

HOMO SACER

PAST:FORWARD

Giorgio Agamben

# Homo sacer

Suverena moć i goli život

s talijanskog preveo **Mario Kopić**

NASLOV IZVORNIKA:

**Giorgio Agamben:** Homo sacer. *Il potere sovrano e la nuda vita*

Giulio Einaudi editore

TORINO 1995.

PREVEO S TALIJANSKOG: **Mario KOPIĆ**

**Multimedijalni institut**

ISBN: 953-7372-01-4

ISBN: 978-953-7372-01-9

EAN: 9789537372019

**Arkin D.O.O.**

ISBN: 953-6542-23-4

ZAGREB 2006.

IZDANJE PORDRŽALI: Institut Otvoreno društvo - Hrvatska  
Ministarstvo kulture Republike Hrvatske

# Sadržaj:

## Uvod

7

### PRVI DIO: **Logika suverenosti**

1. Paradoks suverenosti	18
2. <i>Nomos basileus</i>	32
3. Mogućnost i pravo	40
4. Forma zakona	49
<i>Prag</i>	62

### DRUGI DIO: **Homo sacer**

1. <i>Homo sacer</i>	66
2. Ambivalentnost svetoga	68
3. Sveti život	74
4. <i>Vitae necisque potestas</i>	79
5. Suvereno tijelo i sveto tijelo	82
6. Izopćenje i vuk	93
<i>Prag</i>	100

### TREĆI DIO: **Logor kao biopolitička paradigma moderne**

1. Politizacija života	103
2. Ljudska prava i biopolitika	109
3. Življenja nevrijedan život	117
4. "Politika, to će reći oblikovanje života naroda"	124
5. VP	135
6. Politizirati smrt	140
7. Logor kao <i>nomos</i> moderne	145
<i>Prag</i>	159

## Literatura

168

## Uvod

*Das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst, von einer besonderen Seite angesehen.*

SAVIGNY

*Ita in iure civitatis, civiumque officiis investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana, quibus rebus ad civitatem compaginandam apta vel inepta sit, quomodo homines inter se componi debeant, qui coalescere volunt, recte intelligatur.*

HOBBES

Grci nisu imali jedan termin za izražavanje onoga što mi razumijemo pod riječju život. Upotrebljavali su dva termina, semantički i morfološki različita, iako objašnjiva zajedničkim etimološkim korijenom: *zoe*, koji izražava jednostavnu činjenicu života zajedničkog svim živim bićima [životinjama, ljudima ili bogovima] i *bios*, koji upućuje na formu ili način življenja svojstven nekom pojedincu ili grupi. Kada **Platon** u *Filebu* spominje tri vrste života, a **Aristotel** u *Nikomahovoј etici* razlikuje kontemplativan život filozofa [*bios theoretikos*] od uživalačkog života [*bios apolaustikos*] i političkog života [*bios politikos*], nitko od njih nikada ne bi mogao upotrijebiti termin *zoe* [koji, znakovito, u grčkom jeziku nema plural], zbog jednostavne činjenice da nisu ni na koji način raspravljeni o jednostavnom prirodnom životu, nego o kvalificiranom životu, o posebnom načinu življenja. **Aristotel** s obzirom na Boga naravno može govoriti o *zoe aristekai aidios*, najboljem i vječnom životu [MET.1072B, 28], ali samo kada želi naglasiti nimalo banalnu činjenicu da je i Bog živo biće [kao što se u istom kontekstu služi terminom *zoe* da bi definirao, na isto toliko nimalo trivijalan način, čin mišljenja], ali govoriti o *zoe* politike građana Atene ne bi imalo nikakva smisla. Ne radi se o tome da antičkom svijetu ne bi bila bliska ideja da prirodni život, jednostavna *zoe* kao takva, može biti dobro samo po sebi. U jednom odlomku *Politike* [1278B, 23–31], nakon što je podsjetio da je svrha grada živjeti prema dobru, **Aristotel** čak s nenadmašnom lucidnošću izražava tu svijest:

Stoga je upravo to /živjeti prema dobru/ najviša svrha, a zajednička je kako svim ljudima tako i svakome ponaosob. Ali ljudi se udružuju i radi jednostavna življenja, i održavaju državno zajedništvo. Jer opстоje možda nekakav djelić dobra u samome življenju [*kata to zen auto monon*], ukoliko glede načina života [*kata ton bion*] ne pretegne odviše

tegoba. Bjelodano je naime kako ustrajno podnose golemu nevolju većina ljudi, prijanjujući uza život [*zoe*], kao da u njemu samome postoji neka vedrina [*euemeria*, lijep dan] i prirodna slatkoča.

No, jednostavan je prirodan život u klasičnom svijetu isključen iz polisa u pravom smislu riječi i ostaje čvrsto zatočen, kao puki reproduktivni život, u području oikosa [POL. 1252A, 26-35]. Na početku *Politike*, Aristotel ulaže sav svoj trud u razlikovanje *oikonomos* [kućeupravitelja] i *despotes* [gospodara] koji se bave reprodukcijom i opskrbom življenja, od političara, i ismijava one koji zamišljaju da je razlika među njima kvantitativna a ne vrsna. I kada u jednom odlomku koji će ostati dio kanona političke tradicije Zapada [1252B, 30], određuje svrhu savršene zajednice, to čini upravo protustavljujući jednostavnu činjenicu života [*to zen*] politički kvalificiranom životu [*to eu zen*]: *ginomene menoun tou zen heneken, ousa de tou eu zen* "nastavši radi pukog življenja, i opstojeci radi dobra življenja" [u latinskom prijevodu **Wilhelma od Moerbeke**, kojega su pred očima imali i **Toma i Marsilije iz Padove**: *facta quidem igitur vivendi gratia, existens autem gratia bene vivendi*].

Istina je da jedan vrlo slavan pasus istog djela definira čovjeka kao *politikon zoon* [1253A,4], ali ovdje [ostavimo li po strani činjenicu da se u atičkoj prozi glagol *bionai* praktički nikada ne rabi u prezantu] političnost nije atribut živog bića kao takvog, nego specifična razlika koja određuje rod *zoon* [odmah nakon toga, uostalom, ljudska se politika razlikuje od politike drugih živilih bića, jer je utemeljena, pomoću dodatka političnosti vezanoga na jezik, na zajedništvu dobra i zla, pravednog i nepravednog, a ne naprosto ugodnog i bolnog].

Upravo pozivajući se na tu definiciju, Foucault na kraju *Volje za znanjem* sažima proces preko kojega, na pragu modernog doba, prirodni život počinje bivati uključen u mehanizme i kalkulacije državne moći, a politika se transformira u bio-politiku: "Tisućama je godina čovjek ostao ono što je bio i za **Aristotela**: živa životinja koja je, osim toga, sposobna i za političku egzistenciju; moderni je čovjek životinja u politici čiji se život živoga bića stavlja u pitanje" [FOUCAULT 1, STR. 127].

Prema Foucaultu, "prag biološke modernosti" nekog društva smješten je u točki u kojoj vrsta i individua kao jednostavno živuće tijelo postaju ulog njezinih političkih strategija. Počevši od 1971. godine, predavanja na Collège de France usredotočuju se na prijelaz od "teritorialne države" na "državu stanovništva" i na posljedično vrtoglavo povećanje važnosti biološkog života i zdravlja nacije kao problema suverene moći koja se sada postupno transformira u "upravljanje ljudima" [FOUCAULT 2, STR. 719]. "Iz toga proishodi neka vrsta animalizacije čovjeka, ozbiljena uz pomoć naj sofisticiranih političkih tehnika. Tada se u povijesti pojavljuje kako proširenje mogućnosti za znanost o čovjeku i društvu, tako i istodobna mogućnost da se život zaštiti i ovlasti njegov holokaust." Napose razviće i triumf kapitalizma ne bi bio moguć, u ovoj perspektivi, bez disciplinske kontrole ozbiljene od strane nove bio-moći, koja je - takoreći kroz niz prikladnih tehnologija - stvorila "krotka tijela" koja su joj bila potrebna.

S druge je strane već od kraja pedesetih godina [odnosno, gotovo dvadeset godina prije *Volje za znanjem*] **Hannah Arendt** u *The Human Condition* analizirala proces koji dovodi *homolaborans*, s njime i biološki život kao takav, do toga da postupno preuzme središnju ulogu na političkoj sceni modernosti. Upravo je u tom primatu prirodnog života nad političkim djelovanjem Arendt čak vidjela izvor transformacije i dekadencije javnog prostora u modernim društvima. O poteškoćama i otporima koje je mišljenje na tom području moralno podnijeti svjedoči činjenica da je istraživanje **H. Arendt** ostalo praktički bez nasljednika i da je Foucault mogao otvoriti svoje radove na području biopolitike bez pozivanja na nju. I vjerojatno upravo tim poteškoćama valja pripisati kako činjenicu da u *The Human Condition*<sup>†</sup> autorica začudo ne uspostavlja nikakvu vezu s prodornim analizama koje je prethodno posvetila totalitarnoj vlasti [u kojima manjka bilo kakva biopolitička perspektiva], tako i, podjednako svojevrsnu, okolnost da Foucault

---

<sup>†</sup> radi se o naslovu koji je na hrvatskom preveden kao *Vita activa* [nap. ur.]

nikada nije preusmjerio svoja istraživanja prema mjestima moderne biopolitike *par excellence*: koncentracijskom logoru i strukturi velikih totalitarnih država dvadesetoga stoljeća.

Smrt je spriječila Foucaulta da razvije sve implikacije pojma biopolitike i pokaže u kojemu bi smjeru produbio njezino istraživanje; no, u svakom slučaju, ulazak zoe u sferu *polisa*, politizacija golog života kao takvog konstituira odlučni događaj moderne koji obilježava radikalnu transformaciju političko-filozofskih kategorija klasične misli. Štoviše, ako se čini da politika danas prolazi kroz dugotrajnije pomračenje, to je vjerojatno upravo stoga jer je propustila odmjeriti se s tim utemeljujućim događajem moderne. "Enigme" [FURET, STR. 7] što ih je naše stoljeće postavilo povijesnom umu i koje su i dalje aktualne [nacizam je samo najstrahovitija od njih] mogle bi biti razriješene samo na terenu - biopolitici - na kojem su bile zauzlane. Samo bi se na biopolitičkom horizontu, naime, moglo odlučiti trebaju li kategorije na čijim je oprekama utemeljena moderna politika [desnica/ljevica, privatno/javno, apsolutizam/demokracija, itd.] i koje su se postupno zamaglike, prešavši danas u pravo pravcato područje nerazlučivosti, biti definitivno napuštene ili bi pak eventualno mogle ponovo pridobiti značenje koje su upravo na tom obzoru izgubile. I samo refleksija koja, prihvaćajući sugestije Foucaulta i Benjamina, tematski propituje odnos između golog života i politike koja potajice upravlja ideologijama moderne, naizgled najudaljenije međusobno, može omogućiti politici da izade iz svoje prikrivenosti i istodobno vrati mišljenje njegovom praktičnom pozivu.

Jedna od najpostojanijih orijentacija u **Foucaultovu** radu jest odlučno napuštanje tradicionalnog pristupa problemu moći, zasnovanog na pravno-institucionalnim modelima [definicija suverenosti, teorija države], u smjeru nepristrane analize konkretnih načina s kojima moć prodire u samo tijelo subjekata i u njihove forme života. Izgleda da se posljednjih godina života, kako proizlazi iz jednog seminara održanog 1982. na sveučilištu u Vermontu, ta analiza usmjerila prema dva različita smjera istraživanja: s jedne strane, istraživanje političkih

tehnika [kao što je znanost o policiji] s kojima Država preuzima i integrira u sebe brigu o prirodnom životu individua; s druge strane, istraživanje tehnologija sebstva preko kojih se sprovodi proces subjektivacije koji pojedinca vodi vezivanju s vlastitim identitetom i vlastitom sviješću te time s moći izvanske kontrole. Očito da se te dvije niti [koje ionako nastavljaju dvije tendencije prisutne od početka Foucaultova rada] prepleću na više mjesta i upućuju na jedno zajedničko središte. U jednom od posljednjih spisa, **Foucault** utvrđuje da je moderna zapadnjačka država u dosad neviđenoj mjeri integrirala subjektivne tehnike individualizacije i objektivne procedure totalizacije, te govori o pravom pravcatom "političkom double mind, sačinjenom od individualizacije i istodobne totalizacije struktura moderne moći" [FOUCAULT 3, STR. 229-232].

Točka u kojoj konvergiraju ta dva aspekta moći ostala je unatoč svemu u sjeni **Foucaultova** istraživanja, tako da se moglo ustvrditi da je on uporno odbijao elaboraciju jedinstvene teorije moći. Ako **Foucault** osporava tradicionalan pristup problemu moći, zasnovan isključivo na pravnim modelima ["što legitimira moć?"] ili na institucionalnim modelima ["što je Država?"] i sugerira "da se treba otresti teorijske privilegije suvereniteta" [FOUCAULT 1, STR. 80] eda bi se izgradila analitika moći koja više ne uzimlje pravo kao model i kodeks, gdje je potom u tijelu moći zona indiferentnosti [ili barem presječište] u kojoj se dodiruju tehnike individualizacije i totalizirajuće procedure? I, općenitije, postoji li jedinstveno središte u kojemu "politički double mind" nalazi svoj *ratio existendi*? Opstojanje subjektivnog aspekta u genezi moći bilo je već implicitno u pojmu *servitude volontaire* kod **La Boétiea**; ali gdje je točka u kojoj dobrovoljno ropstvo pojedinca komunicira s objektivnom moći? Je li se moguće, u tako odlučnom području, zadovoljiti s psihološkim objašnjenjima, kao s onim kojemu doduše ne manjka sugestivnosti, o paralelizmu između vanjskih i unutarnjih neuroza? I je li pred fenomenima kao što je moć medija i spektakla, koja danas posvuda transformira politički prostor, legitimno ili uopće samo moguće razlikovati subjektivne tehnologije i političke tehnike?

Premda se čini da je opstojanje takve orijentacije logično implicirano u **Foucaultovim** istraživanjima, ona ostaje slijepa pjega u vidnom polju koju oko istraživača ne može percipirati, dakle nešto kao točka bijega koja se udaljava u beskonačnost, prema kojoj konvergiraju različite linije perspektive njegova ispitivanja [i, općenitije, sve zapadnjačke refleksije o moći] koje je nikada ne mogu dostići.

Ovdje prisutno istraživanje pogoda upravo to skriveno presjecište pravno-institucionalnog i biopolitičkog modela moći. Ono što mora zabilježiti među svojim mogućim ishodima jest upravo to da se spomenute dvije analize ne mogu odvojiti i da upletenost golog života u političku sferu konstituira izvornu - iako prikrivenu - jezgru suverene moći. Mogli bismo čak reći da je proizvodnja biopolitičkog tijela izvorni učinak suverene moći. Biopolitika je u ovom smislu stara barem koliko i suverena iznimka. Stavljući biološki život u središte svojih kalkulacija, moderna država ne čini ništa drugo doli otkriva tajnu kariku koja spaja moć s golim životom, iznove se tako zaplićući [prema ustrajnoj suglasnosti između modernog i arhaičnog koja se dade utvrđivati na najrazličitijim područjima] s najstarodavnijim arcana imperii.

