

PRIKAZI IN OCENE

GIORGIO AGAMBEN

HOMO SACER

Il potere sovrano e la nuda vita

Einaudi, Torino 1995, 225 str.

Zgradba knjige *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* Giorgia Agambena¹ ustreza njenemu zastavku. Razdeljena je na tri glavne dele z naslovi »Logika suverenosti«, »Homo sacer« in »Koncentracijsko taborišče kot paradigma biopolitike moderne«. V zaporedju posameznih poglavij in med njimi vstavljenimi prehodi kot območji nerazločljivosti se uteleša ideja knjige. Na kratko bi jo lahko opredelili s stavkom, da je razmerje med suvereno oblastjo in golim življenjem razmerje izobčenja, ki ima strukturo izjeme.

¹ Giorgio Agamben, eden najbolj odmevnih sodobnih italijanskih filozofov, predava estetiko na univerzi v Veroni. Zanimivo je, da je leta 1965 diplomiral iz prava na Univerzi v Rimu in med drugim igral tudi vlogo Svetega Filipa v Pasolinijevem filmu *Evangelij po svetem Mateju*. Šele v okviru podiplomskega študija se je posvetil filozofiji, ko se je v letih 1966 in 1968 udeleževal seminarjev Martina Heideggerja v Freiburgu. Pozneje se je ukvarjal predvsem s proučevanjem razmerja med filozofijo in literarno teorijo. V zvezi s to tematiko je izdal več knjig, kot so *Stance (Stanze)*, *Govorica in smrt (Linguaggio e la morte)*, *Ideja proze (Idea della prosa)*. Bil je urednik italijanske izdaje zbranih del Walterja Benjamina, leta 1995 pa sta skupaj z Gillesom Deleuzom izdala knjigo *Bartleby, formula kreacije (Bar-*

teby, la formula della creazione). Če izhajamo iz naše interpretacije, da je Agambenova struktura razmerja med oblastjo in subjektom ekstimna, bi lahko za ekstimno jedro razmerja med tečajem oblasti na eni strani in posameznika (telesa) na drugi strani določili *golo življenje*, ki ima v pričujočem tekstu ključno vlogo.² Golo življenje nastopi kot nerazločljivo območje

tleby, la formula della creazione). Po letu 1989 se je usmeril predvsem na raziskovanje politične teorije. Med pomembnejša dela njegovih raziskav s tega področja sodijo *Prihajajoča skupnost (La comunità che viene): 1990*, *Sredstva brez ciljev: zapiski o politiki (Mezzi senza fine: Noti sulla politica): 1996*, *Kar ostane od Auschwitzta; Arhiv in pričevanje (Quel che resta di Auschwitz; L'archivio e il testimone): 1998* in pa *Homo sacer: suverena oblast in golo življenje (Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita): 1995*, ki je tudi predmet pričujočega prikaza.

² Povezava med golim življenjem in ekstimnim je najbolj razvidna v Agambenovi razlagi države t.i. »muslimanov« v koncentracijskih taboriščih, katerih pričevanju je posvetil knjigo *Quel che resta di Auschwitz; L'archivio e il testimone*. Za t. i. »muslimane« pa tudi S. Žižek zapiše, da predstavljajo nekakšno »nečloveško« travmatično jedro oziroma, so »človeški« na ekstimen način; Glej: Žižek, S., »(Zlo)rabe katastrof« v *Problemi*, 40, št. 5-6/2002, str. 105–114.

med obema tečajema, znotraj katerega sam zakon sovpade z naravo. V tem območju se za Agambena prikaže polna moč biopolitike, saj se zabrišejo meje med tečajema oblasti in subjekta, s tem pa se celotna struktura sesede sama vase. Posledično je oblast, podobno kot pri Foucaultu, hkrati vsepričujoča in neobstoječa.

Pomembna teza Agambenove razlage ekstirnega razmerja med oblastjo in subjektom kot zanke suverene izjeme je, da je ta obstajala že od samega nastanka oblasti, kot bomo skušali pokazati v nadaljevanju. Prve zametke omenjenega razmerja išče Agamben v arhaičnem rimskem pravu in nadaljuje s prikazom zgodovinskega razvoja nenehne širitve polja ekstirnosti z obeh tečajev v različnih zgodovinskih obdobjih, dokler ne preide v samo jedro ekstirnega razmerja, v območje popolne nerazločljivosti med obema v sedanosti.

Bistvena novost v Agambenovi razlagi koncepta biopolitike je, da se je loteva s tečaja oblasti in tečaja subjekta hkrati, pri čemer, po našem mnenju, nujno naleti na ekstirno jedro (golo življenje), ki se mu ni moč izogniti, ne glede na to, s katerega tečaja se mu približamo. Kljub temu, da ostaja vprašanje, ali je golo življenje tudi že subjekt, za ekstirnost med Drugim in subjektom velja, kot nas je opozoril J.-A. Miller, da ne obstaja druga subjektiviteta razen tiste, ki je v Drugem, in da je spraševanje o tem, kaj naredi Drugega Drugega, v resnici spraševanje o tem, kaj je v Drugem realnega.³ Po naši interpretaciji se na eni strani Drugi (suverena oblast) kaže v samem

golem življenju tako, da oblast vseskozi ohranja možnost lastne ukinitve, medtem ko subjekt postane golo življenje kot telesni ujetnik in izobčenec znotraj te iste suverene izjeme.

