

# GOLO ŽIVLJENJE ALI DRUŽBENA NEDOLOČENOST

ERNESTO LACLAU

Zelo občudujem delo Giorgia Agambena. Posebej cenim njegovo osupljivo klasično izobraženost, njegovo spretnost – tako intuitivno kot analitično – pri ravnanju s teoretskimi kategorijami, in njegovo zmožnost povezovanja sistemov misli, katerih medsebojne povezave niso takoj očitne. To priznavanje pa spremlja nekaj globokih pridržkov glede njegovih teoretskih zaključkov, ki bi jih rad razvil na naslednjih straneh. Trdil bi, jedrnato rečeno, obračajoč običajno reklo, da so Agambenove hibe v njegovih vrlinah. Ob branju njegovih tekstov pogosto dobimo občutek, da prehitro preskoči od vpeljave *genealogije* nekega termina, koncepta ali institucije, k določitvi njegovega dejanskega delovanja v sodobnem kontekstu; da ima v nekem smislu *izvor* skrito določujočo moč nad tem, kar iz njega izhaja. Seveda ne trdim, da Agamben naivno napačno domneva, da daje etimologija šifro ali sled k temu, kar iz nje sledi, rad pa bi trdil, da včasih njegov diskurz ostaja nelagodno neodločen med genealoško in strukturalno razlago. Vzemimo primer iz saussureovske lingvistike: latinski izraz *necare* (ubijati) je v moderni francoščini postal *noyer* (utopiti). Kolikor hočemo lahko preiskujemo to diahrono spremembo v razmerju med označevalcem in označenim, pa v njej ne bomo našli nobene razlage pomena, ki bi bil posledica njune prejšnje artikulacije. Pomen je v celoti odvisen od vrednostnega konteksta, ki je striktno singularen in ga ne more zajeti nobena diahrona genealogija. To je perspektiva, iz katere želimo preizprašati Agambenov teoretski pristop: njegova genealogija ni dovolj občutljiva za strukturno raznolikost in tako v končni fazi tvega, da bi se iztekla v golo teleologijo.

Začnimo s premislekom treh tez, s katerimi Agamben povzame svojo argumentacijo proti koncu dela *Homo Sacer*:

- 1) Izvorni politični odnos je izključitev (izredno stanje kot področje nerazlikovanja med zunanostjo in notranostjo, izključitvijo in vključitvijo).
- 2) Temeljno delovanje suverene oblasti je proizvodjanje golega življenja kot izvirnega političnega elementa in praga artikulacije med naravo in kulturo, *zoé* in *bíos*.
- 3) Taborišče, in ne mesto je biopolitična paradigma današnjega Zahoda.<sup>1</sup>

Naj začnem s prvo tezo. Po Agambenu, ki citira Cavalco, »izobčiti nekoga pomeni, da mu sme vsakdo škoditi« (HS, 115). Zaradi tega se »svetega človeka« lahko ubije, ne more pa se ga žrtvovati – žrtvovanje je še vedno figura, ki jo je moč reprezentirati znotraj mestnega reda. Življenje izobčenca jasno kaže način zunanosti, pripadajoče svetemu človeku: »Življenje izobčenca – kot življenje svetega človeka – ni kos zverinske narave brez vsakega odnosa s pravom in mestom; v resnici je prag indiference in prehoda od živali k človeku, od *phýsis* k *nómos*, od izključitve k vključitvi: *loup garou*, torej prav volkodlak, *ne človek ne zver*, ki paradoksalno živi v obeh svetovih, ne da bi pripadal nobenemu od njiju.« (HS, 116) Suverenost se nahaja v izvoru izključitve, a zahteva razširitev teritorija, na katerem izključitev velja, saj bi v primeru, če bi šlo le *za loup garoujevo* zunanost zakonu, še vedno lahko vzpostavili jasno razmejitveno črto med »znotraj« in »zunaj« skupnosti. Agamben se močno zaveda kompleksnosti odnosa med zunanostjo in notranostjo. Ko govori o Hobbesu in »naravnem stanju« nakaže, da prvotno stanje ni bilo izkoreninjeno, čim je zaveza prenesla suverenost na Leviathana, pač pa je konstantna možnost znotraj reda skupnosti, ki nastane vsakič, ko je mesto videno kot *tamquam dissoluta*. V tem smislu nimamo opraviti s čisto, predružbeno naravo, ampak z »naturalizacijo«, ki ohranja svojo zvezo z družbenim redom, v kolikor ta preneha delovati. To pojasnjuje, kako se pojavi izredno stanje.

