

**Rado Riha**  
*Kako je mogoče misliti*  
*singularno univerzalno?*

Naši temi, problematiki univerzalnega, se bom skušal približati tako, da bom filozofijo kot misel postavil v razmerje do dveh drugih miselnih področij, psihoanalize in politike. Psihoanalizo kot misel predstavlja zame Lacanova psihoanaliza, politiko kot misel pa razumem kot politiko emancipacije. Upam torej, da bo razjasnitev načina, na katerega lahko filozofija misli svoje razmerje s psihoanalizo in politiko, omogočila tudi osvetlitev vozla univerzalnega, singularnega in subjekta, s katerim se ukvarjamo na tem kolokviju.

Samo po sebi se razume, da za to, da bi obravnavali problem univerzalnega, nikakor ni nujno, da izhajamo iz take umestitve filozofije, kakršno tu predlagam. S tem seveda nočem reči, da je moj pristop poljuben. Tisto, kar temu pristopu omogoča, da se izogne arbitrarnosti, je konceptualna podoba, ki ga podpira. To pa je podoba filozofije, ki je, prav kot čista filozofija, vselej že pod nekaterimi zunajfilozofskimi pogoji.

Prvi zaris te podobe bi lahko našli že pri Althusserju, natančneje, v tistem, čemur pravi »nujni paradoks«<sup>1</sup>, ki po njegovem zaznamuje filozofijo kot tako. Ta paradoks je, kot je znano, v tem, da filozofija, ki nima svojega objekta in deluje zgolj v imanentnosti svoje misli, ravno s svojim zgolj znotrajfilozofskim delovanjem posega zunaj sebe. A rajši kakor da bi sam podrobneje analiziral ta paradoks, se bom oprl na Badioujev aksiom, v katerem najdemo najbolj koncizno teoretsko elaboracijo tega paradoksa. Gre za aksiom, po katerem je filozofija kot filozofija zmerom že pod pogojem štirih procesov resnice.

Od tega aksioma si bom tu izposodil samo njegovo bazično konceptualno strukturo. Mislim na tole: reči, da je filozofija »pod pogojem«, ne pomeni, da je filozofija pogojena, določena s politiko, z ljubeznijo, umetnostjo ali matematiko, če prevzamem Badioujevo terminologijo. Pač pa pomeni, da je filozofija podvržena znotrajfilozofskemu pogoju, da misli štiri procese resnice kot svoje realne pogoje. Kot pogoje torej, ki so glede na filozofi-

---

<sup>1</sup> L. Althusser, *Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov* (1967), prev. V. Likar, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1985, str.59. : »...filozofija ne posega v realnost drugače, kot da proizvaja rezultate *v sami sebi*. Deluje *zunaj sebe* z rezultati, ki jih proizvede *v sami sebi*. Nekoč bo treba poskusiti premisliti ta nujni paradoks«.

jo v razmerju neukinljive zunanosti. Skratka, filozofija, ki hoče biti čista filozofija, mora zunanost svojih pogojev artikulirati prav v čisti imanentnosti svoje misli. Tako da bi lahko rekli, da ta zunanost vznikne iz same notranosti filozofije, ali rajši, z aktom, s pomočjo katerega se filozofija vzpostavlja kot čista filozofija.

Naslov mojega prispevka bi zato lahko formulirali tudi takole: Kako je mogoče misliti filozofijo, ki je »pod pogojem«? Moj namen je potemtakem pokazati, da podoba filozofije, ki je »pod pogojem«, nujno postavlja neko posebno univerzalno, namreč univerzalno, ki obstaja le, kolikor je suplementirano z neko ireduktibilno singularnostjo. Z drugimi besedami, lahko bi rekli, da filozofska misel ni že na sebi oziroma že od začetka polje univerzalnega. Prav narobe, filozofija začenja kot prizadevanje po tem, da bi prebila, in to od znotraj, zaprti krog svoje misli. Filozofija obstaja le kot vselej ireduktibilno singularna zahteva, da imajo njene lastne izjave univerzalno veljavnost. Kot zahteva, da je singularna točka, na katero filozofija opira svoje izjave, neposredno univerzalizabilna, prenosljiva na vse.

