. Wyraz *‘aman* odpowiada polskim czasownikom: okazać się, pozostać oraz trwać. *‘Emet* jest zatem własnością czegoś solidnego, niezawodnego, niezmiennego, trwałego, pewnego, wiernego i wypróbowanego; czegoś, na czym można się oprzeć, czemu można zaufać”<sup>237</sup>. W sensie biblijnym aspekt teoriopoznawczy, tak jak dla Badiou,

---

232 Takiej bliskości znaczeniowej trudno dopatrzeć się w języku francuskim. Odpowiednikiem angielskiego *true* jest bowiem francuskie *vrai, véritable, juste*, z kolei *being true* to oznacza *être fidèle/conforme à*.

233 S. Critchley, *Nieustające żądanie*, dz. cyt., s. 42.

234 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 522.

235 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 70; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 58.

236 Tamże.

237 M. K. Kraszewski, *‘Emet. Czy Piłat mógł zrozumieć Jezusa?*, „Prezentacje” 2(2005), s. 20.

jest znacznie mniej istotny niż jej wymiar moralny w postaci sposobu życia, polegającego na byciu wiernym, na trwaniu przy czymś godnym zaufania.

Korespondencja sposobu postrzegania prawdy przez omawianego autora z jej hebrajskim ujęciem sprawia wrażenie nieco zaskakującej, zwłaszcza w kontekście zarzucanego Badiou antysemityzmu, wywodzonego, wydaje się dość pochopnie, z jego krytyki Narodu Wybranego. Gdzie więc można doszukiwać się impulsu, który sprawił, że koncepcja prawdy francuskiego filozofa jest wyraźnie podobna do tej biblijnej? Wydaje się, że kluczem do odpowiedzi na to pytanie może być postać Herberta Marcusego, niemiecko-amerykańskiego filozofa, przedstawiciela szkoły frankfurckiej, pochodzącego, co istotne, z żydowskiej rodziny. W swojej filozofii próbował on łączyć elementy zaczerpnięte od K. Marksa, Heglowską dialektykę i psychoanalizę Z. Freuda. Analizami zawartymi w pracach: *Eros i cywilizacja*<sup>238</sup> oraz *Człowiek jednowymiarowy*<sup>239</sup> położył on podwaliny pod ideologię „nowej lewicy”, a co ważniejsze w kontekście niniejszej rozprawy, również teoretyczny fundament studenckiego ruchu lat 60. XX wieku<sup>240</sup>. To właśnie pod wpływem jego idei studenci, a wśród nich zapewne i A. Badiou, protestowali przeciwko stechnicyzowaniu i zbiurokratyzowaniu społeczeństwa konsumpcyjnego.

Jak zauważa L. Kołakowski, według Marcusego w idealizmie niemieckim (krytycznym) miejsce Rozumu znajdowało się jedynie w podmiocie myślącym. Nie przenosił on jego wymagań na materialne warunki społeczne (uczyni to Marks). U Marksa „postulat realizacji rozumu stał się postulatem racjonalizowania stosunków społecznych w duchu zgodnym z »prawdziwym« pojęciem lub »prawdziwą« istotą społeczeństwa. Realizacja Rozumu jest zarazem zniesieniem filozofii, skoro spełnia już ona swoją funkcję krytyczną”<sup>241</sup>. Filozofia pragnąca prawdy uznaje utopię. Dopóki prawda się nie urzeczywistnia w istniejącym porządku społecznym – jest ona jedynie utopią. Dlatego filozofia krytyczna ma interesować się przyszłością, a nie faktami.

Marcuse w *Człowieku jednowymiarowym* zarzuca współczesnej cywilizacji jednowymiarowość, polegającą na braku krytyki, zestawiania świata istniejącego ze światem prawdziwym, odkrywanym w normatywnych po-

---

238 H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska i A. Pawelski, Warszawa: Wydawnictwo Muza S.A., 1998.

239 H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki, Z. Koenig i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1991.

240 L. Orchovska, *Rola mass mediów w kulturze społeczeństwa jednowymiarowego Herberta Marcusego*, tłum. T. Kupś, „Studia z Historii Filozofii” 5(2014), z. 2, s. 114.

241 L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2001, s. 466.

jęciach filozoficznych, udostępniających wiedzę o tym, czym naprawdę jest wolność, piękno, czy radość<sup>242</sup>.

Początki konfliktu między myśleniem dialektycznym i „formalnym” sięgają Platona i Arystotelesa. Podczas gdy Platon bronił pojęć normatywnych, z którymi porównuje się rzeczy, Arystoteles oddzielił prawdę od rzeczywistości, tworząc logikę formalną.

Marcuse twierdził jednak, podobnie jak Badiou, że logika formalna nie dociera do „istoty rzeczy”. Postulował konieczność powrotu do ontologicznego pojęcia prawdy, która nie jest tylko cechą zdań, ale samą rzeczywistością dostępną nie empirycznie, ale w uniwersaliach. Rozum ustala prawdę dla ludzi i rzeczy, czyli warunki, w jakich stają się oni tym, czym rzeczywiście są, natomiast prawda pojęć jest chwyтана intuicyjnie. Ma ona charakter normatywny. Logos i Ethos zbiegają się w niej w jedno<sup>243</sup>.

Według Marcusego, w autentycznej filozofii słowo „jest” ma mieć wymiar empiryczny i normatywny, natomiast dialektyka polega na tym, aby napięcie między „istotą” („powinnością”) a faktami („prawdą pozorną”) nigdy nie ustawało. Staje się ona narzędziem krytyki rzeczywistości i dźwignią wyzwolenia społecznego<sup>244</sup>.

Wpływ Marcusego na Badiou wydaje się nie podlegać dyskusji. Maj 1968 r. był jednym z najważniejszych wydarzeń życia omawianego autora, jak również punktem zwrotnym w jego karierze intelektualnej. Francuski filozof odkrył wówczas maoizm, a w 1970 r. przyłączył się do *Union des jeunes communistes de France (marxistes-leninistes)*, żywiąc głębokie przekonanie, że Mao Zedong „był jedynym wielkim filozofem naszych czasów”<sup>245</sup>. Echa młodzieńczych inspiracji pozostają żywe niemalże w całej twórczości francuskiego filozofa. Zdaniem Frederieka Depoortere’a, w późniejszym okresie Badiou dostrzegł jednak niewystarczalność marksizmu/maoizmu w odróżnianiu prawdy i wiedzy oraz subiektywnej woli od historycznej konieczności<sup>246</sup>. Rozróżnieniom tym dał wyraz najpierw w pracy *Peut en penser la politique?*<sup>247</sup>, a następnie we wspomnianym już *L’être et l’événement*. W konsekwencji podjął próbę poszukiwania polityki bez partii.

---

242 Tamże, s. 476.

243 Tamże.

244 Tamże, s. 477.

245 P. Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, dz. cyt., s. 31.

246 Por. F. Depoortere, *Christianity and Politics: A Biographical-Theoretical Reading of Gianni Vattimo and Alain Badiou*, w: *Between Philosophy and Theology: Contemporary Interpretations of Christianity*, red. L. Boeve i C. Brabant, Farnham/Burlington: Ashgate Publishing, 2010, s. 198.

247 A. Badiou, *Peut en penser la politique?*, Paris: Seuil, 1985.

W świetle powyższych rozważań wydawać by się mogło, że prawda w ujęciu omawianego filozofa ma charakter subiektywny i jednostkowy. Realizuje się ona bowiem w życiu konkretnej jednostki ludzkiej. Badiou twierdzi jednak, że prawda w jego rozumieniu ma charakter uniwersalny, zatem dotyczy każdego człowieka.

Skoro dla Badiou prawda ukonstytuowana w ramach „procedury prawdy” ma uniwersalny charakter, to zrozumienie, w czym, jego zdaniem, przejawia się tenże uniwersalizm, wydaje się nieodzowne dla możliwości podjęcia próby odpowiedzi na pytanie o to, czy relacja etyczna ma dla niego charakter koniecznościowy.

## 2.2 UNIWERSALNY WYMIAR „PROCEDURY PRAWDY”

Z analiz podjętych w poprzednim paragrafie wynika, że prawda jest dla A. Badiou procesem, który musi przebiegać w ściśle określony sposób w czterech rzeczywistościach: polityce, sztuce, nauce i miłości. W jaki jednak sposób możliwe jest pogodzenie przekonania o jednostkowości procesu (zachodzi on w życiu konkretnej jednostki) z postulowanym przez omawianego autora uniwersalnym charakterem prawdy?

Simon Critchley upatruje źródeł uniwersalności sytuacyjnego żądania podjęcia zobowiązania w fakcie, że jest ono skierowane do każdego człowieka. Uważa, że dla Badiou podstawą do uznania konkretnego wezwania do podjęcia decyzji w odniesieniu do konkretnej sytuacji jest faktyczna nieskończona wielość adresatów omawianego żądania. Jako przykład przytacza działalność paryskiej grupy politycznej L'Organisation Politique, z którą zresztą był stowarzyszony sam Badiou<sup>248</sup>. Jeśli będziemy rozpatrywać działalność tej grupy w aspekcie odpowiedzi na wydarzenie, należałoby stwierdzić, że żądaniem wynikającym z sytuacji dyskryminacji robotników-imigrantów przez władze miejskie Paryża było powszechne domaganie się przez nich równości. Żądanie równości w tej konkretnej sytuacji jest jednak jednocześnie żądaniem równości powszechnej, a więc wykracza poza tę sytuację.

Za punkt wyjścia rozważań w zakresie sposobu rozumienia przez Badiou uniwersalizmu prawdy posłuży nam, zaproponowany przez fran-

---

248 S. Critchley, *Nieustające żądanie*, dz. cyt., s. 65.

cuskiego filozofa, przykład dyskursu chrześcijańskiego jako posiadającego uniwersalny charakter.

### 2.2.1 Dyskurs chrześcijański jako przykład czystej wierności wobec możliwości otwartej przez wydarzenie

Alain Badiou rozważa problematykę wydarzenia jako inicjującego nowy rodzaj dyskursu, negującego dyskursy zastane, tj. dyskurs żydowski i grecki. Zdaniem francuskiego autora, oba z wymienionych dyskursów naznaczone są słabością, a w konsekwencji nie mogą być źródłem prawd o charakterze uniwersalnym. Jakie cechy wymienionych dyskursów decydują o ich słabości? Dyskurs żydowski jest, jego zdaniem, dyskursem znaku, a w konsekwencji dyskursem wyjątku<sup>249</sup>. W ramach tego dyskursu rzeczywistość, jakiej doświadczamy, jest jedynie znakiem, cudem. Znak ze swej istoty odsyła nas do rzeczywistości, którą oznacza, tj. do swego znaczenia. W ramach dyskursu żydowskiego znaczeniem znaku jest rzeczywistość transcendentna. Na cechy dyskursu żydowskiego zwracał też uwagę Emmanuel Lévinas w książce *Imiona własne*<sup>250</sup>. Dostrzegał on, że w tradycji żydowskiej kluczową rolę w zrozumieniu istoty rzeczy odgrywa rytuał i symbol. Natura poszczególnych istnień wypływa z symbolu, a w konsekwencji ich istota jest mniej prawdziwa niż ich symbolika<sup>251</sup>. Bycie jest zatem tym, co oznacza istota rzeczy, a to, do czego odsyła, jest jej znaczeniem.

Drugim z dyskursów poddanych krytyce przez Alaina Badiou jest dyskurs grecki, określony przez autora mianem dyskursu kosmicznego<sup>252</sup>. Dyskurs grecki jest dyskursem całości. Zakłada, że wszechświat funkcjonuje w oparciu o rozumność natury. Poznanie wzajemnych uwarunkowań jej elementów stanowi gwarancję poznania prawdy o niej.

Alain Badiou twierdzi, że ani dyskurs żydowski, ani dyskurs grecki nie są dla św. Pawła źródłem prawdy o charakterze uniwersalnym. W jakiej zatem relacji pozostają względem siebie oba dyskursy? Badiou utrzymuje, że św. Paweł intuicyjnie wyczuwał, że dyskurs żydowski i grecki wzajemnie siebie podtrzymują. Znak jest bowiem brakującym elementem kosmicznej całości, który tę całość podtrzymuje<sup>253</sup>. Relacja wzajemnej zależności, jaka

249 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 50.

250 E. Lévinas, *Imiona własne*, tłum. J. Margański, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.

251 Tamże, s. 14.

252 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 50.

253 Tamże.

istnieje między dyskursem greckim i żydowskim, sprawia, że żaden z wymienionych dyskursów nie może mieć charakteru uniwersalnego, bo żaden z nich nie mógłby istnieć samodzielnie, w oderwaniu od drugiego. Zdaniem Badiou, oba dyskursy mają również wspólne założenie, że zbawienie, będące w omawianym przypadku prawdą, celem dyskursu, można osiągnąć przez opanowanie, przejście kontroli nad czymś. W przypadku dyskursu greckiego chodzi o opanowanie całości, tj. poznanie praw rządzących kosmosem. Dyskurs żydowski zakłada, że zbawienie można osiągnąć, opanowując tradycję i odszyfrowując znaki.

Badiou sądzi, że św. Paweł był przekonany, że oba ze wskazanych dyskursów są również „dwoma stronami tej samej figury panowania”<sup>254</sup>. Żeby zrozumieć, czym jest dla omawianego autora figura panowania, należy najpierw wyjaśnić, że posługuje się on pojęciem figury podmiotowej, pod którym rozumie pewną postawę, jaką reprezentuje przedstawiciel dyskursu żydowskiego i greckiego. W przypadku dyskursu żydowskiego figurą podmiotową jest prorok, a więc ten, który odszyfrowuje znaki i zarazem czyni znaki. Figurą podmiotową dla dyskursu greckiego jest natomiast mędrzec, badający ustalony porządek świata. Obie wymienione figury są zarazem figurami panującymi. W czym przejawia się ich panowanie? Prorok panuje nad tradycją, nad znaczeniem znaków. Potrafi przypisywać im znaczenie, co więcej, wyciągać na ich podstawie wnioski dotyczące nawet odległej przyszłości. Z kolei mędrzec panuje nad całością kosmosu, znając prawa nim rządzące. On także, podobnie jak prorok, posiada zdolność przepowiadania przyszłości, bo potrafi na podstawie układu ciał niebieskich, wzajemnych uwarunkowań zjawisk rządzących przyrodą, wskazywać na możliwe, prawdopodobne, a niekiedy również zupełnie pewne ich konsekwencje. Zarówno w przypadku jednego, jak i drugiego można powiedzieć, że formułują oni pewne prawa, które jednak nie mają charakteru uniwersalnego, nie podlegają im wszyscy<sup>255</sup>.

Cechą wspólną obu omówionych powyżej dyskursów jest, jak utrzymuje Badiou, to, że są one dyskursami Ojca. Co należałoby rozumieć w tym przypadku przez „dyskurs Ojca”? Omawiany filozof twierdzi, że zarówno dyskurs żydowski, jak i dyskurs grecki spajają wspólnotę przez posłuszeństwo<sup>256</sup>.

Obecna w filozofii Badiou figura Ojca ujawnia niewątpliwy wpływ, jaki na myśl francuskiego filozofa wywarli Zygmunt Freud i Jacques Lacan.

---

<sup>254</sup> Tamże.

<sup>255</sup> Tamże.

<sup>256</sup> Tamże, s. 51.

Freud mówił o ojcu w kontekście określenia jego miejsca w trójkącie edypalnym. Ojciec pełni, według niego, kluczową rolę w procesie wychowania, będąc źródłem reguł i zaszczepiając poczucie prawa<sup>257</sup>. Jest synonimem tego, co męskie, stroną logosu i myślowej kreatywności. Ojcostwo ma bowiem charakter nieoczywisty i nie wynika, w przeciwieństwie do macierzyństwa, z biologiczności, nie jest chwywane intuicyjnie, ale musi zostać wydedukowane<sup>258</sup>. Podobnie jak ojciec, niewyobrażalny jest, zdaniem Freuda, również Bóg Starego Testamentu. W religii żydowskiej podejście do Boga jest bowiem również dedukcyjne<sup>259</sup>.

Lacan z kolei, nawiązując do figury ojca w ujęciu Freuda, nadaje jego teorii nową postać, podkreślając decydującą rolę porządku symbolicznego przy kształtowaniu tożsamości człowieka. Według Lacana, ojciec jest dla dziecka autorytetem, którego zakazy, zakorzenione w symbolicznym porządku języka, same z siebie są niepodważalne. Uznając ojcowski zakaz, dziecko staje się podmiotem, wkraczając w przestrzeń logosu jako Prawa. Byt ludzki dzięki temu zostaje wyniesiony ponad poziom zwierzęcych instynktów<sup>260</sup>. Symboliczny ojciec u Lacana jest pozbawiony substancjalności, stał się niedostępny i dlatego urósł do rangi autorytetu. Jest to instancja czysto językowa.

Porządek symboliczny stanowi złożona sieć reguł i zasad, którym człowiek powinien być posłuszny. Na tym poziomie działa wielki Inny, sprawujący kontrolę nad ich przestrzeganiem<sup>261</sup>. Wielki Inny, będący konstruktem, do którego człowiek się porównuje, utożsamiany jest z figurą Ojca, a zarazem z Prawem.

Ciekawe, że dla Lacana język, jako Inny, nie może być utożsamiany z osobowym bytem czy duchem, bo byłby wówczas zredukowany do wyobrażenia jakiegoś określonego innego. Język jako Inny poprzedza i umożliwia tego rodzaju wyobrażenia, wyznaczając wykraczający poza nie horyzont<sup>262</sup>. Bóg-Jahwe stanowi jedynie określoną wykładnię Innego, szczególnie bliską ujęciu lacanowskiemu.

Zagadnienie relacji ojcostwa i synostwa podejmuje również Lévinas w pracy *Całość i nieskończoność*<sup>263</sup>. Jak zaznacza Piotr Karpiński, ojcostwo zostaje

---

257 P. Dybel, *Zagadka „drugiej płci”*. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i feminizmie, Kraków: Universitas, 2006, s. 283–284.

258 Tamże, s. 285.

259 Tamże, s. 286.

260 Tamże, s. 294–296.

261 S. Żiżek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008, s. 21–22.

262 P. Dybel, *Zagadka „drugiej płci”*, dz. cyt., s. 196.

263 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.

przez Lévinasa podniesione z poziomu biologicznego i psychologicznego do rangi kategorii ontologicznej<sup>264</sup>. Oznacza to zwłaszcza zerwanie z bytem jako jednością. Syn uwalnia ojca z jego uwięzienia w sobie samym. Ojciec nie ma nad nim władzy, bo syn jest odrębnym podmiotem, zarazem kimś wybranym<sup>265</sup>.

Według Badiou, dyskurs żydowski i grecki są dyskursami konkretnych grup. Przesłanie, jakie niosą ze sobą, nie ma charakteru uniwersalnego, podobnie jak prawo ze swej istoty nie może mieć charakteru uniwersalnego. W poprzek obu zaprezentowanym dyskursom przebiega dyskurs chrześcijański, mający u początku wydarzenie, jakim jest Zmartwychwstanie. Jest to dyskurs wychodzący od wydarzenia i w konsekwencji niebędący źródłem żadnego prawa ani panowania<sup>266</sup>.

Zdaniem Badiou, św. Paweł doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że w sensie logicznym żydowskie pojmowanie świata różni się od greckiego. Jednak nowa prawda wykracza poza tę różnicę. Nie oznacza to, że powinni oni nagle zmienić swoje zwyczaje, jednak, w obliczu prawdy rozumianej jako proces te różnice między nimi stają się obojętne<sup>267</sup>.

Uniwersalizm, będąc odcięty od jakichkolwiek partykularizmów, jest dyskursem Syna i dlatego musi nastąpić obalenie figur Pana i Mistrza, legitymizowanych bądź to na podstawie kosmosu, mądrości, bądź to – znaków<sup>268</sup>. W rzeczywistości uniwersalnej nie ma jednak miejsca ani dla mistrza kosmosu, ani dla mistrza litery, którzy podtrzymują dyskursy partykularne. Dyskurs Syna, czy też dyskurs chrześcijański, jest czymś nowym i odmiennym od dwóch pozostałych. W czym przejawia się wyższość dyskursu Syna nad dyskursami żydowskim i greckim? W dyskursie Syna pojawia się nowa figura – Apostoł, który nie jest świadkiem żadnych faktów, nie pyta również o dowody na to, co się stało. Św. Paweł był, zdaniem Badiou, apostołem nie dlatego, że był współtowarzyszem Chrystusa czy też świadkiem wydarzenia, ale dlatego, że czuł się do tej funkcji powołany przez Boga. Jest on głóścicielem Zmartwychwstania, niebędącego faktem, ale czystym wydarzeniem<sup>269</sup>. Zmartwychwstanie nie jest zatem istotne z punktu widzenia historycznego, lecz ze względu na to, że otwiera perspektywę uniknięcia śmierci. Tym, co odróżnia wydarzenie od faktu, jest to, że określa ono pewną możliwość dla

---

264 P. Karpiński, *W poszukiwaniu radykalnej transcendencji. Ojciec i syn w filozofii E. Lévinasa*, „Fides et Ratio” 13(2013), z. 1, s. 138.

265 Tamże.

266 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 50.

267 A. Badiou, *Universal Truths and the Question of Religion*, art. cyt., s. 39.

268 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 52.

269 Tamże, s. 53.

mnogości, i to mnogości uniwersalnej. Fakt tymczasem jest jedynie jakąś okolicznością, która zaistniała, bez otwarcia nowych możliwości<sup>270</sup>. Zdaniem Badiou, apostoł jest tym, który nazywa możliwość otwartą przez wydarzenie. Św. Paweł nazwał tę możliwość poprzez głoszenie Ewangelii, Dobrej Nowiny, oznaczającej, że każdy człowiek może pokonać śmierć<sup>271</sup>.

Takiemu ujęciu uniwersalizmu, zdaniem Erica L. Santnera, przeciwstawia się Giorgio Agamben, który podkreśla związek między rozumieniem przez św. Pawła wydarzenia a mesjanizmem Waltera B. S. Benjamina. Zdaniem Agambena, św. Paweł nie wytworzył uniwersalności, ale dokonał podziału, tzw. cięcia Apellesa, wytwarzając swego rodzaju resztkę lub pozostałość. Przekroczył on istniejący podział nowym podziałem. Nie unieważnił zatem podziału na Żydów i Greków, ale obie jego strony podzielił dodatkowo, wytwarzając resztkę<sup>272</sup>. Badiou twierdzi jednak, że stanowisko Agambena wcale nie musi być sprzeczne z jego własnym. Jego zdaniem, dla uniwersalizmu rozumianego na sposób Pawłowy niezbędny jest pewien rodzaj separacji, jednak tylko na poziomie podmiotu. Jest to podział między starym a nowym człowiekiem<sup>273</sup>. Jeżeli natomiast separacja przejawia się w zamknięciu, w oddzieleniu od wrogów, nie można mówić o uniwersalizmie.

Według Badiou, Chrystus nie jest pośrednikiem (jak np. dla Pascala) w poznaniu Boga, ale czystym wydarzeniem. Chrystus jest nadzieją, przerywa uprzedni porządek dyskursu. Wyzwala spod prawa, bo tylko będąc od niego wyzwolonym, można stać się Synem. Wydarzenie niczego nie udowadnia, jest czystym początkiem. Natomiast brak dowodu na to, że wydarzenie rzeczywiście miało miejsce, wymusza wiarę<sup>274</sup>.

Cechą charakterystyczną dyskursu chrześcijańskiego jest to, że zostaje on w całości nowej relacji ze swoim przedmiotem, którym jest inna figura rzeczywistości, powstająca przez pokazanie, że tym, co konstytuuje podmiot w jego relacji z nową rzeczywistością, jest jego rozszczepienie, a nie jego jedność. Podmiot to rozszczepienie, spłot dwóch subiektywnych dróg – ciała i ducha. Realność wyrażona przez obie drogi konstytuujące podmiot ma dwie nazwy: życie i śmierć, natomiast teoria podmiotowego rozszczepienia prowadzi do powstania nowego przedmiotu<sup>275</sup>. Podczas gdy przedmiotem

270 Tamże.

271 Tamże.

272 E. L. Santner, *Cuda się zdarzają. W materii bliźniego: Benjamin, Rozenzweig, Freud* (fragmenty), tłum. K. Mikurda, „Krytyka Polityczna” 14(2007/2008), s. 287–288.

273 A. Badiou, *Uniwersalne prawdy a kwestia religii*, art. cyt., s. 324.

274 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 56.

275 Tamże, s. 63.

dyskursu greckiego jest kosmiczna, skończona całość, zaś dyskursu żydowskiego – przynależność do wybraństwa, przedmiot dyskursu chrześcijańskiego powstaje w konfrontacji z odrzuceniem, tworząc zarazem „podmiotowość wyrzutków”.

W przypadku dyskursu greckiego i żydowskiego realność, jak zauważa Badiou, jest ukazywana przez wypełnienie Prawa. W momencie jednak, gdy realność staje się czystym wydarzeniem, dyskursy grecki i żydowski przestają stanowić główny podział organizujący myślenie, ponieważ nie ma już ani Żyda, ani Greka. Różnicujące figury podmiotu tracą znaczenie, bo realność utożsamiona z wydarzeniem otwiera perspektywę rozszczerzonego podmiotu. Tymczasem podmioty wytwarzane przez grecką mądrość lub żydowskie Prawo stanowią próbę podtrzymania pełnego lub niepodzielnego podmiotu, który jest określany za pomocą partykularnych predykatów: genealogii, pochodzenia, terytorium, rytuałów itd. Głoszenie nie-odróżnialności Greka i Żyda tworzy potencjalną uniwersalność chrześcijaństwa; ufundowanie podmiotu na rozszczepieniu, a nie na ciągłości tradycji, wpisuje w tę uniwersalność element subiektywny i kwestionuje predykatywny partykularyzm podmiotów kulturowych<sup>276</sup>.

Badiou podkreśla również, że głosiciel wydarzenia nie stwierdza żadnego braku i nie potrzebuje figury mistrza do jego wypełnienia. Dlatego może zajmować miejsce Syna. Głoszenie wydarzenia oznacza zatem według niego stawanie się jego Synem<sup>277</sup>. To, że Chrystus jest Synem, symbolizuje, że głoszenie wydarzenia usynawia głosiciela. Od Podmiotu-Syna zaczyna się życie. Dla takiego początku Bóg-Ojciec musiał usynowić sam siebie i przybrać postać Syna. Ojciec, zawsze partykularny, cofa się przed uniwersalnym świadectwem swojego Syna. Zmartwychwstały Syn usynawia całą ludzkość, czyniąc figury wiedzy i przekazywania bezużytecznymi. Zdaniem Badiou, dla św. Pawła figura prawa i wiedzy jest figurą niewolnictwa. Należy zatem usunąć mistrza i ustanowić równość synów, w tym sensie, że wszyscy ludzie są współpracownikami Boga, ponieważ równość polega na wspólnej pracy. Metafora synostwa oznacza zatem, że synem jest ten, kogo wydarzenie wyłącza spod prawa i z wszystkiego, co jest z nim związane, na rzecz równej i wspólnej pracy<sup>278</sup>.

Próbę wyjaśnienia sposobu rozumienia przez Badiou uniwersalności z marksistowskiej perspektywy podejmuje S. Žižek, który twierdzi, że, opi-

276 Tamże, s. 65.

277 Tamże, s. 67.

278 Tamże.

sując rewolucję francuską w świetle koncepcji francuskiego filozofa, ci sami ludzie, których jako grupę społeczną można nazwać „klasą robotniczą”, jako bojownicy o uniwersalną Prawdę stanowią „proletariat”. Jednak związek ten nie ma charakteru deterministycznego związku przyczynowego. Warunkiem bycia „proletariuszem” jest przybranie określonej *postawy subiektywnej*, staniecie do walki klasowej, co w zasadzie może nastąpić w każdej jednostce. Granica oddzielająca obie opozycyjne strony w walce klasowej nie jest zatem „obiektywna”, nie jest to granica oddzielająca dwie konkretne grupy społeczne, lecz jest ona ostatecznie granicą *radykałnie subiektywną* – implikuje postawy zajmowane przez jednostki wobec wydarzenia, będącego znakiem uniwersalnej prawdy<sup>279</sup>. Według Žižka, subiektywność i uniwersalizm nie wykluczają się wzajemnie w koncepcji Badiou, lecz są dwiema stronami tej samej monety: właśnie ze względu na to, że „walka klasowa” wzywa jednostki do przyjęcia subiektywnej postawy „proletariusza”, apel ten ma charakter uniwersalny, jest adresowany do każdego bez wyjątku. Podział, jaki ten apel wprowadza, nie jest podziałem między dwiema dobrze zdefiniowanymi grupami społecznymi, lecz podziałem biegnącym „po przekątnej” społecznego podziału w Porządku Bycia, tj. przebiega on między tymi, którzy rozpoznają siebie w wezwaniu Prawdy-Wydarzenia, stając się jej zwolennikami, a tymi, którzy zaprzeczają tej Prawdzie lub ją ignorują. Mówiąc po heglowsku, istnienie prawdziwego Powszechnika (jako czegoś przeciwnego wobec fałszywej, „konkretnej” Uniwersalności we wszechogarniającym, globalnym Porządku Bytu) jest istnieniem niekończącej się i nieustannie antagonizującej walki: jest ono ostatecznie podziałem między dwoma pojęciami (i materialnymi praktykami) Uniwersalności, między zwolennikami pozytywności istniejącego globalnego Porządku Bytu jako ostatecznym horyzontem wiedzy i postępowania, a tymi, którzy uznają skuteczność wymiaru Prawdy-Wydarzenia, nieredukowalnego (i niewyjaśnialnego za pomocą odwołania się) do Porządku Bytu<sup>280</sup>.

Opozycja wiedzy i prawdy, jak również możliwość ich wyrażenia w języku, stanowią istotny element myśli omawianego autora.

---

279 S. Žižek, *Raduj się swoim narodem, jak sobą samym!*, tłum. A. Chmielewski, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article78> (dostęp: 13.04.2014), s. 18.

280 Tamże.

## 2.2.2 Uniwersalność prawdy a partykularność opinii

W filozofii Platona *doksa* (subiektywne mniemania) jest przeciwstawiana *episteme* (prawdziwa i pełna wiedza). Cała Platońska epistemologia zbudowana jest na fundamentalnej opozycji prawdy i wiedzy oraz mniemania<sup>281</sup>. Podobną opozycję można dostrzec w myśli A. Badiou.

W ocenie francuskiego filozofa, prawda, charakteryzując się uniwersalnością, stanowi opozycję w stosunku do opinii. Każda prawda unieważnia, według niego, zastaną wiedzę, a zatem przeciwstawia się opiniom, czyli reprezentacjom pozbawionym prawdy, anarchicznym szczątkom krążącej wiedzy<sup>282</sup>, a tym, który jako pierwszy „chroni prawdę przed wiedzą”, jest Heidegger<sup>283</sup>. Obecnie, zdaniem Badiou, opinie są spoiwem społeczeństwa, tworzywem wszelkiej komunikacji; na nich opiera się życie ludzkich zwierząt. Francuski filozof nie przypisuje zatem opiniom większego znaczenia, zakładając, że umożliwiają one jedynie jednostkom porozumiewanie się. Słabość opinii wynika również z tego, że znajdują się one poniżej prawdy i fałszu, ponieważ ich wyłącznym zadaniem jest bycie komunikowalnymi<sup>284</sup>. Całość wiedzy, która może być orzekana o poszczególnych elementach wchodzących w skład sytuacji, Badiou nazywa „encyklopedią” i powiada, że zawiera się w niej wszystko to, co wiemy na temat polityki, seksu, kultury, sztuki czy techniki. Wiedza ta jednak nie może być źródłem żadnych decyzji<sup>285</sup>. Omawiany autor sprzeciwia się zatem etyce komunikacji, która, według niego, byłaby jedynie etyką opinii. Jest natomiast zwolennikiem etyki prawd, rozumianej jako etyka zaangażowania, wiary i nadziei.

Mając na uwadze powyższe rozważania, należy stwierdzić, że dla Badiou prawda sprawia, że opinie ulegają zmianie, stają się inne w tym sensie, że zmieniają się sposoby komunikowania, pojawia się konieczność sądów innych niż dotychczasowe. Sądy niegdyś oczywiste stają się niedorzecznie. Efekt powyższych przemian w sposobie komunikowania opinii Badiou określa mianem mocy prawd. Opinia jest sądem wydanym na temat konkretnego elementu obiektywnej sytuacji. Warunkiem możliwości dyskusowania o elementach sytuacji jest ich nazwanie. „Językiem sytuacji” Badiou określa pragmatyczną możliwość nazywania elementów składających się na sytuację

281 M. J. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012, s. 296.

282 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 79; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 66.

283 A. Badiou, *Wprowadzenie*, w: tenże, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 13.

284 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 80; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 67.

285 A. Badiou, *Huit theses sur l'universel*, <http://www.lacan.com/badeight.htm> (dostęp: 25.02.2013), s. 2.

oraz wymianę opinii na ich temat<sup>286</sup>. Siłą rzeczy zatem język sytuacji ma charakter partykularny.

Paweł Mościcki powiada, że głównym celem filozofii Badiou jest wskazanie warunków pozwalających uwolnić ukryty potencjał sytuacji. Tym, co taką możliwość daje, jest wydarzenie, czyli moment zerwania z dotychczasową definicją sytuacji, sposobem reprezentowania występujących w niej elementów. Wydarzenie dokonuje takiego zerwania, pokazując niespójność między sytuacją a jej opisem (stanem sytuacji). Nie otrzymujemy w ten sposób nowego języka, lecz tylko moment negatywny, błysk świadczący o drzemiących w sytuacji możliwościach. Cały wysiłek tworzenia nowego porządku – który Badiou nazywa „procedurą prawdy” – polega na tym, aby odtąd odnosić się do sytuacji nie z punktu widzenia zastanego języka ją opisującego, lecz z punktu widzenia samego wydarzenia, które ukazuje to, co w sytuacji obecne, ale nienazwane<sup>287</sup>.

Tego, co powstaje w „procesie prawdy”, nie sposób jednak zakomunikować<sup>288</sup>. Cechą stanowiącą o wyższości prawdy nad opinią jest niemożliwość przekazywania jej innym. Prawda pozostaje na poziomie myśli człowieka i stanowi to, w co za drugim razem człowiek nie byłby w stanie uwierzyć<sup>289</sup>. Konsekwencją przeciwstawienia prawdy opiniom jest opozycja „etyki prawd” i „etyki w ogóle”, będącej schematem opinii.

Badiou podkreśla, że prawda jest rozłączna z wiedzą i w żaden sposób jej nie dotyczy<sup>290</sup>. Potwierdzają to, jego zdaniem, słowa św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian, że „gdyby ktoś mniemał, że coś »wie«, to jeszcze nie wie, jak wiedzieć należy”<sup>291</sup>.

Każda prawda ma związek z elementami sytuacji, bo jej proces polega na rozpatrywaniu ich od strony wydarzenia. W tym sensie „proces prawdy” dokonuje rozpoznania tych elementów, a jednostka wchodząca w skład podmiotu prawdy także musi je rozpoznawać w języku sytuacji, do której należy wraz z innymi jednostkami. Spojrzenie na jakiś element zgodnie z prawdą polega na wypowiedzeniu go w prawdzie, w oparciu o powydarzeniowe immanentne zerwanie z tym, co należy do sytuacji, a zatem z tym, co jest jedynie opinią. Wypowiedzenie prawdy samo w sobie jest bezinteresowne i ma jej nadać czegoś w rodzaju wieczności, czemu odpowiada stawanie się

286 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 116; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 94.

287 P. Mościcki, *Polityka teatru*, dz. cyt., s. 45.

288 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 79; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 66.

289 A. Badiou, *Théorie du sujet*, dz. cyt., s. 346.

290 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 53.

291 1 Kor 8,2; A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 53.

Nieśmiertelnymi tych jednostek, które uczestniczą w „procesie prawdy”. Badiou przekonuje, że wierzy w wieczne prawdy, a zarazem w to, że wytwarzają się one tu i teraz. W jego przekonaniu pogląd ten jest zgodny z myślą Kartezjusza. Prawdy są wieczne, dlatego że zostały stworzone, a nie przez to, że istniały od zawsze<sup>292</sup>.

Badiou utrzymuje, że pod pojęciem całkowitej mocy prawdy należy rozumieć całkowitą moc języka podmiotowego, zdolność do nazwania i oceny wszystkich elementów obiektywnej sytuacji w oparciu o „proces prawdy”<sup>293</sup>. Moc języka sytuacji jest w zasadzie nieograniczona, bo każdy element może zostać nazwany zgodnie z dowolnym interesem oraz poddany pod osąd w ramach komunikacji między ludzkimi zwierzętami. Język ten jest jednak niespójny i zależny od pragmatycznej wymiany, więc jego powołanie nie ma wielkiego znaczenia<sup>294</sup>.

Zdaniem Badiou, w przypadku języka podmiotowego, będącego rezultatem „procesu prawdy”, hipoteza całkowitej mocy ma zupełnie inne konsekwencje. Chodzi o to, że całość obiektywnej sytuacji może podlegać określonej spójności podmiotowej prawdy. Suponujemy ponadto, że można unicestwić opinię. Jeśli język podmiotowy ma faktycznie ten sam zakres co język sytuacji, jeśli możemy ocenić prawdziwość wszystkich rzeczy, wówczas moc pojedynczej prawdy nie manifestuje się przez deformację pragmatycznego i komunikacyjnego użycia, lecz przez absolutny autorytet prawdziwościowego nazwania.

Istotne wydaje się tu również przypomnienie, że także Lacan mówi o dwóch funkcjach języka. Jego zdaniem, język ma służyć podmiotowi ludzkiemu nie tylko do wypowiedzenia jakiegoś sensu, lecz także do wyartykułowania swoich pragnień. Zrywa on z hermeneutycznym podejściem do języka, który jest zewnętrzny w stosunku do podmiotu mówiącego. Jest on porządkiem symbolicznym – Innym w stosunku do podmiotu<sup>295</sup>.

Analogiczny do Lacanowskiego sprzeciw wobec ograniczania funkcji języka do komunikacji można znaleźć w pracy Badiou *Métaphysique du bonheur réel*, w której francuski filozof neguje trzy nurty współczesnej filozofii: fenomenologię/hermeneutykę, filozofię analityczną oraz różne wersje postmodernizmu. Zarzuca im, że posiadają one jedynie cel terapeutyczny<sup>296</sup>. Na gruncie hermeneutyki prawda, jego zdaniem, jest kategorią metafizyki

292 A. Badiou, *Co to znaczy żyć?*, tłum. B. Kuźniarz, „Kronos” 1(2012), s. 139.

293 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 118; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 96.

294 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 96.

295 P. Dybel, *Zagadka „drugiej płci”*, dz. cyt., s. 188.

296 A. Badiou, *Métaphysique...*, dz. cyt., s. 16.

i może jedynie odsłaniać się lub ukrywać. Filozofia analityczna ogranicza się do gier językowych i analiz gramatycznych, natomiast w postmodernizmie usiłuje się zdekonstruować podmiot, bez którego nie ma prawdy<sup>297</sup>.

Dowodem na uniwersalność prawdy jest również, w przekonaniu Badiou, istnienie jednej ludzkości, która tę prawdę podtrzymuje. Pod pojęciem ludzkości omawiany autor rozumie podłoże „procedur prawdy”. Potwierdzeniem istnienia ludzkości jest istnienie polityki, nauki, sztuki i miłości, bo ludzkość podtrzymuje jednostkowość poszczególnych prawd każdego z wymienionych typów. Badiou określa ludzkość jako historyczne ciało prawd. Jest ona zatem fundamentem, podłożem poszczególnych, partykularnych prawd, a przez to gwarantem ich uniwersalności, bo każda pojedyncza prawda ma wartość dla jej całego historycznego ciała. Jedynym źródłem podziału w ramach ludzkości tworzącej homogeniczną klasę jest podmiotowa aktywizacja. Początkiem tej aktywizacji jest wydarzenie, w następstwie którego pojawia się myśl. Prawda ma charakter uniwersalny, bo jest oderwana od jakiejkolwiek pozycji, ma charakter generyczny, bo jej podłoże stanowi ludzkość jako klasa o charakterze homogenicznym<sup>298</sup>.

Temat ludzkości stanowi na gruncie filozofii Badiou interesujące zagadnienie również w perspektywie kształtowania ludzkiej podmiotowości, dlatego poświęcimy mu więcej uwagi w dalszej części rozprawy. Rozważań dotyczących przyjmowanej przez omawianego autora koncepcji podmiotu nie można jednak podjąć bez uwypuklenia sposobu postrzegania przez niego Dobra i Zła.

## 2.3 ZŁO JAKO NIEWŁAŚCIWA INTERPRETACJA WYDARZENIA

Zrozumienie, w jaki sposób, według Badiou, prawda uczestniczy w aktualizowaniu się jednostki ludzkiej jako podmiotu moralnego, wymaga analizy jego sposobu postrzegania Zła. W niniejszej części rozważań postaramy się znaleźć odpowiedź na pytanie, co znaczy dla omawianego francuskiego autora stwierdzenie, że Zło stanowi jeden w wymiarów prawdy.

---

297 Tamże, s. 19.

298 A. Badiou, *Miłość*, rozm. przepr. N. Truong, tłum. M. Polak, „Znak” 2(2012), z. 681, s. 63.

W kontekście właściwego dla Badiou rozumienia prawdy jako procedury przebiegającej wieloetapowo, spróbujemy dociec, na czym polega wpisanie Zła w tę procedurę.

Poszukując odpowiedzi na powyższe pytania, skoncentrujemy się najpierw na krytyce, jakiej Badiou poddaje jeden ze sposobów mówienia o Złu, tj. pojmowanie go w perspektywie Zła radykalnego. Postaramy się znaleźć odpowiedź na pytanie, czy dla omawianego autora rzeczywiście postrzeganie Zła w odniesieniu do Zła radykalnego nie ma racji bytu.

Na kolejnym etapie zbadamy, w jaki sposób Badiou postrzega jednostkę ludzką i jaki wpływ na sposób rozumienia Zła ma jego koncepcja człowieka.

Wreszcie postaramy się prześledzić poszczególne etapy „procedury prawdy” w kontekście kategorii Zła. Tym samym podejmiemy próbę odpowiedzi na pytanie, jaki wpływ ma przyjęty przez Badiou sposób rozumienia Zła na postrzeganie jednostki ludzkiej dokonującej wyboru moralnego.

### 2.3.1 Niemożliwość określenia Zła w perspektywie Zła radykalnego

Poddając analizie sposób pojmowania przez Badiou kategorii Zła, należy najpierw zauważyć, że neguje on możliwość rozumienia go w perspektywie Zła radykalnego<sup>299</sup>. Zaprezentowane powyżej stanowisko omawianego francuskiego filozofa wymaga jednak rozwinięcia. Badiou, prezentując swój sposób rozumienia Zła, poddaje krytyce posługiwanie się w filozofii, poczynwszy od Kanta, kategorią Zła radykalnego. Współcześnie przekonanie o istnieniu Zła radykalnego ma, jego zdaniem, postać odwoływania się do eksterminacji Żydów, dokonanej przez nazistów, jako do przykładu tego typu Zła, którego ponowne pojawienie się w rzeczywistości powinno być za wszelką cenę udaremnione<sup>300</sup>. Na czym ma polegać wspomniane udaremnienie?

Badiou utrzymuje, że posługiwanie się kategorią Zła radykalnego obliguje do tego, aby dokonywać osądu poszczególnych sytuacji historycznych z perspektywy normy, jaką jest nie-powtarzalność. Zbrodnia, która miała miejsce w przeszłości, stanowi negatywne kryterium oceny tego, co ma miejsce w teraźniejszości. W konsekwencji, celem podejmowania przez jednostki działań jest zapobieżenie ponownemu zaistnieniu tragicznej sytuacji z przeszłości. Z powyższych rozważań wyłania się sposób rozumienia przez

---

299 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 92; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 77.