Carl Schmitt je trdil, da ne obstaja pravilo, ki bi ga lahko aplicirali na kaos, in da je izredno stanje potrebno vsakič, ko je bil dogovor med legalnim redom in širšim družbenim redom prelomljen. »Hobbesovo naravno stanje ni predpravno stanje, povsem indiferentno do prava mesta, temveč je izjema in prag, ki mesto konstituira in na katerem prebiva; ni toliko vojna vseh proti vsem, kolikor natančneje stanje, v katerem je vsakdo za vsakogar drugega golo življenje in *homo sacer*, vsakdo torej *wargus*, *gerit*

<sup>1</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*, prev. S. Kutoš, Študentska založba, Ljubljana 2004, str. 196. (V nadaljevanju navajamo s HS.)

*caput lupinum*. In to povelčenje človeka in počlovečenje volka je možno v vsakem trenutku v izrednem stanju, v *dissolutio civitatis*. Zgolj ta prag, ki ni ne preprosto naravno življenje ne družbeno življenje, temveč golo življenje ali sveto življenje, je vseprisotna predpostavka, ki je prisotna in delujoča v suverenosti.« (HS, 116-117) To pojasnjuje, zakaj suverena moč ne more izvirati iz pogodbe: »Zato pri Hobbesu temelja suverene oblasti ne kaže iskati v svobodnem prenosu naravnih pravic s strani podanikov kolikor bolj v suverenovi ohranitvi njegove naravne pravice, da naredi karkoli nasproti komurkoli, ki se zdaj kaže kot pravica kaznovati.« (HS, 117)

Tako izključitev drži skupaj golo življenje in suverenost. Agambenu je pomembno izpostaviti, da izključitev ni preprosto sankcija – kot takšna bi bila še vedno reprezentabilna znotraj mestnega reda – ampak da vsebuje zapustitev [*abandonment*]: *homo sacer* in druge figure, ki jih Agamben z njim povezuje, so preprosto puščene izven vsakršnega skupnostnega reda. Zato se ga lahko ubije, ne more pa se ga žrtvovati. V tem smislu je izključitev ne-odnosna: njene žrtve so prepuščene njihovi lastni ločenosti. To je za Agambena izvorni politični odnos, povezan s suverenostjo. Je izvirnejša zunanost od tiste tujca, ki ima še vedno predpisano mesto znotraj legalnega reda. »To strukturo izobčenja se moramo naučiti prepoznavati v političnih odnosih in v javnih prostorih, v katerih še živimo. *Bolj notranje od vsake notranjosti in bolj zunanje od vsake tujosti je v mestu izobčenje svetega življenja*.« (HS, 122) Tako je bila izključitev v izvoru suverene moči. Izredno stanje, ki reducira državljane na golo življenje (v mislih ima Foucaultovo biopolitiko), je določalo moderno od samega začetka.

Agamben se je s kategorijo izključitve nedvomno dotaknil nečesa zelo pomembnega glede političnega. Gotovo je znotraj političnega moment negativnosti, ki zahteva konstrukcijo odnosa znotraj/zunaj, in zahteva, da je suverenost v dvoumnem odnosu *vis-à-vis* pravnemu redu. Problem pa je v naslednjem: ali artikulacija razsežnosti, skozi katere Agamben misli strukturo izključitve, izčrpa sistem možnosti, ki jih takšna struktura odpira? Z drugimi besedami: ali ni Agamben izbral zgolj eno izmed možnosti in jo postavil tako, da privzema edinstven položaj? Pretehtajmo zadevo pazljivo. Bistvo izključitve opredeljujejo njeni učinki – npr. postaviti nekoga izven sistema razlik, ki konstituirajo legalni red. Toda, da bi priličili *vsako* situacijo biti izven zakona tisti *homo sacerja*, kot ga opisuje Agamben, moramo dodati še nekaj predpostavk. Prvič, čista ločenost – odsotnost odnosa – zunanosti vsebuje to, da je on/ona gola individualnost, razlaščena vsake kolektivne identitete. Toda, drugič, vsebuje tudi

