

Klemen Ploštajner*

Od subjekta k truplu

Objekt biopolitike je življenje v vseh svojih oblikah. Običajno se smrt dojame kot meja biopolitičnih praks in biopolitične analize. Tudi ko analizira smrt jo običajno dojema zgolj preko življenja, kot način izključevanja, ki življenje krepi in omogoča njegovo rast. Smrt ima mesto v biopolitiki zgolj kot tanatopolitični praksa. Namen pričujočega prispevka drugačen. Neposredno sooči smrt in biopolitiko, disciplino in truplo, nadzorovanje in pogreb. Truplo in smrt nista meji biopolitike, ampak sta tako kot življenje objekt njenih investicij. Tako kot je bila spisana Zgodovina dreka, tako je potrebno spisati tudi zgodovino trupel.

Disciplinirano truplo

Foucault v *Nadzorovanju in kaznovanju* navaja »slovito« mučenje La Massola, ki so ga izvedli v Avignonu in je eno izmed prvih mučilnih spektaklov suverena, ki je sprožilo zgražanje sodobnikov. »Spovednik govori pacientu na uho in takoj potem, ko ga je blagoslovil, rabelj, ki ima železen kij, kakršne uporabljajo v parilnikih, s tem kijem z vso silo udari po nesrečneževih senceh, ta pa se zgrudi mrtev; ta hip mu *mortis exactor*, ki ima velik nož, prereže grlo in ga zato oblije kri; pogled na prizor je strašen; prereže mu kite na obeh petah, nato pa mu odpre trebuh, od koder izvleče srce, jetra, vranico in pljuča, ki jih natakne na železen kavelj, potem pa ga razreže in raztelesi na kose, ki jih sproti natika na druge kavljke, tako kakor se ravna s kosi živali. Kaj takega naj le gleda, kdor more.«¹ Mučenje se je zapisalo v zgodovino ne zaradi svoje izjemnosti, saj je bilo v skladu s prakso tistega časa, ampak zaradi vsesplošne averzije, ki jo je sprožilo. Kar je zanimivo iz našega gledišča, je dejstvo, da je odpor sprožilo razkosavanje trupla in ne razkosavanje živega človeka (Foucault ne navaja zgražanja nad častno globo, kateri je bil v podobnih zgodovinskih okoliščinah podvržen Damiens in jo navaja na začetku svoje študije²). To mučenje je potrebno umestiti na začetek

79

¹ Michel Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*, Krtina, Ljubljana 2004, str. 60.

² *Ibid.*, str. 9–12.

* Dodiplomski študent FDV, Ljubljana

zgodovine ravnanj s trupli, ki se je od časov suverenih ekscesov razkazovanja moči radikalno spremenilo. Današnji pokojniki so v mnogih primerih (kot je bilo tudi truplo La Massola v primerjavi z živim Damiensom) deležni več spoštovanja kot živi (o mrtvih nič žalega), njihova mrtva telesa pa podvržena tehnikam in praksam, ki spominjajo na rokovanje z najbolj delikatnimi artefakti. Truplo se pred pokopom umije, balzamira (s tem se prepreči prerano gnitje), zašije telesne odprtina, zakrije rane in izraze bolezni, obleče v nevpadljiva oblačila, postavi v spokojno držo, uredi obraz (zašijejo usta v primeren izraz, zaprejo oči, uredijo pričesko, moške obrijejo, dodajo ličila), položi v posebno izbrano krsto, razstavi na primerni lokaciji in v primernem duhu pietete, pokoplje na primerni lokaciji in označi mesto s primernim nagrobnikom. Če se je nekoč bilo potrebno trupla zgolj znebiti na primerni lokaciji, moramo danes to postoriti na primeren način. Prostor odstranjevanja trupla je tako postal prepreden z disciplinami, praksami, regulacijami, ki določajo normativno rokovanje z njim. Gotovo je potrebno v tej spremembi spoprijemanja s trupli prepoznati globljo spremembo političnega reda, katere posledica je moderna praksa pokopa.