300 Tamże.

Badiou Zła radykalnego jako czegoś, co stanowi miarę Zła jednocześnie przekraczającą wszelkie wyobrażenie. Zło radykalne jest niepojmowalne i nie daje się wyrazić. Jak wspomniano powyżej, Badiou neguje możliwość prawidłowego osądu sytuacji z perspektywy Zła radykalnego. Jego zdaniem, osąd aktualnej sytuacji jako zły przy pomocy kryterium, jakim jest Zło radykalne, nie ma racji bytu. Posługiwanie się kategorią Zła radykalnego prowadzi do błędnego koła, w którym Zło radykalne, będące niewspółmierną miarą dla ludzkich działań, jest jednak ciągle mierzone przez odnoszenie do niej bieżących wydarzeń i przez ocenianie ich w jego kontekście<sup>301</sup>. Zbrodnia popełniona w przeszłości, niedająca się pojąć, zrozumieć ani wyrazić ma stanowić punkt odniesienia dla bieżących sytuacji, być z nimi porównywana, a więc mierzona. Badiou postuluje definitywne odrzucenie kategorii Zła radykalnego. Jego zdaniem, należy ona do porządku religijnego, w związku z czym nie można się nią posługiwać w porządku nauki<sup>302</sup>. Co więcej, ocena rzeczywistości w odniesieniu do Zła radykalnego sprawia, że nie dostrzega się całkiem nowych form Zła, które nieustannie pojawiają się w świecie. Zło w nowej postaci nie zostaje rozpoznane i określone mianem Zła, bo w żaden sposób nie odnosi się do Zła absolutnego, przyjętego jako jego miara.

Negatywny stosunek Badiou do kategorii Zła radykalnego i podejmowanie przez niego krytyki posługiwania się tym pojęciem dla zbudowania etyki wiążą się w jego filozofii ze stanowiskiem zajmowanym wobec Holocaustu, jak i posługiwania się nazwą „Żyd”. Poglądy Badiou w tym zakresie budzą wśród jego komentatorów kontrowersje, a nawet oskarżenia o antysemityzm. Problem stosunku Badiou do Żydów nie stanowi bezpośredniego przedmiotu niniejszej pracy, zatem nie będzie poddawany głębszej analizie. Wspomnieć jedynie warto o pracy Érica Marty’ego, *Une querelle avec Alain Badiou, philosophe*<sup>303</sup>, w której zarzuca się francuskiemu filozofowi niezrozumienie pojęcia „Żyd” i utożsamianie imienia z predykatem, podczas gdy imię własne dla Żyda jest czymś wyjątkowym, stanowi o jedności i niepowtarzalności<sup>304</sup>. Krytyka ta ma swe źródło w stanowisku Badiou, że należy zdobyć się wreszcie na zapomnienie o Holocauście<sup>305</sup>. Powinno się to stać z tej przyczyny, że eksterminacja Żydów nie nosi znamion wydarzenia, zaś jej ciągle przywoływanie podtrzymuje nieustannie posługiwanie się nazwą

301 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 93; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 78.

302 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 94; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 78.

303 É. Marty, *Une querelle avec Alain Badiou, philosophe*, Paris: Gallimard, 2007.

304 Tamże, s. 27.

305 A. Badiou, *Circonstances*, 3. *Portée du mot „juif”*, Paris: Lignes & Manifestes, 2005, s. 98.

„Żyd” w jej predykatywnym znaczeniu nadanym przez nazistów<sup>306</sup>. Predykat ten podkreśla odrębność i wyjątkowość Narodu Wybranego, powodując zatracenie się uniwersalności i nie służy samym Żydom.

Wydaje się jednak, że zarzuty Marty’ego, jak i oskarżenia o antysemityzm, formułowane są w stosunku do omawianego autora nieco na wyrost. Badiou chodzi jedynie o to, by nie mówić oddzielnie o Żydach i o tych, którzy nie są Żydami, by nie czynić pomiędzy nimi podziału. Można bowiem odnieść wrażenie, że argumentacja Marty’ego, że Żyd to nie tylko predykat, sprowadza się w istocie do twierdzenia, że jedyny i wyjątkowy nie jest człowiek jako taki, ale jedynie – Żyd. Badiou nie kwestionuje, że każdy Żyd może być wzywany przez Boga po imieniu, problem ten zupełnie go jednak nie interesuje. Domaga się on jednak zaprzestania używania predykatu dla podkreślania odmienności i wyjątkowości jednej grupy ludzi, co nie znaczy jeszcze, że nawołuje do eksterminacji.

W jaki sposób zatem Badiou proponuje wyjście z paradoksu Zła radykalnego? Utrzymuje on, że należy przede wszystkim zmienić punkt odniesienia dla oceny sytuacji. Rzeczywistość, którą określamy mianem Zła, można scharakteryzować wyłącznie przez zestawienie jej z cechami poszczególnych „procedur prawdy”. Wówczas wyjątkowość Zła nie będzie zlokalizowana w samym Złu radykalnym, ale w procesie, a ściślej w sposobie jego przebiegu, następowania po sobie kolejnych jego etapów<sup>307</sup>.

Wiele wskazuje na to, że dla Alaina Badiou to, co rodzi zarówno Dobro, jak i Zło jest związane z zaistnieniem „procesu prawdy”. Ocena konkretnych sytuacji z punktu widzenia Dobra i Zła jest zatem możliwa wyłącznie wtedy, gdy w jakiś sposób znajdują się one w granicach „procedury prawdy”. Oznaczałoby to tyle, że nie każde działanie jednostki podlega ocenie moralnej. Warunkiem osądu sytuacji z punktu widzenia jej dobroci jest możliwość zidentyfikowania jej jako mającej jakiegokolwiek odniesienia do „procedury prawdy”. W zależności od tego, w jaki sposób to odniesienie będzie korespondowało z cechami „procedury prawdy”, możliwe będzie zaklasyfikowanie danego działania jako dobrego lub złego. Zanim jednak spróbujemy zrozumieć, jaki przebieg ma proponowana przez omawianego autora metoda osądu sytuacji z punktu widzenia Dobra i Zła, istotne wydaje się podjęcie próby odpowiedzi na pytanie o ocenę moralną sytuacji, działań, decyzji, podejmowanych poza „procedurą prawdy”, bez żadnego do

---

306 Tamże, s. 40.

307 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 97; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 81.

niej odniesienia, tj. wówczas, gdy „procedura prawdy” nie została w ogóle zainicjowana.

Jak zaznaczono w paragrafie pierwszym niniejszego rozdziału, przebieg „procedury prawdy” nie jest bezwarunkowy. Niezbędnym dla jego zaistnienia jest przede wszystkim pojawienie się wydarzenia, stanowiącego punkt wyjścia konieczny dla zainicjowania „procedury prawdy”. Badiou podkreśla, że „procedura prawdy” przebiega według ściśle określonego scenariusza, w skład którego wchodzi poszczególne jej etapy. Można jednak bez wątpienia wyobrazić sobie sytuację, w której „procedura prawdy” nie została zainicjowana, bo nie pojawiło się wydarzenie, które mogłoby otworzyć perspektywę procedury, a mimo to jednostka podejmuje jakieś działanie. Warto zastanowić się nad tym, czy, zdaniem Badiou, to działanie w jakikolwiek sposób mogłoby zostać poddane ocenie moralnej.

### 2.3.2 Różnica między Złem a drapieżnością

Podjmując próbę odpowiedzi na pytanie, czy według Alaina Badiou możliwa jest ocena moralna działań jednostki, która w żaden sposób nie jest zaangażowana w „procedurę prawdy”, należy przede wszystkim zastanowić się, w jaki sposób omawiany francuski filozof rozumie jednostkę ludzką. Twierdzi on, że człowiek jest przede wszystkim zwierzęciem, i to zwierzęciem najbardziej przebiegłym spośród wszystkich. Fakt, że człowiek w swą naturę ma wpisane podstępność działania, przejawia się w okrutnym i bezlitosnym pragnieniu i dążeniu do władzy, dominacji. Jednostka ludzka jest w tym działaniu szczególnie cierpliwa i uparta<sup>308</sup>. Alain Badiou proponuje, by rozumieć człowieka jako jednostkę źródłowo ukierunkowaną na działania o charakterze egoistycznym, w czym niewątpliwie widoczne są wpływy Lacana i Freuda. Według omawianego francuskiego autora, podstawową skłonnością ludzkiej natury jest chęć władzy, panowania, dominacji. Z przedstawionej przez siebie koncepcji człowieka Badiou wysnuwa wniosek, że ludzkie zwierzę „samo w sobie” nie podlega żadnemu sądowi wartościującemu<sup>309</sup>. Znaczyłoby to tyle, że człowiek pierwotnie nie ponosi odpowiedzialności moralnej za żadne ze swoich działań.

308 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 87; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 73.

309 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 88; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 74.

Nietzsche ujął tę tezę w postaci sformułowania, że człowiek sam z siebie jest całkowicie niewinny, istnieje poza Dobrem i Złem<sup>310</sup>. Zdaniem Badiou, nie istnieje jednak taka naturalna siła, która znajdowałaby się ponad Dobrem i Złem. Wszelkie życie, również życie jednostki ludzkiej, znajduje się poniżej Dobra i Zła. Zasadą życia ludzkiego jest jego interes, któremu jednostka podporządkowuje wszelkie swoje działania, zmierzające ostatecznie do zachowania życia. Działania te nie mogą być oceniane z punktu widzenia Dobra i Zła. Sposób działania ludzkiego zwierzęcia, skoncentrowany na dążeniu do realizacji własnego interesu, Badiou określa mianem przemocy, drapieżności, która nie jest Złem. Co więcej, omawiany autor twierdzi nawet, że przemoc jest niezbędna człowiekowi do tego, by mógł on w ogóle trwać i dlatego sama dla siebie stanowi uzasadnienie<sup>311</sup>.

Skoro jednostka ludzka pierwotnie funkcjonuje poniżej Dobra i Zła, a ocena moralna jej działań jest niemożliwa, to należy postawić pytanie, w jaki sposób i w stosunku do których działań można zastosować kryteria osądu w postaci Dobra i Zła. Badiou utrzymuje, że pierwotnemu nieuporządkowaniu może zostać narzucony wtórny porządek, określany przez niego mianem „spójności etycznej”, który, paradoksalnie, dezorganizuje całe życie człowieka<sup>312</sup>, bo domaga się podporządkowania działań zgoła odmiennych niż dotychczas.

W świetle powyższych analiz, jak również w nawiązaniu do ustaleń przedstawionych w paragrafie pierwszym i drugim tego rozdziału, można wysnuć wniosek, że dla Alaina Badiou jednostka ludzka może funkcjonować na jednym z dwóch poziomów – zwierzęcym lub podmiotowym. Ludzkie zwierzę, którego życie polega na pogoni za interesem, organizuje się w grupy społeczne dzięki opiniom, którymi się posługuje. Funkcjonuje ono poza porządkiem prawdy, a w konsekwencji poza porządkiem Dobra i Zła. Dopiero w momencie, w którym zakochanie, nieopanowany pęd do wiedzy, czy też zaangażowanie polityczne okazują się stać w sprzeczności z którąkolwiek z zasad rządzących realizacją własnego interesu, człowiek musi zacząć mierzyć swoje życie inną miarą niż ono samo. Z zaprezentowanego sposobu rozumienia człowieka wyłania się koncepcja Zła, które może się pojawić dopiero jako (możliwy) rezultat Dobra samego w sobie. Zło, będąc jednym z wymiarów prawdy, może zaistnieć tylko wówczas, gdy zaistnieją (przynajmniej potencjalnie) prawdy i podmioty tych prawd. Kategorią Zła

310 Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Znak, 1997.

311 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 98; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 81.

312 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 90; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 75.

nie można zatem posłużyć się dla opisu ludzkiego zwierzęcia, lecz wyłącznie w celu scharakteryzowania podmiotu<sup>313</sup>.

Francuski filozof wydaje się zatem twierdzić, że dopiero kiedy jednostka ludzka stanie się autentycznie człowiekiem, w pełni sobą, może funkcjonować na poziomie moralnym. Jego podejście wydaje się być w tym zakresie bliskie Heideggerowskiej interpretacji *Dasein*. Jak przekonuje J. Tischner, „Podstawowy problem *Dasein* polega na tym, żeby być sobą albo nie być sobą”<sup>314</sup>. J. Galarowicz wyjaśnia, że owo bycie sobą albo niebycie sobą polega na życiu własnym byciem w sposób autentyczny albo nieautentyczny, nierzetelny, które to nieautentyczne istnienie stanowi również bycie człowieka<sup>315</sup>.

Badiou twierdzi, że każda jednostkowa prawda czyni Zło możliwym. Na czym jednak polega aktualizacja ukrytej w prawdzie możliwości zaistnienia Zła? Odpowiedź na tak postawione pytanie wymaga ponownego nawiązania do wymienionych w paragrafie pierwszym niniejszego rozdziału trzech podstawowych wymiarów „procesu prawdy”, jakimi są: wydarzenie, wierność oraz prawda w znaczeniu ścisłym.

### 2.3.3 Rozpoznawanie możliwości zaistnienia Zła na trzech etapach stosowanej procedury

Alain Badiou w proponowanej przez siebie koncepcji Zła stwierdza, że jeśli chcemy pomyśleć Zło, to należy odnieść się do trzech parametrów „procesu prawdy”, a więc do wydarzenia, które nazywa pustką danej sytuacji, do niepewnej wierności i wreszcie do siły forsowania wiedzy przez prawdę<sup>316</sup>.

Nie istnieje bowiem, jego zdaniem, żadna definicja Zła, Zło jest zawsze tym, co w konkretnych sytuacjach osłabia lub niszczy podmiot. Koncepcja Zła jest zatem uzależniona całkowicie od wydarzeń, z których podmiot się konstituuje. To podmiot musi przewidzieć, czym jest Zło, bo nie istnieje żadna jego ogólna idea. Nie istnieje również żaden formalny imperatyw, na podstawie którego można by zdefiniować Zło, bo każdy z imperatywów w istocie zakłada, że podmiot tego imperatywu jest już skonstruowany. W konsekwencji nie istnieje również żadna generalna forma Zła, ponieważ

313 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 90; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 75.

314 J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2012, s. 183.

315 J. Galarowicz, *Coś więcej niż zwierzę rozumne*, w: tenże, *Martin Heidegger genialny myśliciel czy szaman?*, Kraków: WAM, 2014, s. 139.

316 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 103; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 85.

ono nie istnieje poza sądem dokonanym przez podmiot i poza konsekwencjami jego własnych działań w konkretnej sytuacji. Zatem ten sam akt (np. zabicie) może być złe lub dobre w zależności od kontekstu podmiotowego<sup>317</sup>.

Warto przypomnieć, że fundamentalną ontologiczną właściwość wydarzenia stanowi to, że nazywa ono i opisuje pustkę, czyli niewiedzę obecną w danej sytuacji. Na czym zatem polegałoby Zło na pierwszym etapie „procedury prawdy”? Jak powiedzieliśmy wyżej, Zło jest jednym z wymiarów prawdy. W odniesieniu do wydarzenia Złem będzie przekonanie o tym, że wydarzenie nie nazywa pustki, ale pełnię uprzedniej sytuacji. Zamiast określać to, co nienazwane, co stanowi brak w danej sytuacji, ujmuje całość. Tę postać Zła Badiou określa mianem pozorów (*le simulacre*) lub terroru (*la terreur*)<sup>318</sup>. Jako przykład przekonania nazywającego pełnię sytuacji podaje nazizm. Będąc skrajnie totalistyczną ideologią, był on ukierunkowany na zjednoczenie wspólnoty ludu niemieckiego, którego przeznaczenie stanowić miało panowanie. Lud niemiecki był niewątpliwie ściśle określoną partycykularnością, zakorzenioną w ziemi, krwi i rasie, podczas gdy wydarzenie z zasady nie opiera się na żadnej określonej własności. Wydarzenie, które stoi u źródeł prawdy, musi być związanie z partycykularną sytuacją wyłącznie od strony jej pustki, która nie wyklucza ani nie ogranicza nikogo. Nazizm stanowi, zdaniem Badiou, ilustrację pozorów prawdy, polegającego na tym, że jakiś radykalny przełom w danej sytuacji przywołuje – zamiast pustki – jakąś obdarzoną „pełnią” partycykularność albo założoną z góry substancję. W ramach pozorów mamy do czynienia nie tylko z momentem uniwersalnego nazwania wydarzenia, lecz również ze zobowiązaniem do wierności i podtrzymaniem pozorowego podmiotu, który, mimo że nie jest nieśmiertelny, jest wyniesiony ponad ludzką zwierzęcość. Można zatem powiedzieć, że formalnie „procedura prawdy” przebiega bez zarzutu, zgodnie z obowiązującymi regułami. Jednak ze względu na błędny punkt wyjścia nie realizuje Dobra, lecz Zło, stając się przyczyną krzywdy, bólu i cierpienia<sup>319</sup>.

Wierność pozorowi, w odróżnieniu od wierności wydarzeniu, dokonuje zerwania nie w odniesieniu do pustej uniwersalności, ale do zamkniętej partycykularności jakiejś abstrakcyjnej zbiorowości. Praktykowanie takiej wierności polega na jej ciągłym budowaniu przez wytworzenie pustki dookoła niej. Jeśli człowiek odrzuca uniwersalną pustkę, a wybiera jednostkowy pozór,

---

317 A. Badiou, *On Evil*, rozm. przepr. C. Cox, M. Whalen, [www.cabinetmagazine.org/issues/5/alainbadiou.php](http://www.cabinetmagazine.org/issues/5/alainbadiou.php) (dostęp: 24.04.2015), s. 7.

318 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 105–110; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 87–90.

319 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 107; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 88.

pustka ta powraca, ponieważ w dalszym ciągu pozostaje tym, co powinno zostać urzeczywistnione jako substancja. Przejawem wierności wobec pozoru są rzeczywistości określane jako wojna i masakra. Są one jedyną realnością, na jaką stać wierność temu, czemu nie należy być wiernym.

Posługując się przykładami, Badiou stwierdza, że pustką w odniesieniu do nazizmu jest nazwa „Żyd”, w innych przypadkach są to: „Cyganie”, „chorzy psychicznie”, „homoseksualiści”, „komuniści” itd. Wierność wobec pozoru uznaje za wroga abstrakcyjną uniwersalność, wieczność prawd, odniesienie do wszystkich. Podczas gdy wierność wydarzeniu wskazuje jako przeciwnika swej wytrwałości powrót do bezpośrednich interesów ludzkiego zwierzęcia. Praktykowanie wierności wobec pozoru jest z konieczności terrorem, który Badiou rozumie jako prostą redukcję wszystkich do ich bycia-ku-śmierci<sup>320</sup>.

Nazizm stanowi pozór wydarzenia politycznego. Istnieją jednak pozory pozostałych wydarzeń. W przypadku miłości mogą nimi być niektóre namiętności seksualne, mogące prowadzić do terroru i przemocy. Pozór nauki stanowią obskurantkie twierdzenia itp. We wszystkich tych przypadkach przemoc i zniszczenia są niezrozumiałe, o ile nie pomyślimy o nich, wychodząc od „procesów prawdy”, których są pozorami<sup>321</sup>.

Charakteryzując kategorię wierności, Badiou podkreśla, że wynika ona z pewnego rodzaju przypadkowości, tworzącej jednak przestrzeń dla etyki prawdy. Zło może polegać na odstąpieniu od wierności i wtedy ma postać zdrady (*la trahison*) podmiotu wobec obecnej w nim samym Nieśmiertelności<sup>322</sup>. Jest to drugi z przejawów Zła, który grozi człowiekowi uczestniczącemu w „procedurze prawdy”.

Badiou zauważa, że jedna lub wiele jednostek wchodzących w skład podmiotu kształtowanego przez „proces prawdy” może zostać dotkniętych przez kryzys. Powstaje wówczas u nich konieczność wyboru między nieustawianiem, czyli ciągłym trwaniem w wierności, jako maksymą etyki prawdy a logiką „dążności samozachowawczej” zwykłego śmiertelnika<sup>323</sup>. Istnienie pozoru znacznie ułatwia powstawanie kryzysów w wyniku narzucających się opinii, że wierność może być rodzajem terroru wobec samego człowieka lub że wierność, w której on trwa, przypomina Zło. Wynika to z identyczności formalnych właściwości Zła jako pozoru i prawdy.

320 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 110; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 90.

321 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 111; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 91.

322 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 113; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 93.

323 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 112; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 92.

Zdrady prawdy nie można utożsamiać z rezygnacją, czyli porzuceniem, zaniechaniem. Jest ona raczej odrzuceniem Nieśmiertelności przez przekonanie samego siebie, że ta Nieśmiertelność nigdy nie istniała, a więc zaufanie opinii, którą sprowadzić można do negacji możliwości stania się podmiotem moralnym. „Proces prawdy” jest immanentnym zerwaniem, nie można go opuścić inaczej, jak zrywając z tym zerwaniem, które nas pochwyliło. Motywem zerwania z zerwaniem jest ciągłość sytuacji i opinii, że to, co określamy polityką lub miłością, jest iluzją lub wręcz pozorem<sup>324</sup>.

Ostatni rodzaj Zła po pozorze związanym z wydarzeniem i zdradzie odnoszącej się do wierności stanowi forsowanie nienazywalnego (*l'innommable*), dotyczące mocy prawdy<sup>325</sup>. Jak sygnalizowaliśmy wcześniej, prawda jest niewyraźna w języku sytuacji. Natomiast moc języka prawdy przejawia się w możliwości nazwania wszystkich elementów sytuacji z perspektywy „procesu prawdy”. Moc tej prawdy nie może jednak zapanować nad sytuacją, ponieważ człowiek, który aktualizuje się już jako podmiot, nadal pozostaje również zwierzęciem i komunikacja jest mu niezbędna. Prawda jedynie go nawiedza i nie można dopuścić do jej absolutyzacji, do zniszczenia sytuacji<sup>326</sup>. Badiou powiada nawet, że doprowadzenie do zabsolutyzowania mocy prawdy prowadzi do katastrofy (*un désastre*) prawdy.

Dokonane na łamach niniejszego rozdziału analizy dotyczące specyfiki rozumienia prawdy przez Badiou pokazały, że ujmuje on ją jako proces o ściśle określonym przebiegu. Ujawniły również momenty, w których z formalnego punktu widzenia człowiek powinien podjąć decyzję – najpierw o wierności konkretnemu wydarzeniu, a potem o wytrwaniu w tejże wierności. Nadal jednak trudnym wydaje się wykorzystanie propozycji omawianego autora do rozstrzygania dylematów moralnych jednostki. Nieodzowne wydaje się zatem uważne prześledzenie przebiegu „procesu prawdy” w tych dziedzinach życia, w których jego zachodzenie dopuszcza francuski filozof, tj. w polityce, sztuce, nauce i miłości. Być może analizy te pozwolą zrozumieć, czy istotnie koncepcja prawdy Badiou może być przydatna w obliczu konieczności podejmowania decyzji moralnych.

---

324 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 113; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 93.

325 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 122; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 99.

326 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 121; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 98.



# CZTERY TYPY WYDARZENIA POCZĄTKIEM RÓŻNYCH „PROCEDUR PRAWDY”



W niniejszym rozdziale podejmujemy próbę znalezienia odpowiedzi na pytanie, w czym tkwi wyjątkowość poszczególnych typów „procedury prawdy” w ujęciu A. Badiou. Zrozumienie, w jaki sposób przebiega „procedura prawdy” w czterech zaproponowanych przez omawianego autora dziedzinach, pozwoli wskazać na punkty odniesienia, umożliwiające weryfikację działania podmiotu ludzkiego w aspekcie jego dobroci.

W poprzednim rozdziale dokonaliśmy analizy myśli A. Badiou pod kątem dostrzeżenia cech, jakie, jego zdaniem, można przypisać prawdzie. Wyodrębnione przez niego właściwości prawdy wydają się umożliwiać jej zaprezentowanie w kontekście innym niż ten proponowany przez klasyczne ujęcia. Nawiązując do omówionych do tej pory problemów, pojawiających się w związku z próbą zrozumienia poglądów omawianego autora, uprawnionym wydaje się być stwierdzenie, że, zdaniem Badiou, o prawdzie możemy mówić i myśleć nie tylko jako o zgodności myśli z rzeczywistością, lecz także w kontekście tzw. „procedury prawdy”, mającej swoje wyjątkowe źródło, specyficzny przebieg oraz spodziewany, oczekiwany rezultat. W świetle dotychczasowych analiz można stwierdzić, że, według Badiou, na drodze „procedur prawdy” człowiek ma szansę nie tylko odkryć prawdę, ale przede wszystkim stać się jej twórcą jako nosiciel „procesu prawdy”. Uczestnictwo jednostki ludzkiej w „procedurze prawdy” w charakterze elementu tej procedury jest możliwe dlatego, że prawda jest nie tylko odmienną dla każdego człowieka opinią, lecz należy jej również przypisać uniwersalny charakter.

Badiou podkreśla, że każda jednostka ludzka na drodze własnej, indywidualnej procedury odkrywa prawdę wspólną dla całej ludzkości, stając się jej uczestnikiem. Mimo że istnieje nieskończenie wiele procedur, tak jak nieskończenie wiele jest jednostek ludzkich, prawda, do której te procedury prowadzą, jest jednak wspólna dla wszystkich ludzi i dotyczy każdego z nich z osobna.

Skoro jednak każdy człowiek może dojść do prawdy uniwersalnej na drodze właściwego wyłącznie jemu, wyjątkowego procesu, należy zapytać, co według Badiou stanowi o specyfice „procedur prawdy” jako takich oraz która wspólna im cecha wyróżnia je spośród tych procedur, których uwieńczeniem nie jest dotarcie do prawdy uniwersalnej. Nie ulega bowiem wątpliwości, że „procedury prawdy” nie stanowią jedynych procedur, którym podlega rzeczywistość, które tę rzeczywistość kształtują, przeobrażają i decydują o jej trwaniu. Zgodnie ze *Słownikiem języka polskiego*<sup>327</sup> słowo „procedura”

---

327 *Słownik języka polskiego*, t. 2, red. M. Szymczak, Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1998, s. 884.

oznacza unormowany przepisami, zwyczajami sposób prowadzenia, załatwiania jakiejś sprawy. „Procedurą prawdy” będą zatem określone reguły postępowania w sprawie prawdy, tj. sposób działania polegający na myśleniu w ściśle określony sposób. Jednocześnie działanie podejmowanie w związku z prawdą jest niejako stworzeniem prawdy, którą Badiou utożsamia z wynikiem „procedury prawdy”. Ponieważ prawda, do której docieramy w wyniku procedury, ma charakter uniwersalny, wydaje się, że sam proces jej osiągnięcia powinien przebiegać w taki sposób, aby jego rezultat, niezależnie od jednostki, która w nim uczestniczy, posiadał charakter uniwersalny.

Badiou upatruje specyfikę „procedur prawdy” w szczególności w tym, że stanowią one procedury myślowe. Dokonują się zatem wyłącznie w ludzkim umyśle, do którego ma bezpośredni dostęp wyłącznie konkretna jednostka myśląca. Nie ma zatem nawet jednej prawdy pomyślanej wspólnie przez wszystkich ludzi, jednak, biorąc pod uwagę postulat uniwersalności prawdy, należy przypuszczać, że wszystkie pojedyncze prawdy tworzą swego rodzaju wieloelementową strukturę, w której ma udział, jako jej współtwórca, każdy pojedynczy podmiot. Badiou utrzymuje, że nikt nie jest w stanie doświadczyć prawdy innego człowieka. Dostęp poznawczy do niej jest również zarezerwowany wyłącznie dla uczestnika procedury. Prawda drugiego nigdy też nie może zostać przyjęta przeze mnie jako moja prawda. Czy jednak fakt przynależności do kategorii procedur o charakterze myślowym rozstrzyga o tym, że dana procedura jest „procedurą prawdy”, tj. że jej wynikiem będzie dotarcie do prawdy uniwersalnej?

Należy zaznaczyć, że Badiou wyklucza możliwość zakwalifikowania konkretnej procedury jako „procedury prawdy” wyłącznie ze względu na fakt, że przebiega ona w ludzkim umyśle. Charakter myślny procesu jest zatem warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym do tego, aby w wyniku procedury powstała prawda o charakterze uniwersalnym. Drugim z wymogów decydujących o możliwości zakwalifikowania procedury o charakterze myślowym do „procedur prawdy” jest według Badiou fakt zastosowania danej procedury w jednej z czterech dziedzin rzeczywistości, tj. w polityce, sztuce, nauce, miłości<sup>328</sup>. W oparciu o wskazane dziedziny można zakwalifikować „procedury prawdy” konkretnych jednostek ludzkich jako przynależne do jednego z czterech wyżej wymienionych typów. Co więcej, przynależność konkretnej procedury myślowej do jednego z powyższych rodzajów „procedury prawdy” rozstrzyga w ogóle o byciu taką procedurą.

---

328 Por. np. A. Badiou, *Logiques des mondes*, dz. cyt., s. 18; tenże, *Theoretical Writings*, dz. cyt., s. 113.

Skąd jednak wybór właśnie tych dziedzin życia? Wedle jakiego klucza został on dokonany i dlaczego omawiany autor wskazuje właśnie te, a nie inne typy „procedury prawdy”? Odpowiedź na powyższe pytania można znaleźć w sposobie rozumienia przez Badiou pojęcia „nowej filozofii”<sup>329</sup>. Zdaniem francuskiego filozofa, powstanie „nowej filozofii” jest zawsze podyktowane zmianami w innych dziedzinach nauk. Przykładowo filozofia Platona została niejako spowodowana przez zapoczątkowanie uprawiania nauk matematycznych, zaś impulsem do ukształtowania się filozofii Kanta była fizyka Newtona. Filozofia zależy zatem od dziedzin niefilozoficznych, tj. nauki, polityki, sztuki i miłości, które są przez Badiou określane mianem „warunków” (*conditions*). Przyszłość filozofii zależy od jej zdolności do przystosowania się do zmian w ramach tych czterech uwarunkowań<sup>330</sup>. Nowa filozofia powstaje po wydarzeniach polityki, sztuki, nauki i miłości i „albo wiąże się z ryzykiem, albo nie ma jej wcale”<sup>331</sup>.

W niniejszym rozdziale podejmiemy próbę analizy sposobu rozumienia przez Badiou czterech „procedur prawdy”, wydobycia ich specyfiki oraz znalezienia odpowiedzi na pytanie, czy i w jaki sposób przebieg poszczególnych „procedur prawdy” wpływa na dokonywanie wyborów moralnych przez człowieka. Kolejność, w jakiej poddawane będą analizie poszczególne rodzaje „procedury prawdy”, jest nieprzypadkowy i właściwy dla omawianego francuskiego autora, który poruszając temat „procedur prawdy”, zawsze rozpoczyna od charakterystyki polityki, następnie omawia sztukę i naukę, a na końcu – miłość. W niniejszym rozdziale podejmiemy również próbę konfrontacji z zarzutami kierowanymi pod adresem Badiou w związku z pominięciem przez niego procedury religijnej. Postaramy się znaleźć odpowiedź na pytanie, jakie są źródła tego typu zarzutów, w jakim stopniu są one uzasadnione oraz na ile przekonujące wydają się być argumenty przedstawione przez Badiou przeciwko możliwości mówienia o procedurze religijnej w ramach zaproponowanej przez niego koncepcji „procedury prawdy”. Zastanowimy się również nad tym, czy zakwalifikowanie „procedury prawdy” do czterech dziedzin rzeczywistości jest faktycznie wystarczająca do tego, aby w sposób uprawniony dokonywać oceny moralnej podejmowanych przez jednostkę działań, czy też być może pozostawia lukę możliwą do wypełnienia przez procedurę religijną.

---

329 A. Badiou, *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, Paris: Germina, 2011, s. 13–14.

330 Tamże, s. 14–15.

331 A. Badiou, *Second Manifesto for Philosophy*, tłum. L. Burchill, Cambridge–Malden: Polity Press, 2011, s. 71.

### 3.1 WYDARZENIE POCZĄTKIEM POLITYKI

Analizę sposobu rozumienia czterech typów „procedury prawdy” przez Badiou rozpoczniemy od próby zgłębienia, na czym, jego zdaniem, polega omawiana procedura myślowa w ramach polityki.

Wydaje się, że polityczna procedura jest najbliższa omawianemu autorowi spośród wszystkich czterech, o czym może świadczyć to, że niemalże w każdej publikacji, w której sygnalizowany jest problem „procedur prawdy”, Badiou podaje liczne przykłady właśnie z tej dziedziny. Od procedury politycznej zawsze rozpoczyna on swoje rozważania, poświęcając jej sporo miejsca. Próbując dociec, co powoduje szczególne upodobanie omawianego autora w stosunku do rzeczywistości związanej z polityką, warto zwrócić uwagę na fakt, że Alain Badiou jest mocno zaangażowany w życie polityczne we współczesnej Francji, szeroko wypowiada się na temat działań rządu, nie szczędząc mu krytyki. W młodości pręźnie działał na polu radykalnych ugrupowań komunistycznych i maoistycznych, lecz również obecnie angażuje się w działalność organizacji politycznych. W kontekście dotychczasowej historii życia omawianego autora zrozumiałym wydaje się, że właśnie polityka, stanowiąca istotny element jego losów, będąca być może dziedziną, w której upatruje swoich indywidualnych „procedur prawdy”, odgrywa niebagatelną rolę również w jego myśli i powstałych pracach.

Badiou utrzymuje, że polityka zawsze wpisywała się w konkretną sytuację historyczną i społeczną. W wielkiej tradycji politycznej, której jesteśmy dziedzicami, punktem fundamentalnym jest istnienie wrogów, nieprzyjaciół, którzy jednak nie są adwersarzami czy przeciwnikami<sup>332</sup>. Wróg jest tym, którego wizja świata jest dla nas nie do zaakceptowania. To ktoś, kto jest w nas niejako wymierzony. Rozumienie pojęcia wroga jako tego, kto na nas czyha, znajduje swoje zakorzenienie w perspektywie politycznej, w jej wielkiej tradycji, zwłaszcza w tej tradycji rewolucyjnej<sup>333</sup>.

Obecnie pojęcie wroga jest mgliste, niezrozumiałe, zagmatwane. W wyniku z jednej strony upadku Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich, a z drugiej zacierających się coraz bardziej różnic między klasami, wróg jest wyłącznie zewnętrzny, taki jak Al-Kaida czy islamski terroryzm. Zdaniem Badiou, współczesne społeczeństwo wierzy w ideę, że podstawowy konflikt

332 A. Badiou, F. Tarby, *La philosophie et l'événement*, dz. cyt., s. 11.

333 Tamże, s. 12.

istnieje między cywilizacją a barbarzyńcami. W takich warunkach, jak twierdzi, istnienie polityki nie jest możliwe, ponieważ zaangażowanie się, czy, innymi słowy, bycie wojownikiem, jest trudne<sup>334</sup>. Przeciwnik jest współcześnie odległy, człowiek nie ma z nim bezpośredniego kontaktu, jest on niejako teoretyczny, bo bezpośrednia konfrontacja z nim nie jest możliwa.

Analizując sposób rozumienia przez Badiou „procedury prawdy” w polityce, zasadnym wydaje się prześledzenie jej poszczególnych etapów na przykładzie, jakim najczęściej posługuje się omawiany autor, tj. na przykładzie rewolucji francuskiej. Wydarzenie zawsze pojawia się w pewnym miejscu, które stanowi pustka wyodrębniona w ramach trwającego stanu rzeczy, w ramach sytuacji. Utrzymuje on, że miejscem wydarzenia Rewolucji Francuskiej była Francja pomiędzy 1789 a 1794 r., składająca się z przedstawicieli Stanów Generalnych, chłopów z okresu Wielkiej Trwogi, sankiulotów z miast, członków Konwentu, klubów jakobińskich, a także kosztów utrzymania, gilotyny, efektu trybunałów itd. Wydarzenie Rewolucji Francuskiej obejmuje coś z tego wszystkiego, co składa się na jego miejsce wydarzeniowe. Rewolucja Francuska, jako wydarzenie, prezentuje zatem jednocześnie nieskończone mnogości sekwencji faktów, które zaistniały między rokiem 1789 a 1794, nadto prezentuje samą siebie jako immanentne podsumowanie i rys jednego – własnej mnogości. Poza składnikami miejsca wydarzenia do mnogości wydarzeniowej należy więc oznaka samej tej mnogości.

Simon Critchley w książce *Nieustające żądanie* wydaje się mieć rację, gdy twierdzi, że dla Badiou o etyce można mówić jedynie wówczas, gdy człowiek doświadczy sytuacji braku czegoś. Jeżeli jednostce ludzkiej doskwiera niedostatek, domaga się ona naprawy stanu rzeczy, dąży do zmiany, do zaspokojenia potrzeb, usunięcia niedogodności, źródła bólu, cierpienia. Sytuacja braku stanowi przestrzeń, w której ma szansę pojawić się wydarzenie. Jego zdaniem, przy powyższych założeniach, człowiek stający w obliczu sytuacji, będącej dla niego źródłem rozczarowania, może biernie ją zaakceptować, lecz także podjąć działania mające na celu zmianę sytuacji, uzupełnienie braków, może stawić jej opór. Sytuacja staje się zatem elementem motywującym, pobudzającym do zmian, do działania. Podmiot podejmuje konkretne zobowiązanie etyczne mające na celu zaspokojenie zrodzonego w nim żądania zmiany sytuacji, w której się znalazł i niejako sam staje się, jak zauważa Kubiński, „[...] punktem oporu, antystrukturą, która może otworzyć nową przestrzeń wypełnioną autentycznym działa-

---

334 Tamże, s. 13.

niem i autentyczną komunikacją<sup>335</sup>. Przykładem sytuacji domagającej się przemiany może być np. polityczna niesprawiedliwość przejawiająca się w strajkach, aktach przemocy ze strony policji. W sytuacji ucisku człowiek pozostaje bierny lub też decyduje o podjęciu się zobowiązania do zmiany sytuacji i przywrócenia sprawiedliwości. To sytuacja jest źródłem żądania, na które należy odpowiedzieć<sup>336</sup>. Badiou, podejmując dialog z Critchleyem, zaprzecza jednak, że złość, niezgoda mogą stanowić początek nowego podmiotu politycznego<sup>337</sup>.

Francuski filozof wyjaśnia, że gniew nie jest elementem nowego podmiotu politycznego, który posiada moc stwórczą. Podając za przykład powstanie Spartakusa, Badiou wskazuje, że przyczyną jego wzniesienia nie był gniew i niezgoda na ucisk, bo one towarzyszyły gladiatorom przez wiele lat. Początek powstaniu dała niewielka grupa niewolników, którzy uwierzyli w swoje małe zwycięstwo. Ich niewielki sukces wzniesił entuzjazm i afirmację możliwości czegoś nowego. Analogiczna sytuacja miała miejsce we Francji w 1968 r., gdzie małym zwycięstwem było doprowadzenie do podjęcia decyzji przez rząd francuski o usunięciu policji z Sorbony. Wybuch rewolucji nie może być bezpośrednio spowodowany poczuciem niesprawiedliwości. Przyczyną sprawczą jest zawsze małe zwycięstwo, które następuje w odpowiednim momencie. Sukces na niewielkim polu jest dla kolektywu źródłem nadzwyczajnego uczucia, mającego pozytywny wydźwięk, motywującego do dalszych działań. W ocenie Badiou, procedura polityczna nie może wiązać się z negacją czegokolwiek. Elementy negatywne stanowią bowiem ograniczenie<sup>338</sup>, podczas gdy w ramach „procedury prawdy” następuje maksymalizacja możliwości ujawnionych przez wydarzenie. Dokonuje się ona poprzez podjęcie się określonego zobowiązania przez kolektyw i jego realizację. Przez politykę wieczność zostaje umieszczona w czasie, czego dowodem jest entuzjazm towarzyszący akcji rewolucyjnej<sup>339</sup>.

Czy jednak można mówić o żądaniu podjęcia zobowiązania w wymiarze uniwersalnym? S. Critchley, poddając analizie myśl A. Badiou, wydaje się słusznie upatrywać źródeł uniwersalności sytuacyjnego żądania podjęcia zobowiązania w fakcie, że jest ono skierowane do każdego człowieka. Uwa-

335 G. Kubiński, *Figury i wydarzenia. Filozofia liminalna: Agamben, Badiou, Negri*, Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA, 2011, s. 81.

336 S. Critchley, *Nieustające żądanie*, dz. cyt., s. 64.

337 A. Badiou, *Comments on Simon Critchley's Infinitely Demanding*, „Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy” 12(2008), z. 2, s. 16, <http://www.artsrn.ualberta.ca/symposium/files/original/c294987abaf6dae228287e2a80c8760d.pdf> (dostęp: 28.04.2016).

338 Tamże.

339 A. Badiou, *Miłość*, art. cyt., s. 67.

za, że dla Badiou podstawą do uznania konkretnego wezwania do podjęcia decyzji w odniesieniu do konkretnej sytuacji jest faktyczna nieskończona wielość adresatów omawianego żądania. Jako przykład przytacza działalność paryskiej grupy politycznej *L'Organisation Politique*, z którą zresztą był stowarzyszony sam Badiou<sup>340</sup>. Jeśli będziemy rozpatrywać działalność tej grupy w aspekcie odpowiedzi na sytuację, to, według Critchleya, należałoby stwierdzić, że żądaniem wynikającym z sytuacji dyskryminacji robotników-imigrantów przez władze miejskie Paryża było powszechne domaganie się równości. Żądanie równości w tej konkretnej sytuacji jest jednak jednocześnie żądaniem równości powszechnej, a więc wykracza poza tę sytuację. Zdaniem Critchleya, Badiou rozumie „procedurę prawdy” jako bycie zobowiązanym w określonym czasie do poszukiwania rozwiązania problemu równego traktowania imigrantów pracujących w Paryżu<sup>341</sup>.

W świetle przytoczonych powyżej rozważań, wydaje się, że warunkiem urzeczywistnienia się „procedury prawdy” na gruncie polityki jest, dla Badiou, konflikt wewnętrzny, ucisk lub krzywda jednostek w ramach struktur państwowych. W ramach konfliktu wewnętrznego istnieje bowiem bezpośredni kontakt z przeciwnikiem, a zarazem sposobność do przeciwstawienia się wrogowi, walki przeciwko niemu. „Procedura prawdy” na gruncie polityki wyrastałaby zatem z niezgody na sytuację panującą w państwie, choć to nie ona stanowiłaby bezpośredni impuls do działania. Bez wydarzenia sytuacja niesprawiedliwości nie otwiera żadnej perspektywy możliwości, ale stanowi jedynie ograniczenie. Nie można zatem dziwić się ciągłemu zaangażowaniu Badiou w życie polityczne Francji, podejmowanym wciąż przez niego polemikom z rządzącymi, ukazywaniu ich niesprawiedliwości i krytyce panujących rządów. Być może podejmując tego rodzaju działania, omawiany autor próbuje przygotować miejsce, w którym mogłoby zaistnieć oczekiwane wydarzenie. Z drugiej jednak strony, skoro Badiou twierdzi, że współcześnie „procedura prawdy” nie ma racji bytu, bo wrogowie są odlegli, niemalże teoretyczni, to czy podejmowane przez niego działania ukierunkowane na krytykę rządzących nie stanowią niejako zaprzeczenia tezy o niemożliwości zaistnienia współcześnie „procedury prawdy” w ramach polityki?

Jak wcześniej wspomnieliśmy, Badiou zawsze związany był ze środowiskiem lewicowym. W jaki sposób zatem rozumie on przynależność do Lewicy? Współcześnie pojęcie Lewicy odnosi się, jego zdaniem, do zajmowa-

---

340 S. Critchley, *Nieustające żądanie*, dz. cyt., s. 65.

341 Tamże, s. 389.

nia pewnego miejsca wewnątrz dominującego systemu politycznego, jakim jest demokracja. „Zachodnią” demokrację określa on mianem struktury konsensusu, który konstytuują Prawica i Lewica.