to, da je izobčenčeva situacija situacija radikalnega stanja brez obrambe, povsem izpostavljena nasilju tistih znotraj mesta. Samo za to ceno je suverena moč lahko absolutna. Vendar – ali sta ti dve dodatni predpostavki upravičeni? Ali logično izhajata iz same kategorije »biti zunaj zakona«? Očitno ne. Izobčencu ni treba biti zunaj *nobenega* zakona, tej kategoriji je inherentno le dejstvo biti zunaj zakona *mesta*. Zapustitev prihaja le od slednjega. Premislimo naslednji pasus iz Frantza Fanona, o katerem sem razpravljal v drugem kontekstu:

*Lumpenproletariat*, potem ko je enkrat vzpostavljen, zbere vse svoje sile, da bi ogrozil 'varnost' mesta, in je znamenje nepreklicnega razpada, razkroja vedno prisotnega v srcu kolonialnega gospodstva. Zvodniki, huligani, nezaposleni, drobni kriminalci... se zaženejo v boj kot krepki delovni možje. Ti brezrazredni brezdelneži bodo z bojevito in odločno akcijo odkrili pot, ki vodi do nacionalnosti. [...] Tudi prostitutke in služkinje, ki so plačane po dva funta na mesec, vsi ki se vrtijo v krogu med samomorom in norostjo, bodo ponovno osvojili svoje ravnotežje, in se enkrat znova podali naprej, ponosno korakajoč v veliki procesiji obujenega naroda.<sup>2</sup>

Tu imamo akterje, ki so v celoti izven zakona mesta, ki ne morejo biti vpisani v nobeno od njegovih kategorij, a takšna zunanost je začetna točka za novo kolektivno identifikacijo *zoperstavljeno* zakonu mesta. Ne gre za brezzakonitost kot nasprotje zakona, ampak za dva zakona, ki ne priznavata drug drugega. V svojem drugem delu<sup>3</sup> Agamben razpravlja o pojmu »nujnosti«, kot ga razvije italijanski pravnik Santi Romano, in pokaže, da zanj revolucionarne sile, ki so glede na pravni red države, strogo rečeno, izven zakona dajo same sebi nov zakon. Odlomek iz Romana, ki ga citira Agamben, razkrije veliko: potem ko je prepoznal protipravno naravo revolucionarnih sil, dodaja, da je tako le »glede na pozitivni zakon države, proti kateremu je naperjeno, kar pa ne pomeni, da iz precej drugačnega gledišča, iz katerega se definira, to ni gibanje, ki je urejeno in regulirano s svojim zakonom. To prav tako pomeni, da je to red, ki mora biti uvrščen v kategorijo izvornih pravnih redov, v danes dobro znanem pomenu tega izraza. V tem smislu in v mejah področja, kot smo jih naznačili, lahko tako govorimo o pravu revolucije.« Tako imamo dvoje nekompatibilnih zakonov. Kar ostaja tehtnega pri pojmu izključitve, kot ga definira Agamben, je ideja nevpisljive zunanosti [*uninscribable*

<sup>2</sup> Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, New York, 1968, str. 130.

<sup>3</sup> Giorgio Agamben, *State of Exception*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2005, str. 28-29.

*exteriority*], vendar je razpon situacij, na katere se nanaša, precej širši od tistih, ki jih je mogoče subsumirati pod kategorijo *homo sacer*. Mislim, da Agamben ni videl problemov vpisljivega/nevpisljivega, notranjosti/zunanosti v njihovi pravi univerzalnosti. Kar medsebojna izključitev med zoperstavljenimi zakoni opisuje, je dejansko konstitutivna narava vsakega radikalnega antagonizma – radikalnega v smislu, da se obeh polov ne da reducirati na kakšno nad-igro [*super-game*], ki bi jo priznavala kot objektivni pomen, ki bi se mu oba uklonila.

