

**ROBERTO ESPOSITO**  
**IMMUNITAS**  
Zaščita in negacija življenja

prevod Boštjan Nedoh

## **VSEBINA**

**Opomba prevajalca** 7

**Uvod** 9

### **I. Prilastitev**

1. Lastna pravica 33
2. Nasilje proti nasilju 43
3. Dvojna kri 53
4. Pravna imunizacija 65

### **II. Katéchon**

1. Sacer in sanctus 75
2. Zavora 82
3. Politična teologija 94
4. Teodiceja 105

### **III. Compensatio**

1. Imunska antropologija 112
2. Produktivnost negativnega 123
3. Tveganje skupnosti 131
4. Moč praznine 144

### **IV. Biopolitika**

1. Inkorporacije 156
2. »Phármakon« 169
3. Zellenstaat 177
4. Vladavina življenja 187

## **V. Implantat**

1. Biofilozofije imunosti      **200**
2. Vojne igre      **211**
3. Poraz      **220**
4. Skupna imunost      **228**

Imensko kazalo      **246**

Pojmovno kazalo      **256**

Boštjan Nedoh

**Biopolitika med skupnim in imunim:  
k filozofiji Roberta Esposito      269**

### Opomba prevajalca

Vsi vrivki v tekstu in opombah v oglatih oklepajih so prevajalski. Pri prevajanju citiranih del smo najprej uporabili njihove obstoječe slovenske prevode. Kjer to ni bilo mogoče, smo italijanske prevode, ki jih je uporabil avtor, primerjali z izvirniki, kar je označeno v opombah s sklicem in paginacijo. Kjer tudi to ni bilo mogoče, predvsem zaradi starosti virov ali pa njihove nedostopnosti, ki izhaja iz drugih razlogov, smo poleg naslova, kjer se izvorno nahaja citirani odlomek, dodali še italijanski prevod, ki ga je uporabil avtor, in paginacijo. V teh primerih je citat preveden izključno na podlagi prevajanega dela, brez primerjav z izvirnikom ali katerim drugim prevodom. Vsi sklici so navedeni v sprotnih opombah pod črto, razen kanonskih besedil, ki so označena v besedilu s konvencionalnimi oznakami.

**UVOD**

1. V zadnjih letih se dogaja, da časniki vsak dan, včasih celo na istih straneh, poročajo o dogodkih, ki so med seboj na videz nepovezani. Kaj imajo skupnega fenomeni, kot so boj proti novemu izbruhu epidemije, nasprotovanje zahtevi po izročitvi voditelja tuje države, obtoženega kršitev človekovih pravic, okrepitev zapor pred priseljevanjem nezakonitih prebežnikov in strategije za nevtralizacijo najnovejšega računalniškega virusa? Nič, dokler se jih trudimo razumeti znotraj njihovih med seboj ločenih področij medicine, prava, socialne politike in informacijske tehnologije. A stvari se spremenijo, če jih speljemo v neko interpretativno kategorijo, ki svojo specifičnost najde prav v sposobnosti, da transversalno preči te partikularne besednjake ter jih pripelje v isti horizont smisla. Tovrstno interpretativno kategorijo sem našel v kategoriji ‚imunizacije‘, kakor je razvidno že iz naslova tega spisa. K semantičnemu viru imunizacije in mehanizmu njenega delovanja se bom bolj artikulirano vrnil čez nekaj strani. Kljub temu pa lahko osnovni profil imunizacije izsledimo že na čisto fenomenološki ravni diskurza, in sicer na ravni neke očitne analogije: zdi se, da je prej omenjene dogodke, kljub njihovi leksikalni nehomogenosti, mogoče zvesti na raven zaščitnega ravnanja v razmerju do neke nevarnosti. Naj gre za eksplozijo nove infekcijske bolezni, za oporekanje konsolidiranim posebnim pravnim pravicam, za nenadno okrepitev migracijskega vala ali pa za poškodovanje velikih komunikacijskih sistemov – odveč je omenjati teroristični napad –, tisto, do česar pride v vseh teh

primerih, je zlom predhodnega ravnovesja in torej potreba po njegovi ponovni vzpostavitvi.