\*

Kaj to pomeni v kontekstu mojega izhodišča, se pravi, umestitve filozofije med psihoanalizo in politiko? Najprej bom preiskal znotrajfilozofske posledice te umestitve, pri čemer se bom opiral na podobo filozofije »pod pogojem«. V nadaljevanju pa bom skušal pokazati, kako lahko filozofija, ne glede na to, da definira psihoanalizo in politiko znotraj svojega lastnega miselnega polja, obe miselni področji vseeno postavi kot realna miselna procesa, ireduktibilna na filozofijo.

Moje prvo vprašanje se zato glasi: Kaj ohranja filozofija od psihoanalize in politike, ki ju misli kot svoja pogoja? Najprej se bom tega vprašanja lotil iz zornega kota razmerja do psihoanalize in postavil tole tezo: Filozofija lahko misli psihoanalizo kot svoj pogoj tako, da si prisvoji način, kako sama psihoanaliza valorizira univerzalno. Res je, da psihoanalizo ponavadi pojmuje kot misel, ki se zoperstavlja univerzalnemu. Ravno tako je tudi res, da je psihoanaliza lahko le psihoanaliza partikularnega. Vendar tu ne smemo spregledati specifične razsežnosti psihoanalitične zavrnitve univerzalnega. Psihoanaliza je afirmacija vselej partikularnega primera, kolikor je hkrati prizavedanje misliti Drugega – to se pravi, razsežnost univerzalnega – izhajajoč iz njegovega neobstoja oziroma izhajajoč iz nemožnosti, da bi univerzalno konstruirali kot Vse.

V obzorje tega prizadevanja se vpisuje tudi znana Lacanova izjava, po kateri Kantov moralni zakon, če si ga ogledamo od blizu, ni drugega kot želja

v njenem čistem stanju<sup>2</sup>. V vzporejanju želje in moralnega zakona ne sme videti le enega od načinov, na katerega Lacan afirmira, da je subjektova želja kot želja govorečega bitja artikulirana na manko, da je, strogo vzeto, želja ničesar : vsak objekt, ki se pojavi v obzorju želje, se namreč s tem vpisom brezpogojno spremeni v »to ni tisto«. Pač pa odmeva v Lacanovi ekvivalenci med željo in moralnim zakonom kantovska predstava o univerzalnosti, ki je popolnoma nedoločena glede svojega izvora, svojih objektov in svojih posledic, a ima vseeno praktično realnost. Kant in Lacan se tako strinjata glede pojma univerzalnosti, ki je, četudi prazna, vseeno učinkovita, in to v tisti meri, v kateri zagrabi subjekta. Druži ju torej misel, da se lahko nekdo subjektivira edino v razmerju do vznika neke brezpogojne univerzalnosti.

A če smo že postavili paralelo med Kantom in Lacanom, je vseeno treba opozoriti, da gre pri Lacanu za svojevrstno revalorizacijo univerzalnega, ki je v tem, da je pri Lacanu želja postavljena kot moment, v katerem se brezpogojnost zahteve po ljubezni spremeni v absolutni pogoj. Pri čemer izraža absolutnost tega pogoja, kot zatrdi Lacan v « Subverziji subjekta in dialektiki želje », odcepitev<sup>3</sup>.

Kaj je torej želja? To je najprej in predvsem brezpogojnost zahteve – zahteve, ki brezpogojno spremeni vsakega izmed svojih objektov v »to ni tisto« – ki je dosegla raven svojega pojma in postala s tem dejanska. Želja kot brezpogojnost v obliki absolutnega pogoja je brezpogojnost, ki zahteva – da bi lahko bila – še nekaj več od te brezpogojnosti same. V želji je brezpogojnost podvojena s samo seboj kot lastnim pogojem : brezpogojnost se spremeni v tisto Reč, ki je objekt-razlog želje. Želja obstaja kot neskončen niz objektov, ki jih vse brezpogojno zadane sodba »to ni tisto«, le takrat, kadar je ta niz suplementiran s samo brezpogojnostjo kot absolutnim pogojem – s pogojem, ki prav zato, ker je absoluten, ni pogoj kot vsi drugi, ampak je ireduktibilen na niz pogojev, od njega «odcepljen». Absolutni pogoj torej ni »eden-več«, ni tista točka, ki se nenehno vzdržuje zunaj »Vsega« in ki prav s tem to »Vse » šele omogoča. Pač pa gre pri absolutnem pogojju za odcepitev, za ločitev, ki se v brezpogojnem nizu zahteve proizvede v trenutku, ko pride njen brezizjemni zakon do svoje polne veljave. Do svoje polne velja-

---

<sup>2</sup> Cf. J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, prev. Z. Skušek, R. Močnik, S. Žižek, Analecta, Ljubljana 1996.