Sedaj bi rad trdil, da imamo samo takrat, kadar je izključitev medsebojna, *sensu stricto*, politično razmerje, saj gre le v tem primeru za radikalno nasprotje med družbenimi silami, in kot rezultat tega, nenehno vnovično pogajanje [*re-negotiation*] in vnovična utemeljitev družbene vezi. To se lahko jasno vidi, če gremo za trenutek nazaj k Agambenovi analizi Hobbesa. Kot smo videli, nasproti pogodbenemu vidiku trdi, da je suveren edini, ki ohrani svojo naravno pravico narediti karkoli komurkoli – subjekti postanejo golo življenje. Opozicija med tema dvema dimenzijama pa ne drži. Da bi suveren ohranil svojo naravno pravico, potrebuje priznavanje te pravice s strani ostalih subjektov, takšno priznavanje pa ima, kot izpostavi sam Agamben, nekatere omejitve. »Temu svojevrstnemu statusu *jus puniendi*, ki se kaže kot preživetje naravnega stanja v samem srcu države, ustreza pri podložnikih zmožnost ne toliko neuboganja, kolikor odpora proti nasilju, izvršenim nad njihovo osebo, 'kajti za nobenega človeka se ne predpostavlja, da je s paktom zavezan k temu, da se ne upre nasilju, in posledično se ne sme domnevati da daje drugim pravico, da nasilno položijo roko na njegovo osebo.' Suvereno nasilje v resnici ni utemeljeno na paktu, temveč na izključujoči vključitvi golega življenja v državo.« (HS, 117) Agamben potegne iz minimalne narave pojma pravice do upora nasilju proti osebi nekoga nadaljnji dokaz za svoj argument o medsebojni povezanosti med golim življenjem, suverenostjo in moderno državo. Res je, da hobbessovski vidik vabi k takšnemu branju, vendar le, če iz njega izpeljemo zaključek: da vodi v radikalno eliminacijo političnega. Ko vrhovni volji znotraj skupnosti ni nič zoperstavljeno, politika nujno izgine. Iz tega gledišča lahko hobbessovski projekt primerjamo z drugim, ki je sicer njegovo nasprotje, vendar istočasno identičen v njegovih antipolitičnih učinkih: marksovski pojem odmiranja države. Po Hobbesu si družba ni zmožna dati zakonov, zato je totalna koncentracija oblasti v rokah suverena predpogoj za vsak skupnostni red. Po Marxu je brezrazredna družba realizirala polno univerzalnost, kar naredi politiko odvečno. Vendar lahko z malo *souplesse* znotraj hobbessovske sheme sprejmemo, da je družba sposobna *neke delne* samoregulacije, za katero je

takoj očitno, da bodo njene zahteve presegale tiste, ki izhajajo iz golega življenja, da bodo imele raznolikost in kompleksnost, ki je nobena »suverena« moč ne more enostavno ignorirati. Ko pa pridemo do te točke, se pojem »suverenosti« začne zlivati v pojem »hegemonije«. To po mojem pomeni, da je Agamben zasenčil problem, saj je kot politični moment predstavil nekaj, kar ima za posledico radikalno eliminacijo političnega: suvereno oblast, ki reducira družbeno vez na golo življenje.

