

BIOPOLITIKA IN SUBJEKT

KATJA KOLŠEK

Michel Foucault rojstvo biopolitike umesti na prelom 19. stoletja. To je čas, ko objekt oblasti prvič postane življenje kot tako in človek kot živo bitje. V delu *Volja do vednosti* zapiše: »Človek je tisočletja ostal to, kar je bil za Aristotela: živa žival, ki je poleg tega sposobna političnega obstoja; moderni človek je žival v politiki, katere življenje živečega bitja se postavlja pod vprašaj.«¹ Da bi Foucault pokazal glavne vzroke in pogoje nastanka biopolitike, razlikuje med suvereno oblastjo (*ancien régime*), disciplinsko oblastjo in najsodobnejšo upravljalno oblastjo.² Kljub temu, da so nastale v različnih zgodovinskih obdobjih, sobivajo in se dopolnjujejo. Druga dva tipa oblasti po Foucaultu nastopita zaradi umika stare juridične suverenosti, vseeno pa tvorijo suverenost, disciplinske tehnike in tehnike upravljanja trikotnik, katerega cilj delovanja je populacija, glavni dispozitiv pa varnost.³ Biopolitiko omogoči ravno prihod te zadnje oblike oblasti, ki jo v nasprotju s suvereno oblastjo, ta je namreč temeljila na teritoriju in zakonu, zaznamuje predvsem regulacija populacije. Populacija postane glavni cilj in instrument oblasti. Ker upravljalna oblast ni več vezana na teritorij, tudi fenomena človeškega življenja ne jemlje v anatomske, pač pa fiziološke smislu. Pri svojem delovanju uporablja novo vednost, ki jo pridobiva s statističnimi obdelavami človeških življenj, torej, natalitete, mortalitete, z demografijo in raziskovanjem človekovih življenjskih pogojev. Če je disciplinsko oblast zanimal prostor gibanja človeških teles (panoptikon), biopolitiko zanima čas človekove življenjske dobe. Glavni politični zastavek postane najpreprostejše fiziološko delovanje, ki se mu reče življenje. Medtem ko se stara oblast udejanja v imenu rekla

¹ Foucault, M., *Zgodovina seksualnosti I, Volja do znanja*, ŠKUC, Ljubljana 2000 (prevod B. Mozetič), str. 147, 148.

² Gre za fr. izraz »gouvernement«, ki pomeni oblast kot upravljanje.

³ Foucault, M., *La »gouvernementalité« v: Dits et écrits III*, Gallimard, Pariz 1994, str. 654.

usmrtili in pustiti živeti, pa biopolitično ali upravljalno oblast zaznamuje reklo *omogočati življenje in pustiti umreti*.⁴

Zveza biopolitike in vladnosti⁵ je povezana z nastankom moderne države in z obratom, v katerem ne gre več za to, da suverena oblast (zakon) za svoj obstoj potrebuje ekonomijo (vednost), pač pa nasprotno, ekonomija (institucije, norme, vednost) za svoje delovanje potrebuje ustrezno formo oblasti (zakon). Suverena oblast, ki je bila eno z zakonom, je iskala sredstva za izvajanje oblasti v sebi (v zakonu), pri disciplinski oblasti pa tehnologije in taktike oblasti (t. i. norme) začnejo izrabljati sam zakon. Nova oblast je »regresija zakona« in Foucault o njej zapiše, da »ne gre za to, da bi ljudem vsiljevali zakon, pač pa gre za razpolaganje s stvarmi, kar pomeni uporabljati tako taktike kot zakone ali v skrajnem primeru, uporabljati zakone kot eno izmed taktik;«⁶ Nova oblika oblasti deluje s pomočjo regulacije golega človeškega življenja, upravljanja družbenega tkiva ter s širitvijo varnosti v imenu vsesplošne dobrobiti, na kar opozarja že ime *država blaginje*.