<sup>3</sup> J. Lacan, *Spisi*, slov. izbor tekstov M. Božovič in S. Žižek, Analecta, Ljubljana 1993, str. 290: želja »...z enkratno simetrijo spodnese brezpogojnost ljubezenske zahteve, v kateri subjekt ostane podložen Drugemu, in jo ponese do silovitosti absolutnega pogoja (absolut tokrat pomeni tudi odcepitev.)«; cf. za željo kot absolutni pogoj še *ibid.*, str. 217.



ve pa pride takrat, ko ni več objekta, ki ne bi bil podvržen brezpogojnosti svojega izničenja. Ta ločitev absolutnega pogoja odzvanja tudi v lacanovski formulaciji, po kateri je Reč nekaj, česar v želji ni mogoče artikulirati prav zato, ker je v njej vselej že artikulirana.

Pogoj brezpogojnega bi lahko razumeli tudi takole: Želja obstaja zato, ker obstaja izbira. Da bi pojasnili to trditev, zadostuje da se spomnimo, da začetek analize ni trenutek, ko subjekt izkusi svojo željo v obliki nemožnosti, da bi izrekel Vse, se pravi, da bi izrekel to, kar je hotel reči. Subjekta v analizo ne prižene izkustvo tega, da njegovi govorici nekaj konstitutivno manjka. Tisto, kar subjekta prižene v analizo, ravno ni manko na ravni izrekanja, pač pa, prav narobe, dejstvo, da se mu je na neki način vendarle posrečilo izreči Vse – celo tisto, česar ni mogoče izreči. Prav to, da je bilo izrečeno Vse – tudi to torej, kar je nemožno izreči – je neznosno za subjekta. To, kar je nemožno izreči, se manifestira seveda v njegovih simptomih, v zagatah njegovega izrekanja – v vseh tistih oblikah njegove govornice, ki pričajo o tem, da subjekt ni povedal tistega, kar je hotel izreči oziroma da je že povedal več ali manj od tega, kar je želel reči. S tem pa ravno dokazujejo, da ne ve, kaj je njegova želja. In šele ko postane «Vse» njegovega izrekanja preveliko breme za subjekta, se le-ta utegne odločiti, da stopi v analizo, se pravi, da izbere drug dostop do svoje želje.

Bistveno za pričujoče razpravljanje je torej, da se želja ne najavlja v tem, kar je nemožno izreči. Želja se, prav narobe, napoveduje v obliki nekega: »ni možno, da subjekt ne bi izrekel tistega, kar je nemožno izreči«. Ta podvojena nemožnost pa ni drugega kot prepletenost tega, kar je nemožno izreči, in realnega. Tako da bi lahko, nekoliko na hitro, rekli, da subjektivna konsistenca izvira iz vozla, ki ga tvorita objekt *a* in manko, ki preganja subjektovo željo. Kajti manko biti subjekta kot bitja govornice je vselej lokaliziran, je vselej tu, obešen na neko fiksno točko tu-biti, in sicer prav prek objekta *a*. Ta objekt seveda ni nekaj, kar bi veljalo za vse. Vse prej gre za nekaj, kar sodi v red enkratnega, ki za vsakega posameznega subjekta organizira njegovo razmerje do tistega, česar ne more izreči.

Tu bi lahko navezali na slovito formulo »ne popustiti glede svoje želje«, ki jo tu prevajam takole: Ne popustiti glede tega, da za subjekta ni možno, da ne bi izrekel tega, kar je nemožno izreči. Prav v svojem simptomu in v svoji fantazmi je subjekt že popustil. V simptomu subjekt tisto, česar ni možno izreči, nenehno uprizarja kot nekaj, kar »še ni možno izreči« oziroma, kar je isto, kot sporočilo, ki, naslovljeno na Drugega, čaka na to, da bo dešifrirano. Tudi v fantazmi, ki se, kot je znano, upira interpretaciji in s tem priča o nekem preostanku, ki ga ni mogoče absorbirati v smislu, subjekt tistega, česar ni možno izreči, ne artikulira v njegovi nemožnosti sami. Dru-

gače rečeno, preoblačenje objekta *a* v podobo, njegova imaginarizacija je način, na katerega subjektu uspe zamašiti luknjo v Drugem, in to tako, da hkrati ohrani možnost smisla, četudi v nedosegljivem onstranstvu.

