

## ZUNAJ BITI: AGAMBEN IN ANTROPOLOŠKI STROJ

MARINA GRŽINIĆ MAUHLER

### 1. Izredno stanje

Giorgio Agamben v svoji zadnji knjigi, *Odprto. Človek in žival* [*L'aperto. L'uomo e l'animale*] (2002), postavi pod vprašaj zelo poenostavljeno redukcijo, ki smo ji danes priča med živalsko človeškostjo in človeško živalskostjo. Vprašanje, ki si ga postavi o človeškem in živalskem, ni samo vprašanje spojitve, fuzije živalskega in človeškega, ampak se nanaša tudi na to, kako artikulirati razliko med živaljo in tistim enako živečim, ki pa govori (človek). Agamben si zastavi vrsto vprašanj, ki segajo od razlike med naravo in zgodovino do lastnosti, ki definirajo človeškost človeka. Zanima ga proces počlovečenja. To je tudi zgodba o antropogenezi in biopolitiki, saj se sprašuje, kako delujejo antropološki stroji, ki sta jih izdelali metafizična tradicija in zahodna znanost. Agamben predlaga, da delovanje tega stroja postavimo pod vprašaj. In kako to dosežemo? Ne s tem, da si izmišljamo čedalje bolj prefinjene artikulacije te vse usodnejše hibridizacije med živaljo in človekom, marveč s tem, da razkrijemo in indentificiramo neko osrednjo praznino, zev, ki človeštvo še bolj ločuje od živali. Ta praznina, ki pa predpostavlja neko radikalno ločitev, se vseskozi prikriva in kaže kot svoje nasprotje, kot usodna povezava. Agamben predlaga, da to praznino razkrijemo kot suspenzijo suspenzije, kot prekinitvev prekinitve in ne samo kot interval!

Gre za ambiciozen projekt obdelave genealogije koncepta življenja v zahodni tradiciji, ki ga je Agamben napovedal že v sklepu knjige *Sveti človek. Suverena oblast in golo življenje* [*Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*] (1995), ga nadaljeval v »Oblikah življenja«, otvoritvenem eseju svoje knjige *Sredstva brez namena. Spisi o politiki* [*Mezzi senza fine. Note sulla politica*] (1996), in ga dokončno oblikoval v najnovejši knjigi *Odprto* iz leta 2002. Agamben se v eseju »Oblike življenja«, ki ga je predtem samostojno objavil leta 1993, loteva vprašanja suverenosti, golega življenja, hkrati pa v njem obračunava z Bataillom. »Oblike življenja« se namreč navezujejo na njegovo knjigo *Skup-*

*nost, ki pride [La comunità che viene ]* (1990), v kateri se nanaša na Nancyjevo *Nedejavno skupnost* iz leta 1986, ki je tudi »obračun« z Bataillom. Agamben v »Oblikah življenja« izriše usodno povezavo, ki se glasi skupnost-sveto-prekleta-suverenost-politika-živalskost, nato pa leta 1995 zapiše, da je temeljni akt vsake suverene oblasti produkcija golega življenja kot političnega elementa, ki pa hkrati pomeni začetek artikulacije med naravo in kulturo, zoe in bios.

Ko Agamben govori o oblikah življenja, poudari, da življenja nikoli ne moremo ločiti od njegove oblike; človeško življenje, grški bios, je vedno oblika življenja. Življenje je vedno neka modalnost oziroma način življenja; živi se samo skozi neki način, zunaj tega načina, zunaj načina biti, v resnici, ni človeškega življenja; ali živimo na neki način – ali ne moremo živeti, smo torej neživi, ali mrtvi, oziroma nič (»Oblike življenja«, v: *Mezzi senza fine*, str. 14). Prav zaradi tega dejstva, da nam gre v načinu življenja za samo življenje, in zato, ker je za Heideggerja človek bitje, ki umre, je človek edino bitje, ki ga življenje lahko osrečuje (*Mezzi senza fine*, str. 14). Golo življenje pa je življenje, preden je to zaznano kot modalnost in način življenja; golo življenje je gola podpora ali biološki substrat življenja (*Mezzi senza fine*, str. 13). Agamben poveže golo življenje z doktrino suverenosti. Po Agambenu, pri tem se sklicuje na rimsko pravo, je golo življenje skriti temelj suverenosti. Suveren ima oblast samo, če lahko nekoga obsodi na smrt ali ga pomilosti. Suverena oblast se torej utemeljuje v golem življenju. *Homo sacer* je po antičnem rimskem pravu človek, ki je svet in preklet hkrati, saj je človek brez meščanskih pravic, kar pomeni, da je človek, obsojen na smrt. Pravno torej suverenost proizvaja postulat golega življenja ter vzpostavlja odnos med oblikami življenja in golim življenjem. Suverenost je za Agambena vedno suverenost države. In če govorimo o političnem v življenju, je to, kot sem že zapisala, usmerjeno na srečo, ta pa je možna samo, če odstranimo vsako suverenost. Ker je Bataille golo življenje, ločeno od svoje oblike, zamenjal za neko višje načelo – za suverenost, je to potemtakem, tako trdi Agamben, meja Bataillove misli, ki ga dela »za nas neuporabnega« (*Mezzi senza fine*, str. 16). Agamben postavi pod vprašaj Bataillov koncept suverenosti in s tem uveljavi svoje pojmovanje oblik življenja. Za Agambena pa je, v nasprotju z Bataillom, možnost obvarovati golo življenje ključnega pomena. Kajti golo življenje je po Agambenu nekaj, kar oblasti dovoli, da se legitimira v času.

Skratka: Agamben govori o svetu, ki mu gospoduje avtoriteta, ki pa ni utemeljena v nobenem zakonu, saj o golem življenju, o življenju in smrti, odloča zunaj zakona. To, kar opažamo danes, pa je prav produkcija golega življenja. Tretji svet se zdaj kaže kot svet, kjer imajo ljudje zgolj golo življenje. Toda pomembno je razumeti, da je pojmovanje, po katerem ima svet ali del sveta zgolj golo življenje, sodba o svetu, ki ni utemeljena na nobeni zakonitosti. Še več, označitev dela sveta kot sveta golega življenja je oblika vpeljave teritorija