10 Vendar smo tu še vedno na ravni generične formulacije kategorije, ki nas zanima. Ta kategorija dobi značilnejšo konotacijo, ko preidemo od sklicevanja na neko nedoločeno nevarno situacijo k določitvi njene bolj specifične konfiguracije: tisto, kar se zdi pri tem takoj jasno, je, da ima ta kategorija v vsakem od prej omenjenih primerov poteze prekoračitve meja [sconfinamento]. Naj gre za razširjeno bolezen, ki ogroža individualno telo, za nasilen vdor, ki ogroža politično telo, ali pa za deviantno sporočilo, ki ogroža elektronsko telo, tisto, kar v vseh primerih ostaja isto, je kraj, kamor se umešča nevarnost: ta kraj je vedno kraj meje med notranjim in zunanjim, med lastnim in tujim, posameznim in skupnim. Nekdo ali nekaj prodre v telo – bodisi singularno, bodisi kolektivno – in ga pretvori, spremeni, spridi. Najprimernejši izraz za ponazoritev te razkrojevalne dinamike, ki se prav zaradi svoje semantične večvrednosti umešča na presek med jezik biologije, prava, politike in komunikacije, je ‚okužba‘. Kar je bilo prej zdravo, varno, identično s samim seboj, je sedaj izpostavljeno kontaminaciji, ki grozi z uničenjem. Seveda je tovrstna ogroženost konstitutivno inherentna vsaki posamezni življenjski obliki kot tudi vsaki drugi vrsti človeškega združevanja. A tisto, zaradi česar ima potreba po imunizaciji poseben pomen – zaradi tega je celo postala simbolni in materialni temelj, okoli katerega se vrtijo naši družbeni sistemi –, je značilnost istočasne pospešitve in posplošitve, ki ju je pred časom privzel tovrsten tok kužnosti. Merjenje števila mrtvih zaradi aidsa v Afriki v višini več kot dveh milijonov letno, z napovedano smrtnostjo četrtnine celotnega prebivalstva; ali pa računanje imigracijskega potenciala oseb, ki naj bi se preselile v evropske države iz držav tretjega sveta, ki imajo vrtoglavo demografsko rast, v desetinah milijonov, vse to

so samo makroskopski podatki fenomena, ki je veliko bolj razvejan in večplasten. Tisto, kar danes zbuja strah, ni kontaminacija kot taka – ki se že nekaj časa dojema kot neizogibna –, temveč njena nenadzorovana in neustavljiva širitev v vse produktivne ganglije življenja.

2. Vzemimo na videz obrobni primer računalnikov. V primerjavi s prvimi virusi, ki so se prenašali z disketami, imajo tisti, ki se prenašajo po elektronski pošti, moč širitve, ki nima zgolj neizmerno večje hitrosti, temveč je potencialno neomejena, saj je praktično koekstenzivna s prostorom, ki ga dosega internet: zadostuje, na primer, da uporabnik odpre okuženi dokument, in virus se v trenutku vztrajno razmnoži na naslove vseh njegovih naslovnikov, ki ga tudi sami nato razmnožujejo v eksponentni obliki. Če pomislimo, da vsak dan odkrijejo okoli trideset novih tipov virusa, potem postane razumljiv razlog, zakaj vlade investirajo tako visoke zneske (v ZDA je ta znesek štirikrat višji od tistega, ki ga namenjajo boju proti aidsu) za krepitev antiivirusnih programov, ki bi se bili sposobni spopasti z okužbami.

Četudi se to sopostavljanje zdi na prvi pogled poljubno, pa predstavlja pravni spor o imuniteti nekaterih političnih osebnosti strukturno analogno fenomenologijo. Na to vprašanje je treba gledati z vidika razmerja med notranjim pravom posameznih držav – z vsemi posebnimi pravicami, ki ne veljajo samo za poslance, ampak tudi za člane vlade in diplomatsko osebje – in tistim, kar se sedaj kaže kot nova oblika mednarodnega prava. Kakor pri vsakem drugem načinu prebitja meja, je tudi tu očitno, da vselej, ko neki sodnik predloži zahtevo za izročitev tujega pravnega subjekta, ki ga ščiti imuniteta, s tem povzroči kršitev znotraj telesa nacionalne suverenosti, ki se bo prej ali slej prenesla tudi na druge državne organizme. V pravni vojni zaradi Pinochetove imunitete