Prek konstrukcije fantazme pa se, prav narobe, objekt *a* izloči in zgubi svojo imaginarno preobleko, hkrati pa subjekt to, česar ni možno izreči, vzame nase prav v njegovi nemožnosti sami – kar tudi pomeni, da je ta nemožnost izrekanja, tudi če je izrečena, nujno priklenjena na neki »to nič ne pomeni«, na neki *Es, Id*, ki radikalno prekinja red situacijskega smisla. Ali še drugače povedano, subjekt je artikuliran na neki goli »sem to« brez vzroka ali razloga, ki se odteguje vsakemu pomenu. Artikuliran je na realno neke ireduktibilne singularnosti. Prav na tej točki dobi vso vrednost freudovski imperativ *Wo es war soll ich werden*. Ta imperativ tu implicira tole: subjekt mora do te mere želeli svojo željo, da lahko končno reče : »Sem to« – to se pravi, »sem neka reč, ki ostaja smisel brez pomena.«

Ključni problem, ki je povezan s to izločitvijo objekta *a*, je mogoče formulirati v obliki vprašanja: Kako lahko subjekt, po konstrukciji temeljne fantazme, oziroma po dojetju svojega oposameznjenega razmerja z realno Rečjo ponovno najde pot vrnitve k Drugemu? Z drugimi besedami, kako se je mogoče ogniti temu, da se izhod iz analitične izkušnje ne konča v cinizmu užitka, ki bi ga lahko opredelili kot pozicijo »vsak zase«? Kako se lahko subjekt po prekoračitvi fantazme še naprej naslavlja na Drugega?

Prav na tej točki lahko formuliram okviren odgovor na vprašanje »Kaj lahko filozofija ohrani od psihoanalize?« ki sem ga postavil na začetku. Odgovor se glasi : Tisto bistveno, kar filozofija ohrani od svojega srečanja s psihoanalizo, je problem, *kako univerzalizirati realno ireduktibilne singularnosti*.

\*

A v trenutku, ko filozofija, ki misli svoje razmerje do psihoanalize, razvije ta problem, na mestu tega problema tudi že odkrije politiko. Filozofija preide od psihoanalize k politiki takrat, ko slednja vzame nase problem univerzalizacije realnega. Politika, kakršno srečuje filozofija, to je politika kot pogoj filozofije, ni konec koncev nič drugega kot področje univerzalizacije realnega. Lahko bi rekli, da je politika manifestacija, prikazovanje univerzaliziranega realnega.

Nikar ne hitimo. Res je sicer, da prehod od psihoanalize v politiko sovpadе s preходом od individualnega h kolektivnemu, od zasebnega k javnemu, od posebnega k splošnemu. Vendar pa politika ne nastopa kot področje univerzalizacije realnega zaradi tega prehoda. To trditev bom skušal podrobneje pojasniti tako, da se bom sklical na Kantova teksta: »Kaj je raz-



svetljenstvo?« in »Spor fakultet«. Če se sklicujem na ta teksta, je to zato, ker nam Kant tu kaže možnost srečanja med filozofijo in politiko, ki je dojeta kot univerzalizacija realnega in s tem kot pogoj filozofije. Kaj so torej oporne točke tega vznika politike kot pogoja filozofije v obeh Kantovih tekstov? Tu se bom zadovoljil s kratkim povzetkom tega, kar je bistveno.

Prvič, pri Kantu je razsvetljenstvo opredeljeno kot človekov izhod iz ne-doletnosti, ki jo Kant razume kot stanje, kjer si ljudje ne drznejo misliti brez pokroviteljstva avtoritete. Od tod tudi geslo razsvetljenstva, ki ga vsi poznamo: *Sapere aude!*, »Drzni si vedeti!«, »Drzni si misliti!«. Pri tem razsvetljen-skem geslu bi rad opozoril na dvojje. Najprej na to, da bi ga lahko reformulirali s pomočjo aksioma: Ljudje mislijo<sup>4</sup>. Aksiom določa to, kar dela individue za subjekte. Razumemo ga lahko takole : ljudje se med seboj razlikujejo glede na svoje naravne in kulturne značilnosti. A samo tiste partikularnosti, ki jih je mogoče misliti, se pravi, prenesti vsem, so v funkciji človeškosti. Nato pa bom opozoril še na to, da ta misel, četudi ni človeka, za katerega ne bi veljala kot njegovo subjektivno določilo, deluje tako, da se aktivira od primera do primera: Vsakdo zase mora, da bi mislil, vzeti nase tveganje mišljenja. Naj je misel še tako univerzalno razširjena med ljudmi, to še ni dovolj, kajti za to, da bi misel zares delovala kot proces subjektivacije, jo moramo še želeli, moramo jo še izbrati kot modus subjektivacije.