O družbeni samoregulaciji sem govoril kot o delni. S tem mislim, da družbene in politične zahteve prihajajo iz mnogoterih predelov, ki se ne gibajo vsi v isto smer. To pomeni, da družba potrebuje nenehne napore ponovnega utemeljevanja. Schmitt je, kot smo videli, trdil, da je funkcija suverena v izrednem stanju vzpostaviti koherenco med zakonom in širšim skupnostnim redom (ne moremo aplicirati zakona na kaos). Če pa je temu tako, in če pluralnost zahtev potrebuje nenehen proces legalne transformacije in revizije, izredno stanje preneha biti izjemno in postane sestavni del politične konstrukcije družbene vezi. Po Wittgensteinu je za aplikacijo pravila potrebno drugo pravilo, ki podrobneje določa, kako naj se prvo pravilo aplicira, tretje za to, da razloži kako naj se aplicira drugo itd. Iz tega je potegnil sklep, da je instanca aplikacije sestavni del pravila samega. V kantovskih terminih – kot izpostavi Agamben – to pomeni, da v konstrukciji družbene vezi postopamo z reflektirajočimi in ne določujočimi sodbami. Vicove opazke – ki jih prav tako citira Agamben – o superiornosti izjeme nad pravilom, so prav tako zelo pertinentne v tem kontekstu. To pojasnjuje, zakaj vidim izredno stanje skozi drugačna očala kot Agamben. Medtem ko zanj nastajanje pravila iz izrednega stanja predstavlja neizogiben razvoj k totalitarni družbi, skušam jaz z generalizacijo »izjemnega« določiti tudi nasprotno tendence, ki omogočajo misliti o prihodnosti v bolj optimističnih pojmi. Prej smo razpravljali o tem, kar je Santi Romano povedal glede revolucionarnih zakonov. To pa se ne nanaša le na obdobja radikalnih revolucionarnih prelomov – ki jih je Gramsci imenoval »organske krize« – pač pa tudi na različne situacije, v katerih družbena gibanja konstituirajo partikularne politične prostore in si postavljajo svoj lastni »zakon« (ki je delno notranji in delno zunanji legalnemu sistemu države). Obstaja molekularen proces delnih transformacij, ki je absolutno nujen kot akumulacija sil, katerih potencial postane viden, ko radikalnejša transformacija celotne hegemonične formacije postane mogoča.

Kar smo povedali do sedaj že napoveduje, da se Agambenova druga teza o golem življenju kot rezultatu dejavnosti suverene oblasti, iz našega vidika ne izkaže nič bolje. Za začetek, distinkcija med *zōē* in *bíos* ne more

igrati osrednje vloge v zgodovinski razlagi, ki ji jo pripiše Agamben. Kot pravi sam na začetku *Homo sacer*, so Grki uporabljali dva termina, ki sta se nanašala na življenje: »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 nekemu posamezniku ali skupini.« (HS, 9) To ne pomeni, da so živa bitja razdeljena v dve kategoriji – tista, ki imajo zgolj bíos, in tista, ki imajo zgolj zoé – saj imajo tista, ki imajo bíos, očitno tudi zoé. Torej je zoé izvorno abstrakcija. Celo oikos, katerega smoter je bil le reproduktivno življenje, ima svojo notranjo strukturo, ki temelji na hierarhični razdelitvi funkcij, tako da je, čeprav njegovi nameni niso politični, daleč od tega, da bi bil golo življenje, saj ima svojo lastno konfiguracijo in sistem pravil. Ergo, če naj bi Agambenova teza držala, bi morali dokazati, da v določenih okoliščinah golo življenje preneha biti zgolj abstrakcija in postane konkretni referent.

Na tej točki pripelje Agamben na prizorišče Foucaultovo biopolitiko. »Po Foucaultu je 'prag biološke modernosti' neke družbe postavljen tam, kjer vrsta in posameznik kot preprosto živeče telo postaneta vložek njenih političnih strategij.« (HS, 11) Zelo pomenljivo je, da Agamben povezuje Foucaultovo biopolitično hipotezo z zgodnjim delom Hannah Arendt: »H. Arendt (je) v *The Human Condition* analizirala proces, ki pripelje *homo laborans* in z njim biološko življenje kot tako do tega, da postopno prevzame osrednjo vlogo na političnem prizorišču modernosti. Prav v tem primatu naravnega življenja nad političnim delovanjem je Arendtova celo videla izvor spremembe in dekadence javnega prostora v modernih družbah.« (HS, 11) Predstaviti argument v teh terminih je seveda groteskno pristransko. Bolj verodostojno bi lahko trdili nasprotno, in sicer, da v moderni ne gre za primat naravnega življenja nad političnim delovanjem, pač pa prej za politizacijo terena, ki ga je prej zavzemalo »naravno« življenje (čeprav je že preveč dovoliti si predpostavko, da je bilo tisto življenje zgolj »naravno«). Kakorkoli, z argumentom o rigidni opoziciji politična suverenost/golo življenje je narobe to, da domneva, da nujno vsebuje rastoč nadzor premočne [*overpowerful*] države. Vse, kar pojem politizacije »naravnega« življenja vsebuje je, da je vse več in več področij družbenega življenja podvrženo procesom človekovega nadzora in regulacije, vendar je *non sequitur* domnevati, da se mora takšen nadzor kristalizirati okoli tendenčno totalitarne instance.