(a tudi Miloševićeve, čeprav zaradi drugih potez) v resnici ni šlo zgolj za morebitno obsodbo, temveč za kužno posledico, ki bi jo le-ta povzročila v svetovnem redu, ki je tedaj še vedno bistveno temeljil na vzajemni avtonomiji suverenih držav. Ni naključje, da je Amnesty International pozdravil sodbo Lordske zbornice in kasneje odločitev britanskega ministra Strawsona – obe sta bili izrečeni na škodo nekdanjega diktatorja – kot prvi prehod, ki se je odprl v osrčju imunitetnega prava, v korist nečesa, kar bi lahko definirali kot ‚skupni zakon‘ [*legge comune*]: če drži, da zločin, ki ga zagreši kateri koli tiran, ne prizadene zgolj njegovega lastnega ljudstva, temveč vsakega državljana sveta, potem to pomeni, da ga bo lahko kdor koli preganjal kjer koli, da obstaja instanca pravice, ki prehaja ozemeljske meje prava in samo pravo kot obliko ozemeljske razmejitev. Ali se prav na tak pojem zunajnacionalne pravice na tihem ne sklicuje nezakoniti prebežnik ali begunec brez državljanskih pravic, ki ga državne policije izključijo in pošljejo nazaj čez mejo, ki jo je nezakonito prestopil?

Dogodki, ki so se uvodoma zdeli heterogeni, se tu že kažejo kot medsebojno odvisne polarnosti ene same figure. Če upoštevamo nenehno leksikalno drsenje med eno in drugo polarnostjo, do katerega prihaja po dodatnem učinku okužbe, s katero je investiran sam jezik, dobimo za to dokončno potrditev. Znana je hkrati družbena, politična in pravna razsežnost fenomena migracij. A mediji tega fenomena ne predstavljajo samo kot grožnjo javnemu redu, temveč pogosto tudi kot potencialno biološko nevarnost za državo gostiteljico, v skladu z modelom patologizacije tujca, ki ima tragično globoke korenine v evropskem imaginariju nedavno minulega stoletja. Poleg tega je popolnoma samoumevno, da je danes najbolj strah vzbujujoč teroristični napad – zaradi manjše možnosti nadzora – prav bakterijski: zarodki koz, ebola, celo črna kuga, spuščeni v zrak, vodo, hrano. Same epidemične



izredne razmere, do katerih pripeljejo velike infekcijske bolezni, imajo natančne ekonomske, pravne, politične in celo vojaške implikacije. Nedavno poročilo Cie – ki predvideva možnost revolucij, genocidov in vzpostavljanje diktatur kot posledico demografskega zloma v različnih območjih tretjega sveta – razvršča aids med prvih pet izmed petinšestdesetih dejavnikov destabilizacije na ravni celotnega planeta. Ko po eni strani upoštevamo izrecno medicinski – celo epidemološki – besednjak, ki ga uporabljajo v bojih proti informacijskim virusom, ki kot možno sredstvo mednarodnega terorizma zbujajo strah, po drugi pa jasno vojaško terminologijo, s katero si tudi znanstveni krog ilustrira delovanje imunskega sistema v odnosu do okoljskih groženj, se krog povsem sklene sam vase. Bolj ko nevarnost, ki ogroža življenje, nerazločno kroži po vseh njegovih praksah, toliko bolj odziv nanjo konvergira h kolesju enega samega dispozitiva: čedalje bolj razširjeni ogroženosti skupnega odgovarja čedalje čvrstejša obramba imunega.

13

3. A kako je določeno razmerje med skupnostjo in imunostjo, če je skupnost tista, ki vzpostavlja izključno pomensko ozadje, glede na katerega imunost pridobi svoj pomen? Gre med njima za preprosto nasprotje ali pa za bolj zapleteno dialektiko, v kateri se en izraz ne omejuje na negacijo drugega, temveč ga podtalno predpostavlja kot svojo nujno predpostavko? Prvi odgovor na ta vprašanja prihaja iz etimologije. Latinski slovarji nas učijo, da je samostalnik *immunitas* – tako kot njemu ustrezajoči pridevnik *immunis* – privativen oziroma negativen izraz, ki črpa svoj pomen iz tistega, kar zanika, oziroma iz tistega, za kar se izkaže, da mu manjka, se pravi iz *munus*. Če preučimo prevladujoči pomen slednjega, lahko iz njega z zanikanjem pridemo do pomena izraza *immunitas*: v primerjavi z ‚uradno dolžnostjo‘ [*ufficio*] – ki

pomeni nalogo, čast, dolžnost (tudi v smislu daru, ki ga je treba povrniti) –, ki jo predstavlja *munus*, »e contrario *immunis dicitur qui nullo fungitur officio*«. Gre za tistega, ki je *muneribus vacuus*, *sine muneribus*, se pravi, da je razbremenjen, odvezan, »oproščen« *pensuma* dajatev oziroma del za druge. Imun je tisti, ki ni nikomur nič dolžan v skladu z dvojnimi registrom *vacatio in excusatio*: naj gre za izvorno avtonomijo ali pa za naknaden dvig predhodno dogovorjenega dolga, pri določitvi koncepta je ključna oprostitvev dolžnosti, ki jo nalaga *munus*, naj bo ta osebni, davčni ali civilni.