Oprócz rozumienia Lewicy jako części struktury konsensusu można ją jednak pojmować również w sensie „wydarzeniowym”. Lewica oznaczałaby wówczas pewnego rodzaju horyzont, perspektywę pozwalającą ludzkiemu kolektywowi stać się aktywnym lub zdolnym do realizacji nowych możliwości dotyczących swojej przyszłości. Lewica i jej działalność stanowi zatem „proces prawdy”, podczas gdy Prawica koncentruje się wyłącznie na zarządzaniu rzeczami. Badiou utrzymuje, że mając na uwadze to, że Prawica sprawuje zarząd nad tym, co jest, jest ona co do zasady w mocy, jest homogeniczna z tym, co jest, zaś Lewica znajduje się w mocy tylko od czasu do czasu. Siła Lewicy ukazuje się wówczas, gdy pojawiają się problemy bagatelizowane przez Prawicę, których nie jest ona w stanie rozwiązać<sup>342</sup>.

Sposób postrzegania Lewicy przez Badiou nasuwa skojarzenia z postrzeganiem jej w kategoriach niemalże mesjańskich. Lewica jest dla niego jedyną, nieomylną siłą polityczną, której działalność może rozwiązać trawiące społeczeństwo problemy. Badiou wydaje się tym samym zdradzać, obecne przykładowo w szkole frankfurckiej, ambicje cywilizacyjnotwórcze. Być może francuski filozof posiada aspiracje do utworzenia nowej transcendencji, w miejsce tej, którą zanegował. Tworząc nową transcendencję, musiałby jednak stworzyć zarazem nową cywilizację, nowe społeczeństwo. Wydaje się jednak, że wychowanie do takiej nowej cywilizacji mogłoby okazać się problematyczne, o ile nie niemożliwe. Wyobrażenia Badiou o rządach kolektywu sprawiają bowiem wrażenie utopijnych, a z pewnością – nietrwałych. Niemniej jednak sam sposób budowania prawdy w ramach procedury politycznej wydaje się ciekawym sposobem uchwycenia dynamizmu i kierunku przemian na gruncie tej dziedziny funkcjonowania społeczeństwa.

W rozważaniach skoncentrowanych wokół sposobu rozumienia przez Badiou wydarzenia, zwróciliśmy uwagę, że wydarzenie jest czymś, co uwiadacznia możliwość, która wcześniej była niewidoczna lub sprawiała wrażenie nieprawdopodobnej. Przebieg „procedury prawdy” w kontekście rozumienia wydarzenia jako propozycji, oznaczałby działania podejmowane w ramach przyjęcia i głoszenia poznanej prawdy. W jaki sposób rozumienie wydarzenia jako otwarcia możliwości wpisuje się dla Badiou w rozumienie „procedury prawdy” na gruncie polityki? Warto zwrócić uwagę na fakt, że w przypadku

---

342 A. Badiou, F. Tarby, *La philosophie et l'événement*, dz. cyt., s. 14–15.

„procedury prawdy” w polityce praca, jaka jest podejmowana przez adresata wydarzenia, ma charakter kolektywny. Tym, który działa przez przyjęcie, a następnie rozprzestrzenianie wydarzenia, nie jest pojedynczy człowiek, lecz wielość osób, kolektyw, który urzeczywistnia w świecie ideę uznaną przez siebie jako możliwą do realizacji. Polityka jest „procedurą prawdy”, której nosicielem jest kolektyw. Działania polityczne wytwarzają prawdę o tyle, o ile kolektyw jest to w stanie uczynić, np. gdy jest zdolny do równości, do zintegrowania tego, co różne<sup>343</sup>.

Polityka jest dziedziną, w której występują sytuacje zbiorowe. Dla Badiou oznacza to tyle, że kolektyw w tych sytuacjach jest zainteresowany samym sobą. Grupa ludzi zmuszona jest bowiem przypatrywać się swoim działaniom i ich skutkom po to, aby weryfikować je w aspekcie zgodności z wydarzeniem<sup>344</sup>. Zapewne, jak utrzymuje, usiłują oni odpowiedzieć sobie na pytanie, czy to, co robią, stanowi środek do osiągnięcia celu, jakim jest realizacja możliwości otwartych przez wydarzenie, czy pozostają wierni wydarzeniu.

Wydaje się, że historia polityczna świata była bogata w wydarzenia wielkiej rangi. Należy jednak zadać pytanie, czy wszystkie one byłyby przez omawianego francuskiego filozofa postrzegane jako zapoczątkowujące „procedurę prawdy”, a więc otwierające możliwość tego, co przed ich zaistnieniem wydawało się niemożliwe.

W pierwszym rzędzie należy zaznaczyć, co podkreśla słusznie Fabio Agostini, że sposób postrzegania przez Badiou wydarzenia politycznego, tak jak i każdego innego wydarzenia, jest podyktowany ontologią wielości, o której była mowa w pierwszym rozdziale niniejszej rozprawy. Skoro ontologia omawianego autora jest ufundowana na stwierdzeniu, że „jedno nie istnieje”, to, co się wydarza, wydarza się zawsze w wielości<sup>345</sup>.

Okazuje się również, że ranga wydarzenia czy zasięg zmian, jakie ono za sobą niesie, mają dla Badiou znaczenie nieporównywalnie mniejsze niż sama perspektywa, jaką wydarzenie otwiera. „Procedura prawdy” może się bowiem realizować nawet w przypadku porażek, błędów i niepowodzeń wynikających z działań podjętych przez grupy ludzi w ramach wierności wydarzeniu. Badiou utrzymuje, że wystarczającym warunkiem do tego, aby wydarzenie inicjowało „procedurę prawdy”, jest jego odniesienie do przyszłości. Wydarzenie powinno otwierać perspektywę dotychczas niedo-

343 A. Badiou, N. Truong, *Éloge de l'amour*, dz. cyt., s. 49.

344 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 345.

345 F. Agostini, *Logique récursive et événement politique*, w: *Écrits autour...*, dz. cyt., s. 153–154.

strzeżoną, co więcej, możliwą do zrealizowania przez każdego człowieka, mającą charakter uniwersalny. Przykładami wydarzeń historycznych, które, jego zdaniem, stanowiły zapoczątkowanie „procedur prawdy”, są przede wszystkim przełomowe momenty zrywów rewolucyjnych, takie jak we Francji w roku 1792 r. czy w marcu 1871 r. Omawiany autor przywołuje również Wielką Proletariacką Rewolucję Kulturalną w latach 1966–1976<sup>346</sup>. Wymienione wydarzenia polityczne były, jak utrzymuje, tylko pojawieniem się możliwości ukonstytuowania się nowego, republikańskiego ustroju czy mocy pracowniczej. Zanim doszło do tych wydarzeń, możliwości, które one otworzyły, nie były zauważane. Istniała dominująca struktura, będąca pewnego rodzaju mocą, stanem rzeczy. Właśnie owa struktura na gruncie ustrojowym i społecznym rozstrzygała, co jest możliwe, a co nie. Stanowiła zatem pewien zamknięty układ, obejmujący wyłącznie to, co jest<sup>347</sup>.

Badiou postrzega rzeczywiste wydarzenia polityczne jako te, które stanowią wyłonienie się możliwości, wymykającej się spod kontroli możności narzuconej przez moc dominującą. Zapoczątkowują one myślenie o możliwości innej od panującego stanu rzeczy, nieprzewidzianej i wykraczającej poza niego. Od kolektywu zależy jednak, czy nowa możliwość zacznie żyć. Jakiegokolwiek działania podjęte przez kolektyw, niezależnie od tego, czy zakończone sukcesem, czy też klęską, ożywiają i utrzymują przy życiu możliwość otwartą przez wydarzenie. W okolicznościach ożywionej możliwości bycie zaangażowanym oznacza chwycenie się lub też bycie pochwyconym przez tę możliwość, trwanie w nowych możliwościach i powracanie do tego, co zostało zadeklarowane jako możliwe i niemożliwe w ustanowionym porządku<sup>348</sup>. Prawdę w polityce stanowi zatem właśnie praca możliwa dzięki wydarzeniu otwierającemu nowe możliwości, które będą odtąd obecne zawsze, mimo pojawienia się nowych wydarzeń i nowych możliwości.

W procedurze politycznej występują punkty jej realizacji, a więc momenty, w których konieczne jest ponowienie wyboru zasadniczego wierności wydarzeniu. Francuski filozof podaje, że są to np. prawo czy policja<sup>349</sup>. Ostatecznym celem polityki jest natomiast wiedza o tym, do czego kolektyw jest zdolny. Celu polityki nie stanowi zatem władza czy też państwo, chociaż bez niego nie mogłaby się ona realizować<sup>350</sup>. Badiou utrzymuje, że zarówno państwo, jak i władza stanowią horyzont dla polityki, powstrzymują jej entu-

346 Por. A. Badiou, *La relation énigmatique...*, dz. cyt., s. 42, 45.

347 Tamże.

348 A. Badiou, F. Tarby, *La philosophie et l'événement*, dz. cyt., s. 20–21.

349 A. Badiou, N. Truong, *Éloge de l'amour*, dz. cyt., s. 51.

350 Tamże.

zjazm<sup>351</sup>. Czy francuski filozof potrzebuje w jakikolwiek sposób państwa? Czy dopuszcza jego korzystne oddziaływanie na realizację „procedury prawdy”?

Jak zauważa Jason Barker, państwo według Badiou stanowi subiektywne ograniczenie politycznego procesu. Proponuje, aby dążyć do takiego zorganizowania państwa, aby stało się ono strukturą socjalno-logiczną, która zmierza do zorganizowania ludzi<sup>352</sup>.

Państwo dla Badiou jest pewnego rodzaju metastrukturą, ponieważ reprezentuje zawsze to, co już było prezentowane, tzn. to, co posiada już swoją strukturę<sup>353</sup>. Istnieje zasadnicza łączność pomiędzy strukturalizacją społeczeństwa i organizacją państwową, która formalnie zarządza społeczeństwem jako takim. Jednak państwo, stanowiąc strukturę o charakterze przymusowym, wprowadza w konsekwencji swego rodzaju rozdział między tych, którzy z przymusu do niego należą, a tymi, którzy jemu nie podlegają. F. Agostini podkreśla, że analizując myśl Badiou, można dojść do przekonania, że wymiar historyczny rzeczywistości obejmuje dla niego jedynie wymiar socjalny, a nie zawiera wymiaru państwowego. W ujęciu historycznym mamy bowiem do czynienia z wielkościami posiadającymi określoną strukturę, które jednak nie są jeszcze reprezentowane na poziomie państwowym<sup>354</sup>. W którym zatem momencie mielibyśmy do czynienia z końcem historii? Jak pokazuje Agostini, dla Badiou tym momentem jest siedlisko wydarzeniowe, które jest prezentowane jako niezawierające się w sytuacji i działające na zasadzie ograniczenia sytuacji w niej samej. Każda transformacja społeczna ma swoje źródło w ramach sytuacji, w siedlisku wydarzeniowym<sup>355</sup>.

Zdaniem Badiou, cechami prawdziwej polityki są równość i uniwersalność, natomiast sprawiedliwość ukazuje się jako ich konsekwencja, ponieważ przejawia się w analizie sytuacji z punktu widzenia równości, która ma być uniwersalna. W społeczeństwie, w którym panuje sprawiedliwość, równość jest ważniejsza od wolności, a uniwersalność – od partykularności i indywidualności<sup>356</sup>.

Badiou twierdzi, że podmiot polityczny zawsze znajduje się poza dwoma wydarzeniami. Nigdy nie jest w sytuacji czystej opozycji wydarzenie–sytuacja. Powinien również być ciągle przygotowany na wydarzenie, a więc znajdować się w pewnej subiektywnej dyspozycji, by rozpoznać nowe możliwości. Przy-

351 Tamże, s. 50.

352 J. Barker, *De l'Etat au Maître: Badiou et le post-marxisme*, w: *Écrits autour...*, dz. cyt., s. 190–191.

353 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 345.

354 F. Agostini, *Logique récursive et événement politique*, w: *Écrits autour...*, dz. cyt., s. 158.

355 Tamże.

356 A. Badiou, *La relation énigmatique...*, dz. cyt., s. 38.

gotowanie na przyjęcie nowego wydarzenia może polegać albo na trwaniu w wierze we wcześniejsze wydarzenie, albo na krytyce ustalonego porządku i traktowaniu wpisanych w stały porządek możliwości jako niewystarczające<sup>357</sup>.

Można zatem powiedzieć, że każdy stały porządek polityczny jest według Badiou efektem wcześniejszego wydarzenia i odpowiedzi na nie większych lub mniejszych grup ludzi. System możliwości, kiedyś zaproponowany jako przekroczenie istniejącego stanu rzeczy, z czasem staje się również stałym systemem podlegającym zanegowaniu przez nowe możliwości. Być może zatem działania podejmowane przez Badiou na arenie politycznej współczesnej Francji nie mają charakteru wierności konkretnemu wydarzeniu, lecz są postawą właściwą dla oczekiwania na wydarzenie, które ma nadejść, polegającą na krytyce tego, co zastane.

Nie ulega wątpliwości, że wybór wydarzeń, stanowiących dla Badiou przykłady punktów wyjścia dla „procedury prawdy”, nie jest przypadkowy i ma swe źródło w przekonaniach o tradycjach komunistycznych oraz aktywnej działalności w organizacji maoistycznej w przeszłości. Czy jednak możliwe jest, aby wydarzenia pozostające bez związku z wpływami marksistowsko-leninowskimi, stanowiły, w kontekście myśli Badiou, źródło „procedury prawdy”? Wydaje się, że Badiou dopuszczałby możliwość zaklasyfikowania wydarzeń oddalonych od nurtów, z którymi sympatyzuje, niemniej jednak wyraźnie podkreśla, że demokracja nie może stanowić prawdy na gruncie polityki. Prawda jako sposób postępowania, rodzaj zachowania mas ludzkich, polegający na wspólnej pracy, zmierza zawsze do zniwelowania różnic między poszczególnymi jednostkami, do równości i sprawiedliwości. „Procedura prawdy” zaistnieje tylko wtedy, gdy wydarzenie będące u jej początku otworzy możliwość o charakterze uniwersalnym, nefaworyzującym żadnej z grup ludzi, klas społecznych. Badiou sprzeciwia się twierdzeniu, że forma aktywności ludzkiej, wyzwalana przez demokrację, posiada cechy „procedury prawdy”. Demokracja jest bowiem aktywnością tego, co uśrednione, przeciętne, co więcej – nie mające charakteru uniwersalnego, ale ograniczone do ugrupowań politycznych<sup>358</sup>. W ramach demokracji nie jest możliwa tym samym sprawiedliwość, którą Badiou postrzega jako równość. Demokracja rezygnuje bowiem z równości na rzecz wolności.

Podobną myśl dotyczącą współczesności i dominującego w niej sposobu rozumienia wolności i prawdy możemy odnaleźć w książce Roberta

---

357 A. Badiou, F. Tarby, *La philosophie et l'événement*, dz. cyt., s. 22–23.

358 Por. A. Badiou, *La relation énigmatique...*, dz. cyt., s. 43.

Spaemanna, zatytułowanej *Kroki poza siebie*, w której autor stwierdza, że we współczesnym świecie istnieje silny opór wobec roszczenia do prawdy. Jego zdaniem, panuje powszechne przekonanie, że w odniesieniu do rzeczywistości, która istnieje poza tym, co poznawalne naukowo, nie można mówić o prawdzie. Niemożliwość mówienia o prawdzie uzasadniana jest wolnością. Prawda współcześnie jest zatem postrzegana jako rzeczywistość zagrażająca wolności ludzkiej<sup>359</sup>.

Wydaje się, że w zaproponowanym przez Badiou sposobie rozumienia „procedury prawdy” w polityce, istotną rolę powinna ogrywać rzeczywistość, jaką jest idea. Wielkie zrywy rewolucyjne, gwałtowne zmiany ustrojowe odbywały się przecież zawsze w imię pewnych idei, które przyświecały zwolennikom zmian. Czy zatem rozumienie wydarzenia zapoczątkowującego „procedurę prawdy” na gruncie polityki można określić zamiennie mianem „idei”? *Słownik języka polskiego*<sup>360</sup> podaje, że „idea” jest: „myśl przewodnią wyznaczająca cel i kierunek działania, będąca również zasadniczą tendencją twórczości naukowej i artystycznej”. W świetle poglądów Badiou cel, jaki przyświeca działającemu u początku „procedury prawdy”, ma postać otwartych możliwości. Podkreśla on konieczność odróżnienia wydarzenia od tego, co nazywamy „ideą”. Idea jest tym, co proponuje pewien horyzont nowych perspektyw. Jeśli chodzi o idee w polityce, to nie są one programem politycznym, czy też czymś, co podlega realizacji w konkretnych sytuacjach. Idea jest możliwością, w imię której się działa, przekształca, realizuje program. Można by rzec, że jest to swego rodzaju reguła, zasada. Idea jest przeświadczeniem o tym, że możliwość, czy też to, co jest, może się zdarzyć. Można równie dobrze powiedzieć, że wydarzenie, rozumiane jest przez Badiou jako to, co wytwarzając możliwość, wytwarza ideę. Idei nie można zatem utożsamić z wydarzeniem, ale z możliwością, którą wydarzenie otwiera. Rozumiejąc, że Rewolucja Francuska posiadała trzy wielkie idee: wolności, równości i braterstwa, zaś rewolucja bolszewicka ideę proletariackiego państwa-partii, dzisiejsza idea komunizmu zawierałaby się w przeświadczeniu o możliwości utworzenia innego świata społecznego, politycznego, ugruntowanego nie na własności prywatnej i korzyści materialnej, ale na równości i sprawiedliwości<sup>361</sup>.

Interesującym zagadnieniem jest podkreślana przez francuskiego filozofa zależność między ideą a wydarzeniem. Jego zdaniem bowiem nie jest

---

359 Por. R. Spaemann, *Kroki poza siebie, Przemówienia i eseje*, Warszawa: Wydawnictwo Oficyna Naukowa, 2012, s. 251.

360 *Słownik języka polskiego*, t. 1, dz. cyt., s. 718.

361 A. Badiou, F. Tarby, *La philosophie et l'événement*, dz. cyt., s. 25.

tak, że idea poprzedza i wywołuje wydarzenie, jest dla niego czynnikiem sprawczym, ale to wydarzenie powoduje zrodzenie się idei rozumianej jako otwarta możliwość. Interesujący przykład zależności idei od wydarzenia pokazuje jeden z komentatorów Badiou – Oliver Feltham. Opisuje on proces kolonizacji Australii, który z czasem spowodował zrodzenie się ruchów niepodległościowych i dążeń do wyzwolenia się Aborygenów spod panowania brytyjskiego. Punktem zwrotnym w tych wydarzeniach było ustawienie 27 stycznia 1972 r. przed budynkiem parlamentu w Canberze namiotów, mających symbolizować ambasadę aborygeńską. Zdaniem Felthama, nadanie namiotom nazwy „Aboriginal Tent Embassy” stanowiłoby, w myśl koncepcji Badiou, pierwszą interwencję w ramach „procedury prawdy”, polegającą na nazwaniu wydarzenia. Feltham utrzymuje również, że procedura Badiou nadaje się do ukazania tego, jak pojedynczość wkracza w politykę<sup>362</sup>.

Nazwanie wydarzenia politycznego poprzedza inne działania, polegające na odkrywaniu i rozwijaniu konsekwencji pojawienia się wydarzenia w sytuacji. Działania te, zwane ankietowaniami, stanowią pracę transformacji i wszystkie razem konstytuują to, co Badiou określa mianem „procedury wierności” wydarzeniu<sup>363</sup>.

Czy zatem koncepcja polityki zaproponowana przez Badiou wyklucza definitywnie możliwość zapoczątkowania prawdziwych zmian politycznych przez ideę? Warto rozważyć chociażby przykład Manifestu Karola Marksa i zapytać, jaka jest różnica i podobieństwo między wydarzeniem a ogłoszeniem Manifestu i czy nie byłby on raczej bliższy idei niż wydarzeniu. Odpowiedź na powyższe pytania, zdaniem Sophie Gosslin, jest możliwa pod warunkiem rozstrzygnięcia, czy Manifest miał moc performatywną, czy też stanowił fundament dla wydarzeń, które w jego wyniku nastąpiły<sup>364</sup>. Zdaniem komentatorki, Badiou dokonuje niesłusznej zmiany praktycznego gestu Marksa w gest o charakterze strategicznym, nie wyklucza bowiem roli idei, ale nie twierdzi, że są one u początku<sup>365</sup>.

W świetle powyższych rozważań, można powiedzieć, że Badiou pojmuje prawdziwą politykę jako proces polegający na podejmowaniu konkretnej pracy kolektywu. Działania podejmowane w ramach tego procesu mają być przejawem dążności do realizacji idei, rozumianych jako możliwości otwarte przez wydarzenie polityczne.

362 O. Feltham, *Une singularité advenant à la politique*, w: *Écrits autour...*, dz. cyt., s. 197.

363 Tamże, s. 203–204.

364 S. Gosslin, *La parole Manifeste*, w: *Écrits autour...*, dz. cyt., s. 175.

365 Tamże, s. 183.

### 3.2 WYDARZENIE POCZĄTKIEM SZTUKI

Sztuka jest dla Badiou jednym z czterech warunków filozofii. Jednak jest to, w jego ocenie, warunek szczególny, wyróżniający się spośród trzech pozostałych (nauki, miłości i polityki). Świat sztuki jest wyraźnym przykładem występowania mnogości w ramach prawd. Wielość artystyczna ma charakter opozycyjny w stosunku do wielkich porządków politycznych, które są jednocześnie rzadkie, jak również od miłości, która jest wszechobecna. Badiou jest zainteresowany relacją, jaka zachodzi między sztuką jako taką a sztukami pięknymi, odnalezieniem wspólnego założenia muzyki, malarstwa, rzeźby, stawia pytanie o możliwość istnienia sztuki najwyższej. Sztuka interesuje go jednak przede wszystkim z powodów ontologicznych – chodzi o występującą na jej gruncie zależność pomiędzy wielością, wydarzeniem oraz prawdami<sup>366</sup>. Można powiedzieć, że przedmiotem szczególnego zainteresowania w sztuce jest dla omawianego francuskiego autora jej wymiar uniwersalny. Wydaje się jednak, że rozpatrywanie sztuki z punktu widzenia uniwersalności jest wielce problematyczne ze względu na zakorzenienie jej w kulturze, języku, historii, co narzuca się w znacznie większym stopniu niż w przypadku pozostałych „procedur prawdy”. Należy zatem zapytać o to, czy istnieje sztuka na tyle pierwotna, prymitywna, pozbawiona wpływów kulturowych, historycznych. A może jest jakaś jedna historia wspólna dla sztuki jako wielości<sup>367</sup>?

Podjmując próbę rekonstrukcji poglądów omawianego francuskiego autora dotyczących sztuki, Fabien Tarby w książce *La philosophie d'Alain Badiou* przywołuje wyodrębniane przez Badiou trzy sposoby pojmowania sztuki, obecne w tradycji filozoficznej. Pierwszy ujmował sztukę w aspekcie jej funkcji dydaktycznej. Podstawowym celem sztuki była zatem nauka, przekazywanie wiedzy, wpajanie życiowych prawd. W taki sposób rozumiał sztukę Platon. Drugi sposób pojmowania sztuki, określanej jako romantyczny, polegał na odwracaniu zastanych twierdzeń, a w ich miejsce ucieleśnianiu pod postaciami dzieł sztuki Prawdy odwiecznej, zamykaniu Nieskończoności w cielesności. Trzeci sposób mówienia o sztuce, nazywany klasycznym, sprowadzał się, zdaniem Badiou, do postrzegania jej jako czegoś, co pełni funkcję terapeutyczną, jest źródłem bądź to *katharsis*, bądź to przyjemności.

---

366 A. Badiou, F. Tarby, *La philosophie et l'événement*, dz. cyt., s. 81.

367 Tamże, s. 82.

Ostatni sposób postrzegania sztuki nie miał bezpośredniego odniesienia do prawdy, zaś za jego przedstawicieli Badiou uważa Arystotelesa i Kartezjusza<sup>368</sup>.

Twierdzi on, że w dwudziestym wieku żadna z trzech zaprezentowanych powyżej opcji interpretacji sztuki nie była dominująca, ponieważ każda z nich występowała w wersji zmodyfikowanej, przesyconej wpływami z innych dziedzin życia, zwłaszcza z polityki, i nakierowana była na realizację zewnętrznych, ideologicznych celów. Nawet jeśli rozumiano ją na sposób dydaktyczny, to przesycona była ona etatyzmem.

Romantyczna wizja sztuki uległa wyczerpaniu, ponieważ, jako mająca charakter profetyczny, składając się z tego, co niezniszczalne i wieczne, niosła za sobą niejasną obietnicę. Klasyczną funkcję sztuki zaczęła natomiast pełnić psychoanaliza oraz teorie dotyczące ludzkich pragnień. Badiou utrzymuje, że przedstawiciele awangardy w sztuce byli poszukiwaczami jej schematu dydaktyczno-romantycznego, czyli takiego, który łączyłby w sobie przedstawienie w postaci nowych nurtów w sztuce tradycyjnych prawd. Stąd też proponuje on, by pójść o krok dalej. Chce, aby sztuka nie ograniczała się jedynie do poszukiwania nowych form wyrazu, ale tworzyła również nową prawdę, która trwałaby w dziełach sztuki, byłaby w nich wewnętrznie obecna<sup>369</sup>. Uważa, że podstawowym współczesnym problemem w dziedzinie sztuki jest podejmowanie za wszelką cenę wysiłków zmierzających do eliminowania elementów romantycznych. Ujmując rzecz bardziej precyzyjnie, współcześni artyści stawiają sobie za cel niebycie w twórczości artystycznej formalno-romantycznymi. Przejawia się to albo w absolutnym i nienasyconym pragnieniu nowych form, albo w obsesyjnym wręcz zainteresowaniu ciałem, skończonością, płcią, okrucieństwem, śmiercią. W rezultacie, dzieła różnych dziedzin współczesnej sztuki tworzą coś na kształt konstrukcji, w której obecne jest ciągłe napięcie pomiędzy obsesją nowych form oraz obsesją skończoności, ciała, okrucieństwa, cierpienia i śmierci<sup>370</sup>.

Badiou powiada, że sztuka zawiera w sobie pytanie o relację bycia i pojawiania się. Efekt artystyczny ma charakter zmysłowy. Jest słyszalny, widzialny. Jako odbiorcy sztuki znajdujemy się w porządku pojawiania się tego, co się pojawia. Doświadczamy zmysłowego odbioru jako istoty, która jest nieco ukryta, lecz obecna. Wiedząc, że dla Badiou „procedura prawdy” ma swój początek w wydarzeniu, należy dociekać, co w przypadku sztuki

368 F. Tarby, *La philosophie d'Alain Badiou*, dz. cyt., s. 158.

369 Tamże, s. 160.

370 A. Badiou, *Fifteen Theses on Contemporary Art*, <http://www.lacan.com/frameXXIII7.htm> (dostęp: 28.04.2016), s. 1.

będzie je stanowić, jak również jaka będzie w swej istocie prawda sztuki. Pamiętając, że dla omawianego francuskiego autora wydarzenie tworzy pewnego rodzaju wyłom w zastanym stanie rzeczy, stanowiący zarazem otwarcie możliwości, obietnicę na przyszłość, należy również zaznaczyć, że dla Badiou prawda jest nieskończoną wielością o charakterze generycznym, czyli pierwotnym. Jeśli zatem sztuka miałaby być „procedurą prawdy”, to podobnie jak inne procedury musiałyby zawierać w sobie fundamentalne odniesienie do generycznej nieskończoności. O pojedynczych dziełach sztuki nie można by mówić, że są nieskończone w trojakim sensie. Po pierwsze, mają bowiem swoje miejsce w przestrzeni i/lub czasie, po drugie, posiadają swój początek i koniec, po trzecie, są w całości pojmowalne przez swoich odbiorców<sup>371</sup>. Tym, co odróżnia sztukę od innych „procedur prawdy”, jest jej „dotykalność”. Jest ona widzialna i słyszalna<sup>372</sup>.

Odczuwalność sztuki nie oznacza jednak wyłącznie tego, że jest możliwy jej odbiór zmysłowy. Sztuka wpływa na odczuwalność wydarzeń (idei generycznie nieskończonych), na wrażliwość na te wydarzenia<sup>373</sup>.

Jaka zatem rzeczywistość byłaby nieskończona w dziedzinie sztuki, mogąc tym samym stanowić jej prawdę? Dzieło sztuki samo w sobie nie może stanowić prawdy artystycznej. Tymczasem Badiou twierdzi, że z dzieł sztuki procedura artystyczna jest „utkana”. Procedura artystyczna otwarta jest przez wydarzenie, będące źródłem prawdy nieskończenie generycznej, skomponowanej z dzieł sztuki, z których każde nie manifestuje niczego innego, jak tylko nieskończoną prawdę generyczną<sup>374</sup>. Dzieło sztuki jest zatem partykularnym przypadkiem prawdy, śladem prawdy, skończonym fragmentem nieskończonego. Z kolei to nieskończone nie może zaistnieć inaczej, jak tylko w dziełach sztuki. Pojedyncze dzieło sztuki kryje zatem w sobie obietnicę nieskończoności, chociaż samo jest skończone<sup>375</sup>.

Czym zatem jest prawda artystyczna? Badiou zaznacza, że jest ona zupełnie różna od prawdy naukowej, politycznej i miłosnej. Prawda artystyczna jest zawsze prawdą o tym, co postrzegalne, doświadczalne zmysłowo. Jednak nie można powiedzieć, że prawda artystyczna stanowi kopię doświadczanego zmysłowo świata ani że jest postrzegalnym wyrazem o statycznym charakterze. Badiou definiuje prawdę artystyczną jako wydarzenie się idei w formie postrzegalnej zmysłowo. Przy czym niezwykle istotne wydaje

371 F. Tarby, *La philosophie d'Alain Badiou*, dz. cyt., s. 162.

372 Tamże, s. 164.

373 A. Badiou, F. Tarby, *La philosophie et l'événement*, dz. cyt., s. 164.

374 F. Tarby, *La philosophie d'Alain Badiou*, dz. cyt., s. 162.

375 A. Badiou, *Le fini et l'infini*, Montrouge: Bayard Éditions, 2010, s. 45.

się zrozumienie, że prawda artystyczna jest propozycją, dotyczącą tego, co zmysłowo postrzegalne w świecie. Jest ona propozycją nowego zdefiniowania tego, co ujmujemy w naszym zmysłowym odniesieniu do świata, co jest możliwością uniwersalności naprzeciw abstrakcji pieniędzy i władzy. Zatem jeśli sztuka wydaje się być ważna współcześnie, dzieje się tak ze względu na postępujący proces globalizacji, która nakazuje nam budować nowy typ uniwersalności, będący zawsze nową wrażliwością i nową zmysłową relacją do świata. Współcześnie sztuka jest przejawem ludzkiej emancypacji, nie zaś ozdobą, jak to bywało dawniej. Problem sztuki jest problemem centralnym, ponieważ musimy tworzyć nową zmysłową relację do świata. W rzeczywistości bez sztuki, bez artystycznej kreacji, triumf siły uniwersalności pieniędzy i władzy stanowi realną możliwość<sup>376</sup>.

Nowość, jaka pojawia się w dziedzinie sztuki, ma charakter przypadkowy, ale zarazem staje się początkiem, stwarza możliwość prawdy. W historii prawda była ujmowana przykładowo jako tragedia czy dodekafonia. Natomiast wydarzenia je inicjujące nazywano: Ajschylos dla tragedii greckiej, Schönberg dla dodekafonii. Wydarzenie jest miejscem w tym, co jest, tym, co wskazuje pustkę nagle ujawnioną, przejawiającą się w trwaniu nowych możliwości zarazem destrukcyjnych i rekonstrukcyjnych. Zdarza się ono na tyle, na ile odkrywane jest w materii artystycznej. Nowatorskość jest pustką w tym znaczeniu, że stwarza w tym, co istnieje możliwość transformacji<sup>377</sup>. Wydarzeniem w sztuce jest bowiem nowa forma wyrazu<sup>378</sup>, a zatem nie pojedynczy obraz, rzeźba, czy utwór muzyczny, ale zbiór dzieł, których elementem wspólnym jest wpisywanie się przez nie w jeden wyjątkowy i niepowtarzalny kierunek tworzenia. Prawda wszystkich pojedynczych dzieł ma swe źródło u prekursora danego nurtu.

Jako przykład dla Badiou służy wspomniany już w rozdziale drugim, Arnold Schönberg – austriacki kompozytor, twórca muzyki dodekafonicznej, niespełniającej żadnego z tradycyjnych wyznaczników dzieła sztuki. Badiou utrzymuje, że tworzy on w pewnym sensie prawdę Wagnera czy Mahlera. Jest to prawda sytuacji, czyli zastanego porządku muzyki tradycyjnej<sup>379</sup>.

Każda prawda jest dla Badiou pierwotną wielością o nieskończonym charakterze. Jeśli więc sztuka ma być „procedurą prawdy”, to, tak jak inne procedury, musi zachowywać to fundamentalne odniesienie do generycznej

376 A. Badiou, *Fifteen Theses...*, art. cyt., s. 2.

377 F. Tarby, *La philosophie d'Alain Badiou*, dz. cyt., s. 163.

378 A. Badiou, F. Tarby, *La philosophie et l'événement*, dz. cyt., s. 83.

379 Tamże, s. 83.

nieskończoności. Analogicznie każda prawda zakłada istnienie wydarzenia tej prawdy. Dzieło sztuki jest w swojej istocie skończone, ponieważ stanowi coś, co jest eksponowane w ograniczonej przestrzeni i czasie, posiada swój początek i koniec. Skoro jest skończone, nie może być wydarzeniem ani prawdą tego wydarzenia, ale to „nim (dziełem) prawda jest utkana, upleciona”<sup>380</sup>. Dzieło jest niejako lokalnym przejawem, znakiem prawdy, fragmentem nieosiągalnej dla nas nieskończoności. Prawda istnieje zatem tym samym istnieniem, jakim istnieją dzieła sztuki. „Procedura prawdy”, mimo że posiada niejako przypadkowy charakter, ma swe źródło zawsze w inicjującym je wydarzeniu, gdzie rodzi się kierunek i konieczność procedury. Wydarzenie to może mieć odniesienie historyczne jak Ajschylos dla greckiej tragedii czy Schönberg dla dodekafonii, jednak bardziej fundamentalnie wydarzenie jest tym, co się zjawia w niespodziewanej próżni, wypełniając ją na swój sposób. Pojawia się wśród ugruntowanych przekonań i przyzwyczajień<sup>381</sup>.

W książce *Polityka teatru. Eseje o sztuce angażującej* Paweł Mościcki podejmuje próbę rekonstrukcji myśli Alaina Badiou na przykładzie jednej z dziedzin sztuki, jaką jest teatr. Mościcki powiada, że dla Badiou teatr jest przede wszystkim rodzajem myślenia. Przy czym na uwagę zasługuje fakt, że nie chodzi mu o to, że autor sztuki, czy też jej reżyser posiadają w swoim umyśle pewną ideę, którą pragną zakomunikować odbiorcom. Zdaniem Mościckiego, samo przedstawienie, sposób zaprezentowania w jego ramach poszczególnych części składowych, jakimi są tekst, głosy, ciała, kostiumy, publiczność itp. stanowią myślenie<sup>382</sup>. Dla Badiou przedstawienie jest wydarzeniem. Układ poszczególnych jego elementów jest źródłem idei, wytwarza je. Można zatem powiedzieć, że sztuka teatralna, prezentowana na scenie tu i teraz, stanowiąc wydarzenie, produkuje idee teatralne. Są one właściwe wyłącznie dla teatru i nie mogą powstać poza nim. Idea teatralna nie może być w duchu filozofii Badiou postrzegana jako pewna treść wygłoszona ze sceny, ale jako zespół różnorodnych elementów tworzących przedstawienie. Komunikatu, jaki jest przekazywany przez poszczególne części przedstawienia, nie można przekazać w innej formie niż właśnie to konkretnie przedstawienie, a więc sztuka teatralna zaprezentowana tym konkretnie widzom, przez konkretnych aktorów, w konkretny sposób. Wydarzenie przedstawienia posiadałoby zatem cechy właściwe każdemu wydarzeniu inicjującemu „procedurę prawdy”, byłoby jedyne w swoim rodzaju, niepowtarzalne.

---

380 Tamże, s. 162.

381 Tamże, s. 163.

382 P. Mościcki, *Polityka teatru*, dz. cyt., s. 46.

Z pewnością rozumieniu przedstawienia teatralnego bliskie byłyby radykalne ruchy awangardowe z początków XX wieku, takie jak włoscy futuryści i zuryscy dadaści, którzy tworzyli twórcze komuny, wyzbywali się twórczej indywidualności, autorytetu i autorstwa. Uaktywniali publiczność, prowokując ją lub wręcz fizycznie atakując. Włoscy futuryści skupieni wokół Tommasa Marinettiego co pewien czas wywoływali publiczne skandale kończące się ogólną bijatyką. Ich celem było wyrwanie publiczności z bierności i często kontemplacyjnego nastawienia. Pojmowali bowiem sztukę jako rodzaj kreacji zdarzeń, zawłaszczenie przestrzeni publicznej w wyniku prowokacji, mającej być czynnikiem sprawczym, wyzwajającym z mas ukrytą energię<sup>383</sup>.

Zasadnym zatem wydaje się postawienie pytania o to, w jaki sposób możliwe jest odniesienie samego tekstu sztuki, czy też scenariusza przedstawienia, do idei wyrastającej jedynie z przedstawienia. P. Mościcki utrzymuje, że Badiou postrzega ideę obecną w samym tekście sztuki jako *niekompletną*<sup>384</sup>. W jaki sposób zatem owa niekompletność powinna być rozumiana? Wydaje się, że tekst sztuki, czy też scenariusz przedstawienia, stanowią, według Badiou, jedynie element składowy przedstawienia. Z tej też przyczyny nie mogą być źródłem idei produkowanej wyłącznie przez przedstawienie teatralne jako całość. Fakt, że tekst sztuki nie jest źródłem idei teatralnej, nie oznacza jednak, iż nie posiada on w stosunku do niej żadnego odniesienia. Będąc istotnym elementem składowym przedstawienia, również uczestniczy w wytwarzaniu idei, jednak sam tekst może być źródłem niejako fragmentu idei, który winien być uzupełniony przez pozostałe części tworzące przedstawienie. Twierdzenie, że wystawienie sztuki stanowi prezentację jakiejś idei, byłoby zatem dla Badiou zupełnie nieuprawnione. W samym wystawieniu sztuki idea teatralna jest *dopełniana*<sup>385</sup>. Wydaje się zatem, że idea teatralna nie może istnieć w pełnym tego słowa znaczeniu, jeśli wszystkie elementy przedstawienia nie współlistnieją ze sobą.

Alain Badiou utrzymuje, że teatr powinien tworzyć takie idee, które zaprezentują otaczający nas świat z perspektywy odmiennej od tej uwzględnianej przez języki, które go opisują. Rola teatru ma się przejawiać w zrywaniu z funkcjonującymi do tej pory sposobami opisywania rzeczywistości, widzenia jej i słyszenia<sup>386</sup>. Badiou twierdzi, że sztuka powinna mieć charakter „nie-imperialny”. Co dla niego oznacza „nie-imperialność” sztuki?

383 B. Groys, dz. cyt., s. 200.

384 P. Mościcki, *Polityka teatru*, dz. cyt., s. 46.

385 Por. tamże.

386 Tamże, s. 48.

P. Mościcki sądzi, że sztuka, według Badiou, nie może iść na kompromis z systemem kapitalistycznym i jego logiką. Sztuka może powstawać tylko z tego, co z punktu widzenia kapitalizmu nie istnieje, a zadaniem sztuki jest uczynienie tego, co niedostrzegalne i wydawałoby się nieobecne – widzialnym<sup>387</sup>. Można zatem powiedzieć, że sztuka, w rozumieniu Badiou, powinna być zaangażowana politycznie, co więcej, to zaangażowanie ma być w konkretny sposób ukierunkowane, to jest w kierunku przeciwnym niż dążenia kapitalistyczne.

Sposób postrzegania sztuki przez omawianego autora wydaje się być bliski rozpoznanej w ostatnim półwieczu dziedzinie performansu kulturowego, obejmującego szeroki zakres czynności, takich jak teatr, obrzędy i ceremonie, masowe imprezy, taniec, awangardowa sztuka performansu, ustny przekaz literatury<sup>388</sup>. Performans kulturowy obejmowałby zespół działań zdolny bądź to do podtrzymywania społecznych uzgodnień, bądź też do ich zmiany. Sztuka o nacechowaniu performatywnym rzuca wyzwanie i prowokuje, nie pozwala odbiorcy na obojętność<sup>389</sup>.

Prawda w ujęciu Badiou ma zawsze charakter uniwersalny. W jaki sposób jednak można mówić o uniwersalności prawdy artystycznej, przykładowo uobecniającej się w ramach procedury zainicjowanej przez wydarzenie, jakim jest przedstawienie teatralne? Zdaniem Badiou, sama sytuacja sceniczna ma, tak jak każde inne wydarzenie, charakter przypadkowy. Jak to się dzieje, że następuje przejście od tego, co przypadkowe do tego, co uniwersalne? Sytuacja teatralna jest niezwykle krucha, zważywszy nawet na fakt, że przedstawienie za każdym razem prezentowane jest przed inną publicznością. Omawiany filozof utrzymuje, że publiczność teatralna reprezentuje całą ludzkość, mając to do siebie, że charakteryzuje się różnorodnością i niespójnością. Co więcej, publiczność w mniejszym stopniu zróżnicowana posiada mniejsze znaczenie dla dopełnienia idei teatralnej<sup>390</sup>.

W świetle powyższych rozważań, jasnym okazuje się, że dla francuskiego filozofa z prawdziwą sztuką mamy do czynienia wówczas, gdy wpisuje się ona w „procedurę prawdy”, czyli stanowi realizację możliwości otwartych przez wydarzenie artystyczne otwierające nowy nurt w sztuce.

---

387 Tamże.

388 J. McKenzie, *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, Kraków: Universitas, 2011, s. 37–38.

389 Tamże, s. 39, 41.

390 P. Mościcki, *Polityka teatru*, dz. cyt., s. 49.

### 3.3 WYDARZENIE POCZĄTKIEM NAUKI

Zanim przejdziemy do próby scharakteryzowania nauki jako „procedury prawdy” w rozumieniu Alaina Badiou, warto zwrócić uwagę na współczesne pojmowanie nauki, dominujące w filozofii kontynentalnej. Otóż na ogół jest ona postrzegana jako nieprzyjazna siła, odpychająca człowieka od tradycyjnych form rozumienia i odpowiedzialna za największe tragedie dwudziestego wieku. Ważność nauk podkreślana była zwłaszcza przez Marksa i Lenina, którzy utrzymywali, że nauka stanowi narzędzie, dzięki któremu możliwe jest obalenie burżuazyjnej dominacji przez klasę robotniczą. Współcześni filozofowie odnoszą się do nauki w sposób raczej krytyczny. Jako przykład można wskazać przekonanie M. Heideggera co do tego, że rozwój nauk zmierza do nihilizmu, czy też M. Foucaulta obwiniającego quasi-naukową racjonalność. Podejrzliwość wobec nauk empirycznych, zwłaszcza w kontekście wykorzystywania ich osiągnięć na polu politycznym czy socjalnym, stanowiły o znacznym rozdzieleniu nauk filozoficznych od empirycznych. Począwszy od S. Kierkegaarda i F. Nietzschego, przez M. Heideggera i T. Adorna po M. Foucaulta i J. Derridę, filozofowie kontynentalni dążyli do zradyzalizowania Kantowskiej krytyki rozumu poprzez eksponowanie ograniczeń racjonalności pojęciowej i naukowego poznania.

Rozpatrując naukę z punktu widzenia dziedziny, w której może zaistnieć „procedura prawdy”, warto przede wszystkim zwrócić uwagę na matematykę, która w myśli francuskiego filozofa odgrywa kluczową rolę. Z jednej strony wpływa ona na budowaną przez niego ontologię, z drugiej zaś wyznacza paradygmat naukowości. W niniejszej pracy przedmiotem naszego zainteresowania jest sposób rozumienia matematyki przez Badiou, uprawniający omawianego autora do zakwalifikowania jej jako jednej z „procedur prawdy”. Matematyka, jak każda inna nauka, ma to do siebie, że jej postęp wyznaczają nowe odkrycia. Jednak tylko w matematyce problemy są rozwiązywane na sposób niedwuznaczny. Badiou utrzymuje wręcz, że jedynie matematyka może doprowadzić do rozwiązania wszelkich niejasności i problemów, nawet w dziedzinach, których bezpośrednio nie dotyczy<sup>391</sup>.

