

Kako je mogoče postulirati politično?

Zanima nas, še vedno, naslednje vprašanje: kako lahko filozofija misli politično? Vprašanje postavljamo v okvir filozofske zastavitve A. Badiouja: filozofija, za katero gre, je torej čista filozofija, ki je pod pogojem štirih nanjo ireduktibilnih procesov resnice, in politično je eden izmed teh štirih pogojev, poleg znanosti, umetnosti in ljubezni. Pogoj možnosti za to, da se filozofija vzpostavi in ohranja kot filozofija, tako bomo sami formulirali Badioujevo zastavitev, je, da misli to, kar ji je heterogeno, v njegovi ireduktibilni heterogenosti. Problem filozofije, ki misli politično, nas torej zanima kot eden izmed načinov, na katerega filozofija udejanja svoj lastni pogoj možnosti, kolikor je ta pogoj nanjo ireduktibilen.

Naše problemsko izhodišče lahko opišemo tudi takole: filozofija, ki misli pod pogojem političnega, ima strukturo univerzalne izjave, ki je artikulirana s svojim singularnim izjavljalnim mestom. Strukturo takšne izjave pa ima filozofsko mišljenje političnega v zadnji instanci takrat, kadar reflektirajoče razsodi, da je v nekem specifične političnem procesu mogoče razbrati »primer pravila«, se pravi, »primer političnega«, natančneje rečeno, »primer politike emancipacije«. Da pa bi lahko razvili nekatere implikacije takšne izjave, si bomo pomagali s Kantovo teorijo najvišjega dobrega in z njegovim naukom o praktičnih postulatih.

*

V nadaljevanju se bomo podrobneje ukvarjali z dvema mesti v drugi Kritiki, kjer Kant po našem mnenju še posebej jasno zaznamuje sled tistega objekta, ki v okviru utemeljitve univerzalne morale ni možen, objekta brezvsebinskega moralnega Zakona. Pri prvem mestu gre za 2. poglavje Analitike, ki govori »O pojmu predmeta praktičnega uma«, pri drugem pa za teorijo najvišjega dobrega v Dialektiki. Obe mesti razumemo kot dva načina, na katera rešuje Kant problem strukture univerzalnega na področju praktične filozofije, se pravi problem univerzalnega, ki se vzpostavlja tako, da ga suplementira neko nanj ireduktibilno singularno.

Izhajajmo iz ugotovitve G. Lardreauja, da ne obstaja *kantovska* morala in da zato tudi ni možno izbirati med Kantovo moralno in kako drugo moralno. Kantovstvo obstaja edino kot utemeljitev pogojev možnosti Morale nasploh, zato je možna samo izbira med Moralno in neko konkretno etiko

oziroma specifično večino življenja.¹ Ugotovitev nas spominja na elementarno dejstvo, da Kantova praktična filozofija ni zastavljena kot sistematičen katalog zapovedi in prepovedi, namenjen urejanju človekove intersubjektivne prakse, kot sistem pravil, ki jim mora človek slediti, če hoče živeti v skladu z vsakokratno normo dobrega življenja. To, za kar gre Kantu, je vse prej *utemeljitev* morale nasploh, morale, ki bi bila univerzalna in nujna, ki bi torej veljala za vsa umna bitja in bi zavezovala *tudi* človeka kot končno umno bitje. Utemeljitev takšne morale pa se ne ukvarja z vprašanjem dobrega in zla v človekovem delovanju, ampak jo zanima najprej nekaj čisto drugega. *Kritika praktičnega uma* se začne, kot vemo, z vprašanjem, ali lahko »čisti um vsebuje razlog, ki je praktičen in torej zadošča za določitev volje«². Zanima jo torej vprašanje, ali je um, ki določa voljo, le pretanjeno sredstvo človekovega preživetja, ali pa določa voljo tudi sam na sebi, kot v samem sebi utemeljeni um. Utemeljitev univerzalne morale je pozitiven odgovor na vprašanje, ali ima čisti um, kraj subjektive čiste samodejavnosti in njegove čiste zakonodajne zmožnosti, kraj Zakona kot takega³, *objektivno realnost*. Zastavek Kantove moralne filozofije je dokazati, da velja um, instanca univerzalnega, brez omejitve, in da ima realno bit. Moralni zakon je področje, kjer prihaja do svoje biti absolutna, neokrnjena vladavina univerzalnega.

Moralni Zakon je faktum *uma*, kraj, kjer se umno utemeljevanje ustavi, ker naleti um v njem na svojo lastno bivanje. Ne glede na to samozadostnost pa učinkovanje moralnega zakona v volji človeka kot končnega umnega bitja ni ločljivo od procesa nenehnega zavračanja vseh empirično-patoloških nagnenj, ki sicer vodijo človekovo delovanje. Moralni Zakon se vzpostavlja v volji subjekta le z zavračanjem vseh njegovih empiričnih nagnenj, strasti in interesov, z žrtvovanjem vsega tistega, kar je Jazu najljubše in najbolj blizu.

Drugače rečeno, indiferentnost do vsake vsebinske določitve, to temeljno določilo »primera« moralnega delovanja, nikakor ni indiferentno tudi do same sebe. Absolutna nedoločenost moralnega delovanja ni nedoločena na sebi, abstrakcija od slehernega možnega objekta zmožnosti

¹ G. Lardreau, *Véracité*, Verdrier, Paris 1993, str. 149: »...če je torej morala možna, ni možno, da bi ne bila to, kar pravi Kant«.

² I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, prev. R Riha, Analecta, Ljubljana 1993, A 35/6, slov. prev. str. 21

³ Zakona, »ki ne vsebuje nobenega pogoja, na katerega bi bil omejen, tako da prestane edino občost zakona nasploh«, I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 51.

želenja, »neoziranje« na zahteve po srečnosti⁴, je vse prej edino, kar v univerzalni morali nekaj šteje. Tudi v obzorju volje, ki je določena le z moralnim Zakonom, se zarisuje Nekaj, do česar volja moralnega subjekta ne more biti ravnodušna. Na področju praktičnega delovanja, ki ga določa zgolj obča forma umnega zakona, vsi *možni dejanski* objekti ne štejejo ničesar, ker obstaja le en sam »objekt«, ki je tu *dejansko možen* in ga moralni subjekt, kot pravi Kant, »sme hoteti«⁵: tisto objektno Nekaj, kar vznikne kot produkt nujne zavrnitve vseh empirično-patoloških objektov.