Vendarle ostajamo do te točke še vedno na preveč splošni ravni definicije, da bi napravili korak naprej glede vprašanja, ki smo ga postavili na začetku. Da bi se ji približali, moramo upoštevati še drugo pomensko smer koncepta, ki je bila do sedaj v senci. Rekli smo, da *immunitas* pomeni neko oprostitvev. A obenem – kakor nas opozarjajo antični in moderni slovarji – pomeni tudi privilegij. Prav s prekrivanjem – oziroma presekom – teh dveh pomenov se povrne najbolj pregnantna konotacija izraza: imunost je kot taka občutena, če se kaže kot izjema glede na neko pravilo, ki ga vsi drugi spoštujejo: »*Immunis est qui vacat a muneribus, quae alii praestare debent*.« Poudarek je na drugem delu stavka. Koncept »imunosti« je, poleg tega, da je nikalen, po svojem bistvu primerjalni: njegovo semantično jedro predstavlja različnost v primerjavi z okoliščinami drugih – bolj kakor pa oprostitvev samo na sebi. Na tej točki bi lahko domnevali, da resnični antonim *immunitas* ni odsotni *munus*, temveč *communitas* tistih, ki so, nasprotno, njegovi prinašalci. Skratka, če privacija zadeva *munus*, potem je točka nasprotja, ki podeli imunosti pomen, *cum*, v katerem se le-ta posploši v obliko *communitas*, kakor med drugim priča neka druga, še natančnejša definicija: »*Immunis dicitur, qui civitatis, seu societatis officia non praestat; qui vacat ab*

iis societatis officiis, quae omnibus communia sunt.« V primerjavi s to splošnostjo je imunost partikularna okoliščina: naj se nanaša na posameznika ali pa na kolektiv, je vselej ‚lastna‘ v specifičnem pomenu, da ‚pripada nekomu‘, torej ‚ni skupna‘. To potrjuje tudi uradna cerkvena definicija imunosti, ki jo najdemo v kanonskem pravu: »Jus quo loca, res vel personae ecclesiasticae a communi onere seu obligatione liberae sunt et exemptae.« Tu najbolj izstopa antisocialna, še natančneje pa antikomunitarna narava imunosti: *immunitas* ne pomeni samo oprostitve od določene dolžnosti ali pa oprostitve od dajatev, temveč nekaj, kar prekine družbeni krogotok vzajemnega darovanja, na katerega, nasprotno, meri najbolj izvoren in zavezujoč pomen izraza *communitas*. Če člane skupnosti kot take definira zaveza dolžnosti povrniti *munus*, pa je imun tisti, ki se z razvezo od te zaveze postavi izven skupnosti, kot tak pa se izkaže kot konstitutivno ‚nezadržan‘ [*ingratus*]: »Immunes ingratos significat, quemadmodum munificos dicebant eos qui grati et liberales exstitissent.«

15

4. A če načelno nasprotje skupnosti izraža najznatnejšo pomensko smer ideje imunosti, vendarle ne izčrpa njenega celotnega pomena. Da bi se ji približali, je treba slediti neki drugi semantični poti, ki ne sovpada povsem s prvo, ampak se z njo prej križa v skladu z neko kompleksno figuro. Bolj kakor s področjem prava, na katerega smo se do zdaj opirali, se izvorno sklada s področjem biomedicine, ki se postopoma postavlja ob bok prvemu. Kot je znano, moramo s tega vidika z izrazom imunost razumeti stanje neobčutljivosti organizma na nevarnost nalezljivosti določene kužne bolezni. V resnici je tudi ta pomen zelo star – prvi primer najdemo v Lukanovi<sup>1</sup> pesnitvi *Pharsalia*, v kateri je

1 [Mark Anej Lukan, rimski pesnik.]