Sodobni teoretiki Foucaulta, kot so Giorgio Agamben, Thomas Lemke, Maurizio Lazzarato,⁷ postavljajo nastanek biopolitike pri Foucaultu natanko v polje prepletanja oblastnih tehnik in tehnik sebstva. Takšno prepletanje postane možno ravno znotraj upravljalne oblasti, ko postane golo življenje prizorišče srečanja oblastnih interesov in svoboščin individuov. Obojestranski interes postane ekonomija, kar Foucault poveže z nastajanjem zgodnjega liberalizma in neoliberalizma (predvsem t. i. Ordoliberalcev)⁸ in pojavom novih oblik vednosti, kot so *Polizeiwissenschaft* in varnostne tehnologije. Biopolitičnost se kaže v popolnem izenačenju iniciative posameznikov (individualizacija) in oblastnih interesov (totalizacija) v »upravljanju z lastnimi življenji.«⁹ Način, kako biopolitika deluje v disciplinarnih tehnikah pa se razlikuje od načina njenega delovanja v varnostnih tehnologijah moderne države. Če disciplinarne tehnike kolonizirajo zakon in ga normirajo, gre pri sodobnih varnostnih tehnologijah za to, da vzamejo za normo realnost samo:

⁴ Foucault, M., »*Il faut défendre la société*«. *Cours au Collège de France*. 1976, Seuil/Gallimard, Pariz 1997, str. 214.

⁵ Za zvezo biopolitike in vladnosti cf.: Lemke, T., »'The birth of bio-politics': Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality« na spletni strani: <http://www.worldbank.org/research/inequality/pdf/lenke.pdf>

⁶ Foucault, M., La »gouvernementalité«, str. 646.

⁷ Glej članek Lazzarato, M., *Sul concetto di biopolitica*. Foucault, oltre Foucault na spletni strani: <http://www.sherwood.it/sherwoodcomunicazione/sherwoodtribune/numero02/lazzarato.htm>

⁸ Foucault, M., »Naissance de la biopolitique« v: *Dits et écrits IV*, str. 818–821.

⁹ Lemke, T., »Gouvernementalität« na spletni strani: <http://www.thomaslemke.de/publikationen/Gouvernementalit%E4t%20-kleiner-sammelband-.pdf>

»Varnostne tehnologije predstavljajo pravo nasprotje disciplinarnemu sistemu: če si zadnji prizadeva za preskriptivne norme, pa je izhodišče varnostnih tehnologij empirično normalno, ki deluje kot norma in omogoča nadaljnje razlikovanje. Če se realnost ravna po neki predhodno določeni normi, vzamejo varnostne tehnologije samo realnost za normo: statistično porazdelitev frekventnosti kot mere obolevanja, natalitete, mortalitete, itn.«¹⁰

Normalizacija poteka kot proces zlitja zakona z družbeno realnostjo, v katerem je po eni strani regulirana statistično obdelana »realnost«, po drugi pa se zakon prilagaja normam regulacije. Zakon se širi zunaj svojih meja in pooblastil, tako da se na koncu popolnoma poistoveti z družbenimi razmerji. Gre za zlitje zakona z dejstvom. Sodobna družba je družba t. i. normalizacije, kar pa z drugimi besedami pomeni, da sama empirična realnost deluje kot nadomestnik zakona (oblasti).

Golo življenje kot dvojnik

Za Agambenovo teorijo oblasti je ključnega pomena koncept suverene izjeme: o obstoju oblasti odloča neka točka, ki je sami oblasti zunanja. Pri tem se sklicuje na delo *Politična teologija* C. Schmitta, v katerem avtor suvereno oblast definira kot odločitev o suvereni izjemi. Za C. Schmitta je suverenost oblasti v tem, da ima zakonito moč razglasiti izredne razmere, torej zakonsko razveljaviti veljavnost zakonov. Položaj suverena oblasti je tako paradoksalen, saj je suveren izjema glede na lastno pravilo, sočasno se nahaja zunaj in znotraj zakona. Ključna za zakon je po Agambenu izključujoča vključitev, ki mu omogoča, da ohranja s tistim, kar je izključeno, določeno razmerje. Agamben opredeli vključujočo izključitev ali izključujočo vključitev kot nerazmerje, saj oblast tisto, kar izključi, ne skuša reintegrirati nazaj vase, temveč ohranja zunaj. Vseeno pa je nerazmerje še vedno oblika razmerja, kar je za oblast še kako bistveno, saj kot zaključena celota lahko obstaja le v razmerju z izključenim.¹¹ Na tem mestu je treba izpostaviti bistveno razliko s Foucaultovim pojmovanjem izjeme. Medtem ko Foucault v *Zgodovini norosti v času klasicizma* oblastno razmerje razume kot vzdrževanje razmerja z izključenim ali ponotranjenje izključenega (primer »velikega zapiranja« in »velikega osvobajanja«)¹²,

¹⁰ Lemke, T., *op.cit.*

¹¹ Agamben, G.: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, str. 22.