Zasadniczym odróżnieniem poczynionym przez Badiou jest stwierdzenie niemożliwości sprowadzenia nauki do techniki, gdyż ta nie jest „procedurą

---

<sup>391</sup> S. Bowden, S. Duffy, *Badiou's Philosophical Heritage*, w: ciż, *Badiou and Philosophy*, Edinburgh: Deleuze Connections, 2012, s. 6.

prawdy”<sup>392</sup>. Uczestnicząc zatem w tworzeniu zdobyczy techniki, nie uczestniczy się powstawaniu żadnych prawd. Nauka posiada w technice jedynie swój wymiar praktyczny. Technika tworzy możliwość zastosowania osiągnięć naukowych. Z drugiej strony, bez nauki w ogóle nie byłoby tej możliwości. Dzięki technice osiągnięcia nauki mają zatem zastosowanie. Nauka pełni funkcję służebną w całym systemie praktycznych możliwości jej wykorzystania. Na poziomie techniki bez znaczenia pozostaje wymiar użyteczności wytworu oraz tego, czy jest on dobry. Istotne jest wyłącznie to, czy uda się go sprzedać<sup>393</sup>.

Badiou utrzymuje, że nie w każdej dziedzinie nauki możliwe jest urzeczywistnienie się „procedury prawdy”. Musi to być bowiem dziedzina w wystarczającym stopniu steoretyzowana<sup>394</sup>. Podczas gdy w fizyce możliwe jest urzeczywistnienie się „procedury prawdy”, to już biologia budzi poważne wątpliwości omawianego francuskiego autora. Uważa on, że jedynie ten fragment tej dyscypliny, który oparty jest na chemii, może być źródłem „procedury prawdy”. Ponadto w dziedzinie biologii nie wydarzyło się nic znaczącego od czasów Darwina – ostatniego twórcy tzw. „myśli”, czyli racjonalnego horyzontu możliwości. Jako innych twórców wielkich myśli Badiou wymienia Marksa w dziedzinie historii oraz Freuda na terenie badań nieświadomości. Wyznacznikiem wielkości myśli jest dla niego to, czy są one w stanie wyeliminować fałszywy dyskurs, wypełnić zastaną pustką sytuacji, w ramach której się pojawiają. Przykładowo dzięki darwinizmowi możliwe stało się wyeliminowanie kreacjonizmu, który nie ukazywał prawdy<sup>395</sup>.

Warto jednak postawić w tym miejscu pytanie, czy jednak istnieje dla Badiou jedno bezwzględne kryterium naukowości, to znaczy takie, które pozwalałoby bez wątpienia wskazać, która wielka myśl naukowa jest również naukową w tym sensie, że może stanowić podłoże dla kolejnych prawd. Na tak postawione pytanie Badiou odpowiada: kryterium absolutne naukowości stanowi matematyzacja. Zatem wszystkie dziedziny nauki, które oparte są na matematyce, mogą stać się siedliskiem dla wydarzeń i prawd. Matematyka jako taka jest dla Badiou ontologią, nauką o bycie – wielości jako takiej. Fizyka, w przeciwieństwie do matematyki, jest teorią pojedynczych światów. Mówi o rzeczywistości, którą oznacza, która jest zrozumiała za pośrednictwem naszych zmysłów, i w której znajdujemy sposoby na jej empiryczną weryfikację<sup>396</sup>.

392 A. Badiou, F. Tarby, *La philosophie et l'événement*, dz. cyt., s. 111.

393 Tamże, s. 111.

394 Tamże, s. 113.

395 Tamże, s. 114.

396 Tamże, s. 115.

Jak zauważa Peter Hallward, w ujęciu Badiou prawda naukowa, w przeciwieństwie do wiedzy naukowej, nie jest weryfikowalna przy pomocy eksperymentów, których wyniki można ująć w postaci teoretycznych parametrów. Podobnie jak wszystkie pozostałe prawdy, również nauka rozpoczyna się wydarzeniem, którym jest zwykle odkrycie naukowe. Wydarzenie to musi zostać nazwane w zestawieniu z dotychczasowymi osiągnięciami naukowymi. Nazwania dokonuje podmiot, czyli autor odkrycia, przykładowo Einstein czy też Galileusz. Miejszem wydarzeń – odkryć naukowych – jest w każdym przypadku rzeczywisty punkt impasu, który zostaje przekroczony dzięki możliwościom otwartym przez odkrycie naukowe. Prawdziwa nauka nie polega na konfrontacji języka z doświadczeniem, ale jest „procedurą prawdy”<sup>397</sup>.

Badiou utrzymuje, że procedura artystyczna i naukowa posiadają zbliżony do siebie charakter i przebieg. Cechą wspólną nauki i sztuki jest to, że przyczyna ich zaistnienia jest jednostkowa, zaś przekazy i rezultaty odnoszą się do kolektywu, który jest nimi zainteresowany. Sztuka i nauka tworzą sieć procedur wierności, których wydarzenia są wielkimi mutacjami estetycznymi i pojęciowymi. Wytwory procedury artystycznej i naukowej są nierozróżnialne, co oznacza, że nie istnieje „wiedza o sztuce” ani też „wiedza o nauce”<sup>398</sup>. Przyjemność dostarczana przez dzieła sztuki oraz niemal nadnaturalna radość czerpana ze zrozumienia teorii naukowej stanowią dowody na zaistnienie wieczności w czasie<sup>399</sup>.

### 3.4 WYDARZENIE POCZĄTKIEM MIŁOŚCI

Na szczególną uwagę zasługuje procedura określana mianem miłości. Alain Badiou podkreśla, że nie interesuje go ona w aspekcie socjologicznym ani psychologicznym, lecz jako kategoria filozoficzna<sup>400</sup>. Zwraca on uwagę, że w teoriach filozoficznych poglądy dotyczące miłości stanowią jej skrajne ujęcia<sup>401</sup>. Wskazuje, że z jednej strony mamy do czynienia z tzw. filozofią „antymiłości”, której przedstawicielem jest Arthur Schopenhauer, z drugiej zaś z filozofią ujmującą miłość jako jedno z najwznioślejszych doświadczeń

397 P. Hallward, *Badiou. A Subject...*, dz. cyt., s. 209.

398 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 345.

399 A. Badiou, *Miłość*, art. cyt., s. 67.

400 A. Badiou, *Etyka*, dz. cyt., s. 107.

401 A. Badiou, *Miłość*, s. 62.

podmiotowych, tak jak je przedstawił Søren Kierkegaard. Charakteryzując specyfikę dominujących w filozofii ujęć miłości, Badiou zwraca uwagę na fakt, że podczas gdy pierwszy z wyżej wymienionych autorów deprecjonował znaczenie miłości, to drugi postrzegał ją na trzech poziomach: estetycznym, etycznym i religijnym. W stadium estetycznym polegała ona na uwodzeniu i posiadała egoistyczny wymiar, natomiast w stadium etycznym przejawia się w skierowaniu ku Absolutowi. Najwyższe stadium – religijne – osiąmane było w małżeństwie, będącym zwróceniem się miłości do jej autentycznego przeznaczenia<sup>402</sup>.

Badiou wskazuje również na inne trzy typy koncepcji miłości w filozofii. Pierwszą z nich jest koncepcja romantyczna, koncentrująca się na ekstazie spotkania, drugą – koncepcja handlowa/prawna, postrzegająca miłość ostatecznie jako kontrakt. Wreszcie koncepcja sceptyczna, postrzegająca miłość jako złudzenie<sup>403</sup>. Jednak w swych rozważaniach omawiany francuski filozof stara się pokazać, że miłości nie można sprowadzić do żadnej z wyżej wymienionych koncepcji.

Badiou jest przekonany, że miłość nie jest stopieniem, czy też ekstazą Jednią, która, jako zniesienie mnogości, powodowałaby konieczność zaakceptowania Heideggerowskiego przekonania o byciu-ku-śmierci. Zgodnie ze stosowaną terminologią, byłaby to katastrofa miłosnej procedury generycznej<sup>404</sup>.

Omawiany autor odrzuca również Lévinasowską koncepcję miłości jako ofiary z Tego Samego, składaną na ołtarzu Innego<sup>405</sup>.

W jego przekonaniu miłość nie jest również „nadbudową”, czy też iluzją, pozorem spowijającym realny seks. Podstawy miłości nie stanowią bowiem pożądanie seksualne ani zazdrość, jak chciałby to widzieć Lacan<sup>406</sup>.

Prezentując swoje rozumienie miłości, Badiou przywołuje Platona, wskazując, że dostrzegał on w miłości zarodek powszechności. Zryw o charakterze miłosnym był dla niego zawsze dążeniem do idei. Przykładowo podziwianie pięknego ciała zmierzało do idei wytwarzania Piękna<sup>407</sup>. Platon zaprzeczał również, aby miłość była bezpośrednią daną świadomości kochającego podmiotu<sup>408</sup>.

---

402 Tamże.

403 Tamże, s. 64.

404 A. Badiou, *Etyka*, dz. cyt., s. 108.

405 Tamże.

406 Tamże.

407 A. Badiou, *Miłość*, art. cyt., s. 63.

408 A. Badiou, *Etyka*, dz. cyt., s. 109.

Na czym więc polega specyfika doświadczenia miłości według Badiou? W jaki sposób koresponduje ona z myślą Platona? W jaki sposób należy rozumieć jego stwierdzenie, że miłość jest „najczystsza logiką”<sup>409</sup>? Badiou twierdzi, że w miłości zawiera się właściwe tylko jej doświadczenie. Jednostka uczestnicząca w procedurze miłości doświadcza możliwości przejścia od przypadku do powszechności<sup>410</sup>. Jaką zatem rolę odgrywa w procedurze miłości przypadek? Okazuje się, że pojawia się on już w punkcie wyjścia tejże procedury, a zatem ma znaczenie kluczowe. Cechą przypadku jest jego jednostkowość. To, co zdarza się przypadkowo, jest jedyne w swoim rodzaju. Nie ma przypadków, które się powtarzają w tym samym czasie i w tych samych okolicznościach. Przypadek jest nieprzewidywalny, dlatego nie jest możliwe wywarcie na niego wpływu, wywołanie go ani uchronienie się przed nim. Przypadek rządzi się swoimi tajemniczymi i nieodgadnionymi prawami. Badiou powiada, że w punkcie wyjścia „procedury prawdy” mamy zatem „coś, co jest prawie niczym”<sup>411</sup>. W jakiej konkretnie sytuacji ten przypadek ma miejsce? Czy można opisać go słowami S. Kierkegaarda jako zarazem sojusznika i wroga, zdolnego pokazać możliwość, która zdaje się być niemożliwa<sup>412</sup>?

Alain Badiou utożsamia doświadczenie z prezentacją w ramach sytuacji. Dla zrozumienia istoty „procedury prawdy” w miłości konieczna jest analiza jego rozróżnienia dwóch pozycji prezentujących, dwóch pozycji doświadczenia: pozycji „kobiecej” i pozycji „męskiej”<sup>413</sup>.

Istotne jest to, że mówiąc o doświadczeniu kobiecym i męskim, nie można mówić o żadnej trzeciej pozycji, która nie istnieje, a którą Badiou porównuje do wyobrażeniowej funkcji anioła. Teza o całkowitej rozłączności doświadczenia implikuje brak trzeciej pozycji, z perspektywy której można by ująć dwie pozostałe pozycje. Rzeczywistości można doświadczać albo z punktu widzenia kobiety, albo mężczyzny<sup>414</sup>.

Podział na ww. pozycje ma charakter nominalistyczny i nie odnosi się do żadnego podziału empirycznego, biologicznego ani społecznego. Mogą zostać określone wyłącznie retroaktywnie, z perspektywy miłości. Cechą tego podziału jest jego całkowita rozłączność (*disjonction*), przejawiająca

---

409 Tamże, s. 110.

410 A. Badiou, *Miłość*, s. 63.

411 Tamże.

412 S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1976, s. 373–374.

413 A. Badiou, *Conditions*, Paris: Éditions du Seuil, 1992, s. 257.

414 A. Badiou, *Etyka*, dz. cyt., s. 111.

się w tym, że nic w doświadczeniu nie jest takie samo dla pozycji męskiej i kobiecej, nie dzielą one doświadczenia. Rozłączność sama w sobie nie może jednak stanowić przedmiotu doświadczenia<sup>415</sup>.

Całkowita rozłączność, tj. nieistnienie trzeciej pozycji, oznacza dla Badiou niemożliwość policzenia dwóch pozycji doświadczenia jako dwóch, bo Dwójka jest prezentowana jako taka tylko w czymś trzecim, jako element trójki. Miłość stanowi prawdę rozłączności. Prawdą produkowaną w ramach procedury miłości jest zatem prawda rozłączenia obu płci. Dla właściwego zrozumienia istoty rozłączenia w ujęciu Alaina Badiou niezbędnym wydaje się wyartykułowanie rozróżnienia, jakie czyni on pomiędzy Parą a Dwójką. Według Badiou, Para jest Stanem miłości, czymś policzonym przez kogoś trzeciego, a używając terminologii Badiou – reprezentacją. Dwójka z kolei wymyka się rachunkom, nie można jej policzyć, bo dla niej Trzeci nie istnieje, nie istnieje ten, który mógłby ją policzyć. Dwójka w tym znaczeniu jest podmiotem procedury miłości, który nie istnieje jako byt, bo nie może być policzony, dlatego że nie istnieje ten, który mógłby ją policzyć. Dla Badiou pojęcie Dwójki ma odmienną konotację niż pojęcie Pary, czyli czegoś, co może być policzone. Jeżeli zatem mówimy o byciu Dwójką, to zakładamy, że Dwójka została policzona przez Trzeciego, a zatem jest jedynie stanem miłości, którego nie można utożsamiać z miłością. Badiou rozumie miłość jako proces, rodzaj pracy polegającej na nadejściu Dwojga. Konieczne jest jednak założenie, że Dwoje, którzy nadchodzą – istnieją, tj. zostali policzeni<sup>416</sup>.

W rozróżnieniu na pozycję męską i kobiecą istotne jest to, że poszczególne pozycje nie mają żadnych cech wspólnych, są całkowicie rozłączne. Z drugiej jednak strony, nie dzielą one doświadczenia, bo rozłączność dwóch typów doświadczenia jest niedostrzegalna, niepoznawalna. Badiou widzi jednak w wypowiedzeniu tezy o rozłączności gwarancję możliwości wydarzenia, które, jak w przypadku pozostałych „procedur prawdy”, inicjuje procedurę miłosną. Skoro rozłączność umożliwia wydarzenie, samo wydarzenie musi mieć specyficzny charakter. Musi zakładać tę dwojakość doświadczenia, ma jakby dwa źródła – kobiece i męskie, lecz zarazem konstytuuje jedno wydarzenie. Tym wydarzeniem jest spotkanie<sup>417</sup>.

Kategoria spotkania nie jest nowa w filozofii. Wielu autorów posługiwało się nią, obrazując relacje międzyludzkie. Jerzy Bukowski w książce *Zarys filozofii spotkania* podkreśla doniosłość spotkania, wskazując, że zdarza się

415 Tamże, s. 110.

416 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 344–355.

417 A. Badiou, *Conditions*, dz. cyt., s. 258; tenże, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 344–355.

ono w naszej codzienności i tę codzienność odmienia, ponieważ odmienia nasze widzenie rzeczywistości<sup>418</sup>. Wydarzenie spotkania powala człowieka na kolana, ponieważ począwszy od momentu spotkania postrzega on z zupełnie odmiennej perspektywy osobę, którą być może widywał wcześniej wielokrotnie. Dostrzega w niej wartości wcześniej dla niego ukryte. Choć Bukowski posługuje się wieloznacznym i w gruncie rzeczy niejasnym pojęciem wartości, można domniemywać, że ma na myśli pewne bliżej nieokreślone, ale z pewnością pozytywne cechy drugiego człowieka, te aspekty jego istnienia, które mogą wzbudzać pragnienie, jako odpowiadające na potrzeby innej jednostki ludzkiej. Podobnie jak dla Badiou, wydarzenie się spotkania następuje, według niego, nieoczekiwanie. Zaskakuje ono człowieka, ponieważ jest darem. Spotkanie następuje niezależnie od tego, czy jesteśmy na nie przygotowani, czy też nie. Stanowi jednak zarazem wezwanie, na które możliwe są różne odpowiedzi<sup>419</sup>. Człowiek, który doświadczył spotkania, pragnie przekraczać siebie<sup>420</sup>.

Kategoria spotkania obecna jest również w filozofii Józefa Tischnera. Jego zdaniem, wprowadza ono w ludzką rzeczywistość dramat i jest źródłem przemiany wewnętrznej człowieka<sup>421</sup>. Powiada on, że „Spotkanie z drugim człowiekiem jest w najgłębszym znaczeniu tego słowa – wydarzeniem. W nim doświadczenie drugiego człowieka i zapośredniczone przez nie doświadczenie siebie dochodzi do szczytu naocznosci”<sup>422</sup>. Dla Tischnera zatem spotkanie jest punktem wyjścia dla wewnętrznej przemiany, *metanoi*, nawrócenia. W spotkaniu człowiek doświadcza cudzej tragiczności, a pośrednio również własnej. Spotkanie otwiera możliwość takiego życia, które pozwala być. Jednocześnie jednak otwiera ono „horyzont poświęcenia”, co dla Badiou byłoby niedopuszczalne. Wypełnieniem wezwania spotkania jest dla Tischnera poświęcenie, czyli działanie w zgodzie ze swoją dobrą wolą. Tragiczność u Tischnera polega na możliwości wyboru sposobu działania<sup>423</sup>.

Wydaje się, że zaprezentowane poglądy autorów, posługujących się kategorią spotkania dla wyjaśnienia istoty ludzkiego działania, są zbliżone do ujęcia zaproponowanego przez A. Badiou. Omawiany autor zdecydowanie jednak odcina się od ujmowania bytu w perspektywie dialogicznej. A zatem, mimo że spotkanie jako takie charakteryzuje on w sposób analogiczny,

418 J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków: Znak, 1986, s. 21.

419 Tamże, s. 22.

420 Tamże, s. 29.

421 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków: Znak, 2011, s. 534.

422 A. Badiou, *Fenomenologia spotkania*, „*Analecta Cracoviensia*” 10(1978), s. 75.

423 J. Tischner, *Myślenie według...*, art. cyt., s. 535.

a przynajmniej bardzo zbliżony do Tischnerowskiego, to dalsza część jego myśli wydaje się być oryginalna w aspekcie ukazywania konsekwencji, jakie wydarzenie spotkania niesie za sobą.

Dlaczego jednak dla Badiou wydarzenie spotkania nie może polegać na doświadczeniu Innego? Omawiany francuski filozof zaznacza, że zdecydowanego odróżnienia wymaga doświadczenie Innego od wydarzenia spotkania z nim. W miłości spotykam się z Innym i to spotkanie stanowi wydarzenie posiadające cechę „nieprzejrzystości”. Jak należy rozumieć ową „nieprzejrzystość”? Badiou twierdzi, że rzeczywistość wydarzenia spotkania może być doświadczana wyłącznie w swoich konsekwencjach wewnątrz otaczającego świata. Sama w sobie jest niepoznawalna przez żadną z osób biorących udział w procedurze miłości<sup>424</sup>. Badiou zgadza się z portugalskim poetą Fernando António Nogueirą Pessoa, że miłość jest myśleniem, a nie ciałem, pragnieniem, uczuciem, które stanowią jedynie przyczyny myślenia i w relacji do niego mogą rodzić napięcie i cierpienie<sup>425</sup>.

Spotkanie nie jest doświadczeniem innego, ale wydarzeniem, dającym początek procesowi konstruowania świata z punktu widzenia innego niż centrum mojego interesu i chęci przetrwania<sup>426</sup>. W konsekwencji konieczne jest odróżnienie miłości, rozumianej przez niego jako konstrukcja świata w oparciu o różnicę, od doświadczenia tejże różnicy<sup>427</sup>. U Lévinasa doświadczenie innego ma fundamentalne znaczenie również z tego względu, że buduje się na nim etykę, która, zdaniem Badiou, nie ma jednak wiele wspólnego z miłością<sup>428</sup>.

Dokonując zestawienia i porównania procedury miłosnej z pozostałymi rodzajami „procedury prawdy”, należy zauważyć, że ich wspólną cechą jest to, że polegają one na myśleniu. Podczas gdy jednak wszystkie pozostałe „procedury prawdy” przejawiają się w myśleniu o nich, to miłość jako doświadczenie myślenia nie myśli samej siebie, ale, jak mówi Badiou, „bezmyślni się” (*s’impense*)<sup>429</sup>. S. Žižek twierdzi nadto, że o ile wymienione wcześniej „procedury prawdy” można zestawić z klasyczną triadą: Prawda, Dobro, Piękno w ten sposób, że będziemy mówić o prawdzie nauki, pięknie sztuki i dobru w polityce, to miłość wydaje się być tym, w co należy wpisać wszystko, co nie jest ani sztuką, ani polityką, ani nauką<sup>430</sup>.

424 A. Badiou, *Miłość*, art. cyt., s. 64.

425 A. Badiou, N. Truong, *Éloge de l’amour*, dz. cyt., s. 74.

426 Tamże, s. 28.

427 Tamże, s. 27.

428 Tamże, s. 27.

429 A. Badiou, *Conditions*, dz. cyt., s. 257.

430 S. Žižek, *Spinoza, Kant, Hegel and... Badiou!*, <http://www.lacan.com/zizphilosophy3.htm> (dostęp: 11.02.2013), s. 1.

W filozofii dialogu ostatecznym punktem odniesienia, gwarantem prawdy był Absolut. W sytuacji, w której Badiou neguje w sposób zdecydowany możliwość Jego istnienia, w jego filozofii brak jest odniesienia się do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Skoro Absolut nie może być gwarantem prawdy, gdzie należałoby szukać jej ugruntowania? Wydaje się, że Badiou utrzymuje, że punktem odniesienia może być sam przebieg procedury. Zakłada zatem, że sam przebieg „procedury prawdy” może być gwarantem prawdy. Warto zatem podjąć próbę zrekonstruowania przebiegu wzorcowej „procedury prawdy” w miłości poprzez wskazanie, co odpowiada poszczególnym stałym etapom każdej „procedury prawdy”.

Miłość jest, według Badiou, konstrukcją prawdy, która dotyczy tego, co się dzieje ze światem wtedy, gdy jest on doświadczany nie przez jedną osobę, ale przez dwoje. Dzięki miłości doświadczana rzeczywistość jest poznawana z perspektywy różnicy, a nie z perspektywy tożsamości<sup>431</sup>. Należałoby zatem powiedzieć, że według omawianego autora, każda jednostka postrzega otaczający ją świat z perspektywy tożsamości, poznaje go przez zestawienie go z tym, czym sama jest. Z zupełnie odmienną sytuacją mamy do czynienia wówczas, gdy poznajemy, a wręcz przeżywamy rzeczywistość wspólnie z drugą, kochaną przez nas osobą. Badana rzeczywistość ujmowana jest wtedy przez pryzmat różnicy, jaka zachodzi pomiędzy poznaniem jednej i drugiej osoby, które razem tworzą jeden podmiot poznający.

Unikalny podmiot miłości rozwija świat przez pryzmat różnicy obu jednostek wchodzących w skład Dwojga. Świat przestaje być tym, co wypełnia spojrzenie, ale rodzi się, rozwija, a uczestnicy procedury miłości asystują przy narodzinach świata. Według Badiou, to, że miłość jest „procedurą prawdy”, oznacza, że jest ona doświadczeniem, w którym konstruowany jest pewien typ prawdy. Jest to prawda o Dwojgu, o różnicy jako takiej<sup>432</sup>. Polega ona tylko i wyłącznie na konstruowaniu świata z innego punktu widzenia niż postrzegany jest on wyłącznie przez jednostkę. W miłości doświadczamy świata z pozycji znajdującej się poza centrum mojego „ja”, poza moją własną perspektywą. Omawiany francuski autor przeciwstawia zatem doświadczenie – konstrukcji<sup>433</sup>. Znaczyłoby to tyle, że człowiek nie poznaje rzeczywistości, ale ją kreuje, tworzy. Tym samym, łącząc się z drugą osobą w miłości, nie jest w stanie stworzyć świata samodzielnie, ale z perspektywy nowego podmiotu utworzonego w ramach relacji miłości.

431 A. Badiou, *Miłość*, art. cyt., s. 64.

432 Tamże, s. 114.

433 Tamże, s. 64.

Badiou, przedstawiając obrazowo miłość, pisze: „Jeżeli – wsparty na ramieniu tej, którą kocham – widzę, powiedzmy, spokój wieczoru w górach, złoto-zieloną łąkę, cienie drzew, barany o czarnych pyskach stojące nieruchomo w zagrodach, słońce znikające za skałami i jeżeli wiem – nie patrząc na jej twarz, lecz na świat taki, jaki jest – że moja ukochana widzi ten sam świat i że ta identyczność jest częścią tego świata, i że miłość jest właśnie, w tej samej chwili, paradoksem identycznej różnicy, wtedy miłość istnieje i obiecuje istnieć nadal”<sup>434</sup>.

Badiou utrzymuje, że skoro miłość istnieje, a świadczą o tym nasze empiryczne doznania, stanowi ona wierną procedurę generyczną<sup>435</sup>. Posiada właściwości przysługujące wszystkim typom procedur. Jest ona indywidualna, co oznacza, że oprócz zainteresowanych jednostek tworzących Dwójkę, nikt inny nie jest nią zainteresowany. Zrozumiałym jest bowiem to, że w osobie niezaangażowanej w relację miłości, niebędącej jednym z członów relacji, miłość innych nie wzbudza żadnego zainteresowania w tym sensie, że inspiruje do jakiegokolwiek działania. Skoro bowiem nie jestem bezpośrednio zaangażowany w miłość, nie odczuwam również potrzeby podejmowania jakichkolwiek działań w celu pielęgnacji relacji. Dla dwóch jednostek, które tworzą Dwójkę, w ramach procedury powstaje, dzięki miłości, jedna, wspólna prawda, stanowiąca zarazem nierozróżnialną część ich istnienia<sup>436</sup>. Inne osoby nie uczestniczą w sytuacji Dwójki. Co więcej, jedna prawda miłosna jest nieznana tym, którzy się kochają, bo zarazem oni ją wytwarzają, jak i stanowią jej części. Zatem znajdując się wewnątrz prawdy, stanowiąc jej część, nie mogą stanąć obok i uczynić miłości przedmiotem ich poznania. Nie są bowiem w stanie wyjść poza siebie samych, a poznanie możliwe jest wyłącznie przez ogląd z zewnątrz pewnej rzeczywistości<sup>437</sup>.

Zdaniem Badiou, miłość nie ma charakteru „ofiarniczego”, ponieważ nie polega na tym, aby się ofiarować drugiemu, zapominając o sobie. Co więcej, utrzymuje, że pojmowanie miłości jako ofiary jest właściwe dla chrześcijaństwa<sup>438</sup>. Miłość chrześcijańska odsyła, według niego, do miłości najdoskonalszej, znajdującej się w transcendencji<sup>439</sup> i w rezultacie sprowadza się do moralnego nakazu służby, jest pasywna. Tymczasem prawdziwa

434 Tamże, s. 65.

435 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 344.

436 A. Badiou, F. Tarby, *La philosophie et l'évènement*, dz. cyt., s. 345.

437 Tamże, s. 345.

438 A. Badiou, *Etyka*, dz. cyt., s. 108.

439 A. Badiou, N. Truong, *Éloge de l'amour*, dz. cyt., s. 57.

miłość ma być aktywna, ma zmieniać świat<sup>440</sup>. Zdaniem Badiou, elementu uniwersalnego, który chrześcijaństwo odnajduje w transcendencji, należy szukać immanentnie<sup>441</sup>.

Trudno jednak powyższej argumentacji przyznać rację, co wynika przede wszystkim z błędnego przekonania Badiou na temat chrześcijańskiej koncepcji miłości, w której trudno doszukać się zachęty do czynów idealnych. Podkreśla się natomiast ludzką niezdolność do czynienia dobra samemu z siebie, bez pomocy łaski Bożej. Trudno mówić przykładowo w kategoriach cierpiętnictwa o oddaniu życia za współwięźnia przez ojca Maksymiliana Marię Kolbego. Wydaje się, że bardziej trafne opisanie jego czynu w kategoriach, którymi posługuje się Badiou, a więc przez stwierdzenie, że działaniem tym dostosował się on do procedury otwartej przez wcześniejsze wydarzenie religijne, podejmując świadomą decyzję wierności wcześniejszemu wyborowi zasadniczemu. Analizie oddania życia za współwięźnia przez o. Maksymiliana poświęcimy więcej uwagi w dalszej części pracy.

Wydawać by się mogło, że spośród wymienianych przez Badiou „procedur prawdy”, tj. sztuki, polityki, nauki oraz miłości, to właśnie ta ostatnia może stanowić tę najbardziej dostępną przeciętnemu człowiekowi. Badiou zaprzecza jednak, jakoby miłość była „procedurą prawdy” najczęściej spotykaną, chociaż uznaje o ją za „procedurę prawdy” najbardziej zalecaną. Rzadkość tej procedury może zapewne wynikać z niebezpieczeństwa wystąpienia tak zwanej katastrofy, polegającej na błędnym utożsamieniu z wydarzeniem tego, co stwarza jedynie jego pozór. Rezultatem przyjęcia za wydarzenie jego pozorów jest wierność temu pozorowi, a nie – wydarzeniu. Katastrofą miłosnej procedury jest koncepcja miłości jako stopienia. W ramach tej koncepcji istnieje Jednia, zaś podstawowym jej założeniem jest zniesienie mnogości poprzez istnienie Jedni poza Dwójką. Badiou odrzuca również koncepcję miłości jako ofiary z Tego Samego na ołtarzu Innego. Miłość nie jest również żadną „nadbudową” czy iluzją, nie może być postrzegana jako pewien pozór o charakterze dekoracyjnym, spowijający realną podstawę miłości, którą stanowią pożądanie seksualne i zazdrość<sup>442</sup>.

Zdaniem Badiou, nie można mówić o miłości również jako o relacji. Ujmując najkrócej istotę miłości w rozumieniu Alaina Badiou, można powiedzieć, że miłość jest produkowaniem prawdy o tym, że w danej sytuacji działa Dwoje, a nie tylko Jedno. Tak jak ma to miejsce w ramach pozostałych

440 Tamże, s. 59.

441 Tamże, s. 58.

442 A. Badiou, *Miłość*, art. cyt., s. 65.

„procedur prawdy”, również miłość warunkuje pojawienie się podmiotu. Miłość nie jest bezpośrednią daną świadomości kochającego podmiotu, ale procesem, który kieruje bezpośrednim doświadczeniem podmiotu kochającego, stanowiącym materię miłości. O ile w ramach procedury miłości doświadczamy podmiotu kochającego, nie jest możliwe doświadczenie miłości jako takiej. Wiedza o podmiocie kochającym nie jest zatem równoznaczna z wiedzą o miłości. Miłość, w przeciwieństwie do pozostałych „procedur prawdy”, tj. sztuki, nauki i polityki, nie jest myśleniem o jej myśleniu. Ona, jak to już wspomniano wcześniej, „bezmyśli się”. Jeżeli więc zostanie wyznana, w istocie oznacza to, że człowiek zgadza się na podjęcie próby polegającej na trwaniu, a także na doświadczanie świata z punktu widzenia różnicy. Innymi słowy, miłość tworzy nową prawdę o różnicy<sup>443</sup>.

Badiou zastanawia się, dlaczego miłość jest aż tak fascynująca, że powstają o niej filmy, piosenki i romanse. Wskazuje, że przyczyną zafascynowania miłością jest jej uniwersalny charakter. Każda miłość proponuje nowe doświadczenie prawdy o byciu dwoma, a nie jednym. Każda miłość dostarcza dowodu na to, że świat może być napotykaný i doświadczany inaczej jak tylko przez samotną świadomość<sup>444</sup>.

Dlaczego dla Badiou tak ważne jest wypowiedzenie miłości? Co sprawia, że wyznanie jej konstituuje „procedurę prawdy” w miłości, że bez niej procedura ta nie może zaistnieć? Badiou uważa, że wypowiedzenie słów „kocham cię” wpisuje się w strukturę wydarzenia, której wypełnienie stanowi warunek niezbędny do tego, aby „procedura prawdy” zaistniała<sup>445</sup>. Elementem konstituującym każdą „procedurę prawdy”, niezależnie od tego, w jakiej dziedzinie ona przebiega, jest, jak pokazywaliśmy we wcześniejszych częściach pracy, wypełnienie jej poszczególnych, ściśle określonych etapów, wśród których istotne miejsce zajmuje wyznanie wydarzenia. Wyznanie wydarzenia spotkania umożliwia przejście od tego, co przypadkowe do uniwersalności. Spotkanie ma przygodny i przypadkowy charakter. Warunkiem tego, aby wydarzenie o charakterze przypadkowym mogło stać się punktem zaczepienia dla konstrukcji prawdy, niezbędne jest jego „unieruchomienie”<sup>446</sup>. Skutki wypowiedzenia słów miłosnej deklaracji są takie, że spotkanie zostaje zatrzymane jako początek „procesu prawdy”. Tym samym następuje przejście od wydarzenia do prawdy. Rzeczywistość spotkania, mająca

---

443 Tamże.

444 Tamże, s. 66.

445 Tamże.

446 Tamże.

pierwotnie charakter przygodny, staje się wraz z wypowiedzeniem deklaracji przeznaczeniem. Wyznawanie miłości może następować wielokrotnie w ciągu życia wobec wielu osób. Jeżeli nie jest wypowiedziane dla ukrytych celów, wyznawanie miłości tworzy pewnego rodzaju trwanie, zaangażowanie. Stanowi ono deklarację wierności. Jak już wspomniano, miłość, według Badiou, polega na uczestnictwie w narodzinach nowego świata. Dokonuje się ono przez sytuacje domagające się podjęcia konkretnego wyboru decyzji. W tych sytuacjach człowiek jest niejako na nowo zobowiązany do wyznawania wydarzenia, któremu jest wierny<sup>447</sup>. W ten sposób możliwa jest realizacja możliwości budowania nowego świata, otwartej przez wydarzenie.

Badiou utrzymuje, że słowa „kocham cię” można z powodzeniem zastąpić słowami „na zawsze”. Podkreśla jednak, że mówiąc o wierności, nie należy ograniczać się wyłącznie do jej aspektu seksualnego. Prawda bycia nie realizuje się bowiem jedynie w tej dziedzinie. Ma ona o wiele głębsze konsekwencje. Wierność jest bowiem trwaniem we wspólnym patrzeniu na świat w każdym jego aspekcie, w jednostkowych decyzjach i we wszystkich dziedzinach życia. Być może w tym sensie należy rozumieć twierdzenie, że wyznawanie miłości umieszcza ją w czasie<sup>448</sup>.

Badiou zauważa, że współcześnie podkreśla się interesowność w ludzkich działaniach. Każdy, według powszechnej opinii, zmierza do realizacji własnych celów. Propagowany jest również model tzw. bezpiecznej miłości, która nie kosztuje, bo nie niesie za sobą ryzyka<sup>449</sup>. Twierdzi się, że cierpienie świadczy o braku miłości i usprawiedliwia odejście. Tymczasem, jego zdaniem, miłość nie może zostać pozbawiona elementu ryzyka. Miłość „bez ryzyka” (*zéro risque*) jest niemożliwa niczym obecna w amerykańskiej propagandzie wojna „bez ofiar”<sup>450</sup>. Francuski filozof postuluje konieczność sprzeciwu wobec proponowanego, czy wręcz narzucanego komfortu i bezpieczeństwa oraz ponowne wynalezienie ryzyka i przygody<sup>451</sup>. Wówczas możliwe jest doświadczenie prawdziwej miłości, a więc takiej, która nie jest ukrytym interesem, wymianą korzyści, wzajemnym wykorzystywaniem się, doprowadza do doświadczenia świata przez pryzmat różnicy<sup>452</sup>. Jest ona osobistym doświadczeniem powszechności, posiada zasięg o charakterze uniwersalnym.

447 A. Badiou, N. Truong, *Éloge de l'amour*, dz. cyt., s. 29.

448 A. Badiou, *Miłość*, art. cyt., s. 67.

449 A. Badiou, N. Truong, *Éloge de l'amour*, dz. cyt., s. 14.

450 Tamże, s. 14–15.

451 Tamże, s. 17.

452 A. Badiou, *Miłość*, art. cyt., s. 63.

Chociaż Badiou jest przekonany o cudowności spotkania inicjującego procedurę miłosną, twierdzi, że sama miłość jest żmudna, pracochłonna. W miłości dokonuje się nie tylko cud, ale i praca na podłożu wyłomu dokonanego przez wydarzenie. Praca ta wymaga uwagi, połączenia z sobą i innym. Potrzebne jest myślenie, działanie, transformacja<sup>453</sup>. Badiou jest przekonany, że miłość nie ogranicza się do spotkania, ale jest ona konstrukcją, która trwa, „upartą przygodą” (*une aventure obstinée*)<sup>454</sup>. Trwanie miłości nie polega jednak na tym, że kocha się zawsze lub na zawsze, ale na tym, że wynajduje się inny niż przed spotkaniem sposób prowadzenia życia. Jest ona niejako powtórным wynalezieniem życia (*réinvention de la vie*)<sup>455</sup>.

W podobny sposób postrzega miłość Viktor E. Frankl. W książce *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, opisując doświadczenia obozu koncentracyjnego, usiłuje dociec, co umożliwiało więźniom przetrwanie w skrajnie trudnych warunkach. Autor ten stawia tezę, że ich stan psychiczny nie był rezultatem warunków zewnętrznych, lecz ich autonomicznej decyzji<sup>456</sup>. Więźniowie, zmuszani do walki o zachowanie szacunku do samych siebie i traktowania jako jednostkę rozumną i wolną, uciekali od rzeczywistości, w której się znaleźli, w dyskusje polityczne, naukowe, sztukę i miłość<sup>457</sup>. Ta ostatnia pełni w życiu ludzkim wyjątkową rolę, ponieważ, według Frankla, „droga do zbawienia człowieka wiedzie przez miłość i sama jest miłością”<sup>458</sup>. Przy czym miłość nie jest jedynie powłoką fizyczną, ale polega na wnikięciu w duchowe jestestwo drugiego człowieka, w jego wewnętrzne „ja”. Wówczas to, czy osoba ta jest obecna, czy nawet żywa, przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie<sup>459</sup>.

Badiou, przywołując myśl J. Lacana, wskazuje, że słusznie utrzymywał on, że związek seksualny jest czymś, co w rzeczywistości nie istnieje. W relacji seksualnej każdy jej człon ma na względzie swój własny interes i dąży do realizacji własnych korzyści, posługując się ciałem drugiego. Dlatego seksualność nie łączy, ale dzieli. W relacji seksualnej jednostki w niej uczestniczące są od siebie bardzo daleko, podkreśla Badiou. „Realne jest narcystyczne, związek jest Wyobrażony”<sup>460</sup>. Tymczasem miłość polega na

453 A. Badiou, N. Truong, *Éloge de l'amour*, dz. cyt., s. 69–70.

454 Tamże, s. 34–35.

455 Tamże, s. 36.

456 V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Woźnicka, Warszawa: Czarna Owca, 2014, s. 150.

457 Tamże, s. 66.

458 Tamże, s. 69.

459 Tamże, s. 70.

460 A. Badiou, *Miłość*, art. cyt., s. 63.

przekraczaniu samego siebie, a więc na przekraczaniu swojego samouwielbienia. Miłość jest tym, co uzupełnia brak relacji seksualnej. W jaki sposób następuje uzupełnienie braku związku seksualnego przez miłość? Badiou utrzymuje, że można to uzupełnienie rozumieć w banalny sposób, tj. jako wyobrazeniowe zapełnienie pustki. Jednak Lacan utrzymuje, że miłość jest ontologicznie doniosła. Przedmiotem miłości jest cały byt drugiego, podczas gdy pożądanie jest nakierowane na wyodrębnione fragmenty ludzkiego ciała. Miłość, według Badiou, polega na tym, że podmiot usiłuje dotknąć nie pojedynczych części ciała drugiego, ale całego jego bytu. Podczas gdy w związku seksualnym realnie jestem w związku z samym sobą, bo dążę do realizacji moich własnych pragnień, w miłości drugi jest wartościowy sam z siebie<sup>461</sup>. Spotkanie miłosne jest „odstępstwem od zamachu na drugiego, ażeby móc istnieć razem z nim jako nim”<sup>462</sup>.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że E. Lévinas zaznaczał, że pieśczęta powinna być pozbawiona erotycznej intencji i nie polegać na traktowaniu pieśczonego ciała w sposób przedmiotowy<sup>463</sup>. Pieśczonego ciała ma stanowić przezroczystą przerwę między tym, co widzialne, a tym, co niewidzialne, pozwalającą wyrazić to, co niewidzialne przez widzialne<sup>464</sup>. Zdaniem Badiou, ciało nie jest przyczyną pożądania, ale jest nią obiekt, którego ciało jest nośnikiem. Miłość wprawdzie wkracza na drogę pragnienia, jednak obiekt jej pragnienia nie jest jej przyczyną. Ciało stanowi pierwiastek materialny miłości, która uaktywniając przesłankę Dwojga, naznacza jednocześnie ciało. Nie może ona ani usunąć przyczyny pragnienia, ani się jej poddać. Ujmuje ona bowiem ciało jedynie od strony rozłącznego przypisania nazw, tymczasem pragnienie odnosi się do nich jako do zasady bycia podzielonego podmiotu.

Seksualne cechy różnicujące wskazują na rozłączność tylko wówczas, gdy zostanie wyznana miłość. Bez wyznania miłości nie ma bowiem Dwojga, a w konsekwencji nie ma również możliwości zaświadczenia o rozłączności. Jedynie miłość może wyeksponować seksualność jako figurę Dwojga i tylko dzięki niej można mówić o dwóch zseksualizowanych ciałach, a nie

---

461 Tadeusz Ślipko, dokonując podziału etyki szczegółowej na indywidualną i społeczną, wskazuje, że podział ten opiera się na wyróżnieniu dwóch podmiotów działania ludzkiego: osoby i społeczności (por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, Kraków: WAM, 2005, s. 26). Mimo że jego myślenie opiera się na zupełnie innych założeniach niż myślenie Badiou, można napotkać ślad wspólny obu autorom. T. Ślipko umieszcza bowiem rozważania dotyczące etyki seksualnej w ramach etyki osobowej, natomiast etyka małżeństwa i rodziny stanowi dla niego etykę społeczną.

462 A. Badiou, *Miłość*, art. cyt., s. 63.

463 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 310–311.

464 E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000, s. 151.

o jednym. Dzięki miłości dwa ciała wskazują na Dwoje, tworzonych przez miłość, a nie przez stosunek Jednostek w Dwójce<sup>465</sup>. Co ciekawe, francuski filozof jest przekonany, że pragnienie jest zawsze homoseksualne, podczas gdy miłość, również ta między osobami tej samej płci, ma zawsze charakter heteroseksualny<sup>466</sup>.

Zdaniem Badiou, w ramach procedury miłosnej, w której oddawana jest prawda o rozłączności, podmiot Dwojga działa w sytuacji jako kompleks złożony z nazwy i cielesnych znamion. Można mówić o dwóch poziomach procedury miłosnej: materialnej i formalnej. Jaką rzeczywistość ma na myśli francuski filozof, mówiąc o formalnej i materialnej stronie miłości?

Przejawem strony materialnej, jak twierdzi, są przykładowo: seksualność, dzieci, wspólne mieszkanie, praca, podróże, czyli wszelkie działania podejmowane przez partnerów<sup>467</sup>. Działania te nie jednoczą ich jednak, są przejawem ich działalności rozłącznej. Dopiero w ramach tej rozłączności możliwe jest zaistnienie jednej prawdy. Procedura tego jednoczenia zaświadcza o prawdzie rozłączności.