Ta premik je mogoče tematizirati preko teorije oblasti, ki jo je izdelal Foucault in ki jo inavgurira stavek: »Kralju je treba odsekati glavo: v politični teoriji se to še vedno ni zgodilo.«³ Preko svojih teoretskih uvidov in arheološke dejavnosti se Foucault spoprijema z velikim prelomom,⁴ ki je zaznamoval moderno oblast in ga označi kot prehod od suverene oblasti k biopolitiki, od oblasti, ki ubije in pusti živeti, do oblasti, ki omogoči živeti in pusti umreti. Povežejo se tehnike oblasti, ki prijemajo individualno telo, ga prečijo, razkosavajo, ga disciplinirajo, s širšo regulacijo populacije, ki se posveča urejanju bioloških procesov v populaciji (rojstvo, bolezen, smrt...). »Discipliniranje telesa in regulacija prebivalstva predstavlja dva pola, okoli katerih se je razvila organizacija oblasti nad življenjem.«⁵ Nov dispozitiv oblasti, ki je vzniknil v času razsvetljenstva in velja še danes, je posamezno telo in celotno populacijo prijel kot objekt svojih kalkulacij in si zastavil kot svoj cilj produkcijo koristnih, a krotkih teles ter po-

80

³ Michel Foucault, *Vednost-oblast-subjekt*, Krtina, Ljubljana 1991, str. 66.

⁴ Mladen Dolar opozarja na napačen status preloma v Foucaultovi teoriji, saj je ravno dekonstrukcija veliki prelomov, Dogodkov in Revolucij temeljna gesta foucaultovske analize. »Velika Razlika je tako rekoč optična prevara in namen arheologije je zvesti Razlike na heterogenost in disperznost malih dogodkovnih razlik, na njihove snope in svežnje, na pravila njihovih navzkrižnih povezav, ki jih ni mogoče homogenizirati in spraviti v homologije.« (*Kralju odsekati glavo*, Krtina, Ljubljana 2011, str. 62).

⁵ Michel Foucault, *Zgodovina seksualnosti 1: Volja do vednosti*, ŠKUC, Ljubljana 2000, str. 133.

večati moč in zdravje celotne populacije. V istem času, ki ga Foucault jemlje kot izhodišče razvoja novih oblastnih tehnologij, pa se umešča tudi novo ravnanje s trupli. Čas, ko je oblast začejala skrbeti za življenje ljudi, skrbeti ne samo: »da ljudje preživijo, živijo...«, ampak tudi: »da jim gre še bolje, kakor da zgolj preživijo ali živijo«⁶, je tudi čas sprememb urbanistične politike pokopov. Pokopališča se začnejo postopoma seliti iz prenatrpanih centrov mest, na njihova obrobja. Hkrati se pristojnost nad pokopom seli iz cerkvenih v državne roke, nad umirajočimi pa prenehajo bedeti duhovniki in začno strokovnjaki. Videti je, da je biopolitika, ki kot svoj objekt jemlje življenje ljudi zahtevala tudi temeljno redefinicijo odnosa do smrti in njene materializacije, trupla⁷.

V svojem predavanju iz 17. marca 1976 se Foucault dotakne odnosa med biopolitiko in smrtjo: »Kar je oblasti dostopno, ni smrt, ampak smrtnost.«⁸ Ker biološka smrt opozarja na impotenco oblasti, ki si je za svoj temeljni cilj zadala krepitev in ohranjanje življenja, jo je potrebno skriti v zasebnost. Če se je nekoč v smrti bleščala spektakularna moč suverene oblasti, ki ubija, je danes smrt točka, ki oblasti uhaja, točka, kjer biologija pokaže svojo premoč nad politiko. Dejstvo, da je smrt meja oblasti, pa nikakor ne pomeni, da je oblast ne poskuša ujeti ter jo zagrabit s svojimi mehanizmi discipliniranja in regulacije. Morda lahko ravnano na ta način beremo moderne prakse ravnanja s trupli, s katerih se poskuša izbrisati vsak znak zmage smrti nad življenjem (pokojnika se prikaže v stanju spokojnega spanca, zakrije se vzroke smrti) in jih mislimo kot obupan poskus oblasti, da bi ohranila svojo moč tudi nad smrtjo. Zanimivo je, da lahko podobne discipline, ki producirajo krotka in produktivna telesa, prepoznamo na delu tudi pri ravnanju s trupli. Moč je opaziti analitiko prostora, ki kodira prostor in določa posebno funkcijo posebnih prostorov, ki je na delu pri urbanističnem razrezu prostora in preselitvi pokopališč na obrobja mest. Nadalje je moč zaslediti načelo elementarne lokalizacije ali kvadriljiranja, ki se glasi: »Slehernemu

⁶ Michel Foucault, *Življenje in prakse svobode*, Založba ZRC, Ljubljana 2007, str. 149.

