

## DRUGOST V POLITIKI, DRUGOST V PSIHOANALIZI: ISTO V DRUGOSTI

Jelica Šumič-Riha

Moja izhodiščna teza je, da se politika in psihoanaliza srečujeta s strukturno analognim problemom, problemom rokovanja z ireduktibilno drugostjo.

Centralno vprašanje, s katerim se sooča subjekt v analizi, je namreč vprašanje tistega vozla, ki ga »drži skupaj«, se pravi tiste instance, ki spne skupaj simbolno njegove označevalne reprezentacije, realno njegovega užitka in imaginarno konsistentnosti, ki mu jo daje podoba telesa. Edini odgovor, ki ga lahko dobi na koncu analize, je, da so instance realnega, simbolnega, imaginarnega, ki ga sestavljajo, razvezane, z eno besedo, da jih ne drži skupaj nič – nič razen simptoma oziroma *sintoma*, kot pravi Lacan, se pravi, samega subjekta, kolikor je reduciran na svoj simptom.

Toda tudi politika, ne glede na režim, obliko vladavine, trči na nerešljiv problem: kako »držati skupaj« množstvo ireduktibilno partikularnih subjektov, tiste, ki jih nič ne družijo, ki nimajo nič skupnega. Moderna politika, se pravi politika od francoske revolucije naprej obdeluje to nemožnost družbene vezi, to zagato, h kateri se nenehno vrača, ne da bi zares našla izhod iz nje, tako, da konstruira skupnost »za vse«, paradoksnost skupnosti, ki za svojo konstitucijo terjajo izključitev izjeme, neke drugosti, ki naj bi se odtegovala univerzalizaciji.

Toda zato da bi sploh lahko postavili vprašanje specifičnega statusa drugosti, s katero imata opraviti vsaka na svojem področju politika in psihoanaliza – gre za isto ali za radikalno drugo drugost? – se moramo najprej in predvsem vprašati, ali in ob kakšnih pogojih je sploh legitimno govoriti o razmerju med politiko in psihoanalizo.

Da povezovanje psihoanalize in politike ni nekaj samoumevnega, da je pravzaprav šele treba skonstruirati prizorišče njunega srečanja, je razvidno iz še dandanes prevladujočega toposa o neprekoračljivi pregradi med področjem analitičnega izkustva, ki naj bi bilo ireduktibilno singularno, in področjem politike kot kolektivnega izkustva. Po tem toposu, ki je prerasel že kar v

predsodek, naj bi bilo razmerje med psihoanalizo in politiko razmerje med-sebojnega izključevanja.

Zato da bi se lahko orientirali v tem problemu, pogledjmo najprej, kaj ta topos, iz katerega izhajam, implicira. Nemožnost srečanja med psihoanalizo in politiko, ki jo ta topos postulira, ni nič drugega kakor prepoved prehoda iz režima singularnega v režim množvenega. Ta prepoved prehoda iz Enega v Vse ni formulirana na enak način z gledišča politike in z gledišča psihoanalize. Psihoanaliza kot varuhinja singularnega, tistega, kar se upira univerzalnemu, je po definiciji področje za »ne vse«. Kot taka ne more narediti koraka iz tega, kar naj bi veljalo samo za enega, v to, kar naj bi veljalo za vse, ne da bi tvegala izgubo svoje pertinentnosti. Grobo povedano, psihoanaliza nima nobenih kompetenc na terenu »za vse«. Politika pa je nasprotno red kolektivnega, opraviti ima z množicami, z maso. Kolikor ni politika nič drugega kakor vprašanje »tega, kar velja za vse«, je nujno, da je slepa za singularno. Za politiko, za katero singularno v nekem smislu ne obstaja, je torej nelegitimen nasprotni korak, korak iz »za vse« v »za enega«.

Taka zastavitev problema bi nas morala že vnaprej odvrniti od vsakega poskusa povezovanja psihoanalize in politike. Če na tem vseeno vztrajam, je to zato, ker ne Freudu ne Lacanu ni mogoče očitati ignoriranja ali celo zavračanja razsežnosti kolektivnega. Ravno nasprotno. Freud že v prvem stavku »Množične psihologije in analize jaza« postavi pod vprašaj opozicijo med individualno in množično psihologijo, kajti »drugi [pride] redno v poštev kot zgled, kot objekt, pomočnik ali nasprotnik«<sup>1</sup>. Lacan do pojma pripelje, kar zastavi že Freud: ne samo, da je subjekt neločljiv od Drugega, v polju katerega se sploh šele »formira«, subjekt kot tak je »transindividualen«.<sup>2</sup>

Že ta prehod iz Enega v Mnoštvo, ki ga opravi sama psihoanaliza, zahteva torej, da obrnemo perspektivo, ki jo implicira izhodiščni topos, z eno besedo, da zavrne prepoved dvojnega prehoda. V nadaljevanju bom zato pokazala, v kolikšni meri mora politika, če naj bo zares polje »za vse«, univerzalno veljavnega, afirmirati tisto, kar se zdi ugovor univerzalnemu: čisto oziroma katero koli singularnost.<sup>3</sup> Na drugi strani pa mora psihoanaliza, prav kolikor ostaja psihoanaliza, tj. v tem, ko se omeji na obravnavo tega, kar je mogoče povedati le enemu, namreč analitiku, najti poti prenosa na vse, skratka, afirmirati razsežnost »za vse«.

<sup>1</sup> S. Freud, »Množična psihologija in analiza jaza«, (prev. R. Šuklje), *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981, str. 7.

<sup>2</sup> Cf. npr. »Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti«, *Spisi*, DTP, Ljubljana 1993 (prev. M. Potrč).

<sup>3</sup> Izraz si sposojam od Giorgia Agambena, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Seuil, Pariz 1990.

Moja teza je, da ima ključno vlogo spojke med tema dvema figurama realnega, realnim subjekta in realnim skupnosti, oziroma da je tisti člen, ki omogoča artikulacijo singularnega in »za vse«, prav predikat »kateri koli«. Gre za paradoksní predikat singularnosti, ki se – če ga spravimo na pojem – preobrne v svoje nasprotje. Predikat »katera koli« ne implicira le radikalne indiferentnosti do vsake skupne lastnosti, marveč tudi do katerega koli posameznega atributa singularnosti. Singularnost je treba jemati takšno, kakršna je, tj. z vsemi njenimi predikati, kar pomeni, da noben predikat ni diskriminacijski, ne šteje več od drugih. Noben nima statusa razlike.