Drugič, razsvetljenstvo je pri Kantu opredeljeno kot neločljiva enotnost dvojega : pokorščine na eni strani, svobode, natančneje, svobodne rabe uma na drugi<sup>5</sup>. To razmejitev podvaja še druga distinkcija, tista med zasebnim in javnim oziroma med zasebno in javno rabo uma. Zasebna raba je področje oblasti, države in državnih institucij – področje, kjer človek deluje, kot za-piše Kant, »kot del stroja«<sup>6</sup>, se pravi, kot socializiran posameznik. Raba uma je tu prilagojena situaciji in podrejena njenemu zakonu, zato svoboda tu ni možna. Narobe pa se javna raba uma udejanja na področju, kjer je mišljenje samemu sebi namen, na področju torej, kjer delovanje uma ne pozna nobene zunanje omejitve, ampak je svobodno. Skratka, svobodno razmišlja individuum tam, kjer ga ne določa situacija, ampak deluje kot član um-

<sup>4</sup> Gre za aksiom, ki ga je postavil Sylvain Lazarus v svojem delu *Anthropologie du nom*, Seuil, Pariz 1996.

<sup>5</sup> Za podrobnejšo analizo Kantove opredelitve razsvetljenstva cf. Michel Foucault, »What is Enlightenment« in »Qu'est-ce que les Lumières?«, v : M. Foucault, *Dits et écrits*, zv. IV, Gallimard, Pariz 1994, str. 562 ssl. in 679 ssl.; slov. prevod »Kaj je razsvetljenstvo?«, prev. T. Erzar, in »Kant : Was ist Aufklärung?«, prev. V. Likar, v : *Vestnik Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU*, Ljubljana 1987, str. 38 ssl. in str. 50 ssl..

<sup>6</sup> I. Kant, »Odgovor na vprašanje : Kaj je razsvetljenstvo«, prev. M. Hribar, v : *Vestnik Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU* 1987, str. 10.

nega človeštva, ki je osvobojen sleherne partikularne določenosti – s Kantovimi besedami, kot učenjak, ki se naslavlja na svet bralnega občinstva. To naslavljanje ni drugega kot udejanjenje aksioma, da je individuum človek zato, ker misli: gre za svobodno in javno rabo uma, v kateri je situacijska določenost postavljena v oklepaj, tako da se individuum, čeprav je nagovorjen v svoji enkratnosti, kot »on sam«, kot točka čiste singularnosti, hkrati neposredno ujema z univerzalnim. Javna raba uma zadeva torej posameznika tako, da je njegovo zmožnost samostojne rabe uma hkrati neposredno že raba »za vse«.

Tretjič, eden od ključnih učinkov Kantovih distinkcij je, da se prek njih filozofija, ki je v »Sporu fakultet« predstavljena kot paradigmatični primer svobodne in javne rabe uma, vzpostavlja kot paradokсна koincidenca vsemoči in nemoči uma<sup>7</sup>. Filozofija in um se vzpostavljata kot instanca vsemoči, saj imata pravico, da neovirano, svobodno razpravljata o vsem. A o vsem lahko svobodno razpravljata le pod pogojem, da pristaneta na lastno praktično-politično nemoč in se odpovesta zahtevi, da naj resnice, ki jih dožene, veljajo kot zakon. To nenavadno ujemanje vsemoči in nemoči uma je treba po mojem mnenju povezati s tistim vprašanjem, ki v okviru Kantove obravnave razsvetljenstva zaznamuje vznik razsvetljenstva kot političnega problema. Tu se v bistvu navezujem na Foucaulta, natančneje rečeno, na njegovo pripombo, da je v Kantovem dojetju razsvetljenstva, »kjer so obča, svobodna in javna raba uma postavljene ena na drugo,« vsebovan problem politične razsežnosti razsvetljenstva v zahtevi po *javni obliki rabe uma*<sup>8</sup>. Kantovo razumevanje javnosti rabe uma nikakor ni enoznačno. S tem pa je otežkočeno tudi razumevanje hkratnosti vsemoči in nemoči uma, ki zaznamuje moderno dobo. Javno je za Kanta najprej to, kar je vsem na očem in kar je kot del empirične realnosti dano vsem v umno presojo. A javno je hkrati tudi to, kar je izvzeto iz sfere političnega življenja, ki jo reprezentira državna oblast. Javna raba uma deluje sredi empirične realnosti, naslavlja se na individue v njihovi empirični, situacijski umeščenosti in določenosti. Vendar pa zahteva od njih, da abstrahirajo od vselejšnje situacijske zainteresiranosti svoje misli in uporabljajo um zaradi uma samega. V javni rabi mora individuum razmišljati kot člen umnega človeštva in se odtegniti vsem zasebnim ciljem. Skratka, javnost deluje tu kot tisto, kar sredi situacijske določenosti radikalno prekinja s situacijo. In kar s tem vzpostavlja neko drugo realnost.