¹² Foucault, M., *Zgodovina norosti v času klasicizma*, ISH, Ljubljana 1998. O »velikem zapiranju« več na str. 43, o »velikem osvobajanju« pa na straneh 198–199.

pa Agamben misli suvereno izjemo kot obliko oblastnega razmerja, ki se vzdržuje le skozi prekinitev razmerja z izključenim.¹³ Oblast deluje ravno v tem neprostoru, nekraju, ki ga sama proizvede. Medtem ko je za Schmitta suverenost notranja moč prava, za Kelsna pa najvišja norma pravnega sistema, je za Agambena »suverena izjema izvorna struktura, s katero se pravo naslavlja na življenje in ga vključuje vase skozi svojo lastno ukinitvev.«¹⁴

Suverena izjema vpelje tudi posebno obliko razmerja med zakonom in življenjem. Golo življenje (*bloßes Leben*)¹⁵ je točka nerazločljivosti telesa in zakona, ki nastane kot posledica delovanja suverene izjeme. Zakon lahko deluje samo skozi telo (življenje), in narobe, življenje kot tako ne obstaja zunaj zakona.

Golo življenje je fenomen, ki je tesno povezan s tem, da je zaključena skupnost možna le na temelju suverene izjeme. Je izraz notranje zagate suverene oblasti in hkrati njen učinek. Ta se, če še enkrat ponovimo, vzpostavlja kot Eno, celota, kot zaključena skupnost, hkrati pa je sama suverenost tudi tista, ki je celoti izvzeta in jo šele s svojo izvzetostjo konstituira. Eno, ki ga konstituira, je tako Eno, ki je vselej že razcepljeno na dvojce. Problem razcepljenega Enega je, po naši interpretaciji Agambena, historično prisoten vse od prve oblike starega gospostva, preko demokracije do totalitarizmov. Gospostvo ali suverenost (zakon) se mora za svoj obstoj zahvaliti zunanosti (telesu), zato se lahko ohranja edino tako, da v gesti izključitve ustvari golo življenje, ki se v različnih zgodovinskih obdobjih uteleša v različnih podobah. Tako si v starem gospostvu suveren ustvari dvojnika kot svoje lastno imaginarno »drugo«. Gospostvo ali stara oblika suverenosti, kjer je bil, da bi se lahko vzpostavil zakon, suveren ali monarh tudi nujno tisti, ki ni bil podrejen zakonu, je ohranila svojo celost le tako, da je iznašla osebo ali kraj izobčenja, in tako zakrila paradoks lastne eksistence. Iz Agambenovega prikaza suverene izjeme tako izhaja, da obstoj suverenosti tako nikoli ni temeljil na nosilcu suverenosti, pač pa na izobčeni osebi, ki je s svojim položajem zacelila vrzel oblasti. Že leta 1605 je A. Clapmar v delu *De arcanis rerum publicarum* v oblastni strukturi razlikoval med *jus imperii* in pa *arcanum*, med odkritim in skritim obrazom oblasti.¹⁶ Agambenova figura *homo sacer*, ki nastopi kot figura vseh figur dvojnika nosilca suverenosti, je tako eno prvih utelešenj strukture suverene izjeme in pooseblja Clapmarjev skriti obraz oblasti. Sveti človek je paradokсна oseba, na podlagi katere se je po Agambenovem mnenju osnovalo rim-

¹³ Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, str. 22.

¹⁴ *Ibid.*, str. 34. Podčrtala K. K.

¹⁵ Izraz golo življenje Agamben prevzame od W. Benjamin, ki ga je Benjamin koncipiral v delu *H kritiki nasilja* kot nosilec razmerja med oblastjo in nasiljem. Cf. Benjamin, W., *H kritiki nasilja v: Problemi*, XL, št. 1–2/2002.

sko pravo. Izločena je bila tako iz človeškega (*ius humanum*) kot iz božanskega prava (*ius divinum*). Mogoče jo je bilo »nekaznovano ubiti, prepovedano pa jo je bilo žrtvovati«. ¹⁷ *Homo sacer* je v dveh pomenih različica suverena. Na eni strani je tako kot suveren istočasno zunaj in znotraj zakona, na drugi strani, pa predstavlja nadomestnika suverena, na kar kaže prepoved žrtvovanja. Le na ta način je bilo mogoče zakriti temeljni paradoks oblasti in ga ohranjati skritega.