⁷ Ko Peter Klepec razpravlja o formuli suverene oblasti, »faire mourir ou laisser vivre«, in o biopolitični formuli, »faire vivre et laisser mourir«, pokaže ravno na drugačen status smrti in življenja znotraj formul: »V obeh primerih je na strani suverena moč in aktivnost, le da je njen rezultat drugačen; pri prvi je zgolj suverenu prepuščeno, kateri člen ostane (življenje ali smrt), pri drugem ostaneta oba člena, a sta prepuščena nadzoru in oblikovanju oblasti oziroma suverena: tako dobimo (zdravo) življenje in (dostojno, človeka vredno) smrt«. (*Vznik subjekta*, Založba ZRC, Ljubljana 2004, str. 159.)

⁸ *Življenje in prakse svobode*, str. 96.

posamezniku njegovo mesto; in v sleherni določeno mesto posameznika.«⁹ In bi ga lahko dopolnili; slehernemu truplu njegov grob in v sleheren določen grob truplo. Tako kot je znotraj produkcije določeno pravilno gibanje telesa: »Dejanje je razstavljeno na elemente; položaj telesa, udov, sklepov je določen...«¹⁰ in je določena pravilna drža vojaka znotraj kasarn, je danes določena pravilna drža trupla, ki mora izgledati spokojno, držati roke v točno določeni pozi, imeti točno določen izraz na obrazu [...] Vidimo, da tehnike discipliniranja niso zagrabile zgolj živih teles, ampak svojo moč poskušajo ohraniti tudi po smrti preko odnosa do trupel. Nadalje je zanimivo, da se na truplih tako vztrajno preprečuje prehiter razkroj, ki bi dokončno ovekovečil zmago smrti nad življenjem in s tem biologije nad politiko. Ravno s tega gledišča je mogoče misliti vedno večjo popularnost upepelitve in krematorija, ki smrti prepreči, da bi s trohnenjem in gnitjem načela truplo.

Vendar je misel, da ravnanje s trupli prikriva impotenco oblasti, po našem mnenju nekoliko prekratka, saj ne pojasni groze trupla in s tem kulturno univerzalne prakse pokopa. Na tem mestu je potrebno opozoriti na vzporednico med modernim pokopom in pokopi suverenov, se pravi posameznikov, ki so se v zgodovino zapisali z imenom, njihova smrt pa je ovenkovečena v grobnicah in mavzolejih. Smrt, ki je udarila po ne vrednih, ni bila nikoli ovenkovečena v zgodovinskih almanahih, niti pogosto ni bila deležna primerne pokopa, ampak je bila zgolj hitro odstranjena iz vidnega polja. Trupla, ki pa so vstopala v zgodovino in katerih mavzoleji so ohranjeni še danes, pa so trupla »zgodovinskih«, »velikih« osebosti, ki so zaznamovale družbo in katerih smrt jo je spremenila. Način postopanja s trupli je bil tako opredeljen s kvantiteto simbolne vpletenosti umrlega, z veličino njegovega imena, kar pa je bilo v času suverene oblasti omejeno na suverena. Potreba po simbolnem pokopu in kodificiranem pristopu do trupla je tako premosorazmerna z veličino simbolnega mandata posameznika. Tu se lahko navežemo na poznega Foucaulta, ki je v zadnjih letih svojega življenja ponovno vpeljal kategorijo subjekta, ki jo je dolgo izganjal iz svoje teorije in je govoril celo o zgodovini brez subjekta. Tako v intervjuju iz leta 1982 izjavi: »Moj smoter je bil napisati zgodovino različnih načinov, na katere v naši kulturi iz ljudi napravijo subjekte«¹¹, kar opravijo trije modusi objektivacije; objektivacija v znanosti, v ločitvenih praksah, samopreobrazba v subjekte. »Ta forma oblasti se

82

⁹ Michel Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje*, Krtina, Ljubljana 2004, str. 159.

¹⁰ *Ibid.*, str. 169.