Ako je tomu tako, trebat će s obnovljenom pozornošću proučiti smisao **Aristotelova** određenja politike kao oprečnosti života [*zen*] i dobrog življenja [*eu zen*]. Ta je oprečnost naime u istoj mjeri impliciranje prvog u drugom, golog života u politički kvalificiranom životu. Ono što još valja preispitati u **Aristotelovoj** definiciji nisu samo, kao što je bilo do sada, smisao, način i moguće artikulacije "dobra življenja" kao telosa političkog; nužno je prije upitati se zašto se zapadnjačka politika konstituira ponajprije preko isključivanja [koje je u istoj mjeri uključenje] golog života. Kakav je odnos između politike i života, ako se život pokazuje kao ono što treba biti uključeno kroz isključenje?

Struktura iznimke, koju smo ocertali u prvom dijelu ove knjige, u ovoj se perspektivi čini konsupstancialnom zapadnjačkoj politici, i **Foucaultovu** tvrdnju, prema kojoj je za **Aristotela** čovjek bio "živa životinja koja je, između ostalog, sposobna za političku egzistenciju",

valja posljedično dopuniti u smislu da je problematično upravo značenje toga "između ostalog". Svojevrsna formula "nastavši pak radi pukog života i opstojeći radi dobra življenja" može biti pročitana ne samo kao uključivanje nastajanja [*ginomene*] u bivstvo [*ousa*], nego i kao uključujuće isključenje [*exceptio*] *zoe* u *polis*, gotovo kao da je politika mjesto na kojem se život treba transformirati u dobro življenje i kao da je ono što valja biti politizirano svagda već bio goli život. Goli život ima u zapadnjačkoj politici tu svojevrsnu privilegiju da bude ono na čijem isključenju se temelji grad ljudi.

Nije dakle slučajno da jedan odlomak *Politike* stavlja *polis* na mjesto prijelaza od glasa prema jeziku. Sveza između golog života i politike jest ista ona koju metafizička definicija čovjeka kao "živog bića koje ima jezik" ište u artikulaciji između *phone* i *logos*:

A jezik [*logos*] jedino čovjek ima među [svim] živim bićima. Jer dok je glas [*phone*] znak bola ili užitka, te je stoga prisutan i u ostalih životinja [do toga je, naime, njihova priroda stigla, da imaju osjet bola i užitaka i da te mogu označiti jedni drugima], jezik pak priopćuje korisno i štetno, pa tako i pravedno i nepravedno. Jer to je, nasuprot ostalim živim bićima, ljudima svojstveno, da jedino oni imaju osjetilnu zamjedbu dobra i zla, pravednog i nepravednog i slično. A zajedništvo takvih čini dom i grad [1253 a, 10-18].

Pitanje: "Na koji način živo biće ima jezik?" precizno odgovara pitanju: "Na kakav način goli život obitava u polisu?". Živo biće ima *logos* oduzimajući i čuvajući u njemu vlastiti glas, jednako onako kao što obitava u polisu izuzimajući iz njega vlastiti goli život. Politika se tako pokazuje kao struktura koja je u navlastitom smislu temeljna za zapadnjačku metafiziku, ukoliko zaposjeda mjesto praga na kojem se dovršava artikulacija između živog bića i logosa. "Politizacija" golog života jest metafizička zadaća *par excellence* u kojoj se odlučuje o ljudskosti živog bića zvanog čovjek, i prihvatajući tu zadaću, moderna ne čini drugo nego potvrđuje svoju vjernost bitnoj strukturi metafizičke tradicije. Temeljni kategorijalni par zapadnjačke politike nije prijatelj-neprijatelj, nego goli život-politička egzistencija, *zoe-*

bios, uključenje–isključenje. Politika opстоји јер је човек живо биће које у језику одвaja и protustavlja себи властити голи живот те се истодобно одржава у односу с ним у isključivoj uključivosti.

Protagonist ове knjige је голи живот, односно живот *homo sacra* којег се smije ubiti а не да се žrtvovati, čiju bitnu funkciju у modernoj politici имамо накану revindicirati. Jedna opskurna figura arhaičнога rimskог права, у којој је лjudski живот uključen у poredak jedino у форми njегова isključenja [односно у својој absolutnoj mogućnosti бити ubijen], ponudila је tako kљуč zahvaljujući којему не само свети spisi suverenosti, nego и шире, sami kodeksi političke моћи, могу открити своје тajne. Usto nam то možda najstarije značenje termina *sacer* postavlja zagonetku figure светог s ovu ili onu stranu religioznog koja konstituira prvu paradigmу političkog prostora Zapada. **Foucaultova** teza mора dakle бити ispravljена или barem dopunjena, у смислу да она što karakterizira modernu politiku nije толико uključenje *zoe* у *polis*, само по себи starodavno, niti jednostavna činjenica да живот као такав постаје eminentnim objektom kalkulacija i predviđanja državne моћи; odlučujuća је ponajprije činjenica да се, usporedно с процесом zbog којег iznimka posvuda постaje pravilom, простор golog живота, izvorno постављен на rub poretku, поступно подудара с политичким простором; isključivanje и uključivanje, vanjsко и unutarnje, bios и zoe, прво и чинjenica stupaju у подручје nesvodljive nerazlikovanosti. Izvanredno је stanje, у којему је голи живот istovremeno bio и isključen и uključen и okovan poretkom, чинило uistinu, у својој odvojenosti, skriveni темељ на којему је stajao čitav politički sistem; када се njegove granice izbrišu и постану neodredive, голи се живот, који је тамо обитавао, у gradu oslobođa и постаје istodobno subjektom и objektom političkog poretku и njegovih konflikata, jedino mjesto организације državne моћи и emancipacije од ње. Sve se то događa тако као да, usporedо с процесом discipliniranja preko којег državna моћ čini од човека као живог бића властити specifičan objekt, započinje други процес који се ugrubo poklapa s rađanjem moderne demokracije у којој се човек као живо биће представља не više као objekt nego као subjekt političke

моći. Ta dva procesa, у mnogome protustavljena i [barem prividno] у оштром međusobnom konfliktu, konvergiraju у činjenici да је njihov ulog голи живот državljanina, novo biopolitičko tijelo човјечанства.

Ako je dakle išta karakteristično за modernu demokraciju у usporedbi с klasičном, тада је то činjenica да се она sveudilj predstavlja као revindikacija i oslobođenje *zoe*, да се ustrajno trsi transformirati тaj isti голи живот у formu живота и pronaći, ако тако можемо рећи, bios zoe. Otuda и njezina specifična aporia, која је у тому да hoće riskirati slobodu i sreću ljudi na istom mjestu – "golom животу" – које је obilježilo njihovo podjarmljivanje. Iza duga antagonističkog procesa који vodi priznanju formalnih права i sloboda стоји, још jednom, тјело svetog човека sa svojim dvostrukim suverenitetom, животом којега се не да žrtvovati ali ga se zato da ubiti. Osvijestiti tu aporiju ne znači obezvrijediti pobjede i napore demokracije, negо pokušati jednom zavazda shvatiti зашто се, у истом času у којем се čini да је она konačno trijumfирала nad svojim protivnicima и доšla do svojega apogea, demokracija neočekivano razotkriva nesposobnom spasiti *zoe* od propasti bez presedana, чијој је slobodi i sreći posvetila све своје napore. Dekadencija moderne demokracije и njezino поступно konvergiranje s totalitarnim državama у postdemokratskim društвима spektakla [које је постало очito već kod **Tocquevillea** и svoju konačnu potvrdu našlo u **Debordovoj** analizi] имају, možda, svoj korijen у тој aporiji која обилježava njezin početak и тјера је у тјено сууčesništvo с njezinim najlučim neprijateljem. Naša politika данас не poznaje niti jednu drugu vrijednost [и prema tome niti jednu drugu ne-vrijednost] doli живот, и dok kontradikcije što ih то implicira не буду razriješene, nacizam и fašizam, који су из odluke о golom животу načinili vrhovni politički kriterij, ostaju zlokobno aktualnima. Prema **Antelmeovu** svjedočenju, ono što су logori naučili one који су тамо обитавали jest upravo da "stavljanje ljudskosti u pitanje izazivlje jedno готово biološku potraživanje pripadnosti ljudskoj vrsti" [ANTELME, STR. 11].

Teza о unutarnjoj solidarnosti između demokracije и totalitarizma [коју ovdje moramo predložiti uz nužan oprez] очito nije [као и uostalom teza **Lea Straussa** о тјеноj konvergenciji liberalizma и

komunizma glede krajnjeg cilja] historiografska teza koja bi autorizirala ukidanje i izravnavanje ogromnih razlika koje karakteriziraju njihovu povijest i njihov antagonizam; unatoč tome treba je čvrsto održavati na povjesno-filozofskoj razini koja joj je svojstvena, jer nam samo ta teza može omogućiti orientaciju pred novim realitetima i nepredvidljivim konvergencijama ovog kraja tisućljeća, oslobadajući prostor za neku novu politiku koju najvećim dijelom tek treba iznaći.

Protustavljujući, u prethodno citiranom odlomku, "lijep dan" [*euemeria*] jednostavna života "poteškoćama" političkog *biosa*, **Aristotel** je dao možda ponajljepšu formulaciju aporije koja стоји u temeljima zapadnjačke politike. Dvadeset i četiri stoljeća koja su odonda prošla nisu donijela nikakvih rješenja osim provizornih i neučinkovitih. Politika u provedbi metafizičke zadaće, koja ju je odvela k tomu da je sve više preuzimala formu bio-politike, nije uspjela konstruirati vezu između *zoe* i *bios*, između glasa i jezika koja bi trebala ponovo spojiti slomljeno. Goli život ostaje u njoj zahvaćen u formi izuzetka, odnosno kao nešto što je uključeno samo kroz isključenje. Kako je moguće "politzirati" "prirodnu slatkoću" *zoe*? I, ponajprije, ima li ona doista potrebu za politizacijom ili je političko već sadržano u njoj kao njezina najdragocjenija jezgra? S jedne strane biopolitika modernog totalitarizma, s druge potrošačko društvo i masovni hedonizam zacijelo konstituiraju, svatko na svoj način, odgovor na ova pitanja. Sve dok se ne pojavi neka posvema nova politika - koja dakle nije više utemeljena na *exceptio* golog života - bilo kakva teorija i bilo kakva praksa ostaju zatočene u odsuću smjera i "lijep dan" života zadobit će državljanstvo u politici samo kroz krv i smrt ili u savršenoj besmislenosti na koju je osuđuje društvo spektakla.

**Schmittova** je definicija suvereniteta [“suveren je onaj koji odlučuje o izvanrednom stanju”] postala frazom još prije nego što se shvatilo što je to u njoj bilo doista upitno, naime ni više ni manje nego granični pojam učenja o državi i pravu, u kojem to učenje [budući da je svaki granični pojam vazda granica između dva pojma] graniči sa sferom života i miješa se s njom. Dok je obzorje državnosti činilo

najširi krug svakog zajedničkog života i dok su političke, religiozne, pravne i ekonomski doktrine koje su ga podržavale bile još čvrste, ta "najekstremnija sfera" nije mogla ugledati svjetlo dana. Tada se problem suvereniteta svodio na ustanovljavanje onoga kome su unutar poretku bile dodijeljene određene moći, a da sam prag poretku nije nikada stavljen u pitanje. Danas, u trenutku u kojem su velike državne strukture ušle u proces rastakanja i kada je izvanredno stanje, kao što je **Benjamin** predviđao, postalo pravilom, sazrelo je vrijeme da se opetovano, iz nove perspektive, postavi problem granica i izvorne strukture državnosti. Budući da je nedostatnost anarhističke i marksističke kritike države bila upravo u tome da nisu niti naslutile tu strukturu i da su tako brzopletno ostavile *arcum imperii* sa strane, kao da to nema druge vrijednosti osim u simulakrumima i ideologijama koje su se navodile da bi ga opravdale. Ali s neprijateljem, struktura kojega ostaje nepoznata, prije ili kasnije dolazi do identifikacije, i teorija je Države [napose izvanrednog stanja, odnosno diktature proletarijata kao prethodne faze prema društvu bez Države] upravo taj greben na kojemu su se nasukale revolucije našeg stoljeća. Ovoj se knjizi, koja je isprva bila zamišljena kao odgovor na krvavu mistifikaciju novoga planetarnog poretku, naposljetku dogodilo da se morala suočiti s problemima - prvi je od njih "svetost života" - na koje isprva nije računala. No tijekom istraživanja postalo je jasno da na takvom području nije bilo moguće prihvati kao izvjestan niti jedan od pojmove za koje su humanističke znanosti [od prava do antropologije] vjerovale da ih definiraju ili su ih prepostavljale kao bjelodane i da su, naprotiv, mnoge od njih zbog neizbjježnosti katastrofe zahtijevale reviziju bez rezerviranosti.

# Logika suverenosti

## I. Paradoks suverenosti

1.1. Paradoks suverenosti glasi: "suveren je istodobno izvan i unutar pravnog poretku". Ako je naime suveren onaj kojemu pravni poredak priznaje moć proglašavanja izvanrednog stanja i na taj način suspendiranja valjanosti poretku, tada se "on nalazi izvan normalno važećeg pravnog poretku a ipak mu pripada, jer je nadležan za odluku o tomu može li ustav *in toto* biti suspendiran" [SCHMITT 1, STR. 34]. Preciziranje "istodobno" nije trivijalno: suveren se, imajući legalnu moć suspenzije valjanosti zakona, legalno postavlja izvan zakona. To znači da se paradoks može formulirati i na ovaj način: "zakon je izvan sebe sama", dakle: "ja, suveren, koji sam izvan zakona, proglašavam da ništa nije izvan zakona".

Isplati se potruditi s refleksijom implicitne topologije paradoksa, budući da će tek tada kada bude shvaćena njegova struktura postati jasno u kojoj mjeri suverenitet označava granicu [u dvostrukom značenju kraja i početka] pravnog poretku. Schmitt predstavlja tu strukturu kao strukturu iznimke [*Ausnahme*]:

Iznimka je ono što se ne može supsumirati; ona se uskraćuje generalizirajućem zahvaćanju, ali istodobno u absolutnoj čistoći otkriva jedan navlastito-pravni formalni element, odluku <Dezision>. U svom absolutnom obliku, izvanredan je slučaj nastupio kada se tek mora stvoriti situacija u kojoj pravni propisi mogu vrijediti. Svaka opća norma zahtijeva normalno uobičavanje životnih odnosa na koje se treba primijeniti shodno činjeničnom stanju i koje podvrgava svom normativnom reguliranju. Normi je potrebit homogen medij. Ta faktička normalnost nije tek "izvanska pretpostavka" koju pravnik može ignorirati; ona, naprotiv, spada u njezino imanentno važenje. Ne opстоje norma koja bi bila primjenljiva na kaos. Poredak mora

biti uspostavljen kako bi pravni poredak imao smisla. Mora se stvoriti normalna situacija, i suveren je onaj koji definitivno odlučuje o tomu vrla li zbilja to normalno stanje. Svako je pravo "situacijsko pravo". Suveren stvara i garantira situaciju kao cjelinu u njezinu totalitetu. On ima monopol te posljednje odluke. U tomu je bit državne suverenosti koju, dakle, na pravilan način juristički ne treba definirati kao monopol prisile ili vladavine, nego kao monopol odluke, pri čemu je posrijedi odluka upotrebljiva u općem smislu kojeg još dalje treba istražiti. Izvanredan slučaj najjasnije otkriva bit državnog autoriteta. Ovdje se odluka odvaja od pravne norme, i [formulirajmo to paradoksalno] autoritet dokazuje da mu, da bi uspostavio pravo, nije potrebno imati pravo... Iznimka je zanimljivija nego normalni slučaj. Normalno ništa ne dokazuje, iznimka dokazuje sve; ona ne samo da potvrđuje pravilo, pravilo uopće živi samo od iznimke. Jedan je protestantski teolog, koji je pokazao za kakvu vitalnu intenzivnost teološka refleksija može biti kadra i u XIX. stoljeću, rekao: "Iznimka objašnjava ono što je opće i samu sebe. A ako hoćemo pravilno proučiti ono što je opće, trebamo samo potražiti kakvu zbiljsku iznimku. Ona sve objelodanjuje puno jasnije nego samo opće. Tijekom vremena zasitit ćemo se većna brbljanja o općem; opstoje iznimke. Ako ih ne možemo objasniti, ne možemo objasniti ni ono što je opće. Ta se teškoća obično ne zamjećuje, budući da se opće ne misli sa strašću, nego s ugodnom površnošću. Iznimka, naprotiv, misli opće s energičnom strašću" [IBIDEM, STR. 39-41].

