

– kar tudi pomaga razložiti omenjene izpuste. V tem pogledu nas Jayeva naj-novejša knjiga navkljub prvemu prese-nečenju pripelje k njegovim priljublje-nim temam iz njegovih knjig, ki sta izšli leta 1973 in 1993, in ki, čeprav različni,

predstavljata dve polji sil, ki sta očitno nenehni stalnici njegovega pristopa ter izbire avtorjev.

Aleš Erjavec

GIORGIO AGAMBEN

KAR OSTAJA OD AUSCHWITZA

Arhiv in priča. (Homo sacer III)

Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2005, 144 str.

Po prevodu prvega dela trilogije *Homo sacer* italijanskega filozofa Gio-rgia Agambena, *Suverena oblast in golo življenje*¹, dobivamo po njegovem pre-davateljskem gostovanju v Ljubljani še njen zaključni del *Kar ostaja od Ausch-witza: arhiv in priča* (v prevodu Mojce Mihelič in s spremno besedo Jelice Šu-mič-Riha).

Taborišče kot skrita paradigma političnega prostora moderne

Taborišče ima osrednje mesto že v prvem delu, kjer se razkrije kot »čisti in nepreseženi biopolitični prostor«, kot »skrita paradigma političnega prostora moderne, katerega metamorfoze in preobleke se bomo morali naučiti pre-poznavati.« (HS, 133) Toda tu Agam-ben ne razpravlja o tem, kar se je v

taboriščih zgodilo, o uresničenju abso-lutnega »*conditio inhumana* na Zemlji«, temveč o tem, kar je takšna obravnava zameglila. »Namesto, da bi na definci-jo taborišč sklepali iz dogodkov v njih, se bomo raje vprašali: kaj je taborišče, kakšna je njegova pravno-politična struktura, zakaj so se v njih lahko zgo-dili taki dogodki?« (HS, 180) Taborišč-nik je za Agambena moderna figura *homo sacer*, ki na diametralno naspro-tni strani suverenu uokvirja temeljno strukturo politike zahoda, »vključujočo izključitev« (HS, 17), s katero lahko po-jasnimo, kako so se vzpostavljali prav-no-politični dispozitivi, prek katerih dejanja storjena v taboriščih niso več veljala kot zločini.

Biopolitični obrat (koncept, ki si ga Agamben izposoja od Michela Fou-caulta) se ne zgodi šele v 18. stol., ko si oblast namesto moči nad zadajanjem smrti postavi za cilj pozitivno oblikova-nje življenja in skrb za zdravje naroda, temveč kot podtalni tok teče že od Ari-stotelove definicije *telosa* politike v *Pol.* 1252b: »nastaja sicer zaradi življenja,

¹ *Homo sacer. Suverena oblast in golo življe-nje*, prev. S. Kutoš, Študentska založba, Lju-bljana 2004. (V nadaljevanu navajamo s HS.)

obstaja pa zaradi dobrega življenja«², s katero se grška razmejitev med golim dejstvom življenja *zoe*, ki pri človeku spada v domačo hišo, in *bios*, človekom v posebnem modusu življenja, politično subjektivacijo v *polis*, začena zbrisovati. Agamben še zastruje Foucaultovo tezo, po kateri se v moderni politiki samo življenje človeka kot živega bitja postavlja pod vprašaj. Golo življenje ni le drugo političnemu življenju, ni sfera *physisa*, ki bi predhodila sferi *nomosa*, temveč je vanj vključeno ravno prek svoje izključitve.