brez zakonitosti ali cone golega življenja, ki pa se od tam širi na ves svet. Tukaj Agamben implicira neki izbris, izbris, ki ga je mogoče zaznati v zdajšnji vojni proti Iraku in predtem v Afganistanu itd. Množični mediji predstavljajo vojno v Iraku kot »vojno, ki to ni«, kjer številni mrtvi civilisti ne štejejo nič oziroma jih, kot navaja Drucilla Cornell, sploh ne moremo prešteti, ne z moralnega ne z matematičnega vidika.<sup>1</sup> Vsi ti ljudje so umrli tudi zato, ker so se znašli v tem brezpravnem položaju, v položaju svetih ljudi, v položaju homo sacer, saj so oropani temeljne pravice – biti zavarovan kot meščan, državljan. Še grozljivejši je položaj ujetih afganistanskih talibov, zapornikov v ameriškem vojaškem oporišču Guantanamo na Kubi. Gre za ujetnike brez pravnega statusa, ki jih ne varuje nobeno priznано mednarodno določilo mednarodnega prava. Iraška vojna ni samo ponovila Afganistan, pač je izjema, ki meri na izredno stanje v sami ameriškem ustavnem ustroju, saj gre za preventivno vojno, vojno proti sovražniku, ki naj bi imel orožje za množično ubijanje, orožje, ki pa ga med pripravami na to vojno »še« niso našli. Toda to, kar je pomembno, je, da se ta brezpravna vojna kaže kot vojna za popravno krivic. V Afganistanu, denimo, je bila to vojna za popravno krivic, storjenim afganistanskim ženskam, ki so bile pred vojno brezpravne (in, brezpravne so, to moramo poudariti, tudi po vojni).

To pa nas sili, prvič, da se začnemo spraševati, kaj je to, kar se kaže v svoji absolutni goloti, torej kaj je življenje, in pod kakšnimi pogoji se golo življenje ali boj za golo življenje začneja. Zato nas razprava o življenju in njegova ontologizacija popelje h genealogiji moči zahodnega sveta in njegove filozofije. In drugič, izredno stanje se nam kaže kot oblika, ki je danes politično in družbeno najprimernejša za vpeljavo in transakcijo oblik golega življenja. Agamben o suverenosti razmišlja podobno kot Carl Schmitt, saj jo poveže z instanco izrednega stanja, ko suveren odloča o izrednem stanju (*Mezzi senza fine*, str. 15). Še več, skupaj z Agambenom lahko o sodobnih zahodnih demokracijah razmišljamo kot o nekem intervalu med dvema izrednima stanjema. Ali povedano drugače, demokracija se izvaja v neki alternaciji začasne prekinitve in vpeljave izrednega stanja. Agamben ugotavlja, da je polis, ki je bil opredeljen kot odprto mesto demokracije, prišel pod vprašaj, ali povedano v skladu z biopolitiko, mesto ni več biopolitična paradigma sedanjosti, marveč koncentracijsko taborišče. Zdaj Auschwitz kot paradigma koncentracijskega taborišča učinkuje kot skrivnostna matrica naše družbe. To si tudi lahko preberemo v knjigi *Tisto, kar ostane od Auschwitza. Arhiv in priča* [*Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*] (1998).

<sup>1</sup> Drucilla Cornell, »The Sacrilege of Feminism«, september 2002, v: *Identities*, št. 3, Skopje 2002.

## 2. Antropogeneza

Knjiga *Odprto. Človek in žival* se odpira s poglavjem z naslovom »V obliki zveri« [»Teromorfo«] in je posvečena interpretaciji neke skrivnostne judovske biblične miniature iz 13. stoletja. Torej začetek predstavlja premišljevanje povezave med živalskim makrokosmosom in človeškim mikrokosmosom, oziroma je v temelje tega odnosa postavljena neka »scena«, ki jo Agamben napoveduje takole: »... v zadnjem dnevu se bodo odnosi med živalmi in ljudmi sestavili v neki novi obliki, človek se bo spraval s svojo živalsko naravo« (*Odprto*, str. 11). To, kar se na začetku knjige kaže kot otvoritvena uganka, dobi epilog na zadnjih dveh straneh knjige: Agamben ta prizor razlaga takole: »Pravičniki z živalsko glavo iz judovske miniature ne pomenijo nekega novega odklona v odnosu med človekom in živaljo, marveč figuro 'velike ignorance', ki pusti tako človeka kot žival biti zunaj biti, odrešena, pri čemer sta pravzaprav neodrešljiva. Morda še obstaja način, kako se živi lahko posedejo okrog mesijanske mize slovesne pojedine pravičnikov, ne da bi prevzeli zgodovinsko nalogo in ne da bi znova zagnali antropološki stroj.« (*Odprto*, str. 95, 96)

Ta razlaga vsebuje kredo celotnega Agambenovega filozofskega početja, ki ga lahko strnem tako, da povzamem njegove ključne intermediarne teze o odnosu med človekom in živaljo ter o njunem odnosu do biti in ne nazadnje tudi do ontologije, ki premišljuje o načinu, kako danes misliti človeka, človečnost in žival (*Odprto*, str. 81–82).

1. Antropogeneza, torej geneza procesa učlovečenja, procesa človekovega razvoja je rezultat artikulacije zapore med človeškim in živaljo. Ta zapora je predvsem posledica razmejčitve, ki pa ne poteka med človekom in živaljo kot dvema nasprotnima poloma, marveč v človekovi notranjosti.

2. Ontologija ali prva filozofija ni neškodljiva akademska disciplina, marveč operacija, s katero se aktivira antropogeneza, ki ni nič drugega kot proces, kako naj živeče postane človeško. V ta proces pa je od samega začetka vključena metafizika. Način njenega delovanja je vsebovan že v njenem poimenovanju: meta-fizika. Meta-fizika implicira proces, ki poteka onstran (meta) živalskega (physis), v smeri vse bolj človeške zgodovine. Ta postopek preseganja pa ni nekaj, kar se je zgodilo enkrat za vselej, marveč je nekaj, kar še vedno poteka, še več, vsakič znova se odloča o tistem človeškem in živalskem v vsakem posamezniku, a tudi o tem, kaj je narava in kaj zgodovina in kako naj opredelimo življenje in smrt.

3. Odločilni politični konflikt, ki upravlja vsak drug konflikt v naši kulturi, je tisti med živalskostjo in človeškostjo človeka. Zahodna politika je torej soustvarjalka biopolitike.

4. Če je antropološki stroj motor, ki vodi k pozgodovinenju človeka, potemtakem konec filozofije in dovršitev epohalnih poti biti ne pomeni nič drugega, kot da se ta stroj zdaj vrta v prazno. Zato je pravzaprav treba opustiti razmišljanje v smeri nenehne amortizacije tega stroja. Odtod tudi Agambenov predlog, da je nemara edina rešitev, kako pustiti živali biti (in tukaj je ta žival tudi sodobni suženj: pribežniki, ubežniki in drugi, ki niso kos procesom zahodnega civiliziranja), v tem, da ji pustimo biti zunaj biti.