Czym uwarunkowane jest jednak pojawienie się prawdy rozłączności? Omawiany autor utrzymuje, że stawanie się procedury miłosnej wymaga istnienia czterech funkcji: błędzenia, unieruchomienia, imperatywu oraz opowiadania<sup>468</sup>. Funkcja błędzenia wspomaga artykulację Dwojga i nieskończoności oraz wystawia przesłankę Dwojga na nieskończoną prezentację świata, funkcja unieruchomienia strzeże pierwotnego nazwania, funkcja imperatywu polega na ciągłym nieustawianiu, natomiast funkcja opowiadania niejako archiwizuje proces, w którym błędzenie staje się prawdą. W układ tych funkcji wpisuje się rozłączność, ponieważ „mężczyzna” jest pozycją miłosną, łączącą imperatyw i unieruchomienie, zaś „kobieta” wiąże ze sobą błędzenie i opowiadanie<sup>469</sup>.

Skoro miłość na poziomie materialnym zaświadcza o rozłączności, na czym zatem polega ona na poziomie formalnym? Badiou utrzymuje, że formalnie miłość nie sprowadza się do badania „każdego terminu Dwojga przez ten drugi”, ale do badania „świata z punktu widzenia Dwojga”<sup>470</sup>. Efektem tego badania jest trwanie nieskończonej prawdy, podczas gdy wiedza o rozłączności, zależna od pozycji, jaką stanowi płeć, jest jedynie fragmentaryczna.

---

465 A. Badiou, *Etyka*, dz. cyt., s. 119–121.

466 Tamże, s. 128.

467 Tamże, s. 121–122.

468 Tamże, s. 122–123.

469 Tamże, s. 123.

470 Tamże.

To, co na temat miłości wie „mężczyzna”, różni się całkowicie od wiedzy „kobiecej”<sup>471</sup>. Wiedza mężczyzny podporządkowuje swoje sądy nicości Dwojga, co znajduje wyraz w twierdzeniu prawdziwościowym, że „prawda jest taka, że jesteśmy dwojgiem, a nie jednością”. Natomiast w pozycji „kobiecej” obecne jest przekonanie, że Dwoje trwają w błędzeniu. Wiedza w ramach tej pozycji nie podporządkowuje swoich sądów niczemu poza Dwojgiem, a jej twierdzenie prawdziwościowe brzmi: „prawda jest taka, że jesteśmy dwojgiem, a inaczej w ogóle nie istniejemy”<sup>472</sup>. Jak twierdzi francuski filozof, twierdzenie kobiety ma charakter ontologiczny, ponieważ odnosi się do bytu jako takiego, podczas gdy twierdzenie mężczyzny dotyczące zmiany liczby, należy do dziedziny logiki<sup>473</sup>.

Wprawdzie Badiou twierdzi, że odrzuca wszelkie tradycyjne ujęcia miłości i usiłuje zbudować jej zupełnie nową koncepcję, jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że w jego propozycji można odnaleźć wspólne elementy z arystotelesowsko-tomistycznym ujęciem miłości jako relacji. Dla Badiou nie byłaby to relacja pomiędzy ludźmi, ale relacja Dwojga ze światem, który na nowo jest przez nich konstruowany w świetle możliwości otwartej przez pierwotne spotkanie.

Wydaje się, że sposób ujęcia miłości przez omawianego autora może stanowić interesującą, stosunkowo nową propozycję na gruncie filozofii. Niemniej jednak nasuwa się pytanie o sposób realizacji tak rozumianej miłości w praktyce. Można odnieść wrażenie, że skoro miłość stanowi prawdę o rozłączności, może się ona dokonać jedynie pomiędzy bądź to jednostkami różnej płci, bądź to przyjmującymi pozycję męską i kobiecą. W jaki sposób jednak omawiany francuski filozof odniósłby się do, istniejących niewątpliwie, przypadków głębokiej przyjaźni między osobami tej samej płci? Jaki byłby jego stosunek do miłości do rodziców czy rodzeństwa? Czy przyjaźń i bliskość między członkami rodziny nazwałby on w ogóle miłością? Czy nie stanowiłyby one jedynie opartych na komunikacji relacji, których celem jest samozachowanie, a nie – wspólne budowanie nowego świata?

---

471 Tamże, s. 124.

472 Tamże, s. 125.

473 Tamże.

### 3.5 WYDARZENIE POCZĄTKIEM RELIGII?

Wśród komentatorów zaproponowanej przez Badiou koncepcji „procedury prawdy” na uwagę zasługują głosy zarzucające omawianemu francuskiemu filozofowi pominięcie wśród rzeczywistości, w których mogą zaistnieć „procedury prawdy”, sfery religijnej. Czołowym przedstawicielem krytyków myśli Badiou w zakresie wykluczenia religii jako źródła „procedury prawdy” jest Slavoj Žižek. Zarzut podejmowania dramatycznej próby wykluczenia religii jako jednego z warunków wydarzenia kieruje również pod jego adresem S. Critchley<sup>474</sup>.

Badiou wielokrotnie podkreśla, że postać świętego Pawła, jak również wydarzenie Zmartwychwstania Chrystusa, jako nienależące do rzeczywistości pojmowalnej rozumowo, ale w perspektywie wiary, nie mogą być jedną z „procedur prawdy”, choć obrazują jej przebieg. Z punktu widzenia formalnego mogą stanowić zatem szkic procesu, jednak ze względu na uwikłanie w rzeczywistość religijną, wymykającą się poznaniu rozumowemu, niedopuszczalnym jest, aby były one rzeczywistą „procedurą prawdy”, dlatego, jego zdaniem, nie występuje religijna „procedura prawdy”<sup>475</sup>. Jak zauważa S. Žižek, jeśli Badiou chciałby obronić swoją teorię prawd, musiałby przyjąć procedurę religijną, ponieważ, skoro istota procedur sprowadza się do następowania kolejno po sobie analogicznych etapów w postaci wydarzenia, nazwania go i wierności, to nie ulega wątpliwości, że w przypadku procedury religijnej wszystkie one występują. Można bowiem uczynić analogię pomiędzy Rewolucją a Zmartwychwstaniem, istnieją one tak samo w rzeczywistości<sup>476</sup>.

Badiou, podejmując dyskusję z powyższymi opiniami, utrzymuje, że sposób myślenia wzywający do tego, aby religia mogła być piątą „procedurą prawdy”, wynika z kolejności, w jakiej pojawiały się przekłady jego książek na język angielski. Pierwszą bowiem pozycją była właśnie książka o świętym Pawle, natomiast jego fundamentalne dzieło *L'être et l'événement* pojawiło się stosunkowo późno<sup>477</sup>. Wówczas książka o świętym Pawle była odczytana niezależnie od pozostałych publikacji, w wyniku czego jego myśl została opacznie zrozumiana. Owo niezrozumienie miało, zdaniem Badiou, polegać na tym, że przypisuje się religii bycie tą rzeczywistością, w której

474 S. Critchley, *Nieustające żądanie*, dz. cyt., s. 70.

475 A. Badiou, *Universal Truths and the Question of Religion*, art. cyt., s. 40.

476 S. Žižek, *The Politics of Truth, or, Alain Badiou as a Reader of St Paul*, w: tenże, *The Ticklish Subject*, dz. cyt., s. 141.

477 A. Badiou, *Universal Truths and the Question of Religion*, art. cyt., s. 40.

jako jedynej możemy doszukać się najbardziej podstawowej, generycznej w swym przebiegu „procedury prawdy”. Religia pojmowana jest wówczas jako procedura najbardziej pierwotna, stanowiąca punkt odniesienia w przypadku rozstrzygania o tym, czy w innych dziedzinach również mamy do czynienia z „procedurą prawdy”. Według Badiou, postrzeganie religii jako fundamentalnej „procedury prawdy” nie koresponduje w żaden sposób z jego widzeniem rzeczywistości religijnej. Utrzymuje on, że w rzeczywistości religia jest przykładem, ale nie przykładem prawdy, lecz jedynie przykładem czegoś w rodzaju poza-filozoficznego „procesu prawdy”<sup>478</sup>.

Procedura obserwowana u świętego Pawła nie może być ujmowana z filozoficznego punktu widzenia. Pawłowe wyobrażenie o prawdzie daleko odbiega od tego rozumienia, które ma swe korzenie w tradycji filozoficznej starożytnej Grecji. Zdaniem Badiou, Žižek błędnie utożsamia zupełnie nowe postrzeganie prawdy, zaproponowane przez świętego Pawła, z kolejną „procedurą prawdy” na gruncie filozoficznym. O procedurze, w której uczestniczył Apostoł Narodów, nie można mówić na gruncie filozoficznym. Wymyka się ona rozumowemu poznaniu. Badiou podkreśla, że nie odczytuje świętego Pawła jako filozofa, ale jako tego, który ukazał nowe doświadczenie czegoś, co przypomina prawdę na gruncie filozoficznym, co jest czymś w rodzaju prawdy. Dlatego rzeczywistość, w której żył święty Paweł, procedura, w której uczestniczył, nie należy do tej samej dziedziny co przykłady prawdy w polityce, miłości, sztuce i nauce.

Zdaniem Badiou, uczynione przez Žižka porównanie Pawła z rewolucją polityczną, z dziełami sztuki, z teoriami naukowymi, z nowym doświadczeniem miłości jest chybione. Pawła i jego przekonania dotyczące prawdy, można zestawiać wyłącznie z całą filozofią, w tym również koncepcją prawdy Badiou<sup>479</sup>. Religia zatem nie może być piątą procedurą zaraz po polityce, sztuce, nauce i miłości. Badiou odczytuje bowiem św. Pawła wyłącznie jako tego, który proponuje nową, formalną koncepcję. Francuski filozof wydaje się jednak być w powyższych stwierdzeniach mało przekonujący. Przeciwwstawia bowiem filozofię „procedury prawdy”, przebiegającej w dziedzinie religijnej, twierdząc, że jedynie o polityce, sztuce, nauce i miłości można mówić w filozofii, ponieważ są one weryfikowalne. Jakie znaczenie ma jednak dla przebiegu „procedury prawdy” możliwość jej zweryfikowania? W świetle analizowanych poglądów, okoliczność, że wydarzenie miało faktycznie miej-

---

478 Tamże.

479 Tamże.

sce, nie stanowi warunku przebiegu procedury, ani nie musi być poznawane jedynie filozoficznie. Wręcz przeciwnie, to podmiot w niej uczestniczący zaświadcza o wydarzeniu. Warto również przypomnieć, że wydarzenie zachodzi dwukrotnie, przy czym najistotniejszy jest moment powtórnego wydarzenia, kiedy to dotyka ono konkretnej jednostki ludzkiej i zdarza się dla niej. Czy zatem nie jest tak, że tym, kto w istocie urealnia wydarzenie, jest podmiot, który o nim świadczy? Badiou podkreśla ponadto, że dziedziny, od których zależy filozofia, czyli polityka, nauka, sztuka i miłość, podobnie jak religia, są dziedzinami niefilozoficznymi<sup>480</sup>.

Dlaczego zatem na gruncie filozofii nie jest dopuszczalne przyjęcie możliwości istnienia przeżyć religijnych? Doświadczenie pokazuje, że w wielu sytuacjach ludzie dokonują moralnych wyborów właśnie w odniesieniu do rzeczywistości nadprzyrodzonej, co do której brak jest pewności, że faktycznie istnieje. Powyższe oznaczałoby, że omawiany autor postrzega filozofię jako dziedzinę, której przedmiot ogranicza przyjęta przez niego koncepcja prawdy i cztery dziedziny funkcjonowania człowieka, uznane arbitralnie za jedynie realne. Ograniczenie powyższe skutecznie uniemożliwia jednak uniwersalne odniesienie formułowanych przez filozofa tez do rzeczywistości znacznie wykraczającej poza wyobrażenia Badiou. Doświadczenie wewnętrzne nie pełni bowiem dla niego żadnej funkcji z punktu widzenia prawdy i moralności. Ewentualny punkt odniesienia dokonywanych wyborów może stanowić wyłącznie dotykalna rzeczywistość materialna.

Trudno również nie zgodzić się z A. Bielik-Robson, która zarzuca Badiou skrajne uproszczenie Pawłowego przesłania do jednej formuły: „Chrystus zmartwychwstał”, które jednak uproszczenie było w pełni świadome<sup>481</sup>.

Z pominięciem przez Badiou religii jako „procedury prawdy” nie zgadza się S. Žižek, który przypomina, że Heidegger również nawiązywał do świętego Pawła, i twierdził, że doświadczenie religijne jest jedynie doświadczeniem ontycznym, jednak można w nim odnaleźć pewną strukturę formalną, którą można uogólnić<sup>482</sup>. Zdaniem Žižka, Badiou posiada naturalny opór wobec tematu śmierci i skończoności, dlatego pomija ważkość śmierci Chrystusa, twierdząc, że nie miała ona znaczenia dla wydarzenia Zmartwychwstania. Tymczasem popęd śmierci jest, paradoksalnie, Freudowskim określeniem nieśmiertelności, a raczej tym, co nie pozwala nam umrzeć<sup>483</sup>. Žižek stwierdza,

480 A. Badiou, *La relation énigmatique...*, dz. cyt., s. 14.

481 A. Bielik-Robson, *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków: Universitas, 2012, s. 514.

482 S. Žižek, *O boskim samoograniczeniu i rewolucyjnej miłości*, rozm. przez J. Delphech-Ramey, „Krytyka Polityczna” 14(2007/2008), s. 329.

483 Tamże, s. 329–330.

że nawet jeśli traktuje się postać św. Pawła jedynie jako twórcę formalnej struktury, konieczne jest jej ugruntowanie w tradycji chrześcijańskiej, która skupia się nie tylko na zmartwychwstaniu Chrystusa, ale i na Jego śmierci. Pokazanie zmartwychwstania jako następującego po śmierci, jako różnego od niej wydarzenia, przywołuje na myśl Heglowskie reprezentacje. W ujęciu Hegla śmierć Chrystusa jest bowiem zniknięciem zniknięcia, ponieważ byt „w sobie” jest tym, co staje się „dla siebie”, czyli nową społecznością<sup>484</sup>.

W świetle powyższych rozważań, w koncepcji prawdy zaproponowanej przez Badiou uwydatnia się zasadnicza trudność. Przede wszystkim sztywne ramy poszczególnych procedur wydają się istotnie zawężać grupę ludzi, która jest w stanie, nawet jedynie potencjalnie, uczestniczyć w pełni od początku do końca, w dodatku w ściśle określony sposób, reagując odpowiednio – w taki sposób, jak tego oczekuje francuski filozof. Czy powyższe stwierdzenie oznaczałoby, że prawda jest zarezerwowana jedynie dla wybranych, wyjątkowych jednostek, dla filozofów?

Doświadczenie pokazuje również, że wielu ludzi miałoby kłopot z wpisaniem się w którykolwiek z modeli „procedury prawdy”. Trudno jednak zgodzić się, że jednostka ludzka, która nie uczestniczy w wydarzeniach politycznych, nie dokonuje znaczących odkryć naukowych, nie tworzy nowych nurtów w sztuce ani nie spotyka nikogo, kogo pokocha, nie ma dostępu do prawdy, nie jest w stanie żyć prawdziwie. Co w tej sytuacji z uniwersalizmem prawdy, skoro w istocie dotyczy ona jedynie pewnej grupy jednostek ludzkich? Czy takie zawężenie nie prowadziłoby do skutku, któremu Badiou chce zapobiec, tj. stworzenia partykularności zamiast ogólności?

Podkreślić należy, że Badiou nie wydaje się walczyć z religią. Ona go jedynie nie interesuje. Można jednak odnieść wrażenie, że w świetle jego koncepcji prawdy i wydarzenia zainteresowanie się religią, nawet jako dziedziną kultury, mogłoby pomóc w rozwiązywaniu wielu problemów. Wówczas dla osób religijnych oddawanie się działalności artystycznej czy naukowej powodowałoby włączenie się w „procedurę prawdy”.

---

484 Tamże, s. 329.

# ROLA WYDARZENIA W STAWANIU SIĘ PODMIOTEM MORALNYM



Celem niniejszego rozdziału jest zrozumienie sposobu postrzegania przez Alaina Badiou jednostki jako istoty wybierającej Dobro lub Zło. Zadanie to wydaje się być o tyle skomplikowane, iż omawiany autor twierdzi, że nie istnieje etyka w ogóle, ale jedynie etyka konkretnych prawd. Wydaje się więc, że przyjmowana przez niego koncepcja podmiotu moralnego znacznie odbiega od dotychczasowych, tradycyjnych propozycji jego rozumienia.

Zdaniem S. Critchleya, specyfika zbudowanego przez Alaina Badiou rozumienia etyki wynika z uczynienia przedmiotem jej zainteresowania konkretnych sytuacji i negacji opierania jej na pojęciach abstrakcyjnych, takich jak Bóg, człowiek czy Inny<sup>485</sup>. Rozważania niniejszego rozdziału posłużą wyartykułowaniu tejże specyfiki i podjęciu próby znalezienia odpowiedzi na pytanie, czy rację ma Critchley, gdy twierdzi, że etyka Badiou jest teorią całkowicie formalną, gramatyką moralnego wglądu<sup>486</sup>. Zastanowimy się, czy rzeczywiście nie jest w niej możliwe odnalezienie swoistego określenia Dobra.

Sposób budowania etyki wydaje się być u omawianego autora motywowany jego teorią podmiotu. W pierwszej kolejności należy zaznaczyć, że pojęcie podmiot pojawia się u Badiou wielokrotnie, ale można odnieść wrażenie, że nie zawsze jego desygnatem jest ta sama rzeczywistość. Francuski filozof zdaje się mówić o podmiocie w kontekście opisywania przebiegu „procedury prawdy”, kiedy to bywa on podmiotem zbiorowym, ale także o podmiocie jednostkowym, jako o tym, który podejmuje takie działania, jakich wymaga wierność wydarzeniu. Pełne zrozumienie podmiotu w ujęciu Badiou domaga się zatem odniesienia do wszelkich kontekstów, w jakich pojęcie to się pojawia.

Realizacji nadrzędnego celu tego rozdziału posłużą najpierw wydobyć z opisów omawianego autora elementów strukturalnych podmiotu i wzajemnych powiązań między nimi, przede wszystkim w kontekście odrzucanych przez Badiou propozycji tradycyjnych w tym zakresie. Następnie skoncentrujemy się na rozważeniu tego, jakie konsekwencje dla jednostki ludzkiej niesie przysługująca jej, zdaniem omawianego autora, Nieśmiertelność. Na koniec postaramy się odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę w podejmowaniu wyborów moralnych odgrywa „procedura prawdy”. Podejmiemy również próbę wskazania kryterium, decydującego dla Badiou o tym, że jednostka ma w ogóle możliwość aktualizacji jako podmiot. Rozważymy, w jaki sposób przedstawia się relacja podmiotu do „procedury prawdy”

---

485 S. Critchley, *Nieustające żądanie*, dz. cyt., s. 64.

486 Tamże, s. 66.

i do wydarzenia. Rozumienie podmiotu z perspektywy procesu pociąga za sobą potrzebę wskazania na czynniki, które umożliwiają zaktualizowanie się człowieka jako podmiotu, a więc realizację „procedury prawdy”. Zastanowimy się również nad tym, czy prawidłowy przebieg „procedury prawdy” może stanowić niezawodną metodę weryfikacji i oceny wyborów w aspekcie moralnym.

#### 4.1 WIerność wydarzeniu fundamentem podmiotowości

Alain Badiou zaznacza, że podmiot nie interesuje go ani w wymiarze psychologicznym, ani, jak to miało miejsce u Kartezjusza, refleksyjnym, ani też transcendentnym (w sensie kantowskim). Chce mówić o podmiocie, jaki stanowią przykładowo Kochankowie w procedurze miłosnej<sup>487</sup>. Podmiot dla omawianego autora jest bowiem ściśle powiązany zarówno z „procesem prawdy”, jak i z inicjującym ten proces wydarzeniem.

W niniejszej rozprawie pokazaliśmy już, że kategoria wydarzenia zajmuje ważne miejsce w filozofii A. Badiou. Wydarzenie umożliwia zaistnienie „procedury prawdy”, która jednak nie ma racji bytu bez podmiotu, nazywanego przez Badiou „nosicielem prawd”. W niniejszym paragrafie postaramy się dociec, w jakim sensie podmiot „nosi” prawdy, jak również podejmiemy próbę wydobycia cech, jakie autor przypisuje jednostce ludzkiej jako podmiotowi działającemu.

Realizacji tego zamierzenia posłuży najpierw próba wydobycia przyczyn, dla których francuski filozof neguje niektóre sposoby postrzegania podmiotu, w szczególności ujęcia współczesnych interpretatorów Immanuela Kanta, a także Emmanuela Lévinasa. Postaramy się również wskazać na warunki, po spełnieniu których można mówić o podmiocie, poszukując go na poszczególnych etapach „procedury prawdy”.

---

487 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 70; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 59.

#### 4.1.1. Krytyka współczesnych prób „uśmiercenia podmiotu”

Alain Badiou wskazuje, że wobec dominującego współcześnie upodobania do mówienia o tym, w jaki sposób działa podmiot, zwrócić należy się raczej w kierunku tego, czym ten podmiot jest w istocie. Błędnym, jego zdaniem, jest postkartezjańskie założenie istnienia podmiotu, z którego to istnienia wywieść można wiedzę dotyczącą otaczającej go rzeczywistości, koncentrując się na sposobie, w jaki podmiot ten poznaje. Nie należy zatem rozpatrywać podmiotu przez pryzmat jego działań, praktyki, lecz należy skoncentrować się na tym, czym on jest<sup>488</sup>.

Badiou zdaje sobie sprawę z tego, że współcześnie próbuje się uśmiercić podmiot, nie przypisuje się mu żadnej funkcji, mówi się o nim jedynie przy okazji opisywania procesów, w których ten podmiot uczestniczy<sup>489</sup>. Francuski filozof oponuje wobec ograniczenia się w opisie podmiotu jedynie do pragmatyki. Wręcz przeciwnie, twierdzi, że podmiot można i należy opisać jako taki<sup>490</sup>. Omawiany autor wydaje się zatem wpisywać się w ten kierunek myślenia filozoficznego, który postuluje przywrócenie jedni rozumu i działania (*logos i praxis*).

Warto w tym miejscu przypomnieć, że podmiot w greckim antyku budował swój ład etyczny jako tożsamy z ładem politycznym. Logos był tożsamy z etosem, w taki sam sposób, jak grecka polis była wspólnotą i etyczną, i polityczną. W greckim rozumieniu człowiek był zwierzęciem politycznym (*zoon politikon*), obywatelem, częścią wspólnoty obywatelskiej (*koinonia politike*)<sup>491</sup>.

Grecka polityczność przestała jednak istnieć już za Platona i Arystotelesa. Logos i rozum filozoficzny zostały uwewnętrznione, a ich nosiciele zostali zindywidualizowani. Platon odbiera podmiotowość sferze publicznego dyskursu, zaprzeczając podmiotowości jako odrębnej jednostce, przeżywającej kryzys tożsamości wynikający z uspołecznienia pośredniego, opartego na dialogowo-komunikacyjnej mowie i rozmowie. Etyczność w *Polityce* Arystotelesa jest natomiast tożsama z politycznością<sup>492</sup>. Począwszy od stoików nastąpiła tzw. autonomizacja (upodmiotowienie) refleksji i świadomości moralnej. Świadomość ta miała charakter zarazem uniwersalizujący, rozbiłając zamknięcie *oikos*. Dla stoików wszyscy ludzie są równi jako tacy. Sa-

488 A. Badiou, *Wprowadzenie*, w: tenże, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 12.

489 Tamże, s. 13.

490 Tamże.

491 M. J. Siemek, *Wykłady z filozofii...*, dz. cyt., s. 279.

492 Tamże, s. 25–26.

moemancypacja podmiotu była dokonywana nie tylko w myśleniu stoickim, ale również chrześcijańskim<sup>493</sup>.

Zdaniem Siemka, pojęcie nowoczesnego rozumu tworzy się przez uświadamianie sobie siebie samego i jest tożsame z samowytwarzaniem<sup>494</sup>. Nowoczesny, upodmiotowiony rozum tworzy się w ruchu własnego upodmiotowienia. Rozum ten chce być niezależny od tego wszystkiego, co nie jest nim samym. Dla Kanta jednak ta niezależność rozumu jest czymś więcej. Przywraca on grecki rodowód słowu „autonomia”. Dla niego oznacza ona posłuszeństwo swojemu własnemu prawu, które nie jest prawem obcym<sup>495</sup>.

W tym kontekście warto wspomnieć również osiemnastowiecznego włoskiego filozofa wczesnego oświecenia Giambattistę Vico, który odkrył nieznany wcześniej wymiar nowożytnego i nowoczesnego świata, jakim jest jego strukturalna, immanentna historyczność<sup>496</sup>.

Vico zwrócił uwagę na proces dziejowy jako na coś, co tworzy istotę i swoistość ludzkiego świata kultury. Twierdził również, że z etycznej albo kulturowo-historycznej istoty świata ludzkiego, wszystko, co jest i wszelka wiedza o rzeczywistości, są ostatecznie wytworem ludzkim. Powyższe przekonanie sformułował w postaci tezy, że „główną zasadą nauki i filozofii musi być teza o pełnej tożsamości *verum i factum*”, a więc tego, co prawdziwe z tym, co uczynione<sup>497</sup>. Jak utrzymuje John Milbank, przekonanie Badiou o tym, że jednostka ludzka w pewien sposób jest „przymuszana” przez wydarzenie i „proces prawdy”, świadczy o bliskości jego sposobu postrzegania relacji *verum i factum* do tego, jaki proponuje Vico<sup>498</sup>.

Koncepcja Badiou wydaje się być również zbliżona do myślenia Hegła, który w *Nauce logiki* opisał strukturę świata wytworzonego jako wytworzonego oraz mechanizm jego wytwarzania. Według niego struktura ludzkiego działania jako takiego jest tożsama ze strukturą i ruchem społecznej pracy, zaś praca jako materialna wytwórczość i materialno-cielesne przetwarzanie przyrody jest wzorcem jako źródłem w sensie generycznym, jak i miarą ludzkiego działania instrumentalnego<sup>499</sup>. Również Badiou upatruje w pracy

493 Tamże, s. 283–284.

494 Tamże, s. 265.

495 Tamże, s. 270.

496 Tamże, s. 368.

497 Tamże, s. 369.

498 J. Milbank, *The Shares of Being or Gift, Relation and Participation: an Essay on the Metaphysics of Emmanuel Levinas and Alain Badiou*, [http://theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank\\_Metaphysics-LevinasBadiou.pdf](http://theologyphilosophycentre.co.uk/papers/Milbank_Metaphysics-LevinasBadiou.pdf) (dostęp: 14.04.2015), s. 34.

499 G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1968, s. 615–649.

przejaw istotnego działania ludzkiego. Trwanie przez jednostkę w „procedurze prawdy” polega przecież, jego zdaniem, na przekształcaniu świata zgodnie z otwartymi przez wydarzenie możliwościami. Hegel wskazuje, że każda ludzka świadomość, wszelka wiedza o czymś zawiera w sobie dwa elementy: moment prawdy, czyli prawdę naszej świadomości, wiedzy, stronę treściową, przedmiotową oraz moment pewności, który stanowi subiektywny moment uznania lub uważania za prawdę. Oba elementy są niezbędne, ale również rozdzielone, jeden zawsze wypiera ze świadomości drugi<sup>500</sup>. W koncepcji Badiou również mamy do czynienia z uniwersalną prawdą wytwarzaną w ramach „procesu prawdy”, jak również z momentem zadeklarowania wierności wydarzeniu, przyjęcia go jako punktu odniesienia do zmiany świata.

Proponując swoją koncepcję podmiotu, Badiou deklaruje chęć skoncentrowania się na więzi prawdy i podmiotu, bowiem, jego zdaniem, wokół tych pojęć organizuje się dziedzina tego-co-nie-jest-bytem-jako-bytem<sup>501</sup>. Chce zanegować Heideggerowskie związanie bycia i prawdy, ponieważ uważa, że podmiot nie jest źródłem, lecz jedynie „*fragmentem* procesu prawdy”<sup>502</sup>. Francuski filozof postrzega podmiot jako w pełni uzależniony od „procedury prawdy”. Podmiot kształtuje się bowiem w ramach procesu, nie jest skończonym indywiduum.

Badiou twierdzi, że współcześnie etykę utożsamia się przede wszystkim z „prawami człowieka” czy też prawami wszystkich istot żywych. Taki sposób rozumienia etyki uwarunkowany jest dominującym współcześnie, a zarazem według niego błędnym rozumieniem podmiotu ludzkiego, który jest postrzegany przez filozofów jako niezmienny i stały element rzeczywistości. Podmiot w ten sposób rozumiany posiada również naturalne „prawa” takie jak: prawo do życia, nietykalności osobistej itp. Powyższe prawa są uznawane za oczywiste, zaś etyka oznacza troskę o ich respektowanie<sup>503</sup>.

Omawiany autor zwraca uwagę na pojawiające się w myśli europejskiej odejścia od powyższego tradycyjnego myślenia. Przywołuje postać Michela Foucaulta, który twierdził, że człowiek rozumiany jako podmiot jest pojęciem mającym charakter historyczny, stworzonym przez pewien porządek o charakterze dyskursywnym, nie zaś pozaczasową oczywistością, pewnikiem, mogącym stanowić fundament uniwersalnych praw lub etyki<sup>504</sup>.

---

500 M. J. Siemek, *Wykłady z filozofii...*, dz. cyt., s. 301.

501 A. Badiou, *Wprowadzenie*, w: tenże, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 24.

502 Tamże.

503 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 23; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 23.

504 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 24; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 24.

Ponieważ Badiou wydaje się odnosić przychylnie do poglądów M. Foucaulta na temat podmiotu, warto w kilku zdaniach przypomnieć tę koncepcję, co pozwoli na osadzenie przekonań omawianego autora w nieco szerszym kontekście.

Celem Foucaulta było „stworzenie historii różnych sposobów, za pomocą których w naszej kulturze istoty ludzkie przekształcają się w podmioty”<sup>505</sup>. Lotar Rasiński w pracy *Dyskursywna koncepcja władzy. Foucault i Laclau o dyskursie, podmiocie i władzy* zauważa, że wczesna koncepcja podmiotu Foucaulta, prezentowana jeszcze w *Archeologii wiedzy*<sup>506</sup>, jest w dużym stopniu odzwierciedleniem powszechnego pod koniec lat sześćdziesiątych trendu, zapoczątkowanego przez strukturalizm, który opierał się głównie na odrzuceniu fenomenologicznej koncepcji podmiotu jako ostatecznego źródła znaczenia<sup>507</sup>. Dlatego też na poziomie *Archeologii wiedzy* Foucault jest zgodny z Laclau, Lévi-Straussem, Barthesem czy Althusserem. Podmiot jest dla niego zdeterminowanym i pustym miejscem, które może być w istocie wypełniane przez różne jednostki<sup>508</sup>. Przykładowo autor jakiejś wypowiedzi nie jest źródłem jej znaczenia. Autor ten jest wyłącznie pewnego rodzaju „funkcjonalną zasadą”, określa pewien sposób bycia dyskursu.

W powyższym kontekście Foucault dokonał m.in. analizy dziewiętnastowiecznego dyskursu medycznego. Jego zdaniem, status lekarza zakłada pewne kryteria kompetencji, wiedzy, funkcjonowanie instytucji, różnorodnych systemów zróżnicowań i stosunków względem osób i grup o odrębnym statusie. Lekarz posiada również cechy, które określają jego stosunek do całego społeczeństwa tak, że pełni on odmienną rolę w stosunku do różnych osób i grup społecznych. Forma jego dyskursu jest zależna zarówno od miejsca, jak i sytuacji. Lekarz jest zatem żywą osobą, która zupełnie świadomie wypowiada swoje myśli wobec różnych osób i w różnym otoczeniu. W istocie jednak lekarz ten stanowi konfigurację pozycji, układ relacji<sup>509</sup>.

Lotar Rasiński podkreśla, że wraz ze „zwrotem genealogicznym” Foucault przestaje się interesować abstrakcyjną siecią relacji, w jakie uwikłana jest jednostka, a zaczynają go zajmować przede wszystkim realne, konkretne

---

505 M. Foucault, *Subject and Power*, w: Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, red. H. Dreyfus i P. Rabinow, Chicago: University of Chicago Press, 1983, s. 209.

506 M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1977.

507 L. Rasiński, *Dyskursywna koncepcja władzy. Foucault i Laclau o dyskursie, podmiocie i władzy*, „Principia” 53(2010), s. 183–184.

508 M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, dz. cyt., s. 125.

509 L. Rasiński, *Dyskursywna koncepcja władzy*, art. cyt., s. 185.

ograniczenia, jakie podmiot spotyka na swej drodze<sup>510</sup>. Uwagę swą poświęca wówczas problemowi jednostkowego ciała. Dokonuje analiz „technik siebie”, które pozwalają na dokonywanie przez jednostki operacji na własnych ciałach i duszach, myślach, sposobie bycia. Celem tych operacji jest przekształcenie siebie w kierunku osiągnięcia szczęścia, czystości, mądrości, doskonałości czy też nieśmiertelności<sup>511</sup>. Foucault w ostatniej fazie twórczości w wyraźny sposób zaczyna „doceniać” podmiot i jego aktywność, która, obok stosunków władzy, ma pełnić niepoślednią rolę w kreowaniu własnej tożsamości. W efekcie można by rzec, że podmiot staje się nie tylko biernym „odtwórcą” relacji władzy, ale i jej głównym „nośnikiem”, elementem niezbędnym do jej funkcjonowania<sup>512</sup>. Jak podkreśla G. Deleuze, według Foucaulta „Z jednej strony, istnieje »stosunek do siebie«, który wywodzi się ze stosunku do innych; z drugiej strony, istnieje także »konstituowanie siebie«, które wywodzi się z kodu moralnego”<sup>513</sup>.

W ramach rozważań dotyczących podmiotu, Badiou nie tylko nawiązuje do Foucaulta, ale też przywołuje poglądy Louisa Althussera, który uważał, że historia jest pewnym racjonalnym, uporządkowanym procesem, „procesem bez podmiotu”. Za cenne w myśli tego autora uważa przekonanie, że humanizm zbudowany na prawach człowieka i etyka abstrakcyjna są konstrukcjami wyobrażeniowymi, ideologiami, przeciwnymi drodze właściwej<sup>514</sup>, jaką jest tzw. „teoretyczny antyhumanizm”<sup>515</sup>.

Zdaniem Badiou, na uwagę zasługują również próby oderwania psychoanalizy od tendencji psychologicznych i normatywnych, podejmowane przez Jacques’a Lacana, który postulował konieczność odróżnienia Ja od podmiotu. Francuski filozof zwraca uwagę, że, dla Lacana, Ja jest pewną jednością urojoną, podczas gdy podmiot nie ma żadnej substancjalności, żadnej „natury”. Zależy on od przygodnych praw języka i historii<sup>516</sup>.

---

510 Tamże, s. 185.

511 M. Foucault, *Techniki siebie*, w: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, red. D. Leszczyński i L. Rasiński, Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000, s. 249.

512 L. Rasiński, *Dyskursywna koncepcja władzy*, art. cyt., s. 186.

513 G. Deleuze, *Foucault*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, 2004, s. 127.

514 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 24–25; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 24–25.

515 Por. L. Althusser, *Marksizm a humanizm*, tłum. W. Dłuski, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. J. Siemek, Warszawa: Czytelnik, 1978, s. 354.

516 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 25; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 25.

#### 4.1.2 Krytyka powinności jako fundamentu stania się podmiotem

Badiou kwestionuje tradycyjny, klasyczny sposób rozumienia podmiotu, wskazując w szczególności na Immanuela Kanta, do którego myśli wprost wyraża niechęć w *Logiques des mondes*, powiadając, że nie potrafi z nim odczuwać żadnego powinowactwa<sup>517</sup>. Omawiany autor poddaje jednak krytyce nie tyle myśl samego filozofa z Królewca, co dominujące, jego zdaniem, współcześnie „powroty do Kanta”. Francuski filozof zaznacza, że powroty te mają charakter selektywny i ograniczają się do przekonania o istnieniu imperatywów mających formalny charakter oraz do przekonania o konieczności stosowania tych imperatywów w sytuacjach zagrożenia Złem, przestępstwem<sup>518</sup>. W konsekwencji postuluje się sankcjonowanie tychże imperatywów przez prawo stanowione, tak aby prawo zapobiegało grożącemu niebezpieczeństwu i sankcjonowało wszelkie działania mogące skutkować przekroczeniem imperatywów.

Mając na uwadze, że neokantyzm stanowi nurt niezwykle różnorodny, warto zastanowić się, których konkretnie przedstawicieli recepcji Kanta omawiany autor ma na myśli, formułując wyżej wymienione zarzuty. Jan Legowicz stwierdza, że najważniejszymi z ośrodków, w których prowadzone były studia nad filozofią Kanta, są te znane pod nazwą szkoły marburskiej i szkoły badeńskiej<sup>519</sup>. Wśród przedstawicieli szkoły badeńskiej wymienia się jej twórcę Wilhelma Windelbanda. Inni reprezentanci neokantyzmu badeńskiego to: Heinrich Rickert, Emil Lask, Bruno Bauch, Hugo Münsterberg, Johannes Rehmke oraz Max Weber. Niezaprzeczalny związek ze szkołą badeńską mieli również Martin Heidegger i Karl Jaspers. Prekursorem szkoły marburskiej był z kolei Friedrich Albert Lange, zaś inni marburczycy to: Hermann Cohen, Paul Natrop, Ernst Cassirer, Hans Kelsen, Rudolf Stammler i Karl Vorländer. Ze szkołą marburską wiąże się również Nicolaia Hartmanna, nie są to jednak związki jednoznaczne<sup>520</sup>. Zdaniem Marii Szyszkowskiej, wspólną sferą zainteresowań neokantyzmu jest problematyka teoriopoznawcza<sup>521</sup>. Jak pokazuje jednak Beata Trochimska-Kubacka, „O rozbieżnościach w ramach neokantyzmu może świadczyć fakt, iż E. Cassirerowi udało się wyodrębnić tylko jedną cechę wspólną neokantystom, mianowicie postulat metodyczny

517 A. Badiou, *Logiques des mondes*, dz. cyt., s. 561.

518 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 27–28; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 26.

519 J. Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1980, s. 397.

520 A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2005, s. 139–145.

521 M. Szyszkowska, *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa o zmiennej treści*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1970, s. 29.

dotyczący możliwości uprawiania filozofii jako nauki, określenia jej przedmiotu i zadań<sup>522</sup>.

Należy przyznać Badiou rację, że neokantyzm kieruje się w inną stronę niż autor *Krytyki czystego rozumu*, co, jak utrzymuje A. J. Noras, wynika z tego, że rodzi się on w innej perspektywie historycznej i siłą rzeczy dotyka innego zakresu problemowego filozofii. Dokonuje on zepchnięcia na margines filozofii problematyki metafizycznej, która dla Kanta była najistotniejsza. Neokantyzm, nie przejawiając zainteresowania filozofią bytu w tym stopniu co filozof z Królewca, staje się teorią poznania, i to teorią poznania naukowego<sup>523</sup>.

Należy zgodzić się, że w Kantowskim transcendentalizmie w jego pierwotnym sformułowaniu chodzi nie tylko o przedmiot poznania, lecz także o sposób jego poznania. Celem filozofa z Królewca nie jest jednak rezygnacja z przedmiotu czy też przekroczenie obszaru klasycznej refleksji poznawczej. Koncentruje się on na krytycznym przebadaniu rozumu jako najwyższej władzy poznawczej. Trafnie ujmuje ten problem Ernst von Aster, mówiąc, że „»Krytyczne« badanie rozumu to wedle Kanta badanie ustalające podstawy i granice prawomocności pojęć i twierdzeń, którymi posługuje się nasz poznający rozum”<sup>524</sup>. Jak powiada Hans-Michael Baumgartner, „Kantowską filozofię można [...] określić hasłem »samokrytyka rozumu«; można określić ją jako przez sam rozum przeprowadzaną krytykę rozumu, która wymierzona jest zarówno przeciwko sceptycyzmowi, jak też przeciwko wszelkiego typu dogmatyzmowi rozumu”<sup>525</sup>.

Krytycyzm, stanowiący podstawową cechę filozofii Kanta, jest jednak jednym z tych jej elementów, który został zakwestionowany najpierw w idealizmie niemieckim, a następnie – w neokantyzmie. Charakterystyczny dla tych kierunków myślenia systemowy charakter filozofii przeczy, zdaniem A. J. Norasa, jej krytycyzmowi. Podczas gdy Kant zasadniczo odrzucił ogląd intelektualny, uznając jego ważność tylko w odniesieniu do imperatywu kategorycznego, w filozofii Fichtego, Schellinga, Hegla, a później przede wszystkim neokantyzmu badeńskiego (Rickerta i Laska), stanowi on podstawowe pojęcie<sup>526</sup>.

---

522 B. Trochimska-Kubacka, *Neokantyzm*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1997, s. 8–9.

523 A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, dz. cyt., s. 151.

524 E. von Aster, *Historia filozofii*, tłum. J. Szewczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1969, s. 335.

525 H.-M. Baumgartner, *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez samą siebie*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa: Oficyna Naukowa, 1996, s. 109.

526 A. J. Noras, *Kant a neokantyzm...*, dz. cyt., s. 126. Zdaniem tego autora, przyczyną odejścia od istoty myśli Kanta przez neokantystów jest konieczność sprostania przez nich wyzwaniom wynikającym

Krytykę niewystarczalności recepcji Kanta dostrzegamy jednak już u M. Heideggera, który twierdził, że „Zamysł *Krytyki czystego rozumu* zostanie [...] całkowicie zapoznany, jeśli dzieło to interpretować się będzie jako »teorię doświadczenia« albo wręcz jako teorię nauk pozytywnych. *Krytyka czystego rozumu* nie zajmuje się »teorią poznania«”<sup>527</sup>. Zdaniem Heideggera, Kant nie chciał podać żadnej teorii przyrodoznawstwa, ale pokazać problematykę metafizyki, ontologii<sup>528</sup>. Powyższe przekonanie Heideggera stanowiło jądro jego sporu z jednym z reprezentantów szkoły marburskiej – E. Cassirerem.

Z pewnością podziela je również Badiou, dodając, że wybiórcze podkreślanie jedynie tego, że imperatywy są niezależne od doświadczenia ludzkiego, zarówno tego o charakterze intelektualnym, jak i empirycznym, a także niezależne od tego, czy doświadczenie je potwierdza, czy im przeczy, jest postrzeganiem etyki jako apriorycznej zdolności do rozpoznawania Zła i ostatecznej zasady osądu. Zadaniem etyki jest przeciwstawianie się Złu<sup>529</sup>. Zdaniem Badiou, postrzeganie etyki jako sposobu na uniknięcie Zła ugruntowane jest m.in. w założeniu, że istnieje podmiot ludzki w ogóle, który jest bądź pasywnym podmiotem cierpiącym, bądź aktywnym podmiotem usiłującym skrócić cierpienie wszelkimi możliwymi sposobami.

Koncepcja etyki i podmiotu, której rezultatem jest nakierowanie na unikanie Zła, jest postrzegana przez Badiou jako niespójna i bezpodstawnie zredukowana<sup>530</sup>. Nie sprawdza się we współczesnym świecie zdominowanym przez przemoc i konkurencję.

#### 4.1.3 Krytyka inności jako fundamentu stania się podmiotem

Badiou poddaje również pod rozwałę tzw. „etykę różnicy” czy „etykę innego”, dla których punkt wyjścia stanowi etyka Emanuela Lévinasa. Zwraca on uwagę, że, zdaniem Lévinasa, greckie źródła metafizyki sprawiły, iż myślenie zostało podporządkowane logice Tego Samego, dając pierw-

z sytuacji historycznej. Były to wyzwania inne niż te, w obliczu których stanął filozof z Królewca. „Hasło Ottona Liebmanna »z powrotem do Kanta« – stanowiące początek neokantyzmu – okazuje się więc w gruncie rzeczy tylko wskazaniem na fundament, mający służyć ugruntowaniu filozofii wbrew pozytywizmowi z jednej strony i uratowaniu go przed psychologią myślenia, a więc wbrew panującemu powszechnie na przełomie wieków psychologizmowi – z drugiej” (tamże, s. 229).