govor o odpornosti nekega afriškega plemena proti kačjim strupom. A ta pomen postane, glede na namen naše rekonstrukcije, pomemben zaradi notranjega obrata, ki ga je doživel med 18. in 19. stoletjem, ko se je najprej z Jennerjevimi odkritjem cepiva proti kozam, kasneje pa še s Pasteurjevimi in Kochovimi eksperimenti rodila prava medicinska bakteriologija. Zanima nas prehod, ki pelje od naravne k pridobljeni imunosti – se pravi, od stanja, ki je bistveno pasivno, do stanja, ki je, nasprotno, aktivno neobčutljivo. Osnovna ideja, po kateri so v določenem trenutku posegli, je, da lahko blažja oblika vnetja ščiti pred bolj virulentno obliko vnetja istega tipa. Od tod sledi dedukcija – potrjuje jo učinkovitost različnih cepiv –, da inokulacija nesmrtonosnih količin virusa spodbudi nastajanje protiteles, ki so sposobna vnaprej preprečiti patogene posledice.

Ker je poglobljeno prepoznavanje tega fenomena z biološkega vidika del naslednjih poglavij, se bomo tu ustavili pri splošnejših opazkah glede pomenskih učinkov, ki jih ta fenomen proizvaja v razmerju do celotne imunske paradigme. Element, ki ga je treba najprej poudariti, je, da se slednja ne kaže kot akcija, temveč kot reakcija – bolj kot za lastno silo gre za protiudarec, za nasprotno silo, ki preprečuje manifestacijo neke druge sile. To pomeni, da mehanizem imunosti predpostavlja prisotnost bolezni, s katero se mora imunski sistem spopasti, vendar ne le v smislu, da črpa iz slednje nujnost svojega obstoja – profilaktične ukrepe upravičuje sama nevarnost infekcije –, temveč tudi v strožjem pomenu, da deluje natanko tako, da sama uporabi bolezn. Sama imunost bolezni, pred katero ščiti, reproducira v nadzorovani obliki. Tu se že kaže tisto razmerje med zaščito in negacijo življenja, ki predstavlja predmet pričujočega spisa: življenje se z imunsko zaščito bori proti tistemu, kar ga zanika, a ne v skladu s strategijo frontalnega upora, temveč s strategijo prevare in one-

mogočenja. Z boleznijo se je treba spopasti – a ne tako, da se bo-  
lezen drži stran od lastnih meja, temveč, nasprotno, tako, da se  
vključi vanje. Dialektična figura, ki se na ta način zarisuje, je fi-  
gura izključujoče vključitve oziroma izključitve z vključitvijo. Or-  
ganizem ne premaga strupa takrat, ko je slednji izključen iz pr-  
vega, temveč takrat, ko postane del organizma samega. Rečeno  
je bilo: imunska logika napotuje bolj na nenegacijo oziroma na  
negacijo negacije, kakor pa na afirmacijo. Ne gre zgolj za to, da  
tisto negativno preživi zdravljenje, temveč za to, da vzpostavi po-  
goj njegove učinkovitosti. Kot da bi se negativno podvojilo v dve  
polovici, od katerih je ena nujna za zmanjšanje druge – manjše  
negativno mora ustaviti večje, toda znotraj istega jezika.

17

Seveda se ta homeopatska praksa zaščite, ki izključuje z vklju-  
čitvijo in afirmira z negacijo, ne obrabi, ne da bi pri tem pustila  
slediti na konstituciji lastnega objekta, a ne le zaradi kompenza-  
cijskega mehanizma odtegnitve, ki na ta način uravnoteži rast vi-  
talnosti, temveč tudi zato, ker sama ta rast privzame obliko odte-  
gnitve. Namesto za pridobitev nekega dobrega gre za izostanek,  
ali bolje, premestitev, preusmeritev, odlog nekega slabega. Če  
se življenja, ki je v vseh svojih valentnostih objekt imunizacije,  
ne da ohranjati drugače kot tako, da v njegovo notranjost vstavi-  
mo nekaj, kar mu v blagi obliki nasprotuje, potem to pomeni, da  
vzdrževanje življenja sovпада z obliko restrikcije, ki ga na neki  
način ločuje od njega samega. Pogoj rešitve življenja je rana, ki je  
življenje ne more ozdraviti, saj jo je ono samo povzročilo. Da bi  
življenje ostalo to, kar je, se mora ukloniti tuji, celo sovražni sili,  
ki omejuje njegov razvoj. Utelesiti mora fragment tistega ničā, ki  
bi se mu rado izognilo na tak način, da bi ga preprosto premesti-  
lo. Od tod izhaja strukturno nerešljivo protisloven značaj imun-  
skega postopka: ker svojega cilja ne more doseči neposredno,  
ga je primoran zasledovati v njegovi sprevrnjeni obliki, s tem pa

ga zadržuje v pomenskem horizontu svojega nasprotja: imunost lahko življenje podaljšuje samo tako, da ga nenehno izpostavlja izkustvu smrti.