Toda pojdemo lepo po vrsti. V tem izvajanju je ključnega pomena, da človek ni nekaj, kar je že dano, marveč živeče, ki postane človek. Zgodovina je zgodovina počlovečenja, ali povedano drugače, gre za proces uverženja v model zahodne civilizacije. Postopek – narediti nekaj za civilizirano – poteka na vseh ravneh in se razprostira tudi kot medsebojno spreminjanje odnosov v demokraciji. Zapisali smo, da je ena od Agambenovih ključnih tez v knjigi *Odprto* zgodovina kot zgodovina počlovečenja. In kako lahko to razumemo v aktualnem kontekstu? Gayatri Spivak je v eseju z naslovom »Popravljanje krivic«<sup>2</sup> zahtevala, da vnovič premislimo klasično liberalno razlikovanje med naravnim in civilnim pravom, da bi lahko razumeli, da so prvine naravnega prava v uporabi za povsem zgrešeno omejevanje človekovih pravic, ki jih priznavajo nacionalne države na »Daljnem vzhodu« ter tamkajšnje brezpravne družbene ustanove in strukture, ki jih mednarodni aktivisti skušajo znova pravno potrditi. Šele tedaj, ko bodo te ustanove dobile novo legitimnost, meni Gayatri Spivak, bodo nacionalne države, v katerih delujejo, lahko prerasle civilnopravno odvisnost od Zahoda, ki tako »tam nekje daleč« nenehno proizvaja figuro »žrtve, ki so ji bile storjene krivice«.

Odvisnost, ki – kadar o njej razmišljamo v okviru neokolonialnih parametrov in v kontekstu Daljnega vzhoda – na eni strani proizvaja nasilje ter na drugi omogoča, da ZDA in Evropa vedno znova lahko igrata vlogo odrešiteljic. Ta oblika dovoljenja, ki si ga jemljeta ZDA in Evropa, da namreč nenehno popravljata krivice drugih, je po Spivakovi utemeljena v zahodnem pogledu, ki pravi, da si vzhodne države (tretji in drugi svet) nikoli ne bodo mogle pomagati same in da bodo vedno potrebovale politično pomoč od zunaj ali »lekcijo«, kako se stvarem v resnici streže. To pa zato, ker naj bi bil politični status teh držav ali stopnja njihove emancipacije pod ravno Zahoda. Te države niso sposobne in tudi ne premorejo dovolj »znanja«, da bi lahko enakovredno participirale. Spivakova pri tem navaja Bernarda Lewisa in Samuela Huntingtona oziroma to, kar imenujeta moderna civilizirana kultura (zahodne) demokracije. Filozofija naravnih pravic se torej utemeljuje v ideji, da »naše« človekove pravice predhodijo civilnim pravicam. Torej je po tej fi-

<sup>2</sup> Gayatri Spivak, »Righting Wrongs«, predavanje, april 2002, v: Drucilla Cornell.

lozofiji pravica biti človek pred pravico imeti civilne pravice! Ta kvazi »avantgardnost« koncepta, ki pravico biti človek postavlja pred civilne pravice, si jemlje pravico, da že s samim aktom intervencije opredeli, kaj je človeškost in kdo je lahko človek oz. kaj je dostojno človeka. Ali še natančneje: kdaj je čas, da specifično človeškost naredimo dostojno človeka. Prav o tem pa, tako Spivakova, velika večina borcev za človeške pravice sploh nikoli ne razmišlja.

Tisti, ki so »naravno« najbolj človeški, zapiše Spivakova, si jemljejo pravico, da to človeškost namenijo tudi drugim, tistim manj človeškim, tudi tistim, ki niso ukrojene po podobi modernega in klasično liberalnega vzorca sveta. Takšen relativizem pa temelji na hegemonističnem konceptu sveta, ki ga gojita ZDA in Evropa kot naravni odrešiteljici sveta. S tem si jemljeta pravico do imenovanja tistega, kar je človeško, in – to je še bolj zastrašujoče – tudi tistega, kar ni! Zato se morajo borci za človekove pravice nenehno zavedati temeljne neenakosti, ki se vzpostavlja v tem boju za popravo krivic. Popravljati krivice pravzaprav pomeni vzeti si pravico, da v imenu neke naravne pravice določamo, kdo je človek in kdo ni. Povedano v skladu s Spivakovo, proces počlovečenja je tukaj globoko ukoreninjen v imperialistični logiki, ki svobode ne razume samo kot svobodo zaščite civilnih pravic, temveč tudi kot svobodno družbeno produkcijo in kroženje kapitala ter vrednot, ki se v njem utemeljujejo. Spivakova tako odpre vprašanje, kako lahko v povezavi s figuro Drugega izpeljemo novo etiko odgovornosti, ki pa tega Drugega še ne vključuje med svoje dejavnike suverenosti. Torej gre za premišljevanje prihodnosti nekega političnega procesa, ki mora vase vključiti etični vidik refleksivnosti samega procesa počlovečenja.<sup>3</sup>

Zato Agamben zapiše, da se zgodovina konča v trenutku, ko človek razume in torej dovrši svojo zgodovinsko nalogo, ko sklene lastno usodo postati človek, konstituirati se kot človek oziroma konstituirati se v žival, ki si je snela (naredila za nedejavno) lastno živalskost. S koncem zgodovine, kot ga je napovedal Kojève,<sup>4</sup> smo pripravljeni vstopiti v postzgodovinski svet. Toda katero figuro bo človek prevzel po koncu zgodovine? Kaj je tisti preostanek, ki preživi konec človekove zgodovine, razumljene kot potrpežljivo dialektično delo negacije? Okrog tega vprašanja je potekal spor med Kojèvejem in Bataillom. Kojève je razmišljal takole: kar ostane od človeka, je žival (človek, vrnjen svoji naravni živalskosti). Bataille je zadeve postavil na glavo in zapisal, da je tisto, kar ostane od človeka, nekakšna onstrančloveška suverenost; neki negativizem, ki obstaja kar tako, brez cilja. Pri tem Bataille ni mogel prepri-

<sup>3</sup> Tukaj se sklicujem na Drucillo Cornell.

<sup>4</sup> Alexandre Kojève, »Introduction à la lecture de Hegel«, 1947, v: G. Agamben, *Odprto*.

čljivo argumentirati nerazložljivega trajanja negacije onstran negacije (in je zato kvečjemu lahko pokazal na lastno življenje in ga opredelil kot tisto »odprto rano, ki je njegovo življenje«). Kojève je pozneje teoretiziral o preživetju človeka v post-zgodovini v obliki japonskega snobizma in tako ni napovedal nekakšne »amerikanizacije sveta«, marveč »japonizacijo Zahoda«. Torej moramo naše vprašanje preoblikovati: kaj se zgodi z živalskostjo človeka v postzgodovini, če upoštevamo, da je prav animalnost tista, ki v luči sodobne biopolitike prehaja v prvi plan (*Odprto*, str. 19). Na koncu zgodovine bo človek preživel kot žival, v skladu z naravo; po Kojèvu bo človek – in tudi filozofija – izginil, ker ne bo več potrebe, da bi se človek izboljševal v eksistencialnem smislu; ne bo več potrebe, da bi spreminjal svoja notranja načela, ki so v osnovi njegovega spoznanja sveta in samega sebe.