Zgodovina, vojna in mir, je pravzaprav kontinuiteta transformacij razmerja med nosilcem suverenosti in svojim lastnim dvojnikom ali nadomestnikom. Očitek, da se Agamben preveč opira na historične primere, je zato po našem mnenju neprimeren. Agamben skuša z vztrajanjem na zgodovinskih primerih pokazati, da je struktura nosilca suverenosti kot suverene izjeme v vseh zgodovinskih obdobjih, ne glede na to, ali je predstavljal nosilca suverenosti monarh ali ljudstvo, vedno enako nujno protislovna, saj za to, da bi se vzpostavila, z izključitvijo vedno ustvari nadomestnika, ki zapolnjuje njen manko. Agambenove historičnosti se drži neki ahistorični moment, poosebljen v dvojniku nosilca oblasti, ki historičnost šele omogoča.

Ta dvojnost je najboljše razvidna, ko enoten nosilec suverenosti postane ljudstvo. Politična raba te besede ima v različnih evropskih jezikih vedno tudi hkratni pomen revnih, razdedinjenih in izključenih. V vseh romanskih jezikih je pomen besede *popolo*, *peuple* ali *pueblo* dvojen. Po eni strani gre za enotno politično telo državljanov, po drugi pa za pripadnike nižjih slojev. Tudi v germanskih jezikih, npr. angleščini, je prisotna dvojnost besede. V gettysburškem govoru Lincoln nagovori ljudstvo z »Government of the people by the people for the people«. ¹⁸ Ta stavek je za Agambena primer, ki ponazarja strukturo dvojnosti, ki jo povzroči suverena izjema v moderni demokraciji. Eno samo ime ljudstva ni enoznačno, pač pa različna pozicija te besede v eni sami povedi sugerira dvoje ljudstev: vladajoče »Ljudstvo« in izobčeno »ljudstvo«, ki je vladano.

Izvorna dvojnost besede ljudstvo, ki za Agambena ni povezana z ambivalentnostjo arhaičnih besed (*Urworte*), pred nastopom demokracije še ni bila tako razvidna, saj so jo v rimskem pravu zakrili z jasno delitvijo na *populus* in *plebs*. V srednjem veku so ljudstvo še vedno delili na nižje in višje. Ta dvojnost postane očitna šele s francosko revolucijo in pozneje v moderni demokraciji.

¹⁶ Agamben, G., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, str. 145.

¹⁷ Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, str. 81. Podčrtala K. K.

¹⁸ *Ibid.*, str. 198.

»Vse se dogaja, kot da tisto, kar imenujemo ljudstvo, v resnici ne bi bilo enoten subjekt, pač pa dialektično nihanje med dvema nasprotnima tečajema: z ene strani Ljudstvo kot celostno politično telo, z druge pa ljudstvo kot podmnožica ali fragmentarno mnoštvo ubogih in izključenih teles; tu vključitev brez preostanka, tam izključitev brez upov; na eni skrajnosti popolna država suverenih in neoporečnih državljanov, na drugi izobčenje – čudežni vrt ali koncentracijsko taborišče – ubogi, zatirani, premagani. Samostojen in enoznačen izraz za »ljudstvo« v tem smislu nikjer ne obstaja: kot mnogi temeljni politični koncepti (pri tem podobni Urworte Abela in Freuda ali pa Dumontovim hierarhičnim razmerjem), je ljudstvo polaren koncept, ki kaže na neko dvojno gibanje in kompleksno razmerje med dvema skrajnostma. To pa tudi pomeni, da konstitucija človeške vrste v politično telo poteka skozi temeljni razkol in da lahko v pojmu »ljudstva« brez težav prepoznamo kategorijalno dvojico, ki, kot smo videli, določa izvorno politično strukturo; golo življenje (ljudstvo) in politična eksistenca (Ljudstvo), izključitev in vključitev, *zoe* in *bios*.«¹⁹