Moralni Zakon kot tak, se pravi, moralni Zakon v svoji čisti zakonodajni formi, očiščeni slehernega partikularnega objekta, je zakon, sredi katerega vztraja nekaj radikalno Drugega: neki nepatološki »objekt«, ki ga ni mogoče izključiti in zavrniti. Ne gre za drugost, proti kateri lahko Zakon vselej, takorekoč po definiciji, uveljavi svoje vladavino, za drugost empirično-patološke narave končnega umnega bitja. Gre za Drugost samega Zakona, za Drugost, ki vztraja zaradi tega, ker lahko moralni Zakon v svoji univerzalni samozadostnosti učinkuje le na podlagi izključitve sleherne empirično-patološke partikularnosti. Umno določeno voljo spremlja vedno neki preostanek, neki presežek. Gre za presežek in preostanek, ki se, za razliko od empirično-patološke človekove narave, vselej uspešno upira izničevalnemu učinkovanju moralnega Zakona, saj le-tega navsezadnje prav s tem upiranjem omogoča.

V okviru utemeljitve morale v Analitiki druge Kritike se pojavlja nemožni objekt moralnega Zakona, objektno bivanje njegove brezobjektne čistosti, najprej v obliki tiste »predstave o objektu kot učinku, ki je možen zaradi svobode«⁶, ki nastopa »pod imenom brezpogojno dobrega«.⁷ Umna določitev volje je mesto, kjer je subjektovo delovanje radikalno izpraznjeno sleherne empirične vsebine, na tem izpraznjenem mestu pa se hkrati zarisuje obris nekega »objekta«, dobrega, katerega edina substanca je očiščenost sleherne substancialne določitve. Vsa njegova dejanskost je v tem, da ga mislimo kot tisto, kar kot posledico samodoločitve moralne zavesti »smemo hoteti« in kar bi udejanjili, če bi imeli za dejanje »potrebno zmožnost«.⁸

⁴ »Vendar to *razlikovanje* načela srečnosti in načela nravnosti ni tudi že njuno *zoperstavljanje* in čisti praktični um ne terja, da naj zahteve po srečnosti *opustimo*, ampak le, da se, kadar je govor o dolžnosti, nanje sploh *ne oziramo*«, KpV, A 166; str. 91.

⁵ »/.../ wollen dürfen«, KpV, A 101; str. 59.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, A 131; str. 74.

⁸ *Ibid.*, A 101; str. 59.

Predmet, ki ga imenuje Kant »dobro«, je absolutna vsebinska praznost umno določenega moralnega delovanja – njegova določitev »ne oziraje se na možne objekte želenja«⁹ – ki se je uobličila, si nadela neko formo. Natančneje rečeno, radikalna derealizacija empiričnega, smotrno-racionalnega praktičnega delovanja je privzela v brezvsebinskosti moralno možnega delovanja obliko nekega objekta. Pojem dobrega je sicer prazen, toda oblika predmeta, v kateri nastopa praznost, razkriva, da praznost ni enostavna odsotnost, pač pa izpolnjuje neko pozitivno funkcijo. Spomnimo se tu na to, da Kant v drugi Kritiki trdno vztraja na tem, da na ravni *utemeljitve* morale ni možno obravnavati vprašanja *moralnega gibal*, *moralnega razloga* za moralno delovanje. Nemožnost določiti možnost moralne realizacije moralnega zakona je konstitutivni moment *utemeljitve* morale. Pojem brez-pogojno dobrega, ki je sestavni del *utemeljitve* morale, privede to konstitutivnost do njene polne funkcije. V njem prihaja do izraza, da utemeljitev morale odpira prostor za neko obliko delovanja, ki se razlikuje od modela *udejanjenja*. Ne gre za možnost drugačnega delovanja, ampak za delovanje, ki je takorekoč po svojem bistvu *drugo*, se pravi, za delovanje, ki ga ni mogoče razložiti z razlagalno shemo kavzalne ali smotrne dejavnosti.

To razlagalno shemo prebija prav pojem brezvsebinskega dobrega kot predmet čistega praktičnega uma. Njegovo funkcijo lahko opišemo takole: dobro drži mesto tistega objektne momenta, tistega preostanka, ki vztraja znotraj moralno določene volje po izključitvi slehernega empirično-patološkega določitvenega razloga volje. Drugače rečeno, dobro Analitike postulira, da mora biti možno, da na področju praktičnega mislimo modus nekega derealiziranega delovanja, modus delovanja, ki je *brez objekta in brez razloga*. Gre za delovanje, ki ni strukturirano kot udejanjenje, ampak je organizirano kot artikulacija tistega nujnega preostanka čiste umne določitve volje, tistega objektne momenta, ki se vedno prišteje k čisti, moralno določeni volji.

Vendar pa dobro Analitike še ni sposobno, da bi v polni meri uredničevalo svojo funkcijo. Zagata z dobrim kot momentom utemeljitve morale ima dve plati. Na eni strani se je v dobrem brezvsebinskost, bistvena za moralno delovanje, sicer resda uobličila, privzela neko formo. Vendar pa še nima vsebine, ki bi ustrezala tej formi. Dobro, ki je predmet praktičnega uma, je komaj kaj več kot obris, senca predmeta. Je brez lastne konsistentnosti, ne uspe mu torej, da bi zares ponavzočilo tisti objektne

⁹ *Ibid*, A 109; str. 63.

moment, ki vznikne tam, kjer je delovanje izpraznjeno sleherne empirične vsebine. Dobro Analitike je zgolj poimenovanje absolutne brez vsebinske moralno možnega delovanja. Komaj je mišljeno kot možno, že se tudi razblini v sam akt določitve volje, neposredno sovпада z moralnim dejanjem¹⁰, ne da bi bilo zmožno artikulirati v čutnem svetu nekaj trdnega. Rečeno nekoliko poenostavljeno: dobro ne more vzpostaviti nobene zveze s praktično-pogojenim delovanjem subjektov, od njega je ločeno z neko radikalno distanco.