Kot lahko le izjema pojasni tako samo sebe kot splošno (splošno pa lahko pojasnjuje le samo sebe), kar Agamben prevzema po Kierkegardu za temeljno metodološko vodilo, tako tudi »izredno stanje«, v katerem se *zoe* in *bios* znajdeti nerazločljiva in ne več drugo drugega, lahko pojasni temeljni ustroj suverene oblasti. Suveren je namreč, po definiciji Carla Schmitta, tisti, ki odloča o razglasitvi izrednega stanja, v katerem je pravo začasno razveljavljeno. Tako je suveren v paradoksnih pozicijah znotraj in zunaj zakona, saj ima po zakonu moč zakon razveljaviti. Ta izjema pa za zakon ni nekonstitutivna, niti ga zgolj ne »potrjuje«, temveč se zakon z njeno razglasitvijo aktivno vzpostavlja, s čimer je na nek način zunaj sebe samega. »Ni izjema tista, ki se izmika pravilu, temveč je pravilo tisto, ki z začasno razveljavitvijo naredi prostor za izjemo, in samo tako se vzpostavi kot pravilo in se ohranja v razmerju z izjemo. Posebna 'veljavnost' zakona je v tej zmožnosti, da se ohranja v odnosu z neko zunanostjo.« (HS, 28) Pravilo z drugim samega sebe opravi ta-

ko, da ga vključi na način izključitve, da se na njem uporabi z neuporabo. Izredno stanje je ravno območje indiference, brisanje meja med znotraj in zunaj, med normalnim stanjem in kaosom. Značilnost modernega časa pa je v tem, kar je prvi diagnosticiral Benjamin, in sicer da izjemno stanje vse bolj postaja pravilo, in da politika vzporedno s tem teži, da bi »vidno in trajno« umestila to neumestljivo, česar rezultat je ravno koncentracijsko taborišče (gl. HS, 29).

Biopolitika in tanatopolitika

Na drugem koncu kot suveren, prav tako paradoksnost zunaj in znotraj zakona, se nahaja *homo sacer*, figura, znana iz rimskega prava, ki je begala že mislece tistega časa. *Homo sacer* je obsojenec, ki je zapuščen tako od božjega kot od posvetnega prava, saj ga ni moč žrtvovati, obenem pa ga lahko vsakdo nekažnovano ubije. *Homo sacer* »predstavlja izvorno podobo življenja, zajetega v suverenem izobčenju, in ohranja spomin na izvorno izključitev, prek katere se je konstituirala politična dimenzija. ... proizvajanje golega življenja je v tem smislu izvorna dejavnost suverenosti.« (HS, 94). Človekovo življenje je v politični red vključeno ravno z izpostavitvijo brezpogojni možnosti uboja. Če se vrnemo k taborišču: »Jud pod nacizmom je privilegirani negativni referent nove biopolitične suverenosti in kot tak očiten primer *homo sacer*,« njegov uboj pa je »zgolj udejanjenje gole 'zmožnosti biti ubit'« (HS, 126).

Tanatopolitika se izkaže za hrbtno stran biopolitične skrbi za dobro življenje naroda; »politika kot oblikovanje življenja ljudstva« nujno vodi v politizacijo smrti. Z moderno biopolitiko go-

² Aristoteles, »Politika«, prev. V. Kalan, *Filozofija na maturi*, Ljubljana, 1/1998, str. 30.

lo življenje postane mesto političnega konflikta, alternativa demokracija – totalitarizem pa je le stvar ugotavljanja boljše učinkovitosti pri skrbi zanj. Temu, kako biopolitična norma dobrega življenja proizvaja golo življenje, lahko sledimo skozi razvoj nacistične zakonodaje o »varstvu dednega zdravja nemškega naroda«, kar je že eksplicitna tema knjige *Kar ostaja od Auschwitza*. Z normami, ki nastajajo v preseku politike in biologije, se nenehno razmejuje polnovredne državljane od manj vrednih, s postavljanjem vedno novih razmejitev, dokler se v taborišču ne osami golo življenje samo, »absolutna biopolitična substanca, ki je ni mogoče razvrščati niti v njej delati cezur.«³ Moderna golo življenje »nujno ustvarja v svoji notranjosti, a čigar navzočnosti nikakor ne more trpeti,« (HS, 194) zato hoče to svojo notranjo zunanost izolirati. Taborišče se pojavi že v preobleki zbirnega centra za begunce, pri katerih se pokaže zamejenost »univerzalnega« subjekta človekovih pravic, ki se naj bi nanašale na golo življenje (kar konec koncev že samo pomeni brisanje meja med *zoe* in *bios*), z življenjem državljanca. Politizacijo smrti Agamben opazuje tudi v zvezi s primeri ohranjanja življenja prek njegovih naravnih meja z moderno tehnologijo, ki to omogoča, kar zahteva premeščanje pravne meje med življenjem in smrtjo. Na teh in drugih primerih Agamben prikazuje svojo tezo o nerazločljivosti med življenjem in njegovo normo, ki vznikata z moderno, trajnemu izrednemu stanju.