¹¹ Michel Foucault, *Vednost-oblast-subjekt*, Krtina, Ljubljana 1991, str. 103.

nanaša na neposredno vsakdanje življenje, ki individua kategorizira, zaznamuje ga z njegovo lastno individualnostjo, priklene ga na njegovo identiteto, vsili mu zakone resnice, ki jih mora prepoznati in ki jih drugi morajo prepoznati v njem. To je forma oblasti, ki individue naredi za subjekte.«¹² Če je v času suverene oblasti ves simbolni mandat na strani suverena, če je zgolj on zaznamovan z imenom, je v času biopolitike vsak zaznamovan s svojim imenom. »Presežek, ki je naseljeval kraljevo telo, se je tako rekoč imanentiziral v telesih populacije, se razpršil, prešel v kontinuiteto teles in njihovih silnic [...] Paradigma suverenosti je doživela svoj konec tako, da je postala generalizirana.«¹³

Če je vsak posameznik priklenjen na svojo individualnost, na katero je bil nekoč priklenjen le suveren, mora sedaj biti reguliranemu pokopu in pietetnemu ravnanju podvrženo vsako truplo in ne zgolj suverenovo. Če je moderna doba zaznamovana s produkcijo subjektov, ni naključje, da je hkrati sproducirala tudi individualiziran pokop, kateremu more biti podvržen vsak, ki je vreden svojega imena. Kar pomeni, da s pokopom pokopavamo ime in ne mrtvega telesa, da se soočamo z golim imenom in ne golim življenjem. Je mogoče grozo trupla in potrebo po kodificiranem ravnanju z njim iskati ravno v presežku imena nad biološkim življenjem? Povedano z obratom zgoraj predlagane teze; mogoče truplo ni znak poraza oblasti, mesto, kjer smrt zavлада nad njenim trudom ohranjanja in krepitve življenja, ampak je ravno obratno, mesto zmage oblasti nad življenjem, saj kar ostane priklenjeno na vsako truplo je njegova simbolna individualnost in ne njegovo biološko življenje. Ime je tisto kar preživi biološko življenje in s čimer je zaznamovano truplo.

Corpus Sacer

Do podobnih zaključkov lahko pridemo tudi preko sorodnih, a drugačnih teoretskih prijemov, ki jih je v svojem prvem delu triologije o *homo sacer* razvijal Giorgio Agamben. Sprva pokaže na zgrešenost Foucaultove teze, da je biopolitična oblast modern izum, da se začneja z 18. stoletjem. Postavi tezo, da je: »proizvodnja biopolitičnega telesa izvorni učinek suverene oblasti. Biopolitika je v tem smislu stara vsaj toliko kot suverena izjema.«¹⁴ Če Foucault riše

¹² *Ibid.*, str. 106.

¹³ Mladen Dolar, *Kralju odsekati glavo: Foucaultova dediščina*, Krtina, Ljubljana 2011, str. 88.

¹⁴ Boštjan Neboh, »Biopolitika med živim in nemrtvim«, *Problemi*, Ljubljana, 49 (5–6/2011), str. 89.

strogo ločnico med suvereno oblastjo in biopolitiko¹⁵, Agamben poudarja, da med obema ni stroge ločnice, ampak je biopolitika vselej že prisotna v suvereni oblasti. »Lahko bi celo rekli, da je proizvodnja biopolitičnega telesa izvorni učinek suverene oblasti. Biopolitika je v tem smislu stara vsaj toliko kot suverena izjema. S tem da postavi biološko življenje v središče svojih kalkulacij, moderna država ne dela drugega, kot da razkriva skrivno vez med oblastjo in golim življenjem ...«¹⁶. Ravno zato, ker Foucault ni znal misliti vezi med suvereno oblastjo in biopolitiko, jih ni bil sposoben zvesti na skupno raven, mu Agamben očita, da: »ni nikoli preusmeril svoje raziskave na kraj moderne biopolitike *par excellence*: koncentracijska taborišča in strukturo velikih totalitarnih držav 20. stoletja.«¹⁷ Agambenov projekt je nova interpretacija biopolitike, ki je vzniknila hkrati s suvereno oblastjo. Skupni temelj obeh je politizaciji golega življenja, ki doseže svoj vrhunec v taboriščih, kjer se povežeta biopolitično upravljanje z življenjem in suverena izjema, ki jo ponazarjajo zaprte enklave izven običajnega prava (begunska taborišča, zapori za teroriste, »odprti zapor« Gaza).