Prvi dve poglavji knjige predstavljata oba tečaja ekstirnosti, medtem ko v tretjem poglavju avtor izpostavi koncentracijsko taborišče kot paradigmatični primer ekstirnega razmerja med oblastjo in golim življenjem.

Najprej se Agamben približa omenjenemu jedru, kot se kaže s strani oblasti. Agamben pri tem izhaja iz *paradoksa oblasti* pri Carlu Schmittu, ki v *Politični teologiji* zapiše, da je edina suverena oblast tista, ki ima moč razglasiti izredne razmere oziroma ki odloča o izjemi glede na lastno pravilo. Oblast ima torej strukturo izjeme (*Ausnahme*), saj se nosilec oblasti sočasno nahaja zunaj in znotraj zakona.⁴ Agamben od tu nadaljuje, da se pravilo kot tako vzpostavlja le skozi lastno ukinitvev z ohranjanjem razmerja do lastne izjeme. Izjema pa je v svojem bistvu izključitev. Pravilo se nanaša na izjemo s prekinitvijo nanašanja nanjo, torej z odmikom od nje. Pri tem je bistveno, da ne gre za razmerje popolne zapuščenosti, temveč za razmerje, ki izključeno »ohranja zunaj«.⁵

Na kateri točki se Agambenova razlaga koncepta oblasti loči od teorije oblasti Michela Foucaulta? Agamben se seveda opira na opažanja Deleuza, Foucaulta in Blanchota, ki so vsak na svoj način prišli do sklepa, da ima pravnopolitični red strukturo vključitve tistega, kar je »ohranjano zunaj«. Če za Foucaulta v *Nadzorovanju in kaznova-*

³ Miller, J.-A., »Ekstirnost« v *Problemi-Razprave*, 27, št. 5/89, str. 33–46.

⁴ Agamben, G., *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, str. 19, 20.

⁵ *Ibid.*, str. 22.

nju velja, da se oblast ohranja na način vključitve izključenega, je za Agambena na tej točki bistveno, da ne gre zgolj za ponotranjenje izjeme skozi izključitev, ampak nasprotno za izenačitev izjeme s pravilom preko ukinitve veljavnosti pravnega reda, in sicer tako, da se šele z opustitvijo medsebojnega razmerja med tistim, kar izključuje in tistim, kar je izključeno oziroma med redom in izjemo vzpostavi resnično razmerje.⁶ V razmerju do izjeme se vzpostavi topologija nerazločljivosti med dejstvom in pravnim redom, med zunanjim in notranjim. Tako vznikne prostor veljavnosti oblasti, kar Schmitt imenuje *Ortung*. Analogno temu Agamben v nasprotju s Foucaultovim »velikim zapiranjem« v *Nadzorovanju in kaznovanju* ne postavi za vrhovni primer te strukture zapor, temveč koncentracijsko taborišče, kjer pravni red kot v zaporu ni analogen državnemu redu, pač pa gre za neko partikularno kaznovalno pravo, vzpostavljeno v času vojne, za nasprotje med lokalizacijo in državnim redom.⁷

Za logiko oblasti pri Agambenu velja, da je izjema pravila simetrična primeru pravila, s katerim tvori zaključen sistem. Izjema je vključujoča izključitev, medtem ko je primer izključujoča vključitev. Primer je vedno izključen iz celote, v kolikor ji pripada, izjema pa je vanjo vključena, ravno zato, ker ji ne pripada. Če razlikujemo med inkluzijo (vsebovanjem) in pripadnostjo⁸, lahko rečemo, da neki termin lahko pripada neki množici,

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, str. 24

⁸ Za razlago pripadnosti in inkluzije v teoriji množic glej: Prijatelj, N., *Matematične strukture I (Množice-relacije-funkcije)*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1971.

ne da bi bil vanjo vključen in narobe, termin je lahko vključen v množico, ne da bi ji pripadal. V primerjavi z Badioujevo politično terminologijo v *Biti in dogodku*, ki povezuje pripadnost s prezentiranostjo v družbi in vsebovanost (vključenost) z reprezentiranostjo v metastrukturi (država) ter ločuje normalno stanje (posameznik pripada družbi in je vključen v metastrukturo), stanje izključenosti (posameznik je vključen v metastrukturo, a ne pripada družbi) in singularnost (posameznik pripada družbi, ne da bi bil vključen v metastrukturo), Agamben umešča izjemo suverenosti v prag nerazločljivosti med izključenostjo in singularnostjo. Agamben zapiše, da je suverena izjema »nekaj, kar ne more biti povsem vključeno v to, čemur pripada, in kar ne more v celoti pripadati temu, v kar je vključeno.«⁹