---

<sup>7</sup> O ujemanju vsemoči in nemoči uma v razsvetljenstvu podrobneje članek M. Dolarja »Kant in konec razsvetljenstva«, v: *Vestnik Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU*, Ljubljana 1987, str. 71 ssl.

<sup>8</sup> M. Foucault, »Kaj je razsvetljenje?«, loc. cit., str. 41.



Po mojem mnenju je mogoče javno rabo uma, v kateri koincidirata njegova vsemoč in njegova nemoč, razumeti na dva radikalno različna načina. Prvi način, ki je, kot je treba priznati, tudi Kantov, je v tem, da to koincidenca spremenimo v nekakšno pogodbo. Gre za pogodbo med umom oziroma filozofsko mislijo in državno oblastjo, pri kateri si lahko vsaka od pogodbenih strank domišlja, da je na dobičku. Filozofija zato, ker ji je v zameno za njeno podreditev državni oblasti podeljena neomejena pravica do javne kritike. Državna oblast pa zato, ker ve, da um v svoji brezkompromisni kritiki vsega obstoječega, tudi oblasti same, ne bo zahteval, naj avtoriteta njegovih kritičnih resnice velja kot praktični zakon. Taka pogodba, kjer je javnost prostor komunikacije med umom in oblastjo, je še dandanes fantazma številnih intelektualcev tako na Zahodu kakor na Vzhodu. Mislim, da lahko tem kritičnim intelektualcem brez najmanjšega obžalovanja prepustimo delovanje misli, ki je radikalno le do tiste mere, do katere je omejeno na golo moralistično razglabljanje.

Temu poenostavljenemu razumevanju političnih zastavkov, ki jih vsebuje javna raba uma kot mesto ujemanja vsemoči in nemoči uma, se zoperstavlja druga interpretacija. Ta interpretacija se sicer odmika od Kantovega samorazumevanja, a ostaja zvesta prepletenosti dveh kantovskih idej.

Prvič, ideje, da se lahko filozofija vzpostavi kot področje čiste misli, kjer ima um opraviti zgolj s samim seboj, le tako, da se absolutno odtegne empirični, se pravi, etatistični politiki. Z drugimi besedami, filozofska misel se lahko konstituira edino tako, da prekine razmerje z vsako etatistično politiko, da vsako tako politiko zavrne. Ta prekinitev in ta zavrnitev sta torej konstitutivna za filozofsko misel kot tako. Filozofija obstaja kot področje čiste misli le v gesti preloma z etatistično politiko. In prav v meri, v kateri je ta gesta konstitutivna za filozofijo, vznikne v sami filozofski misli neki ireduktibilen ostanek politike. Ta ostanek politike je nekaj realnega, saj se ga filozofija ne more ne polastiti, niti se ga ne more dokončno znebiti.

Rekel bom torej, da filozofija, ki se odteguje etatistični politiki, dá za trenutek videti svoj politični zastavek. S to gesto filozofija namreč postulira obstoj neetatistične politike, realne politike. Filozofija postulira, da mora obstajati politika, ki ni državna politika in ki je hkrati realna. Realna politika je torej postulirana, a je hkrati za filozofijo bolj realna od empirične državne politike. Prav s tem, da je za zmerom odtegnjena filozofskemu pojmu deluje namreč kot pogoj filozofije. Realna politika deluje kot točka ireduktibilne singularnosti, ki suplementira univerzalnost filozofske misli in jo s tem omogoča. In filozofija obstaja le, če se ji posreči pokazati, da obstaja na področju politike izjava ali projekt, ki prekinja z državno politiko oziroma prezentira v polju državne politike tisto, kar je zanjo njeno nemožno.