527 M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1989, s. 23–24.

528 E. Cassirer, M. Heidegger, *Wykłady i dysputa w Davos*, tłum. A. J. Noras „Edukacja Filozoficzna” 17(1994), s. 12.

529 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 28; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 27.

530 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 29; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 28.

szeństwo tożsamości i substancji<sup>531</sup>. Inny nie może zostać uznany w Tym Samym, dlatego należy radykalnie i pierwotnie, ontologicznie wcześniej, niż ma miejsce konstrukcja tożsamości, otworzyć się na innego. Etyka jest dla Lévinasa nowym określeniem myślenia. Zamienia ona ograniczenia „logiczne” zawarte w zasadzie tożsamości na profetyczną podległość Prawu inności, stojącą u podstaw wszystkiego. Prawdziwa koncepcja Lévinasa nie ma jednak, zdaniem Badiou, nic wspólnego z etyką polegającą na „uznaniu innego”, „etyką różnicy”, „etyką wielokulturowości” czy wreszcie „tolerancją”<sup>532</sup>. Głównym argumentem, jaki Badiou formułuje przeciw etyce w rozumieniu Lévinasa, jest to, że nie można konkretnie wskazać, co zaświadcza o źródłowości mojego zobowiązania wobec innego. Jego zdaniem fenomenologiczne analizy miłości, pieszczoty albo twarzy nie mogą same z siebie dowieść antyontologicznej czy też antytożsamościowej tezy Lévinasa<sup>533</sup>.

O nieuprawnionej absolutyzacji inności pisze również Paweł Mościcki, który utrzymuje, że „dekonstrukcyjne oczekiwanie na absolutnie Innego, marzenia o jego czystym nadejściu, niepoprzedzonym żadną strukturą emancypacji, są jedynie narcystyczną fantazją, która zapewnia podmiotowi możliwość czerpania obscenicznego przyjemności z własnego ofiarniczego upokorzenia”<sup>534</sup>.

Zdaniem Badiou, etyka Lévinasa staje się kategorią dyskursu religijnego, bo pojawienie się innego w jego skończoności można wziąć za podobieństwo lub imitację i wrócić tym samym do logiki Tego Samego. Inny będzie zawsze zbyt podobny do mnie, aby hipoteza źródłowej otwartości na jego inność była z konieczności prawdziwa. W istocie bowiem otwieram się na to, co jest do mnie podobne. Fenomen innego musi być więc potwierdzeniem inności, która ma charakter bardziej radykalny, daleki od tej, której jestem nosicielem. Inny musi niejako opierać się na zasadzie inności, wykraczającej poza proste i skończone doświadczenie, którą to zasadę określa Lévinas mianem „Zupełnie Inny”<sup>535</sup>.

Pojęcie „Zupełnie Innego” stanowi zaś etyczne określenie Boga. Etyka może więc istnieć, o ile istnieje Bóg. Zdaniem Badiou, etyka Lévinasa jest niejako anulowana przez teologię i jest jedynie inną nazwą nadawaną religii. Próbuując usunąć lub zamaskować jej religijny aspekt, dochodzimy jego zdaniem do wyznaczania pewnych tożsamości, „szacunku dla różnic”, pod

531 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 42; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 37.

532 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 43; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 38.

533 Tamże.

534 P. Mościcki, *Teologia polityczna i etyka bliźniego*, „Krytyka Polityczna” 14(2007/2008), s. 252.

535 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 48; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 40.

warunkiem, że to, co inne, jest dobre w naszym rozumieniu. Szacunek dla różnic zakłada to, że inny jest dobrym innym, tzn., że jest taki sam jak my. Zdaniem Badiou, problem polega na tym, że „szacunek dla różnic” i etyka praw człowieka zdają się wyznaczać pewną tożsamość, co oznacza, że szacunek dla różnic jest uwarunkowany przez ich racjonalne uzgodnienie z tożsamością<sup>536</sup>.

Badiou dodaje, że należy porzucić nauki o innym i o „uznaniu”, gdyż nie istnieje Bóg rozumiany jako Jedno. Prawem bytu jest mnogość bez jedności, gdzie każda mnogość jest mnogością mnogości. Nieskończoność jest cechą sytuacji, a nie transcendencji, jest tylko najbardziej ogólną formą bytu jako mnogości. Sytuacja jest zbiorem nieskończonej liczby elementów, z których każdy jest także pewnym zbiorem. Nieskończona inność jest po prostu tym, co istnieje. Każde doświadczenie jest nieskończonym rozwinięciem nieskończonych różnic. Istnieje dokładnie tyle samo – nieskończenie wiele – różnic zarówno między mną, jak i innym człowiekiem bez względu na kraj, kulturę, z której on pochodzi, jak również między mną a mną samym<sup>537</sup>.

Badiou uważa, że we współczesnej etyce wizja innego jest ugruntowana na różnicach o charakterze kulturowym, będących dla niego czymś oczywistym i mało istotnym. Przeciwwagą dla koncepcji, wedle której źródłem inności jest kultura, stanowi twierdzenie, że różnice oznaczają proste istnienie, a prawda polega na zaistnieniu tego, czego jeszcze nie ma. Wówczas są oddalane przez prawdę lub też ukazywane jako nieznaczące. Prawda jest obojętna wobec różnic i od nich niezależna. Różnice są tym, co prawda oddala<sup>538</sup>. Jest ona jednakowa dla wszystkich, co przejawia się w zdolności do tworzenia prawdziwej sztuki, do uprawiania prawdziwej nauki, prawdziwej polityki oraz do prawdziwej miłości.

#### 4.1.4 Podmiot jako relacja między wydarzeniem a światem

Aby zrozumieć, w jaki sposób Badiou postrzega podmiot, trzeba powrócić do trzech sposobów rozumienia przez niego bycia, o których wspominaliśmy w pierwszym rozdziale niniejszej pracy.

Należy przypomnieć, że dla Badiou bycie istnieje w trojaki sposób, tj. jako byt-jako-byt (czysta wielość), istnienie (wielość w świecie) oraz wyda-

536 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 48–49; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 42.

537 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 50; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 43.

538 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 51; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 44.

rzanie<sup>539</sup>. Pomiędzy tymi sposobami bycia zachodzą relacje. Chcąc je ukazać w ramach sytuacji, Badiou posługuje się terminami: „świat” i „wydarzenie”. W świecie istnieją wszystkie rzeczy, a niekiedy wydarza się wydarzenie. Podmiotem można wówczas nazwać relację pomiędzy wydarzeniem oraz światem. Jest on dokładnie tym, co się zdarza wówczas, gdy konsekwencją wydarzenia w świecie jest nowy proces, wydarzenie się czegoś. Można powiedzieć, że podmiot jest czymś na kształt protestu, bo niejako neguje to, co zastaje przez podjęcie działań sprzecznych ze światem, ale będących przejawem wierności wydarzeniu<sup>540</sup>. Relacja podmiotowa pomiędzy wydarzeniem i światem nie może być jednak relacją w sensie ścisłym, ponieważ z jednej strony wydarzenie znika, z drugiej zaś nigdy nie zachodzi jego relacja z całym światem. Zatem mówiąc o podmiocie jako o relacji pomiędzy wydarzeniem i światem, zawsze musimy rozumieć tę relację nie w sensie ścisłym, ale raczej jako relację pomiędzy czymś z wydarzenia a czymś ze świata.

W konsekwencji relacja ta zachodzi pomiędzy śladem<sup>541</sup>, czy też znakiem wydarzenia a ciałem jako elementem świata. Znak jest tym, co trwa w świecie wówczas, gdy wydarzenie zanika. Jest on czymś z wydarzenia, ale nie wydarzeniem samym w sobie. Innymi słowy, ślad jest pozostałością, oznaką, przejawem wydarzenia<sup>542</sup>. Należy zaznaczyć, że pod pojęciem śladu wydarzenia Badiou nie rozumie konkretnej fizycznej rzeczywistości w postaci np. naśladowców konkretnego nurtu w sztuce. W *Logiques des mondes* francuski filozof podkreśla, że ślad wydarzenia jest czymś zupełnie różnym od samego wydarzenia. Należałoby go natomiast pojmować jako pewnego rodzaju przestrzeń, w której mieszczą się możliwości otwarte przez wydarzenie. Ślad byłby raczej swoistą „receptą”, mogącą urzeczywistnić się w konkretnych dziełach, nurtach, twórcach<sup>543</sup>. Istotą śladu wydarzenia nie jest zatem konkretny nurt urzeczywistniony przez twórców wiernych wydarzeniu. Chodzi raczej o pewne stwierdzenie możliwości zaistnienia, np. określonego układu dźwięków. Główną zasługą wspomnianego już Arnolda Schönberga nie było stworzenie konkretnych dzieł, lecz pozostawienie śladu w postaci przepisu, receptury. Instrukcje tworzenia muzyki w stylu dodekafonicznym przygotowane przez niego mogły być wykorzystane przez

---

539 A. Badiou, *The Subject of Art*, tłum. L. Kerr, [http://www.lacan.com/symptom6\\_articles/badiou.html](http://www.lacan.com/symptom6_articles/badiou.html) (dostęp: 20.06.2014), s. 1.

540 Tamże.

541 Pojęcie śladu pojawia się również u Lévinasa, który mówi, że Drugi jawi się w śladzie Niekończonego.

542 A. Badiou, *The Subject of Art*, art. cyt., s. 1.

543 A. Badiou, *Logiques des mondes*, dz. cyt., s. 90.

jego następców i naśladowców. Wskazywały one, że wszystkie dźwięki są równoważne<sup>544</sup>.

Z kolei ciało stanowi podłoże „procedur prawdy”, określane przez Badiou mianem ludzkości. Jest ono tym, co podtrzymuje w historii nieskończoną jednostkowość prawd<sup>545</sup>. Ludzkość podtrzymuje nieskończoność prawd, czego nie są w stanie uczynić ludzkie zwierzęta. O istnieniu ludzkości zaświadcza istnienie polityki, nauki, sztuki i miłości<sup>546</sup>. We wzajemnym powiązaniu czterech typów procedur szczególną rolę odgrywa miłość. W rozdziale trzecim powiedzieliśmy, że stanowi ona, według omawianego autora, prawdę o rozłączności pozycji „kobiecej” i „męskiej”. Z punktu widzenia pozycji kobiecej i męskiej odmiennie jest również postrzegana ludzkość. Z perspektywy kobiecej miłość wiąże wszystkie cztery procedury, natomiast z pozycji męskiej – każda poszczególna procedura „metaforyzuje pozostałe”<sup>547</sup>. Miłość, według Badiou, jest gwarantem uniwersalności, ponieważ tylko ona ukazuje rozłączność jako proste prawo danej sytuacji. W ramach miłości postrzeganie świata z pozycji kobiecej podtrzymuje uniwersalną całość, podczas gdy widzenie go z pozycji męskiej rozprasza za pomocą metafor wirtualne, pojedyncze kompozycje ludzkości<sup>548</sup>. O ile zatem Lacan i Hegel przypisywali mężczyźnie funkcję scalającą wspólnotę, o tyle Badiou uważa, że funkcję tę w ramach ludzkości pełni kobieta.

Według koncepcji francuskiego filozofa konkretne jednostki, np. artyści czy naukowcy, w konkretnym czasie wchodzi w skład ludzkości. Z drugiej strony, trwanie podmiotu, jego realność w świecie Badiou nazywa „nowym ciałem”. Ponieważ podmiot istnieje rzeczywiście w występujących w świecie konsekwencjach relacji pomiędzy śladem a ciałem<sup>549</sup>, na przykład przez ciało w dziedzinie sztuki rozumiemy konkretne dzieła sztuki (m.in. utwory muzyczne skomponowane w określonym nurcie), natomiast śladem wydarzenia są zasady tworzenia tych dzieł. Zatem można powiedzieć, że podmiot jest zawsze nową relacją pomiędzy znakiem wydarzenia a ciałem świata, konstrukcją w świecie nowego ciała oraz władzą, tj. zaangażowaniem się znaku, oraz procesem trwania związku pomiędzy znakiem i ciałem, co obrazować może poniższy schemat<sup>550</sup>:

544 Por. G. Kubiński, *Alain Badiou...*, dz. cyt., s. 190.

545 A. Badiou, *Etyka*, dz. cyt., s. 111–112.

546 Tamże, s. 112.

547 Tamże, s. 128.

548 Tamże, s. 129–130.

549 A. Badiou, *Logiques des mondes*, dz. cyt., s. 91.

550 A. Badiou, *The Subject of Art*, art. cyt., s. 1.



gorii (podstawowych określeń tego, co jest) była ona określeniem istniejącej realności. Pozostałe miały charakter predykatów – orzeczników. Substancją dla Arystotelesa i Tomasza jest każdy jednostkowy byt, dlatego też substancji jest nieskończenie wiele. Według definicji logiczno-gramatycznej Arystotelesa, substancja „w najściślejszym, najbardziej pierwotnym i najwyższym stopniu jest tym, co ani nie może być orzekane o podmiocie, ani nie może znajdować się w podmiocie”<sup>554</sup>. Jest nią tylko to, czego nazwa może występować w prostym zdaniu podmiotowo-orzecznikowym w miejscu podmiotu, o czym wszystko inne może być orzekane, co zaś samo już o niczym orzekane być nie może<sup>555</sup>. Substancja stanowi zatem określenie najmniejszej, elementarnej jednostki tego, co jest rzeczywiste<sup>556</sup>.

Odrzucając powyższe rozróżnienie między substancją a jej atrybutami, Kartezjusz stwierdza, że nie ma różnicy między rzeczą i jej zjawiskiem. Substancja jest sposobem swojego przejawiania się, jest całością swoich atrybutów, cechuje ją przede wszystkim rozciągłość. Podobnie rzecz myśląca jest w konsekwencji samą czynnością myślenia, a więc tym, co stanowi jej podstawowy atrybut<sup>557</sup>.

Jak zauważa M. J. Siemek, substancjalność tradycyjnej metafizyki zostaje w myśli nowożytnej zastąpiona „nową funkcjonalnością rozumu i jego funkcji, czyli działań”<sup>558</sup>. Według wspomnianego już Ernsta Cassirera, kontynuatora podstawowych założeń teoriopoznawczych szkoły marburskiej, odrzucającej tradycyjną metafizykę, „rzeczy w sobie” nie są dane naszemu poznaniu. Mamy bowiem dostęp jedynie do postrzeżeń, rozumianych jako suma sposobów działania przedmiotów<sup>559</sup>. Powiada on, że „substancja oznacza kategorię, na zastosowaniu której polega wszelka w ogóle możliwość przyjmowania rzeczy”<sup>560</sup>. Cassirer stawia również tezę, że zasadniczo mamy do czynienia z jednolitym przebiegiem rozwoju kultury i myśli nowożytnej, polegającym na przejściu od pojęcia substancji do pojęcia funkcji<sup>561</sup>.

---

554 Arystoteles, *Kategorie. Hermeneutyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1975, s. 6.

555 Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., IV, 1017b.

556 Por. M. J. Siemek, *Wykłady z filozofii...*, dz. cyt., s. 338.

557 R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1960, s. 53; por. M. J. Siemek, *Wykłady z filozofii...*, dz. cyt., s. 339.

558 M. J. Siemek, *Wykłady z filozofii...*, dz. cyt., s. 354.

559 E. Cassirer, *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008, s. 197.

560 E. Cassirer, *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2006, s. 74.

561 M. J. Siemek, *Wykłady z filozofii...*, dz. cyt., s. 354.

Powyższy proces subiektywizacji rozumu, czy też upodmiotowienia substancji, widoczny jest np. u Fichtego. To, co Kant nazywał świadomością w ogóle, Fichte nazywa „transcendentalną samowiedzą”. Świadomość jest bowiem aktywna dwojako, jest świadomością i świadomością tej świadomości, czyli samowiedzą<sup>562</sup>.

W świetle powyższego, Badiou wydaje się podejmować próbę zanegowania obecnych w filozofii nowożytnej tendencji upodmiotawiania substancji. Rozważania dotyczące „procedury prawdy” pokazały, że francuski filozof rozumie ją jako rzeczywistość wymykającą się możliwości policzenia za jedno. Prawda nie może być w konsekwencji wyrażona w języku wiedzy, jest wewnętrznie nierozróżnialna, zatem podmiot, na którym wspiera się prawda, również nie może mieć charakteru substancjalnego<sup>563</sup>. Okoliczności, które powodują, że jednostka staje się podmiotem, nie mogą sprowadzać się do tego, co jest (*ce qu’il y a*). Świat istnieje jako różnorodny, składający się z mnogości faktów i stanów rzeczy, których nie można sprowadzić do jednej organizującej zasady, jaką jest Duch u Hegla, substancja u Spinozy czy wielorakość u M. Hardta i A. Negriego. Mnogość tego, co jest, nie nakłada na podmiot żadnego wymogu ani żądania, ale podmiot pojmowany jako ten, który się staje, żąda czegoś więcej niż to, co zastaje w sytuacji. Podmiot, w ujęciu Badiou, żąda nie tyle, jak twierdzi Critchley, wydarzenia<sup>564</sup>, bo ono nadchodzi niezależnie od niego, ale tego, co stanowi aktualizację możliwości otwartych przez wydarzenie.

O niemożności mówienia o podmiocie jako o substancji świadczy także i to, że istnienia wydarzenia nie można empirycznie wykazać w porządku bytowym. Wydarzenie wymaga bowiem aktu wiary, porównywanego przez św. Pawła do szaleństwa. W konsekwencji empiryczne poznanie „procedury prawdy”, jak i podmiotu, będącego jej nosicielem jest możliwe jedynie na poziomie przekonania. Wiara jest wyłanianiem się, ukazywaniem się podmiotu (*surgir du sujet*), podmiotową pewnością aprobującą nałożone na nią żądanie<sup>565</sup>.

W tym miejscu należy zauważyć, że o konieczności oddzielenia podmiotu od substancji pisał również Michel Foucault w książce *Dits et écrits*, twierdząc, że podmiot jest formą, która nie jest i nie może być tożsama ze sobą<sup>566</sup>.

562 Tamże, s. 355.

563 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 394.

564 S. Critchley, *Nieustające żądanie*, dz. cyt., s. 68; por. 2 Kor 11,16–30 i 2 Kor 12,5–11.

565 S. Critchley, *Nieustające żądanie*, dz. cyt., s. 69.

566 M. Foucault, *Dits et écrits, 1954–1988*, t. 1, Paris: Gallimard, 1994, s. 718–719.

Zarówno Foucault, jak i Badiou rozstają się zatem z „platońskim” sposobem rozumienia podmiotu. Koncepcję podmiotu prezentowaną przez Foucaulta można, zdaniem J. Kmity, określić, posługując się zaproponowanym przez R. Rorty’ego terminem, jako „językowo-nominalistyczną”<sup>567</sup>. Czy takie określenie można również przypisać sposobowi rozumienia podmiotu przez Badiou? Foucault, mówiąc o „platońskim” sposobie rozumienia podmiotu, podkreślał jego bezzałożeniowe trzymanie się określonej teorii podmiotu, charakterystycznej dla fenomenologii czy też egzystencjalizmu. Czyniąc przedmiotem swojego zainteresowania sposób ukonstytuowania się podmiotu w różny sposób odbiegającego od normy jako szalonego lub popełniającego przestępstwa w kontekście gier o prawdę, czy też praktyk władzy, odrzuca aprioryczny sposób rozumienia podmiotu jako bezużyteczny dla osiągnięcia postawionego sobie celu<sup>568</sup>.

Zdaniem Foucaulta, w różnych formach działania człowiek nie pozostaje w jednakowym odniesieniu do samego siebie, nie jest ze sobą tożsamy, mimo że między tymi różnymi odniesieniami istnieją powiązania. Człowiek jest odmienny nie tylko od innych podmiotów, ale nade wszystko od samego siebie, ponieważ występuje w różnych aspektach, pozostaje wobec siebie w różnych typach odniesienia. Dla Foucaulta podmiotem byłaby zatem jednostka w swoim odniesieniu do siebie samej. Jednostka ta funkcjonuje w pewnym systemie różnorodnych „stosunków władzy”, które proponują jej różnorodne, alternatywne sposoby działania. W ramach systemu stosunków władzy dokonuje ona wyborów sposobów działania<sup>569</sup>. Foucault twierdzi, że w ramach poszczególnych wyborów człowieka funkcjonują również alternatywne etyki. Nie istnieją zatem żadne prawa o ogólnym wymiarze, obowiązujące każdego.

Badiou utrzymuje również, że podmiot nie jest „punktem pustym”<sup>570</sup>. Pustka bowiem, jak to już zostało wcześniej ukazane, stanowi dla omawianego autora własność bytu, czyli coś, co, jego zdaniem, wyklucza możliwość odniesienia jej do podmiotu, człowieka. Drugą przyczyną, dla której niemożliwe jest posługiwanie się pojęciem pustki w odniesieniu do podmiotu, jest to, że „procedura prawdy” aktualizuje się jako mnogość, a nie jako punktowość<sup>571</sup>.

---

567 J. Kmita, *Jacy moglibyśmy być?*, w: „Nie pytajcie mnie, kim jestem...” Michel Foucault dzisiaj, red. M. Kwiek, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 1998, s. 126.

568 M. Foucault, *Dits et écrits*, dz. cyt., s. 718–719.

569 J. Kmita, *Jacy moglibyśmy być?*, art. cyt., s. 128.

570 A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt., s. 394.

571 Tamże.

Badiou zaznacza również, że funkcją podmiotu nie jest organizacja sensu doświadczenia. Prawda, urzeczywistniająca się w ramach procedury, nie niesie ze sobą żadnego sensu. Podmiot zatem nie nadaje sensu temu, czego doświadcza jednostka ludzka, nie tłumaczy doświadczeń, nie ma też wobec nich charakteru transcendentального<sup>572</sup>. Zanegowanie możliwości wpływu podmiotu na sposób postrzegania doświadczeń wydaje się być konsekwencją zanegowania przez Badiou istnienia Boga. Skoro bowiem, zgodnie z przyjętymi przez francuskiego filozofa założeniami, Boga nie ma, brak jest również ostatecznego punktu odniesienia i źródła sensu.

Francuski filozof zastrzega również, że każdy podmiot ma charakter rzadki i szczególny w tym sensie, że uobecnia się w ramach „procedury prawdy”, która, jako że przebiega niejako w poprzek sytuacji, również charakteryzuje się szczególnością<sup>573</sup>.

Właściwością podmiotu jest również jego określoność. Omawiany autor wskazuje na trzy typy podmiotu: indywidualny, mieszany i zbiorowy. Może on zaistnieć tylko o tyle, o ile zaistnieje jedna z „procedur prawdy”. Od typu tejże procedury zależy typ podmiotu. Jeżeli zaistnieje procedura miłości, zaktualizuje się również podmiot indywidualny. Z kolei z podmiotem mieszanym można mieć do czynienia jedynie w przypadku zaistnienia procedury sztuki lub nauki. Podmiot zbiorowy ukazuje się jedynie w wyniku zaistnienia polityki. Podmiot zatem nie istnieje z konieczności, może go równie dobrze nie być, jeżeli nie ma miejsca żadna „procedura prawdy”<sup>574</sup>.

Badiou utrzymuje również, że podmiot nie jest rezultatem ani początkiem „procedury prawdy”. Procedura ta nie jest rozpoczynana przez podmiot ani podmiot nie stanowi jej wyniku. Dla omawianego filozofa podmiot niejako wpisuje się w „procedurę prawdy”, przenika ją i trwa wraz z nią. Jest on „*lokalnym* statusem procedury” czy też „konfiguracją będącą nadmiarem w stosunku do sytuacji”<sup>575</sup>. Można zatem powiedzieć, że dla Badiou podmiot jest określonym sposobem istnienia „procedury prawdy”, jej trwaniem w określonym czasie. Podmiot jest wręcz tym, co podtrzymuje proces urzeczywistniania się prawdy, jest jej nośnikiem<sup>576</sup>. Jakie działania podmiotu składają się na pełnienie przez niego funkcji nośnika wobec prawdy?

W pierwszej kolejności Badiou podkreśla, że podmiot wierzy, że prawda istnieje. Wiara podmiotu w istnienie prawdy ma postać wiedzy, ponieważ

---

572 Tamże.

573 Tamże.

574 Tamże, s. 395.

575 Tamże.

576 Tamże, s. 398.

każdy podmiot posiada możliwość nazywania, dokonywania subiektywizacji. Wiarę podtrzymuje to, że dla elementów sytuacji podmiot wybiera nazwy, które przyporządkowuje do nowych desygnatów, nadaje im niejako nowe znaczenia poza sytuacją<sup>577</sup>. Podmiot tym samym nazywa rzeczywistość o charakterze uniwersalnym, której faktycznie jeszcze nie doświadcza, bo ona dopiero ma nadejść. Operację nazywania tego, co jeszcze się nie dokonało, Badiou nazywa procesem subiektywizacji i mówi, że stanowi ona przestrzeń możliwości zaistnienia podmiotu<sup>578</sup>.

Według Badiou, pomiędzy wydarzeniem a „procedurą prawdy” rozciąga się subiektywizacja, niebędąca konkretnym indywiduum, ale przestrzenią możliwości zaistnienia podmiotu. Co zatem kryje się pod pojęciem „subiektywizacji”? Badiou mówi, że przez subiektywizację rozumie on wyłonienie się operatora, następujące w konsekwencji nazwania interwencyjnego, czyli swoistego policzenia, ale odmiennego od tego, które polega na liczeniu-za-jedno<sup>579</sup>.

Podmiot jest lokalnym, skończonym stanem prawdy, czymś, co lokalnie się narodziło<sup>580</sup>. Narodziny podmiotu następują w momencie, w którym jednostka ludzka decyduje się uznać wydarzenie za warunek, umożliwiającą wybór tego, co nie jest, zamiast tego, co jest<sup>581</sup>. Podmiot jest konstytuowany w relacji do nowej realności przez rozszczepienie, polegające na spleceniu się w nim dwóch dróg ciała i ducha czy też życia i śmierci. Podmiot ukonstytuowany przez łaskę wydarzenia, otrzymuje strukturę „nie... lecz”, niebędącą stanem, ale stawaniem się<sup>582</sup>. „Nie” stanowi unieważnienie partykularyzmów, natomiast, „lecz” wskazuje zadanie do wykonania w ramach „procedury prawdy”. Wydarzenie może konstytuować głoszący je podmiot, ponieważ „bez względu na partykularne cechy poszczególnych osób żłobi w nim dwie drogi i rozdziela je wedle formuły »nie... lecz«, która w nieskończonym procesie dystansuje się od prawa, by oddać je we władanie łaski”<sup>583</sup>.

Zasadnym zatem wydaje się wyodrębnienie dwojakiego sensu podmiotu w rozumieniu Badiou. Po pierwsze, mówi on o podmiocie jako subiektywizacji, po drugie, o podmiocie jako tym, który podejmuje decyzje<sup>584</sup>. Pierwszy

577 Tamże, s. 398–399.

578 Tamże, s. 399.

579 Tamże, s. 394.

580 A. Badiou, *On a Finally Objectless Subject*, tłum. B. Fink, w: *Who Comes After the Subject?*, red. E. Cadava, New York–London: Routledge, 1991, s. 25.

581 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 63.

582 Tamże, s. 70.

583 Tamże, s. 71.

584 A. Badiou, *Logiques des mondes*, dz. cyt., s. 95.

ze wspomnianych podmiotów jest przestrzenią pomiędzy wydarzeniem a wiernością śladowi wydarzenia, drugi natomiast jest podmiotem zbiorowym, w skład którego wchodzi różne podmioty – te, które podjęły decyzję o wierności wydarzeniu. Podmioty wchodzące w skład podmiotu zbiorowego, podejmując decyzje, tworzą swój świat. Z wielu punktowych decyzji tworzy się ciągle swego rodzaju łańcuch, struktura, będąca prawdą<sup>585</sup>.

## 4.2 ODPOWIEDŹ NA WYDARZENIE PRZEJAWEM NIEŚMIERTELNOŚCI

Z powyższych rozważań wynika, że, według Badiou, dla zaktualizowania się jednostki jako podmiotu konieczne jest przede wszystkim wydarzenie, stanowiące punkt, z którego rozpoczyna się „procedura prawdy”. Jak pokażą to dalsze rozważania, błędnym byłoby jednak mniemanie, że skoro jest ono niezbędne dla zaktualizowania się jednostki jako podmiotu, to stanowi ono dla tej aktualizacji warunek jedyny i wystarczający.

Przed wszystkim człowiek musi na wydarzenie odpowiedzieć, pozostając mu wiernym i zmieniając perspektywę postrzegania świata i samego siebie. Bycie wiernym wydarzeniu polega na podejmowaniu decyzji, również tych o charakterze moralnym, w odniesieniu do niego, czyli na ustanowieniu go kryterium dokonywanych wyborów. W punkcie wyjścia „procedury prawdy” jest wydarzenie, zjawiające się, jak to podkreślano powyżej, niezależnie od ludzkiej woli, będące czystym darem. Czy jednak każda jednostka ludzka pod wpływem „procedury prawdy” stanie się podmiotem, czy każda jest w stanie odczytać wydarzenie jako wydarzenie i odpowiedzieć na nie? A może nie każdemu człowiekowi wydarzenie w ogóle się przydarza?

Na tle powyższych analiz pojawia się również pytanie o to, czy w związku z tym, że podmiot moralny aktualizuje się w wyniku procesu, na którego moment inicjacji nie miał wpływu, jednostka ludzka musi spełniać jakiegokolwiek warunki, by w ogóle móc stanowić podłoże dla wydarzenia. Czy posiadanie predyspozycji do udzielenia odpowiedzi na wydarzenie jest uwarunkowane cechami posiadanymi przez jednostkę? Gdzie szukać przyczyn tego, że nie każdy człowiek zaktualizuje się jako podmiot w sensie moralnym? Czy ist-

---

585 Tamże, s. 96.

nieją obiektywne przesłanki pochodzące wyłącznie z konstrukcji fizycznej, psychicznej czy też duchowej danej jednostki, decydujące o tym, że ma ona szansę odpowiedzieć na wydarzenie w taki sposób, aby jej odpowiedź wpisała się w „procedurę prawdy”? Kluczowe dla udzielenia odpowiedzi na powyższe pytania wydaje się zbadanie roli, jaką w rozumieniu człowieka jako podmiotu moralnego odgrywa, zdaniem Badiou, Nieśmiertelność.

W tej części rozważań poświęconych wyjątkowości podmiotu moralnego, jaki wyłania się z dzieł Alaina Badiou, skoncentrujemy się na próbie wydobywania i zrozumienia, czym dla francuskiego filozofa jest Nieśmiertelność. Wiele wskazuje na to, że Nieśmiertelność ma dla niego kluczowe znaczenie w perspektywie rozumienia człowieka jako istoty żywej, znajdującej się ponad zwierzętami. Podejmiemy zatem próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób Alain Badiou rozumie Nieśmiertelność, a także dlaczego właśnie bycie nieśmiertelnym decyduje o przynależności konkretnej jednostki do gatunku ludzkiego. Zbadamy, co wyróżnia Nieśmiertelność spośród innych, wydawałoby się również właściwych wyłącznie jednostkom ludzkim przymiotów na tyle, że omawiany francuski intelektualista czyni ją kryterium wyodrębniającym człowieka na tle pozostałych istot żywych. Postaramy się ponadto zrozumieć, jakie konsekwencje niesie ze sobą zarówno zaproponowane przez Badiou rozumienie Nieśmiertelności, jak i uczynienie z niej punktu odniesienia dla oceny moralnej ludzkich działań, a także na ile udzielenie odpowiedzi i stanie się podmiotem zależy od Nieśmiertelności.

Dla zrealizowania powyższych celów skoncentrujemy się najpierw na roli, jaką, zdaniem Badiou, odgrywa zrozumienie pojęcia ofiary jako przejawu zwierzęcości. Żeby zgłębić, czym jest dla Badiou Nieśmiertelność, prześledzimy argumenty, jakie podaje, krytykując rozumienie człowieka jako ofiary (w opozycji do rozumienia człowieka w perspektywie nieskończoności). Zbadamy również, jakie konsekwencje we współczesnych systemach prawnych, zwłaszcza w dziedzinie praw człowieka, niesie za sobą pojmowanie człowieka z perspektywy ofiary, a nie z perspektywy Nieśmiertelności. Następnie skoncentrujemy się na wydobywaniu zaproponowanych przez Badiou pozytywnych uwarunkowań, stanowiących kryteria formułowania współczesnych praw człowieka. Spróbujemy omówić te pozytywne cechy Nieśmiertelności, które decydują o tym, że omawiany filozof czyni ją kryterium decydującym o przynależności do gatunku ludzkiego, a ponadto proponuje uczynienie z niej punktu odniesienia dla ludzkich wyborów moralnych, jak i dla tworzenia współczesnych systemów prawnych, zwłaszcza tych, które formułowane są w postaci praw człowieka. Wreszcie przyjrzymy się temu,

co Badiou ma na myśli, mówiąc o maksymalizacji posiadanych możliwości i jej roli w dokonywaniu wyborów o charakterze moralnym.

#### 4.2.1 Krytyka definiowania człowieka jako ofiary

Wydobycie proponowanego przez Alaina Badiou sposobu rozumienia Nieśmiertelności wymaga najpierw wnikliwej analizy jego krytyki odnoszącej się do traktowania człowieka jako ofiary. Oba pojęcia (Nieśmiertelności i ofiary) znajdują się na dwóch biegunach rozumienia przez francuskiego intelektualistę człowieka jako podmiotu działań podlegających ocenie z punktu widzenia moralnego. Co zatem oznacza dla Badiou mówienie i myślenie o człowieku w sposób, który czyni zeń ofiarę?

W pierwszej kolejności należy zaznaczyć, że Badiou pojmuje człowieka jako jedno ze zwierząt, posługujące się wprawdzie przemocą dla realizacji swych celów, ale samo w sobie istniejące poza Dobrem i Złem<sup>586</sup>. Badiou rozumie człowieka jako najbardziej podstępne ze zwierząt, które w sposób najbardziej cierpliwy i uparty okrutnie pragnie dominacji. Ludzkie zwierzę „samo w sobie” nie podlega żadnemu sądowi wartościującemu. Francuzki filozof przyznaje rację Nietzsche, który utrzymywał, że człowiek sam z siebie jest całkowicie niewinny, istnieje poza Dobrem i Złem. Twierdzi jednak, że Nietzsche błądzi, gdy utrzymuje, że istnieje nadczłowiek, który „mógłby powrócić do tej niewinności, wyzwolonej uprzednio od mrocznej próby unicestwienia życia podjętej przez potężną figurę Kapłana”<sup>587</sup>. Zdaniem Badiou, żadna naturalna siła nie jest ponad Dobrem i Złem. Wszelkie życie znajduje się poniżej Dobra i Zła<sup>588</sup>.

Wiele wskazuje na to, że Alain Badiou stoi na stanowisku, iż czynny człowiek funkcjonującego na poziomie zwierzęcia nie podlega ocenę moralnej. Zakwalifikowanie działań jednostki jako dobrych lub złych jest uwarunkowane jej wykroczeniem poza poziom zwierzęcy. W jaki sposób jednak może nastąpić wspomniane przekroczenie poziomu jednostki niezdolnej do kwalifikacji swoich działań w kategoriach Dobra i Zła? Czy istotnie jest tak, że ocena postępowania z perspektywy moralnej jest możliwa wyłącznie w wyniku „procedury prawdy”? Wówczas kryterium oceny moralnej czynu

---

586 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 33; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 31.

587 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 89; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 74.

588 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 89; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 74.

stanowiłaby wierność lub jej brak w stosunku do wydarzenia, czy też precyzyjniej – wierność wobec śladu wydarzenia.

Badiou żywi przekonanie, że istota ludzka poddana „procedurze prawdy” aktualizuje w sobie podmiot, a w konsekwencji jest zdolna do oceny moralnej swoich działań. O przekroczeniu poziomu zwierzęcia decyduje aktualizacja jednostki ludzkiej w wymiarze podmiotowym. Człowiek staje się w pełni człowiekiem dopiero w wyniku uczestnictwa w „procedurze prawdy”, a więc w momencie uzyskania punktu odniesienia dla oceny moralnej swoich czynów. Bez aktualizacji możliwości bycia podmiotem jednostka ludzka pozostaje na poziomie zwierzęcia.

Przejawem zwierzęcości, a więc również braku odpowiedzialności za swoje czyny, jest rozumienie siebie jako ofiary. Warto zapytać, czy rozpatrując człowieka jako tego, który może istnieć poza Dobrem i Złem, Badiou myśli o braku winy za popełniane czyny, czy też o braku odpowiedzialności za nie. Czy twierdzeniom francuskiego intelektualisty można przypisać zbieżność z konstatacją, że bycie człowiekiem jest byciem odpowiedzialnym?

Norbert Reck uważa, że sensem bycia ofiarą, przypisywania sobie roli ofiary, trwania w postawie ofiary jest brak konieczności pytania siebie o winę<sup>589</sup>. Wydaje się, że podobny sposób rozumienia ofiary i winy odkrywamy w tekstach A. Badiou. Jan M. Piskorski w tekście *Od kultu herosów do adoracji ofiar. Przemiany w kulturze pamięci* twierdzi ponadto, że z biegiem lat powojenny kult bohaterów przekształcił się we „współczesną adorację bezimiennych ofiar”<sup>590</sup>. Zwraca w szczególności uwagę na zmianę stosunku do Holocaustu, który kiedyś był wyjątkiem, z czasem jednak Zagłada jako taka zaczęła przynosić korzyści innym grupom ofiar, które wyjątkowością tego wydarzenia poczuły się niedowartościowane i zaczęły między sobą konkurować. Autorowi chodzi o takie grupy jak Ormianie, Romowie, północnoamerykańscy Indianie, amerykańscy Murzyni, australijscy Aborygeni i wreszcie Polacy ze swoim „zapomnianym holocaustem”, księża, pastrzy, ofiary eutanazji, homoseksualiści, zgwałcone kobiety, dezterzy. Rozszerzone znaczenie słowa „holocaust” widoczne jest również, jego zdaniem, we współczesnym języku angielskim. Coraz częściej dotyczy ono każdej wielkiej masakry, w której brało udział państwo albo przynajmniej władze państwowe<sup>591</sup>.

589 R. Reck, *Wszyscy chcą być ofiarami*, rozm. przepr. M. Titaniec, tłum. J. von Wedel, „Oś – Oświęcim – Ludzie – Historia – Kultura” 24 (2010), s. 13.

590 J. M. Piskorski, *Od kultu herosów do adoracji ofiar. Przemiany w kulturze pamięci*, „Więź” 2–3(2010), s. 13.

591 Tamże, s. 14–15.

Jan M. Piskorski przywołuje również nazwę *victimhood nationalism*, pod którą Jie-Hyun Lim – dyrektor Instytutu Badań Porównawczych nad Historią i Kulturą Uniwersytetu Hanyang w Seulu – rozumie „manię wielkości pewnych grup w ramach narodów, lub nawet całych narodów, wypływającą z poczucia doznanych w przeszłości krzywd – niekoniecznie krzywd dosłownie własnych, a nawet niekoniecznie krzywd własnego pokolenia”<sup>592</sup>.

Ryszard Moń trafnie zauważa, że współcześnie ofiary stały się podmiotami etyki. Ofiary przemocy domagają się specjalnych praw, które mogą być zagwarantowane jedynie przez prawa człowieka, a wszelkie mniejszości domagają się ich przestrzegania, sytuując siebie na pozycji potencjalnych ofiar. Etyka koncentruje się zatem na ochronie tych, którzy potencjalnie mogą stać się czyimiś ofiarami<sup>593</sup>.

Zdaniem Badiou, etyka oparta na założeniu, że istnieje uniwersalny ludzki podmiot, utożsamiony z możliwością dokładnego rozpoznania Zła, które go spotyka, definiuje człowieka jako ofiarę, a ściślej – jako kogoś, kto potrafi uznać za ofiarę samego siebie. Dlaczego jednak omawiany autor ocenia negatywnie ten sposób rozumienia jednostki ludzkiej? Badiou powiada, że taki sposób postrzegania człowieka sprowadza go do jego zwierzęcej substancji. Wyciąga stąd wniosek, że ograniczenie się do ofiarniczej perspektywy w recepcji jednostki ludzkiej oznacza nadanie mu tożsamości istoty żywej<sup>594</sup>. Bycie ofiarą, czy też, mówiąc precyzyjniej, traktowanie i rozumienie samego siebie jako ofiarę, oznacza postrzeganie siebie z perspektywy największego Zła, jakiego można doświadczyć i jakie może być źródłem największej z możliwych krzywd, jakie mogą być wyrządzone jednostce ludzkiej, polegające na pozbawieniu jej życia<sup>595</sup>.

Wydaje się jednak, że nie do końca jest tak, że jednostka ludzka wprowadza własny sposób postrzegania siebie ze sposobu jej postrzegania przez innych. Oznaczałoby to, że skoro inni, przykładowo prawodawcy, odnoszą się do człowieka jak do zwierzęcia, to tym samym narzucają mu tożsamość zwierzęcą, ograniczoną. Czy zatem twierdzenie, że sposób postrzegania jednostki przez jej otoczenie determinuje jej tożsamość nie wydaje się zbytnim uproszczeniem? Nie ulega wątpliwości, że sposób traktowania jednostki rzutuje na jej postrzeganie samej siebie, jednak wpływ ten nie jest bezwzględny. Wiele historii ludzi, którzy przeżyli sytuacje najgłębszego upo-

592 Tamże, s. 5.

593 R. Moń, *On Some Diseases of Contemporary Ethics*, w: *The Dilemmas of Modern Ethics*, red. R. Moń i A. Kobyliński, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2008, s. 45–46.

594 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 31; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 29.

595 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 32–33; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 30–31.

korzenia i poniżenia, pokazuje, że inni nie są w stanie odebrać człowiekowi jego własnej, podmiotowej tożsamości, nawet w sytuacjach granicznych, nawet wówczas, gdy siłą próbują narzucić mu pozycję ofiary. Narzucony siłą sposób postrzegania siebie nie wydaje się rozstrzygać ostatecznie, że człowiek pozostaje na zwierzęcym poziomie i nie jest zdolny do moralnej oceny własnych czynów, upatrując siebie wyłącznie jako krzywdzonego. Rzeczywiście, nie każdy znajduje w sobie wystarczającą siłę, aby stać na straży swojego człowieczeństwa, co nie oznacza jednak, że nie posiada zdolności do moralnej oceny własnych czynów, chociażby dopuszczał się zła w sposób bezrefleksyjny.

Badiou zaznacza, że jednostka, postrzegając siebie z perspektywy Zła, jakie może być jej wyrządzone, formułuje sąd, zgodnie z którym również i ona sama nie może być źródłem krzywdy wobec innych. Na podstawie tak sformułowanego sądu podejmuje ona decyzje o charakterze moralnym. W odniesieniu do potencjalnego Zła decyduje o tym, w jaki sposób postąpi. Dla Badiou podejmowanie decyzji ze względu na potencjalne Zło jest właściwe zwierzęciu, a nie człowiekowi. Oparte jest bowiem na kalkulacji: nie krzywdzę tego, kto może mnie skrzywdzić, nie czynię drugiemu tego, czego nie chcę, by on mi uczynił. Dla Badiou unikanie czegoś nie stanowi jeszcze rzeczywistości Dobra, ale rzeczywistość moralnie obojętną, niepodlegającą ocenie moralnej.