Eno, ki je vedno že dvoje, se izkaže za ključno tudi pri razumevanju biopolitike. Doba biopolitike nastopi, kot smo že napisali, ko življenje kot tako postane politični zastavek. Agamben pokaže, da se biopolitika ne nanaša enostavno na živalsko življenje, pač pa biopolitika zadeva *zoe* (naravno življenje) samo, kolikor je dvojniki *bios* (politično kvalificiranega življenja).²⁰ Tako je za Agambena starogrška delitev življenja na *zoe* in *bios* oziroma dejstvo, da sta obstajala dva različna izraza za življenje dokaz, da je biopolitika nastala z »dvojim« že v prvih oblastnih oblikah. V moderni demokraciji, še posebej po padcu njenih zadnjih realnih »tekmecev« (vzhodni blok), je postala suverena izjema, »notranji zunaj« očitna. Ta manko, ta nezaceljiva rana v sistemu ali nekraj, je po Lefortu kraj pravih političnih antagonizmov, a hkrati kraj možnosti reinvenije skupnosti.²¹ V Agambenovem univerzumu po našem mnenju ta nekraj zapolnjuje golo življenje, dvojniki nosilca suverenosti, saj se vsa resnična politika dogaja izključno med tema dvema tečajema. Na podlagi Agambenove teorije oblasti bi lahko tako postavili trditev, da Lefortov nekraj ni nastal šele v moderni demokraciji, pač pa je bil prisoten ves čas, prekrit s podobo dvojnika nosilca suverenosti.

¹⁹ *Ibid.*, str. 199. (prevod K. Kolšek)

²⁰ *Ibid.*, str. 3, 4.

²¹ Šumič-Riha, J., *Totemske maske demokracije*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1996, str. 132, 133. Glej Lefort, C., *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècle*, Seuil/ Esprit, Pariz 1986.

Dva subjekta

Agambenovi teoriji oblasti je lasten nek prelom v zaporedju različnih pojavnih oblik imaginarnega dvojnika suverena. Ta moment preloma je Agambenov podvojeni subjekt *pričevanja*. Lahko bi rekli, da z »muslimanom«²² kot figuro dvojnika, ne gre več za podobo imaginarnega, pač pa se z njo suverenov nadomestnik pojavi v realnem. Z »muslimanom« skriti obraz oblasti (*arcantum*) vstopi v vidno polje. Po Agambenu je subjekt desubjektivacije²³, subjekt neke čiste nemožnosti. Izhodišče za to Agambenovo razumevanje je Foucaultova opredelitev subjekta *arhiva* kot desubjektivacije (nemožnost biti ali nemožnost ne biti subjekt arhiva), ki jo je Foucault najbolj eksplicitno razvil v *Arheologiji vednosti*. Pri Foucaultovem poskusu vzpostavljanja nove metode raziskovanja, tj. arheologije vednosti, gre po Agambenovem mnenju za problem, da sam subjekt ne more postati objekt lastne metasemantične raziskave, hkrati zavzemati mesta oblasti in mesta podložnika, se upirati oblasti in biti v skladu z njo: subjekt namreč obstaja samo kot sled praznega mesta izjavljanja znotraj vsakega diskurza. Lahko bi rekli, da obstaja kot odprt problem »razmerja do sebe«. V *Arheologiji vednosti* Foucault raziskuje *izjavo* kot mesto resnice ali dogodka, ki ni zvedljivo na kakršno koli logiko ali strukturno matrico. V tej knjigi Foucault napove vojno tako avtorstvu kot interpretaciji. Paradoksalnost »razmerja do sebe« subjekta izjave je v tem, da lahko subjekt vznikne samo kot prazno mesto, ki ga je treba ločiti od govorca, avtorja izjave:

»Dejansko subjekt ni vzrok, izvor ali izhodišče tega fenomena, ki je zapisana ali oralna artikulacija stavka. [...] Je določeno in prazno mesto, ki ga lahko dejansko zapolnjujejo različni individui; toda namesto da bi bilo to mesto enkrat za vselej definirano in bi se takšno, kakršno je, ohranjalo vzdolž nekega teksta, knjige ali dela, variira – ali bolje, je dovolj variabilno, da bi lahko bodisi obstajalo stabilno oziroma samoidentično preko več stavkov, pri čemer naj bi se z vsakim stavkom modificiralo.«²⁴

²² Ime »muslimani« (*Muselmänner*) ne označuje pripadnosti muslimanski veri, pač pa gre za nekdanje taboriščnike v Auschwitzu, ki o svoji izkušnji niso bili zmožni pričevati. Za podrobnejši opis cf.: Agamben, G.: *Quel che resta di Auschwitz. L'Archivio e il testimone*, str. 37–80.

²³ Agamben razlikuje med subjektivacijo in desubjektivacijo na podlagi štirih kategorij modalnosti. Možnost (možnost biti) in kontingenca (možnost ne biti) sta pogoja subjektivacije, nemožnost (nemožnost biti) in nujnost (nemožnost ne biti) pa desubjektivacije ali destitucije subjekta. Cf. *op. cit.*, str. 136–137.