Razkol med Bataillom in Kojèvejem zadeva ta preostanek, ki preživi, preostane po smrti človeka, ki po koncu zgodovine postane žival. Agamben se o tem precizno izreče: »Morda je telo antropoforične živali (telo sužnja) tisti nedeljivi preostanek, ki ga idealizem pušča mišljenju kot dediščino, in aporije filozofije našega časa sovpadajo z aporijami tega telesa, ki je neireduktibilno napeto in razdeljeno med živalskost in človeškost.« (*Odprto*, str. 20) Telo sužnja je torej tisti nedeljivi preostanek, ki ga zahodni idealizem vseskozi pušča nemišljenega. Kojève privilegira vidik negacije in smrti, toda kot zapiše Agamben, pri tem ne zazna procesa, ki poteka prav v naši sodobnosti, procesa, v katerem človeka in danes predvsem državo namesto njega začjenja vse bolj zanimati človeška »živalskost«. Danes postaja naravno življenje vse bolj zadeva države in njenih institucij. Naravno življenje postane zastavek tistega, kar imenujemo biopolitika in kar je Foucault imenoval biomoč (*Odprto*, str. 19).

### 3. Paradigmatične figure človeškega

Prva tri poglavja knjige *Odprto* – »V obliki zveri«, »Brezglavi« in »Puhloglavi« [»Teromorfo«, »Acefalo« in »Snob«] – označujejo transformacije v smeri vse večje izpraznitve in formalizacije človeškosti in ne poživaljenja! To so tri paradigmatične figure človeškega v postzgodovinskem svetu, človeka, ki preživi na koncu zgodovine. Prva je mesijanska, druga je tista, katero je promoviral Bataille v tridesetih letih minulega stoletja, tretjo pa je opisal Kojève, potem ko je v petdesetih letih obiskal Japonsko. S temi tremi paradigmatičnimi figurami lahko natančno premislimo status človeškega oziroma poti njegove deformacije, status človeškega prav v njegovi enigmatični ločitvi od živalskega. »Človek,« je zapisal Kojève, je »smrtonosna bolezen živali« (*Odprto*, str. 19), a tudi, da »nobena žival ne more biti snob« (*Odprto*, str. 16)

– prav zato od tega trenutka naprej poteka boj (sodobna biomoč), kako za-  
grabiti to živalskost.

Četrto poglavje, »Misterij disjunkcije« [»Mysterium disiunctionis«], za-  
črta splošne koordinate Agambenove raziskave: elaboracija genealogije kon-  
cepta življenja v zahodni tradiciji. Skorajda najbolj notranja problematika tega  
projekta izhaja iz dejstva, da se dozdeva, kot da je v naši kulturi »življenje tisto,  
česar ni mogoče definirati in ki mora biti prav zaradi tega nenehno artikulira-  
no in razdeljeno« (*Odprto*, str. 21). Zato je nujno, da samo idejo genealogije  
koncepta življenja problematiziramo in jo znova začrtamo s potrpežljivo in  
natančno raziskavo ali, bolje rečeno, z različnimi raziskavami okrog različnih  
zapor, ki so jih na različne načine vzpostavile filozofija, teleologija in znanost  
oziroma raziskave o njihovih načinih operacionalizacije življenja. Kdor se po-  
da v genealogijo življenja, lahko nemudoma opazi, da nikoli nimamo defini-  
cije koncepta kot takega. To, kar ostane nedoločeno, se sčasoma artikulira ter  
deli skozi sistem zapor in nasprotij, ki ga investirajo z eno strateško odločilno  
funkcijo znotraj navidez tako nepovezanih področij, kot so filozofija, teologi-  
ja in politika, pozneje pa se v ta proces vključita še medicina in biologija. Vse  
se dogaja tako, kot da v naši kulturi sploh ne bi mogli opredeliti življenja, ki  
je prav zaradi tega tisto, ker se nenehno artikulira in deli. Potem ko Agamben  
natančno pokaže na proces zgodovine počlovečenja, predstavi drugo ključno  
tezo knjige, po kateri zarez, ki začrta razliko med človekom in živaljo, poteka  
predvsem v notranjosti človeka (*Odprto*, str. 24).

Kako delujejo antropološki stroji, ki so jih ustoličili tako v antiki kot v  
sodobnosti? »Skozi izključitev (ki je hkrati neko prijetje) in vključitev (ki  
je vedno že neka izključitev). Prav zato, ker je človeško v resnici vsakič že  
predpostavljeno, proizvaja stroj vrsto izrednega stanja, nekakšno cono ne-  
odločenosti, v kateri tisto zunaj ni nič drugega kot neka notranja izključitev,  
tisto znotraj pa na drugi strani ni nič drugega kot vključitev tistega zunaj«  
(*Odprto*, str. 42). Ontološki status človeškega, način, kako naj definiramo in  
identificiramo človekost, se pokaže kot problem. In kako poteka ta identifi-  
kacija? Delno sem jo politično praktično že razložila s Spivakovo. Gre za neki  
paradoksen odnos z Drugim: »človek«, in to ne katerikoli, se afirmira, spozna  
samega sebe, kolikor markira lastno razliko do živali (ali do tistih manj člove-  
ških). Pomembno je razumeti, da ta razmejitev poteka tako, da postavljanje  
meja znotraj poteka prav skozi izključitev nekega zunaj. Mesto, kjer poteka  
ta razmejitev, mesto, kjer se zgodi tako rekoč »dogodek človeškosti«, je nekaj,  
kar ima obliko odločitve, je kot odločitev, ki zdaj temu zdaj onemu podeli  
funkcije tistega najbolj notranjega in pri tem postavi druge v pozicijo tiste-  
ga najbolj zunanjega. Gre za odločitev, ki je vedno, kot poudarja Agamben,  
hkrati izključitev in vključitev, ki je, z eno besedo, izredno stanje.