Kar zadeva psihoanalizo, najdemo, po mojem, gesto preboja, »forsiranja« okvira zasebnosti, absolutne singularnosti, na katerega naj bi bila obsojena psihoanaliza, gesto, ki napeljuje na njeno politično razsežnost, v razvpitem intervjuju *Televizija*, kjer lahko preberemo tole enigmatično trditev: »Bolj ko smo svetniki, bolj nam je do smeha, to je moje načelo, celo izhod iz kapitalističnega diskurza – kar ne bo noben napredek, če se zgodi le za nekatere.«<sup>4</sup>

Naj takoj povem, da je mogoče predlagati psihoanalizo kot rešitev, kot izhod iz kapitalizma, kot to stori Lacan, edino v specifični konstelaciji: konstelaciji zloma vere v emancipatorično politiko. Ta zlom vere v politično rešitev morda še najlepše ponazarja Lyotard, ko na svoje retorično vprašanje: »Kdo v razvitem svetu bi danes še umrl za politiko?« odgovori: »Nihče! Prav to je tisto, kar se je spremenilo. To je tisto, kar nam pove, da ni več alternative.« Ta brutalni odgovor je nedvomno znamenje, da je za levičarske intelektualce, z redkimi izjemami, seveda, konec s politiko emancipacije, ki je tradicionalno veljala kot Izhod, kot tista edina prava rešitev. Lahko bi rekli, sposojajoč si izraz od A. Badiouja, da politika danes ni več zmožna »strasti realnega«: izhajajoč iz radikalne nemožnosti dane situacije ustvariti oziroma »izsiliti« neki novum.

Psihoanalizi, glede katere je Lacan gojil zelo specifične ambicije v polju družbenega, je torej naloženo, da uspe tam, kjer je politiki spodletelo: najti rešitev za to, kar bi lahko poimenovali, če parafraziram Lacana, naraščajoče zagate kapitalizma. Edino psihoanaliza naj bi bila zmožna intervenirati tudi v realno, se pravi artikulacijo možno/nemožno, kot ga ustvarjata dominantna diskurza danes: znanost in kapitalizem, ker ona sama ni drugo kot teorija in praksa rokovanja z realnim subjekta, se pravi realnim, ki je produkt teh dveh diskurzov. Psihoanaliza je torej pred dvojno nalogo: najti izhod iz diskurza, ki je brez meja, »večen«, za katerega izhod po definiciji ne obstaja, in hkrati, biti *tenant-lieu*, držalec mesta nemogoče, odsotne emancipatorične politike. Bolje: novo ime politike emancipacije je psihoanaliza – z vsemi konsekvencami, ki iz tega izhajajo.

---

<sup>4</sup> J. Lacan, *Televizija, Problemi-Eseji 3/1993*, str. 60 (prev. A. Zupančič).

Kakšen je torej izhod iz kapitalizma, ki ga ponuja psihoanaliza? Kakšna sta mesto in vloga psihoanalize v razmerah globaliziranega kapitalizma, ki ga, kot je napovedal že Lacan, prav zato, ker izničuje vsako partikularnost, spremlja kot reakcija oziroma »kompenzacija« vedno hujša segregacija?<sup>5</sup>

Po eni interpretaciji, ki je, povejmo, najbolj razširjena, skorajda samodejna, naj bi bila naloga psihoanalize, da se vzpostavi kot varno zatočišče pred razkrajalnimi učinki kapitalizma. Sama psihoanaliza naj bi nastopala kot nekakšna varovalna segregacija, znotraj katere naj bi se rekonstruirala ireduktibilna drugost z vsemi njenimi partikularnimi potezami, ki jih kapitalistični diskurz ravno briše (od idiosinkratičnosti subjektovega užitka do njegove zaznamovanosti s pripadnostjo različnim skupnostim: spolni, etnični, verski ...).

Mislim, da taka elitistična oziroma segregacijska interpretacija ni rešitev, za katero se zavzema Lacan. Zakaj bi sicer trdil, da izhod iz kapitalizma ne bi bil napredek, če bi bil samo za nekatere? Ta akcent na zanikanju partikularnosti, »ne samo za nekatere«, odpira po mojem možnost za drugo, »demokratsko« interpretacijo. Trditi, kot to stori Lacan, da izhod iz kapitalizma ni napredek, če je samo za nekatere, pomeni po mojem meriti na razsežnost »za vse«, skratka, na politično rešitev, toda rešitev, ki jo daje psihoanaliza *kot psihoanaliza*. V čem je ta rešitev? Kako lahko psihoanaliza prakticira »za vse«, univerzalno?

Že postavitev tega vprašanja po mojem zahteva, da se distanciramo od dveh, danes prevladujočih paradigem »politike psihoanalize«. Za obe ti paradigmi, ki ju družijo odločno zavračanje antinomije med politiko in psihoanalizo, hoče psihoanalizi lastna politika – v nasprotju z »običajno« kolektivno politiko, politiko skupnosti – ostati zvesta tistemu v subjektu, kar mu ravno onemogoča, da bi se vključil v skupnost »za vse«, njegovi ireduktibilni drugosti, zaradi katere je po definiciji »ne tak kot drugi«.

Po prvi interpretaciji, je psihoanaliza obsojena na nekakšno »politiko simptoma«. Psihoanaliza naj bi preiskovala sodobne oblike družbene vezi v luči simptoma, tj. specifične »fiksacije užitka, ki je lasten subjektu in ki ga je kot takega nemogoče univerzalizirati«<sup>6</sup>. Tako naj bi bil zastavek politike simptoma v prvi vrsti razkrivanje tenzije med družbeno vezjo in simptomom. Natančneje, razkrivala naj bi nekompatibilnost med dovoljenim in nedovoljenim užitkom, med užitkom, kot ga predpisuje družbena vez, in simptomom, tj. subjektivim specifičnim modusom uživanja, ki je neumestljiv v ovir »stan-

<sup>5</sup> Cf. J. Lacan v »Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole,« *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 257.

<sup>6</sup> Cf. C. Soler, »La politique du symptôme«, *Quarto*, n° 65, 1998, str. 70-76.

dardnega« užitka, ki se upira prilagoditvi zahtevam skupnosti, spodkopava družbeno vez. Politika psihoanalize naj bi tako ob vsaki analizi konkretnega primera dokazovala, da nič ne more »držati skupaj« subjektov-simptomov, ireduktibilnih modusov uživanja. Eden temeljnih naukov psihoanalize naj bi torej bil solipsizem užitka: užitek je realno družbene vezi, ireduktibilna drugost, na kateri ni mogoče utemeljiti nobene kolektivne logike.