18

5. Lahko bi dejali, da ta antinomija preči vse besednjake moderne, s čimer jih vodi k točki njihove samorazpustitve. Pričujoča knjiga poskuša rekonstruirati leksikalna drsenja tega dogodka, a tudi njegovo globljo genealogijo, in sicer s serijo figur, ki jih lahko povežemo z različnimi disciplinami – pravom, teologijo, antropologijo, politiko in biologijo – zgolj zaradi pojasnjevalnega udobja, kajti sicer kažejo, nasprotno, svoje tendenčno prekrivanje. To prekrivanje je, kot smo rekli, določeno vzdolž razcepa [divage], ki istočasno sopostavlja in povezuje imunosti in skupnost, s tem ko eno postavlja za objekt in vsebino druge, ne le za njeno kontrastno ozadje. S tega vidika ne smemo izgubiti izpred oči okoliščine, da imunost, kolikor gre za privativno kategorijo, postane pomembna zgolj kot negativna modalnost skupnosti na način, na katerega se skupnost, če pogledamo z nasprotnega zornega kota, danes zdi popolnoma imunizirana, pritegnjena in vsesana v obliko svojega nasprotja. Skratka, imunost je notranja meja, ki seka skupnost, tako da se ta uklanja sami sebi, in sicer na način, ki je hkrati konstitutiven in destitutiven: konstituira – ali rekonstruira – skupnost natanko tako, da jo destituira.

Taka negativna dialektika posebej izstopa v sferi pravnega jezika, oziroma natančneje, v sferi prava kot imunskega dispozitiva celotnega družbenega sistema. Da se je od 18. stoletja dalje semantika imunosti postopno razširila na vsa področja moderne družbe – kakor trdi Niklas Luhmann –, pomeni, da imunski mehanizem ni več odvisen od prava, temveč da je pravo odvisno od imunskega mehanizma. Ta odločilen prehod, ki ga je nemški sociolog poskušal predstaviti v najbolj nevtralni, zato pa toliko bolj

ideološko obremenjeni formulaciji, dejansko konstituira točko sprevačanja neke, sicer zelo aporetične poti, v izvoru katere stoji strukturno razmerje med zakonom in nasiljem. To razmerje, ki je vse prej kot omejeno na zakonsko vlogo imunizacije skupnosti pred nasiljem, ki ji grozi, zaznamuje same te imunske procedure: v aparatu, ki naj bi nasilje omejeval z nasiljem, se slednje prej izkaže kot pripojeno temu aparatu, kakor v njem odpravljeno. Gre za kratek stik, ki ga je Walter Benjamin opazil v ambivalentni figuri *Gewalt*, ki jo je razumel kot nerazpustljivo zvezo prava in sile. Znotraj tega primeža, ki mu Benjamin pripiše mitične poteze neizogibne usode, je vsaka možna ‚pravilna‘ ali ‚skupna‘ oblika življenja žrtvovana čistemu preživetju svoje gole biološke vsebine.

19

Simone Weil je osnovni motiv podobne redukcije življenja na preprosto živečo materijo povezala z na sebi zasebno in privativno naravo vsakega prava, vključno tistega, ki se mu reče javno. Pravo je v svoji zgodovinsko konstituirani obliki vedno od nekoga – nikoli od vseh. Ta element določa njegovo načelno nasprotje do tiste skupnosti, za katere zaščito naj bi bilo poklicano – toda v obliki, ki sprevača njegovo najbolj inherentno konotacijo: znotraj modernega pravnega reda je skupna samo zahteva po tistem, kar je lastno [*proprio*]. Od tod uporaba tiste sile, ki konstituira hkrati transcendentalno predpostavko in jamstvo učinkovitosti prava. Do takega sklepa pride z neke druge perspektive tudi René Girard, in sicer znotraj analitičnega okvira, v katerem sta vzdolž iste genealoške linije razporejena preganjalno nasilje mehanizma žrtvovanja in represiven aparat pravnega tipa, s katerim je mehanizem žrtvovanja sekulariziran, prav zato pa tudi podvojen. Dejstvo, da je pravo nepogrešljivo pri zaščiti vsakega tipa združenega sožitja pred konflikti, ki ga prečijo, ne odpravlja jedra nasilja, ki ga nosi vtisnjenega ne samo v svoji genezi, temveč tudi