Po Agambenu je oblast odločitev o izjemi, ki ni istovetna razločevanju legalnega in nelegalnega. Ne zadeva ne *questio iuris*, ne *questio facti*, temveč samo razmerje med zakonom in živim dejstvom. Gre za vpis *nomosa* zunanjo-sti v telo, ki oblasti vedno znova daje pomen. Oblast ima normativni značaj, a ne zato, ker bi predpisovala in zapovedovala, temveč zato, ker si mora nenehno oblikovati prostor razmerja do realnega življenja tako, da ga normalizira. Pomeni vključitev prvotnega nasilja v pravni red.¹⁰ Oblast nima drugega življenja kot tistega, ki ga uspe ujeti vase skozi vključujočo izključitev, *exceptio*. Oblast oziroma zakon se hrani na življenjem, ki ga ohranjata sebi lastnega tako, da ohranjata z njim razmerje »zapustitve«. Sama zase nimata

⁹ Agamben, G., *Homo sacer*, str. 30.

¹⁰ *Ibid.*, str. 30, 31.

nikakršne eksistence, sta odločitev o poziciji neodločljivosti med *nomos* in *physis*, med zunanjim in notranjim, zato lahko rečemo, da nič ne obstaja zunaj oblasti, zakona.

V razdelku *Nomos basileus* avtor raziše primere razlage oblasti pri antičnih avtorjih, pri čemer razglasi Pindarja za prvega misleca suverene oblasti, ker je zapisal, da je *nomos* princip, ki ohranja v nerazločljivosti *Bia* in *Dike*, nasilje in pravičnost. Antagonizem med *nomos* in *physis* Agamben nadalje primerja s Hobbesovo delitvijo na naravno stanje in *commonwealth*, kjer ravno nasilje naravnega stanja opravičuje oblast, izvorno nasilje pa se ohranja v subjektu oblasti. Agamben navaja, da je po Straussovem mnenju že Hobbes meril na to, da naravno stanje ni neko dejansko obdobje, temveč prej nekakšen notranji princip države, ki se kaže v trenutku njene razpustitve. Schmittovo izredno stanje in Hobbesovo naravno stanje sta tako samo dve plati istega procesa, kjer postane nekaj, kar je bilo predpostavljeno kot zunanje, notranje. V trenutku, ko izjema postane pravilo, pa naravno stanje in zakon sovpadeta.¹¹

To isto strukturo oblasti Agamben ugotavlja pri raziskavi paradoksa med konstitutivno in konstituirano močjo, oziroma nasiljem, ki zakon vzpostavi, in nasiljem, ki ga ohranja. Na podoben način kot je naravno stanje latentno prisotno v obliki prepovedi v stanju zakona, se suverena oblast deli na konstitutivno moč in konstituirano moč in obstaja v razmerju do obeh kot točka nerazločljivosti. Težavnost ohranjanja razlike med obema se kaže na primer v Robespierrovem poskusu misliti Vrhovno bitje hkrati znotraj in

zunaj revolucije, ki pa nujno pade v začarani krog, v totalitarnih režimih pa kot ohranjanje dvojne strukture, sočasnosti obeh struktur, v katerih pa vedno ena prevlada.¹² Problematičnost razrešitve tega paradoksa preide v razpravo o ontološkem vprašanju med možnostjo in dejanskostjo, med možnostjo in dejanjem (*dýnamis* in *enérgheia*), ki jo je razvijal že Aristotel. Za Agambena je za premislek o tem razmerju pomembna Aristotelova misel, da se možnost ne izniči v trenutku aktualizacije, temveč se ohranja v odnosu do lastne ne-bitosti. Agamben navaja Aristotelovo *Metafiziko*¹³, kjer Aristotel zapiše, da naj bi bila stvar možna, če v trenutku udejanjenja lastne možnosti nič ni nemožno. To pa po Agambenovi interpretaciji ne pomeni, da je nemožno nasprotje možnega, temveč da obstaja način udejanjenja čiste možnosti, ki se ohranja v razmerju do dejanskosti na način ne-možnosti, ali opustitve možnosti ne-bitosti (*adynamía*) kot dovršitev možnosti ali možnost ne-možnosti udejanjenja. Poskus misliti čisto možnost popolnoma ločeno od dejanskosti kot izključitev ali možnost ne-bitosti, je poskus misliti ontologijo ali politiko onkraj figure razmerja, celo onkraj mejnega razmerja, kot je suverena izjema. V tem primeru pokaže aporija metafizike svojo politično naravo.¹⁴

Na koncu prvega dela prikaže Agamben zanko suverene izjeme še skozi razpravo o formi zakona, kjer trdi, da je Kafka v zgodbi *Pred vrati postave* predstavil primer strukture suverene prepovedi (izjeme), v italijan-

¹² *Ibid.*, str. 48, 49.