Druga plat zagate dobrega pa se kaže v tem, da se dobro, ki vznikne na praznem mestu empiričnih objektov kot določitvenih razlogov volje, vse preveč približa delovanju subjektov v čutnem svetu. Prva Kritika je ohra-njala to mesto odprto kot kraj Brezpogojnega, ki ga je bilo mogoče vsaj misliti kot možnega, in sicer zunaj področja objektivnega spoznanja. Analitika druge Kritike opravi v tem pogledu neko premestitev. V pojmu do-brega se uspe namreč Brezpogojno, natančneje, njegovo prazno mesto, nekako vrniti iz zunanosti pogojenega v njegovo notranjost. S tem pa je dobro izpostavljeno nenehni nevarnosti, da začne delovati kot nekaj čutno-empiričnega, kot nekakšna sublimirana oblika čutnega. Skratka, ne kot evokacija delovanja, ki je po svojem bistvu drugo, ampak kot predlog ali zahteva nekega drugačnega empirično možnega delovanja. Denimo, kot zahteva, ki razume tisti objektni preostanek, ki vznikne kot produkt izključitve slehernega empiričnega objekta, kot obljubo nekega drugega sveta, v imenu katerega je mogoče zavrniti, žrtvovati vse, kar še pripada temu svetu.

Kantovo teorijo najvišjega dobrega v Dialektiki druge Kritike lahko razumemo kot odgovor na to dvojno zagato dobrega Analitike. V njej misli Kant brezpogojno dobro Analitike na ravni *končne* moralne zavesti in njenega delovanja v svetu. Pri tem uresničuje teorija najvišjega dobrega dvojno zahtevo, vpisano v pojem dobrega v Analitiki: da je dobro kot forma brezobjektnosti moralnega delovanja Nekaj, forma neke vsebine. Da torej prikazuje »objekt«, ki ni možen, natančneje rečeno, da prikazuje možnost neke nemožnosti *kot nemožnost*. In drugič, da prikazuje možnost praktičnega delovanja, ki je brez objekta in razloga.

V najvišjem dobrem kot »resničnem objektu« moralno določene volje¹¹ je vsebovano dvoje. Prvič, da je moralni Zakon utemeljen le v samem sebi,

¹⁰ »/.../ če naj bi bilo nekaj dobro ali zlo nasploh /.../, bi lahko tako poimenovali le način ravnanja, maksimo volje in torej osebo samo, ki deluje kot dober ali zel človek, ne pa stvar samo«, KpV, A 105; str. 61.

¹¹ *Ibid.*, A 208; str. 112.

dan kot faktum uma. In drugič, da je nezaobidljivo polje učinkovanja apriorne določitve volje človek kot končno bitje, »ki ima potrebe«¹² in je podvrženo svoji težnji po iskanju srečnosti. V obravnavi najvišjega dobrega se tako ponavlja problematika intelegibilnega značaja iz prve Kritike, se pravi, problem neke kavzalnosti fenomenalnega bitja, ki je vzrok za njegova dejanja kot pojavov, a ni sama podvržena nobenemu pogoju čutnega sveta in ni pojav, tako da je tudi ni mogoče spoznati, ampak le misliti.¹³ Druga Kritika ponavlja seveda problemsko zastavitev prve tako, da skuša v njegovi miselni dejanskosti zarisati to, kar je prva Kritika naznačila zgolj kot nekaj, kar ni nemogoče misliti: Brezpogojno, ki zaključuje in totalizira niz pogojenega.

Po našem mnenju je tu absolutno potrebno izhajati iz tega, da ideja najvišjega dobrega kot poskus »pozitivacije« Brezpogojnega nikakor ni odgovor na vprašanje: kako lahko človek kot končno umno bitje udejanja Brezpogojno, ki mu je nedosegljivo? Vprašanje, s katerim se ubada najvišje dobro, se po našem mnenju vse prej glasi: kako je potrebno misliti končno eksistenco človeka, če jo razumemo kot vselej že uresničeno ponavzočenje intelegibilnega vzroka? Tudi drugo vprašanje se dotika problema udejanjenja moralnega Zakona, vendar pa je ta problem tu že posredovan z nekim drugim, bolj temeljnim. Pot do njega pelje prek problema, kako razviti nemožnost uresničenja moralnega dejanja kot pozitivno določilo univerzalne morale. V *Kritiki praktičnega uma* je ideja najvišjega dobrega izključena iz okvira utemeljitve morale in razvita kot sestavni del celovitega nauka o *končni nravni zavesti*.¹⁴ Vse je seveda odvisno od tega, kako razumemo ta celoviti nauk. Po našem mnenju ga ne smemo brati kot poskus misliti pogojeno, končno človeško bitje na ozadju horizonta Brezpogojnega, neskončnega. Pač pa gre za poskus, misliti končno, čutno bivanje človeka kot ponavzočenje brezpogojnega bistva človeka, človeka kot Nesmrtnega.

Tu bomo izhajali iz tega¹⁵, da je rešitev antinomije, v katero se zaplete praktični um v poskusu, da bi opredelil kavzalno razmerje med krepostjo in srečnostjo, zgrajena na dialektični kritiki občutka »samozadovoljstva«, tega »negativnega ugajanja, povezanega z lastno eksistenco, ko se zavedamo, da ničesar ne potrebujemo«¹⁶. Občutek samozadovoljstva Kant

¹² *Ibid.*, A 46; str. 27.

¹³ Cf. KrV, A 539 sl./B 566 sl.

¹⁴ Cf. k temu K. Düsing, »Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie«, *Kant-Studien*, 62/1, Bonn 1971.

¹⁵ Opiramo se na interpretacijo A. Philonenka v *L'œuvre de Kant*, zv. II, Vrin, Paris 1988, str. 161 sl.

¹⁶ KpV, A 212.; 114/115.

kritično analizira v luči razlike med »tem, kar počnemo«, in tem, »kar občutimo«, razlike med intelegibilnim svetom samodoločitve moralne zavesti in fenomenalno realnostjo. Rezultat njegove kritike je, da gre pri občutku samozadovoljstva za intelektualno zadovoljstvo, ki ni estetsko-čutna določitev volje, ampak »čisto praktična«¹⁷. Na ta način je odprta tudi pot za določitev razmerja med krepostjo in srečnostjo. Krepost ima v moralnem Zakonu opraviti s čisto intelektualnim določitvenim razlogom kavzalnosti subjekta, načelno je torej tudi možno, da mislimo moralno naravnost kot inteligibilni vzrok za učinek v čutnem svetu, in sicer kot vzrok za srečnost, primerno kreposti.

Nujna predpostavka za najvišje dobro, v katerem pride povezava heterogenih redov čutnega in intelegibilnega do svoje objektivne realnosti, je radikalna derealizacija empirične realnosti, njeno postavljanje v oklepaj, ki ga Kant locira v občutku samozadovoljstva. Praktično delovanje, primerno nramnosti, je delovanje na podlagi absolutne neodvisnosti subjekta od nagnenj kot »določujočih vzrokov«¹⁸, neodvisnosti, ki jo razumemo tu kot derealizacijo dejanskosti: nagnjenja in njihovi objekti sicer obstajajo, »aficirajo«, rečeno s Kantom, toda njihova afekcija ne šteje, ne določa subjektovega delovanja.