v samem osrčju svojega delovanja. Kot je jasno izražala arhaična definicija prvega *nómos* – tistega, suverenega življenja in smrti –, se pravo umešča v točko nerazlikovanja med ohranjanjem in izključitvijo življenja. Pravo ohranja življenje znotraj reda, ki izključuje njegov prosti razvoj, ker ga zadržuje znotraj negativnega praga, ki ga določa njegovo nasprotje. Zakon se z isto zahtevo po vnaprejšnji predvidljivosti in kaznovanju vseh dejanj, ki bi ga lahko kršila, umešča v situacijo predpostavljene anticipacije, kjer se življenje izkaže hkrati kot zaščiteno in prejudicirano.

6. Natanko to vztrajanje negativnega v obliki omejevanja predstavlja tisto pomensko smer, ki na kategorialni ravni povezuje pravni besednjak s teološkim. Tu ne merim toliko oziroma zgolj na neizogibno pravno naravo, ki so jo privzele vse religiozne dogmatike v trenutku prehoda iz obdobja preroške besede v obdobje cerkvene kodifikacije, čeprav ima že ta prehod – nujen za vsak tip religije, ki ima namen biti trajna – obrambni pomen avtoimunizacije pred heretičnimi težnjami, ki ogrožajo njeno stabilnost. A tisto, kar temeljno povezuje obliko *religio* z imunsko semantiko, je prekrivanje njenih dveh pomenskih smeri, ki poteka od izvorov dalje: ena pomenska smer je odrešitvenega tipa – tudi v biološkem pomenu tistega, kar zdravi oziroma kar ohranja zdravo –, druga pa normativnega značaja. Pomen, ki ga določa njuno križanje, je povezan z idejo, da mora življenje za svoje preživetje – telesno in duhovno – opazovati neki ritual, a tudi spoštovati neko prepoved, ki ju ne sme prekršiti. To pomeni, da je pokončnost [*dispiegamento*] življenja – ali vsaj njegovo ohranjanje – odvisna od podreditve tuji moči, ki ne prihaja od njega samega, pa vendar konstituira hkrati njegov eksistenčni pogoj in njegovo usodo.



To soprisotnost razvoja in njegovega omejevanja, odprtja in zaprtja, pozitivnega in negativnega, ki je tipična za imunsko paradigmo, zgledno predstavlja enigmatična figura *katéchon*: ne glede na to, kdo je na zgodovinski in politični ravni njen nosilec, uteleša načelo obrambe pred zlom s preliminarno pripojitvijo [*inglobamento*] tega zla. V bioloških terminih bi to figuro lahko primerjali s protitelesom, ki ščiti krščansko telo z asimilacijo antigena. Oziroma, v bolj pravnem besednjaku, z *nómos*, ki se zoperstavlja anomiji v obliki, ki je tudi sama antinomična, kar pomeni, da sam sprejme jezik anomije. Kategorija ‚politična teologija‘ konstituira najbolj očiten dosežek te figure, in sicer tako, da napotuje na točko legitimacijske konjunkcije med ravnema imanence in transcendence. Naj se slednja nanaša neposredno na Boga ali na njegovega zemeljskega zastopnika, v vsakem primeru se nanjo naslavlja zahteva, da sprejme vlogo, ki bo združila krščanstvo, ki je samo suspendirano med religiozno sfero mističnega telesa in profano sfero političnega telesa, slednje pa ima še vedno teološko jamstvo. Tu sama terminologija ‚telesa‘ in ‚inkorporacije‘, ki je zgodaj v zgodovini zasedla mesto ‚mesa‘ in ‚inkarnacije‘, kaže na zaprtje krščanskega besednjaka v institucionalni okvir, katerega namen je nevtralizirati napetosti anarhičnega in apokaliptičnega tipa, ki so v njem izvorno prisotne. Tisto, kar se z ozirom na te napetosti zelo hitro uveljavi, je normativno sklicevanje na neko ureditev, ki jo definira razmik med pokončnostjo [*dispięgamento*] eksistence in skrčenostjo kot njeno skrajno mejo. Prav izhajajoč iz predpostavke take zevi, je bilo lahko tudi zlo, ki je bilo v zgodovini neizogibno na delu, prevzeto in preseženo od svojega nasprotja. Ko se bo tovrstna dialektična procedura preusmerila od legitimacije krščanske skupnosti, kamor se izvorno usmerja, k opravičilu samega Boga, ki je v prvi osebi obtožen za vse zlo sveta, takrat bo imunski dispozitiv pridobil kompenzacijske poteze

teodiceje: nobeno zlo, ne glede na to, kako nevzdržni se lahko zdijo njegovi učinki, ne more odpraviti dobrega, ki ga spremlja ne samo s tem, da ga uravnoveša, temveč iz njega, če pogledamo iz širše perspektive, celo izhaja.