¹³ Aristoteles, *Metafizika*, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 222.

¹⁴ Agamben, G., *Homo sacer*, str. 51–56.

¹¹ *Ibid.*, str. 39, 42.

ščini, *il bando sovrano*.¹⁵ V tej zgodbi je po Agambenu Kafka predstavil čisto formo zakona, ko se zakon najmočnejše vzpostavlja prav s tem, da nič ne zahteva in ne predpisuje, torej kot čista zapoved. V trenutku, ko vaščan dospe do vrat postave, mu čuvar sporoči, da so bila vrata ves čas odprta samo zanj. Odprtost vrat, ki dopuščajo, da vstopiš, ne da bi trkal, so prisposoda za čisto formo zakona. Agamben v tem vidi nemožnost vstopa v nekaj, kar je ves čas odprto. Tako se spet ponovi shema suverene izjeme, po kateri te namreč zakon drži ujetega na način zapuščeneosti zunaj sebe.

Struktura suverene izjeme pa je ravno čista forma zakona, torej zakon kot čisto delovanje brez pomena (*Geltung ohne Bedeutung*). To je interpretacija zakona kot nerealizabilnosti iz Kafkovega *Procesa* Gershoma Gerharda Scholema, ki jo je predstavil v korespondenci z Walterjem Benjaminom. Prvi, ki je uvidel čisto obliko zakona reduciranega na ničelno točko pomena, je bil Kant. Kafka pa je opisal ravno življenje pod terorjem zakona, izpraznjenega vsebine. Agamben to primerja s sublimnim občutjem življenja v totalitarnih režimih, kjer je prazna moč zakona tako silovita, da postane nerazločljiva od življenja samega.¹⁶

Na tem mestu v knjigi Agamben prične z analizo druge plati ekstimnega jedra suverene izjeme, ki prikazuje, kako se samo življenje (subjekt) s simetrično inverzno gesto spreminja v zakon. V skrajni točki dovršitve čiste forme za-

kona, ko zakon postane do popolnosti nerazumljiv, postane golo življenje samo. Agamben izpostavi dve možni interpretaciji tega stanja. Medtem ko Scholem v življenju v vasi pod gradom Kafkove zgodbe vidi zgolj nadaljevanje čiste forme zakona onkraj vsebine, pa Benjamin v luči mesijanskega nihilizma uvidi, da se zakon v skrajni točki dovrši tako, da preneha obstajati. Po Benjaminu je stanje izjeme sinonim za zakon, ki se spremeni v golo življenje. Agamben, za razliko od omenjenih avtorjev, namesto virtualne izjeme čiste forme zakona postavi resnično stanje izjeme. Zato se njegova interpretacija Kafkove parabole razlikuje v tem, da se je vaščanu v resnici posrečilo zapreti vrata zakona, saj so se vrata, ki so bila odprta samo zanj, po njegovem obisku za vedno zaprla. Zakon postane za vedno nedostopen.

Po Agambenu je treba misliti dlje od čiste forme delovanja zakona brez vsebine, ki ohranja paradoks suverene izjeme, saj je čista forma zakona samo prazna forma razmerja. Prazna forma razmerja pa implicira oblast, ki je ravno zakon onkraj zakona, od katerega smo zapuščeni kot prostor nerazločljivosti med zakonom in življenjem in kot navaja Agamben, smo po Jeanu-Lucu Nancyju ravno v zapuščeneosti od zakona najbolj podrejeni totalnosti zakona, zato je tako težko izstopiti iz čiste zapovedi.¹⁷

Prehod iz prvega v drugo poglavje zaznamuje Benjaminova razprava o božanskem nasilju, ki niti ne postavlja zakona niti ga ohranja, temveč ga ukinja. Božansko nasilje kaže na povezanost obeh vrst nasilja, še več, kaže na to, da je povezava nasilja in zakona

¹⁵ V it. jeziku pomeni *il bando* lahko javni razglas, zapoved, prepoved, lahko pa tudi izobčenje, izgon; *essere in bando, a bandono* pa obenem biti v milosti nekoga ali pa biti svoboden.

¹⁶ *Ibid.*, str. 61.

¹⁷ *Ibid.*, str. 68, 69.

edina prava narava zakona. Nosilec vezi med nasiljem in zakonom pa je zanj golo življenje (*bloßes Leben*).¹⁸ Za Agambena analiza figure božanskega nasilja omogoča razumevanje notranje povezave med pravnim nasiljem in golim življenjem, z njo pa je povezan tudi pojem svetosti življenja. Po Agambenu v klasični Grčiji niso poznali izraza za življenje kot tako, razlikovali so med *zoe* in *bios*, tako da je bilo navadno življenje *zoe* mišljeno le v odnosu do kvalificiranega življenja človeka (*bios*), ki je bilo predvsem politično življenje. Golo življenje kot tako ni imelo predznaka svetosti, pridobivati ga je začelo šele z ločevanjem posebnega življenja od profanega. Na kakšen način je življenje sveto in kaj je ujeta v zanko suverene izjeme, sta vprašanji o drugi strani ekstimnega razmerja, ki ju opisuje drugo poglavje.