Praznino čutnega sveta v moralnem dejanju pa hkrati suplementira neka objektivnost čisto posebnega kova. Gre za objektivnost, boljše, za objektivnost, ki jo konstituirajo postulati praktičnega uma. Trije postulati svobode, nesmrtnosti duše in bivanja Božjega so, kot vemo, pogoji možnosti najvišjega dobrega kot objekta volje, določene zgolj z moralnim Zakonom. Kantova obravnava tega objekta v teoriji postulatov je nedvomno tudi odgovor na problem, da moralno določena volja subjekta sicer nima nobenega objekta ali smotra, ki bi jo določal, da pa vseeno ostaja volja končnega umnega bitja, se pravi, volja, ki v človeku nujno deluje kot napotilo za udejanjenje določenega smotra ali objekta. Določitev volje s formo obče zakonodaje je pri končnem umnem bitju ne glede na vso njeno brezobjektno čistost nujno razumljena kot nekaj, kar predpisuje »dejanje kot sredstvo za doseg učinka kot namena«.¹⁹ Z vso jasnostjo formulira Kant to v *Religiji v mejah čistega uma*: tudi pri moralni določitvi z golo formo obče zakonodaje je neizogibna predstava o učinku, pri čemer je treba ta učinek postaviti kot posledico moralne določitve volje. Na ta način je

¹⁷ *Ibid.*, A 210; str. 114.

¹⁸ Kant zapiše: »[...]/ neodvisnost od nagnenj, vsaj kot določujočih (čeprav ne tudi aficirajočih) gibalnih vzrokov naše želje.

¹⁹ *Ibid.*, A36, str. 22.

namreč za-dovoljena človekova potreba, da si vse svoje delovanje predstavlja kot pod-vrženo nekemu končnemu smotru.²⁰

Vendar pa se po našem mnenju razlaga Kantove teorije o postulatih na tej točki ne sme ustaviti. Ni torej dovolj, če ugotovimo, da je najvišje dobro odgovor na nujnost, da lahko ljudje delujejo le pod predstavo smotra, ki totalizira njihova dejanja. V tem primeru bi bilo najvišje dobro zgolj nekakšna sublimirana, kultivirana srečnost. Pravi problem najvišjega dobrega in praktičnih postulatov je vse prej v tem, da Brezpogojno, ki prešije končni niz praktično-pogojenega delovanja, na eni strani v tem nizu ne more biti navzoče, da pa je na drugi strani, če gre za praktično v pravem pomenu besede, za področje svobode, Brezpogojno, najvišje dobro prav kot takšna nemožna entiteta vedno že navzoče. Drugače rečeno, pojem najvišjega dobrega problema, da je vsako človekovo delovanje, tudi moralno, že podvrženo zahtevi po totalnosti, ne rešuje neposredno. Ta problem lahko rešuje le preko ovinka nekega drugega problema. Problema namreč, da ne obstaja spoznaven, določljiv smoter, ki bi lahko totaliziral moralno delovanje, da pa je ravno prek te odsotnosti vseh smotrov v moralnem redu že nekako prisoten *nravni* smoter: v izostanku vseh smotrov je nravni smoter na določen način *ponavzočen*. Postulati, ki omogočajo najvišje dobro, morajo torej *ponavzočiti*, da zadnjega smotra na področju praktičnega delovanja ni, odsotnost morajo *kot odsotnost prikazati*.

To nalogo uresničuje po našem mnenju *konstitutivna* funkcija, ki jo imajo umne ideje svobode, nesmrtnosti in Boga v praktični rabi uma. Umne ideje omogočijo, da postane uresničitev najvišjega dobrega, ki jo moralni Zakon nalaga kot dolžnost, nekaj, kar je *dejansko možno* misliti, dobijo torej objektivno realnost. Praktični um postulira namreč eksistenco objekov teh idej zavoljo objektivne možnosti svojega lastnega objekta, najvišjega dobrega. S tem se hkrati, čeprav le v praktični nameri, spremeni funkcija idej uma. Na področju teoretičnega uma so delovale le kot regulativna načela, ki so skrbela za popolnost in dovršenost razumskega spoznanja: kot nekakšen transcendenten, nedosegljiv horizont Smisla, ki je omogočal empirično spoznanje. Na področju praktičnega uma pa je njihova funkcija konstitutivna, »kolikor so razlogi za možnost *udejanjiti nujni objekt* čistega praktičnega uma (najvišje dobro).«²¹ Praktični postulati, ki vodijo k idejam uma, seveda ne konstituirajo nič izkustvenega, čutno-predmetnega. Prej bi lahko rekli, da konstituirajo »udejanjitev« neempirčnega objekta, naj-

²⁰ *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Vorrede, BA VI/VII.

²¹ KpV, A 244; str. 130.

višjega dobrega. Ali tudi: v praktični rabi konstituirajo postulati prisotnost neke odsotnosti.

Če hočemo pravilno razumeti konstitutivno funkcijo praktičnih postulatov, se moramo najprej ustaviti pri postulatu svobode. Kot je znano, vlada med tremi postulati radikalna asimetrija. Kar odlikuje postulat svobode, je njegova absolutna nujnost. Postulira namreč intelegibilni svet, Svet nasploh, ki nima vsebinske določitve razen tiste, brez katere tudi praktičnega uma ni: zmožnosti absolutnega začetka. Preostala dva postulata imata že opraviti s svetom, o katerem je mogoče postavljati pozitivne trditve, tudi če je realnost tega sveta nekaj, kar je končnemu bivanju človeka nedosegljivo.²² Postulat svobode je, kot opozarja G. Lardreau, kategoričen, in dejstvo, da je en sam, ustreza edinosti kategoričnega imperativa. Postulata nesmrtnosti in Boga sta, nasprotno kontingentna in relativna, njuna dvojina ustreza množstvu hipotetičnih imperativov. Postulat svobode postavlja Zakon, ki sploh šele omogoča Svet, zakon svobode, oba druga postulata pa predpisujeta svetu, ki je možen kot udejanjenje Sveta, zakone »da bi lahko končno bitje utrgalo srečnost takorekoč kot cvet ujemanja Sveta in sveta. A če je Zakon, kot Zakon Sveta, lahko čista forma, tedaj zakoni nekega možnega sveta ne morejo biti brez vsebine, to vsebino pa je mogoče vzeti le od edinega možnega sveta, o katerem imamo izkušnje, se pravi, od tega sveta«.²³