Eden od problemov, s katerim se mora soočiti »politika simptoma« je ta, da kapitalizem kot hegemonična družbena vez danes ukinja prav tisto, kar je centralni zastavek te politike: napetost med predpisanim, standardnim užitkom in užitkom, kakršnega črpa subjekt iz svojega simptoma, skratka, tenzijo med singularnim in univerzalnim. Kapitalizem je namreč izjemna družbena vez, anomalija med družbenimi vezmi, ker dokazuje tisto, kar je za vse družbene vezi nemogoče: kompatibilnost z užitkom. Kapitalizem je družbena vez, ki ne zahteva od subjekta, da mu prilagodi svoj užitek, marveč se sam prilagaja »malim«, zasebnim užitkom vsakogar. Ponuja se kot dispozitiv, ki je – zahvaljujoč napredku znanosti in trgu – zmožen oskrbeti subjektu manjkajoči užitek.

Danes se zato ne moremo več zadovoljiti z marksovsko-freudovsko zastavitvijo, po kateri je kapitalizem gola pulzija rasti, ki je kot taka indiferentna do vsake partikularnosti, ki skupnosti razkraja v amorfnu mnoštvo. Vse prej moramo vztrajati, da je kapitalizem mesto specifične subjektivacije. Kapitalizem je dispozitiv, v katerem se subjekti transformirajo v individue. V kapitalizmu individuum ni izhodišče za proces subjektivacije, marveč njegov rezultat, individuum je subjektivna figura, rezultat specifične, obskurne subjektivacije, ki se realizira vsakič, ko presežna vrednost, se pravi poljubni, kateri koli tržni objekt, blago, postane presežni užitek, vzrok subjektove želje. Prav ta nerazločljivost presežne vrednosti in presežnega užitka omogoča kapitalistični produkciji katerih koli predmetov, da ujame, zasužnji subjektovo željo (njen večni »To ni tisto!«).

Se pravi: ne samo, da užitek ne ogroža kapitalistične družbene vezi, ravno nasprotno, sam kapitalizem bi lahko razumeli kot dispozitiv, v katerem vlada »demokracija užitka«. Demokracija, se pravi specifična figura skupnosti. V tej perspektivi bi lahko rekli, da ravno kapitalizem s tem, da spodbuja solipsizem užitka, omogoča posebno obliko skupnosti, ki jo je J.-C. Milner označil kot »paradoksní razred«, tj. skupnosti, kjer člane, paradoksnó druží to, kar jih razdružuje,<sup>7</sup> namreč užitek.

Zastavek druge interpretacije, kot lepo ponazori naslov knjige M.

---

<sup>7</sup> J.-C. Milner, *Les noms indistincts*, Seuil, Pariz 1983.

Turnheima, *Das Andere im Gleichen, Drugo v istem*,<sup>8</sup> pa je ravno nasproten: pokazati, da je užitek prav v svoji ireduktibilni drugosti točka, kjer se psihoanaliza srečuje s politikom. Daleč od tega, da bi užitek onemogočal vsako družbeno vez, nastopi kot temelj za tisto obliko politike, ki bi jo lahko poimenovali »politika ljubezni«. Druga paradigma politike psihoanalize tako ni več simptom, solipsizem užitka, ampak ljubezen do bližnjika.

Referenčna teksta za »politiko ljubezni« sta, seveda, *Nelagodje v kulturi in Etika psihoanalize*, dva teksta, ki sicer izhajata iz skupne predpostavke, da je tisto, kar naredi drugega za drugega, užitek, kolikor je zlo, vendar podajata izključujoči se interpretaciji ljubezni do bližnjega.

V nasprotju s Freudom, za katerega zli užitek, ki ga nejasno slutim v drugem, upravičuje mojo zadržanost do drugega, razlog, zakaj si drugi ne zasluži moje ljubezni – kajti ljubezen lahko naklonim le tistemu, ki je tak kot jaz<sup>9</sup> –, je za Lacana prav ta užitek kot zlo tisto, kar nama je skupno, lahko bi rekli, prav ta ireduktibilna drugost užitka je tista istost, ki naju družijo, kajti »ta zlobnost tiči ... tudi v meni samem«<sup>10</sup>. Zato bi lahko očitek, ki ga Lacan resda naslovi na Sada, naslovili tudi na Freuda: nepoznavanje lastnega užitka je namreč krivo, da Freud »ni dovolj blizu svoji lastni zlobi, da bi v njej prepoznal svojega bližnjika«<sup>11</sup>. Nič mi po Lacanu ni bliže od tega, pred čemer se umikam, neimenljivi, zli užitek, na katerega trčim tako v sebi kot v drugem. A prav zato, ker mi je drugi podoben v tej »najbližji Stvari«, če uporabim Lacanov izraz, je mogoče, da ga ljubim.<sup>12</sup>

Tisto, kar je težko misliti, česar ne moremo »požreti«, ni to, da mi je drugi nepojmljivo tuj, pač pa ta podobnost, ta istost na ravni užitka: prav to, kar me radikalno loči od drugega, njegov singularni užitek, je tisto, kar me z njim družijo, ta drugost je tudi v meni. Užitek je, paradokсно, prav kot ireduktibilna drugost temelj Istosti.

Poanta Lacanove interpretacije ljubezni do bližnjika torej ni nikakršno povečevanje njegove ireduktibilne drugosti, njegove singularnosti, pač pa strategija rokovanja z ireduktibilno drugostjo. Kajti ta ljubezen, ki je zunaj vsake transakcije daj-dam, ljubezen, katere nevzajemnost, v zadnji instanci

<sup>8</sup> M. Turnheim, *Das Andere im Gleichen*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart 1999.

<sup>9</sup> Cf. S. Freud, *Nelagodje v kulturi*, Gyros, Ljubljana 2001, str. 57 (prev. S. Krušič).

<sup>10</sup> J. Lacan, *Etika psihoanalize*, DE, Ljubljana 1988, str. 185.

<sup>11</sup> J. Lacan, »Kant s Sodom«, *Spisi*, DTP, Ljubljana 1993, str. 268 (prev. S. Pelko).

<sup>12</sup> To Lacan eksplicitno zatrdi v svojem *Govoru katolikom*: »to je mesto, kjer moramo ljubiti bližnjika kot same sebe, kajti tudi v njem je to mesto isto«. J. Lacan, »Leçons publiques du docteur Jacques Lacan à la Faculté Universitaire Saint-Louis à Bruxelles ('Ethique de la psychanalyse')«, *Quarto*, VI, str. 22.

zastojnost, odpoved vsakemu neposrednemu ekvivalentu tega, kar dajem, vsaki objubi plačila, četudi v onostranstvu, ta popolnoma nemotivirana ljubezen, ljubezen kot darilo brez vračila, je za Lacana eden od možnih odgovorov na zagato srečanja z užtkom v drugem, z drugostjo drugega. Ta »realna« ljubezen – realna v pomenu, da zahteva nemogoče: ljubiti drugega v tem, kar mi je sovražno, kar mi hoče zlo – je ena od strategij, kako obdelovati drugost v meni in v drugem, kako jo »nevtalizirati«.