Kdo je homo sacer in v kakšni povezavi je z izjemo suverenosti? Z enim stavkom, to je enigmatična figura arhaičnega rimskega prava, ki ga označuje izraz »*sacer esto*«. Gre za osebo, ki je bila lahko umorjena brez kazenskih posledic, prepovedano pa jo je bilo žrtvovati. Imela naj bi poseben status v rimskem pravu, saj gre v tem primeru za protislovje med *ius humanum* in *ius divinum*. *Homo sacer* ne spada k nobenemu od obeh pravnih načel. Agambenov namen pa je, da status homo sacerja ne prepusti teorijam o ambivalentnosti besede *sacratio*, kjer se dokazuje izvorna dvoznačnost tega pojma, tj. pomen nečistosti in svetosti hkrati. Nasprotno, pojmu *sacer* skuša dodeliti avtonomen status in dokazati, da gre za edinstven političen pojem, ki je onkraj dihotomij sakralno/profano, religiozno/pravno. Avtorji, kot so Ro-

bertson Smith, Hubert, Mauss, Wundt, Durkheim, Abel, nenazadnje Freud in Fowler, so vsak na svojem polju dokazovali ambivalentnost tega pojma kot svetega in nečistega (prekletega) hkrati in ga povezovali s tabujem.

Dvojna izjema, da je bila namreč v rimskem pravu figura homo sacerja oseba, izvzeta tako iz *ius humanum*, ker jo je bilo moč ubiti brez kazni, kot iz *ius divinum*, ker ni smela biti žrtvovana, je simetrična strukturi suverene izjeme. Tako homo sacer pripada Bogu, ker ga ni mogoče žrtvovati, in je vključen v skupnost, ker ga je mogoče ubiti. To je tudi natanko tisto, kar je ujeta v zanko suverene izjeme. Oblast je življenje, ujeta v sfero nerazločljivosti profanega in religioznega, sfero homo sacerja. To je tudi pravi pomen svetosti življenja v Benjaminovem smislu.¹⁹

Vpis življenja v politiko kot življenja, ki ga je mogoče nekaznovano ubiti (*homo sacer*), se je preneslo na vse državljane v sintagmi *vitaе necisque potestas* rimskega prava. Beseda življenje se pojavi edino v tem pravnem konceptu, pomeni pa »pravica odločanja o življenju in smrti«. Ta koncept je zadeval vsakega svobodnega moškega državljana, zato je imel status politične moči nasploh. Prvotno je pomenil brezpogojno avtoriteto očetov nad sinovi, primerjalo pa se ga je s *patria potestas*, tako se je pravica do nekaznovanega očetovega umora sinov prenesla na suverena. Na tem primeru Agamben pokaže, kako se človeško življenje vpisuje v politiko skozi izjemo, ki je sočasno ujeta in izključena. Življenje v političnem smislu lahko obstaja le, če se preda brezpogojnemu gospostvu smrti.²⁰

¹⁸ *Ibid.*, str. 74, 75.

¹⁹ *Ibid.*, str. 90, 91.

²⁰ *Ibid.*, str. 97–101.

Agamben navaja še dve zgodovinski figuri, ki poosebljata naravo homo sacerja. Prva je figura obrednih voščениh lutk ob pokopu francoskih kraljev, ki so bile narejene po njihovih podobah in so reprezentirale perpetualno naravo oblasti, ki jo obsežno opisuje Ernst Kantorowicz v *The King's Two Bodies, A Study in Medieval Political Theology*. Gre za to, da je moral kraljevi dignitas preživeti fizično osebo suverena, zato so sedem dni po smrti kralja pokopali njegovega dvojnika. Druga je figura *devotusa*, starorimskega vojaka, ki se pred vojno žrtvuje bogovom, pa po naključju preživi, ki jo je podrobneje opisoval Elias Bickermann. Tem so gradili kolose, da bi tako opravičili nečast preživelega.

Obe figuri imata status življenja, ki ne pripada ne svetu živih ne mrtvih; sta figuri, ki obstajata in živita med dvema smrtima. Figura homo sacerja pa predstavlja sam svoj kolos. Kar družijo homo sacerja, *devotusa* in suverena je to, da smo v vseh treh primerih soočeni s primeri golega življenja, ki je ločeno od konteksta in v katerem v trenutku, ko preživi lastno smrt, vznikne sveto in se zapiše v ekstimno jedro suverene izjeme. V vseh treh primerih je sakralnost povezana s politično funkcijo. Primeri homo sacerja iz novejšje zgodovine se pojavijo v francoski revoluciji z razpravami o tem, ali je suverena legalno umoriti po zakonu, in pa npr. v ameriški ustavi, kjer je zapisano, da o usodi suverena ni možno odločati na navadnem sodišču.²¹