Vendar pa nas tu ne zanima vprašanje, ali je in v kakšni meri je Kant v svojem nauku o postulatih »izdal« aksiom o absolutni čistosti, brezvsebinskosti moralnega Zakona, ali ne vpeljujejo postulati na mesto, kjer ne bi smelo biti nič empiričnega, vrednote nekega partikularnega svetovnega nazora. Omejili se bomo na problem konstitutivne funkcije postulatov. Pri tem bomo izhajali iz tega, kar je za marsikaterega interpreta Kanta protislovno ali vsaj moteče, da namreč praktični um predpostavlja objektivno realnost svobode, hkrati pa je svoboda absolutni temelj praktičnega uma, njegovo brezrazložno dejanstvo.²⁴ Kant predlaga za problem, da je treba postulirati temelj, dovolj enostavno rešitev: ni namreč dovolj, da v sebi zgolj zaznamo glas svobode, pač pa se mora temu temelju pridružiti še *verovanje v temelj*, verjeti moramo, da nam zagotavlja »nujno pred-

²² Tu se opiram na argumentacijo G. Lardreauxa v: *Véracité*, str. 152 sl.

²³ *Ibid.*, str. 153/4.

²⁴ »Sicer pa je svoboda med vsemi idejami spekulativnega uma tudi edina, za katero a priori vemo, da je možna, a je kljub temu ne moremo uvideti, ker je pogoj moralnega zakona, za katerega vemo, Ideji Boga in nesmrtnosti pa nista pogoja moralnega zakona, marveč sta le pogoja nujnega objekta volje/.../, KpV, A 5; str. 5/6.

postavko o neodvisnosti od čutnega sveta in o zmožnosti, da svojo voljo določamo glede na zakon inteligibilnega sveta«. ²⁵ A pri tej *vsebinski* rešitvi problema postuliranega temelja, ki jo prinaša instanca čistega praktičnega umnega verovanja, moramo biti po našem mnenju pozorni tudi na to, da rešitev ohranja krožno strukturo začetnega problema. Verovanja ni mogoče ločiti od temelja, v katerega veruje. Temelj obstaja v svetu končnega umnega bitja le toliko časa, dokler obstaja verovanje v temelj, vsa njegova substanca je v verovanju vanj: v toliko je mogoče temelj opredeliti tudi kot verovanje v verovanje.

Formalno gledano gre pri postulatu svobode za gibanje, ki se vrača k svoji izhodiščni točki, za gibanje, ki skuša doseči to, kar je predpostavljeno. Svoboda moralnega Zakona obstaja zgolj v tem krožnem gibanju – v poti od praktične objektivne realnosti, ki obstaja v zavesti moralnega Zakona v obliki apodiktične temeljne resnice, k praktični objektivni realnosti, ki je, kot se pokaže pri obravnavi končnega smotra moralno določene volje, resnica, potrjena z verovanjem vanjo. Svoboda ni že neposredno to krožno gibanje samo, je vse prej to, kar gibanje obkroža, kar obkrožanje proizvede kot tisto, za kar v njem, se pravi, v postulatu svobode, v resnici gre. Konstitutivnost postulata svobode je v tem, da je objektivna realnost svobode konstituirana kot vsebina, ki obstaja zgolj v formi konstitucije same. Svoboda tako na eni strani ni nič substancialnega, ni drugega kakor praznina mesta, ki ga obkroža gibanje. Na drugi strani pa je tisti nezaobidljivi faktum, ki je vselej že tu, tisto čisto realno, ki nosi in podpira celotno gibanje.

Konstitutivnost postulata svobode ustreza temu, kar Kant zapiše o kategorijah svobode: da namreč »ti pojmi sami proizvajajo dejanskost tega, na kar se nanašajo (naravnost volje)«. ²⁶ Drugače rečeno, postulat svobode vpeljuje objekt, ki ni konstituiran s pomočjo izkustvenega spoznanja, ampak je za subjekt utemeljen v brezrazložni nujnosti njegovega dejanja, v določitvi volje s čistim umom. Praktični postulat svobode konstituira svobodo kot objekt, ki se proizvede s samim aktom subjekta, a ga na ta akt ni mogoče zreducirati in si ga subjekt ne more prilastiti. Gre za objekt, ki ga ni mogoče upodobiti, prikazati, za objekt, ki ni možen, ki pa ga postulat svobode omogoča prav v njegovi nemožnosti.

Postulat svobode je seveda pri Kantu vselej že sestavni del sistema pogojev, ki končnemu umnemu bitju dejansko omogočajo, da uresniči najvišje dobro. A če izhajamo, tako kot nam to nalaga določilo o absolutni

²⁵ *Ibid.*, A 238; str. 128; cf. k temu tudi A. Philonenko, *L'œuvre de Kant*, zv. II, str. 171.

²⁶ KpV, A 116; str. 66.

nedoločnosti univerzalne morale, iz tega, da ima postulat svobode najpomembnejšo vlogo, potem smo po našem mnenju tudi upravičeni, da razumemo ta sistem pogojev, se pravi, teorijo najvišjega dobrega, kot nekakšno eksplikacijo, razčlenitev strukture tistega samonanašajočega se, krožnega gibanja »verovanja v temelj«, katerega produkt je svoboda. »Eksplikacija« nam pomeni tu naslednje: tudi pri »udejanjanju« najvišjega dobrega imamo opraviti s krožnim procesom. Praktični um postulira objektivno realnost treh idej uma o svobodi, nesmrtnosti in Bogu, »ker praktični um neizogibno rabi njihovo eksistenco za možnost svojega objekta najvišjega dobrega«²⁷, objektivna realnost umnih idej pa zopet zagotavlja objektivno realnost najvišjemu dobremu, omogoča torej »udejanjiti nujni objekt čistega praktičnega uma«.²⁸ A to, kar je bilo v postulatu svobode še nerazločljivo, realno svobode, njena faktičnost, in praznina njenega mesta, njena breszsubstančnost, proces »udejanjenja« najvišjega dobra razstavi in razloči. Rezultat te razločitve je, da imamo na eni strani objektivno realnost idej nesmrtnosti in Boga, dveh idej, ki imata pravzaprav samo eno pozitivno, se pravi, določljivo nalogo: da sta opora moralnemu delovanju subjekta. Sami na sebi pa sta absolutno nespoznavni in nedoločljivi. Na drugi strani pa imamo objektivno realnost najvišjega dobrega, »objekta«, v imenu katerega poteka praktično-pogojeno delovanje subjekta. A ta »objekt« je delovanju popolnoma zunanji, ne nastopa kot njegova opora, je nedoločen in brez sleherne vsebine, skratka, v okviru praktično-pogojenega delovanja nemožen. Kot nemožni »objekt« je v empirični realnosti prisoten le kot praznina svojega lastnega mesta.