Wydaje się, że podobne odniesienie do problematyki ujmowania ludzi z perspektywy rozumienia ich jako ofiar obecne jest u wspomnianego już N. Recka, który uważa, że w każdej sytuacji istnieje możliwość działania, a nie pozostania pasywnym<sup>596</sup>. Obrazem i wzorem takiej postawy jest Chrystus, który podejmuje decyzję pójścia na krzyż. W opinii niemieckiego teologa, kluczowe dla tego, aby nie stać się ofiarą, jest ciągle podążanie własną drogą. Nawet jeśli wiedzie ona ku śmierci, sposób, w jaki się nią pójdzie, pozwala na niepoddanie się degradacji czy sprowadzenie się sprowadzeniu do roli ofiary. N. Reck twierdzi, że bycie ofiarą jest wymiarem negatywnym człowieka, bo stanowi doświadczenie, które niszczy jego podmiotowość, zwłaszcza wolność. Przeciwnieństwem bycia ofiarą jest, według niego, bycie jednostką aktywnie działającą<sup>597</sup>. Warto zastanowić się, w jaki sposób, według Badiou, jednostka ludzka może stać się podmiotem, opuszczając zwierzęcy poziom funkcjonowania.

---

596 R. Reck, *Wszyscy chcą być...*, art. cyt., s. 12.

597 Tamże.

#### 4.2.2 Dostrzeżenie Nieśmiertelności warunkiem włączenia się w „procedurę prawdy” i stania się podmiotem

Badiou nie przeczy, że życie ludzkie ma charakter skończony. Człowiek jednak, jego zdaniem, nie lubi śmierci, ponieważ spodziewa się bycia nieskończonym, liczy na życie po śmierci w innej niż obecnie formie<sup>598</sup>. Francuski filozof utrzymuje, że człowiek, chociaż jest skończony, nie ignoruje całkowicie nieskończoności, może o niej mówić i nadawać jej imię choćby wszechświata czy Boga<sup>599</sup>. W konsekwencji człowiek, chociaż skończony, posiada ideę nieskończoności i może ją pomyśleć dzięki liczbom<sup>600</sup>. Skąd jednak u człowieka to domaganie się Nieśmiertelności? Przez kogo zostało weń zaszczepione, skoro sama jednostka ludzka podlega skończoności? Badiou nie odpowiada na te pytania. Przyjmuje jedynie, że taka idea w człowieku po prostu jest. Co więcej, twierdzi, że człowiek faktycznie może być nieśmiertelny, nieskończony. Nieśmiertelność stanowi bowiem tę cechę, która odróżnia człowieka od innych istot żywych<sup>601</sup>.

Podejmując próbę zrozumienia, jaką funkcję przypisuje Badiou Nieśmiertelności w życiu jednostki ludzkiej, należy wyjść od jego stwierdzenia, że „śmierć i życie są rodzajami myślenia, splątanymi ze sobą wymiarami całościowego podmiotu”<sup>602</sup>. Podmiot jest zatem rzeczywistością myślenia o dwojakim charakterze, myślenia śmierci i myślenia życia. Skoro myślenie jest tożsame z działaniem, podmiot działa również na poziomie śmierci i życia.

Konsekwencją postrzegania Nieśmiertelności jako cechy istotnej dla bycia człowiekiem jest zanegowanie tych wszystkich sposobów myślenia o człowieku, które za punkt odniesienia przyjmują jedynie fakt, że człowiek jest śmiertelny i drapieżny.

Zdaniem Badiou, „prawa człowieka” są w istocie prawami istot żywych, a więc tych, które posiadają ciała<sup>603</sup>. Formułując „prawa człowieka”, instytucje międzynarodowe zatrzymują się zatem wyłącznie na aspekcie cielesnym człowieka, pomijając zupełnie jedyny element odróżniający go od innych istot żywych, czyli jego Nieśmiertelność, która aktualizuje się w drodze podejmowania decyzji. Utożsamienie człowieka wyłącznie z jego zwierzęcym wymiarem wzbudza pogardę wobec niego, bo to „zwierzę” rzeczywiście

598 A. Badiou, *Le fini et...*, dz. cyt., s. 13.

599 Tamże, s. 15.

600 Tamże, s. 16.

601 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 35; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 33.

602 A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 76.

603 A. Badiou, *Logiques des mondes*, dz. cyt., s. 10.

jest godne pogardy. Zdaniem Badiou, każda interwencja o charakterze humanitarnym zakłada uprzednią pogardę wobec ofiar<sup>604</sup>. Potwierdzeniem dla takiej postawy ludzi Zachodu jest ich przekonanie, że nędza krajów Trzeciego Świata wynika z nieudolności ich mieszkańców. Niedorzeczność rozumienia człowieka jako ofiary wynika, jego zdaniem, również z faktu, że opierając się w ramach etycznego konsensusu na rozpoznaniu Zła, każda próba zjednoczenia ludzi wokół pozytywnej idei Dobra, czy wręcz utożsamienia z nią człowieka, staje się w rzeczywistości prawdziwym źródłem Zła samego w sobie<sup>605</sup>.

Badiou sprzeciwia się ideologicznym ramom etyki i takiej definicji człowieka, która ma charakter negatywny i ofiarniczy, ponieważ uważa, że ogólność nie pozwala myśleć o specyfice konkretnych sytuacji. Dlatego omawiany autor formułuje trzy tezy dotyczące specyfiki jednostki ludzkiej. W pierwszej z nich twierdzi, że człowiek posiada trzy cechy: zdolność do myślenia afirmatywnego, umiejętność formułowania pojedynczych prawd oraz Nieśmiertelność, która wyróżnia go spośród zwierząt przez większy stopień oporu, do którego jest on zdolny. W drugiej z tez wskazuje, że Zło określa się w oparciu o pozytywną zdolność czynienia Dobra. Człowiek pojawia się tam, gdzie rozbudza w sobie opór, wyrastający z tego, co klóci się z tożsamością ofiary. Jednak sprzeciw manifestuje on w inny sposób, niż to czynią zwierzęta. Nie robi tego przez swe ciało, lecz przez uparte trwanie przy tym, czym jest, a więc przy czymś, co wskazuje, że nie jest on śmiertelny. Nieśmiertelność jest przez Badiou rozumiana jako poszerzone rozpoznanie możliwości, odrzucenie konserwatyzmu i ograniczenia się jedynie do chęci zachowania życia. W trzeciej tezie Badiou powiada, że korzeniem człowieczeństwa jest rozpoznawanie jednostkowych sytuacji za pomocą myślenia. Nie istnieje „etyka w ogóle”, lecz ostatecznie jedynie etyka procesu, w którym odnosimy się do możliwości danej sytuacji<sup>606</sup>.

Nieśmiertelność stanowi predyspozycję do życia bez końca, właściwą wyłącznie człowiekowi. Podmiot, który jest wypełniony prawdą, staje się Nieśmiertelny. Jego Nieśmiertelność przejawia się w niepodleganiu Totalnemu Złu<sup>607</sup>. Zyskanie Nieśmiertelności stanowi zatem wyzwolenie, którego przejawem jest podejmowanie decyzji i zobowiązań, jak również ponoszenie odpowiedzialności.

604 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 34; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 31.

605 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 34–35; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 32.

606 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 38; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 35.

607 A. Badiou, *Logiques des mondes*, dz. cyt., s. 96–99.

Francuski filozof wydaje się zatem poddawać krytyce antropologie esencjalistyczne i substancjalistyczne, a Arystotelesowską definicję człowieka jako *animal rationale* (zwierzę rozumne) uznaćby zapewne za niewystarczającą. Na pytanie Heideggera: „Czy znajdujemy się na właściwej drodze ku istocie człowieka, gdy odgraniczymy go jako jedną z wielu istot żywych od innych – roślin, zwierząt, Boga?”<sup>608</sup>, prawdopodobnie odpowiedziałby w sposób bliski autorowi *Bycia i czasu*, który powiada, że „Zapewne wolno tak postępować, wolno umieszczać człowieka, jako jeden z wielu bytów. Można nawet wtedy wypowiadać o człowieku słuszne twierdzenia”<sup>609</sup>, co nie wystarcza do poznania prawdy o człowieku. Wszystko wskazuje na to, że Badiou podzieliłby Heideggerowskie przekonanie, że „Istotę człowieka stanowi to, że jest on czymś więcej niż tylko człowiekiem, jeżeli człowieka przedstawiamy sobie jako żywą istotę rozumną”<sup>610</sup>.

W jaki sposób jednak jednostka ludzka może pokonać zwierzęcą stronę swojej natury i stać się nieśmiertelnym? Badiou jest przekonany, że człowiek staje się nieśmiertelny wówczas, gdy przeciwstawia się woli-bycia-zwierzęciem, narzuconej mu przez okoliczności. Tym, co tworzy człowieka, jest upodmiotowienie, które zawsze jest nieśmiertelne. To, że człowiek jest nieśmiertelny, oznacza, iż myśli, że jest „utkany z prawd”<sup>611</sup>. Człowiek, rozumiany w aspekcie jego Nieśmiertelności „wspiera się na tym, co nieobliczalne, nieposiadalne, opiera się na tym, co nieistniejące”<sup>612</sup>. Jeżeli człowiek zostanie pozbawiony wizji Dobra i pracy dla jego urzeczywistnienia, to zostanie też pozbawiony człowieczeństwa.

Według francuskiego filozofa, nieskończoność służy temu, żeby człowiek nie był skazany na swoje małe, śmiertelne życie. Przez sztukę, matematykę, tworzenie, miłość jest zdolny do rzeczy, które posiadają wymiar nieskończony. Odróżnia to człowieka od zwierząt. Człowiek jest zdolny do nieskończoności. Nie żyje w niej ciągle, a wręcz rzadko. Żyjąc w skończonym świecie, jest zdolny do nieskończoności przez myśl i tworzenie<sup>613</sup>. Człowiek ma problem z zaakceptowaniem własnej ograniczoności, ale skoro posiada ideę bycia nieskończonym, to źródło tego nieustającego żądania istnieje w jego naturze. Ludzka natura musi posiadać wymiar nieskończony, co powoduje nieustanne

---

608 M. Heidegger, *Budować, mieszkać...*, dz. cyt., s. 86.

609 Tamże.

610 Tamże, s. 104.

611 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 32; por. tenże, dz. cyt., *Etyka*, s. 30.

612 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 33; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 31.

613 A. Badiou, *Le fini et...*, dz. cyt., s. 56.

napięcie wewnątrz jednostki, pomiędzy skończonością a nieskończonością, pomiędzy rozczarowaniem a żądaniem<sup>614</sup>.

Przynależność jednostki do podmiotu wynikającego z „procesu prawdy” jest spójna. Spójność ta jest zagwarantowana przez istnienie zasady kontynuacji „procesu prawdy”, którą Badiou określa mianem „etyki prawdy”<sup>615</sup>. W jaki sposób należy rozumieć ową spójność? Francuski filozof powiada, że jest ona uwarunkowana przez istnienie tzw. prawa niewiedzy. Jeżeli jednostka ludzka wejdzie w skład podmiotu prawdy, czyli wystawi się całkowicie na konsekwencje wierności wydarzeniu, będzie podtrzymywała zerwanie, tworząc nadbudowę nad naturalną skłonnością samozachowawczą właściwą zwierzęciu. Zasada tego nadbudowania jest właśnie spójnością podmiotową. „Innymi, słowy chodzi o sposób, w jaki przykładowo pasjonat matematyki zaangażuje swoje usposobienie w coś, co z tym usposobieniem zrywa albo mu się przeciwstawia”<sup>616</sup>. Spójność polega na zaangażowaniu pojedynczości zwierzęcej jednostki w podtrzymywanie podmiotu prawdy, „na podporządkowaniu trwania tego, co znane, specyficznej trwałości tego, co nieznanne”<sup>617</sup>. Maksymę spójności może natomiast stanowić Lacanowska maksyma etyczna: „nie rezygnuj ze swojego pragnienia” (*ne pas céder sur son désir*), czy też w wersji Badiou: „nie rezygnuj z tego, czego w sobie nie znasz” (*ne pas céder sur ce que de soi-même on ne sait pas*)<sup>618</sup>. Zdaniem Christophera Watkina, powyższa maksyma nie tyle przeciwstawia sobie wiedzę i prawdę, co uwypukla rolę postawy, jaką jednostka powinna przyjąć wobec każdej prawdy, czyli postawy wierności<sup>619</sup>. Badiou powiada, że ostatecznie etykę prawdy można wyrazić w następujący sposób: „Czyń wszystko, co możesz, aby trwało to, co przekroczyło twoje trwanie. Trwaj w zerwaniu. Uchwyc w swoim byciu to, co cię pochwyciło i rozbiło”<sup>620</sup>.

Dominiek Hoens – jeden z komentatorów Badiou, słusznie spostrzega, że w psychoanalizie zwracanie uwagi na pragnienie (*désir*) było podyktowane chęcią uwypuklenia skutków poddania się jemu w postaci stania się podmiotem w znaczeniu *ὑποκείμενον*, czyli w znaczeniu klasycznym (łac.

614 A. Badiou, *Comments on Simon Critchley's...*, art. cyt., s. 11.

615 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 72; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 60.

616 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 75; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 62–63.

617 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 75; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 63.

618 Tamże.

619 C. Watkin, *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, s. 188.

620 „Fais tout ce que tu peux pour faire persévérer ce qui a excédé ta persévérance. Persévère dans l'interruption. Saisis dans ton être ce qui t'a saisi et rompu”; A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 75; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 66.

*subiectum*). Jeśli według Lacana dziecko powinno przejść od postrzegania siebie jako „ja” kochanego lub nienawidzonego do bycia podmiotem, to, zdaniem Badiou, przejście następuje z poziomu zwierzęcości do realizacji potencjalnej możliwości bycia podmiotem<sup>621</sup>. Czy jednak jest tak, że człowiek stając się podmiotem, nie zachowuje już nic ze swojej zwierzęcej natury?

Badiou utrzymuje, że wewnątrz jednostki, na poziomie etycznym, trwa konflikt między przynależnością do sytuacji i zasadą interesu a spójnością i zasadą podmiotową. Spójność etyczna jawi się jako „bezinteresowny interes”<sup>622</sup>. Angażuje on pokłady samozachowania, ale stara się również łączyć je z wiernością wobec tego, co jest wobec samozachowania obojętne. Wchodząc w „procedurę prawdy”, cała moja dążność do samozachowania zostaje przekierowana na kontynuowanie wykraczania poza własny byt, na kontynuowanie myślenia i, w konsekwencji, na podtrzymywanie Nieśmiertelności<sup>623</sup>.

W rozdziale drugim powiedzieliśmy już, że w ocenie francuskiego filozofa prawda, charakteryzując się uniwersalnością, stanowi opozycję w stosunku do opinii. Skoro podważa ona zastaną wiedzę i nie może stanowić materii komunikacji, zasadnym wydaje się pytanie o to, czy prawda w jakikolwiek sposób może być innym przekazywana i czy istnieje język prawdy odmienny od języka sytuacji. Badiou stwierdza, że jedynym możliwym sposobem zetknięcia się z prawdą jest bezpośrednie z nią spotkanie, jest ona nienazywalna, nie można się o niej dowiedzieć za pośrednictwem językowego komunikatu. Peter Hallaward proponuje postrzegać tę nienazywalność prawdy jako swoiste samooczyszczenie<sup>624</sup>. Nieśmiertelność uśpiona niejako w jednostce ludzkiej może obudzić jedynie „porwanie jej przez wierność”<sup>625</sup>. Świadectwem wejścia w skład podmiotu prawdy mogą być jedynie konkretne okoliczności, których adresatem jest jednostka, takie jak np. miłosne spotkanie. Francuski filozof przeciwstawia etykę prawdy, będącą etyką tego, co realne, etyce komunikacji. Twierdzi, że podczas gdy maksymą etyki prawdy jest: „Kochaj to, w co drugi raz nigdy nie uwierzysz” (*Aimer ce que jamais vous ne croirez deux fois*)<sup>626</sup>, maksyma opinii, wyrażana w etyce komunikacji, brzmi: „Kochaj tylko to, w co wierzyłeś od zawsze” (*N'aimez que ce que depuis toujours vous croyez*).

Skoro etyka prawd polega na rezygnacji ze zorientowania się na samozachowanie jednostki, wydawać by się mogło, że wiąże się ona z pewnymi

621 D. Hoens, *L'amour selon Badiou*, w: *Écrits autour...*, dz. cyt., s. 237.

622 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 77; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 64.

623 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 78; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 66.

624 P. Hallaward, *Badiou. A Subject...*, dz. cyt., s. 259.

625 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 80; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 67.

626 A. Badiou, *Théorie du sujet*, dz. cyt., s. 346.

wyrzeczeniami. Badiou zaznacza jednak, że etyka prawd nie ma charakteru ascetycznego. Pochwycenie przez wierność „przejawia się właśnie niezrównaną intensywnością egzystencji”<sup>627</sup>. Podkreśla on, że uczucia nie są celem naszych działań, że same w sobie nie dają szczęścia. Celem jest podmiot, natomiast „afektami tego efektu” są: entuzjazm polityczny, naukowa szczęśliwość, przyjemność estetyczna, radość z zakochania<sup>628</sup>.

Badiou twierdzi, że podmiot etyczny stanowi rezultat żądania nieskończoności. Nie jest natomiast tak, że podmiot to żądanie podtrzymuje. Należy zatem odróżnić podmiot żądania i podmiot np. doświadczający rozczarowania<sup>629</sup>. Podmiot doświadczający rozczarowania jest w istocie jedynie indywiduum – podmiotem negatywnego doświadczenia. Podmiot nieskończonego pragnienia jest innego rodzaju podmiotem, podmiotem etycznym, rezultatem pragnienia, a nie – jego nośnikiem.

#### 4.2.3 Rola ciała w stawaniu się i byciu podmiotem

Alain Badiou postrzega współczesny świat jako zdominowany przez przekonanie o charakterze ideologicznym, zgodnie z którym „Istnieją tylko ciała i języki”. Przekonanie to, określane przez niego mianem demokratycznego materializmu, przejawia się w powszechnym skoncentrowaniu na istnieniu tego, co materialne, czyli ciała, pragnień, handlu i biznesu, praw kupna i sprzedaży, a także na skończoności, przyjemności, cierpieniu i śmierci<sup>630</sup>. Naczelnym postulatem materializmu demokratycznego jest tolerancja wobec wszelkiej odrębności, wynikająca z identyfikacji ludzkiego zwierzęcia jako różnorodnego w ramach przynależności do jednego gatunku. Wszelkie odmienności, czy to wspólnotowe i kulturowe, czy to koloru i rasy, religii, odmienności seksualne zasługują na dostrzeżenie i ochronę prawną. Punktem granicznym dla tolerancji jest język. We współczesnym świecie nie ma bowiem tolerancji dla języka, który w jakikolwiek sposób podważałby równość odmienności, czyli dla języka nazywanego totalitarnym i dyktatorskim. Posługiwanie się językiem wprowadzającym reguły i zasady,

627 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 80; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 69.

628 „[...] l'affect de cette effet, qu'il soit l'enthousiasme politique, la béatitude scientifique, le plaisir esthétique ou la joie amoureuse, est toujours ce qui mérite, au-delà de toute satisfaction des besoins, le nom de bonheur”; A. Badiou, *Métaphysique...*, dz. cyt., s. 40.

629 A. Badiou, *Comments on Simon Critchley's...*, art. cyt., s. 12.

630 A. Badiou, *Bodies, Languages, Truths*, <http://www.lacan.com/badbodies.htm> (dostęp: 04.05.2015), s. 1.

uzasadnia podjęcie wobec jego użytkowników zdecydowanego oporu, a nawet wojny, czego przejawem są podejmowane współcześnie za wszelką cenę walki z terroryzmem i dyktaturą. Wojna i tylko wojna pozwala na zaprowadzenie porządku w języku i stanowi zmaterializowaną istotę demokracji<sup>631</sup>. Co ciekawe, zdaniem Badiou, myślenie demokratyczno-materialistyczne polega w istocie na absorpcji człowieczeństwa przez zwierzęcość, dlatego sprzeciwia się mu i proponuje w zamian materialistyczną dialektykę<sup>632</sup>. Badiou pozostaje wprawdzie materialistą i twierdzi, że w istocie nie istnieje nic takiego jak choćby „dusza” czy „życie”, jednak samego siebie postrzega zarazem jako materialistę i platonika<sup>633</sup>. Jaki pomysł ma omawiany autor na to, dość zaskakujące, połączenie? Przyjmuje on za Heglem, że dialektyka pozwala zrozumieć, że istota różnic znajduje się w trzecim terminie stanowiącym lukę pomiędzy dwoma innymi terminami. Materialistyczną dialektykę wyraża natomiast przekonanie, że „poza prawdami istnieją tylko ciała i języki”<sup>634</sup>. Prawdy stanowią wyjątek tego, co jest. Stanowią prosty suplement ciał i języka. W filozofii Badiou można zatem doszukać się wymiaru duchowego, ale w swoistej, nietypowej postaci. Powiada on, że oprócz rzeczywistości poznawalnej empirycznie, jest również ta, o której dowiadujemy się dzięki matematyce. Są to swego rodzaju punkty, których podstawową cechą jest przypadkowość. Istniejąca obiektywnie czysta wielość może w każdej chwili zostać rozsadzona przez przypadkową możliwość całkowitej zmiany, czyli przez wydarzenie<sup>635</sup>. W ujęciu francuskiego filozofa stanowi ono zatem, podobnie jak prawdy, przejaw rzeczywistości pozamaterialnej. Jednocześnie właśnie na wydarzeniu ufundowany jest, wspomniany wcześniej, wyjątek prawd. Kategoria wyjątku jest kategorią dialektyczną i, zdaniem omawianego autora, powinna być rozumiana jako negacja. Sprzeciwia się on jednak nadawaniu jej charakteru cudownego, ponieważ twierdzi, że wyjątek należy do realnie istniejącej „procedury prawdy”, a nie do rzeczywistości cudownej, niewytłumaczalnej<sup>636</sup>. Badiou deklaruje możliwość opisu rzeczywistości wyjątku przy pomocy matematyki, a ściślej – logiki. Przy czym zastrzega, że stosuje w tym celu trzy różne logiki: klasyczną, intuicjonistyczną oraz parakonsystentną<sup>637</sup>.

631 Tamże.

632 A. Badiou, *Logiques des mondes*, dz. cyt., s. 53; por. tenże, *Bodies...*, art. cyt., s. 1.

633 A. Badiou, *Métaphysique...*, dz. cyt., s. 78.

634 „Il n’y a que des corps et des langages, sinon qu’il y a des vérités” (A. Badiou, *Logiques des mondes*, dz. cyt., s. 53; A. Badiou, *Bodies...*, art. cyt., s. 1).

635 A. Badiou, *Métaphysique...*, dz. cyt., s. 79.

636 Tamże, s. 81.

637 Tamże, s. 83.

Wyzwaniem dla współczesnej filozofii jest, zdaniem Badiou, stworzenie nowej definicji ciała jako ciała-prawdy. Definicja ta powinna zostać ugruntowana w nowej teorii zmiany, innej od tych zaproponowanych przez Nietzschego, Bergsona czy Deleuze'a. Prawdziwa zmiana nie jest stawaniem się, ale cięciem, czystą nieciągłością. Najważniejszą konsekwencją tej zmiany jest to, że wielość, która nie pojawiała się w świecie, pojawia się nagle z maksymalną intensywnością tego pojawienia się. Nowe ciało jest rodzajem przedmiotu, który wspiera i nakierowuje tę wielość na „lokalne konsekwencje” tego typu zmiany. Jest ono zbiorem logicznym twórczych praktyk. Działania twórcze dokonywane są przez podmiot. W ramach „procesu prawdy” podmiot dokonuje formowania nowego ciała, punkt po punkcie przekształcając świat. Punkty te, jako kolejne decyzje, są istotnymi decyzjami w ramach istnienia, koniecznością dokonania wyboru pomiędzy dwiema możliwościami stosunku do ciała. Pierwsza z możliwości, polegająca na zaprzeczeniu pierwotnemu wyborowi, jest zupełnie negatywna i niszczy „proces prawdy” przez zniszczenie nowego ciała. Wycofanie się z trwającej procedury powoduje powstrzymanie procesu aktualizacji prawdy. Druga jest z kolei całkowicie afirmatywna i polega na ponowieniu pierwotnego wyboru. Wzmacnia ona nowe ciało, uwyrażnia prawdę, wywyższa podmiot. Człowiek nie ma jednak nigdy całkowitej pewności słuszności wyboru, jest on raczej zakładem. Dany punkt stanowi moment, w którym prawda może się dokonać, ale bez żadnej gwarancji<sup>638</sup>.

Znaczącą rolę w uzyskaniu przez człowieka Nieśmiertelności omawiany autor przypisuje zatem ciału. Wskazuje, że jest ono „pojedynczym przedmiotem, który sprawia, że pojawia się podmiot”<sup>639</sup>. Jaką konkretnie rolę w pojawieniu się podmiotu przypisuje on ciału?

Nie ulega wątpliwości, że stanowi ono element świata. Ciało należy do sytuacji, do miejsca, w którym pojawia się wydarzenie. W związku z tym wydawać by się mogło, że powinno ono być tym, co zostaje zanegowane. Podkreślić jednak należy, że dla Badiou ciało nie posiada wyłącznie wymiaru fizycznego. Jest ono pewnego rodzaju masą istniejącą w przestrzeni. Jednak z ciała zarazem wyłania się podmiot. Ciało pozwala zaistnieć podmiotowi na takiej samej zasadzie, jak zbiór zbiorów (stan sytuacji) umożliwia pojawienie się wydarzenia, które wypełnia istniejącą w ramach tego zbioru pustkę. Ciało, podobnie jak każdy zbiór, jest strukturą zbudowaną

---

638 A. Badiou, *Bodies...*, art. cyt., s. 4.

639 A. Badiou, *Logiques des mondes*, dz. cyt., s. 475.

z wielu elementów. Można by rzec, że jest ono również swoistym zbiorem. Odpowiada miejscu wydarzeniowemu i, tak jak ono, umożliwia zaistnienie wydarzenia i pozostawienie przez niego śladu w postaci podmiotu<sup>640</sup>. Obok ciała strukturę ontologiczną świata tworzy język. Ciałem podmiotowym jest takie ciało, które potrafi stworzyć rzeczywistość prawd, przekraczającą system składający się z tych dwóch elementów (ciała i języka)<sup>641</sup>.

Podmiot znajduje się zatem pomiędzy strukturą świata, w skład której wchodzi ciało i języki a prawdą, czy też prawdami. Podmiot jest aktywny, przez co, przy jego udziale, w ciele powstają nowe prawdy. Aktywność podmiotu nie posiada jednak charakteru sprawczego. G. Kubiński zauważa, że podmiot dla Badiou jest przede wszystkim rezultatem działania sprawczego, podejmowanego przez ciało pod wpływem impulsu zewnętrznego. Elementem zdolnym do sprawczego działania jest zatem ciało, które zostaje uzdolnione do tego, aby stać się stwórcą nadmiaru, jakim jest prawda<sup>642</sup>. Nadmiar ten niweluje strukturę zbudowaną przez ciało i język. Podmiot, jak to zostało zasygnalizowane wcześniej, nie jest zatem ani źródłem, ani przyczyną, lecz jedynie rezultatem działania. Traci on swoją zwierzęcość wówczas, gdy ma miejsce wydarzenie, niebędące jedynie bytem-jako-bytem<sup>643</sup>.

Wydaje się, że zobrazowaniu przekonań Badiou dotyczących podmiotu może posłużyć przykład o. Maksymiliana Marii Kolbego, dokonującego wyboru ofiarowania swojego życia za współwięźnia. Najdobitniej świadczą o tym słowa Michała Micherdzińskiego – więźnia KL Auschwitz, a zarazem świadka tego wydarzenia, który w rozmowie z W. Pobiedzińskim opowiada jego przebieg<sup>644</sup>. Uwagę w opisie tych wydarzeń zwraca, w kontekście oma-

---

640 Tamże, s. 606.

641 Tamże, s. 53.

642 G. Kubiński, *Alain Badiou...*, dz. cyt., s. 198.

643 A. Badiou, *Etyka prawdy*, tłum. S. Sierakowski, „Krytyka Polityczna” 14(2007/2008), s. 307.

644 „Skończyła się selekcja, dziesięciu więźniów zostało już wybranych. [...] A tu naraz zrobiło się jakieś poruszenie w moim szeregu. Staliśmy na długość drewniaka, aż tu nagle ktoś zaczął się przeciskać między więźniami. Był to o. Maksymilian. Szedł prosto ku grupie esesmanów, stojących w pobliżu pierwszego szeregu więźniów. Wszyscy drżeliśmy, ponieważ było to złamanie jednego z najostrzej i najbrutalniej przestrzeganych zakazów. Wyjście z szeregu oznaczało śmierć. [...] Byliśmy pewni, że o. Maksymiliana zabiją, zanim zdąży się przecisnąć. Ale stało się coś nadzwyczajnego, czego nie zanotowała historia 700 obozów koncentracyjnych, jakie zbudowała III Rzesza. Nigdy nie zdarzyło się, aby więzień obozu mógł bez poniesienia kary wyjść z szeregu. Było to dla Niemców coś tak niewyobraźnego, że stali jak skamieniały. Patrzyli po sobie i nie wiedzieli, co się dzieje. [...] O. Maksymilian szedł w więziennym pasiaku, z miską u boku, w drewniakach. Nie szedł jak żebrak, ani też jak bohater. Szedł jak człowiek świadomy wielkiej misji. Stanął spokojnie przed oficerami. Wreszcie opamiętał się kierownik obozu. Wściekły, zapytał swojego zastępcę: »Was will dieses polnische Schwein?« – »Co chce ta polska świnia?«. Zaczęli szukać tłumacza, ale okazało się, że tłumacz jest zbędny. O. Maksymilian odpowiedział spokojnie: »Ich will sterben für ihn« – wskazując ręką na stojącego obok Gajowniczka – »Ja chcę umrzeć za niego«. Jeżeli wcześniej Niemcy stali jak oniemiały, to teraz pootwierali ze zdumienia usta. Dla nich, reprezentujących bezbożność laicką, było to coś niepojętego, że ktoś może chcieć umrzeć za innego człowieka. Patrzyli na o. Maksymiliana

wianych poglądów, nie tyle sam czyn ojca Kolbego, co sposób jego realizacji. Gesty i słowa sprawiają wrażenie przemyślanych, pewnych i spokojnych. W taki sposób z pewnością nie zachowuje się człowiek, który czuje się przymuszony do złożenia z siebie ofiary. Bez wahania występuje z szeregu, mimo że było to karane śmiercią i zdecydowanie kieruje się w stronę grupy esesmanów. Rozmowa z nimi przybiera postać wymiany argumentów, jak gdyby zanegowany został panujący w obozie porządek, co potwierdza również jedyny w historii obozu przypadek zwrócenia się do więźnia per „pan”. Na koniec więźniowi zostaje niejako przyznana racja, poprzez wyrażenie zgody na realizację powziętego przez niego zamiaru.

Wiadomo, że omawiany autor nie zgadza się z chrześcijańskim rozumieniem miłości, utrzymując, że polega ona na czynieniu z siebie ofiary, niemniej wydaje się, że przedstawiony powyżej przebieg zdarzeń można odczytać w kontekście jego poglądów, i to z dwóch stron. Przede wszystkim o. Maksymilian Kolbe wydaje się być przykładem jednostki ludzkiej zaktualizowanej w swej podmiotowości. Wydarzenie, którego doświadczył zapewne wiele lat przed pamiętnym apelem, mające najprawdopodobniej charakter religijny, wywołało jego odpowiedź i deklarację wierności możliwościom przez nie otwartym. Teraz staje w sytuacji, mówiąc językiem Badiou, punktowej. Musi ponownie potwierdzić swój pierwotny wybór, ponownie zadeklarować wierność „procedurze prawdy” przez podjęcie konkretnej decyzji. Skoro wierność wydarzeniu polega na aktywności, przejawiającej

---

z pytaniem w oczach: czy on oszalał, czy może oni nie zrozumieli odpowiedzi. Wreszcie padło drugie pytanie: »Wer bist du?« – »Kto ty jesteś?«. O. Maksymilian odpowiedział: »Ich bin ein polnischer katolischer Priester« – »Jestem polskim księdzem katolickim«. [...] Ciekawe, że w tym dialogu o. Maksymilian ani raz nie używa słowa »proszę«. Jest tylko jego żądanie, którym złamał Niemca. Złamał sędziego, który uzurpował sobie prawo decydowania o życiu i śmierci, zmusił go do zmiany wyroku. Zachował się jak wytrawny dyplomata, choć za frak, wstęgę i orderzy służy mu pasiak, miska i drewniaki. Panowała wtedy cmentarna cisza, każda sekunda wydawała się trwać wieki. Wreszcie stało się coś, czego do dzisiaj nie mogą zrozumieć ani Niemcy, ani więźniowie. Kapitan SS zwrócił się do o. Maksymiliana per »pan«: »Warum wollen Sie für ihn sterben?« – »Dlaczego pan chce umrzeć za niego?«. Upadły wszystkie kanony, które esesman wyznawał wcześniej. Przed chwilą nazwał go »polską świnią«, a teraz zwraca się do niego per »pan«. Stojący obok esesmani i podoficerowie nie byli pewni, czy dobrze słyszą. Tylko jeden raz w historii obozów koncentracyjnych zdarzyło się, aby wysoki oficer, który zamordował tysiące niewinnych ludzi, zwrócił się do więźnia w ten sposób. O. Maksymilian odpowiedział: »Er hat eine Frau und Kinder« – »On ma żonę i dzieci«. Oto cały katechizm w pigułce. On uczył wszystkich, co to znaczy ojcostwo, rodzina. On – człowiek mający dwa doktoraty obronione w Rzymie z najwyższą notą *summa cum laude*, redaktor, misjonarz, wykładowca dwóch wyższych uczelni w Krakowie i Nagasaki. On uważał, że jego życie jest mniej warte niż życie ojca rodziny! [...] Wszyscy czekali, co się dalej stanie. Esesman był przekonany, że to on jest panem życia i śmierci. Mógł kazać ciężko pobić go za złamanie najbardziej rygorystycznie przestrzegane zakazu występowania z szeregu. A coś dopiero, gdy więzień pozwolił sobie na wygłaszanie nauk?! Mógł ich dwóch skazać na śmierć przez zagłodzenie. Jednak po upływie kilku sekund esesman powiedział: »Gut« – »Dobrze«. Zgodził się z o. Maksymilianem, przyznał mu rację”. M. Micherdziński, *Jeden z nas był świętym...*, rozm. przepr. W. Pobiedziński, <http://www.niedziela.pl/artukul/43422/nd/Jeden-z-nas-byl-swietym> (dostęp: 05.05.2015), s. 1–3.

się w zmienianiu świata, wydaje się, że chcąc pozostać wiernym wydarzeniu, o. Kolbe musi wystąpić z szeregu. Pozostając w nim, zgodziłby się na świat taki, jakim on jest, bo brak decyzji w tym przypadku oznaczałby również decyzję. Wybór, jaki stoi przed nim, jest jasny: wierność wydarzeniu, podtrzymywanie i umacnianie w sobie podmiotu albo jej zaprzeczenie i powrót na poziom zwierzęcy. O. Maksymilian nie prosi, ale podejmuje w sposób wolny decyzję i ją realizuje. Znajdując się w sytuacji wydawałoby się skrajnej podległości, nie sprawia wrażenia bycia zależnym od kogokolwiek. Przez jego czyn manifestacja wolności okazuje się możliwa nawet wobec okoliczności zdających się stanowić jej całkowite zaprzeczenie.

Można jednak pokusić się o odczytanie wyboru dokonanego przez o. Maksymiliana z nieco innej perspektywy i zapytać, czy nie mógł on stanowić dla zgromadzonych na placu swoistego wydarzenia otwierającego nowe możliwości? Czy bycie świadkiem tego wydarzenia nie stanowiłoby szansy na otwarcie „procedury prawdy”? Odpowiedź na te pytania w części można odnaleźć w słowach M. Micherdzińskiego, który twierdzi, że wydarzenia te zainspirowały wiele dzieł, umocniły działalność obozowej grupy oporu – tajnej organizacji więźniarskiej, „która od tego wydarzenia dzieliła czas na »przed« i »po« ofierze o. Maksymiliana”. Jak zaznacza, o. Maksymilian ocalił w więźniach człowieczeństwo, umocnił wiarę i nadzieję<sup>645</sup>.

Badiou powiada, że podmiot jest dla niego „głosicielem wiary”, kimś, kto „podtrzymuje proces prawdy”. Zatem podmiot nie poprzedza „procesu prawdy”, tym samym nie może istnieć przed wydarzeniem. „Proces prawdy wywołuje podmiot”<sup>646</sup>. Podmiot jednostkowy jest procesem i jako taki stale musi być podtrzymywany w procesie subiektywizacji, czyli podejmowania konkretnych decyzji zorientowanych w zasadzie na wyborze pomiędzy wiernością i niewiernością wydarzeniu. Wybór ten Badiou porównuje do stworzonej przez S. Kierkegaarda alternatywy „albo-albo”<sup>647</sup>. Czy jednak takie porównanie jest trafne? W dziele *Albo-albo* duński filozof przeciwstawia sobie najpierw dwa sposoby życia: etyczny i estetyczny<sup>648</sup>. Twierdzi, że wybór człowieka zasadza się właśnie na wyborze pomiędzy nimi. Z jednej strony może opowiedzieć się za życiem estetycznym, opartym na własnym

---

<sup>645</sup> M. Micherdziński, *Jeden z nas był...*, art. cyt., s. 3.

<sup>646</sup> A. Badiou, *Etyka jako postać nihilizmu*, tłum. S. Sierakowski, „Krytyka Polityczna” 14(2007/2008) s. 309.

<sup>647</sup> A. Badiou, *Logiques des mondes*, dz. cyt., s. 422.

<sup>648</sup> Por. A. MacIntyre, *Krótko historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002, s. 275.

zadowoleniu, z drugiej zaś wybrać życie etyczne, które jednak wiąże się z wypełnianiem obowiązków i postępowaniem zgodnie z zasadami.

Dla Kierkegaarda wybór życia etycznego jest jednak jedynie prologiem do życia religijnego opartego na irracjonalnej prawdzie chrześcijańskiej. Wybór „albo-albo” jest zatem w istocie wyborem między opowiedzeniem się za religią bądź przeciw niej, za wiecznością albo za skończonością. Między możliwymi opcjami wyboru nie ma drogi pośredniej, kompromis jest niemożliwy.

W przypadku filozofii Badiou również nie istnieje możliwość wyboru pośredniego między wiernością wydarzeniu i postępowaniu wbrew tej wierności. Dla Kierkegaarda człowiek posiada wewnętrzne przekonanie o tym, że istniejąc w formie skończonej, nie do końca jest sobą, dlatego wybiera życie religijne<sup>649</sup>. U Kierkegaarda perspektywa wyboru jest osadzona na konkretnym sposobie rozumienia człowieka, który pozostaje w ciągłej relacji do Boga. W filozofii Kierkegaarda występuje zatem element uniesprzeczniający, którego wydaje się brakować w myśli Badiou. Omawiany francuski filozof neguje bowiem możliwość istnienia Boga. Jaki zatem element jego myśli mógłby stanowić dla niego ostateczny punkt odniesienia, który uprawomocniłby dokonany wybór? Wydaje się, że rolę tę pełni sama „procedura prawdy”, a ściślej rzecz ujmując jej prawidłowy przebieg.

### **4.3 PRAWIDŁOWY PRZEBIEG „PROCEDURY PRAWDY” POTWIERDZENIEM PRAWIDŁOWOŚCI WYBORU MORALNEGO**

W rozdziale drugim poświęconym „procedurze prawdy” wspomnieliśmy o sposobie rozumienia przez Badiou Zła. Jest ono przez omawianego autora odnoszone do trzech parametrów „procedury prawdy”, a więc do wydarzenia, wierności oraz do siły forsowania wiedzy przez prawdę<sup>650</sup>. Biorąc to pod uwagę, należałoby przypuszczać, że dla Badiou weryfikacja działania podmiotu moralnego jest możliwa jedynie przez jego odniesienie do „procedury prawdy” na poszczególnych jej etapach. Skoro bowiem Zło

649 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002, s. 67.

650 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 103; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 85.

stanowi dla omawianego autora jeden z wymiarów prawdy, to nieuchronnie również Dobro byłoby jej wymiarem.

Jak zauważa Edoardo Acotto, Badiou proklamuje, że Dobro istnieje, a tym Dobrem jest prawda, a raczej prawdy. W ocenie komentatora, jest to bardzo ważny krok teoretyczny dla myśli bez przemocy, a pozycja Badiou jest kompatybilna w tym zakresie z etyką Gandhiego<sup>651</sup>.

Z wcześniejszych rozważań wynika, że Badiou rozumie podmiot w dwóch aspektach: jako strukturę (*le sujet*) oraz jako działanie (*la subjectivation*)<sup>652</sup>. Podmiot rozumiany jako działanie tworzy się przez podejmowane decyzje w przestrzeni ciała. Decyzje te Badiou postrzega jako punkty. Dlatego podmiot jest ciągłym stawaniem się, przechodzeniem od jednego punktu do drugiego, od jednej decyzji do drugiej<sup>653</sup>.

Skoro koniecznym punktem dla każdego ludzkiego działania jest pomyślenie wyjątkowości poszczególnych sytuacji, etyka, określając Zło negatywnie i apriorycznie, je uniemożliwia<sup>654</sup>. W konsekwencji staje się ona tak naprawdę zbędna, bo nie wystarcza dla moralnej oceny czynu, która dokonuje się poprzez traktowanie zastanej sytuacji zgodnie z zasadą maksymalnych możliwości. Wierność sytuacji, w której jeden człowiek prosi drugiego o pomoc, polega na wykorzystaniu możliwości tej sytuacji aż do końca. Zdaniem Badiou, należy „działać tak, aby w miarę możliwości treścią tej sytuacji było afirmatywne człowieczeństwo, [...] musimy stać się nieśmiertelnymi w tej sytuacji”<sup>655</sup>.

W świetle powyższych analiz można odnieść wrażenie, że Badiou twierdzi, że sam przebieg „procedury prawdy” stanowi gwarancję dobroci działania podmiotu. Jeżeli dokonywany przez jednostkę wybór można zakwalifikować jako przejaw wierności wydarzeniu, oceniany jest jako moralnie dobry. Czy taki sposób weryfikacji postępowania w aspekcie moralnym jest jednak wystarczający? Nawet jeśli przyjąć, że każdy dylemat moralny można odnieść do istniejącej „procedury prawdy”, na jakiej podstawie można ocenić, jakie działanie będzie przejawem wierności wydarzeniu? Zaproponowana forma weryfikacji działania podmiotu wydaje się być sformalizowana w tak wysokim stopniu, że uniemożliwia niejednokrotnie jej przełożenie na życie codzienne i mające w nim miejsce zwyczajne wybory. Z dylematami moralnymi jednostka ludzka styka się nie tylko w sytuacjach naznaczonych dużym

651 E. Acotto, *Sur la violence avec un non préalable*, w: *Écrits autour...*, dz. cyt., s. 169.

652 A. Badiou, *Logiques des mondes*, dz. cyt., s. 59.

653 Tamże, s. 61.

654 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 36; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 33.

655 A. Badiou, *L'éthique*, dz. cyt., s. 37; por. tenże, *Etyka*, dz. cyt., s. 34.

ryzykiem, gdzie podjęta decyzja ma szerokie i dalekosiężne konsekwencje. O wiele częściej zмага się ona z wyborami drobnymi, wydawałoby się wcale nie tak poważnymi. Weryfikacja działań ludzkich w perspektywie wierności wydarzeniu może okazać się nazbyt skomplikowana i trudna do realizacji.

Wydaje się, że to, co Badiou nazywa wydarzeniem, czy też staniem wobec wydarzenia, Tadeusz Styczeń nazywa doświadczeniem powinności. U Styczenia „powinność” stanowi treść świadomości. Podobnie jak to jest w przypadku Styczenia, Badiou proponuje, aby etyka w punkcie wyjścia była niezależna od metafizyki. Etyka Styczenia korzysta najpierw z doświadczenia moralności, godności osoby, a dopiero potem przechodzi od tego, co dane, czyli *datum morale* przez *datum ethicum* do *datum anthropologicum* i *datum metaphisicum*.