Človekova človeškost se potemtakem producira tako, da iz sebe izključi še ne človeško. V tem smislu se o človekovi človeškosti ne odloča s požívaljenjem človeškega, marveč s postopkom počlovečenja živali. Bodimo še natančnejši in recimo, da se človekova človeškost v antiki zgodi s počlovečenjem sužnja ali barbara, dandanes pa s počlovečenjem celotnih režimov, ljudstev ali »plemen«, »etnijskih«, »narodov« tretjega – in zakaj ne tudi drugega? – sveta. Suženj je ne-človek, ki mu svobodni državljani podeljuje njegovo lastno človeškost; pri tem je pomembno razumeti, da je suženj (imigrant, pribežnik, začasni delavec, »južnjak«, »turek«) vključen samo toliko, kolikor je izključen, samo toliko, kolikor je izvzet iz notranjosti »človeškega«; vključen je samo, kolikor se nahaja tam zunaj. Iz tega sledi, »da je zares človeško predvsem mesto neke odločitve, ki se nenehno ažurira, ter da so zareze in re-artikulacije te odločitve vedno znova dis-locirane in premaknjene« (*Odprto*, str. 43). Tisto, kar proizvedejo ti postopki, ni ne živalsko ne človeško življenje, marveč življenje, ki je ločeno in izključeno iz samega sebe, ki je golo življenje! (*Odprto*, str. 43).

#### 4. Otopelost in dolgčas

Da bi Agamben lahko zapustil antropocentrično perspektivo in njeno zgolj vsebinsko pomenskost, ki naj konstituira razliko med človekom in živaljo, se antropocentričnosti loti relacionalno, odnosno ali intencionalno. Sklicevanje na Uexküllove ekološke raziskave, ki jih ilustrira s pomočjo pajkove mreže in klopa, ter na Husserla, Heideggerja in Finka mu omogoči kontekstualizacijo te ločitve, tako da vpelje razlikovanje med človeškim svetom (*Umgebung* ali svet predmetov) in živalskim okoljem *Umwelt*. Okolje, kot je vseskozi učila fenomenološka tradicija, ni neka stvar, marveč intencionalen odnos, skupek praks: »v sebi zaprta enotnost, ki je rezultat selektivnega prevzema vrste elementov ali 'mark' znotraj človeškega sveta, ki je *Umgebung*« (*Odprto*, str. 46). Pomembno je razumeti, da so odnosi znotraj okolja tako intenzivni in strastni, da jih kot takšne ni mogoče zaznati v odnosih, ki vežejo človeka z njegovim svetom (*Odprto*, str. 51). In na tej točki se Agamben posveti Heideggerju in njegovemu stavku, ki ima danes v času računalnikov in novih medijev status algoritma: »Kamen nima sveta, žival je uboga na svetu in človek je oblikovalec sveta« (*Odprto*, str. 54). Agamben se torej zadeve loti podobno kot je to naredil Derrida pred petnajstimi leti v znameniti razpravi *O Duhu. Heidegger in vprašanje* (1987). Agamben – pri tem se sklicuje na Heideggerjevo predavanje iz seminarja, ki ga je imel v obdobju 1929–1930 in ki ga je posvetil temeljnemu konceptu metafizike (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*) – postreže z veliko tistega, kar smo prebrali

že pri Derridaju, v knjigi *O Duhu*, pa čeprav Agamben te knjige ali njenega avtorja ne omeni niti z eno samo besedo. Še več, morda nam Agamben tokrat celo da slutiti odgovor, ki si ga je leta 1987 zastavil Derrida: »Mar tedaj ne moremo reči, da celotno dekonstrukcijo ontologije, kakor je povzeta v *Biti in času* in kolikor na neki način v eksistencialni analitiki zavrača kartezijansko-heglovski *spiritus*, tukaj, v njenem redu, v njeni vpeljavi reda in v njenem pojmovnem dispozitivu ogroža tisto, kar tako nejasno še vedno imenuje žival?« (Derrida, str. 67)

Žival je zaprta v okviru nosilcev pomena, ki jih je v raziskavah o pajkovi mreži in klopih opisal Uexküll, Heidegger pa jih poimenuje dizinhibitorji, *Enthemmende* (oskrbovalci). Način, kako žival eksistira, biva v svetu je, kot povzema že Derrida, *Benommenheit*, otopelost. Žival je povsem vsrkana v svoje okolje, zato se ni sposobna »primerno vesti« (to, da je povsem vsrkana v hrano, živali onemogoča, da bi se postavila v relaciji do hrane; onemogoča ji, da bi hrano naredila za objekt percepcije; onemogoča ji, da bi se nanjo referirala); pomislimo samo na veščo, ki zgori, ker jo plamen tako privlači, pa čeprav ji ostane nespoznan. Biti ubog na svetu – značilnost živali – se tako kaže, dobiva obliko nekakšnega paradoksalnega odprtja, odprtja, ki je popolno zaprtje in ki mu dizinhibitorji (oskrbovalci) za vedno ostanejo nespoznani kot taki, kot entiteta. Torej gre pri živali za odprtje, ki pa ni razkrito (*Odprto*, str. 58). Entiteta je za žival odprta, vendar nedosegljiva. Gre za odprtje brez razkritja, to pa je tisto, kar označuje, da je žival uboga na svetu – in to je tudi razlika glede oblikovanja človeškega sveta. Torej je zastavek tukaj prav definicija pojmovanja tega odprtega, odprtja. Otopelost pri živali je oblika odprtja, ki je bolj odprta kot vsako človeško odprto, toda ker žival ne more definirati svoje oskrbovalne entitete, ji to odprto ostane povsem zakrito. Otopelost, zapiše Heidegger, pomeni tukaj substrakcijo vsake percepcije oziroma substrakcijo percepcije nečesa kot nečesa, kot takega (*Odprto*, str. 56).

Toda Agamben poudari tudi neko nadaljnjo perspektivo, ki je razvidna v sklepnem delu že omenjenega Heideggerjevega seminarja. V resnici se zdi otopelost, ki je značilnost živali, še posebno sorodna z nekim temeljnim *Stimmungom*, z nekim razpoloženjem, v odnosu z *Dasein*, ki ga Heidegger opredeli kot globoki dolgčas. Še več, Heidegger trdi, da je človeku dana možnost spoznati lasten svet samo skozi neko določeno človeško izkustvo, ki se skrajno približa živalski otopelosti (ta pa je, kot sem že pojasnila, živalsko popolno odprtje, živalska popolna vsrkanost v okolje, vendar brez razkritja). To določeno človeško izkustvo pa je stanje globokega dolgčasa. (*Odprto*, str. 65).