²⁴ Foucault, M., *Arheologija vednosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 2001, str. 103.

Agamben aporijo Foucaultovega subjekta arhiva razreši tako, da okvir problema prenese iz dvojice mesto izjavljanja-diskurz na dvojico mesto vznika jezika-jezik kot struktura, torej subjekt pričevanja umesti na mejo med zunaj in znotraj jezika. Tako subjekt desubjektivacije ne predstavlja več nemožnosti kot privacije možnosti biti subjekt arhiva, ampak sama nemožnost biti subjekt pričevanja dobi svojo lastno eksistenco.

Agambenov subjekt kot *pričevanje* se nanaša na pričevanje preživelih t. i. »muslimanov«, ki niso bili zmožni jezikovnega pričevanja, ker se svojega bivanja v taboriščih skorajda niso spominjali. Prav dejstvo, da jim je umanjala možnost izrekanja kot čista nemožnost jezika, je za Agambena edino in najgloblje pričevanje o Auschwitzu. Če se Foucaultov *arhiv* izjav umešča med jezik (*la langue*) kot možnost izrekanja in korpus jezika (*parole*), torej množico že izrečenega, kot nesemantična snov, ki je vpisana v vsak pomenljiv diskurz kot funkcija izjavljanja, pa se Agambenovo *pričevanje* umešča med jezik in arhiv, torej med sam zunaj in znotraj jezika, v razcep med izrekljivostjo in neizrekljivostjo kot čista možnost jezika. Agambenov subjekt je tako situiran na mesto čiste kontingence vznika jezika. Njegov subjekt radikalizira in vzame nase nemožnost obstoja Foucaultovega subjekta arhiva. Ravno možnost neobstoja jezika nasploh moramo po Agambenu vzeti za predpostavko subjektivacije:

»Medtem ko je konstitucija arhiva predpostavila izločitev subjekta in ga omejila na enostavno funkcijo ali prazno mesto, in njegovo izginotje v anonimnem hrupu izjav, pa postane v pričevanju prazno mesto subjekta odločilno.«²⁵

Ravno zato, ker se pričevanje umešča med možnost izrekanja in njenim mestom vznika, je pričevanje možno samo skozi nemožnost izrekanja. Z Agambenovimi besedami:

»Subjekt je tako možnost neobstoja jezika, možnost umanjkanja njegove pozicije – ali bolje, to, da ima jezik mesto samo skozi lastno nemožnost obstoja, skozi lastno kontingenco.«²⁶

Avtoriteta pričevanja obstaja le v imenu neke radikalne nemožnosti izreči, v dokončni desubjektivaciji, ki ni več le hrbtna stran procesa subjektivacije.

²⁵ Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, str. 135.

²⁶ *Ibid.*

cije, kot je to primer pri Foucaultovem subjektu arhiva. Pričevanje ne zagotavlja dejstvene resnice izjavljenega in arhiviranega, ampak nemožnost lastnega arhiviranja kot možnost lastnega izginotja tako iz spomina kot iz pozabe. Agambenov subjekt je tako preostanek, natančneje, nezaceljiv razkol med izrekljivim in neizrekljivim, med jezikom in življenjem v smislu nemožnosti dokončne omejitve njegovega mesta in obsega.²⁷ Lahko rečemo, da je Agamben iskal mesto svojega subjekta ravno v nerazrešljivosti problema konstitucije Foucaultovega subjekta *arhiva* kot subjekta desubjektivacije. Kot smo zapisali že zgoraj, se je tudi sam Foucault zavedal problema čiste nemožnosti postati subjekt kot sam svoj objekt, kar pa je kasneje tudi izrazil s subjektom skrbi zase, v problematiki »razmerja do sebe«.

Da bi razumeli Foucaultovo teorijo subjekta kot obliko »nemožnosti subjektivacije«, se lahko tu navežemo na analizo Foucaulta pri M. Dolarju. Dolar med drugim tudi pokaže, da Foucaultova teorija subjekta spregleduje, v kolikšni meri je spodletelost označevalne reprezentacije subjekta neločljivo povezana s preostankom nekega objektnega momenta, ki se prav tako upre označevalnemu fiksiranju in je samo mesto subjekta, njegovo drugo ime.²⁸

Foucaultov subjekt in njegove »tehnike sebstva« so ravno poskus, da bi se subjekt izognil soočenju z nekim travmatičnim jedrom, ki ga ne more reflektivno zajeti. Glede na to lahko razumemo Foucaultov subjekt samokonstitucije kot način, kako subjekt uprizarja lastno nemožnost skozi fantazmo avtonomnega subjekta, ki se vzpostavlja kot »skrb zase«. »Skrb zase« Foucaultovega subjekta je na neki način razmerje subjekta do svojega lastnega notranjega dvojnika. Njegov subjekt še vedno uteleša nemožnost, da bi subjekt hkrati igral obe vlogi, biti tako sam svoj gospodar kot svoj hlapec. Ta se manifestira kot neskončen razmik med subjektom in objektom.