Kot ključno figuro, ki mu tudi omogoča misliti vez med biopolitiko in suvereno oblastjo navaja *homo sacer*. »Glavna oseba te knjige je golo življenje, torej življenje *homo sacer*, ki se sme ubiti in se ne da žrtvovati, katerega bistveno funkcijo v moderni politiki hočemo uveljaviti.«¹⁸ Problem *homo sacer*, te »obskurne figure arhaičnega rimskega prava«, poskuša ponazoriti preko distinkcije med dvema grškima izrazom *zoé* in *bíos*. »Grki niso imeli enega izraza za to, kar mi razumemo z besedo življenje. Uporabljali so dva semantično in morfološko različna izraza, četudi se ju da izpeljati iz skupnega etimološkega korena: *zoé*, ki je pomenil preprosto dejstvo življenja, skupno vsem živim bitjem (živalim, ljudem ali bogovom), in *bíos*, ki je označeval obliko ali način življenja, lasten

¹⁵ To sicer popolnoma ne drži. Foucault sicer pogosto riše strogo ločnico med suvereno in biopolitično oblastjo (na tem prelomu temeljijo ključni teksti od *Nadzorovanja in kaznovanja*, pa do *Volje do vednosti*), vendar spet v drugih poudarja, da je biopolitična oblast zgolj dopolnilo suverene. Ta zmeda izvira iz nikoli dodelanega in dokončanega konceptualnega ter teoretskega okvira Foucaulta, kajti le-ta nikoli ni podal končnih definicij. O težavah s konceptom biopolitika glej Peter Klepec, »Pripombe h konceptu biopolitike«, *Problemi*, Ljubljana, 49 (5–6/2011), str. 113–136.

¹⁶ Giorgio Agamben, *Homo sacer: Suverena oblast in golo življenje*, Študentska založba, Ljubljana 2004, str. 14–15.

¹⁷ *Ibid.*, str. 12.

¹⁸ *Ibid.*, str. 17.

nekemu posamezniku ali skupini.«¹⁹ Če je *bíos* označevalo življenje v polisu, kot politično eksistenco, pa je *zoé* iz nje izključen in je pomeni golo življenje v vseh svojih bioloških funkcijah. Tu se naveže na *homo sacer*, ki ga zaznamuje ravno golo življenje in je zato izključen iz družbe, kar se kaže v nezmožnosti biti žrtvovan in možnosti, da je to življenje ubito brez kazni. Vendar ta izključitev ni popoln izgon, ampak je izključujoča vključitev, saj je to golo življenje zaznamovano s politiko, če ne drugače preko žiga dovoljenega umora. Pravo se na golem življenju uporabi z neuporabo. »Sveti človek rimskega prava je namreč figura, ki jo ne definira preprosta izključitev iz pravne oziroma simbolne ureditve, tako kot grški *zoé*, s čimer je reduciran na golo življenje oziroma na raven svoje biološke eksistence, temveč je ta izključitev hkrati način, kako je ta eksistenca vključena v politični prostor.«²⁰ Ni nikakršnega posredništva med zakonom in življenjem, temveč imamo opraviti s čisto povezavo oblasti in golega življenja, se pravi imamo opraviti z biopolitiko. »Ne preprosto naravno življenje, temveč življenje, izpostavljeno smrti (golo življenje ali sveto življenje) je izvorni politični element.«²¹ Kar zaznamuje *homo sacer* je tako dvojna izključitev, saj je izključen tako iz božje kot človeške jurisdikcije. Izključitev iz prava se kaže v zmožnosti biti ubit, izključitev iz božjih zakonom pa preko nezmožnosti biti žrtvovan. Agambenov projekt je odkriti in opozoriti na sodobne primere *homo sacer*, ki ji prepozna v internirancih v taboriščih, beguncih, azilantih, francoskih »sans-papiers«... Tako opiše stanje taborišča: »Kolikor so njegovi prebivalci ostali brez slehernega političnega statusa in so bili popolnoma reducirani na golo življenje, je taborišče najbolj absoluten biopolitični prostor, ki je bil kdaj udejanjen, v katerem oblast pred seboj nima ničesar razen golega življenja brez slehernega posredovanja.«²² Status *homo sacer* je tako popolnoma zaznamovan z izključujočo vključitvijo, z reduciranjem na golo življenje, njegova identiteta je popolnoma skladna z *zoé*, kar pomeni, da je ni. Je življenje, ki nima mesta ne v onostranstvu ne v tostranstvu, živi mrtvec.