Nije slučajno da se Schmitt u svojoj definiciji iznimke referira na djelo teologa [koji nije nitko drugi do Kierkegaard]. Iako je već Vico u terminima koji nisu bili odveć različiti odredio superiornost iznimke kao "zadnje konfiguracije činjenica" nad pozitivnim pravom ["*Indidem iuridisprudentia non censemur, qui beata memoria ius theticum sive summum et generale regularum tenet; sed qui acri iudicio videt in causis ultimas factorum peristases seu circumstantias, quae aequitatem sive exceptionem, quibus lege universali eximantur, promereant*"; DE ANTIQUISSIMA, CAP. II], u okviru pravnih znanosti ne opстоje teorija iznimke koja bi ovu postavila na tako visoko mjesto budući da je,

prema **Schmittu**, u suverenoj iznimci upitan sam uvjet mogućnosti valjanosti pravne norme i s njom sam smisao državnog autoriteta. Preko izvanrednog stanja suveren "stvara i jamči situaciju" potrebnu pravu za njegovu važnost. Ali što je ta "situacija", kakva je njezina struktura, s obzirom na to da nije ništa drugo nego suspenzija norme?

¶ **Vicova** oprečnost između pozitivnog prava [*ius theticum*] i iznimke dobro izražava poseban status iznimke. Iznimka je u pravu element koji transcendira pozitivno pravo na način njegova suspendiranja. Stoji naspram pozitivnog prava kao što negativna teologija stoji naspram pozitivne. Dok ta naime propovijeda i potvrđuje određene Božje kvalitete, negativna [ili mistična] teologija sa svojim niti... niti... niječe i suspendira pripisivanje bilo kakvog predikata. No, ona ipak nije izvan teologije, nego, bolje pogledavši, funkcionira kao princip koji općenito utemeljuje mogućnosti nečega kao što je teologija. Samo zbog toga što se božanskost pretpostavila na negativan način kao ono što opстоje izvan svakog mogućeg predikata, može postati subjektom predikacije. Na analogan način može pozitivno pravo, samo zato što je suspendirano u izvanrednom stanju, definirati normalan slučaj kao područje vlastite valjanosti.

1.2. Iznimka je vrsta isključenja. Ona je pojedinačan slučaj, isključen iz opće norme. No ono što navlastito karakterizira iznimku jest da ono što je isključeno nije stoga absolutno bez odnosa s normom; nasuprot, norma ostaje povezana s njom u obliku suspenzije. *Norma se primjenjuje na iznimku ne primjenjujući se, odmičući se od nje*. Izvanredno stanje nije dakle stanje kaosa koji prethodi redu, nego stanje koje je posljedak njegove suspenzije. U ovom je smislu iznimka uistinu, etimološki, *iz-uzeta* [*ex-capere*] a ne jednostavno isključena.

Više je puta bilo zamjećeno da pravno-politički poredak ima strukturu uključenja onoga što je istodobno iz njega izbačeno van. Tako je **Gilles Deleuze** mogao napisati da "suverenost vlada samo nad onim što može interiorizirati." [DELEUZE, STR. 445.], a što se tiče

*grand enfermement* kojeg je **Foucault** opisao u *Historiji ludila u doba klasicizma*, **Maurice Blanchot** je govorio o pokušaju društva da "zatvori izvanjsko" [*enfermer le dehors*], odnosno da ga konstituira u "unutarnjosti iščekivanja ili iznimke". Suočen s ekscesom, sistem preko zabrane interiorizira ono što ga nadilazi, i na taj se način "postavlja kao izvanjski sebi samome" [BLANCHOT, STR. 292]. Iznimka koja definira strukturu suvereniteta još je složenija. Ono što je izvan tu se uključuje ne samo preko zabrane ili interiorizacije, nego kroz suspenziju valjanosti poretka, ostavljajući tako da se i on povuče od iznimke, da je napusti. Nije iznimka ta koja se uskraćuje pravilu, nego je pravilo to koje, suspendirajući se, daje prostor iznimci i samo se na ovaj način konstituira kao pravilo, održavajući odnos s njom. Posebno "važenje" <vigore> zakona sadržano je u ovoj uzmožnosti da se održi u odnosu s nekom izvanjskošću. Taj krajnji oblik odnosa koji nešto uključuje samo preko njegova isključenja nazvat ćemo *odnosom iznimke*.

Stanje koje se uspostavlja u iznimci ima dakle tu posebnost da ne može biti određeno ni kao faktičko niti kao pravno stanje, nego postavlja između njih paradoksni prag indiferencije. Nije činjenica, budući da je stvoreno samo suspenzijom norme; ali, iz istog razloga, nije niti faktičko stanje u pravnom smislu, premda otvara mogućnost valjanosti zakona. To je krajnji smisao paradoksa kojega **Schmitt** formulira kada piše da suverena odluka "pokazuje da nema potrebe za pravom da bi stvarala pravo". Naime, u suverenoj iznimci nije toliko posrijedi kontrola ili neutralizacija ekscesa, koliko ponajprije stvaranje i definiranje samog prostora u kojem pravno-politički poredak može imati svoju valjanost. Ona je, u tom smislu, temeljna lokalizacija [*Ortung*], koja se ne ograničava na razlikovanje onoga što je unutra i onoga što je vani, normalnog stanja i kaosa, nego među njima ocrtava prag [izvanredno stanje] počevši od kojega unutarnje i izvanjsko ulaze u one kompleksne topološke odnose koji omogućuju valjanost poretka.

"Uređenje prostora", u kojemu **Schmitt** vidi suvereni *Nomos*, dakle nije samo "zauzeće zemlje" [*Landnahme*], utvrđivanje pravnog

[*Ordnung*] i teritorijalnog poretka [*Ortung*], nego ponajprije "zauzeće izvanjskosti", iznimka [*Ausnahme*].

¶ Budući da "ne opstoji nikakva norma koja bi bila primjenjiva na kaos", kaos treba najprije biti uključen u poredak kroz stvaranje zone indiferencije između izvanjskog i unutarnjeg, kaosa i normalne situacije: izvanrednog stanja. Da bi se na nešto referirala, norma mora prepostaviti ono što je izvan odnosa [ne-odnosno] i ni više ni manje na taj način s njim uspostaviti odnos. Odnos iznimke tako jednostavno izražava izvornu formalnu strukturu pravnog odnosa. Suverena je odluka o iznimci, u ovom smislu, izvorna političko-pravna struktura s kojom ono što je uključeno u poredak i ono što je iz njega isključeno tek pridobiva svoj smisao. U svojoj arhetipskoj formi izvanredno je stanje dakle početak svake pravne lokalizacije, budući da samo izvanredno stanje otvara prostor u kojem prvi put postaje moguće utvrđivanje određena poretka i određena teritorija. Kao takvo, samo je izvanredno stanje bitno nelokalizirajuće [iako mu se svaki put mogu odrediti prostorno-vremenske granice].

Sveza između lokalizacije [*Ortung*] i poretka [*Ordnung*], koja konstituira "nomos zemlje" [SCHMITT 2, STR. 70], još je složenija nego u Schmittovu opisu i u sebi sadrži temeljnu dvosmislenost, nelokalizirajuću zonu indiferentnosti ili iznimke koja napisljetu nužno počinje djelovati protiv nje kao načelo beskrajne dislokacije. Jedna od postavki ovdje prisutnog istraživanja jest da upravo izvanredno stanje, kao temeljna politička struktura u našem vremenu, izrana sve više u prvi plan i teži napisljetu postati pravilom. Kada je naše vrijeme pokušavalo vidno trajno lokalizirati to nelokalizirajuće, rezultat je bio koncentracijski logor. Nije zatvor, nego je logor mjesto koje odgovara ovoj izvornoj strukturi nomosa. To je između ostaloga vidljivo i u činjenici da dok zatvorsko pravo nije izvan normalnog poretka, nego je samo posebno područje unutar kaznenog prava, pravna konstelacija koja upravlja logorom, kako ćemo vidjeti, ratno je pravo ili opsadno stanje. Zbog toga analize logora nije moguće upisati u trag otvoren Foucaultovim djelima, od *Historije ludila do Nadziranja* i

*kažnjavanja*. Logor je, kao apsolutno mjesto iznimke, topološki različit od jednostavnog prostora zatvaranja. I taj je prostor iznimke, u kojem je sveza između lokalizacije i poretka definitivno slomljena, odredio krizu staroga "nomosa zemlje".

1.3. Valjanost pravne norme ne koincidira s njezinom primjenom na pojedinačni slučaj, primjerice u nekom procesu ili izvršnom činu; nasuprot tome, ako je norma općenita, mora važiti neovisno o pojedinom slučaju. Ovdje sfera prava pokazuje svoju bitnu blizinu sferi jezika. Kao što riječ u zbiljskom diskursu pridobiva mogućnost denotacije segmenta realnosti samo ukoliko ima značenje i u svojoj ne-denotaciji [dakle kao *langue* *naspram parole*: posrijedi je termin u njegovoj pukoj leksičkoj sadržajnosti, neovisno od njegove konkretnе uporabe u diskursu], tako se norma može odnositi na pojedinačan slučaj samo zato jer u suverenoj iznimci važi kao čista mogućnost, u suspenziji bilo kakve zbiljske referencije. I kao što jezik prepostavlja ne-jezično kao nešto s čime mora moći održavati virtualan odnos [u formi *langue* ili, preciznije, u formi gramatičke igre, odnosno diskursa, kojega zbiljska denotacija lebdi u neodređenosti] da bi ga se kasnije moglo denotirati u zbiljskom diskursu, tako zakon prepostavlja ne-pravno [na primjer, puko nasilje u smislu prirodnog stanja] kao ono s čime se održava u odnosu mogućnosti unutar izvanrednog stanja. *Suverena iznimnost* [kao zona indiferencije između prirode i prava] jest prepostavka pravne referencije na način njezine suspenzije. U svaku je normu koja zahtijeva ili zabranjuje bilo što [na primjer, norma koja zabranjuje ubojstvo] upisana, kao prepostavljena iznimka, čista figura činjeničnog stanja, koje se ne da sankcionirati i koje u normalnom slučaju obistinjuje njegovo kršenje [na primjer, ubojstvo čovjeka ne kao prirodno nasilje, nego kao suvereno nasilje u izvanrednom stanju].

¶ Hegel je prvi iz temelja razumio tu prepostavljajuću strukturu jezika, zaslugom koje je jezik, istodobno, izvan i unutar sebe sama, i pokazuje se da neposredno [ne-jezično] nije ništa drugo doli prepostavka

jezika. "Savršeni element - piše u *Fenomenologiji duha* - u kojemu je unutarnjost izvanjska u onoj mjeri u kojoj je izvanjskost unutarnja jest jezik" [HEGEL, STR. 527-9]. Kao što tek suverena odluka o izvanrednom stanju otvara prostor u kojemu mogu biti povučene granice između vanjskog i unutarnjeg te se određene norme mogu pripisati određenim teritorijima, tako samo jezik kao čista mogućnost značenja, povukavši se od bilo kakve konkretne instance diskursa, dijeli jezično od ne-jezičnog i omogućuje otvaranje označiteljskih prostora diskursa u kojima određenim terminima pripadaju određeni denotati. Jezik je suveren koji u permanentnom izvanrednom stanju izjavljuje da ne postoji izvanjskost jezika, da je on uvijek s onu stranu sebe sama. Navlastita se struktura prava temelji u toj pretpostavljenoj strukturi ljudskog jezika. Ona izražava svezu uključujuće isključenosti u koju je stanovita riječ podjarmljena poradi činjenice da je u jeziku, da je imenovana. Govoriti <dire> je u ovom smislu vazda *ius dicere*.

1.4. U ovoj se perspektivi iznimka postavlja u simetričnu poziciju naspram primjera s kojim formira sistem. Zajedno konstituiraju dva načina preko kojih skup nastoji utemeljiti i održati svoju koherentnost. Ali dok je iznimka, u već viđenom smislu, jedna *uključujuća isključivost* [koja dakle služi uključenju onoga što je isključeno], primjer funkcioniра ponajprije kao *isključujuća uključenost*. Uzmimo slučaj gramatičkog primjera [MILNER, STR. 176]: paradoks je da se singularna izjava, koja se ni po čemu ne razlikuje od ostalih slučajeva istog razreda, razlikuje od njih upravo ukoliko pripada skupu. Uzmemo li primjer performativa, sintagma "volim te" s jedne se strane ne da razumjeti tako kao što se razumije u normalnom kontekstu; no, s druge je strane - da bi mogla služiti kao primjer - treba tretirati kao realnu izjavu. Ono što primjer pokazuje jest njegova pripadnost razredu, ali upravo zbog toga ogledni primjer izlazi iz njega [tako u slučaju jezične sintagme primjer pokazuje svoje značenje i na taj način suspendira označivanje]. Ako bismo se sada upitali primjenjuje li se pravilo na primjer, odgovor nije jednostavan, budući da se pravilo primjenjuje na primjer samo kao na normalan slučaj, i očito ne kao na primjeru. Primjer je dakle

nešto drugo nego normalan slučaj: ne zato jer mu ne bi pripadao, nego, nasuprot, zato što pokazuje svoju pripadnost. Ono je doista *paradigma* u etimološkom smislu: ono što se "pokazuje tik do" i jedna klasa može sadržavati sve, ali ne i vlastitu paradigmu.

Dručkiji je mehanizam iznimke. Dok je primjer isključen iz skupa ukoliko mu pripada, iznimka je uključena u normalan slučaj upravo zato što ne čini dio njega. I kako pripadnost jednoj klasi može biti pokazana samo primjerom, odnosno izvan nje, tako ne-pripadnost može biti pokazana samo unutar nje, dakle iznimkom. U svakom slučaju [kao što pokazuje debata između anomalista i analogista u antičkoj gramatici], iznimka i primjer su međusobno ovisni pojmovi, koji naposljetku teže nerazlikovanosti i stupaju u igru svaki puta kad treba odrediti sam smisao pripadnosti pojedinaca, njihova činjenja zajednice. U toj je mjeri odnos između unutarnjeg i vanjskog, stranosti i unutarnjosti kompleksan u svakom logičkom kao i socijalnom sistemu.

¶ *Exceptio* rimskog procesnog prava dobro pokazuje tu posebnu strukturu iznimke. *Exceptio* je sredstvo obrane tuženika na sudu, a njezina je namjena neutralizacija punovažnosti razloga što ih afirmira tužitelj u slučaju u kojemu bi normalna primjena *ius civile* bila nepravedna. Rimljani su u njoj vidjeli formu iznimke okrenute protiv primjene *ius civile* [DIG. 44.1.2, ULP. 74: "*Exceptio dicta est quasi quaedam exclusio, quae opponi actioni solet ad excludendum id, quod in intentionem condemnationemve deductum est*"]. U tom smislu, *exceptio* nije apsolutno izvan prava, nego pokazuje prije kontrast između dva pravna zahtjeva koji u rimskom pravu podsjeća na antitezu između *ius civile* i *ius honorarium*, dakle prava što ga je uveo pretor da bi ublažio pretjeranu općenitost normi civilnog prava.