Ob Agambenovi trditvi o striktni korelaciji med izključitvijo in suverenostjo, smo lahko postulatcijo *ad quem* totalitarnega trenda pričakovali. Posledica tega je, da enači človeške situacije povsem različne narave. Da bi dobili »golo življenje« je, kot smo videli, potrebno, da je izključeni

povsem nezmožen obrambe in popolnoma podvržen »zapustitvi«, ki jo diktira suverena oblast. Nekatere situacije, ki jih opisuje Agamben, se dejansko približujejo stanju golega življenja, ki je zgolj objekt politične intervencije. Tako se sklicuje na figuro »der Muselmann«, živečega v koncentracijskih taboriščih, »bitja, v katerem so ponižanje, groza in strah odrezali vsako zavest in osebnost, vse do najbolj absolutne apatiije...« (HS, 200) Ali na biokemika, trpečega za levkemijo, ki se odloči preobraziti svoje telo v laboratorij. »Njegovo telo ni več zasebno, ker je bilo spremenjeno v laboratorij; ni niti javno, ker lahko samo kot telo krši meje, ki jih morala in zakon postavljata eksperimentiranju. ...neki *bíos*, ki se je na zelo specifičen način v tolikšni meri skoncentriral na svojo *zoé*, da je postal od nje nerazločljiv.« (HS, 201) Ali na telo Karen Quinlan, osebo v komi, katere organe bodo presadili. »Biološko življenje, ki ga stroji ohranjajo pri delovanju s tem, da prezračujejo pljuča, črpajo kri v arterije in uravnavajo telesno temperaturo, je tu v celoti ločeno od življenjske oblike, ki je nosila ime Karen Quinlan: ta je (ali tako se vsaj zdi) čista *zoé*.« (HS, 201)

Do te točke bi bil Agambenov argument o »golem življenju« verodostojen, čeprav bi se lahko vprašali o njegovi politični relevantnosti. Vendar ga nato skuša razširiti na povsem drugačne situacije. Od kome pridemo do izobčenca: »Ker ga lahko poleg tega vsakdo ubije, ne da bi zagrešil umor, je njegovo celotno življenje reducirano na golo življenje brez vsake pravice, ki ga lahko reši le v nenehnem begu ali z zatočiščem, v tuji deželi. [...] On je čista *zoé*, a njegova *zoé* je kot taka zajeta v suvereno izobčenje in mora vsak trenutek obračunavati z njim, najti način, da se mu izogne ali ga pretenta. V tem smislu, kot vedo vsi izgnanci in izobčenci, ni nobeno življenje bolj 'politično' od njegovega.« (HS, 198-199) Življenji izobčenca ali izgnanca sta lahko v celoti politični, ampak v povsem drugačnem smislu kot tisto Karen Quinlan, ker sta za razliko od Quinlanove zmožni sodelovanja v antagonističnih družbenih praksah. V tem smislu imata svoj zakon in njun konflikt z zakonom mesta je konflikt med zakoni in ne med zakonom in golim življenjem. Agamben se zaveda možne kritike ekstremnosti in marginalnosti njegovih zgledov golega življenja in skuša vnaprej odgovoriti z »nič manj skrajnimi primeri in kljub temu že povsem domačimi, kot je telo bosanske ženske v Omarski, popolni prag indiference med biologijo in politiko, ali v navidez nasprotnem, a podobnem smislu vojaške intervencije v humanitarne namene, v katerih si vojaške operacije zastavljajo biološke cilje kot prehranjevanje ali zdravljenje epidemij...« (HS, 202) Na tej točki pa pravzaprav ne vemo več, o čem teče debata: o skrbi za biološko preživetje prebivalstva ali redukciji



ljudi na *zoé*, povsem obranih vsakega *bíos*? Agamben v svoji argumentaciji konstantno meša oba nivoja.