Na tem mestu se ponuja podobnost s truplom, ki ravno tako nima mesta ne med mrtvimi (saj še ni leglo k zadnjem počitku), ne med živimi (zaradi golega

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Boštjan Neboh, »Biopolitika med živim in nemrtvim«, *Problemi*, Ljubljana, 49 (5–6/2011), str. 88.

²¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer: Suverena oblast in golo življenje*, Študentska založba, Ljubljana 2004, str. 99.

²² *Ibid.*, str. 185.

dejstva, da je mrtvo). Oba se nahajata na krhki meji med življenjem in smrtjo, vendar sta oba na tej meji iz drugačnih razlogov. Če je *homo sacer* zaznamovan z golim življenjem, če je izločen iz politične skupnosti, je truplo zaznamovano zgolj s svojo identiteto, se pravi zgolj s politiko. Rečeno z grškima izrazoma za življenje; če je *homo sacer* zaznamovan zgolj z *zoé*, potem je truplo zaznamovano zgolj z *bíos*. Če je prvi živi mrtvec, je drugo mrtvo življenje, status obeh pa je enak; ne živ, ne mrtev, na meji med živimi in mrtvimi²³. Če je groza prvih ravno izguba vsake identitete, je groza drugih sestoji iz tega, da je ostala zgolj simbolna insignija, zgolj identiteta, zgolj ime. Ravno zaradi tega, se lahko prve ubije, druge pa je potrebno pokopati. »Prva posledica smrti je namreč osvoboditev nedoločenega in grozečega bitja [...], ki se vrača v podobi umrlega na kraje, ki jih je obiskal, in ne pripada zares niti svetu živih niti svetu mrtvih. Namen posmrtnih obredov je, da zagotovijo spremembo tega neprijetnega in negotovega bitja v prijateljskega in močnega prednika, ki trdno pripada svetu mrtvih in s katerim se vzdržujejo obredno določeni odnosi.«²⁴ Če je prvi brez imena in zato ne pripada pravu, je drugi še preveč zaznamovan z imenom in je zato z njim potrebno rokovati s skrajno pieteto. Oba sta tako zaznamovana s smrtjo in hkrati z nekim presežkom. *Homo sacer* je mrtev simbolno, a biološko živ, truplo pa je mrtvo biološko, a simbolno še kar vztraja.

Nasprotje med *homo sacer* in truplom dobro ponazarja starogrška tragedija Antigona: »Točno simetrično glede na svojega brata Polinejka, ki je v resnici mrtev, ampak mu je zanikana simbolna smrt, ritual pokopa, je Antigona mrtva simbolično, je izključena iz simbolne skupnosti, medtem ko je biološko in subjektivno še vedno živa.«²⁵ Kot da bi Sofoklej želel ponazoriti starogrško distinkcijo med *zoé* in *bíos*, med Antigono, ki je zapisana smrti, a še vedno živi in Polinejkom, ki je zapisan življenju, a je že mrtev. Ravno zaradi dejstva, da ni bil primerno pokopan, da ni doživel simbolne smrti, se stalo vrača in zahteva spoštovanje do svojega imena, medtem ko Antigona ni pokopana, ampak je živa zazidana, kar je izpolnitev njene zapisanosti smrti. »V terminih Giorgia Agambena, je Antigona

²³ Na to povezavo deloma opozori že Agamben, ko opisuje kolos (obredni nadomestek za devota, ki prevzame mesto trupla v zaigranem pogrebu): »Kolos torej ni enostavna zamenjava trupla. Nasprotno, v kompleksnem sistemu, ki v klasičnem svetu ureja odnos med živimi in mrtvimi, predstavlja, podobno kot truplo, a na bolj neposreden in splošen način, tisti del žive osebe, ki je dolgovana smrti, in kolikor grozeče zaseda prag med obema svetovoma, mora biti izločen iz normalnega konteksta življenja.« (*Homo Sacer*, str. 109.)

²⁴ *Ibid.*, str. 109.

²⁵ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, Verso, London 2008, str. xvi.

zreducirana na »golo življenje«, na pozicijo *homo sacer*, katerega najbolj karakteristični in ekstremni primer v dvajsetem stoletju so jetniki v koncentracijskih taboriščih.«²⁶ Tako tudi taboriščniki, ki so bili zgolj golo življenje, niso bili deležni pokopa, ampak so bili v industrijski rutini vrženi v krematorij²⁷, medtem ko je sodobno truplo, ki ga zaznamuje partikularen način življenja, pred zažigom v krematoriju balzamirano, urejeno, oblečeno, дано v krsto...