Ideja najvišjega dobrega in praktični postulati kot pogoji njene možnosti zahtevajo od moralno delujočega subjekta, da najprej derealizira, takorekoč »potuji« empirično realnost. Na prvi pogled se zdi, da deluje ta derealizacija kot neke vrste sublimacija: ali ne prinašajo postulati pomiritev subjektovega dvoma, ali je njegovo delovanje res čisto, res opravljeno »iz dolžnosti«? Mučno negotovost nadomesti, kot se zdi, neko totalizirajoče gledišče, dejanja je mogoče zdaj interpretativno osmisliti, totalizirati kot delne faze neskončnega napredovanja k najvišjemu dobremu, napredovanja, za katerega jamči v zadnji instanci Bog kot moralni stvarnik Sveta. Vendar pa je ta pomirjujoči prvi pogled varljiv. Da bi lahko namreč subjekt stremel k temu, da bi postal vreden nravnosti, da bi dosegel stanje kreposti sorazmerne srečnosti, mora že stati na stališču absolutne neodvisnosti od

²⁷ *Ibid.*, A 243; str. 130.

²⁸ *Ibid.*, A 244; str. 130.

empirično-patoloških pogojev kot *določujočih* vzrokov, na stališču tistega »negativnega uganjanja, povezanega z lastno eksistenco, ko se zavedamo, da ničesar ne potrebujemo«²⁹. Uresničevanje najvišjega dobrega vselej že predpostavlja derealizacijo reda empirično pogojenega. Čutni svet za moralno delovanje ni drugega kakor materija najvišjega dobrega.

Derealizacijo empirične realnosti pa spremlja še dodatni akt. Postulati uvajajo namreč objektivno realnost dveh idej uma, nekaj, kar presega empirični svet in ni dostopno derealizaciji. Edina funkcija te objektivne realnosti je, da subjektu, ki je postavil v oklepaj dejanskost svojih dejanj, ki je torej vpeljal v dejanskost moment, ki radikalno prekinja z njo, omogočijo uresničitev najvišjega dobrega. Njena edina funkcija je, da deluje kot to, kar derealizaciji ni dostopno, kar je njena absolutna meja, njeno realno, ki rabi subjektu kot opora, da lahko sredi derealizirane dejanskosti nadaljuje s svojim praktično-pogojenim delovanjem. Ne zato, da bi dosegel nekaj empirično-pogojenega, ampak da bi najvišje dobro, tisto brezvsebinsko Nekaj, kar ni mogoče nikoli določiti in z dejanjem »doseči«, pač pa lahko vselej znova začenjajoče se dejanje to Nekaj kvečjemu (še enkrat) obkroži, da bi torej najvišje dobro še enkrat fiksiral na njegovem praznem mestu.³⁰

In šele z eksplikacijo, razčlenitvijo tistega pomena konstitutivnosti, ki ga vsebuje postulat svobode, se pravi, z »udejanjenjem« najvišjega dobrega kot forme, v kateri lahko končni subjekt uresničuje svobodo, ki jo nosi moralni Zakon, je mogoče tudi rešiti nalogo, pred katero je, kot smo dejali, postavljena teorija najvišjega dobrega: da namreč prikaže »objekt«, ki ni možen, da na področju praktičnega *ponavzoči* Brezpogojno ravno v njegovi *odsotnosti*. To, za kar gre v procesu »udejanjenja«, je na eni strani nedoločeno, prazno, slehernemu »udejanjenju« zunanje: najvišje dobro je nekaj, kar ne more subjekt nikoli vsebinsko določiti, kar je brez slehernega pozitivnega določila. Vendar pa je ravno kot taka čista zunanost vselej tu, navzoča je v objektivni realnosti idej nesmrtnosti in Boga. Ti ideji nikakor

²⁹ *Ibid.*, A 212; 114/115.

³⁰ Postulati torej omogočajo naslednji modus delovanja: subjekt (moralnega) delovanja nima nobenega objekta ali smotra, ki bi ga motivirala in vodila. Kljub temu pa deluje, pri čemer ga vodi neizkoreninljivo verovanje v to, da lahko »to, za kar v delovanju gre«, se pravi, najvišje dobro, nemožni objekt njegovega verujočega delovanja, s svojim delovanjem udejanji. Vodilo praktičnega delovanja se torej glasi: Brezpogojno je objekt, ki sicer ni možen, zato pa je mogoče z njim rokovati, mogoče ga je udejanjiti (konstitutivna funkcija idej uma). V nasprotju s tem velja za teoretični um: Brezpogojno je objekt, ki je sicer možen, a ga ni mogoče udejanjiti (regulativna funkcija idej uma).

nista čisto brez vsake vsebine, imata neko »relativno pozitivnost«³¹, če smemo tako reči, neki minimum vsebine, a ta minimalna vsebina nima *v svetu* praktično pogojenega subjektovnega delovanja nobenega pomena. V svetu empiričnega delovanja sta brez pomena, a *za ta svet* nikakor nista brez-pomenski, saj delujeta *znotraj* njega kot neke vrste »smisel brez pomena«. In ravno kot takšna nespoznavna, nedoločljiva pojma lahko ponavzočata nemožno Brezpogojno ter delujeta kot opora delovanja, ki razume samega sebe kot njegovo udejajenje.