Prav na tej točki se pokažejo politične implikacije ljubezni do bližnjika. V ljubezni do bližnjika kot enem od načinov, kako rokovati z užtkom, vidi Turnheim, ki se pri tem eksplicitno sklicuje na Derridaja, priložnost, šanso za demokracijo. Res je sicer, da »ni demokracije brez spoštovanja singularnosti oziroma ireduktibilne drugosti,« toda, dodaja Derrida, ravno tako »ni demokracije brez 'skupnosti prijateljev' brez računanja večin, brez subjektov, ki jih je mogoče identificirati, stabilizirati, reprezentirati, subjektov, ki so med seboj enaki.«<sup>13</sup>

Po drugi interpretaciji naj bi psihoanaliza s tem, da izpostavi užitek kot ireduktibilno singularnost, ki je skupna meni in mojemu bližnjiku, na tej Istosti v drugosti proizvedla teorijo subjekta, ki je »po meri demokracije«, pravilnejše, subjekta, kakršnega potrebuje demokracija.

Nevzajemna, od vsake koristnosti ločena ljubezen do bližnjika je točka, kjer se psihoanaliza in politika nujno srečujeta. Kajti v ljubezni do bližnjika bi lahko videli psihoanalitični model za nesegregacijsko skupnost. Vprašanje nesegregacijske skupnosti pa je natanko vprašanje mesta in vloge Drugega v skupnosti.

Popolna indiferentnost do koristnosti, zaradi katere ljubezen do bližnjega pretrga z vsakim utilitarističim altruizmom, opozarja namreč na radikalno mutacijo v polju politike, ki zadeva ravno status Drugega. Kajti diskontinuiteta s koristnim, ni značilna samo za ljubezen oziroma pravo prijateljstvo, kot v *Nelagodju* opozarja že Freud, velja tudi za sovrašstvo: moj sovražnik se ne sprašuje, kakšen dobiček bo potegnil iz zla, ki mi ga prizadene.<sup>14</sup> Od tod pridemo do presenetljivega sklepa: če je tisto, kar družu prijatelja in sovražnika, odklonilni odnos do koristnosti, indiferentnost do dobička, potem meja med prijateljem in sovražnikom izgine.

Ključno vprašanje je seveda, kakšne konsekvence je mogoče potegniti iz izginotja ločnice med prijateljem in sovražnikom, v zadnji instanci iz zloma figure sovražnika za družbeno vez, se pravi, za politiko? V tem vprašanju ni mogoče ne prepoznati schmittovske problematike, ki implicira zelo specifič-

<sup>13</sup> J. Derrida, *Politique de l'amitié*, Galilée, Pariz 1994, str. 40.

<sup>14</sup> Freud, *Nelagodje*, str. 58.

no interpretacijo vloge Drugega. Dekonstruktivist *avant la lettre*, C. Schmitt ve, da je drugost konstitutivna za identiteto. Homogenost je mogoča edino na podlagi drugačnosti oziroma razlike, ki pa na ravni podobnikov ravno manjka. Na tej ravni, kot je vedel že Hobbes pred Schmittom in Lacan po njem, vlada boj na življenje in smrt. Drugemu, identificiranemu kot zunanji sovražnik, je zato Schmitt prisodil funkcijo nevtralizatorja agresivnosti. Identificirati zunanjega sovražnika omogoča »izvoz« immanentne agresivnosti zunaj skupnosti, tiste agresivnosti, ki bi jo podobniki sicer obrnili drug proti drugemu. Pri Schmittu je potemtakem funkcija Drugega kot sovražnika v prvi vrsti pacifikatorska. Obstoj zunanjega sovražnika je v tej perspektivi najboljše jamstvo za zagotavljanje notranjega miru v taboru, ki mu pripadaš. In narobe, ne privoliti v možnost vojne, spopada z zunanjim sovražnikom, nujno vodi v permanentno državljansko vojno.<sup>15</sup> Za C. Schmitta, za katerega sam pojem političnega temelji na opoziciji prijatelj/sovražnik, pomeni zato izginotje sovražnika, tistega konstitutivnega Drugega, ki neki skupnosti omogoči, da se kot taka sploh konstituira, hkrati konec politike.<sup>16</sup>

Če poenostavim: za Schmitta politika obstaja, dokler je mogoče identificirati sovražnika. Če ni Drugega, potem tudi politike ni. Toda Schmittovo koncepcijo politike s konstitutivno vlogo zunanjega sovražnika ovržejo že dogodki, ki jim je bil priča: oktobrska revolucija, obe vojni, tj. spopadi, ki ravno ne potekajo več v skladu z *gentlemen's agreement* med prijatelji in sovražniki. Bistvena novost, na katero opozorijo ti dogodki, je kontaminacija figure Drugega z nedoločljivim notranjim sovražnikom. Že pri Schmittu se torej Drugi razcepi na simbolnega Drugega, to je javni, zunanji, politični sovražnik, ki ga je treba spoštovati, in na realnega Drugega, ki je notranji, nedoločljivi neulovljivi sovražnik, ki od znotraj načenja homogenost skupnosti, izvotli njeno bit, jo razkroji, skratka, sovražnik, ki ga je treba uničiti kot »izmeček človeštva«.

Kot izjemno luciden mislec se Schmitt ni zavedal le posledic izginotja Drugega za politiko, kolikor temelji na opoziciji »mi/oni«, marveč tudi tega, da »svet brez politike« ni nujno pacificirani svet, svet brez nasilja, pač pa vse prej svet, v katerem se sovraštvo, segregacija in nasilje zares šele razmahmeta, ker ni več instance, ki bi brzdala, nevtralizirala to agresivnost. Zato ne prese-

<sup>15</sup> Tipična v tem oziru je drža domobrancev. V schmittovskih terminih povedano: gre za subjektivno pozicijo, ki s tem, da zavrne, izključi možnost vojne proti zunanjemu sovražniku, izzove permanentno notranjo vojno. V tej luči bi lahko rekli, da krivci za državljansko vojno v nekdanji Jugoslaviji niso bili komunisti, ker so monopolizirali OF, kot se nam ne utrudijo dopovedovati nekateri, pač pa, narobe, tisti, ki niso našli boljšega načina za obrambo doma, kakor da so se pridružili zunanjemu sovražniku.