*Exceptio* tako u svom tehničkom izrazu postaje uvjetna negativna klauzula koja je u procesnoj formuli umetnuta između *intentio* i *condemnatio*, preko koje je osuda tuženika podređena neopstojanju obrambenog činjeničnog stanja kojemu tuženik stavlja primjedbu [na primjer: *si in ea re nihil malo A. Agerii factum sit neque fiat*, dakle: ako

nije bilo zle namjere]. Slučaj je iznimke tako isključen iz primjene *ius civile*, a da pak ne postaje upitnom sukladnost činjeničnog stanja s dispozicijom norme. Suverena iznimka predstavlja dodatni prag: kontrast između dva pravna zahtjeva postavlja u granični odnos ono što je izvan i ono što je unutar prava.

Može se činiti neprimjerenim da se struktura suverene moći s njezinim krutim faktičkim implikacijama određuje s nedužnim gramatičkim kategorijama. Ipak opстојi slučaj u kojem odlučno značenje jezičnog primjera i njegova nerazlikovanost, na granici s iznimkom, pokazuju očitu upletenost s moći nad životom i smrću. Posrijedi je epizoda iz Sudaca 12, 6 u kojoj Gileađani prepoznaju Efrajimove bjegunce koji pokušavaju naći spas s onu stranu Jordana tražeći od njih da izgovore riječ Šibolet, koju oni izgovaraju Šibolet [“*Dicebant ei Galaaditae: numquid Ephrataeus es? Quo dicente: non sum, interrogabant eum: dic ergo Scibbolet, quod interpretatur spica. Qui respondebat: sibbole, eadem littera spicam exprimere non valens. Statimque apprehensum iugulabant in ipso Jordanis transitu*”]; “Gileađani bi ga pitali: ‘Jesi li Efrajimovac?’ A kada bi on odgovorio: ‘Nisam’, oni bi mu kazali: ‘Hajde reci: Šibolet!’ On bi rekao: ‘Šibolet’, jer nije mogao dobro izgovoriti. Oni bi ga tada uhvatili i pogubili na jordanskim plićacima”]. U Šiboletu se prožimaju primjer i iznimka: on je primjerna iznimka ili primjer koji služi kao iznimka. [Ne začuđuje, u ovom smislu, da se u izvanrednom stanju radije pribjegava egzemplarnom kažnjavanju].

1.5. Teorija skupova razlikuje pripadnost i uključenost. Uključenost imamo kad je element dio skupa u smislu da su svi njegovi elementi i elementi tog skupa [tada se kaže da je  $b$  podskup  $a$ , i piše se  $b \subset a$ ], ali element može pripadati nekom skupu a da nije uključen u njega [budući da je pripadnost primitivan pojam teorije, koji se piše  $b \in a$ ] ili, na drugu stranu, bivajući uključen a da mu pripada. **Alain Badiou** to je razlikovanje razvio u jednoj recentnoj knjizi, kako bi se to prevelo u političke termine. Prema njemu, pripadnost odgovara prezentaciji, a uključenost reprezentaciji [ponovnoj prezentaciji]. Reklo bi se tako da

neki termin *pripada* nekoj situaciji ako je predstavljen i računa se kao jedan u toj situaciji [u političkim terminima, pojedinačni individuumi ukoliko pripadaju stanovitom društvu]. Mogli bismo reći, naprotiv, da je neki termin *uključen* u neku situaciju ako je reprezentiran u metastrukturi [Državi] u kojoj je situacija sama izračunata kao jedno [individuumi, ukoliko ih država rekodificira u razrede, na primjer kao “birače”]. **Badiou** kao *normalan* određuje onaj element koji je istodobno prezentiran i reprezentiran [koji dakle pripada i koji je uključen], kao *izraslinu <escrescenza>* element koji je reprezentiran, a nije prezentiran [koji je dakle uključen u neku situaciju a da joj ne pripada], kao *singularan* pak onaj element koji je prezentiran, a ne reprezentiran [koji pripada a da nije uključen] [BADIOU, STR. 95 -115].

Što je sa suverenom iznimkom u ovoj shemi? Moglo bi se na prvi pogled misliti da ona pripada trećem slučaju, odnosno da iznimka određuje formu pripadnosti bez uključenja. Tako je zacijelo iz **Badiouova** očista. No ono što određuje karakter suverenog zahtjeva jest upravo to da se primjenjuje na iznimku ne primjenjujući se, da dakle uključuje ono što je izvan nje same. Suverena je iznimka dakle forma u kojoj je singularnost reprezentirana kao takva, odnosno kao nereprezentabilna. Ono što nipošto ne može biti uključeno, uključeno je u formi iznimke. U **Badiouovu** shemu ona uvodi četvrtu figuru, prag indiferencije između izrasline [reprezentacija bez prezentacije] i singularnosti [prezentacija bez reprezentacije], nešto kao paradoksalno uključenje same pripadnosti. *Ona je ono što ne može biti uključeno u skup kojemu pripada i ne može pripadati skupu u koji je svagda već uključena*. Ono što jasno proishodi iz te granične figure jest radikalna kriza svake mogućnosti jasnog razlikovanja pripadnosti i uključenosti, onog što je izvan i onog što je unutra, iznimke i norme.

¶ **Badiouova** je misao u ovoj perspektivi rigorozna misao iznimke. Njezina središnja kategorija, kategorija događaja, odgovara naime strukturi iznimke. Događaj kao takav određuje element situacije da je njegova pripadnost situaciji neodrediva sa stajališta situacije. Zato

se nužno Državi pokazuje kao izraslina. Odnos između pripadnosti i uključenja prema **Badiouu** je obilježen temeljnom neadekvatnošću poradi koje je uključenje vazda eksces glede pripadnosti [teorem točke ekscesa]. Iznimka izražava upravo nemogućnost sistema da se u njemu uključenje poklopi s pripadnošću, da se svi njegovi dijelovi reduciraju na jednotu.

S točke motrišta jezika moguće je asimilirati uključenost smislu i pripadnost denotaciji. Teoremu točke ekscesa odgovarala bi dakle činjenica da neka riječ ima vazda više značenja nego što ga doista može denotirati i da je između značenja i denotacije neispunjivi ostatak. I upravo je taj ostatak upitan kako u **Lévi-Strausssovoj** teoriji konstitutivnog preobilja <surabondance> označitelja nad označenim [”Između označitelja i označenog uvjek postoji neadekvatnost koja se jedino može razriješiti u božanskom umu, a čiji je rezultat postojanje preobilja označitelja u odnosu na označeno na koje se ono može spustiti”: LÉVI-STRAUSS, STR. XLIX] tako i u **Benvenisteovoj** ireduktibilnoj opoziciji između semiotičkog i semantičkog. Na svakom se području misao našega vremena suočava sa strukturu iznimke. Bit pretenzije za suverenošću jezika jest dakle u pokušaju da se značenje i denotacija podudare, da se između njih ustali područje nerazlikovanosti u kojem se jezik održava u odnosu spram svojih *denotata* tako da ih napušta, da se od njih odmiče u čisti *langue* [jezično ”izvanredno stanje”]. To radi dekonstrukcija, postavljajući neodlučive <indecidibili> u beskonačno preobilje nad svakom faktičkom mogućnošću označenog.

1.6. Zbog toga je kod **Schmitta** suverenost predstavljena u formi odluke o iznimci. Odluka ovdje nije izraz volje subjekta, hijerarhijski superiornog bilo kojem drugom subjektu, nego reprezentira upis u tijelo *nomosa*, izvanskoštosti koja ga oživljava i daje mu smisao. Suveren ne odlučuje o dopuštenom ili zabranjenom, nego o izvornom uključenju u sferu prava ili, **Schmittovim** riječima, ”o normalnoj strukturiranosti životnih odnosa” koji su potrebni zakonu. Odluka se ne tiče niti *quaestio iuris* niti *quaestio facti*, nego samog odnosa između činjenice i prava. Ovdje nije posrijedi samo, kao što se čini

da **Schmitt** sugerira, provala ”zbiljskog života” koji pri iznimci ”probija koru mehanike ukrućene ponavljanjem”, nego nešto što se tiče najunutarnije prirode zakona. Pravo ima normativan karakter, ono je ”norma” [u pravom značenju ”mjere”] ne zato što zapovijeda i propisuje, nego u smislu da prije svega treba stvoriti područje vlastitog referiranja u zbiljskom životu, *normalizirati ga*. Zbog toga je - ukoliko ona određuje uvjete te reference i istodobno ih prepostavlja - izvorna struktura norme vazda tipa: ”Ako [realne činjenice, npr. *si membrum rupsit*], potom [pravni posljedak, npr. *talio esto*]”, gdje je neka činjenica uključena u pravni poredak preko svojeg isključenja i gdje se čini da kršenje prethodi dopuštenom slučaju i određuje ga. To da zakon na početku ima formu *lex talionis* [*talio*, možda od *talis*, što znači: sama stvar], znači da se pravni poredak izvorno ne pokazuje samo kao sankcija činjenice kršenja, nego se prije svega konstituira preko ponavljanja istog akta bez ikakve sankcije, odnosno kao izvanredno stanje. To nije kazna za kršenje, nego reprezentira njegovo uključenje u pravni poredak, nasilje kao prvotnu pravnu činjenicu [*permittit enim lex parem vindictam*, FEST 496, 15]. U tom je smislu iznimka izvorna forma prava.

Šifra tog zahvaćanja života u pravo nije sankcija [koja nikako nije ekskluzivno obilježje pravne norme], nego krivnja [ne u tehničkom smislu koji ovaj pojam ima u kaznenom pravu, nego u izvornom smislu, koji označava stanje biti-dužan: *in culpa esse*], dakle upravo uključenost preko isključenja, biti u odnosu spram nečega iz čega si isključen ili što se ne da u cijelosti asimilirati. *Krivnja se ne odnosi na kršenje, odnosno na određenje dopuštenog i zabranjenog, već na čisto važenje zakona, na njegovo jednostavno odnošenje spram nečega*. To je temeljni razlog pravne maksime - strane svakom moralu - prema kojoj nepoznavanje norme ne isključuje krivnju. U ovoj nemogućnosti da se odluči je li krivnja ta koja utemeljuje normu ili je norma ta koja postavlja krivnju, na svjetlo jasno izlazi nerazlikovanost između izvanskog i unutarnjeg, između života i prava koja karakterizira suverenu odluku o iznimci. ”Suverena” struktura zakona, njegova navlastita i izvorna ”snaga” ima formu izvanrednog stanja u kojem su pravo i činjenica nerazlučivi [ali

ipak o njima svejedno treba odlučiti]. Život je tako obvezan, može biti uključen u sferu prava napisljetu samo preko prepostavke o njegovu uključenom isključenju, samo s *exceptio*. Opstoji jedna granična slika života, neki prag na kojem je život istodobno unutar i izvan pravnog poretka, i taj je prag mjesto suverenosti.

Tvrđnju prema kojoj "pravilo uopće živi samo od iznimke" treba stoga shvatiti doslovno. Pravo nema drugog života do života kojeg uspijeva zahvatiti u sebe preko uključujuće isključivosti *exceptio*: pravo se njime hrani, i bez njega je tek mrtvo slovo. U ovom smislu pravo doista "nema po sebi nikakvu egzistenciju <Dasein>, nego je njegovo biće <Wesen> sam život ljudi". Suverena odluka ocrtava i svaki put obnavlja taj prag indiferentnosti između vanjskog i unutarnjeg, isključenja i uključenja, *nomosa i physisa*, u kojemu je život u pravu izvorno izuzet. Odluka je suverena pozicija neodlučivog.

¶ Nije slučajno da je prvo **Schmittovo** djelo u cijelosti posvećeno definiciji pravnog pojma krivnje. Ono što odmah iznenadi pri toj raspravi jest odlučnost s kojom autor odbija bilo kakvu tehničko-formalnu definiciju pojma krivnje i radije ga označava s terminima koji se na prvi pogled čine više moralnima nego pravnima. Krivnja je naime [u opreci spram stare pravne izreke koja ironično upozorava da "nema krivnje bez zakona"] tu prije svega "postupak unutarnjeg života" [*Vorgang des Innenlebens*], dakle nešto bitno "intersubjektivno" [*Innersubjektives*] [SCHMITT 3, STR. 18–24], što se da označiti kao prava pravcata "zla volja" [*bösen Willen*] koju čini "svjesno postavljanje ciljeva suprotnih pravnog poretka".

Nije moguće reći je li **Benjamin** poznavao taj tekst dok je pisao *Usud i karakter i Uz kritiku nasilja*; no stoji činjenica da se njegova definicija krivnje kao izvornoga pravnog pojma, neprilično premještenog u etičko-religioznu sferu, savršeno slaže sa **Schmittovom** tezom – premda u posve suprotnom smjeru. Jer dok je kod **Benjamina** posrijedi upravo nadvladavanje stanja demonske egzistencije čiji je ostatak pravo, i oslobođenje čovjeka od krivnje [koja nije ništa drugo nego upis prirodnog života u poredak prava i usuda], **Schmittovoj**

revindikaciji pravnog značenja i središnje uloge pojma krivnje ne stoji nasuprot sloboda etičkog čovjeka, nego samo zauzdavajuća snaga suverene moći [*katechon*] koja, u najboljem slučaju, može samo usporiti vladavinu Antikrista.

Jedna analogna konvergencija opstoji i u odnosu na pojam karaktera. **Schmitt**, kao i **Benjamin**, jasno razlikuje karakter od krivnje ["pojam karaktera – piše – ima veze s *operari*, a ne s *esse*": IBID., STR.46]. Kod **Benjamina** je pak upravo to element [karakter ukoliko se opire svakoj svjesnoj volji] koji se pokazuje kao princip koji može odriješiti čovjeka krivnje i potvrditi mu njegovu prirodnu nedužnost.

1.7. Ako je dakle iznimka struktura suverenosti, suverenost tada nije niti isključivo politički pojam niti isključivo pravna kategorija, niti mogućnost izvanska pravu [**Schmitt**] niti vrhovna norma pravnog poretka [**Hans Kelsen**]: iznimka je izvorna struktura u kojoj se pravo odnosi na život i uključuje ga u sebe na način vlastite suspenzije. Preuzimajući sugestiju **Jean-Luca Nancyja**, nazovimo *izopćenjem* <bando> [od starog germanskog termina koji znači kako isključenje iz zajednice tako i naredbu i insigniju suverena] tu mogućnost [u navlastitom smislu aristotelovske *dynamis*, koja je vazda i *dynamis me energein*, mogućnost ne prijeći na djelo/ozbiljiti se] zakona da se održi u svojoj lišenosti, da se primjeni ne primjenjujući se. Odnos iznimke jest odnos izopćenja. Tko je bio izopćen, nije samo stavljen izvan zakona i glede zakona indiferentan, nego *narušen* <abbandonato> od njega, odnosno izložen i ugrožen na pragu na kojem se prožimaju život i pravo, izvansko i unutarnje. O njemu nije moguće doslovno reći je li izvan ili unutar poretka [zbog toga izvorno "izopćen, napušten" <in bando, a bandono> u talijanskom znače kako "na milost nekome" <alla mercé di> tako i "sam od sebe, slobodno" <a proprio talento, liberamente>, kao u izričaju "trčati slobodno" <correre a bandono>, a "izopćenik" <bandito> znači kako "isključen, izopćen" <escluso, messo al bando> tako i "otvoren svima, slobodan" <aperto a tutti, libero>, kao u "svima otvorenoj, bogato obloženoj trpezi" <mesa bandita>, "sa spuštenim uzdama" <a redina bandita>]. U tom smislu

paradoks suverenosti možemo izraziti u obliku: "ne postoji ništa izvan zakona". *Izvorni odnos zakona s životom nije primjena nego Napuštanje*. Nenadmašiva mogućnost *nomosa*, njegova *izvorna "snaga zakona"* jest da drži život u svom izopćenju narušujući ga. Ovdje će se pokušati shvatiti upravo ta strukturu izopćenja, da bi ju se, eventualno, iznove postavilo u pitanje.