Arhaični skandinavski in germanški svet je poznal podobno figuro homo sacerja kot *wargusa* ali *fridlosa*, tj. izobčenca. *Wargus* je kreatura člo-

veka-volka, kjer ne gre za sestavljenost človeškega in divjega, ampak ponovno za nerazločljivost le-teh. Tu ne gre, hobbessovski rečeno, za *homo hominis lupus*, temveč za stanje, ko vsi ljudje postanemo drug drugemu *homines sacri*. Naravno stanje je zmeraj že tu, v srcu zakona, v njegovi možni razpustitvi, ne gre za to, da bi kronološko obstajalo pred nastankom države. To se kaže v suverenovi pravici do kaznovanja, ki pooseblja podobo človeka-volka. Pri tem ne gre za naravno življenje ne za družbeno življenje, temveč za suvereno izjemo kot golo življenje.

Za Agambena politični prostor ne določajo ne človekove pravice ne svobodna volja. Avtentično politično je samo golo življenje, zato je toliko težje najti možni izhod iz njega. Svetost življenja kot izobčenost je bolj notranja od vsake notranjosti in veliko bolj zunanja od vsake zunanosti. V prostoru izobčenja se stapljata oba tečaja suverene izjeme: golo življenje in oblast.²² Tu pa se prične tudi Agambenova razprava o biopolitiki, za katero si kot paradigmatski primer izbere koncentracijsko taborišče.

Pričujejoče Agambenovo delo je tehtno, v kolikor nadaljuje oziroma polemizira s Foucaultovim razumevanjem biopolitike. Pri tem se opira tudi na raziskave totalitarizmov Hanne Arendt. V čem se Agambenovo pojmovanje biopolitike razlikuje od Foucaultovega? Foucault nastanek biopolitike povezuje z razmahom splošnih praks zdravja in higijene v 17. stoletju, ki se kaže v »velikem zapiranjju« in »velikem osvobajanjju«²³, za Agambena pa je biopolitika stara najmanj toliko kot suverena

²² *Ibid.* str. 118.

²³ Foucault, M., *Vednost, oblast, subjekt*, Krt, Ljubljana 1991.

²¹ *Ibid.*, str. 102-115.

izjema, torej je sploh ne ločuje od politike kot take. Če Foucault, ko raziskuje učinke oblasti, ločuje med oblastnimi praksami (politične tehnike) in postopki subjektivacije kot dodelitve identitete (tehnike skrbi zase), potem se zdi, da se Agamben osredotoča ravno na raziskovanje povezav med njima oziroma skuša pokazati točko, kjer se svobodna volja posameznikov zveže z oblastjo, ko postaneta nedeljivo jedro. Kljub temu, da gre na neki način tudi že za Foucaultovo tezo, ki pa v njegovih poznejših delih z uvedbo subjekta »skrbi zase« kot svobodnega samozakonodajalca ne vzdrži več, Agamben vztraja, da ujetniku suverene izjeme ne preostane noben košček telesa, ki bi bil zunaj oblasti, saj oblast deluje najmočnejše ravno v golem življenju, izvrženemu iz sfere javnega.

Naša teza je, da je temeljna razlika med Foucaultovim in Agambenovim pojmovanjem biopolitike v tem, da Foucault analizira že konstituirano oblastno strukturo in njene učinke in je tako pri njem biopolitika način vzdrževanja oblasti z izločitvijo in ponotranjenjem izjeme, s tem pa nekako pušča ob strani represivni moment oblasti. Agamben pa stavi na konstitutivno točko oblasti, na konstitutivno nasilje, ki vedno obstaja v ozadju konstituirane oblasti. To je točka razpusitve zakona, vojno stanje, ko izjema sama postane primer oblasti, kar pomeni, da je bistvo biopolitike v vzdrževanju razmerja do izločenega na način opustitve razmerja, torej ne-razmerja. Agamben za razliko od Foucaulta analizira stanje, ko Foucaultova fraza »oblast ne obstaja« dobi resničnostno vrednost oziroma, ko oblast deluje tako, da dobesedno ne obstaja. Na ta način se poruši meja med oblastnim in ne-oblastnim. Tako lahko

biopolitika prodira v najbolj skrite pore človeškega. Če ima pri Foucaultu zapor status izjeme, ki je potrebna, da se ohranja primer zakona (oblast), postane pri Agambenu izjema kar primer zakona (oblasti). Zato Agamben proglasi koncentracijsko taborišče za *nomos* moderne dobe, ki pa je matrica tudi današnjega delovanja oblasti oziroma zakona kot popolna prevlada biopolitike. Agamben do konca razvije Foucaultovo zastavitev biopolitike in pokaže, da se v totalitarnih režimih sama delitev na samokonstitucijo sebstva kot intimne *skrbi zase* (telo individuuma) in delovanje oblasti (populacija) izniči in da je danes čas, v katerem tečaja sovpadeta. Hrbtna plat Foucaultove intimne *skrbi zase* je skrb za preživetje t. i. »muslimanov« v koncentracijskih taboriščih. Pri Agambenu se Foucaultova definicija biopolitike, ki se ravno narobe kot pri stari definiciji oblasti glasi, *omogočati življenje* (populacija) in *pustiti umreti* (individuum), dopolni s tretjim elementom, ki predstavlja tudi mejo prakse razdeljevanja, *omogočiti preživeti*. Cilj današnje biopolitike je v človeku dokončno razločiti *zoe* od *bios*, ne-človeka od človeka.²⁴