Agamben se zelo natančno posveča tej mračni sorodnosti med živalsko otopelostjo in človeškim globokim dolgčasom. Artikulira in argumentira tezo, po kateri se odprtje človekovega sveta dogaja skozi neko začasno usta-

vitev v živalski otopelosti. Odprtje sveta je mogoče doseči »samo skozi neko operacijo, ki poteka na ne-odprtju živalskega sveta« (Odprto, str. 65). Po Heideggerju obstajata dva natančna strukturalna momenta globokega dolgočasja: *Leergelassenheit* (biti prazen, prepustiti se praznini) in *Hingehaltenheit* (biti v suspenziji ali v situaciji odloga). Prvi trenutek nas postavlja v analogijo z živalsko otopelostjo: v stanju dolgočasje se človek znajde »izroččen entiteti, ki ga zavrača v vsej svoji totalnosti« (Odprto, str. 68). V drugem trenutku pa se tisto, kar se je v prvem trenutku dolgočasje zdelo, da se v vsej svoji totalnosti izmika tu-bitu, prav zaradi te »privacije« (ki je oblika izmikanja entitete) kaže kot tisto, kar je bilo pravzaprav v dolgočasje potencialno možno, kar bi tu-bit lahko naredila ali preskusila, a vendarle tega ni naredila ali preskusila. V tem drugem momentu je vsebovana tista odložena možnost, odlog možnosti, zato lahko govorimo o suspenziji (Odprto, str. 69). Prav v tem drugem momentu se »aktivira prehod od ubožstva sveta k svetu, od živalskega okolja k človeškemu svetu« (Odprto, str. 71). Skozi zavračanje entitete in s suspenzijo (začasno ustavitvijo) izkušnje se manifestirajo možnosti biti, celo več, manifestira se čista možnost (tista *ursprüngliche Ermöglichung*), ki bi jo lahko dobesedno prevedli kot izvorno ustvarjanje zmožnosti. Človek se proizvaja skozi suspenzijo, z začasno ustavitvijo; s tem, da se naredi nedejavnega. Ta deaktivacija ni nekakšna specifična dodatna kvaliteta, vrsta ontološkega dopolnila, marveč poteka prav skozi zagrabeitev, skozi doumetje živalske otopelosti. To pa pomeni razkritje tiste izvorne latence, skritosti, tistega nerazkritega živalskega okolja. Torej je skrivnost živalskega okolja v njegovi nespoznanosti, nerazkriti latentnosti, ki se ne manifestira na zunaj. Zato se ena od Agamebnovih tez glasi *Lichtung* je *Nichtung*: ker se je svet odprl za človeka zgolj skozi prekinitvev in izničenje odnosa, ki ga ima živeči s svojim oskrbovalcem (Odprto, str. 73). Ali: »*Dasein* je preprosto žival, ki se je naučila dolgočasiti, ki se je prebudila iz lastne otopelosti in se je ob njej zbudila« (Odprto, str. 73).

## 5. Zunaj biti

Možnosti za prihodnost sta naslednji: postzgodovinski človek prevzame lastno živalskost kot skrajno biopolitično nalogo ali pošiljko in si umišlja, da ji lahko gospoduje s tehniko; umišlja si, da ji lahko gospoduje z nekakšnim integralnim upravljanjem biološkega življenja. Pod integralnim upravljanjem, tako Agamben, je razumljeno zlitje treh procesov: obvladovanje človeškega genoma, globalna ekonomija in zahodna humanitarna ideologija. V luči takega celovitega upravljanja ali produkcije človeštva, človeškost nima več oblike biti odprt v smeri nerazkritega živalskega, ampak si, nasprotno, skuša

v vsakem okolju zagotoviti ne-odprt, s tem pa se zapira lastnemu odprtju, pozablja na svojo človeškost in iz biti ustvarja svoj specifični oskrbovalec. Saj je tukaj lastna človeška fiziologija dojeta kot zadnje človekovo poslanstvo! Druga možnost je, da si človek, ki se je zavedel dovršitve, izpopolnitve epohalnih namenov biti, »prilasti svojo lastno latenco, svojo lastno živalskost, ki ne ostane skrita, a tudi ne predmet gospodstva, pač pa je mišljena kot taka, kot pristna prepustitev« (*Odprto*, str. 82).

Ta zadnja perspektiva bi se nam utegnila zdeti nerazumljiva, če je ne bi bilo mogoče v celoti razložiti skozi neko prakso, ki je zagotovo enigmatična, zato pa nič manj domača: izkušnja spolne zadovoljitve, ki jo Agamben, sklicujoč se na Walterja Benjamina, interpretira kot »hieroglif neke nove ne-človeškosti« (*Odprto*, str. 85). Agamben namreč predlaga Benjaminovo rešitev odnosa med sodobnim človekom in naravo v obliki tehnike, ki pa je gospodstvo nad odnosom *med* naravo in humanostjo. Na tem mestu je ključen ta *med*, ta presledek, ki je kot igra med tema terminoma in ki kaže njuno neposredno razmerje v obliki ne-sovpadanja. Antropološki stroj ne artikulira več narave in človeka, da bi proizvedel človeškost (humanost) skozi suspenzijo, začasno prekinitev, in prejetje tistega, kar je nečloveško, nehumano. Ta stroj se je, če lahko tako rečemo, ustavil, je v stanju suspenzije, ustavitve, in v tej recipročni suspenziji obeh terminov se nekaj, za kar še nimamo imena in ki ni več ne žival ne človek, umešča med naravo in človeštvo, v noči odrešitve, ki prihaja, se postavlja v vlogo gospodarja. Odrešitev, o kateri je tukaj govor, pa ni odrešitev nečesa, kar je izgubljeno in zdaj čaka, da ga bomo našli, ali nekaj, kar je bilo pozabljeno in se ga moramo zdaj spominjati, ampak se nanaša na izgubljeno in pozabljeno kot takšno, torej na neodrešljivo (*Odprto*, str. 85).

Hieroglif, ki ga Agamben zazna v poznem Tizianovem delu, *Nimfa in pastir* in ki je emblem popolnega brezdelja, aludira »na neko novo in bolj blaženo življenje, ki ni ne živalsko ne človeško« (*Odprto*, str. 89), pač pa neko življenje zunaj biti. Način, kako se lahko upremo antropološkemu stroju, je natančno to vztrajanje, da se nas ne reši, da se nas pusti zunaj biti in ne-spoznane (*Odprto*, str. 91). Gnostik Bazilij, ki se sprašuje o stanju materije in naravnega življenja v času, ko bodo vsi božanski elementi zapustili svet, da bi se vrnili k svojemu izvoru, najde odgovor v eksegezi Pavlovega Pisma Rimljanom, kjer Pavel govori o naravi. Pavel, ki govori o naravnem življenju, ki ga ni mogoče rešiti in ga je zapustila vsaka duhovnost – in ki prav zaradi učinka »velike nevednosti« ni prav nič manj blažen – je za Bazilija rešitev, nekakšna velikanska kontrafaktualna podoba človeške živalskosti, najdene na koncu zgodovine; to je natanko podoba, ki je tako razburjala Batailla. Težko si predstavljamo figuro – bodisi novo bodisi zelo staro – o življenju, ki se sveti v poslednji noči odrešitve tega večnega in nerešljivega preživetja narave (in zlasti človeške

narave), v končnem, poslovilnem trenutku od razuma in njegove zgodovine. Ni več človeška, ker je povsem pozabila vsak racionalen element, vsak projekt gospostva nad lastnim živalskim življenjem; toda (te figure) prav tako ne moremo imenovati živalska, če pa je bila ta živalskost naravnost definirana kot uboga na svetu in eno s svojim zamračenim pričakovanjem razodetja in odrešitve (*Odprto*, str. 92).