Kljub temu, da je *homo sacer* pravni termin preteklosti, je praksa njegove produkcije še vedno zelo aktualna, kar ponazarja predvsem postkolonialni odnos do držav tretjega sveta in njihovih prebivalcev. Achille Mbembe takole preišča status suverenosti, ki zaznamuje predvsem bivše kolonije: »Predpostavka tega eseja je, da se ultimativni izraz suverenosti nahaja v moči in zmožnosti zapovedovanja kdo lahko živi in kdo mora umreti [...] Izvajanje suverenosti je v izvajanju kontrole nad smrtnostjo...«²⁸. Rečeno z Agambenovimi pojmi, je izraz suverenosti odločanje o tem, kdo je *homo sacer* in s tem odločanje, kdo je lahko ubit, se pravi odločanje o vrednem in nevrednem življenju. Seveda tu smrt in uboj nista mišljena samo kot fizična smrt, ampak predvsem kot simbolna, kot reduciranje *bíos* na *zoé*. Če bi tako izrazili Mbembovo formulo suverenosti preko trupel, bi se glasila takole; ultimativni izraz suverenosti se nahaja v moči in zmožnosti zapovedovanja, kdo je lahko primerno pokopan in kdo ne, katero truplo je zaznamovano z imenom in katero ne. Ravno v tem odnosu do trupel pa se skriva kal širših tanatopolitičnih praks, katere je Mbembe opisal na primeru bivših kolonij in Agamben na primeru taborišč. Če je zgolj truplo, ki zahteva pokop in spomin zaznamovano z *bíos*, potem so trupla mnogih danes zreducirana na *zoé*. Takšna so trupla sodobnih *homo sacer* v podobi beguncev, ki izginjajo v begunskih taboriščih, ilegalnih prebežnikov, ki potonejo pred obalami »svobodnega sveta«, afriških otrok, ki so brez imena, so zgolj lačni in zahtevajo zgolj humanitarno pomoč, palestinskega ljudstva (ki ga Mbembe omenja kot najbolj očitno mesto današnje nekropolitike).

²⁶ *Ibid.*, str. xvi-xvii.

²⁷ Tu ima Heidegger prav ko trdi, da ljudje v taboriščih niso resnično umrli, ampak so bili industrijsko eksterminirani. Kar je bilo ugonobljeno v taboriščih ni *bíos*, ampak *zoé*. Prav pa ima tudi Žižek, ki kritizira Heideggerja: »Vprašanje, ki ga pozabi postaviti pa je ravno: kako so oni [taboriščniki] subjektivizirali (se spravili) s svojo usodo? Njihova smrti so res bile industrijski proces eksterminacije za njihova rablje, ampak ne za njih.« *Ibid.*, str. xvii.

²⁸ Achille Mbembe, »Necropolitics«, *Public Culture*, Duke University Press, 15 (1/2003), str. 11–12.

Epitaf

Kar nas bo preživelo je naše ime, vklesano na naš nagrobnik in vtisnjeno v spomin ljudi, ki se nas bodo spominjali. Kar bo ostalo je golo ime, naša simbolna investicija, ki se bo materializirala v našem truplu in pomirila preko pokopa. Biopolitika po smrti svojega primarnega objekta (biološkega življenja) ne popusti svojega prijema nad telesom, ampak se oklene drugega življenja (*bíos*). Vendar, ali ni temeljna lekcija biopolitike, da je prvega nemogoče misliti brez drugega in obratno. S tem ugotovimo, da sta oba objekta naše analiz – *homo sacer* na eni in truplo na drugi strani – zaznamovana z določenim temeljnim mankom, ki ju izključuje iz sfere »običajnega«. Prvega so tanatopolitične prakse izključevanje oropale imena, drugega je biološka smrt oropala biološkega življenja. A oba še vedno vztrajata ter grozita. Prvi kot nesmiselno življenje brez imena, drugi kot nesmiselno ime brez življenja. Prvo zahteva izključitev, drugo zahteva pomiritev. Truplo, ki je še vedno v posestvu človeštva, ki je zaznamovano z *bíos* je pripadalo človeku ter zahteva obredno pomiritev, truplo, ki pa ne zahteva pokopa, pa je pripadalo *homo sacer* in je zgolj golo življenje, ki je prenehalo dihati. Življenje nevredno življenja se dopolni v truplu nevrednem pokopa.