Če zgled izobčenca že kaže premik logike izključitve v nekaj, kar jasno presega pojem »golega življenja«, je ta presežek še toliko bolj viden, ko hoče Agamben razširiti logiko suverenosti/golega življenja v splošno teorijo modernosti. Začenja tako, da opozori na neizpodbitno dejstvo: v večini jezikov je pojem »ljudstva« dvoznačen: na eni strani označuje skupnost kot celoto (*populus*), na drugi pa rajo [*underdog*] (*plebs*). V svojem branju te dvoznačnosti pa ugotavlja, da je skupnost ostro razdeljena in da je totalitarna logika modernosti poskus premostitve te delitve. »V tej perspektivi naš čas ni nič drugega kot poskus – nepotešljiv in metodičen –, da se zapolni razkol, ki deli ljudstvo, in s tem radikalno odpravi ljudstvo izključenih. Ta poskus združuje v različnih horizontih in na različne načine desnico in levico, kapitalistične države in socialistične države, združene v projekt – ki je navsezadnje jalov, a ki se je delno uresničil v vseh industrializiranih deželah –, da se uresniči eno in nedeljeno ljudstvo.« (HS, 194) S to analizo je nekaj v temelju narobe. Na prvem mestu: delitev je povsem kompatibilna s *statusom quo*, v tisti meri, v kateri razlike, ki so posledica družbene raznolikosti, niso konstruirane antagonistično. Hierarhija pomeni natančno družbeno diferenciacijo, tako da eliminacija delitve, dojete kot mnogoterosti, ni nekaj, k čemur bi sistematično težile dominantne skupine. Toda, na drugem mestu, če govorimo o antagonistični delitvi, tisti ki konstruira »ljudstvo« kot rajo – *plebs*, ki ga ta delitev ustvari, ne ohranja, temveč skuša premostiti izvorno delitev. Opraviti imamo z delom, ki skuša utelesiti celoto, s heterogenostjo, ki hrepeni, da bi bila ponovno absorbirana v novo homogenost. Torej je dialektika dela in celote, homogenosti in heterogenosti, precej bolj kompleksna, kot to dopušča Agambenova poenostavljajoča alternativa med »delitvijo« in »nerazdeljenim ljudstvom«. Gramscijevska distinkcija med »korporativnim« in »hegemoničnim« razredom omogoča bolj kompleksne strateške poteze kot Agambenova mehanična teleologija. Razlike so lahko parcialnosti [*partialities*] znotraj celote – kot je bil *plebs* za patricijske oči – ali imena alternativnih totalitet (zahtevajočih investicijo celote v delu, kot pri Lacanovem objektu *a*). Homogenizirajoča logika je lahko, *reductio ad absurdum*, vseskozi totalitarna, vendar je prav tako lahko emancipatorična, kot takrat, kadar se poveže v ekvivalenčno verigo, pluralnost nezadovoljenih zahtev. Končno je lahko tudi suverenost totalitarna v ekstremnem primeru, ko vsebuje totalno koncentracijo oblasti, vendar je lahko tudi globoko demokratična, če raje vsebuje artikulacijsko kot določujočo

moč – npr. ko dá oblast raji [*empowers*« *the underdog*]. V tem primeru, kot sem že pokazal, mora biti suverenost dojeta kot hegemonija.

Odveč je reči, da popolnoma odklanjamo Agambenovo tretjo tezo, po kateri je koncentracijsko taborišče *nomos* ali temeljna biopolitična paradigma Zahoda. Kot trdi: »Rojstvo taborišča v našem času se torej kaže v tej perspektivi kot dogodek, ki odločilno zaznamuje sam politični prostor moderne. Ta nastane v trenutku, ko politični sistem moderne nacionalne Države, ki je temeljila na funkcionalni vezi med določeno lokalizacijo (ozemljem) in določeno ureditvijo (Državo), posredovani z avtomatičnimi pravili vpisa življenja (rojstvo ali narod), pade v trajno krizo in se Država odloči, da med svoje naloge prevzame neposredno skrb za biološko življenje naroda. [...] Nekaj ne more več funkcionirati v tradicionalnih mehanizmih, ki so regulirali ta vpis, in taborišče je novi skriti regulator vpisa življenja v pravni red – ali, bolje, znamenje nemožnosti, da bi sistem deloval, ne da bi se spremenil v smrtonosni stroj.« (HS, 189,190) Ta serija divjih stališč bi držala le, če bi sprejeli sledeči niz precej sumljivih premis:

1. da je kriza funkcionalne vezi med ozemljem, državo in avtomatičnimi pravili vpisa življenja sprostila [*freed*] entiteto, ki se ji reče »biološko – ali golo – življenje«.