³ *Kar ostaja od Auschwitza*, str. 62. (V nadaljevanju navajamo z A.)

Paradoks pričanja – »musliman«

V *Kar ostaja od Auschwitza* se Agamben taborišča loti ravno iz nasprotnega konca, namreč tega, kar se je v taborišču zgodilo. Pravno-politične strukture ga tu ne zanimajo. Potrebovali smo pol stoletja, pravi Agamben, »preden smo doumeli, da pravo ni opravilo s problemom, marveč da je bil kvečjemu problem tako velik, da je ogrozil samo pravo, povzročil njegov polom« (A, 16). Tako avtor zavrača tudi uporabnost izvorno pravnih kategorij, kot sta krivda in odgovornost, za razlago dogodkov v taboriščih (kakor zavrača tudi teološke, kot sta mučeništvo, žrtvovanje in z njima prikriti nove teodiceje). Kot ti dogodki niso zvedljivi na *quaestio iuris*, tako tudi med ugotavljanjem dejstev in njihovim razumevanjem obstaja neko temeljno neujemanje. »Preživelim se namreč to, kar se je zgodilo v taboriščih, zdi edina resnična stvar in kot taka popolnoma nepozabna; hkrati pa je ta resnica v natanko enaki meri nepredstavljava, tj. nezvedljiva na realne prvine, ki jo sestavljajo.« (A, 8)

Velik del prve polovice knjižice Agamben posveti ravno čiščenju terena, ki ga zahteva govor o »edini resnični stvari«. Za kar mu v knjigi gre, je pravzaprav raziskava možnosti etike, ki se po njegovem lahko odpre ravno skozi vprašanje o dogodkih v Auschwitzu in drugih koncentracijskih taboriščih. Po zavrnitvi mešanja etike s pravom in teologijo, ki ne moreta misliti konsekvenc česa takšnega, zavrne tudi nekatere mišljenja etike, ki po njegovem niso prestala ključnega preizkusa možnosti etike danes, »odločilnega preizkusa ... pred katerega jih je postavila *Ethica more Auschwitz demonstrata*« (A, 8).

K jedru stvari se Agamben spusti po treh krogih. Razglasi se za komentatorja pričanj preživelih taboriščnikov, ki v tem delu nastopajo kot njegova poglavitna referenca, s Primom Levijem na čelu. Razcep med pričo in komentatorjem pa ni ključen, saj je razcep že način, kako je strukturirano pričanje samo. Ta razcep pa po Agambenu ni nekaj, ob čemer bi morala kloniti vsaka misel, ampak je naloga komentatorja ravno v naporu prisluhniti neizrečenemu sredi njega, zato tudi vztrajno zavrača mistifikacijo Auschwitza.