Agambenov subjekt »musliman« je dokončna zaustavitev metonimičnega drsenja. Foucaultov subjekt je skozi »skrb zase« uprizarjal lastno nemožnost biti subjekt zakona (oblasti). Agamben pa v »muslimanu« prikazuje subjekt, ki je čista materializacija nemožnosti biti subjekt. Agambenov subjekt »musliman« je tisti minimalni prag nemožnosti subjektivacije, ki je šele pred-

²⁷ *Ibid.*, str. 148.

²⁸ Mladen Dolar je zapisal: »Ta objekt, ki je preostanek in proizvod vsakega označevalnega fiksiranja, se vselej izmika prav zato, ker ga noben označevalec ne more ujeti, obenem pa ni korelativen subjektu, temveč je nasprotno, samo dejstvo, da se objekt izmika ujetju v označevalno mrežo, prav drugo ime za subjekt. Najboljši zgled tega paradoksalnega objekta je prav pogled in tu je tudi bistvena razlika v eni in drugi konceptualizaciji: medtem ko je pri Foucaultu pogled nekaj, kar objektivira je pogled Drugega, ki mu subjekt ne more uiti-pa je pri Lacanu sam objekt.« Cf. Dolar, M., Spremnna beseda k *Vednost, oblast, subjekt*, Krt, Ljubljana 1991, str. XXIX.

pogoj vsakršne subjektivacije. Pomenljiva je prestavitev »skrbi zase« ali »razmerja do sebe« v koncentracijsko taborišče, kjer se skrb zase pokaže v pravi luči, to je kot skrb za preživetje. »Musliman« uteleša, da sodi v jedro vsake subjektivnosti nezaceljav razkol med človeškim in nečloveškim. Foucault vsekoli trdi, da »oblast ne obstaja«, mesto Agambenovega subjekta pa je tam, kjer simbolnega zakona, oblasti, v resnici ni, v izjemnem stanju. Agambenov subjekt pokaže, da je prav maska »skrbi zase« pod katero Foucault skriva nemožnost subjekta, že subjekt.

Kraj Agambenove subjektivnosti je nenavadno *občutje sramu*, tako tistih, ki so preživeli Auschwitz, kot tistih, ki so bili v tem času soočeni smrtjo in so umrli namesto drugih, je kraj Agambenove subjektivnosti. V svojih raziskavah E. Levinas občutje sramu ne povezuje z občutjem nepopolnosti, temveč z nemožnostjo lastne samokonstitucije, z absolutno nezmožnostjo srečanja s samim seboj.²⁹ V navezavi na Foucaulta bi lahko rekli, da je ravno občutje sramu tisto, kar subjekt uprizarja skozi »skrb zase«. To je najgloblje občutje subjekta v njegovem nemožnem razmerju do samega sebe. Sram Foucaultovega subjekta se kaže tudi v avtoafekciji, hkratnem prikazu gospostva in hlapčevstva, ki je nedvomno povezan s problemom samokonstitucije subjekta suverenosti. O povezavi sramu in subjektivacije je Agamben zapisal:

»V občutku sramu subjekt nima druge vsebine kot lastno desubjektivacijo, tako postane priča lastne nemoči, lastnega izginotja kot subjekta. To dvojno gibanje, hkratna subjektivacija in desubjektivacija, je ravno sram.«³⁰

In dalje:

»Sram ni nič drugega kot temeljno občutje biti subjekt v dveh smislih, ki sta v tem izrazu vsaj navidezno nasprotna, namreč: biti desubjektiviran in biti suveren. Je proizvod absolutne hkratnosti subjektivacije in desubjektivacije, lastne izgube in oblasti nad seboj, hlapčevstva in oblastništva.«³¹

S tovrstno strukturo subjektivnosti je povezan paradoks Agambenovega subjekta, »muslimana«, ki je pravi subjekt pričevanja o Auschwitzu. Pričevanje obsega najmanj dve osebi, preživelega, tistega, ki je zmožen govoriti namesto »muslimana«, toda ni sposoben opisati te izkušnje, in »muslimana«, ki se je »dotaknil dna«, ki ima torej veliko povedati, a o tem ne more govoriti. Agam-

²⁹ Agamben, G., *Quel che resta di Auschwitz. L'Archivio e il testimone*, str. 96.