S tem pa sem prišel, drugič, do druge ideje, ki ji ostaja zvesta kantovska interpretacija javne rabe uma. Gre za kantovski aksiom, po katerem ljudje mislijo. V svoji povezavi s filozofsko gesto prekinitve s sleherno etatiščno politiko določa ta aksiom zdaj pomen javne rabe uma. Od točke realne politike, ki vznikne z gesto filozofske odtegnitve etatiščni politiki, zahteva namreč, da je v polju javnega delovanja prenosljiva vsem. Drugače rečeno, glede na ta aksiom je legitimna le tista politična prekinitvev z državno politiko, ki jo je z javno rabo uma oziroma z javnim dejanjem mogoče prenesti vsem. Povezava obeh kantovskih idej nam torej pove, da je za pomen politike, ki jo izumi obdobje razsvetljenstva, nujno, da v polju politike vznikne singularnost, ki je hkrati ireduktibilna in neposredno univerzalizabilna.

Ni težko videti, da javna raba uma pri Kantu ni omejena na intersubjektivno komunikacijo, utemeljeno na racionalnem konsenzu. Javnost, za katero gre v Kantovem konceptu, ni javni prostor, kjer ljudje urejajo svoje skupno življenje glede na tako ali drugačno umno idejo, ali pa glede na pripadnost taki ali drugačni zgodovinski, nacionalni, kulturni, spolni itn. skupnosti. Pač pa je javni rabi uma pri Kantu naloženo, da omogoči, da se prikaže realna politika. Ta pa se lahko pojavi le prek univerzalizacije realnega.

Javna raba uma ali, čisto preprosto, javnost, je ime, ki ga Kant dá dejanski eksistenci neke realne politike, se pravi, procesu univerzalizacije realnega. Četudi je javnost zmerom določena z intersubjektivnostjo, s skupnim razpravljanjem, pa je njena poglobitna funkcija v tem, da omogoča eksistenco realne politika, da torej v politiki univerzalizira točko ireduktibilne singularnosti. A univerzalizacija singularnosti realne politike ni postopek, s katerim bi skušali na javnih mestih uveljaviti neko že dano singularnost.

Res je, da je singularnost zmerom nekakšen »prav to in nič drugega«, Reč, nekaj, kar pripada redu absolutne nujnosti. Toda ta »to in nič drugega« vztraja le, kolikor popolna določitev te Reči, ki obsega tudi pojasnitev njene izvirne izbire, vedno umanjka, kolikor je tako rekoč »prapotlačena«, za vedno izključena. Reč kot »prav to in nič drugega« vztraja torej edino kot neskončna serija posledic, ki jih je mogoče iz zavezanosti Reči. Vzemimo, da je mogoče na mestu tega »to in nič drugega« postaviti emancipacijsko politiko. Univerzalizacija emancipacijske politike, dojete kot singularnost nekega »prav to«, pa ni v procesu, ki bi meril na univerzalno pripoznanje njenega objektivnega pomena. Pač pa gre preprosto za to, da se v neki konkretni situaciji demonstrira, kaj bi lahko bila taka emancipacijska politika, in sicer tako, da ta demonstracija ne velja za nikogar, če ni veljavna za vse.

K temu lahko še dodam, da odsotnost popolne določitve singularnosti tega »prav to« kaže, da ta »prav to«, četudi nastopa kot absolutna nujnost, ostaja radikalno kontingenten. Prav kontingentnost nečesa, kar je hkrati

ti absolutno nujno, nam omogoča, da rečemo, da je realno v polju politike po definiciji množtevno. Nikoli ne obstaja ena sama singularnost realnega, vedno obstaja neskončno množstvo realnega. Vendar te trditve tu ne bom podrobneje utemeljeval.

\*

Za sklep bi se rajši vrnil k vprašanju, ki sem ga postavil na začetku: Kako lahko filozofija postavi psihoanalizo in politiko kot realna miselna procesa, ki sta nanjo kot filozofijo ireduktibilna? Odgovoril bom prek ovinka nekega drugega vprašanja: Na kakšen način filozofija pove vse, celo to, kar je zanj nemogoče izreči? Ko postavljam to vprašanje, izhajam iz predpostavke, da se filozofiji posreči artikulirati psihoanalizo in politiko kot svoja dva ireduktibilna pogoja edino, če jih je zajela v mreže izrekanja Vsega.