<sup>16</sup> C. Schmitt, »Pojem političnega« v: *Tri razprave*, KRT, Ljubljana 1994.



neča, da smo danes, v dobi hegemonije kapitalističnega, natančneje, neoliberalnega diskurza, ki vodi v vedno večjo depolitizacijo, priče prizadevanjem vrnitve k Schmittu, ki je med prvimi opozoril na zavezništvo med liberalizmom in depolitizacijo.<sup>17</sup>

Toda schmittovska nostalgija po resničnem sovražniku ni edini sklep, ki ga je mogoče potegniti iz današnje depolitizacije, tj. dobe globalizacije kapitalističnega diskurza, ki vnaprej onemogoča vsako opozicijo mi/oni, ker gre za diskurz, ki razkrajja vsako drugost, diskurz, za katerega drugost radikalno ne obstaja. Schmittovska rešitev je v tej perspektivi poskus popolnoma umetne rekonstrukcije razločevanja prijatelj/sovražnik. V taki umetni rešitvi za izhod iz konstelacije odsotnosti alternative, neizbire med levico in desnico je po mojem treba videti znamenje umika – ne pred drugostjo, naj gre za drugost drugega ali drugost v nas samih, pač pa za – pač pa pred nerazločljivostjo, pred *quoid libet* singularnosti.

Namesto da bi se se zadovoljili z deklarativnim spoštovanjem drugosti, bi morali po mojem izhajati, ravno nasprotno, iz tega, da smo danes soočeni s situacijo, v kateri je drugost ravno vprašljiva, nedoločljiva. Izhajati bi morali iz ugotovitve, da vodi generalizacija užitka, ki jo vpeljuje kapitalistični diskurz, demokratizacija užitka, v izničenje same možnosti obstoja instance, ki bi ji lahko dodelili vlogo »konstitutivne zunanosti«. Nobene instance »njih«, ki bi omogočila konstrukcijo »nas«, kajti tako »mi« kot »oni« smo zmerom že vključeni. To tudi pojasni paradoksn status izključitve v dobi globalizacije: Po eni strani je vsakršna izključitev zanikana. »Humanizirani globus«, kot pravi Balibar, je namreč univerzum brez preostanka, svet, v katerem ni presežka, nobene nadštevne entitete, nobenega neumestljivega dela, ki ga ni mogoče všteti, v katerem je vsak del preštet. To je svet, v katerem je tudi sama izključitev izključena. Po drugi strani pa to seveda ne pomeni, da je izključitev preprosto izginila, pač pa, da je postala notranja in zato nevidna. Ali, še drugače: ker ni drugega, ki bi ga bilo mogoče zaradi njegove drugosti izključiti, ker je vsakdo vključen v »globalno človeštvo«, lahko kdor koli kadar koli postane neviden, neprepoznaven, nepriznan. Na neki ravni je torej vsakdo vključen v skupnost, a tako, da kot njen član vseeno »ne šteje« oziroma, kot bi rekel Badiou, ni reprezentiran. Ker pa so sodobne politične skupnosti utemeljene na predpostavki, da vsakdo mora biti in tudi je vštet, skratka, da ni in ne sme biti ne primanjkljaja, ne presežka, izhaja seveda kot edini možen sklep, da tisto, kar ni všteto, dobesedno ne obstaja. »Biti všteto«, se pravi vpisan ali »izbrisan« je enakovredno dokazu za obstoj.

Bistveno se mi zdi to, da vidimo inherentno zvezo med globalizacijo in

---

<sup>17</sup> Cf. Ch. Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, London & New York 1993.

produkcijo izvrzkov, nevštetih, ki ostajajo nujno nevidni, ilegalni, zunaj zakona. In narobe, sama pojavitev nevidnih, nevštetih destabilizira obstoječo ureditev, ki se utemljuje na predpostavki, da upošteva in šteje vse, kar je mogoče šteti. In če je za politiko distinkcija med vštetimi in nevštetimi bolj relevantna kot od razločevanje »mi/oni«, se pravi, da je za emancipatorično politiko v razmerah globalizacije ključni zastavek: kako »politizirati« nevšteto, izključeno, kako izumiti politično ime za brezimno? Vprašanje, za katero gre danes v politiki, ni torej kako spoštovati Drugega, kako ga priznati v njegovi ireduktibilni singularnosti, ampak konstrukcija Istega, konstitucija skupnosti nesegregacijske skupnosti singularnosti (množina), skratka, skupnosti »za vse«.

To je tudi razlog, zakaj po mojem »politika ljubezni«, kot jo razdela Turnheim, politika, ki zahteva nemogočo artikulacijo drugosti in družbene vezi, nemožnost štetja in obenem nujnost štetja, a tako, da vseskozi ostaja v redu obljube, *à venir*, ne daje zadovoljivega odgovora na vprašanje: kako utemeljiti v sami psihoanalizi legitimnost prehoda iz singularnega v univerzalno. Politika ljubezni se zadovolji zgolj z nenehnim zatrevanjem singularnosti drugosti, zato tudi ne more pokazati, kako naj se ta singularnost afirmira politično, kako naj se politizira singularnost kot singularnost.

»Politika ljubezni« lahko v najboljšem primeru pokaže, da je »za vse« realno, radikalna nemožnost za politiko. Nemožnost pa je natanko v tisti meri, v kateri politiko oziroma, natančneje, demokracijo, pojmuje kot opirajočo se na dva kontradiktorna principa:

1. institucionalizacijo principa pripadnosti oziroma štetja, ki naj bi zajel, »preštel« vse člane skupnosti,
2. in priznavanje ireduktibilnosti singularnosti, se pravi nečesa, česar po definiciji ni mogoče šteti.

Tisto, kar je pri taki koncepciji demokracije spregledano, je prav v ta strukturni razkorak med štetjem in nemožnostjo štetja, razkorak, v katerega se edino lahko situira politika emancipacije. Politiko emancipacije bi lahko zato v prvem približku opredelili kot dispozitiv, ki organizira konfrontacijo med štetjem in nemožnostjo štetja, skratka, dispozitiv, ki razkrije konstitutivno nemožnost institucionalizacije skupnosti »za vse«.

Politika emancipacije izhaja torej iz dveh logik, ki sta ireduktibilni druga na drugo: logika vsega oziroma totalizacije, kjer se Vse oziroma celota vseh konstituira prek meje ali izjeme, tiste instance torej, ki zanika predikat pripadnosti oziroma identitete. Ta logika je segregacionistična, saj se skupnost vseh lahko vzpostavi edino skozi izključitev vseh tistih, ki ne posedujejo zahtevane identitete oziroma predikata.