Styczeń pragnie spojrzeć na człowieka „nie poprzez okna jakiegoś określonego, z góry założonego systemu filozoficznego czy światopoglądowego, lecz okiem kogoś, kto nie umie uwolnić się od sumienia, ani zrozumieć siebie bez sumienia”<sup>656</sup>. Według Styczenia, wszelkie decyzje człowieka zapadają po uprzednim rozeznaniu, będącym „zawsze naszym własnym sądem »powinieniem to oto...«”<sup>657</sup>. Dokonanie uznania powoduje niejako samozwiązanie i wpływa bezpośrednio na działanie. W rzeczowniku „powinność” zawiera się dynamizm, który pokazuje, że treść powinności jest „powinna” przez kogoś wobec kogoś. Wypełniając bezwzględną powinność, człowiek dokonuje czynu, przez który zarazem działa jako osoba<sup>658</sup>.

Między Badiou a Styczeniem brak jest jednak porozumienia na etapie *datum ethicum*. Badiou nie chce tworzyć etyki ogólnej, bo nie chce sprawdzać jej do wiedzy. Nie chce ściśle dookreślać, jaki powinien być człowiek, ponieważ każda jednostka ludzka powinna odczytać swoją powinność samodzielnie.

Można odnieść wrażenie, że w filozofii Badiou jednym z naczelných postulatów jest podjęcie ryzyka stania się podmiotem, który poniekąd będzie się stawał Absolutem, ale nie w znaczeniu tradycyjnym. Podmiot rodzi się z niewykalkulowanego spotkania tego, co niemożliwe, co zapomniane<sup>659</sup>. Nie chodzi o to, że wybiera Absolut, ale o to, że sam ma się stać Absolutem. Szczęście, umieszczone przez Badiou w teorii dialektycznej, nie polega bowiem na odgrywaniu ról, ale na działaniu, na zmienianiu świata w imię

656 T. Styczeń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugih*, w: tenże, *Objawiać osobę*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2013, s. 71.

657 Tamże, s. 33.

658 Por. R. Moń, *Warto czy należy?*, dz. cyt., s. 76.

659 A. Badiou, *Métaphysique...*, dz. cyt., s. 38.

wierności wydarzeniu. Badiou odróżnia szczęście od satysfakcji polegającej jedynie na dostosowaniu się do praw rządzących światem. Szczęście, jego zdaniem, stanowi dialektyczną negację satysfakcji. Satysfakcja redukuje podmiotowość do obiektywności, miejsca w tym świecie<sup>660</sup>. Aby znaleźć szczęście, należy zmieniać świat, bo prawdziwe życie polega na realizacji wskazówek: „Troszcz się o to, co się rodzi. Przyglądaj się rozbłyskom, zgłębiaj ich pozbawioną chwały przeszłość. Możesz pokładać nadzieję wyłącznie w tym, co się nie pojawia”<sup>661</sup>. Zmienianie świata wymaga uchwycenia równowagi między wolnością a dyscypliną. Szczęście polega na zwycięstwie nad dyktaturą satysfakcji<sup>662</sup>.

Nawiązując do Lacana, omawiany autor nawołuje do zmiany świata w różnych jego wymiarach i osiągnięcia mądrości innej od mądrości świata. Chce zerwać z tym, co jest, czyli z małym szczęściem i konsumpcjonizmem, ze zrównywaniem tego, co realne z tym, co ekonomiczne i podporządkowywaniem pragnień kapitalizacji<sup>663</sup>. Czy zatem „procedura prawdy” nie byłaby świeckim odpowiednikiem biblijnej kategorii stworzenia, polegającej na przejmowaniu przez podmiot działania od Stwórcy?

Całość poglądów Badiou wskazuje, że „proces prawdy”, a zarazem stawania się podmiotu jest z jednej strony niezależny od człowieka, z drugiej jednak francuski filozof przewiduje udział w nim jednostki ludzkiej, która ma stawać się wewnętrznym wyjątkiem przez wierność. Myślenie o wolnych działaniach człowieka może nasuwać skojarzenia ze spontanicznością. Decyzja często bywa zupełnie zaskakująca, jawi się wówczas, jeśli użyć języka Kierkegaarda, jako szaleństwo. Wydaje się, że w koncepcji omawianego autora akt decyzji jest przemyślany i przygotowany. Jak powiada Ed Pluth, Badiou, podobnie jak Žižek, opowiada się przeciwko spontaniczności<sup>664</sup>. Badiou sprzeciwia się dominującemu współcześnie postrzeganiu wolności jako przyzwolenia na robienie tego, na co ma się ochotę. Wolność, w perspektywie jego poglądów, polega raczej na czynieniu tego, co przynosi wydarzenie, na realizacji otwartych przez nie możliwości, na tworzeniu czegoś w świecie jako pewnego wyjątku<sup>665</sup>. Z jednej strony zatem omawiany autor utrzymuje, że jednostka ma wybór, jednak z drugiej suponuje, że wycofanie się z „pro-

---

660 Tamże, s. 39, 53.

661 A. Badiou, *Co to znaczy żyć?*, art. cyt., s. 135.

662 A. Badiou, *Métaphysique...*, dz. cyt., s. 54.

663 Tamże, s. 41.

664 E. Pluth, *Against Spontaneity: The Act and Over-Censorship in Badiou, Lacan, and Žižek*, <http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/34/31> (dostęp: 28.04.2016), s. 17.

665 A. Badiou, *Métaphysique...*, dz. cyt., s. 51.

cedury prawdy” oznacza zdradę i upadek podmiotowości, powrót na poziom życia zwierzęcia. Czy nie jest zatem tak, że jednostka ludzka w rozumieniu francuskiego filozofa ma, jak u fenomenologów, jedynie poczucie wolności, choć w istocie nie ma wyboru?

Reasumując, w wyniku analiz przeprowadzonych w niniejszym rozdziale można stwierdzić, że A. Badiou, odrzucając inność i powinność jako możliwe źródła podmiotowości, wskazuje, że jednostka ludzka może stać się podmiotem jedynie dzięki wierności wydarzeniu. Wierność ta pozwala jej bowiem na przekroczenie siebie i wyjście poza zwierzęcą naturę w kierunku Nieśmiertelności. Przejawem tejże wierności jest podejmowanie poszczególnych decyzji w odniesieniu do pierwotnego, zasadniczego wyboru trwania przy realizacji możliwości otwartych przez wydarzenie.

# ZAKOŃCZENIE

Przedmiotem badań niniejszej rozprawy była teza, że wierność wydarzeniu jest warunkiem dobroci działania podmiotu według Alaina Badiou. Podjęto w niej próbę wskazania i wydobywania fundamentalnych twierdzeń tego francuskiego filozofa. Innymi słowy, zamierzano pokazać, na jakich podstawach formułowane są wymagania etyczne, konstruowane w ramach zaproponowanej przez omawianego autora koncepcji moralności.

Przeprowadzone analizy pokazały, że w założeniu omawianego autora w specyficzny sposób rozumiane kategorie filozoficzne, takie jak: wydarzenie, prawda czy podmiot, powinny porządkować obraz rzeczywistości w jej najbardziej fundamentalnym wymiarze, w oderwaniu od wpływów współczesnych tendencji filozoficznych.

Zbadanie sposobu rozumienia przez Badiou pojęcia wydarzenia pokazało, że punktem wyjścia dla oceny moralnej czynów ludzkich jest, według niego, zawsze realnie doświadczalny fakt, uruchamiający procedurę weryfikacji działań ludzkich.

Podsumowując podjęte w niniejszej pracy rozważania, postaramy się przedstawić odpowiedzi na najważniejsze pytania postawione we *Wstępie*.

Już na początku naszych rozważań zauważyliśmy, że Badiou zupełnie pomija rzeczywistość niedostępną poznaniu zmysłowemu. Twierdzi bowiem, że bytem jest jedynie to, co się prezentuje, czyli to, co według niego może zostać policzone jako jedno. Omawiany autor zdaje się utrzymywać, że jeżeli coś się nie prezentuje, to tym samym nie jest bytem. W konsekwencji, jeżeli coś jest niepoliczalne, to tego nie ma. Powyższe twierdzenie wydaje się jednak być uproszczonym sposobem widzenia świata.

Badiou uważa również, że wydarzenia przydatne z punktu widzenia jego teorii mogą być jedynie określonego rodzaju. Wydarzenie inicjujące „procedurę prawdy” musi mieć charakter polityczny, naukowy, miłosny lub artystyczny. Wydarzenie takie pojawia się w konkretnej sytuacji życiowej jednostki ludzkiej i sprawia, że sposób widzenia przez nią świata ulega zupełnej przemianie, o ile jednak jednostka ta podejmie świadomą decyzję o wejściu na drogę „procedury prawdy”.

Być może istotnie jest ponadto, że wydarzenia znaczące dla każdego człowieka w ostatecznym rozrachunku można przyporządkować do powyższych kategorii. Trudno jednak nie dostrzec braku wśród wymienianych przez omawianego autora typów wydarzenia tego o charakterze religijnym, które wydaje się stanowić punkt odniesienia dla wyborów moralnych wielu ludzi. Mimo że brak ten dostrzega również Slavoj Žižek, sympatyzujący z Badiou na wielu polach, francuski filozof konsekwentnie zaprzecza możliwości mówienia o wydarzeniu religijnym jako o początku „procedury prawdy”, choć podziwiany przez niego św. Paweł właśnie w wydarzeniu tego typu widział punkt odniesienia dla podejmowanych decyzji.

Trudno zrozumieć, dlaczego Badiou utrzymuje, że na gruncie filozofii nie jest możliwe dopuszczenie możliwości istnienia przeżyć religijnych jako mających wpływ na dokonywane przez jednostki ludzkie wybory. Doświadczenie pokazuje, że w wielu sytuacjach ludzie podejmują decyzje właśnie w odniesieniu do rzeczywistości nadprzyrodzonej, co do której w istocie brak jest pewności, że faktycznie istnieje. Omawiany autor wydaje się postrzegać filozofię jako dziedzinę, której przedmiot ogranicza przyjęta przez niego koncepcja prawdy i cztery dziedziny funkcjonowania człowieka uznane arbitralnie za jedynie realne. Ograniczenie powyższe skutecznie uniemożliwia jednak uniwersalne odniesienie formułowanych przez filozofa też do rzeczywistości, znacznie wykraczającej poza wyobrażenia Badiou. Doświadczenie wewnętrzne nie pełni bowiem dla niego żadnej funkcji z punktu widzenia prawdy i moralności.

Wydarzenie, według Badiou, kreuje pewną możliwość, która może się urzeczywistnić. Wydaje się jednak, że wskazanie jedynie na powyższe cztery typy takiej możliwości zawęża faktyczną mnogość ludzkich doświadczeń. Trudno oprzeć się wrażeniu, że niejednokrotnie próba przyporządkowania wydarzenia jednemu z czterech sztywno wyodrębnionych rodzajów procedury może okazać się sztuczna i zorientowana jedynie na dopasowanie rzeczywistości do teorii. Wydaje się, że uparte trwanie przez omawianego autora w przekonaniu, że życie religijne nie ma znaczenia, powoduje niejako, że staje się on niewolnikiem swoich przekonań. Zakłada bowiem, że skoro sam nie dopuszcza możliwości istnienia świata nadprzyrodzonego i nie żywi nim najmniejszego zainteresowania, to powinno to być przekonanie powszechne.

Kolejnym problemem zarysowującym się na tle omawianej koncepcji wydarzenia wydaje się zupełnie realna możliwość wystąpienia sytuacji, w której bądź to w życiu człowieka nic się nie wydarzy, bądź też nie odczyta on wydarzeń jako możliwości, nie podejmie decyzji o byciu im wiernym.

Zakładając, zgodnie z twierdzeniem francuskiego filozofa, że wydarzenie otwiera „procedurę prawdy”, człowiek taki pozostawałby poza dobrem i złem, jego czyny nie mogłyby być w tej perspektywie oceniane. Czy w takiej sytuacji możliwe jest mówienie o uniwersalności Dobra i Zła, czy nie byłoby ono wówczas jedynie subiektywnym przekonaniem uzależnionym dodatkowo od decyzji jednostki ludzkiej o dokonaniu takiej oceny?

W świetle powyższych rozważań można powiedzieć, że z jednej strony A. Badiou postrzega Dobro i Zło jako kategorie obiektywne, z drugiej jednak, zaproponowana przez niego procedura weryfikacji działań ludzkich wydaje się zawodzić wówczas, kiedy człowiek nie przystaje do modelu, jaki stworzył francuski filozof. Nie każdy patrzy na swoje życie z refleksją pozwalającą na analizę wydarzeń pod kątem wymagań, jakie przed nim one stawiają. Wydaje się nawet, że nie każdy byłby do tego zdolny. Zaproponowany sposób weryfikacji działań ludzkich już w punkcie wyjścia może bowiem przysparzać kłopotów. Nie stanowi on prostej reguły, której zastosowanie przynajmniej w większości przypadków będzie skutecznie pomagało odróżnić Dobro od Zła. Zresztą nie wydaje się, aby Badiou przyświecał taki właśnie cel w konstruowaniu swojego systemu filozoficznego. Zagłębiając się w jego rozważania, można odnieść wrażenie, że podejmuje on jedynie próbę wyjaśnienia rzeczywistości, łącznie z motywami działań ludzkich, które w świetle omawianej myśli można uznać nie tyle za dobre, ile jedynie za słuszne. Dobro w ujęciu omawianego autora nie jest utożsamiane z kategorią o charakterze moralnym, ale raczej z cechą ludzkiego działania, właściwą mu wówczas, gdy prowadzi ono do Nieśmiertelności. Jednostka ludzka, zdaniem Badiou, powinna przekraczać swoją zwierzęcą naturę i dążyć do zaktualizowania się jako podmiot, do bycia w pełni człowiekiem.

W trakcie prowadzonych analiz ujawnił się również jeszcze jeden problem, a zarazem słabość koncepcji A. Badiou. Na każdym niemal etapie „procedury prawdy” wymaga ona od człowieka rozstrzygnięcia i oceny według nie do końca jasnych kryteriów. Już samo źródło moralności w postaci wydarzenia wydaje się niepewne i wątpliwe, biorąc pod uwagę trudność w odczytaniu konkretnego faktu jako wydarzenia. Przykładowo spotkanie dwojga osób, które Badiou kwalifikuje jako wydarzenie otwierające możliwość miłości, niejednokrotnie okazuje się pozorem i pomyłką. Z drugiej strony człowiek często nie potrafi wytłumaczyć, dlaczego posiada wewnętrzne przekonanie o tym, że konkretny czyn będzie zły lub też odczuwa ponaglenie do określonych działań. Omawiany autor w ogóle pomija problem emocji mogących zafałszować obraz świata i wydaje się pojmować człowieka jako

pozbawionego tego konstytucyjnego elementu, mającego niewątpliwy wpływ na postrzeganie nie tylko otaczającej rzeczywistości, ale i samego siebie. Ocena moralna czynu ludzkiego następuje niejako wewnątrz tego czynu, co stwarza niebezpieczeństwo niemożliwości obiektywnego do niego odniesienia. Francuski filozof zakłada, że człowiek jest w stanie spojrzeć na siebie niejako z perspektywy, rozstrzygając jednocześnie bezstronnie, na jakim etapie „procedury prawdy” się znajduje i dokonać zimnej kalkulacji, przyporządkowania do wydarzenia działania, które zamierza podjąć. Powyższe stwierdzenie wydaje się jednak zbyt optymistyczną wizją człowieka, który nie jest jedynie istotą kalkulującą i analizującą. Niejednokrotnie dokonuje wyborów moralnych, będąc pod wpływem intensywnych przeżyć, nie pozwalających na analizę i wyliczenia. Pod tym względem zapewne koncepcja Badiou wydaje się być trudna do zastosowania w praktyce. Dla Badiou „procedura prawdy” przebiega w ściśle określony sposób. Najpierw następuje wydarzenie, które wypełnia pustkę w sytuacji, w jakiej żyje jednostka, następnie człowiek odpowiada na wydarzenie i podejmuje decyzję o byciu mu wiernym.

Wydaje się że zaproponowany przez omawianego autora sposób weryfikacji działań pod względem moralnym przy pomocy „procedury prawdy” mógłby się sprawdzić tylko wraz z przyjętym założeniem, że każda jednostka ludzka podejmuje decyzje w sposób refleksyjny i przemyślany. W istocie jednak okazuje się, że na ogół decyzje podejmowane są spontanicznie, pod wpływem chwili i emocji. Przy konieczności każdorazowej analizy działania pod kątem zgodności z procedurą, proces decydowania opóźniałby się i niejednokrotnie nie dochodziłby do skutku. W rzeczywistości bywa natomiast tak, że człowiek niejako posiada wewnętrzne przeświadczenie o swojej powinności i podjęcie decyzji polega nie tyle na rozważeniu, czy czyn wpisuje się w jakiś proces, ale na zdecydowaniu, czy pójść za wewnętrznym wezwaniem, czy mu się sprzeciwić.

Nie można jednak zaprzeczyć, że filozofia Badiou zawiera w sobie szereg elementów zasługujących na uwagę.

Cennym w filozofii Badiou wydaje się być przede wszystkim jego zainteresowanie podejmowaniem indywidualnych decyzji. W tym zakresie chce on przywrócić należne miejsce racjonalności. Zaprzecza, aby było tak, że wszystko jest uczuciowe i nieracjonalne, jakby tego chcieli postmoderniści. Deklaruje również możliwość opisu rzeczywistości wyjątku przy pomocy matematyki, a ściślej – logiki. Przy czym zastrzega, że stosuje w tym celu trzy różne logiki: klasyczną, intuicjonistyczną oraz parakonsystentną.

Stwarzając doktrynę podmiotu, który należałby do metafizyki, a nie – był zdekonstruowany, omawiany autor proponuje ciekawe, aczkolwiek dyskusyjne, ujęcie szczęścia, w którym dokonuje połączenia materializmu ze swoistą „duchowością”. Szczęście, umieszczone przez Badiou w teorii dialektycznej, polega na zmienianiu świata w imię wierności wydarzeniu, przejawiającym się w zerwaniu z konsumpcjonizmem i podporządkowywaniu pragnień kapitalizacji.

Warto również wskazać na jego podejście do demokracji i odważne tezy co do postrzegania tej formy rządów jako wprowadzającej uśrednienie i przeciętność, rezygnującej z równości na rzecz wolności.

Na uwagę zasługuje także dość nowatorski sposób postrzegania spotkania, zwłaszcza w aspekcie ukazywania konsekwencji, jakie wydarzenie spotkania niesie za sobą. Spotkanie nie jest doświadczeniem innego, ale wydarzeniem dającym początek procesowi miłosnego konstruowania świata z punktu widzenia innego niż centrum interesu jednostki i chęć przetrwania.

Warto dostrzec również w filozofii francuskiego filozofa ciekawą koncepcję miłości jako konstrukcji prawdy. Według Badiou, dotyczy ona tego, co się dzieje ze światem, gdy jest on doświadczany nie przez jedną osobę, ale przez dwoje. Dzięki miłości doświadczana rzeczywistość jest poznawana z perspektywy różnicy, a nie z perspektywy tożsamości i z tej samej perspektywy przekształcana zgodnie z możliwościami otwartymi przez wydarzenie. Co znamienne, Badiou sprzeciwia się sprowadzaniu miłości do emocji, ale postuluje rozumienie jej jako pewnego rodzaju zobowiązania, które dokonuje się przez miłosne wyznanie. Deklaracja miłosna ma dalekosiężne konsekwencje, otwiera procedurę wierności, ponieważ w pewien sposób determinuje kolejne decyzje, które jednostka ludzka będzie zmuszona podjąć, budując we dwoje. Wierność jest bowiem trwaniem we wspólnym patrzeniu na świat w każdym jego aspekcie, w jednostkowych decyzjach i we wszystkich dziedzinach życia, nie tylko w sferze seksualnej. Nieco w poprzek dominującym współcześnie sposobom postrzegania miłości, Badiou powiada, nawiązując do Lacana, że miłość jest żmudną pracą, niemającą nic wspólnego z relacją seksualną, która w istocie dzieli, a nie łączy.

Badiou sprzeciwia się również postrzeganiu jednostki ludzkiej jako ofiary, ponieważ sądzi, że sprowadza to ją na poziom zwierzęcy. Traktowanie i rozumienie samego siebie jako ofiary oznacza postrzeganie siebie z perspektywy Zła, jakiego można doświadczyć, a podejmowanie decyzji ze względu na potencjalne Zło jest właściwe zwierzęciu, a nie człowiekowi. Francuski filozof jest przekonany, że przeciwstawiając się woli-bycia-zwie-

rzęciem, narzuconej mu przez okoliczności, człowiek staje się nieśmiertelny. Utrzymuje, że wewnątrz jednostki, na poziomie etycznym, trwa konflikt między przynależnością do sytuacji i zasadą interesu a spójnością i zasadą podmiotową. Wchodząc w „procedurę prawdy”, cała dążność jednostki ludzkiej do samozachowania zostaje przekierowana na kontynuowanie wykraczania poza własny byt, na kontynuowanie myślenia i, w konsekwencji, na podtrzymywanie Nieśmiertelności.

W analizach przeprowadzonych w niniejszej rozprawie znalazła zatem potwierdzenie, postawiona we *Wstępie* teza, że, według Alaina Badiou, o byciu podmiotu moralnego decyduje wierność wydarzeniu. Francuski filozof, sprzeciwiając się tradycyjnym ujęciom, które źródeł podmiotowości upatrywały w powinności lub inności, utrzymuje, że jednostka ludzka może stać się podmiotem jedynie w wyniku podjęcia decyzji o wierności wydarzeniu i konsekwentnym ponawianiu dokonanego wyboru w obliczu konkretnych wyborów życiowych. Nie da się ukryć, że Badiou opowiada się tym samym za koncepcją wolności sprzeczną z dominującymi współcześnie postulatami rozumienia jej jako możliwości dowolnego wyboru. Dla francuskiego filozofa człowiek wolny to taki, który świadomie podejmuje zobowiązanie i pozostaje wierny temu wyborowi, budując według niego nowy świat. Wierność wydarzeniu w tym ujęciu musi być koherentna z przebiegiem procedury, powinna się w nią wpisywać, a rozminięcie się z nią oznacza powrót na poziom zwierzęcy.

Wydaje się, że ciekawe byłoby rozwijanie poglądów badanego filozofa w kierunku szerszego odniesienia do pragmatyki życia codziennego. Interesująca i warta poszerzenia jest zwłaszcza jego koncepcja szczęścia i warunków, które pozwalałyby na jego osiągnięcie przez jednostkę ludzką. W świecie zdominowanym przez postulaty ekonomizacji życia i konsumpcjonizmu, głos nawołujący do zmiany świata w różnych jego wymiarach i osiągnięcia mądrości innej od mądrości świata, mógłby okazać się ciekawą alternatywą zwłaszcza dla zlaicyzowanej części społeczeństwa, która stale się powiększa.

# BIBLIOGRAFIA

## ŹRÓDŁA

- Badiou A., *Bodies, Languages Truths*, <http://www.lacan.com/badbodies.htm> (dostęp: 04.05.2015).
- Badiou A., *Byt i zdarzenie*, tłum. P. Pieniążek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- Badiou A., *Circonstances 3: Portées du mot „juif”*, Paris: Lignes & Manifestes, 2005.
- Badiou A., *Co to znaczy żyć?*, tłum. B. Kuźniarz, „Kronos” 1(2012), 135–141.
- Badiou A., *Comments on Simon Critchley’s Infinitely Demanding*, „Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy” 12(2008), 9–17, <http://www.artsrn.ualberta.ca/symposium/files/original/c294987abaf6dae228287e2a80c8760d.pdf> (dostęp: 28.04.2016).
- Badiou A., *Conditions*, Paris: Éditions du Seuil, 1992.
- Badiou A., *Etyka jako postać nihilizmu*, tłum. S. Sierakowski, „Krytyka Polityczna” 14(2007/2008), 302–306.
- Badiou A., *Etyka prawdy*, tłum. S. Sierakowski, „Krytyka Polityczna” 14(2007/2008), 307–316.
- Badiou A., *Etyka. Szkic o świadomości zła*, tłum. P. Mościcki, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2009.
- Badiou A., *Fifteen Theses on Contemporary Art*, <http://www.lacan.com/frameXXIII7.htm> (dostęp: 28.04.2016).
- Badiou A., *Huit theses sur l’universel*, <http://www.lacan.com/badeight.htm> (dostęp: 25.02.2013).
- Badiou A., *L’éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen: Nous, 2003.
- Badiou A., *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, Paris: Germina, 2011.
- Badiou A., *Le fini et l’infini*, Montrouge: Bayard Éditions, 2010.
- Badiou A., *Logiques des mondes. L’être et l’événement*, t. 2, Paris: Seuil, 2006.
- Badiou A., *Manifest dla filozofii*, tłum. A. Wasilewski, „Rita Baum” 26 (2012), 4–7, <https://issuu.com/ritabaumwroclaw/docs/26> (dostęp: 24.03.2015).
- Badiou A., *Métaphysique du bonheur réel*, Paris: PUF, 2015.
- Badiou A., *Miłość*, rozm. przepr. N. Truong, tłum. M. Polak, „Znak” 2(2012), z. 681, 62–68.
- Badiou A., *On a Finally Objectless Subject*, trans. B. Fink, In: *Who Comes After the Subject?*, ed. E. Cadava, New York–London: Routledge, 1991, pp. 24–32.
- Badiou A., *On Evil*, Interview by C. Cox and M. Whalen, [www.cabinetmagazine.org/issues/5/alainbadiou.php](http://www.cabinetmagazine.org/issues/5/alainbadiou.php) (dostęp: 24.04.2015).

- Badiou A., *Peut en penser la politique?*, Paris: Seuil, 1985.
- Badiou A., *Philosophy as Biography*, „The Symptom” 9 (2007), [http://www.lacan.com/symptom9\\_articles/badiou19.html](http://www.lacan.com/symptom9_articles/badiou19.html) (dostęp: 24.05.2015).
- Badiou A., *Qu'est-ce qu'une vérité?*, propos recueillis par B. Engelbach, F. Martel et O. Sécardin, [http://www.nonfiction.fr/article-886-entretien\\_avec\\_alain\\_badiou\\_\\_\\_1\\_\\_quest\\_ce\\_quune\\_verite\\_.htm](http://www.nonfiction.fr/article-886-entretien_avec_alain_badiou___1__quest_ce_quune_verite_.htm) (dostęp: 25.09.2009).
- Badiou A., *Second Manifesto for Philosophy*, transl. L. Burchill, Cambridge–Malden: Polity Press, 2011.
- Badiou A., *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyla i P. Mościcki, Kraków: Korporacja Ha!art, 2007.
- Badiou A., *Théorie du sujet*, Paris: Seuil, 1982.
- Badiou A., *The Subject of Art*, transl. L. Kerr, [http://www.lacan.com/symptom6\\_articles/badiou.html](http://www.lacan.com/symptom6_articles/badiou.html) (dostęp: 20.06.2014).
- Badiou A., *Theoretical Writings*, transl. R. Brassier and A. Toscano, London–New York: Continuum International Publishing Group, 2006.
- Badiou A., *Uniwersalne prawdy i kwestia religii*, rozm. przepr. A. S. Miller, tłum. K. Mikurda, „Krytyka Polityczna” 14 (2007/2008), 323–327.
- Badiou A., *Universal Truths and the Question of Religion*, Interview by A. S. Miller, „Journal of Philosophy and Scripture” 3(2005), 38–42, <http://www.philosophy-andscripture.org/Issue3-1/Badiou/Badiou.html> (dostęp: 05.02.2013).
- Badiou A., Tarby F., *La philosophie et l'évènement*, Paris: Germina, 2010.
- Badiou A., Truong N., *Éloge de l'amour*, Paris: Flammarion, 2009.

## OPRACOWANIA

- Acotto E., *Sur la violence avec un non préalable*, dans: *Écrits autour de la pensée d'Alain Badiou*, éd. B. Besana et O. Feltham, Paris: L'Harmattan, 2007, pp. 83–100.
- Agostini F., *Logique récursive et événement politique*, dans: *Écrits autour de la pensée d'Alain Badiou*, éd. B. Besana et O. Feltham, Paris: L'Harmattan, 2007, pp. 153–163.
- Barker J., *De l'Etat au Maître: Badiou et le post-marxisme*, dans: *Écrits autour de la pensée d'Alain Badiou*, éd. B. Besana et O. Feltham, Paris: L'Harmattan, 2007, pp. 187–193.
- Bensaïd D., *Alain Badiou and the Miracle of Event*, In: *Think Again: Alain Badiou and the Future Philosophy*, ed. P. Hallward, London: Continuum, 2004, pp. 94–105.
- Bowden S., Duffy S., *Badiou's Philosophical Heritage*, In: *Badiou and Philosophy*, Edinburgh: Deleuze Connections, 2012, pp. 1–15.
- Brejdak J., *Święty Paweł Alaina Badiou*, w: tenże, *Cierni w ciele. Myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Kraków: WAM, 2010, s. 188–214.

- Bryant L. R., *Symptomal Knots and Evental Ruptures: Žižek, Badiou, and Discerning the Indiscernible*, „International Journal of Žižek Studies” 2(2007), <http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/33/30> (dostęp: 28.04.2016).
- Critchley S., *Nieustające żądanie. Etyka polityczna*, tłum. R. Dobrowolski i M. Gusin, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, 2006.
- Depoortere F., *Christianity and Politics: A Biographical-Theoretical Reading of Gianni Vattimo and Alain Badiou*, In: *Between Philosophy and Theology: Contemporary Interpretations of Christianity*, ed. L. Boeve and C. Brabant, Farnham/Burlington: Ashgate Publishing, 2010, pp. 193–213.
- Doust D. M., *Index et anticipation*, dans: *Écrits autour de la pensée d'Alain Badiou*, éd. B. Besana et O. Feltham, Paris: L'Harmattan, 2007, pp. 133–146.
- Duda S., *Bajka o zmartwychwstaniu*, „Tygodnik Powszechny” 32(2007), 14.
- Dunin K., *Łaska przekraczania granic*, w: A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyla i P. Mościcki, Kraków: Korporacja Ha!art, 2007, s. 5–9.
- Feltham O., *Une singularité advenant à la politique*, dans: *Écrits autour de la pensée d'Alain Badiou*, éd. B. Besana et O. Feltham, Paris: L'Harmattan, 2007, pp. 197–214.
- Gosslin S., *La parole Manifeste*, dans: *Écrits autour de la pensée d'Alain Badiou*, éd. B. Besana et O. Feltham, Paris: L'Harmattan, 2007, pp. 171–185.
- Hallward P., *Badiou. A Subject to Truth*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2003.
- Hoens D., *L'amour selon Badiou*, dans: *Écrits autour de la pensée d'Alain Badiou*, éd. B. Besana et O. Feltham, Paris: L'Harmattan, 2007, pp. 233–244.
- Jackson K., *The Great Temptation of „Religion”: Why Badiou has been so important to Žižek*, „International Journal of Žižek Studies”, <http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/32/29> (dostęp: 28.04.2016).
- Kropiwnicki M., *Uniwersalizm, który nadszedł*, „Le Monde Diplomatique” 5(2007), 23.
- Kubiński G., *Alain Badiou. Onto-logia mnogości*, Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA, 2009.
- Kubiński G., *Figury i wydarzenia. Filozofia liminalna: Agamben, Badiou, Negri*, Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA, 2011.
- Kuźniarz B., *Pierwszy krok w chmurach: o teorii siedliska wydarzeniowego Alaina Badiou*, „Diametros” 37(2013), 69–84, <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/index.php/diametros/article/download/529/671> (dostęp: 28.04.2016).
- Makowski J., *Teolog mówi „nie”*, „Tygodnik Powszechny” 34(2007), 10.
- Marchart O., *Nothing but a Truth: Alain Badiou's „Philosophy of Politics” and the Left Heideggerians*, „Poligraph” 117(2005), 105–125.
- Marty É., *Une querelle avec Alain Badiou, philosophe*, Paris: Gallimard, 2007.
- Milbank J., *The Shares of Being or Gift, Relation and Participation: an Essay on the Metaphysics of Emmanuel Levinas and Alain Badiou*, [http://theologyphilosophy-centre.co.uk/papers/Milbank\\_Metaphysics-LevinasBadiou.pdf](http://theologyphilosophy-centre.co.uk/papers/Milbank_Metaphysics-LevinasBadiou.pdf) (dostęp: 14.04.2015).

- Mościcki P., *Polityka teatru. Eseje o sztuce angażującej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008.
- Mościcki P., *Poza zasadą partykularyzmu. Alain Badiou: uniwersalność i myśl postsektularna*, tłum. J. Kutyla i P. Mościcki, w: A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, Kraków: Korporacja Ha!art, 2007, s. 119–140.
- Mościcki P., *Teologia polityczna i etyka bliźniego*, „Krytyka Polityczna” 14(2007/2008), 242–257.
- Nirenberg R. L., Nirenberg D., *Badiou's Number: A Critique of Mathematics as Ontology*, „Critical Inquiry” 4(2011), [http://criticalinquiry.uchicago.edu/uploads/pdf/nirenbergs\\_badiounumber\\_complete.pdf](http://criticalinquiry.uchicago.edu/uploads/pdf/nirenbergs_badiounumber_complete.pdf) (dostęp: 25.03.2015).
- Nowak P., *Apostoł Aktywista*, „Tygodnik Powszechny” 39(2007), 10.
- Pluth E., *Against Spontaneity: The Act and Over-Censorship in Badiou, Lacan, and Žižek*, <http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/34/31> (dostęp: 28.04.2016).
- Pokorska B. A., Węclawski T., *Kolonizacja cudzego świata*, „Tygodnik Powszechny” 44(2007), 18.
- Robinson A., *An A to Z of Theory. Alain Badiou: Ontology and Structuralism*, <https://ceasefiremagazine.co.uk/alain-badiou-ontology-structuralism/> (dostęp: 23.03.2015).
- Santner E. L., *Cuda się zdarzają. W materii bliźniego: Benjamin, Rozenzweig, Freud* (fragmenty), tłum. K. Mikurda, „Krytyka Polityczna” 14(2007/2008), 275–290.
- Tarby F., *La philosophie d'Alain Badiou*, Paris: L'Harmattan, 2005.
- Watkin C., *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Žižek S., *Kruchy absolut. Czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, tłum. M. Kropiwnicki, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2009.
- Žižek S., *O boskim samoograniczeniu i rewolucyjnej miłości*, rozm. przepr. J. Delpech-Ramey, tłum. K. Mikruda, „Krytyka Polityczna” 14(2007/2008), 328–335.
- Žižek S., *Raduj się swoim narodem, jak sobą samym!*, tłum. A. Chmielewski, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article78> (dostęp: 13.04.2014).
- Žižek S., *Spinoza, Kant, Hegel and... Badiou!*, <http://www.lacan.com/zizphilosophy3.htm> (dostęp: 11.02.2013).
- Žižek S., *The Politics of Truth, or, Alain Badiou as a Reader of St Paul*, In: *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, London–New York: Verso, 2000, pp. 127–170.
- Życiński J., *Listy św. Pawła do ateistów*, „Tygodnik Powszechny” 32(2007), 1 i 14.

## LITERATURA POMOCNICZA

- Althusser L., *Marksizm a humanizm*, tłum. W. Dłuski, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. J. Siemek, Warszawa: Czytelnik, 1978, s. 343–373.

- Arystoteles, *Kategorie. Hermeneutyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1975.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- Aster E. von, *Historia filozofii*, tłum. J. Szewczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1969.
- Austin J. L., *Jak działać słowami*, tłum. B. Chwedończuk, w: tenże, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993, s. 543–729.
- Baumgartner H.-M., *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez samą siebie*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa: Oficyna Naukowa, 1996.
- Benedykt XVI, *Spe salvi*, Poznań: Pallotinum, 2007.
- Biegański K., *Arnold Schönberg*, w: *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, s. 795–796.
- Bielik-Robson A., *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków: Universitas, 2012.
- Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Kraków: Znak, 1986.
- Burzyńska A., *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Kraków: Universitas, 2013.
- Butler J., *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywna*, tłum. A. Ostolski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010.
- Cassirer E., *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2006.
- Cassirer E., *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008.
- Cassirer E., Heidegger M., *Wykłady i dysputa w Davos*, tłum. A. J. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 17(1994), 7–26.
- Deleuze G., *Foucault*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, 2004.
- Derrida J., *Ostrogi. Style Nitzsche*, tłum. B. Banasiak, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 1997.
- Derrida J., *Prawda w malarstwie*, tłum. M. Kwietniewska, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 2003.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1960.
- Dybel P., *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i feminizmie*, Kraków: Universitas, 2006.
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1977.
- Foucault M., *Dits et écrits, 1954–1988*, t. 1, Paris: Gallimard, 1994.
- Foucault M., *Subject and Power*, In: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. H. Dreyfus and P. Rabinow, Chicago: University of Chicago Press, 1983, pp. 208–226.

- Foucault M., *Techniki siebie*, w: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, red. D. Leszczyński i L. Rasiński, Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000, s. 247–275.
- Frankl V. E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Woźnicka, Warszawa: Czarna Owca, 2014.
- Galarowicz J., *Coś więcej niż zwierzę rozumne*, w: tenże, *Martin Heidegger genialny myśliciel czy szaman?*, Kraków: WAM, 2014, s. 127–175.
- Groys B., *Wprowadzenie do anty-filozofii*, tłum. J. Gilewicz, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2012.
- Guittton J., *Sens ludzkiego czasu*, tłum. W. Sukiennicka, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1989.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków: Universitas, 2000.
- Hegel G. W. F., *Nauka logiki*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1968.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Wolnicki, Warszawa: Czytelnik, 1977.
- Heidegger M., *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1989.
- Heidegger M., *Przyczynki do filozofii. Z wydarzenia*, tłum. B. Baran i J. Mizera, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1996.
- Jaroszyński P., *Spór o źródła prawdy: intelekt czy byt? Aprioryzm czy aposterioryzm?*, w: *Spór o prawdę. Zadania współczesnej metafizyki*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień i P. Gondek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011, s. 263–277.
- Judycki S., *Czy istnieją specyficzne metody filozoficzne?*, „Kwartalnik Filozoficzny” 21(1993), z. 4, 15–41.
- Judycki S., *O klasycznym pojęciu prawdy*, „Roczniki Filozoficzne” 49(2001), z. 1, 25–62.
- Kant I., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska i P. Sosnowska, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2005.
- Karpiński P., *W poszukiwaniu radykalnej transcendencji. Ojciec i syn w filozofii E. Lévinasa*, „Fides et Ratio” 13(2013), z. 1, 128–142.
- Kierkegaard S., *Albo-albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1976.
- Kmita J., *Jacy moglibyśmy być?*, w: „Nie pytajcie mnie, kim jestem...” Michel Foucault dzisiaj, red. M. Kwiek, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 1998, s. 109–138.
- Kobyliński A., *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2014.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Poznań: Wydawnictwo Zys i S-ka, 2001.
- Kraszewski M. K., *‘Emet. Czy Piłat mógł zrozumieć Jezusa?’*, „Prezentacje” 2(2005), 20–23.

- Krąpiec M. A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1995.
- Legowicz J., *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1980.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.
- Lévinas E., *Imiona własne*, tłum. J. Margański, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000.
- Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia: Atext, 1991.
- MacIntyre A., *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki, Z. Koenig i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1991.
- Marcuse H., *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska i A. Pawelski, Warszawa: Wydawnictwo Muza S.A., 1998.
- McKenzie J., *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, Kraków: Universitas, 2011.
- Micherdziński M., *Jeden z nas był świętym...*, rozm. przepr. W. Pobiedziński, <http://www.niedziela.pl/artukul/43422/nd/Jeden-z-nas-byl-swietym> (dostęp: 05.05.2015).
- Moń R., *On Some Diseases of Contemporary Ethics*, w: *The Dilemmas of Modern Ethics*, red. R. Moń i A. Kobylński, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2008, s. 45–58.
- Moń R., *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2011.
- Morawiec E., *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, 1998.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Poznań: Zysk i S-ka, 2000.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Znak, 1997.
- Noras A. J., *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2005.
- Orchowska L., *Rola mass mediów w kulturze społeczeństwa jednowymiarowego Herberta Marcusego*, tłum. T. Kupś, „Studia z Historii Filozofii” 5(2014), z. 2, 111–122.
- Piskorski J. M., *Od kultu herosów do adoracji ofiar. Przemiany w kulturze pamięci*, „Więź” 2–3(2010), 5–21.
- Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1959.
- Rasiński L., *Dyskursywna koncepcja władzy. Foucault i Laclau o dyskursie, podmiocie i władzy*, „Principia” 53(2010), 177–192.
- Reck R., *Wszyscy chcą być ofiarami*, rozm. przepr. M. Titaniec, tłum. J. von Wedel, „Oś – Oświęcim – Ludzie – Historia – Kultura” 24(2010), 12–13.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. S. Cichowicz i in., Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1985.

- Sartre J. P., *Byt i nicość*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński i P. Małochleb, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2007.
- Siemek M. J., *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Skarga B., *Tożsamość i różność. Eseje metafizyczne*, Kraków: Znak, 1997.
- Słownik grecko-polski*, t. 1, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1958.
- Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1998.
- Spaemann R., *Kroki poza siebie, Przemówienia i eseje*, Warszawa: Wydawnictwo Oficyna Naukowa, 2012.
- Stęszewski J., *Berg Alban Maria Johannes*, w: *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, s. 94–95.
- Styczeń T., *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, w: tenże, *Objawiać osobę*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2013, s. 71–99.
- Szyszkowska M., *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa o zmiennej treści*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1970.
- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, Kraków: WAM, 2005.
- Św. Augustyn, *Soliloquia i inne dialogi o duszy*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Tischner J., *Fenomenologia spotkania*, „*Analecta Cracoviensia*” 10(1978), 73–98.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków: Znak, 2011.
- Tischner J., *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2012.
- Trochimska-Kubacka B., *Neokantyzm Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa o zmiennej treści*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1997.
- Walaciński A., *Webern von Anton Friedrich Wilhelm*, w: *Encyklopedia muzyczna PWM. Część biograficzna*, t. 12, red. E. Dziębowska, Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne S.A., 2012, s. 100–111.
- Žižek S., *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008.



Pani Sylwia Kłosowicz jako cel swojej pracy postawiła analizę myśli francuskiego filozofa Alaina Badiou. Już sam wybór filozofa zasługuje na pewne uznanie, ponieważ na gruncie polskim, co ukazuje chociażby bibliografia rozprawy, jest niewiele publikacji prezentujących filozofię francuskiego myśliciela. Praca nie pretenduje jednak do przedstawienia całości myśli Badiou, lecz koncentruje się na jednym, bardzo konkretnym zagadnieniu, a mianowicie na rekonstrukcji koncepcji etyki, którą można sprowadzić do sformułowania [...]: wierność wydarzeniu jest warunkiem dobroci działania podmiotu.

ks. dr hab. Maciej Bała, prof. UKSW

Wielką wartością pracy jest to, że Autorka podjęła próbę nie tylko bezstronnej rekonstrukcji poglądów, lecz także dyskusji z Alainem Badiou z pozycji myślicielki chrześcijańskiej, wnoszącej w dialog światopoglądowy własne założenia i przekonania. Uczyniła to jednak z ogromną kulturą i pełnym profesjonalizmem, unikając tendencyjnego wypaczania prezentowanej myśli i podchodząc do niej z szacunkiem i zrozumieniem. Lektura tak pomyślanej i tak starannie wykonanej pracy interpretatorsko-polemicznej z pewnością będzie interesująca i owocna zarówno dla osób entuzjastycznych podobne stanowisko jak Badiou, którzy odnajdą w tekście zaproszenie do poszerzenia własnej optyki i propozycję wyjścia naprzeciw osobom inaczej myślącym, lecz dążącym do wspólnego poszukiwania uniwersalnych zasad czynienia dobra, jak też dla tych, którzy uznając prawdy wiary i wartości chrześcijańskie, chcieliby w duchu wspólnej troski o dobro człowieka wypracować formułę pokojowego współbycia i współdziałania z inaczej myślącymi.

prof. dr hab. Krzysztof Wieczorek

[www.liberilibri.pl](http://www.liberilibri.pl)

ISBN: 978-83-63487-17-1