Vprašanje je, v kolikšni meri je Agamben nadgradil Foucaultovo teorijo oblasti in biopolitike, vseeno pa je v tem delu po našem mnenju gotovo koncizno pokazal na skupno realno jedro oblasti in subjekta kot proizvod delovanja suverene izjeme. Najintimnejše jedro subjektovega žitja je tako pogoj obstoja oblasti. Kar je implicitno že v tezi knjige *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Agamben do konca razvije v delu *Quel che resta di Auschwitz; L'archivio*

²⁴ Agamben, G., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

e il testimone. Če je mesto subjekta »šibki člen« Foucaultove trojice vednost-oblast-subjekt, pa Agamben to šibkost pretvori v moč njegove teorije. Aporija Foucaultovega zastavka v *Arheologiji vednosti*²⁵ je, kako lahko prazno mesto subjekta postane objekt raziskovanja arheologije, ali kako lahko mesto izjavljanja (subjekt) postane predmet lastne raziskave. Pri Agambenu ravno ta nemoč postati predmet raziskave, torej čista desubjektivacija »priča« o obstoju subjekta. V nasprotju s Foucaultovim arhivom, kjer je ohranjeno prazno mesto subjekta, Agamben postavi za subjekt pričevanje t. i. »muslimanov« o svojem bivanju v taboriščih, kjer gre za subjektivacijo skozi svojo možnost ne-bit ali eksistenco nemožnega. Gre za vznik subjekta kot možnosti ne-imeti-mesto v jeziku, zakonu ali znotraj oblasti. Pravo pričevanje o holokavstu je možnost govoriti v imenu neke ne-možnosti govoriti t. i. »muslimanov«, ki so med svojim bivanjem v Auschwitzu prešli v območje nerazločljivosti med človekom in ne-človekom. Po Agambenu se njihova subjektivnost kaže v »možnosti ne-bit subjekt« ali »nemožnosti biti subjekt«, torej v čisti možnosti. Na tej točki po našem mnenju Agamben ponovno do potankosti povzame Foucaultovo teorijo subjekta kot »nemožnost biti subjekt«, le da stori še korak naprej, in subjekt poimenuje »nemožnost biti subjekt«. Torej obe Foucaultovi sintagmi »oblast ne obstaja« in »subjekt je prazno mesto«, Agamben komentira s tezo, da je dokaz njunega obstoja ravno »nemožnost obstajati«, in sicer kot eksitimno jedro obeh, poimenovano golo življenje.

Golo življenje oziroma suverena izjema je vpisana že v samo *Deklaracijo človekovih pravic*, ki pa je postala tudi temelj nacionalne države. Na podlagi *habeas corpusa* in kasneje v *Deklaraciji pravic človeka in državljana* iz časa francoske revolucije je razvidna normativna logika delitve na človeka in državljana kot biopolitike, kjer se z rojstvom v državi posamezniku dodelijo neodtujljive pravice, na tej podlagi pa se konstituira tudi nacionalna država, saj beseda narod etimološko izvira iz glagola roditi.²⁶ Z vidika biopolitike postane težavno tudi razmejevanje demokracije od totalitarnih sistemov.

Problem človekovih pravic v Agambenovem smislu je, da postanejo vprašljive v trenutku, ko človek izgubi vse predikate, ki ga še delajo človeka, (Agambenov primer t. i. »muslimanov«), ali pa narobe, ko od prve svetovne vojne naprej z množičnim pojavom begunstva nastanejo razmere, ko begunci sicer so ljudje, niso pa državljanji. Židje so bili deportirani v taborišča po tem, ko so jim nacisti na sodišču v Nürnbergu odvzeli državljanstvo. Tu imamo opraviti z logiko suverene izjeme. Taborišče ne postane paradigma za to strukturo, ker je primer grozot, ki nastanejo ob razpustu pravno-političnega reda, temveč za to, ker gre za nekaj, kar je storjeno v imenu in v skladu s tem redom kot suverena izjema. To pa je stanje, ko izjema postane pravilo, ki se nahaja v nerazločljivem območju med faktom in zakonom. Primer za to je beseda, ki jo izreče Führer: ta beseda ne postane zakon, ampak že je zakon.²⁷ Agamben navaja, da so taborišča smrti nastala s postop-

²⁵ Foucault, M., *Arheologija vednosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 2001.

²⁶ Agamben, G., *Homo sacer*, str. 141.