Povzemimo to, kar smo povedali, v formulacijah, ki ne pripadajo Kantovi filozofiji. Teorija najvišjega dobrega nam omogoča, da praktičnega delovanja subjekta ne dojamemo le kot zadovoljevanje naravnih in družbenih interesov samoohranitve, ne da bi takšno »drugačno« delovanje pri tem interpretirali s stališča moralizirajočih abstrakcij »novega« človeka ali zakonitosti »boljšega« sveta. To drugost praktičnega delovanja konceptualizira teorija najvišjega dobrega tako, da pojmovno razčleni in prikaže tisto, za kar v resnici gre univerzalnemu moralnemu Zakonu, tisto, »ne glede na kar« se lahko Zakon edino uveljavlja kot univerzalen, tisti objektivni, realni preostanek, ki mora vselej suplementirati Zakon, da bi le-ta lahko učinkoval kot univerzalen. Ta kos realnega razčleni teorija najvišjega dobrega na dva načina. Prvič, v obliki nekega pojma, ki obstaja v empirični realnosti edino kot praznina svojega mesta, in drugič, v obliki dveh drugih pojmov, ki sta navzoča v empirični realnosti le kot tisto, kar nima z njo nobene smiselne povezave, a kar ravno s tem nudi delovanju neko oporo, ki je bolj realna kot empirična realnost sama. Neločljiva povezanost vseh treh pojmov artikulira najvišje dobro na področju praktičnega kot nekaj, o čemer to področje ne more in ne sme ničesar vedeti. Natančneje rečeno, ta povezanost ni drugega kot način, na katerega je nemožno realno v okviru praktičnega delovanja ponavzočeno tako, da je iz tega okvira za vselej izključeno.

*

Vrnimo se zdaj k filozofiji, ki reflektirajoče razsodi, da je v nekem specifičnem političnem procesu mogoče razbrati »primer pravila«, se pravi, »primer politike emancipacije«. Skušajmo orisati vsaj del implikacij takšne izjave.

Poudarimo najprej, da pri filozofski izjavi, ki v politični praksi identificira »primer pravila«, ne gre za to, da filozofija pojasni neko politično situacijo ali osmisli neko politično izkustvo, ne za to, da politiki, kakršna

³¹ Na eni strani omogočata pozitivne trditve o možnem svetu, na drugi strani sta prevzeti iz nekega pozitivnega korpusa vednosti, iz religije.

pač je, postavlja nasproti njeno idealno podobo ali njeno normo. Pri izjavi gre za *čisto filozofsko* izjavo. Izjava, ki se nanaša na probleme političnega, pa je *čisto filozofska* takrat, če misli kot del teh problemov tudi razmerje med filozofijo in političnim, in sicer kot *filozofsko* razmerje. Filozofsko pa je to razmerje takrat, kadar *ni drugega kakor filozofsko*. Samo tisto mišljenje političnega je filozofsko, ki misli razmerje med filozofijo in političnim kot *čisto znotrajfilozofsko* razmerje, problem političnega torej kot *znotrajfilozofski* problem.

Kadar filozofija misli politično, ga misli vselej s pomočjo lastnih kategorij in postopkov, in te kategorije in postopki niso nikoli postopki in kategorije političnega. Politično, ki ga skuša določiti filozofija, je vselej že politično, mišljeno na podlagi filozofske, in sicer *popolnoma* filozofske *definicije*³² političnega.

To *popolnoma* filozofsko definicijo je treba razumeti v dveh, med seboj povezanih pomenih. Prvič, filozofija nastopa z zahtevo, da lahko *v celoti* opredeli politično, da načeloma vzeto v političnem ni ničesar, kar bi se odtegovalo zajetju s filozofskim Pojmom. In drugič, filozofija vztraja na tem, da je njena popolna določitev hkrati *zgolj* filozofska.

Da je politično artikulirano v filozofskem mišljenju le kot *popolnoma* filozofsko določeno politično, to seveda ne pomeni, da je politično *zgolj* »zadeva filozofije«, da se torej kot takšna »zadeva mišljenja« razpušča v filozofski določitvi. Prav narobe, dejstvo, da gre za *zgolj* filozofsko določitev opozarja na to, da popolna filozofska določitev političnega ni tudi že *usa*. Opozarja nas na to, da je politično še *nekaj (nedoločeno) drugega*. Skratka, v svoji popolnoma filozofski določitvi politično ravno izpade iz filozofskega Pojma, tako rekoč vznikne zunaj njegovega zajetja kot politično – se pravi, vznikne kot nekaj, kar ni filozofija, kar je nekaj Drugega. Ko je filozofska določitev popolnoma filozofska, iz nje izpade kot preostanek, ireduktibilen na Pojem, politično. In s tem, ko iz pojmovne določitve izpade politično, se hkrati tudi prekine razmerje med filozofijo in politično prakso: filozofija se loči od politične prakse. Filozofska definicija političnega je moment prekinitve in razločitve, prek nje vzpostavlja filozofija s političnim razmerje ne-razmerja.

Popolnoma filozofska določitev političnega je torej strukturirana tako, da iz nje izpade politično kot tako, politično v svoji realni, od filozofije neodvisni biti. Ne glede na to, kako vsebinsko bogata in pretanjena je filozofska določitev, po svojem bistvu je vselej obkroženje praznega mesta

³² Cf. k temu A. Badiou, »Philosophie et politique«, v: *Conditions*, Seuil, Pariz 1992.

političnega – praznega mesta, ki ga proizvede sama. Politično, ki je produkt filozofske definicije, politično emancipacije, je v toliko primerljivo s Kantovo kategorijo najvišjega dobrega kot v sebi praznim predmetom praktičnega Zakona.

Izjava o tem, da obstaja »primer političnega«, izjava o eksistenci političnega dogodka, je, brž ko jo filozofski akt izjavljanja proizvede, že sestavni del filozofske definicije političnega. Filozofska definicija, ne pa nemara realna politična situacija sama, je tisto, kar filozofiji omogoča, da v dani politični situaciji poimenuje to, kar je v njej dogodek, njen »primer političnega«. A filozofska definicija izjavo o eksistenci političnega dogodka zgolj *omogoča*, ne more pa je sama ne *proizvesti* ne *utemeljiti*. Dogodkovno poimenovanje ne temelji ne v filozofski definiciji političnega ne v dejanski politični situaciji. Temelji edino v *izjavljanju* te izjave. Njena edina opora je sam izjavljalni akt, s katerim filozofija reflektirajoče razsodi, da je neko določeno politično prakso mogoče filozofsko poimenovati kot »primer političnega emancipacije«, da torej filozofsko definirano politično tako rekoč *realno obstaja*. In filozofski akt izjavljanja je tudi tisto, na čemer temelji popolnost filozofske določitve političnega, saj nastopa filozofska definicija že od začetka z zahtevo, da se lahko pojavi politično le na podlagi njene definitorične moči, do pojavitve političnega pa pride šele z aktom izjavljanja, ki postavlja, da obstaja »primer političnega«.