Logiki vsega je zoperstavljen logika ne-vsega, ki je po definiciji nesegregacionistična, in sicer natanko v tisti meri, v kateri generalizira izjeme oziroma razlike. V tej perspektivi je mogoče reči: vsi smo različni. Logika ne-vsega je potemtakem inkluzivna, vse vključujoča, in to brez izjeme. Tu gre za logiko, ki ne pozna, ne prizna nobene diskriminatorne poteze ali razlike, ki bi šela kot kriterij za razločevanje pripadnosti od nepripadnosti skupnosti. Taka skupnost, ki zavrača vsak kriterij pripadnosti (skupno identiteto, skupno ime, skupno tradicijo itn.), ostaja nujno netotalizabilna, odprta, brez meje.

Tisto, kar onemogoča, da bi se nekonsistentno, necelo množstvo totaliziralo, spremenilo v konsistentno, zaprto skupnost vseh, je torej prav eratičnost izjeme oziroma nedoločljivost razlike. Prav ta generalizacija izjeme, generalizacija načela: vsi smo različni, naredi, da operacija subsumpcije tu odpove. V skupnosti samih izjem lahko velja samo štetje »eden po eden«. Vsakdo je »poklican« kot ireduktibilna singularnost.

Politika emancipacije ni v tem oziru nič drugega kakor zmerom lokalna, posebna, na okoliščine navezana praksa srečanja teh dveh popolnoma heterogenih principov štetja: logike subsumpcije vseh pod en predikat ali atribut in logika štetja eden po eden.<sup>18</sup>

Konfrontacija teh dveh logik ni že kar dana. Dispozitiv srečanja se konstituira s konkretno politično akcijo, katere zastavek je verifikacija obstoja enakosti v dani situaciji. Štetje singularnosti (množina) »eno po eno« je hkrati verifikacija preskripcije enakosti, je enakost *in actu*, prakticanje enakosti, ki lahko utemelji paradokso skupnost, ki bi jo lahko poimenovali z Badioujevim izrazom »komunizem singularnosti« (množina).

Politika emancipacije si ne postavlja za cilj popraviti »računsko napako«, torej všteti nevštete, izključene, spremeniti jih v »normalni« del skupnosti. Golo dejstvo, da se nevšteti javno pokažejo, da postanejo vidni, da javno zatrديjo svoj obstoj, razglasijo: »Obstajamo«, ima za posledico subvertiranje razredne, spolne, nacionalne, rasne, religiozne itn. skupnostne identitete, v zadnji instanci razvezo družbene vezi.

Tisto, za kar gre v politiki emancipacije, je repolitizacija tistega dela, ki je na izvoru vsakega napačnega računa, tista anomalija, ki jo vsaka hegemonična operacija štetja nujno spregleduje: tiste, ki so sicer vključeni v skupnost, ki pa, prav zato, ker nimajo nobene kvalitete, ne tvorijo nobene podmnožice,

---

<sup>18</sup> Izvrstno analizo emancipatorične oziroma demokratične politike v terminih prakticanja »kratkega stika« med principom štetja oziroma distribucije prebivalstva glede na mesta, deleže oziroma funkcije v obstoječem redu, poimenovanega »policija«, in na logiko egalitarističnega diskurza »enakosti vseh z vsemi«, najdemo v knjigi J. Rancièra, *Nerazumevanje. Politika in filozofija*, Založba ZRC SAZU, Ljubljana 2005 (prev. J. Šumič-Riha)

ki so zgolj gole, katere koli singularnosti. Politizirati nevšteto, izključeno ne pomeni, da se morajo vsi identificirati z »nevštetimi«, skratka, da nevšteti reprezentirajo celoto, pač pa pomeni izumiti ime, ki funkcionira kot prazno ime, se pravi, kot ime, ki ga lahko izreče kdor koli.

Performativna izjava, s katero se nevšteti afirmirajo, detotalizira vsako totaliteto, pokaže, da je vsak račun, kolikor ne vključuje del, ki ne »šteje nič«, napačen – ne da bi to predpostavljalo »točen« račun, vse prej je treba izhajati iz tega, da je »pravi« račun po definiciji nemogoč. In narobe, če vsako še tako inkluzivno, še tako demokratično štetje pripelje do »napačnega« seštevka, je to zato, ker v vsaki skupnosti obstajajo deli, ki so hkrati več in manj od samih sebe: »nevšteti« (zglede za to so danes »imigranti« ali begunci) so hkrati nič, manj kakor nič, ne štejejo, in hkrati nadštevni, tisti, ki so odveč, tisti, ki motijo, onemogočajo dober izračun, ki naredijo, da celota ne bi nikdar sovpadla z vsoto delov, tudi če bi šteli vse dele.

Kolikor vsaka skupnost temelji na »napačnem« računu, kolikor je vsaka skupnost nekonsistentna, potem bi lahko rekli, da je razsežnost »za vse« vpisana že v ontološko nekonsistentnost vsake skupnosti. Politika emancipacije ni drugo kakor kontinuirana, nenehna demonstracija »napake« v štetju. Politika emancipacije je zato v prvi vrsti praksa, ki razkrije dvojnost pripadnosti/nepripadnosti: pripadnost identiteti, ki jim jo je dodelilo »policijsko« štetje, kot bi rekel Rancière, in hkrati neki zunaj, ki ga to štetje konstitutivno ne more zajeti. Toda ni dovolj – in to je ključno –, da je napaka v štetju, če naj se pokaže, zmerom »utelešena«, »poosebljena«, če smem tako reči. Mora se izreči. Napaka v štetju ima vedno obliko deklaracije oziroma afirmacije obstoja: Mi brezdomci,..., Mi proletarci,..., Me ženske, ..., Mi izbrisani,... itn. Šele tako govorno dejanje naredi dano skupnost nekonsistentno, ne-vso.

Toda, naj še enkrat poudarim, v politiki emancipacije ne gre v prvi vrsti za razvezo, totalno destrukcijo družbene vezi, pač pa za subjektivacijo vseh tistih, ki jih je logika državnega štetja, celo nacionalnega štetja, marginalizirala ali celo naredila nevidne, neobstoječe. Gesta subjektivacije oziroma repolitizacije je prav v tem, da ta nekonsistentna, ne-vsa skupnost postane teren za produkcijo nove, nesegregacijske skupnosti, skupnosti »za vse«, v kateri je zastavek prav predikat, ki določa pripadnost skupnosti, demarkacijska linija med zunaj/znotraj, med nami/njimi. V politiki emancipacije gre za emancipacijo tistega »kogar koli«. Zastavek take politike je namreč neimenljiva, »nemogoča« skupnost, nemogoča zato, ker se odpoveduje vsaki identifikaciji, vsakemu predikatu, vsaki vezi pripadnosti.

Prav na tej točki pa politika oziroma njeno teoriziranje, trči na psihoanalizo. Moja teza je, da nam lahko psihoanaliza pokaže, kako misliti in prakticirati tako skupnost »za vse« kot odprto, nesegregacijsko skupnost. Kako nas lahko

psihoanaliza pouči o politiki? Na kakšen način je mogoče psihoanalitično skupino, kot jo predstavi Lacan, uporabiti kot model za politično skupnost?