¶ Izopćenje je forma odnosa. No, budući da nema nikakva pozitivnog sadržaja i da se termini u njemu, čini se, međusobno isključuju [i istodobno uključuju] o kojem je tu odnosu onda riječ? Koja se forma zakona u njemu izražava? Izopćenje je čista forma odnošenja spram nečeg općenitog, jednostavna uspostava odnosa s ne-odnosnim. U tom je smislu jednaka graničnoj formi odnosa. Kritika izopćenja treba dakle nužno staviti u pitanje samu formu odnosa i upitati se je li moguće misliti političku činjenicu s onu stranu odnosa, dakle ne više u formi odnosa.

## 2. Nomos basileus

2.1. Načelo prema kojemu suverenost pripada zakonu, koje se danas čini nerazdvojivo od našeg poimanja demokracije i pravne države, nipošto ne ukida paradoks suverenosti, nego ga, naprotiv, goni do krajnosti. Od najdrevnije prenesene formulacije toga načela, **Pindarova** 169. fragmenta, suverenost se zakona naime smješta u jednu tako opskurnu i dvosmislenu dimenziju da bi se upravo s tim u svezi moglo utemeljeno govoriti o "enigmi" [EHRENBERG, STR. 119]. Evo teksta fragmenta, rekonstrukciju kojega dugujemo **Boecku**:

*Nomos ho panton basileus  
thnaton te kai athanaton  
agei dikaiion to biaiotaton  
hypertatai cheiri: tekmairomai  
ergoisin Herakleos*  
[Nomos svih suveren / smrtnika i besmrtnika / vodi sa snažnjom rukom / opravdavajući najnasilnijeg: / to Heraklovim djelima sudim]

Enigma tu nije toliko činjenica da je moguće više interpretacija fragmenta; odlučujuće je prije to, kao što nedvojbeno daje razumjeti spominjanje Heraklove otmice, da pjesnik određuje suverenost *nomosa* kroz utemeljenje nasilja. Značenje se fragmenta naime razjašnjava tek kada se shvati da on u svom središtu ima jednu skandaloznu kompoziciju onih antitetičkih načela *par excellence*, što su za Grke *Bia* i *Dike*, nasilje i pravda. *Nomos* je moć koja sa "snažnjom rukom" sprovodi u djelo paradoksalno jedinstvo tih dvaju oprečnosti [ukoliko u tom smislu enigmu shvaćamo prema **Aristotelovoj** definiciji kao "sprezanje oprečnosti", fragment uistinu sadrži enigmu].

Moramo li u 24. **Solonovu** fragmentu čitati [kao što to čini veći broj znanstvenika] *kratei nomou*, već je u VI. stoljeću specifična "snaga" zakona bila izjednačena precizno sa "svezom" između nasilja i pravde [*kratei/nomou bian te kai diken synarmosas*, "sa snagom nomosa svezao sam nasilje i pravdu", no čita li se *homou* umjesto *nomou*, središnja ideja ostaje ista, budući da **Solon** govori o svojoj zakonodavnoj djelatnosti; usp. DE ROMILLY, STR. 15]. I odlomak iz **Hesiodovih Poslova i dana** - kojega bi možda mogao imati na umu **Pindar** - pridaje *nomosu* odlučno mjesto u odnosu između nasilja i prava:

*A ti, moj Perse, primi to k srcu,  
vazda slušaj pravdu [Dike], zaboravi svaku silu [Biaia]!  
To je zakon [nomos] što ga je Zeus ljudima propisao:  
ribe u vodama i divlje zvijeri i ptice krilate  
žderu se međusobno, jer među njima ne vlada Dike,  
ali ljudima Dike je dao, ono najviše od svih dobara.* [274-278]

Ako je kod **Hesioda** *nomos* moć koja razdvaja nasilje i pravo, životinjski i ljudski svijet, i ako kod **Solona** "sveza" između *Dike* i *Bia* ne sadrži ni dvosmislenost ni ironiju, kod **Pindara** je - i ovo je čvor koji on ostavlja u nasljedstvo zapadnjačkoj političkoj misli, što ga čini, na neki način, prvim velikim misliocem suverenosti - suvereni *nomos* načelo koje, *spajajući pravo i nasilje, riskira njihovu nerazlučivost*. U tom smislu **Pindarov** fragment o *nomos basileus* sadrži skrivenu paradigmu koja usmjerava svaku daljnju definiciju suverenosti: suveren je točka

indiferencije između nasilja i prava, prag na kojemu nasilje prelazi u pravo i pravo u nasilje.

J U svojoj komentiranoj verziji **Pindarovih** fragmenata [koju **Friedrich Beissner** datira u 1803. godinu] **Friedrich Hölderlin** [koji je najvjerojatnije imao pred očima popravljen tekst u smislu odlomka iz *Gorgije: biaion ton dikaiotaton*] prevodi odlomak na sljedeći način:

### **Das Höchste**

*Das Gesetz,*

*Von allen der König, Sterblichen und*

*Unsterblichen; das führt eben*

*Darum gewaltig*

*Das gerechteste Recht mit allerhöchster Hand.*

[Zakon, / Svega kralj, smrtnika i / Besmrtnika; eto tko upravo vodi / zato najmoćnije / Najpravičnije pravo najvisocijom rukom. /

U ime svoje teorije o konstitutivnoj superiornosti *nomosa* nad zakonom [*Gesetz*, u smislu dogovorne pozicije], **Schmitt** kritizira **Hölderlinovu** interpretaciju fragmenta. "I **Hölderlin** - piše - zamagljuje svoj prijevod [HELLINGRATH, V, STR. 277] s prevođenjem izričaja *nomos* na njemački kao **Gesetz** i ta ga nesretna riječ vodi s puta, premda zna da je zakon strogo posredovanje. *Nomos* je naime u izvornom smislu čista neposrednost pravne sile [*Rechtskraft*] koja nije posredovana zakonom; on je konstituirajući povijesni događaj, akt legitimnosti koji samo općenito osmišljava legalitet novog zakona" [SCHMITT 2, STR. 63].

**Schmitt** ovdje posvema pogrešno razumije pjesnikovu nakanu, nakanu koja je usmjerena upravo protiv bilo kakvog neposrednog načela. U svom komentaru **Hölderlin** naime određuje *nomos* [koji razlikuje od prava] kao strogo posredništvo [*strenge Mittelbarkeit*]: "Neposrednost je, strogo uvezši, za smrtnike nemoguća, kao i za besmrtnike; bog mora razlikovati različite svjetove, suglasno njihovoј prirodi, jer nebeska dobrota, sama po sebi, mora biti sveta, ne izmiješana. Kao spoznajno biće, čovjek mora također razlikovati različite svjetove, jer spoznaja je tek protustavljanjem moguća" [HÖLDERLIN, STR. 309.]. Ako, s jedne

strane, **Hölderlin** [kao i **Schmitt**] vidi u *nomos basileus* načelo puno više od jednostavnog prava, s druge se strane trsi precizirati da se termin "suveren" ne odnosi ovdje na "vrhovnu moć" [*höchste Macht*], nego na "najviši spoznajni temelj" [IBIDEM]. S jednim od onih ispravaka tako karakterističnih za njegove kasne prijevode, **Hölderlin** tako premješta pravno-politički problem [suverenost zakona kao nerazlikovanost između prava i nasilja] u sferu spoznajne teorije [posredovanje kao mogućnost razlikovanja]. Izvorniji i moćniji od prava nije [kao kod **Schmitta**] *nomos* kao suvereno načelo, nego posredovanje koje utemeljuje spoznaju.

2.2. U tom svjetlu valja čitati odlomak iz **Platonova Gorgije** [484 B, 1-10], gdje, hineći zaboravljivost, **Platon** svjesno mijenja **Pindarov** tekst: *Istu misao kao i ja zastupa, čini mi se, i Pindar u svojoj pjesmi, gdje veli: nomos, suveren svih smrtnih i besmrtnih;*

i potom ovako nastavlja:

*vodi s najjačom rukom*

*čineći nasilje najpravednijemu.*

Samo je akutni *coniunctivitis professoria* mogao navesti filologe [posebno urednika već pomalo ostarjelog oxfordskog kritičkog izdanja **Platona**] da isprave *biaon to dikaiontaton* iz najpouzdanijih kodeksa eda bi vratile u prethodno stanje slovo **Pindarova** teksta [*dikaion to biaiotaton*]. Kao što je ispravno primijetio **Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf** [WILAMOWITZ, STR. 95-97], *biaion* je previše rijedak u grčkom da bismo ga mogli objasniti s lapsusom pamćenja [još manje s *lapsus calami*], i smisao je **Platonove** igre riječima posve jasan: "opravdanje nasilja" je ovdje, u istoj mjeri, "činiti nasilje najpravednijemu" i u ovome i ni u čemu drugome jest "suverenost" *nomosa* o kojemu zbori **Pindar**.

Analogna nakana vodi kako implicitan citat koji **Platon** u *Protagori* stavlja u usta Hipiji ["Muževi, koji ste svi tu nazočni, mislim da ste svi srodnici, članovi obitelji i stanovnici istoga polisa - i to po prirodi,

a ne po zakonu. Slično je naime sličnome srođno već po prirodi, a zakon pak, koji je za ljudе tiranin [*tyrannos*, ne *basileus*], nametne puno toga u suprotnosti spram prirode”, 337 c], tako i eksplicitan citat u *Zakonima* 690 d i dalje:

[zahtjev da jači vlada, a slabiji da se pokorava] jest najrašireniji među svim živim bićima i u skladu s prirodom, kako je jednom rekao Tebanac **Pindar**. Najznatniji bi pak, kako se čini, bio šesti zahtjev, koji traži da se onaj koji nema pravog znanja daje voditi, a onaj koji je razuman da vodi i vlada. To nije, premudri **Pindare**, bar po mojem mišljenju, u suprotnosti s prirodom, nego je vlast zakona u skladu s prirodom ako joj se dobrovoljno iskazuje poslušnost, a ne ako se temelji na sili.

U oba slučaja **Platona** toliko ne zanima oprečnost između *physis* i *nomos*, koja je bila u središtu sofističke debate [STIER, STR. 245-46], koliko preplet nasilja i prava koji konstituiira suverenost. U citiranom je odlomku *Zakona* moć prava određena kao sukladna prirodi [*kata physin*] i bitno nenasilna, jer ono što je **Platonu** na srcu jest upravo neutralizacija oprečnosti koja je kako za sofiste tako i [na drugčiji način] za **Pindara** opravdavala “suverenu” konfuziju između *Bia* i *Dike*.

Cijeli je tretman problema odnosa između *physisa* i *nomosa* u desetoj knjizi *Zakona* namijenjen razgradnji sofističke konstrukcije oprečnosti, kao i teze o prethodnosti prirode pred zakonom. **Platon** oboje neutralizira, afirmirajući izvornost duše i “stvari koje su duši srođne” [um, *techne* i *nomos*] naspram tijela i elemenata, “što pogrešno ih nazivljemo stvari koje su po prirodi” [892 b]. Kada dakle **Platon** [i s njime svi predstavnici onoga što **Leo Strauss** zove “klasično prirodno pravo”] kaže da “zakon mora vladati ljudima a ne ljudi zakonom”, ne misli dakle potvrditi suverenost zakona nad prirodom, nego, nasuprot, samo njegov “prirodni”, dakle nenasilni karakter. Dok pri **Platonu** “zakon prirode” nastaje da bi izbacio iz igre sofističku oprečnost između *physisa* i *nomosa* te isključio suverenu konfuziju nasilja i prava, kod sofista oprečnost upravo služi utemeljenju načela suverenosti, slozi između *Bia* i *Dike*.

2.3. Sam smisao tog protustavljanja, koje je imalo tako ustrajno naslijedstvo u političkoj kulturi Zapada, treba ovdje promisliti na nov način. Sofističku polemiku protiv *nomosa* u korist prirode [koja se razvija u sve žešćim tonovima u rv. stoljeću] možemo dakle razmatrati kao nužnu pretpostavku oprečnosti između prirodnog stanja i *commonwealtha*, koju **Hobbes** postavlja u temelj svojega poimanja suverenosti. Ako za sofiste prethodnost *physisa* napislostku opravdava nasilje jačega, za **Hobbesa** je sam identitet između prirodnog stanja i nasilja [*homo homini lupus*] taj koji opravdava apsolutnu moć suverena. U oba slučaja, iako na prividno suprotan način, antinomija *physis/nomos* konstituira pretpostavku koja legitimira princip suverenosti, nerazlikovanje između prava i nasilja [jakog čovjeka sofista ili **Hobbesova** suverena]. Važno je naime upozoriti da kod **Hobbesa** prirodno stanje preživljava u osobi suverena, jedinoga koji čuva svoje prirodno *ius contra omnes*. Drugim riječima, suverenost se predstavlja kao obuhvaćanje prirodnog stanja u društvo ili, ako hoćemo, kao prag indiferencije između prirode i kulture, između nasilja i zakona, i upravo je to nerazlikovanje specifično suvereno nasilje. Prirodno stanje dakle nije doista izvanjsko *nomosu*, nego sadržava njegovu virtualnost. Ono je [u svakom slučaju u modernom dobu, a vjerojatno već i u sofistici] bitak-u-mogućnosti prava, njegovo samopretpostavljanje kao “prirodno pravo”. Doduše, kao što je **Strauss** naglasio, **Hobbes** je bio posvema svjestan da prirodno stanje ne treba nužno razumjeti kao realnu epohu, nego prije kao Državi inherentno načelo, koje se otkriva u trenutku u kojem se državu razumije “kao da je raspuštena” [“*ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana... recte intelligatur*”: HOBBS 1, STR. 79-80]. Izvanjskost - prirodno pravo, načelo očuvanja vlastitog života - uistinu je najnutarnija jezgra političkog sistema, od koje živi u jednakom smislu kao što, prema **Schmittu**, pravilo živi od iznimke.