Po heideggerjevski interpretaciji se žival ne more nanašati na svojega oskrbovalca, ne kot na bivajočega in ne kot na ne-bivajočega; samo s človekom je oskrbovalnemu okolju prvič dopuščeno biti to, kar je; samo s človekom se nekaj, kar bit je, lahko daje; bitje postane dosegljivo in manifestno. Zato Agamben poudari, da se najvišja Heideggerjeva ontološka kategorija glasi: pusti biti. Samo v takšnem projektu je človek osvobojen za možno in, prepuščajoč se temu možnemu, pusti biti svet in bitja kot taka. Če pa je naše branje zadelo v črno, zapiše Agamben, če človek lahko odpre svet in osvobodi neko možnost samo zato, ker se mu v izkušnji dolgčasa posreči začasno ustaviti in deaktivirati odnos živali z lastnim oskrbovalnim okoljem, če je v središču tega odprtega živalsko zaprto, se moramo na tej točki vprašati: kaj se zgodi s tem odnosom, kako lahko človek pusti žival biti, pa čeprav svet ostaja odprt samo z njeno suspenzijo?

Ali povedano drugače, če je Agamben pokazal da odprtost sveta sloni na nekem odlogu, suspenziji živali, se moramo potemtakem vprašati, kako lahko človek pusti živali biti? Ali če stvari radikaliziramo in pokažemo, kam smo se namenili s tem natančnim povzemanjem zadnjega poglavja Agambenove knjige: če kapitalski stroj sloni na nekem odlogu, na neki suspenziji vseh svetov zunaj prvega kapitalskega sveta, tako da lahko rečemo, da tretjim in drugim svetovom, prav zaradi najbolj notranje logike kapitala in proizvodnje presežne vrednosti, prvi svet, zahodni svet kapitalizma, ne more pustiti biti, ker deluje z logiko njihovega nenehnega civiliziranja (tretji svet) in z logiko njihovega skorajda norega zgodovinskega ažuriranja (drugi svet), kaj nam je torej storiti?

Pustiti biti živali potemtakem lahko pomeni: pustiti žival biti zunaj biti. Cona nespoznanja ali nevednosti kot ignopoznanja, za katero nam gre tukaj, je onstran spoznanja in tudi onstran ne-spoznanja, onstran razkritja in prekritja, onstran biti in tudi onstran nič. Toda tisto, kar mu je tako dovoljeno biti zunaj biti, zaradi tega ni zanikano ali odstranjeno, zaradi tega ni neeksistirajoče. To bivajoče je nekaj realnega, ki se je postavilo onstran razlikovanja med bitjo in bitjem. Kolikor žival ne pozna ne bivajočega in ne-bivajočega, kolikor žival ne pozna ne zaprtje ne odprtje, potem je žival zunaj biti, zunaj v neki eksteriornosti, v neki zunanosti, ki je bolj zunanja kot vsako odprto in znotraj, v neki intimnosti, ki je bolj notranja kot vsako zaprtje. Agamben sklene takole: Tukaj

ne skušamo izslediti obrisov stvarstva, ki niso več ne človeški ne živalski, neke nove kreacije, ki bi potemtakem lahko bila prav tako mitološka kot tisto prvo stvarstvo. V naši kulturi je bil človek – in to smo zelo dobro videli – vedno rezultat neke delitve in hkrati skupek artikulacije živali in človeškega, pri čemer je bil eden od terminov v tej operaciji vedno tudi zastavek v igri. Da lahko naredimo nedejaven stroj, ki upravlja z našo koncepcijo o človeku, bo pomenilo predvsem to, da ne bomo iskali nove, uspešnejše ali bolj avtentične artikulacije, ampak razstavili, predstavili osrednjo praznino, vrzel, ki v človeku deli človeka od živali, to bo pomenilo tvegati se v tej praznini: to bo suspenzija suspenzije, *šabat*, dan počitka in mirovanja, tako živali kot človeka (*Odprto*, str. 94).

Če lahko strnem: ta antropološki stroj, ki je danes v osnovi globalizacije, deluje na osnovi nekakšne skrivnostne združitve med človekom in živaljo. Ta združitev deluje skozi optiko učlovečenja obeh polov in z idejo, da oba pola naredi bolj človeška. Ta ideja človeškosti pa ustreza neki ideji subsumcije pod idejo biti, ki se imenuje zgodba o nastanku civilizacije; to je človeškost, ki predpisuje humanost in v imenu katere se ustvarja skrivnostna zveza med človekom in živaljo; to je tudi velika zahodna zgodba o počlovečenju. Agamben pravzaprav predlaga razpustitev te nevarne zveze z nezaslišano dodatno politično poglobitvijo ločitve. Radikalna rešitev, ki pomeni, da pravzaprav vse, ki so še zunaj tega norega kapitalskega stroja, pustimo »nerešene«, pustimo biti zunaj biti. Pustiti biti zunaj tiste »biti«, ki je že vpeta v antropološki zahodni stroj, in ki je tudi ni več mogoče rešiti. Kajti Agamben pravi, da se ta stroj zdaj vrti v prazno. Edina odrešitev za neodrešene v tretjem in morda v drugem svetu je torej, da jih pustimo neodrešene; kot pravi Agamben, bodo odrešeni le v situaciji te nemogoče ne-odrešitve.

Minulo stoletje je prineslo tri ključne knjige, ki reflektirajo bit, to, kar Derrida imenuje »mi in naše bivanje«: Heidegger leta 1927 napiše *Bit in čas*, Sartre leta 1950 *Bit in nič*, Badiou leta 1997 *Bit in dogodek*, jaz pa bom temu nižu dodala še zadnje premišljevanje o biti, Agambenovo knjigo *Odprto. Človek in žival* (2002), ki se sklene s poglavjem »Zunaj biti«.