22

7. Ne preseneča, da se v dovršitvi moderne sekularizacije kategorija *compensatio* vrača v središče tistega spraševanja o človeku, ki se mu je reklo ‚filozofska antropologija‘. Ta kategorija, ki je bila obdarjena z izvorno ekonomsko-pravno vrednostjo, se je postopno razširila najprej na kozmološki jezik, za tem še na psihoanalitičnega ter na koncu dobila še splošnejši domet: o kompenzaciji govorimo takrat, ko pride do povračila nekega manka – škode, dolga, napake –, ki stvari povrne v začetno ravnovesje, ne glede na to, katero področje je zanjo pristojno. A da bi se lahko tovrstna kompenzacijska dinamika umestila v središče antropološkega besednjaka, je bilo treba počakati na dodaten konceptualni prehod, zaradi katerega se je lahko opredelila v izrecno imunskem pomenu: gre namreč za pomenski prehod od preprostega izenačenja med negativnim in pozitivnim k pozitivnemu funkcionaliziranju samega negativnega. Prav to pot je prehodila nemška filozofska antropologija, ko je glavni vir človeka prepoznala natanko v izvorni pomanjkljivosti njegove narave. Razlog, zaradi katerega je človek sposoben umetno ustvariti svoje izkustvo, ne glede na to, v kakšnem okolju se znajde, je, kot je domneval že Herder, v izostanku specializiranosti njegovih organov – nasprotno kakor pri drugih živalskih vrstah. To pomeni, da se mora človeško življenje preseči [*transcendensi*], da bi se ohranilo – a ne več v neki sferi, ki je človeškemu življenju zunanja, kakor bi želela teologija, temveč znotraj samega sebe. Mora se objektivirati – in torej povnanjiti – v oblikah, ki presegajo njegovo preprosto danost.

Ko je Max Scheler prepoznal moč duha v njegovi drugosti glede na življenjski tok, ko je Helmuth Plessner iskal točko sovpadanja med močjo in preživetjem v človekovi sposobnosti lastne podvojitve glede na neposrednost svoje naravne pogojenosti, ko je, nazadnje, Arnold Gehlen s še večjo radikalnostjo možnost kompenzacije morfološke zakasnitve med živaljo in človekom umestil v razbremenjenost od presežka instinktov, so s tem vsi trije – sicer na različne načine – ohranjanje življenja pogojevali z vzpostavitvijo nekega umetnega reda, s katerim se življenje izloči iz samega sebe. Naj ta red privzame obliko družbenega rituala, katerega namen je zavarovati distanco med posamezniki, kot je hotel Plessner, ali pa obliko institucije, ki je sposobna stabilizirati sicer uničujoče dinamike, kot je menil Gehlen; tisto, kar ostaja isto, je antikomunitaren izid, ki ga antropološka imunizacija doseže: skupnost je kot taka dobesedno nevzdržna. Da bi bila odporna do nevarnosti entropije, ki jo ogroža – in s katero konec koncev sovpada –, jo je treba preventivno sterilizirati v odnosu do same njene relacijske vsebine. Treba jo je imunizirati pred *munusom*, ki jo izpostavlja okužbi s tistim, kar jo presega iz same njene notranjosti. Temu cilju so namenjene oblike – vloge, norme, institucije –, s katerimi antropologija loči življenje od njegove skupne vsebine. Tisto, kar ostaja skupno, ni nič drugega kot vzajemna ločitev. Tu postane jasna močno nihilistična poteza, ki jo filozofska antropologija vsrka od imunske dialektike: edina zaščita pred ničem, na katerem sloni človeška narava, je nič sam. Ali bolje, nič, ki je globlji od naravnega ničā, ker je umetno proizveden v svojem zmanjšanju.

8. A presežek institucionalnega posredovanja, ki ga je predvidevala filozofska antropologija, ni nič drugega kot eden od dveh prevladujočih načinov, na katera imunska paradigma stopa v