Lacan je začel svojo teorizacijo in prakticiranje skupnosti s paradoksnou tezo, da je »skupina realno«. Vsaka skupnost, skupnost psihoanalitikov pa še prav posebej je po Lacanu konstituirana okoli neke radikalne nemožnosti. Lacan gre pri tem tako daleč, da analitika definira kot »varuha kolektivne realnosti, ne da bi za to imel kompetence«. Analitike potemtakem družijo vednost, o kateri pa se ne morejo pogovarjati.<sup>19</sup> Sklep, ki ga potegne Lacan iz te nemožnosti prenosa vednosti je lahko samo nemožnost skupnosti. Sicer pa to jasno pove sam Lacan, ko zatrdi: »skupina je realno, *un groupe, c'est réel*«.

Na prvi pogled je teza o nemožnosti skupine v očitnem protislovju s tezo iz *Televizije*, ki meri na nasproten sklep, namreč na konstitucijo prostora, ki ne bi bil odprt samo za nekatere, za elito, tiste, ki bi šli skozi psihoanalitično izkušnjo, ampak »za vse«.

Edino če se naslavlja na tiste, ki ne delijo iste izkušnje, ima psihoanaliza *raison d'être* in kakšno šanso za preživetje. To je razlog, zakaj Lacan povabi v svojo Šolo »tiste, ki se, naj so analitiki ali ne, zanimajo za psihoanalizo *in actu*, dejavno, delujočo psihoanalizo.« Taka transmisija je mogoča edino, če je neka zunanost ustvarjena v sami notranjosti psihoanalize. Temu prostoru zunanosti v notranjosti pravi Lacan Šola.

Za Lacana psihoanaliza ni vredna ene ure truda, če ni vsakdo zainteresiran za tisto, kar ima povedati. Vprašanje je seveda, kaj lahko dobi v psihoanalizi vrednost »za vse«? In tu trčimo na Lacanov presenetljivi odgovor: nauk psihoanalize je mogoče prenesti z enega subjekta na drugega edino prek »transferja, prenosa dela«. Grobo povedano, način, kako se prenaša psihoanalitični nauk, je samo delo; tisto, kar je treba prenesti na vse, je samo delo. »Za vse« v psihoanalizi se konstruira na specifičen način: »za vse« psihoanalize se namreč ne more realizirati »skupinsko«. Izhod, ki ga ponuja psihoanaliza, je za vse, ponujen je vsem, toda realizira se posamič, eden po eden.

Če resno jemljem Lacanovo tezo o nemožnosti skupine, je to zato, ker je prav Lacan, ki je vztrajal na nemožnosti skupnosti, vseeno oziroma kljub temu ustanovil svojo šolo. Prav na ta paradoksn način mu je po mojem vseeno uspelo pokazati, pravzaprav dokazati, da obstaja način, kako rokovati z nemožnostjo skupnosti.

V čem je, politično gledano, posnemanja vredna Lacanova invencija? V tem, da je svojo Šolo, se pravi, skupnost psihoanalitikov, ustanovil na podlagi nezaslišane domneve, da je za vstop vanjo predikat »biti analitik« irelevanten.

Prav v tem je politični pomen Lacanove šole. Opira se na predpostavko, da

<sup>19</sup> J. Lacan, »De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité,« *Autres écrits*, str. 359.

je skupnost »za vse« skupnost, v kateri je pod vprašaj postavljen prav predikat, ki odloča o pripadnosti tej skupnosti, sam kriterij, ki bi določa, kdo ima pravico do vstopa in komu je vstop prepovedan demarkacijska linija med zunaj/znotraj, med nami/njimi. Šola je potemtakem prostor, kjer se prakticira dezidentifikacija. Prakticiranje dezidentifikacije pa je mogoče le s pogojem, da so ne-člani, nevšteti, vključeni vanjo. Šola skupnost »za vse«, ker je ustvarjena kot prostor, kjer naj bi se srečali člani in nečlani. Še več, je prostor, kjer naj bi član srečal ne samo nečlana, temveč samega sebe kot nečlana. Pravzaprav bi morali reči: nečlan, nevšteti omogoči članu, vštetemu, da postane Drugi za samega sebe.

Tu imamo opraviti s skupnostjo, ki je popolna anomalija glede na »normalne« skupnosti, tiste skupnosti namreč, ki temeljijo na dialektiki vsega in izjeme. V »normalni« skupnosti naj bi vsakdo vedel, kdo je kdo, s kom ima opraviti. V skupnosti »za vse«, ki temelji na aksiomu, po katerem nečlan ni nekaj drugega od člana, pa po definiciji ni mogoče vedeti, s kom imamo opravka.

Kajti tisto, kar karakterizira skupnost za vse, ni iskanje poenotujoče poteze. To tudi ni skupnost vseh tistih, ki nimajo skupnosti, kot je hotel G. Bataille. Ravno nasprotno. Zato da bi bilo mogoče ločevati člane od nečlanov, znotraj od zunaj, je treba izhajati iz ireduktibilne nevednosti glede kriterija pripadnosti. Taka diskriminatorična razlika mora ostati neodločljiva, nedoločna, če naj skupnost ohrani svoj karakter »za vse«.

Šola je model za prakticiranje skupnosti »za vse« in s tem model za emancipatorično politiko, ker je zamišljena kot prostor, kjer naj se izvrši konverzija komunitarne, segregacionistične skupnosti v odprto, nesegregacionistično skupnost »za vse«.

Tu vidim rešitev za zagato, pred katero se je znašel Schmitt: kaj je s skupnostjo, ko ni več Drugega, od katerega naj bi se razmejila? Lacanova rešitev je simetrično inverzna Schmittovi: ne izključiti Drugega, pač pa ga vključiti Drugega – ne seveda iz kakega spoštovanja do pravic Drugega, odprtosti za Drugega, ampak zato da bi bila postavljena pod vprašaj identiteta, domnevna homogenost skupine.

Lacanova rešitev zagate skupnosti je v tem, da svojo šolo odpre »vsem«, se pravi »komur koli«. Če namreč ni absolutno ničesar, kar bi definiralo psihoanalitika, noben vnaprejšnji, že dani predikat, ki bi omogočal njegovo identifikacijo, potem je edini izhod: pozvati tiste, ki so pripravljeni delati v polju psihoanalize. S tem ko lahko v šolo vstopi vsakdo, brez vsakršne predhodne kvalifikacije, je šele ustvarjen odprt, prazen prostor, ki ga lahko naseli – ne tisti, ki posedujejo zahtevane attribute, kvalifikacije – pač pa zgolj in samo specifična oblika dela: *delo »odločnega delavca«*, naj je analitik ali ne.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Izraz »odločni delavec« najdemo seveda v »Acte de fondation,« *Autres écrits*, str. 233.