2.4. Iz tog očišta ne iznenaduje da **Schmitt** upravo na **Pindarovu** fragmentu temelji svoju teoriju o izvornom karakteru “*nomosa zemlje*”, no unatoč tomu ne aludira na svoju tezu o suverenosti

kao odluci o izvanrednom stanju. Ono što tu na svaki način hoće zajamčiti jest superiornost suverenog *nomosa* kao konstitutivnog događaja prava naspram bilo kakve pozitivističke konцепцијe prava kao jednostavne postavke i dogovora [*Gesetz*]. Stoga, premda govori o "suverenom *nomosu*", Schmitt ostavlja po strani bitnu blizinu između *nomosa* i izvanrednog stanja. Pozornije čitanje pak otkriva da je ta bliskost jasno prisutna. Malo kasnije, u poglavlju o *Prvim globalnim linijama*, pokazuje naime kako sveza između lokalizacije i poretka, koja konstituira *nomos zemlje*, vazda implicira područje, isključeno iz prava, koje oblikuje "slobodan i pravno prazan prostor" u kojem suverena moć ne poznaje više granice određene *nomosom* kao teritorijalnim poretkom. Tom području u klasičnoj epohi *ius publicum Europaeum* odgovara novi svijet, izjednačen s prirodnim stanjem u kojem je sve zakonito [John Locke, *In the beginning all the world was America*]. Sam Schmitt izjednačuje to područje *beyond the line* s izvanrednim stanjem koje se "na očito analogan način zasniva na predodžbi ograničenog, slobodnog i praznog prostora", shvaćenog kao "vremenski i prostorno određeno područje suspenzije svakog prava":

A to je bilo ograničeno normalnim pravnim poretkom: u vremenu, na početku proglašavanjem ratnog stanja i na kraju činom odštete; u prostoru, s preciznim određenjem njegova područja važnosti. Unutar toga prostornog i vremenskog područja moglo se pojaviti sve što se držalo faktički nužnim s obzirom na okolnosti. Za označavanje toga stanja opstojao je stari zorni simbol na kojega se pozivlje i Montesquieu: kip je slobode ili pravednosti bio prikriven na određeno vremensko razdoblje [SCHMITT 2, STR. 100].

Kao suveren, *nomos* je nužno povezan kako s prirodnim stanjem tako i s izvanrednim stanjem. Izvanredno mu stanje [sa svojom nužnim nerazlikovanjem između *Bia* i *Dike*] nije jednostavno izvanjsko, nego je, premda u svojoj jasnoj razgraničenosti, implicirano u njemu kao moment u svakom temeljnem smislu. Sveza lokalizacija-poredak sadrži naime u svojoj unutarnjosti vlastiti virtualni prijelom u obliku

"suspenzije svakog prava". No što se prikazuje [u točki u kojoj se uzimlje u obzir društvo kao *societas tanquam dissoluta*] uistinu nije prirodno stanje [kao prethodno stanje u kojega bi ljudi ponovno zapali], nego izvanredno stanje. Prirodno stanje i izvanredno stanje su samo dva lica jedinstvenog topološkog procesa u kojem se, kao u Möbiusovoj traci ili u lajdenskoj boci, ono što je navodno bilo izvanjsko [prirodno stanje], opetovano pojavljuje u unutarnjosti [kao izvanredno stanje], i upravo je suverena moć ta nemogućnost razlikovanja izvanjskog i unutarnjeg, prirode i iznimke, *physisa* i *nomosa*. Izvanredno stanje nije dakle toliko prostorno-vremenska suspenzija, koliko kompleksna topološka figura u kojoj ne samo iznimka i pravilo, nego i prirodno stanje i pravo, izvanjsko i unutarnje, prelaze jedno u drugo. Upravo u to topološko područje nerazlikovanosti koje je moralo ostati skriveno očima pravde, moramo pokušati uprijeti pogled. Proces [koga je Schmitt minuciozno opisao i koji živimo i danas] preko kojega se na jasan način već od Prvog svjetskog rata lomi konstitutivna sveza između lokalizacije i poretka starog *nomosa* zemlje, što izazivlje propast svekolikog sistema uzajamnih ograničenja i pravila *ius publicum Europaeum*, ima svoj skriveni temelj u suverenoj iznimci. Ono što se dogodilo i što se još uvijek događa pred našim očima jest da je "pravno prazan" prostor izvanrednog stanja [u kojem zakon važi u figuri - dakle, etimološki, u *fikciji* - svojega rastvaranja i u kojem se zato moglo dogoditi sve što je suveren držao faktički nužnim] probio svoje prostorno-vremenske granice i, prelijevajući se preko njih, već teži tomu da se posvuda poklopi s normalnim poretkom, u kojem sve iznivice biva mogućim.

¶ Ako bismo htjeli shematski predstaviti odnos između prirodnog i pravnog stanja koje se prikazuje u izvanrednom stanju, mogli bismo pribjeći dvama krugovima koji se najprije prikazuju kao različiti [FIG. 1], a potom u izvanrednom stanju prikazuju da su zapravo jedan unutar drugoga [FIG. 2]. Kada iznimka teži postati pravilom, oba se kruga prekriju u apsolutnoj nerazlikovanosti [FIG. 3].

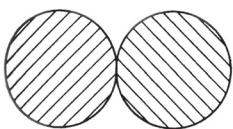


FIG. 1



FIG. 2

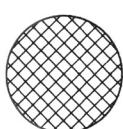


FIG. 3

U toj perspektivi, na ono što se događa u bivšoj Jugoslaviji i, općenitije, u procesima rastvaranja tradicionalnih državnih struktura Istočne Evrope, ne smijemo gledati kao na ponovnu uspostavu prirodnog stanja borbe svih protiv sviju, koje prethodi konstituciji novih državnih ugovora i novih nacional-državnih lokalizacija, nego prije kao na raskrivanje izvanrednog stanja kao permanentne strukture pravno političke de-lokacije i dis-lokacije. Nije posrijedi dakle regres političke organizacije prema prevladanim formama, nego upozoravajući događaji koji, poput okrvavljenih glasnika, navješćuju novi *nomos zemlje*, koji će [ako načelo na kojem se zasniva ne bude stavljeno u pitanje] težiti proširenju na čitavu planetu.

### 3. Mogućnost i pravo

3.1. Možda se paradoks suverenosti nigdje drugdje ne pokazuje u jasnjem svjetlu kao pri pitanju konstituirajuće moći i njezina odnosa spram konstituirane moći. Pri formuliranju i održavanju te distinkcije u čitavoj njezinoj nosivosti i doktrina i pozitivna zakonodavstva vazda su nalijetali na teškoće. "Razlog je tomu da - čitamo u politološkoj raspravi - ako hoćemo dati pravi smisao razlikovanju između konstituirajuće i konstituirane moći, moramo ih nužno postaviti na dvije različite razine. Konstituirane moći opstaje samo u državi: kao neodvojive od prije postavljenoga potrebuju državni okvir, realnost kojega manifestiraju. Konstituirajuća je moć, tomu nasuprot, postavljena *izvan* Države; ne duguje joj ništa, opstoji bez nje, izvoriše je, upotreba kojega nikada ne može iscrpiti njegov tok" [BURDEAU, STR. 173].

Otuda nemogućnost da uspostavimo harmoničan odnos između obje vrste moći, koja se objelodanjuje ne samo kada pokušavamo razumjeti pravnu prirodu diktature i izvanrednog stanja, nego i u svezi s moći revizije koja je često predviđena već u samom tekstu ustavâ. Protiv teze o izvornom i ireduktibilnom karakteru konstituirajuće moći, koja nipošto ne može biti uvjetovana određenim pravnim poretkom i svediva na njega, te se nužno održava izvan svake konstituirane moći, danas nailazi na sve više odobravanja [u okviru općenitije suvremene tendencije za uređivanjem svega s normama] suprotna teza, ona koja bi htjela reducirati konstituirajuću moć na moć revizije, predviđenu u ustavu i ostavlja sa strane kao predpravnu ili kao puko faktičku moć iz koje se rodio ustav.

Već je **Benjamin** u predvečerje Prvog svjetskog rata, riječima koje nisu izgubile ništa od svoje aktualnosti, kritizirao tu tendenciju, predstavljajući odnos između konstituirajuće i konstituirane moći kao odnos između pravopostavljuće i pravoodržavajuće nasilja: "Ako nestane svijest o latentnoj prisutnosti nasilja u nekoj pravnoj instituciji, ta institucija propada. Primjer za to pružaju danas parlamenti. Oni nude danas znani jadni prizor, jer nisu ostali svjesni revolucionarnih snaga kojima imaju zahvaliti za svoje postojanje... Njima manjka smisao za pravopostavljuće nasilje <rechtsetzende Gewalt> koje je predstavljeno u njima. Nije nimalo čudno što parlamenti ne dolaze do odluka dostoјnih toga nasilja, nego u kompromisu njeguju navodno nenasilan način obavljanja političkih poslova" [BENJAMIN 1, STR. 130].

A druga teza [ona o demokratsko-revolucionarnoj tradiciji], koja želi održati konstituirajuću moć u njezinoj suverenoj transcendenciji prema bilo kakvom konstituiranom redu, jednako riskira ostati zatvorenom u paradoxu kojega smo pokušali opisati. Jer ako je konstituirajuća moć kao pravopostavljuće nasilje u svakom slučaju plemenitija od pravoodržavajućeg nasilja, ona ipak u sebi nema nikakve podloge koja bi mogla legitimirati njezinu drugaćijost, i tomu nasuprot održava s konstituiranom moći dvosmislen i neizbrisiv odnos.

U ovoj perspektivi znamenita teza **Josepha Sieyèsa**, prema kojoj "ustav prepostavlja ustavotvornu moć" nije, kao što je bilo zamjećeno, jednostavan truizam: treba je razumjeti tako da se *ustav prepostavlja kao konstituirajuća moć* i u tom obliku na najpregnantniji način izražava paradoks suverenosti. Kao što se suverena moć prepostavlja kao prirodno stanje, koje se održava u odnosu izopćenja sprem pravnog stanja, tako se ona cijepa na konstituirajuću i konstituiranu moć te se održava u odnosu s objema, postavljajući se u točku indiferencije. **Sieyès** je bio, sa svoje strane, toliko svjestan te implikacije, da je postavio konstituirajuću moć [izjednačenu s "nacijom"] u prirodno stanje izvan društvenih veza: "*On doit concevoir les nationes sur la terre comme des individus, hors du lien social... dans l'état de nature*" [SIEYÈS 1, STR. 83].

3.2. **Hannah Arendt**, koja navodi taj odlomak u svojoj *O revoluciji*, opisuje izbijanje instancije suvereniteta u revolucionarnim procesima kao potrebu za apsolutnim principom koji bi mogao utemeljiti zakonodavni akt konstituirajuće moći i dobro pokazuje kako ta potreba [prisutna i u **Robespierrovoj** ideji o Vrhovnom biću] napisljektu završava u začaranom krugu: "Što je njemu [**Robespierreu**] bilo potrebno nije bilo samo 'Vrhovno Biće', izraz koji nije bio njegov, nego prije svega ono što je zvao 'Besmrtni Zakonodavac' i kojeg je u drugom kontekstu nazvao i 'neprestano prizivanje Pravde'. U jeziku je francuske revolucije trebao transcendentni i sveprisutni izvor autoriteta kojega se nije dalo izjednačiti s općom voljom ni nacije niti same revolucije, tako da bi neka 'apsolutna suverenost' - 'despotska vlast' **Blackstonea** - mogla dodijeliti suverenost naciji i da bi apsolutna suverenost mogla jamčiti, ako već ne besmrtnost, tada barem neko trajanje i stabilnost republike" [ARENDT 1, STR. 183].

Temeljni problem tu nije toliko pitanje [koje nije lagano, ali je ipak teorijski razrješivo] kako koncipirati konstituirajuću moć koja se nikada ne bi iscrpila u konstituiranoj moći, nego puno teže pitanje, kako jasno razlikovati između konstituirajuće i suverene moći. Zaciјelo ne manjka pokušaja da se misli očuvanje konstituirajuće moći

u našem vremenu i postali su nam znani s trockističkim pojmom "permanentne revolucije" i maoističkim pojmom "neprekidane revolucije". I moć se savjeta [ništa ne priječi da je mislimo kao stabilnu, iako su zbiljsko konstituirane revolucionarne moći sve učinile da bi je uništile] može s te točke motrišta razumjeti kao preživljavanje konstituirajuće u konstituiranoj moći. No i ova se velika likvidatora spontanih savjeta, lenjinistička i nacistička stranka, nekako pokazuju kao očuvanje konstituirajuće instance pokraj konstituirane moći. Karakteristična "dvojna" struktura velikih totalitarnih država našeg stoljeća [Sovjetskoga Saveza i nacističke Njemačke] koja je stvarala toliko teškoća povjesničarima javnog prava, jer se u njoj Država-partija predstavlja kao dvojnik državne organizacije, pokazuje se, s ove točke motrišta, kao zanimljivo, premda paradoksalno tehničko-pravno rješenje problema održavanja konstituirajuće moći. Međutim, isto je toliko izvjesno da se u ova slučaja ta moć pokazuje kao izraz suverene moći ili se barem ne pušta olako odvojiti od nje. Analogija je toliko uža, koliko je kako za jednu tako za drugu bitno pitanje "gdje?", budući da niti konstituirajuću instanciju niti suverena nije moguće postaviti posve unutar ili posve izvan konstituiranog poretku.

**J. Schmitt** razumije konstituirajuću moć kao "političku volju" koja je kadra "prihvati konkretnu temeljnu odluku o vrsti i obliku svoje političke egzistencije". Kao takva, ona je "prije i ponad svakoga ustavnog zakonodavnog postupka te nesvodljiva na razinu normi i teorijski je drukčija od suverene moći" [SCHMITT 4, STR. 120]. Ali ako se, kao što se događa [prema mišljenju samoga Schmitta] već od **Sieyèsa**, konstituirajuća moć izjednači s konstituirajućom voljom puka ili nacije, tada nije jasan kriterij za razlikovanje od pučke ili nacionalne suverenosti, tako da konstituirajući i suvereni subjekt postaju zamjenljivi. **Schmitt** kritizira liberalni pokušaj "potpunog zatvaranja i zamjenjivanja izvršavanja državne vlasti s napisanim zakonima", potvrđujući suverenost ustava ili temeljne *charte*: kompetentne instance za ustavnu reviziju "ne postaju uslijed te kompetencije niti suverene niti titulari konstituirajuće moći" i neizbjegjan je rezultat

proizvodnja "apokrifnih akata suverenosti" [151–152]. Konstituirajuća i suverena moć s te točke motrišta prekoračuju razinu norme [premda temeljne norme], a simetrija toga ekscesa svjedoči o blizini koja se smanjuje do preklapanja.

Toni Negri je u nedavnoj knjizi namjeravao pokazati nesvodljivost konstituirajuće moći [definirane kao "praksa konstitutivnog akta, obnovljenog u slobodi, organiziranog u kontinuitet slobodne prakse"] na bilo kakvu formu konstituiranog poretka i istodobno negirati da ju se dade svesti na princip suverenosti. "Istina konstituirajuće moći – piše on – nije neka istina koja bi joj se [neovisno o tomu kako] mogla pripisati pomoću pojma suverenosti. To nije, jer konstituirajuća moć ne samo da nije [kao što je očito] emanacija konstituirane moći, nego nije niti utemeljenje konstituirane moći: ona je čin odabira, punktualno određenje koje otvara obzorje, radikalni dispozitiv nečeg što još ne postoji i čiji uvjeti egzistencije predviđaju da kreativan čin nakon kreacije ne gubi svoje karakteristike. Kada konstituirajuća moć ozbilji konstitutivni proces, svako je određenje slobodno i ostaje slobodno. Suverenost se naprotiv pokazuje kao fiksiranje konstituirajuće moći, dakle kao njezin kraj, kao iscrpljenje slobode koje je nositelj" [NEGRI, STR. 31]. Pitanje razlike između konstituirajuće i suverene moći zacijelo je bitno; a to da konstituirajuća moć ne proizlazi iz konstituiranog poretka niti da se ograničava na to da ga uspostavi, i da je, s druge strane, slobodna praksa, ne znači još ništa za njegovu različitost naspram suverene moći. Ako je naša analiza izvorne strukture suverenosti kao izopćenja i napuštanja točna, te značajke pripadaju naime i suverenoj moći i Negri u svojoj opširnoj analizi povjesne fenomenologije konstituirajuće moći nigdje ne može iznaci kriterij koji bi je mogao razlučiti od suverene moći.