³⁰ *Ibid.*, str. 97.

³¹ *Ibid.*, str. 99.

benova poanta je, da gre za dokončen razkol med govorom (jezikom) in življenjem (nejezikovnim), kamor se umešča subjekt. Po Agambenu je: »subjekt pričevanja subjekt, ki priča o lastni desubjektivaciji...Človek lahko preživi človeka, to je tisto, kar ostane po destrukciji človeka. Ne zato, ker bi obstajal kakšen del človeške eksistence, ki bi ga bilo treba izničiti ali rešiti, temveč zato, ker je mesto človeka razcepljeno, ker je človekovo mesto v razcepu med človeškim in nečloveškim.«³²

Na dejstvo, da je ločnica med »normalnim« človeškim dostojanstvom in angažmajem ter »muslimanovo« »nečloveško« indifferenco notranja sami človečnosti, da je »[m]uslimanova' subjektivna drža nekako 'nečloveško' travmatično jedro oziroma razpoka v samem jedru 'človečnosti', da »so '[m]uslimani' človeški na eks-timen način«³³, opozarja tudi S. Žižek. V tekstu *(Zlo)rabe katastrof* opozori ravno na nujnost vpisa subjekta »muslimana« v simbolno. »Musliman« je realno, ki je šele pogoj nastopa simbolnega. Prav nemožnost pričevanja, odsotnost Drugega (simbolnega) priča o pravem subjektu kot živem razcepu subjektivnosti. »Musliman« sedaj predstavlja izhod iz golega življenja, utelešenega v figuri *homo sacerja*. V nasprotju z golim življenjem, ki označuje ujetost dvojega v temelju oblasti kot Eno, je »musliman« Eno kot nezacepljivi razkol med dvojim, torej med človeškim in nečloveškim, življenjem in jezikom, med znotraj in zunaj, med simbolnim in realnim. Je dislokacijska lokalizacija praznega mesta oblasti, kraj čiste možnosti, popolne politične negotovosti, je poslednja maska Enega oblasti.³⁴ To pa odpira dve poti. Prva je, da to Eno dojamemo kot čisto nemožnost nadaljevanja politike ali izničenje praznega mesta oblasti, druga pa, da to mesto postane kraj molčečega nagovora Drugemu.

³² *Ibid.*, str. 112–125.

³³ Žižek, S., »(Zlo)rabe katastrof« v: *Problemi*, XL, št. 5–6/2002, str. 108.

³⁴ V tekstu *Schreberjeva zgodovina moderne*, v razdelku *Schreber skozi Foucaulta*, E. L. Santner pokaže na »primer Schreber« kot primer, v katerem se pokaže hrbtna stran razsvetljenškega projekta ali zakona kot proti-pravo, kot ostalina, ki je ni mogoče asimilirati. Cf. Santner, E. L., »Schreberjeva skrivna zgodovina moderne« v: *Primer Schreber*, Analecta 1995, str. 167–168. Nemara je primer Schreber, predstavnik disciplinske družbe, že nekakšen znanilec »muslimana« in nastanka upravljalne družbe. Lahko bi rekli, da je Schreber že zaznal razcep med suverenom (zakonom) in dvojnikom (proti-pravom), vendar ga ravno zaradi ohranjanja dvojega lahko uvrstimo le v vrsto *homo sacerjev*, Agambenov »musliman« pa predstavlja sam razcep med Zakonom in njegovo skrito oporo. »Musliman« je poslednja maska (*arcantum*) nosilca suverenosti, senca brez vira, zato ga tudi ne moremo več označiti za *homo sacerja*. Ekscesna vednost, ki jo uvedejo discipline pri Schreberju, privede do fenomena »intenziviranega telesa«, do seksualnosti kot proizvoda panoptizma, kar se kaže v njegovih blodnjah. »Musliman« reprezentira prihod upravljalne družbe, kjer se izgubi vsa distanca do »Schreberjevega Boga«. On sam postane kar »pogled Boga«, zato pri njem vsa seksualnost izgine, njegovo telo postane neobčutljivo, frigidno, malone angelsko.