²⁷ *Ibid.*, str. 193.

nim uvajanjem določenih zakonov že pred vojno, npr. programov evtanazije in uzakonjenega pobijanja invalidov z geslom »življenje, nevedno, da bi se ga živelo«, in pa na podlagi Schutzhafta (varnostni postopki) iz weimarske ustave, ki je uzakonila izredne razmere. To Agambenovo pojmovanje koncentracijskih taborišč so kritiki, med njimi Stefano Levi della Torre²⁸, obsodili, da se približuje negacionizmu, ker zavrača auro holokavsta kot žrtvovanja, saj sveto ne povezuje z žrtvovanjem. Zanj so vsa koncentracijska taborišča sveta, to pa nima nič opraviti z religijo, ampak z eklatantnim primerom biopolitike. Gre za hkratnost nekaznivosti uboja in ne možnosti žrtvovanja, pri čemer se opre na J. L. Nancyjev izraz »eksistence, ki se je ne da žrtvovati«.²⁹ Taborišče je kraj, kjer se trojstvo (teritorij, red in rojstvo), ki opredeljuje nacionalno državo, razbije. To je kraj razveze med rojstvom in nacionalno državo. Gre za red brez lokacije, za dislokacijsko lokalizacijo.³⁰

Biopolitika (thanatopolitika) je za Agambena politična odločitev o nepolitičnem, je odločitev o razmejitvi življenja od smrti (določitev nastopa smrti v medicini: nekoč prenehanje dihanja in bitja srca, od leta 1965 naprej pa možganska smrt), med človekom in državljanom, je razmejitvena gesta, ki ustvarja vedno večje območje nerazločljivosti med zakonom in telesom, je golo življenje, ki je resnično sveto življenje, iz katerega izstop postaja vsak dan težji.

²⁸ Levi Della Torre, S., »Una nota critica al libro «Quel che resta di Auschwitz» na internet strani: http://www.morasha.it/zehut/s102_quelcheresta.html.

²⁹ Agamben, G., *Homo sacer*, str. 126, 127.

³⁰ *Ibid.*, str. 196, 197.

Po našem mnenju je tehtnost in aktualnost pričujočega dela tudi v tem, da poda določen okvir interpretacije sodobnih svetovnih pravopolitičnih razmer. Avtor nam pokaže radikalnost posledic delovanja zanke suverene izjeme, ki ustvarja neprebojno steklo med telesi in oblastnim redom, ki se danes ne veže več samo na neko državno tvorbo, ampak se z razvezo med teritorijem in oblastjo vedno bolj uteleša tudi v pojavu globalizma. Politika (biopolitika) deluje lahko samo še skozi rojstvo. Golo življenje (figura homo sacerja) se kot virus prenaša na občečloveško. Vzpostavljanje in širitev oblasti na način kršenja lastnih pravil je način izničevanja meje, zakona, pravila, tako da nam prebivalcem tega sveta v prihodnosti ne bo preostala nobena instanca, na katero bomo lahko naslavljali želje, zahteve ali pritožbe, saj bomo sami utelešali tisto, proti čemer naj bi se borili. Po fizični ukinitvi zakona ne bo nastopilo naravno stanje kot svoboda postavitve novega reda, temveč teror praznega mesta zakona, zamrznitev tega stanja in nemoč izhoda iz njega.

Ali Agamben kljub vsemu nakaže izhod iz območja golega življenja? Sklicujoč se na analognost politike in ontologije, Agamben poziva k mišljenju politike kot ontološke diference onkraj vsakega možnega razmerja med bitjo in bivajočim. To pomeni misliti koeksistenco biti in bivajočega, oblasti in subjekta v njihovi popolni ločenosti, pri tem pa upoštevati, da je razmerje opustitve razmerja tudi že razmerje. Misliti torej Heideggerjev *Ereignis*.³¹ Če skušamo ilustrirati možnost izstopa iz suverene izjeme z Agambenovo

³¹ *Ibid.*, str. 70.

interpretacijo Tizianove slike *Nimfa in pastir*³² kot stanje po koncu zgodovine (dovršitve zakona), je na njej prikazano razmerje med nimfo in pastirjem kot razmerje dveh singularnosti, ki je obenem erotično in oddaljeno. Med njima obstoji vez onkraj vsakršne vezi kot praznina, ki ne pričakuje prihaja-

joče polnosti, ali kot suspenz suspenza. V tem smislu bi lahko zaključili, da obstaja med tema dvema ljubimcema vez nedejavnosti (*désœuvrement*)³³ kot generičnost možnosti, ki presega dejanskost, ali »dopuščanje biti izven Biti« kot »poskus misliti življenje onkraj suverene zapovedi«.³⁴

Katja Kolšek

³² Agamben G., *L'Aperto; L'uomo e l'anima-le*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; sliko hranijo v Kunsthistorisches Museum na Dunaju.

³³ Izraz J.-L. Nancyja, ki ga v komentarju Tizianove slike navaja G. Agamben.

³⁴ *Ibid.*, str. 87–90.