Važnost je Negrijeve knjige više u konačnoj perspektivi koju ona otvara, ukoliko pokazuje kako konstituirajuća moć, ako se misli u svoj njezinoj radikalnosti, prestaje biti političkim pojmom u užem smislu i nužno se pokazuje kao ontološka kategorija. Problem konstituirajuće moći postaje dakle problemom "konstituirajuće mogućnosti" [IBIDEM, STR. 383] i nerazriješena dijalektika između konstituirajuće i

konstituirane moći ostavlja mjesto novoj artikulaciji odnosa između mogućnosti i zbiljnosti, što zahtijeva ništa manje nego opetovanje promišljavanje svih ontoloških kategorija modalnosti. Problem se tako pomiče iz političke filozofije u prvu filozofiju [ili, ako se želi, politika biva vraćena svom ontološkom rangu]. Samo će posve nova sprega mogućnosti i zbiljnosti, kontingencije i nužnosti te drugih *pathē tou ontos* moći omogućiti presijecanje čvora koji povezuje suverenost i konstituirajuću moć: i samو ako budemo drukčije mogli misliti odnos između mogućnosti i zbiljnosti te misliti i s onu stranu njega, bit će moguće misliti konstituirajuću moć posve oslobođenu suverenog izopćenja. Sve dok nova i koherentna ontologija mogućnosti [s onu stranu koraka što su ih u tom smjeru napravili Spinoza, Schelling, Nietzsche i Heidegger] ne zamijeni ontologiju utemeljenu na primatu zbiljnosti i njezina odnosa spram mogućnosti, politička će teorija koja bi bila oslobođena aporija suverenosti ostati nezamisliva.

3.3. Odnos konstituirajuće i konstituirane moći je isto tako kompleksan kao odnos što ga Aristotel uspostavlja između mogućnosti i zbiljnosti, *dynamis* i *energeia* i napisljetu je ovisan [kao možda svako autentično razumijevanje problema suverenosti] od toga kako se misle egzistencija i autonomnost mogućnosti. Naime, u Aristotelovoj misli s jedne strane mogućnost prethodi zbiljnosti i uvjetuje ju, a s druge strane se čini da joj je bitno podređena. Protiv Megarana koji [kao i oni današnji političari koji žele reducirati svu konstituirajuću moć na konstituiranu] tvrde da mogućnost postoji samo u zbiljnosti [*energei monon dynasthai*], Aristotel veoma pazi da svagda iznova naglasi autonomnost mogućnosti, dakle za njega bjelodanu činjenicu da svirač citre čuva svoju mogućnost sviranja i kada ne svira, arhitekt svoju mogućnost gradnje i kada ne gradi. Drugim riječima, što hoće misliti u Theta knjizi Metafizike nije mogućnost kao puka logička mogućnost, nego zbiljski modus njezine egzistencije. Zbog toga, dakle zato da mogućnost svagda ne iščezne posve u zbiljnosti, nego da ima vlastitu utemeljenost, potrebno je da ona može i ne prijeći u zbiljnost, da je konstitutivno mogućnost za ne [činiti ili biti], ili kako

kaže **Aristotel**, da je i nemogućnost [*adynamia*]. **Aristotel** odlučno proglašava to načelo - načelo koje je u stanovitom smislu temelj čitave njegove teorije o *dynamis* - s lapidarnom formulom: "za istu stvar i s obzirom na istu stvar za svaku mogućnost opстојi i nemogućnost" [*tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia*, MET. 1046A, 32]. Ili, još eksplizitnije: "to što je moguće biti, može i biti i ne biti: nešto isto je dakle mogućnost kako biti tako i ne biti" [*to dynaton endekhetai kai einai kai me einai*, MET. 1050B, 10].

Mogućnost koja egzistira jest upravo ta mogućnost koja može ne prijeći u zbiljnost [**Avicenna** je - vjeran u tome **Aristotelovo** intenciji - naziva "savršena mogućnost"] i predstavlja je figurom pisara u trenutku u kojem taj ne piše]. Održava se u odnosu spram zbiljnosti na način njezine suspenzije, uzmožna je za zbiljnost tako da ju je uzmožna ne ozbiljiti, *suvereno* je uzmožna za vlastitu nemogućnost. Ali kako misliti, u ovoj perspektivi, prijelaz prema zbiljnosti? Ako je svaka mogućnost [biti ili napraviti] i izvorno mogućnost ne [biti ili napraviti], kako je moguće neko ozbiljenje zbiljnosti?

**Aristotelov** je odgovor sadržan u definiciji koja čini jedan od najoštromunijih dosega njegova filozofskog genija, i kao takva je često bila krivo shvaćena: "Moguća je pak ona stvar za koju ništa neće biti nemoguće ako joj je dana zbiljnost onoga za što se kaže da ima mogućnost" [MET. 1047A, 24-26]. Posljednje tri riječi grčke definicije [*ouden estai adynaton*] ne znače, kao prema uobičajenom čitanju koje tu definiciju čini posvema trivijalnom, "neće biti više ništa nemogućega" [dakle: moguće je ono što nije nemoguće]; naprotiv, te riječi potvrđuju uvjet pod kojim se može ozbiljiti mogućnost koja može kako biti, tako i ne biti. Moguće [uzmožno] može prijeći u zbiljnost samo u trenutku kada napusti svoju mogućnost ne biti [svoju *adynamia*]. To napuštanje nemogućnosti ne znači njezino uništenje, nego je, naprotiv, njezino dovršenje, okret mogućnosti prema samoj sebi da bi se dala samoj sebi. U jednom odlomku u *O duši* [417B, 2-16], u kojem **Aristotel** možda najpotpunije izražava prirodu potpune nemogućnosti, opisuje prijelaz prema zbiljnosti [u slučaju *technai* i ljudskih znanja, što je isto tako u središtu *Theta* knjige *Metafizike*] ne

kao promjenu ili uništenje mogućnosti u zbiljnosti, nego kao očuvanje i "dar sebe samoj sebi" mogućnosti:

Ani trpnja nije naprsto, nego je jednom neka propast od suprotnoga, a drugi put prije očuvanje [*soteria, spasenje*] bića mogućnošću, utjecajem onoga što jest zbiljnošću, te jednakom onome kako se mogućnost drži spram zbiljnosti. Onaj naime koji posjeduje znanje postaje motrećim, što ili uopće nije biti preinačen - u sebe [*epidosis eis auto*: dar sebi samome] jest to naime preinaka i u zbiljnost - ili je pak drugi rod preinake.

Opisujući na taj način najautentičniju prirodu mogućnosti, **Aristotel** je uistinu zapadnjačkoj filozofiji predao paradigmu suverenosti. Jer strukturi mogućnosti koja se održava u odnosu sa zbiljnošću upravo svojom mogućnošću ne biti, odgovara struktura suverenog izopćenja koja se primjenjuje na iznimku ne primjenjujući se. Mogućnost [u svom dvostrukom vidu mogućnosti i mogućnosti ne] jest način s kojim se bitak *suvereno* utemeljuje, dakle bez da bi mu bilo što prethodilo ili bi ga određivalo [*superiorem non recognoscens*], osim njegove mogućnosti ne biti. A suverena je ona zbiljnost koja se ozbilji jednostavno tako da si oduzme svoju mogućnost ne biti, da se pusti biti, da se podari sebi samoj. Otuda konstituirajuća dvosmislenost **Aristotelove** teorije o *dynamis-energeia*: ako za čitatelja koji će proći *Theta* knjigu *Metafizike* okom oslobođenim od predrasuda tradicije, nije nikada jasno pripada li zbilja primat zbiljnosti ili mogućnosti, to nije zbog neodlučnosti ili, još gore, kontradikcije u filozofovoj misli, nego stoga jer mogućnost i zbiljnost nisu ništa drugo doli dva aspekta suverenog samoutemeljenja bitka. Suverenost je vazda dvostruka, jer se bitak samosuspendira održavajući se, kao mogućnost, u odnosu izopćenja [ili napuštanja] spram [od] sebe samoga da bi se potom ozbiljio kao apsolutna zbiljnost [koja dakle ne prepostavlja ništa drugo osim svoje mogućnosti]. Na granici su čista mogućnost i čista zbiljnost nerazlučivi i to je područje nerazlučivosti upravo suveren [u **Aristotelovo** *Metafizici*, ono što odgovara slici "mišljenja mišljenja", dakle mišljenja koje zbilja misli samo vlastitu mogućnost mišljenja].

Zato je tako teško misliti "konstituciju mogućnosti" koja bi bila posve oslobođena od principa suvereniteta i konstituirajuću moć koja bi definitivno prekinula izopćenje koje je veže s konstituiranom moći. Nije naime dovoljno da se konstituirajuća moć nikada ne iscrpljuje u konstituiranoj moći: čak se i suverena moć može bezgranično održavati kao takva, a da nikada ne prijeđe u zbiljnost [provokator je upravo onaj koji je nastoji prisiliti da prijeđe u djelo, da se ozbilji]. Trebalo bi prije misliti egzistenciju mogućnosti bez bilo kakvog odnosa spram bitka u zbiljnosti - niti u krajnjem obliku izopćenja i mogućnosti ne biti, a zbiljnost ne više kao dovršenje i manifestaciju mogućnosti - niti u formi dara sebe i dopuštanja bitka. To bi pak značilo ništa manje nego misliti ontologiju i politiku s onu stranu svake slike odnosa, makar i onoga graničnog odnosa koji je suvereno izopćenje: ali upravo je to nešto što mnogi danas nipošto nisu spremni učiniti.

¶ Inherentnost je principa mogućnosti u svakom određenju suverenosti već bila zamijećena. **Gérard je Mairet** u tom smislu zamjetio da se suverena država utemeljuje na "ideologiji mogućnosti" koja je u "svodenju dvaju elemenata svake moći na jedno... principa mogućnosti i forme njegova izvršavanja" [MAIRET, STR. 299]. Središnja je ideja da "mogućnost postoji i prije nego se izvrši i da poslušnost prethodi institucijama koje je omogućuju" [IBID., STR. 311]. Sam autor sugerira da ova ideologija uistinu ima mitološki karakter: "Posrijedi je pravi mit, u tajnu kojega danas još nismo prodrli, no koji možda znači tajnu svake moći". I upravo smo strukturu te tajne namjeravali osvijetliti slikom odnosa napuštanja i "mogućnosti ne"; ali više nego na mitologem u pravom smislu, ovdje nalijećemo na ontološki korijen svake političke moći [mogućnost i zbilja su za **Aristotela** prije svega ontološke kategorije, dva načina "na koji se izriče bitak"].

U modernoj misli postoje rijetki ali znakoviti pokušaji mišljenja bitka s onu stranu načela suverenosti. **Schelling** u *Filozofiji objave* tako misli apsolutno biće koje ne prepostavlja nikakvu mogućnost i ne postoji nikada *per transitum de potentia ad actum*. Kod kasnog **Nietzschea** vječno vraćanje jednakog znači nemogućnost razlikovanja

između mogućnosti i zbiljnosti, kao što *Amorfati* označava nemogućnost razlikovanja između kontingenca i nužnosti. Isto se tako kod **Heideggera** u svezi s napuštanjem i s *Ereignis* čini da je sam bitak napušten i ostavljen od svake suverenosti. **Georges Bataille**, koji je doduše ostao mislilac suvereniteta, u negativnosti je bez upotrebe /*négativité sans emploi*/ i s *desoeuvrement* mislio graničnu dimenziju u kojoj se čini da "mogućnost ne" nije više moguće supsumirati u strukturu suverenog izopćenja. Ali možda je najjači prigovor protiv principa suverenosti sadržan u **Melvilleovu** liku, pisaru Bartlebyju, koji se sa svojim "radije ne bih" [I would prefer not to] odupire svakoj mogućnosti da bi se odlučio između mogućnosti da i mogućnosti ne. Ti likovi potiskuju do granica aporiju suverenosti, ali se ipak ne uspijevaju posve oslobođiti njezina izopćenja. Ti likovi pokazuju da razrješenje izopćenja, kao i ono gordijskog čvora, ne nalikuje toliko na rješenje nekog logičkog ili matematičkog problema, koliko na rješenje zagonetke. Metafizička aporia ovdje pokazuje svoju političku prirodu.

#### 4. Forma zakona

4.1. U legendi *Pred vratima zakona* [Vor dem Gesetz] **Kafka** je u primjerenom perspektivnom prikazu predstavio strukturu suverenog izopćenja.

Ništa - i sasvim sigurno ne odbijanje čuvara - ne prijeći čovjeka sa sela da prođe kroz vrata zakona, osim činjenice da su ta vrata svagda već otvorena i da zakon ništa ne propisuje. Dva su najsvremenija interpretatora legende, **Jacques Derrida** i **Massimo Cacciari**, ustrajavala, premda na različite načine, upravo na toj činjenici. "Zakon se - piše **Derrida** - čuva ne čuvajući se, čuvan od čuvara koji ništa ne čuva, vrata ostaju otvorena i otvorena za ništa" [DERRIDA 1, STR. 356]. I **Cacciari** još odlučnije naglašava da je moć Zakona upravo u nemogućnosti da stupimo u već otvoreno, da dođemo do mjesta na kojemu već jesmo: "Kako se možemo nadati da ćemo 'otvoriti' ako su vrata već otvorena? Kako se možemo nadati da ćemo ući u već otvoreno? U otvorenom smo, stvari su dane, u njega ne ulazimo... Možemo ući

samo tamo gdje možemo otvoriti. Već otvoreno imobilizira... Seljak ne može ući jer je ontološki nemoguće ući u već otvoreno” [CACCIAPI, STR. 69].

Viđena u ovoj perspektivi, **Kafkina** legenda izlaže čistu formu zakona, u kojoj se ta afirmira najsnažnije upravo u točki u kojoj više ništa ne propisuje, dakle kao puko izopćenje. Čovjek sa sela je izručen mogućnosti zakona, zato što ta od njega ništa ne zahtijeva, ne nalaže mu ništa osim otvaranja same sebe. Prema shemi suverene iznimke, zakon se primjenjuje na njemu ne primjenjujući se, drži ga u izopćenju puštajući ga izvan sebe. Otvorena ga vrata, koja su dosuđena samo njemu, uključuju isključujući i isključujući ga uključujući. I upravo je to vrhunac i prvotni korijen svakog zakona. Kada svećenik u *Procesu* sažimlje bit suda u formulii “Sud ne želi ništa od tebe. Prima te kada dolaziš, pušta te kada odlaziš”, s tim riječima proglašava izvornu strukturu *nomosa*.

¶ Analogno i jezik drži čovjeka u izopćenju, jer je čovjek kao govoreće biće uvijek već stupio u jezik bez da je toga svjestan. Sve ono što se prepostavlja u jeziku [u formama ne-jezičnog, neizrecivog itd.] nije ništa drugo doli upravo prepostavka jezika koja je kao takva održana u odnosu spram njega upravo u onoj mjeri u kojoj je iz njega isključena. **Stéphane** je **Mallarmé** izrazio tu samoprepostavljajuću prirodu jezika, zapisavši s **Hegelovom** formulom da je “*logos [verbe]* princip koji se razvija kroz negaciju svakog principa.” Kao čista forma odnosa, naime, jezik [kao suvereno izopćenje] svagda već prepostavlja sebe sama u slici nečega ne-odnosnog i nije moguće ući u odnos ili izaći iz odnosa s nečim što pripada samoj formi odnosa. To ne znači da je govorećem biću nedostupno ne-jezično, nego samo da ga ne može nikada dosegnuti u obliku ne-odnosne ili neizrecive prepostavke, nego u samom jeziku [s **Benjaminovim** riječima, samo “najčišća eliminacija neizrecivog u jeziku” može privesti do “onoga što se odupire riječi”: BENJAMIN 2, STR. 127].