2. da je reguliranje te sproščene entitete prevzela ena sama in poenotena entiteta, ki ji pravimo država.

3. Da njena notranja logiko to entiteto nujno vodi k takšnemu ravnanju s sproščenimi entitetami kot z v celoti vodljivimi [*malleable*] objekti, ravnanju, katerega arhetipski vzorec je izobčenje.

Odveč je reči, da nobena od teh predpostavk kot taka ne more biti sprejeta. Agamben, ki je prikazal zelo privlačno analizo načina, na katerega bi morala biti strukturirana ontologija potencialnosti, zaključi svojo argumentacijo z naivnim teleologizmom, v katerem je potencialnost v celoti podrejena obstoječi [*pre-given*] aktualnosti. Ta teleologizem je dejansko simetrični *pendant* »etimologizma«, ki smo ga omenjali na začetku eseja. Njun skupen učinek je odvrnitev Agambenove pozornosti od resnično relevantnega vprašanja: kateri sistem strukturnih možnosti odpre vsaka *nova* situacija. Najbolj zgoščen pregled tega sistema bi odkril, da: 1) je kriza »avtomatičnih pravil vpisa življenja« sprostila precej več entitet kot le »golo življenje«, in da se redukcija slednjega na prvo zgodi le v nekaterih skrajnih okoliščinah, ki niti najmanj ne morejo veljati za skriti vzorec moderne; 2) je proces družbenega reguliranja, katerega odpira pot razpust »avtomatičnih pravil za vpis«, obsegal pluralnost instanc, ki so bile daleč od tega, da bi bile poenotene v eni sami entite-

ti, imenovani »država«.; 3) je moderni proces graditve države vseboval precej bolj kompleksno dialektiko med homogenostjo in heterogenostjo, kot jo odraža Agambenova na taborišču temelječa paradigma. S poenotenjem celotnega procesa moderne politične konstrukcije okoli skrajne in absurdne paradigme koncentracijskega taborišča Agamben ne pokaže le izkrivljene zgodovine: blokira vsako možno raziskavo emancipatoričnih možnosti, ki jih odpira naša moderna dediščina.

Naj zaključim z omembo vprašanja prihodnosti, kot se ga da misliti iz Agambenove perspektive. Trdi namreč: »samo če nam uspe misliti bit zapustitve onstran vsake ideje zakona (četudi v prazni formi veljavnosti brez pomena), bomo rekli, da smo iz paradoksa suverenosti izšli v smer politike, rešene slehernega izobčenja. Čista forma zakona je zgolj prazna forma odnosa: a prazna forma odnosa ni več zakon, temveč področje nerazločljivosti med zakonom in življenjem, torej izredno stanje.« (HS, 70) Nič nam ne pove o tem, kaj naj bi odmik od paradoksa suverenosti in »v smeri politike, rešene vsakega izobčenja« impliciral. Vendar nam tega niti ni treba povedati – formulacija problema že nosi svoj odgovor. Biti onstran vsake izključitve in vsake suverenosti pomeni, preprosto, biti onstran politike. Mit popolnoma spravljene družbe je tisto, kar vodi Agambenov (ne)politični diskurz. Ta pa mu prav tako dopušča odklanjati vse politične opcije v naših družbah in jih poenotiti v koncentracijsko taborišče kot njihovo skrivno usodo. Namesto da bi dekonstruiral logiko političnih institucij, pokazal področja na katerih so možne oblike boja in upora, jih že vnaprej odpravi s pomočjo esencialističnega poenotenja. Politični nihilizem je njegovo končno sporočilo.

*Prevedel Rok Benčin (redakcija prevoda JŠR)*