Notranja nemožnost pričanja ima svoje mesto v »muslimanu«, kot so taboriščniki imenovali svoje tovariše, katerih življenje imamo lahko za »golo« v agambenovskem pomenu, ki jih priče imenujejo živi mrtveci, na katere pogled je nemogoč, izpraznjeni zavesti, ki po Levijevih besedah niso več razumeli niti svoje smrti. »Še enkrat ponavljam, da preživeli nismo prave priče ... Preživeli smo ne le nezatna, temveč tudi izjemna manjšina; smo tisti, ki se zaradi zlorabe moči, sposobnosti ali sreče niso dotaknili dna. Kdor se ga je dotaknil, kdor je videl Gorgono, se ni vrnil, da bi pripovedoval o njej, ali pa se je vrnil nem. Toda prav oni, 'muslimani', potopljeni, so priče, ki bi lahko povedale vse in katerih izpoved bi bila vsesplošno pomembna ... Namesto njih govorimo mi kot njihovi pooblaščenca.«⁴ V tem navedku iz Levija je v čisti obliki povzet paradoks pričanja, ki pa podvaja razcep, ki je navzoč že med človekom kot živim bitjem in bitjem govornice.

»Musliman je nečlovek, ki nenehoma nastopa kot človek, in človeško, ki

ga je nemogoče ločiti od nečloveškega.« (A, 59) Kot vidimo, pri »muslimanu« zopet naletimo na Agambenovo temo območja nerazločljivosti. Ravno v nerazločljivosti življenja in smrti je nečloveškost »muslimana«, ki s svojo eksistenco kaže, da je človek »tisti, ki lahko preživi človeka« (A, 60). »In nečloveška niso dejstva, niso dejanja ali opustitve, marveč ... zmožnost, ta malodane neskončna zmožnost trpljenja.« (A, 56) Kot je pričanju njegova nemožnost pogoj njegove možnosti, tako je pri »muslimanu« kot žrtvi njegova zmožnost nečloveškega notranja njegovi človeškosti.

Na kakšno etiko moramo torej po Agambenu sklepati na podlagi razumevanja Auschwitza, tega dogodka-izjeme, ki naj določi novo »etično deželo«? To vsekakor ne more biti etika norme, saj »golo življenje, v katero je bil spremenjen človek, ne zahteva ničesar in se ničemu ne prilagaja: je samo edina norma, je absolutno imanentno.« (A, 50) Agambenov etični subjekt je seveda priča, ki pa priča ravno o desubjektivaciji (gl. A, 106) in se mora desubjektivirati tudi sama, da se lahko da kot govorilo neizrečenemu, s čimer je izročena temu, česar ni mogoče vzeti nase (gl. A, 92); njegovo mesto je nemesto razcepa med nečloveškim in človeškim, živim in govorečim bitjem. Agambenova etika torej vzpostavlja paradoksalno gibanje subjektivacije, desubjektivacije in klika po resubjektivaciji, katerega najsamolastnejše občutenje je sram. Kar nas v sramu raztrga, je ravno nemožnost, da bi se ločili od samih sebe v trenutku, ko nam nekaj na nas postane nesprejemljivo, s čimer postajamo priče lastnega propada.

⁴ Primo Levi, *Potopljeni in rešeni*, prev. I. Prosenc Šegula, SH, Ljubljana 2003, str. 66.

Etika in resnica

Kritike pravkar prikazanega komentarja Auschwitza problematizirajo predvsem status »muslimana« v njegovi etični zastavitvi, o čemer izvemo več v spremni besedi Jelice Šumič-Riha⁵. Avtorica Agambenu očitata estetsko sublimacijo žrtve v prid nekakšne »metafizike golega življenja« (A, 144). Agambenovo fascinacijo problematizira tudi skozi status »muslimana« kot lacanovskega objekta *a*, torej hkrati kot izmečka in *agalme*, zaklada: »prav kot izmeček so 'muslimani' za Agambena *agalma*« (A, 143)⁶.