Kot sugerira že sam izraz »odločen delavec«, je v lacanovski skupnosti »za vse« delo tisto, ki odloča o pripadnosti. Problem, ki se postavlja na tej ravni, je: Kako določiti pripadnost, če je pogoj za pripadnost zgolj delo, natančneje, ne opravljeno delo, ampak delo, ki ga je šele treba opraviti, delo, ki je pravzaprav zgolj svoja lastna obljuba? Kajti delo kot kriterij pripadnosti ne nalaga nobene identifikacije, ker je delo, ki naj bi ga vsak opravil, po definiciji nedoločljivo. Nobene norme za delo ni mogoče postaviti. Zato tudi ni mogoče ločevati med »lenuhi«, paraziti na eni strani in odločnimi, zavzetimi, pridnimi delavci na drugi.

Toda to še ne pomeni, da je šola »vreča za krompir«, v katero je mogoče zmetati kar koli. Kajti delo, ki naj bi ga vsakdo opravil, četudi ne njegova kvantiteta ne njegova kvaliteta ne moreta biti predpisani, zahteva od vsakogar, da razdela nov odnos do Stvari, v zadnji instanci, kot zatrdi tudi Lacan, da »izumi psihoanalizo«. Drugače povedano, delo kot kriterij pripadnosti skupnosti »za vse« se sploh ne more aktivirati, ne more steči, če ni transferja na »skupno stvar«.

Skupnost »za vse« kot skupnost »odločnih delavcev« je zato lahko le skupnost, ki je utemeljena na *Cause*, na vzroku kot skupni stvari, na vzroku, ki nas spravi k delu. Ta skupna stvar, kot nakaže sam imperativ transferja dela, je paradokсна »skupna stvar«: predpostavljena je kot zmerom že tu, čeprav je, strogo vzeto, še ni oziroma je nedoločna. Izraz »odločni delavec« poudari torej zvestobo stvari/vzroku. Preprosto povedano, vsakdo, ki je vprežen/vključen v to podjetje, je pripravljen tvegati vse, samega sebe in tudi svojo željo v zasledovanju vzroka/stvari, se pravi nečesa, ki je v zadnji instanci neznano.

Lacanova šola, ki je »odprta za kogar koli« mi rabi za model skupnosti »za vse«, ker je konstituirana kot prazen prostor, kjer se srečujejo tisti, ki so »znotraj«, s tistimi, ki so »zunaj«, člani in ne-člani. Prav v tem smislu je ta skupnost fundamentalno nesegregacionistična. Prisotnost domnevno heterogenega elementa tej skupnosti, neanalitika ni samo tolerirana, pač pa je naravnost zahtevana, postavljena kot nujni pogoj, zato da bi bilo mogoče postaviti pod vprašaj predikat pripadnosti skupnosti, identiteto članov skupnosti, v konkretnem primeru predikat biti analitik.

To pa je mogoče edino, če šola temelji na aksiomu, po katerem »nikogar ni, ki je nima«, namreč sposobnosti, zmožnosti postati odločen delavec.<sup>21</sup> Tu imamo opraviti s specifično skupnostjo za vse: s skupnostjo delavcev, ki ni nekaj danega, ampak je tudi sama rezultat dezidentifikacije, prakticirane na ravni skupine. To je tisto, čemur bi lahko rekli z Badioujem anonimni egalitarizem.

<sup>21</sup> V tem aksiomu bi lahko videli Lacanovo parafrazo levičarskega gesla: »Vsi ljudje mislijo.«

Geslo take skupnosti bi lahko formulirali takole: vsakdo bi moral postati kdor koli, katera koli singularnost, kot bi rekel G. Agamben. Postati »kdor koli«: tega ne smemo razmeti v pomenu, da odkriješ, da si zmerom že bil tak, namreč kdor koli. Ravno nasprotno, kdor koli šele postaneš. To je subjektivna transformacija, ki nima vnaprej danega predpisa, recepta. Vsakdo jo mora opraviti sam zase, osebno, ali, če smem tako reči, »za svoj lastni račun«.

Ambicija Lacanove Šole tako ni zgolj najti izhod iz pasti identifikacije, pač pa najprej in predvsem način, kako izsiliti prehod tam, kjer ni prehoda, kjer je *impasse*, slepa ulica skupine.

»Za vse«, temelječ na realnem skupine, se pravi, na njeni radikalni nemožnosti, je prav gotovo forsiranje. Najprej forsiranje na ravni izjavljanja. Ena ključnih potez vsake prakse politične emancipacije je namreč v tem, da je politični dogodek nujno hkrati tudi dogodek v redu govornice, govorno dejanje: domnevno nema, nevšteta, nevidna instanca začne nenadoma govoriti, četudi zgolj zato, da zatrdi svoj obstoj, svojo prisotnost: »Tu smo«. Toda taka skupnost »za vse« je hkrati tudi forsiranje vsakega družbenega in političnega reda in njegovega štetja. Zastavek take skupnosti »za vse«, če še enkrat ponovim, ni popraviti napako v računu, ki jo je zagrešil obstoječi red, tako da bi poslej všteli, šteli tiste, ki so bili doslej zunaj, izpuščeni, izključeni, skratka, tiste, ki niso šteli nič. Pač pa gre prej za to, da izvršimo – in to tako glede na vštete kot nevštete – operacijo transfinitizacije, operacijo, ki pravzaprav šele omogoči konstitucijo odprtega, nesegregacionističnega »za vse«. Koliko članov naj bi štelo tako necelo »za vse«? Ni važno. Ker tu tudi ne gre za številke, s pod pogojem seveda, da tak »za vse« ostane, tako kot cantorjevski aleph, indiferenten, imun tako za seštevanje kot za odštevanje:  $\aleph_0 + 1 = \aleph_0 - 1 = \aleph_0$ .<sup>22</sup>

Paradoksni notranji izhod iz kapitalizma kot edina oblika prakticiranja emancipacije v razmerah globalizacije ne more biti nič drugega kakor konstitucija lokalne, začasne, provizorične skupnosti »za vse«. Ne bo ostala za vedno. Edino, kar ostane za vedno je v zadnji instanci njeno ime in želja po njej.

---

<sup>22</sup> Formulo si sposojam od J.-A. Millerja, kot jo je razdelal v svojem tekstu »Novemu označevalcu naproti« (prim. *Problemi*, XXXII, št. 3-4, Ljubljana 1994, str. 81-95. (prev. T. Erzar).