Kako razumeti to izrekanje Vsega? Želel bi opozoriti na dvoje. Prvič, trenutek, ko filozofija izreče vse o svojem realnem pogojju, ko ni več ničesar, česar ne bi mogla izreči o njem, je tudi trenutek, v katerem se filozofija zave, da ostaja njen pogoj ujet v meje njenega lastnega polja. Zave se, da ga zgreši prav v njegovi nanjo samo ireduktibilni realnosti, da se kot realni pogoj odteguje njenemu pojmovnemu dojetju. Ničesar ni, nobene distance, ki bi lahko ločila izrekanje filozofije od njenih realnih pogojev. Filozofija lahko izreče Vse, toda vseeno izkusi, da njeni pogoji ostajajo nekaj, kar je zanj neizrekljivo. Filozofija trči torej na svoje realne pogoje prav v obliki te nične distance, ki jo ločuje od njih. Ne moremo torej reči, da sreča realno svojih pogojev. Pravilneje bi bilo reči, da sreča samo sebe kot praznino distanciranja od svojih lastnih pogojev. To tudi pojasni, zakaj je vse, kar pove filozofija o psihoanalizi in politiki, naj bo še tako konsistentno in koherentno, za psihoanalizo in politiko konec koncev neki »to ne pomeni nič«.

Drugič, ta distanca, četudi je nična, vseeno ni prazna. Drugače povedano, zato da bi filozofija lahko dosegla skrajne meje svojega izrekanja Vsega, ni dovolj, da črpa le iz zakladnice svoje vednosti. Njeno izrekanje Vsega namreč ne sloni na obsegu njene vednosti. Ravno nasprotno, filozofija trči na svoje izrekanje Vsega prav v trenutku, ko razglasi, da psihoanaliza in politika, taki kot ju sama misli, zares obstajata. Ko torej razglasi, da je mogoče v neki politični situaciji razbrati ta ali oni politični boj kot primer emancipacijske politike. Ali pa ko, denimo, razglasi, da je v psihoanalitični situaciji prav Lacanova psihoanaliza primer univerzalizacije realnega.

Prav v obliki eksistencialne sodbe »to je primer« – moj elementarni model je seveda Kantova reflektirajoča sodba – lahko filozofija sreča realno svojih pogojev. In to ne zgolj v obliki praznine distance, ki jo ločuje od teh po-



gojev, marveč tudi v obliki nečesa materialnega in konkretnega. V tej eksistencialni sodbi tako za hip vznikne realno pogojev filozofije kot take. Pogoji filozofije vzniknejo v svoji radikalni ločenosti od filozofije v tisti meri, v kateri se »primer«, ki ga razglasi sodba, odteguje redu smisla. »Primer« ostaja torej za filozofijo ireduktibilna singularnost, ki je sama na sebi »brez razloga ali vzroka«. Vsa dejanskost tega »primera« je odvisna od tega, da je filozofija zmožna dokazati »primer« kot nekaj, kar ne velja za nikogar, če ne velja univerzalno, za vse. Ireduktibilna singularnost »primera« obstaja zgolj kot imanentni presežek operacije, s katero se konstituira filozofija tako, da vedno znova intervenira v situacijo prek eksistencialne sodbe »to je primer«.

Prav v tem smislu je mogoče reči, kot sem že dejal na začetku, da filozofija, ki »je pod pogojem«, udejanja neko univerzalno singularno. Oziroma filozofija je vedno ireduktibilno singularna zahteva, da naj njene izjave veljajo za vse. Gre za univerzalno, ki obstaja samo v obliki svojega lastnega brezpogojnega in brezopornega »primera«. Brezopornost primera in konstitucija filozofije sta druga drugi pogoj. »Primer univerzalnega« je brezoporen, se pravi, »brez vzroka in razloga« v tisti meri, v kateri ga ne podpira nič drugega kakor deklaracija filozofije. Filozofija pa se lahko konstituira, prvič, prek svoje sodbe, s katero razglasi obstoj »primera«, in drugič, s svojo zmožnostjo, da v tem, kar je »primer«, pokaže dejansko prisotnost nečesa, kar se naslavlja na vse.

Prav v izbiri vedno znova obnavljene sodbe »to je primer« oziroma »to je realno« filozofija priča o tem, da za to, da bi realno obstajalo, ne zadošča, da zgolj je. Treba si ga je še želeli. Še natančneje, filozofija, kolikor obstaja, je dejanski dokaz za tako željo.