Najbrž ne bi bilo filozofsko neplodno zoperstaviti avtorjeve koncepte tudi tistim iz filozofije Alaina Badiouja. Avtorja sta si na prvi pogled morda precej podobna⁷, a vprašanje je, kako bi Badioujeva etika resnic-dogodkov, ki subjektivirajo entiteto *x*, ki je bila prej zgolj človeška žival⁸, prestala pogoj Agambenovega »muslimanovega sita«. Še bolj vprašljivo pa je, če je v Agambe-

⁵ Jelica Šumič-Riha, »Subjekt po Auschwitzu«, v: A, str. 129–144.

⁶ Za pogled na Agambena iz lacanovske perspektive cf. tudi Peter Klepec, *Vznik subjekta*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2004, str. 154–167. »V nekem pomenu to, da ni razmika med izrednim stanjem in normalnim stanjem, pomeni, da ni razmika med Simbolnim in Realnim, da se je Simbolno zrušilo v Realno.« (*Ibid.*, str. 163)

⁷ Oba namreč zavračata idejo, po kateri naj bi misel klonila pred absolutnostjo zločina taborišč, in pozivata k miselni zarezi v vprašanje nacizma, ob čemer opozarjata tudi na vez med totalitarizmom in demokracijo. Cf. Alain Badiou, *Dvajseto stoletje*, Analecta, Ljubljana 2005, str. 13.

⁸ Cf. Alain Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, Analecta, Ljubljana 1996.

novi zastavitvi kaj, kar lahko odgovarja Badioujevi kritiki etike drugosti⁹, katere ontološki status drži »musliman«. Poleg tega ni samoumevno, da bi v registru etike morali misliti dogodke, ki morda bolj spadajo v mišljenje politike (v zvezi s tem bi bilo vredno premisliti o zvezi med obravnavo taborišča v uvodnem in zaključnem delu triologije *Homo sacer*). Ključno vprašanje pa je seveda vprašanje subjektivacije, ki po Badiouju vznikata z dogodkom, in s tem same možnosti dogodka pri Agambenu. V kolikor se namreč pri Agambenu »simbolno zruši v realno«, potem tudi ni možnosti dogodka v Badioujevem pomenu, ki bazira na napetosti med situacijo in dogodkom, ki je analogna lacanovski napetosti med simbolnim in realnim.

Kljub temu, da se moramo z Agambenom strinjati v tem, da ni mogoče restavrirati kakršnekoli predmoderne, predbiopolitične oblike politike, restavrirati zmožnosti razlikovanja med *zoe* in *bios*, je morda vseeno nenavadno, da je avtorjeva etična (ne-)norma pričanja o desubjektivaciji s samo intenco moderne biopolitike tudi v nekakšnem območju nerazlikovanosti. Če avtor v uvodu k prvemu delu triologije zapiše, da je značilnost moderne demokracije ta, »da skuša nenehno spremeniti golo življenje v življenjsko obliko in najti, če naj tako rečemo, *bios* od *zoe*,« (HS, 18) zaradi česar »bosta fašizem in nacizem, ki sta iz odločitve o golem življenju na-

⁹ »Pojav drugega ... mora ... pričati o radikalni drugosti, ki pa ne tiči edino v drugem. Zato mora biti Drugi, kot se mi prikazuje v končnem, epifanija distance do zares neskončnega drugega, katere prekoračitev je prav izvorno etično izkustvo.« (*Ibid.*, str. 21–22)

redila vrhovni politični kriterij, ostala na žalost aktualna,« (HS, str. 19) se potem sprašujemo, kako je lahko naloga mišljenja, ki jo napove v zaključku, izvede pa v tu prikazanem sklepnem delu triologije, iz »samega golega življenja narediti kraj, na katerem se konstituira in usidra življenjska oblika, ki je pov-

sem preseljena v golo življenje, *bios*, ki je samo svoja *zoe*« (HS, 203). Na koncu mora vsakdo ugotoviti, da se Agambenove analize vsekakor izkažejo kot mišljenjsko plodne, pa če se hočemo z njimi strinjati ali ne.

Rok Benčič