Dejali smo, da politično v svoji realni biti izpade iz popolnoma filozofske določitve političnega in da s tem odpre v filozofski določitvi neko prazno mesto. Z aktom izjavljanja, na katerem temelji izjava o »primeru politike emancipacije«, pa se politično samo umesti na to prazno mesto. V izjavljalnem aktu »ta specifična politična praksa je primer politike emancipacije« se za hip, za hip samega izjavljalnega akta, prilepi na filozofsko določitev političnega politično v svoji realni biti. A komaj je ta realna bit vzniknila v aktu izjavljanja izjave o političnem dogodku, omogočujoč s tem dovršitev filozofske določitve političnega, je kot realna bit iz filozofske določitve tudi že izpadla. Padla je tako rekoč v dejansko politično situacijo samo: pojavi se v nekem momentu te situacije, ki je filozofsko poimenovan, identificiran kot »to je primer političnega«. Politično filozofske določitve obstaja le v obliki primera političnega, primer pa je vselej moment neke konkretne politične situacije.

Toda akt izjavljanja, da je neka specifična politika »primer političnega«, ni subsumpcija posebnega pod obče. Izjavljalni akt »to je primer pravila« se sicer nanaša na nekaj partikularnega, na specifične momente v dani politični situaciji, vendar niso ti momenti sami »primer«. Momenti situacije vse prej samo kažejo na »primer«, so zgolj materija za reflektirajo-

čo razsodbo »to je primer pravila«. Filozofija, ki poimenuje neki moment situacije kot »primer političnega«, izvrši s tem, kolikor gre za zgolj filozofsko poimenovanje, tudi radikalno *derealizacijo* situacijskega dogajanja, v kateri je ta moment umeščen. Filozofsko poimenovani moment situacije, v katerem pride politične do svoje realne biti, je tisto, kar v situacijskem dogajanju ni dostopno derealizaciji, tisto, kar preostane po derealizaciji.

Realna bit političnega, ki je iz popolnoma filozofske določitve političnega padla v dejansko politično situacijo, tej situaciji ne pripada. Drugače rečeno, realno politične situacije ni realno *za to situacijo* samo. V politični situaciji je njena realna bit sicer navzoča, a navzoča je le kot točka radikalne derealiziranosti situacije. Kraj derealizacije politične situacije pa je filozofska izjava »to je primer političnega«, izjava, v kateri je neki moment politične situacije poimenovan kot »primer«, sama politična situacija pa je urejena z zgolj filozofskega gledišča primera političnega. V filozofskem poimenovanju prihaja politično sicer do svoje realne biti, a vsa pozitivnost te biti v tem, da rabi kot realna opora radikalne derealizacije situacije. V toliko so filozofska poimenovanja političnega primerljiva s postulati kot pogoji možnosti navšjega dobrega. So *kraj* realnega politične situacije, niso pa poimenovanja sama to realno, pač pa realno *zgolj ponavzočajo*.

Politično, ki ga misli filozofija, je politična situacija, ki jo realno, v katerem prihaja ta situacija do svoje biti, vedno suplementira. In filozofska poimenovanja so sama na sebi, s svojo zunanostjo politični situaciji, znamenja za to, da to, kar je v neki politični situaciji »primer političnega«, njeno realno, vedno prihaja od zunaj. S tem, ko filozofska poimenovanja v nekem momentu politične situacije locirajo obstoj političnega, njegovo realno bit, hkrati pa ostajajo *zgolj filozofska* poimenovanja, postavljajo tudi, da je v politični situaciji »primer političnega« navzoč v modusu nekega *derealiziranega delovanja*, delovanja, ki je organizirano okoli nečesa, kar prekinja kontinuiteto situacije. Drugače rečeno, primer političnega je v dejanskem političnem dogajanju navzoč kot subverzija njegove istovetnosti in določnosti. Dejansko politično dogajanje je mogoče od zunaj artikulirati kot »primer političnega« takrat, kadar je to dogajanje zmožno znotraj situacije artikulirati in ohraniti tisto, kar situacijo prekinja, derealizira: kadar je zmožno v politični situaciji njeno realno, ki prihaja vedno od zunaj, ponavzočiti tako, da je iz situacije za vselej izključeno.

A filozofsko poimenovanje političnega ni zunanje samo političnemu samemu. Prav tako zunanje je tudi sami filozofski definiciji političnega. Ne glede na to, kako filozofsko je to poimenovanja samo v sebi, ni utemeljeno v filozofski definiciji političnega. Utemeljeno je edino v *izjavljanju* dogodkovne izjave, v gesti, ki je sama v sebi brez sleherne pomenske vse-

bine. V imanentnosti filozofske definicije političnega držijo mesto te zunanosti momenti politične situacije, v katere locira filozofija obstoj političnega: filozofija se konstituira v svoji čistosti prek zunajfilozofskih momentov politične situacije. V filozofskem poimenovanju politične situacije nosi filozofija s seboj tisti moment situacije, na katerega se mora nasloniti, da bi lahko od situacije odskočila, se od nje ločila. Zato lahko filozofija ohranja popolnoma filozofsko določitev političnega v njeno čistosti le tako dolgo, dokler je zmožna znotraj sebe določiti tiste momente politične situacije, ki jih je v odskoku od nje vzela s seboj.

Če povzamemo: filozofska izjava o obstoju »primera političnega« vpečuje in artikulira politično v njegovi realni biti. A realno političnega ne pripada filozofski definiciji političnega, ki jo v obliki izjavljanja, da obstaja »primer političnega«, vse prej suplementira in s tem šele omogoča kot popolnoma filozofsko definicijo. V sami definiciji je realno političnega navzoče le v obliki praznega mesta političnega, ki ga definicija obkroža. Prav tako pa realna bit političnega tudi ne pripada dejanski politični situaciji, v kateri je filozofsko dognan »primer političnega«. V dejanski situaciji obstaja le v obliki derealizacije te situacije, ki jo ponavzoča, denimo, situaciji zunanje filozofsko poimenovanje. To, za kar gre v izjavljanju dogodkovne izjave, realno političnega, ni torej nikjer navzoče kot takšno. Določiti je mogoče edino kraj tega realnega, to pa je filozofsko poimenovanje. Ta kraj pa nima lastne substance. Ni drugega kot mesto, kjer učinkujejo tisti postopki, ki artikulirajo realno neke situacije tako, da ga ohranjajo v njegovi ireduktibilni zunanosti. Je mesto, kjer učinkujejo postopki, ki singularno, ki ga vpeljujejo in artikulirajo kot nujni suplement univerzalnega, ohranjajo v njegovi izključenosti iz univerzalnega.