V minulem stoletju je refleksija biti vzdrževala relacionalni odnos z najpomembnejšimi paradigmami sodobnosti; heideggerjevska bit je vsa v odnosu do časa, kajti čas je tisto, kar določa navzočnost – ali če hočete – sedanjost človeštva. Zgodovina nastaja v tej relaciji in zgodovina je izključno in samo temporalizacija nekega odnosa s časom. Sartre se upre tej časovnosti in bit umesti kot ničevost bivanja; bit pozicionira v odnosu do holokavsta in vonja trupel, tedaj do tal požgane človeške sedanjosti. Vse, kar ostane po drugi svetovni vojni, je smrad koncentracijskih taborišč z milijoni požganih trupel, usmrčenih, ali bolje rečeno, »za vedno uspavanih« z cianidom. Toda Sartrova poteza kljub ničū ostane znotraj tega velikega civilizacijskega diskurza. Ta

nič ni nič, marveč samo oblika, kako dojeti, kako pozicionirati to relacijo do ničevosti, do smrti; nekako tako se, s Heideggerjem, tudi o živali ubogi na svetu opredeli Derrida: ne-modalnost kot modalnost sveta, ki še naprej ostane uveržena v zahodnem antropološkem stroju. Badiou pa se leta 1997 usmeri prav proti neki diskontinuiteti, proti nekemu rezu. Toda velika civilizacijska zgradba ostaja nedotaknjena. Svet je vendarle en sam, dogodki so prelomni, hiša znanja in teorije, velika civilizacijska zgradba je okrušena, a še vedno stoji na nogah.

Za vse tri povedane refleksije biti kljub naraščajoči političnosti vsakega naslednjega podviga, vsake naslednje knjige, obstaja neka situacija, ki bi jo lahko poimenovala, z Derridajevskim besednjakom, preračunljivost biti. Torej, kritika je podana, relacije so postavljene, toda vse ostaja znotraj varnih okvirov. Vse poteka znotraj varne matrice, odnosi so sicer postavljeni pod vprašaj, a kaj, ko je struktura ostala nespremenjena, pa čeprav so nekateri njeni deli odstranjeni.

Françoise Proust v eseju »Kaj je dogodek?« poda genealogijo razmišljanja o biti, ki je vedno določena hierarhija. Leta 1998, ko je bil predstavljen njen esej, sta bila ta knjiga in delo Alaina Badiouja zastavljena kot najvišja, skorajda sklepna točka premišljevanja o ontologiji. Toda vse omenjene knjige – Heideggerjeva, Sartrova in Badioujeva – so vpete v čas, kot bi rekel Derrida; tudi ko gre za nič, to ni nič, marveč oblika časa, ki se mu reče nič. Čeprav Badiou znova premisli dogodek, tisto točko v redu stvari, ki lahko radikalno obrne celotno temporalnost in njeno modalnost. Zanj, z njegovim dogodkom se zadeva sicer začenja, vendar to ne pomeni, da se je umaknila ali izvzela biti. Je še vedno »nebit z *vidika biti*« (podčrtala Gržinič), zapiše Proustova o pojmovanju Badioujevega dogodka (Proust, str. 10). Pravzaprav zunaj biti, ki nam jo posreduje Agamben, lahko opišemo prav z badioujevskim besednjakom, kot ga povzema Proustova. Kaj pomeni biti zunaj-biti? To ni samo nekaj, kar bi imenovali, kot v primeru badioujevskega dogodka, »odtegotanje biti, ne-bit«, ampak povsem radikalna prekinitev, ki je zdaj resnično to, čemur Badiou pravi intervencija, ki je povsem aktualna in povsem koncentrirana v sebi (Proust, str. 13). Kot nadaljuje Proustova, je pravo ime za intervencijo imenovanje; zunaj biti je potemtakem imenovanje radikalne geste, ki je odrešitev prav s tem, da se odpove vsaki možni odrešitvi v redu zahodnega antropološkega stroja. Vsi so poskušali do neke mere modificirati vrtenje, mletje in predelave zahodnega antropološkega stroja; jaz bom te modalnosti, kot jih je na začetku svojega eseja opredelila Proustova, imenovala kot oblika krpanja, re-artikuliranja: Deleuze nam je postregel z neskončnim nastajanjem, z neskončno paleto variacij in odenkov, ki so potegnile na dan neverjetno barvitost sivine (nič več črno-bele resnice biti, nič več pozitivna in njegovega absolutnega ne-

gativa kot pri Sartru), ampak nenehno nastajanje in neskončno prehajanje. Derrida se je vpregel v voz, ki ga je leta 1927 začrtal Heidegger z zahtevo po razloki, ki je ponovitev vsega z razliko, ki je subsumirana v eni črki. Badiou je radikaliziral to potovanje tako, da je celotno preišljevanje o mišljenju biti odtrgal tako od nenehnega nastajanja kot od neskončnega ponavljanja ter zadeve preprosto vrnil na začetek. A kaj, ko je to začetek iste zgodbe!

Agamben pa je postregel z najradikalnejšo gesto in zapisal: te igre se preprosto ne grem več – in postavil tezo – zunaj biti. Čeprav je šlo morda prej za vsaj minimalno taktiziranje s tem redom, Agambenova gesta odprtja ni več to, ampak je gesta popolne in celovite zapustitve, pa naj je ta red, potem ko so se ga oprijemali Deleuze, Derrida in Badiou, še tako vijugast, razbrazdan, zarezan, pokrpan in škrbast. Odpreti zaprt prostor, prostor, kjer ni mogoče dihati, to je tisto, kar naredi Badioujev dogodek (Proust, str. 13). Toda to odpiranje vrat pomeni, da je stavba vendarle ista, da je sicer modificirana, ne pa tudi zapuščena. Ta korak naredi Agamben! On ne odpre vrat, da bi lahko zadihali v zadušljivem zaprtem prostoru zahodne ontologije in metafizike, da bi zajeli sapo v zadušljivem prostoru antropološkega stroja, ki se vrti v prazno, ampak povsem zapusti hišo. Še več, Agambenova gesta ni gesta zapustitve temporalnosti, tako da bi s tem, ko zapustimo temporalnost, dovolili pomešati čas z zgodovino ali celo z že zdavnaj opuščnim historicizmom, kot v bleščecem tekstu o Badiouju zapiše Proustova. Zunaj biti pomeni odpreti neko povsem drugo časovnost, ali če hočete, začeti s projekcijo nekega povsem drugega filma in nič več zgubljeni časa s preoblikovanjem ene – četudi utemeljitvene – sekvence.

Zadeve torej lahko postavimo tudi takole, v nekakšnem postheideggerjevskem razmišljanju: Badiou (začetek) – Deleuze (nastajanje) – Derrida (razloka) – Agamben (konec). Zares, tukaj bom končala tudi jaz. Konec.

*Jezikovni pregled Aleksandra Rekar*

## *Viri*

Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

Giorgio Agamben, »Forma-di-vita«, v: *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, str. 13–19.



- Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.
- Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990.
- Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1988.
- Jacques Derrida, *O Duhu. Heidegger in vprašanje*, prev. Uroš Grilc, Analecta, Ljubljana 1999.
- Françoise Proust, »Kaj je dogodek?«, prev. Jelica Šumič-Riha, v: *Filozofski vestnik*, 19, št.1/1998, str. 9–19.
- Chantal Mouffe (ur.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, 1999.