4.2. No, iscrpljuje li doista ta interpretacija strukture zakona **Kafkinu** intenciju? U pismu **BenjamINU** od 20. rujna 1934. **Gershom Scholem** odnos spram zakona kojega **Kafka** opisuje u *Procesu* određuje kao “ništinu objave” [*Nichts der Offenbarung*], podrazumijevajući pod tim izrazom “položaj u kojem objava potvrđuje samu sebe zbog činjenice da važi [*gilt*], ali ne znači [*bedeutet*]. Gdje nedostaje bogatstvo značenja i gdje je ono što se pokazuje reducirano, da tako kažemo, na nultu točku vlastita sadržaja a unatoč tomu ne nestaje [a objava je nešto što se pojavljuje], tamo izranja niština” [BENJAMIN 3, STR. 163]. Zakon u takvoj situaciji, prema **Scholemu**, nije naprosti odsutan, nego se pokazuje u svojoj neizvršivosti. “Učenici o kojima govoriš - prigovara prijatelju - nisu učenici koji su izgubili pismo....nego učenici koji ga ne mogu dešifrirati” [IBID., STR. 147].

*Važnost bez značenja* [*Geltung ohne Bedeutung*]: ništa ne može bolje od ove formule, s kojom **Scholem** karakterizira status zakona u **Kafkinom** romanu, odrediti izopćenje s kojim naše vrijeme ne može izaći na kraj. Što je priroda suverenog izopćenja ako ne priroda zakona koji *važi* a ne *znači*? Posvuda po svijetu ljudi danas žive u izopćenju iz zakona i tradicije, koji se održavaju samo kao “nulta točka” svog sadržaja, uključujući ih u čistom odnosu napuštanja. Sva su društva i sve kulture [nije važno jesu li demokratske ili totalitarne, konzervativne ili progresivne] danas stupile u krizu legitimnosti u kojoj zakon [podrazumijevajući pod ovim terminom cjelokupni tekst predaje u njezinom regulativnom aspektu, bila to hebrejska Tora ili islamski serijat, kršćanska dogma ili profani *nomos*] važi kao čista “niština Objave”. A to je upravo izvorna struktura suverenog odnosa i nihilizam u kojem živimo nije s te točke motrišta ništa drugo nego raskrivanje toga odnosa kao takvog.

4.3. Kod **Kanta** se čista forma zakona kao “važnosti bez značenja” prvi put pojavljuje u moderni. Ono što on u *Kritici praktičkog uma* zove “čista forma zakona” [*blosse Form des Gesetzes*, KANT 1, STR. 31] jest upravo zakon, reduciran na nultu točku svog značenja, koji pak unatoč tomu važi kao takav. “Od zakona pak, kada se od njega odvoji

svaka materija, to jest svaki predmet volje [kao određujući razlog] ne preostaje ništa osim čiste forme sveopćeg zakonodavstva” [IBIDEM, STR. 27]. Čista volja, koja je dakle određena samo preko takve forme zakona, nije “ni slobodna ni neslobodna”, upravo kao i **Kafkin** čovjek sa sela.

Granica i istodobno bogatstvo **Kantove** etike jest upravo u tome što je pustila važiti formu zakona kao prazno načelo. Toj važnosti bez značenja u etičkoj sferi odgovara transcendentalni objekt u sferi spoznaje. Transcendentalni objekt nije naime realni objekt, nego “puka predodžba odnosa” [bloss eine Vorstellung des Verhältnisses], koja izražava samo bitak-u-odnosu mišljenja s apsolutno neodređenom misli [KANT 2, STR. 671].

Ali što je takva “forma zakona”? I, nadasve, kako se moramo držati pred njom, s obzirom na to da volja tu nije određena bilo kakvim partikularnim sadržajem? Drugim riječima, koja *forma života* odgovara *formi zakona*? Ne postaje li tako moralni zakon “nedokučiva mogućnost”? **Kant** nazivlje “poštovanjem” [Achtung, smjerna pozornost] stanje onoga tko živi pod zakonom koji važi bez značenja, a da naime ne propisuje ili zabranjuje bilo kakav određen cilj. [“Pobuda koju čovjek može imati prije nego što mu je postavljen neki cilj [svrha] očito ipak ne može biti ništa drugo doli zakon sam uz poštovanje koje on pobuđuje [bez obzira na svrhu koju netko ima i na to kako se ona može postići]. Jer, u pogledu onoga formalnog samovolje, zakon je upravo jedino što preostaje, kad sam iz igre izbacio materiju samovolje”: KANT 3, STR. 201].

Zaprepašćujuće je, da je **Kant** na taj način opisao, gotovo dva stoljeća prije vremena i u terminima sublimnog “moralnog osjećaja”, stanje koje će od Prvog svjetskog rata postati uobičajenim u masovnim društvima i u velikim totalitarnim državama našega vremena. Jer život je pod zakonom koji važi bez značenja sličan životu u izvanrednom stanju u kojemu najnedužnija gesta ili najmanja zaboravljivost može imati najekstremnije posljedice. **Kafka** opisuje upravo takav život u kojemu je zakon to više prožimajući što mu više nedostaje sadržaja, i u kojemu jedan neoprezan udarac u vrata izaziva nekontrolirane

procese. Kao što čisto formalni karakter zakona kod **Kanta** utemeljuje njegov opći zahtjev za praktičkom uporabom, tako u **Kafkinom** selu prazna mogućnost zakona važi do te mjere da postaje nerazlučiva od života. Egzistencija i samo tijelo Josefa K. naposljetu se podudaraju s Procesom, jesu Proces. To jasno vidi **Benjamin**, kada na **Scholemovo** poimanje važnosti bez značenja prigovara da zakon koji je izgubio svaki sadržaj prestaje postojati kao takav i miješa se sa životom: “jesu li učenici izgubili pismo ili ga ne znaju više dešifrirati, naposljetu je isto, jer pismo bez svojega ključa nije pismo, nego život kao što se živi na selu u podnožju brijega sa zamkom” [BENJAMIN 3, STR. 155]. **Scholem** [koji ne opaža da je prijatelj posve dokučio razliku] toliko odlučnije odgovara da se ne može slagati s mnijenjem “da je isto jesu li učenici izgubili pismo ili ga ne mogu dešifrirati, štoviše, to mi se čini najvećom greškom koju netko može napraviti. Upravo razlika između tih stupnjeva jest ono o čemu govorim kada govorim o ‘ništini Objave’” [IBIDEM, STR. 163].

Ako, u skladu s našim prethodnim analizama, u nemogućnosti razlikovanja između zakona i života - dakle u životu na selu u podnožju brijega sa zamkom - vidimo bitnu značajku izvanrednog stanja, tada su tu suprotstavljene dvije različite interpretacije toga stanja: s jedne strane [**Scholemova**] interpretacija koja u njemu vidi važnost bez značenja, održanje čiste forme zakona s onu stranu njegova sadržaja, s druge strane **Benjaminova** gesta, prema kojemu izvanredno stanje koje postaje pravilom označava istrošenost zakona i njegovu nerazlučivost od života kojega bi morao regulirati. Nesavršenom se nihilizmu, koji pušta ništini da neodređeno opстоje u formi važnosti bez značenja, suprotstavlja mesijanski nihilizam **Benjamina** koji poništava i ništinu i ne pušta važiti formu zakona s onu stranu njegova sadržaja.

Neovisno o tomu kakvo je točno značenje tih teza i kolika je njihova primjerenošć glede interpretacije **Kafkina** teksta, jasno je da se mora svako istraživanje odnosa između života i prava u današnje vrijeme opetovano suočiti s njima.

¶ Iskustvo je važnosti bez značenja na dnu toka suvremene misli koji nije beznačajan. Prestiž je dekonstrukcije našega vremena upravo u tomu da poima cjelokupan tekst predaje kao važnost bez značenja, koja važi bitno u svojoj neodlučivosti i u tomu što je pokazala da je takva važnost, kao vrata zakona u **Kafkinoj** paraboli, absolutno nenađmašiva. A upravo se gleda značenja te važnosti [i izvanrednog stanja kojega otvara] stajališta razdvajaju. Naše vrijeme stoji naime naspram jezika kao što u paraboli čovjek sa sela stoji naspram Zakona. Opasnost je za mišljenje da će biti osuđeno na beskonačne i nerješive pregovore s čuvarom ili, još gore, da će napisljetu samo preuzeti ulogu čuvara koji, ne da bi doista sprječio ulaz, čuva ništinu u koju se vrata otvaraju. Prema evanđeoskom upozorenju, kojega citira **Origen** u svezi interpretacije Svetoga pisma: "Jao vama, ljudi zakona, jer ste uzeli ključ spoznaje: sami niste ušli i niste pustili ući onima koji su prilazili". [To bi trebalo reformulirati: "Jao vama koji niste htjeli ući kroz vrata Zakona, a niste niti pustili da bi se zatvorila".]

4.4. Iz te perspektive treba čitati kako svojevrsnu "inverziju" koju **Benjamin** u eseju o **Kafki** suprotstavlja važnosti bez značenja, tako i enigmatsku aluziju na "zbiljsko" izvanredno stanje u osmoj tezi *O pojmu povijesti*. Tora, ključ koje je izgubljen i koja stoga teži postati nerazlučiva od života, kod **Benjamina** se naime podudara sa životom koji se u cjelini razrješava u Zavjetu: "U pokušaju da se život pretvori u Zavjet vidim smisao inverzije kojemu teže brojne **Kafkine alegorije**" [BENJAMIN 3, STR. 155]. Analognom gestom, izvanrednom stanju u kojem živimo i koje je postalo pravilo, osma teza protustavlja "zbiljsko" [*wirklich*] izvanredno stanje, a naša je zadaća realizirati ga: "Tradicija ugnjetenih poučava nas da je 'izvanredno stanje' u kojemu živimo - pravilo. Moramo doći do pojma povijesti koje tome odgovara. Tada ćemo se suočiti sa zadaćom koja se sastoji u uvođenju zbiljskog izvanrednog stanja" [BENJAMIN 4, STR. 679].

Vidjeli smo u kojem smislu zakon, postavši čista forma zakona, puka važnost bez značenja, teži podudaranju sa životom. Ukoliko se pak u virtualnom izvanrednom stanju još uvijek održava kao puka

forma, pušta opstojati pred sobom goli život [život Josefa K. ili onaj koji se živi u selu u podnožju dvorca]. U zbiljskom se izvanrednom stanju zakonu koji postaje nerazlučivim od života protustavlja simetričnom ali inverznom gestom život koji se posvema pretvara u zakon. Neprozirnosti Zavjeta, koji se time da se ne da više dešifrirati sada predstavlja kao život, odgovara absolutna inteligibilnost života koji posvema prelazi u Zavjet. Samo se na toj točki oba termina što ih je odnos izopćenja razlikovao i održavao u svezi [goli život i forma zakona] uzajamno poništavaju i prelaze u novu dimenziju.

4.5. Znakovito je da svi interpretatori u krajnjoj analizi čitaju legendu kao apologiju poraza, nepopravljive propasti čovjeka sa sela pred nemogućom zadaćom koju mu je postavio zakon. Opravданo je pak pitati se dopušta li **Kafkin** tekst i drukčije čitanje. Čini se da interpretatori zaboravljaju riječi s kojima se zaključuje priča: "Nitko ovdje nije mogao ući jer je taj ulaz bio određen samo tebi. Poći ću sada i zatvoriti ga [*ich gehe jetzt und schliesse ihn*]". Ako je istina, kao što smo ustanovili, da upravo iz otvorenosti izvire nepobjediva moć zakona, njegova specifična "snaga", tada je moguće zamisliti da cjelokupno držanje čovjeka sa sela nije bilo drugo do složena i strpljiva strategija da se dosegne zatvaranje vrata, prekinuće važnosti. I, napisljetu, premda možda i na račun života [priča ne kaže je li on doista mrtav, kaže samo da je "već na kraju"], čovjek sa sela uspijeva u svom naumu, uspijeva zauvijek zatvoriti vrata zakona [ona su naime bila otvorena "samo za njega"]. U svojoj je interpretaciji legende **Kurt Weinberg** sugerirao da se u sramežljivom ali tvrdoglavom čovjeku sa sela vidi figura "spriječenoga kršćanskog Mesije" [WEINBERG, STR. 130-131]. Ta sugestija može biti prihvaćena samo ako se ne zaboravi da je Mesija figura s kojom su velike monoteističke religije pokušavale izaći na kraj s problemom zakona i da njegovo došaće znači, kako u judaizmu tako i u kršćanstvu i u šiitskom islamu, dovršenje i potpuno izvršenje zakona. Drugim riječima, mesijanstvo nije u monoteizmu jednostavno kategorija među drugim kategorijama religioznog iskustva, nego njegov rubni pojam, točka u kojoj se ono nadvladava i postavlja u

pitanje sebe sama kao zakon [otuda mesijanske aporije o zakonu, izražaj kojih su kako **Pavlova** poslanica Rimljanim tako i "subotarska" doktrina, prema kojoj je ispunjenje Tore njezin prekršaj]. Ali ako je tome tako, što treba učiniti Mesija koji se, poput čovjeka sa sela, nalazi pred zakonom u stanju važnosti bez značenja? Zaciјelo neće moći dovršiti zakon koji je već u stanju nedefinirane suspenzije niti će ga moći jednostavno zamijeniti s nekim drugim zakonom [dovršenje zakona nije novi zakon].

Minijatura u jednom hebrejskom rukopisu iz xv. stoljeća, koji sadrži nekoliko hagada o "Onome koji dolazi", prikazuje došašće Mesije u Jeruzalem. Mesija na konju [u predaji je jahaća životinja magarčić] dolazi pred otvorena vrata Svetog Grada, iza kojih se kroz prozor nazire figura koja bi mogla biti čuvar. Pred Mesijom stoji mladić, uspravno stoji jedan korak od vrata i pokazuje ih prstom. Tko god da je ova figura [mogao bi biti i prorok **Ilijan**], moguće ga je staviti uz bok čovjeku iz **Kafkine** parabole. Čini se da je njegova zadaća pripremiti i olakšati ulazak Mesije - paradoksalna zadaća, s obzirom na to da su vrata širom otvorena. Ako nazivljemo provokacijom strategiju koja prisiljava mogućnost zakona da prijeđe u zbiljnost, kod njega je posrijedi isto tako paradoksalni oblik provokacije, jedini prikladan zakonu koji važi bez značenja, vratima koja ne dopuštaju ulaz jer su odviše otvorena. Mesijanska bi zadaća čovjeka sa sela [i mladića koji na minijaturi stoji ispred vrata] mogla biti upravo ta da virtualno izvanredno stanje učini zbiljskim, da prisili čuvara da zatvori vrata zakona [vrata Jeruzalema]. Jer Mesija će moći ući tek nakon što se vrata zatvore, odnosno tek nakon što prestane važnost bez značenja zakona. To je smisao enigmatskog mjesta iz **Kafkinih Svezaka u oktavu** [*Oktavhefte*], u kojima se čita da će "Mesija doći samo kada više neće biti potreban, doći će tek dan nakon svog dolaska, neće doći zadnjeg, nego najzadnjeg dana". Krajnji smisao legende nije dakle, **Derridinim** rijećima, "događaj kojemu uspijeva ne dogoditi se" [ili koji se događa ne dogodivši se: "*un événement qui arrive à ne pas arriver: DERRIDA 1, STR. 359*"], nego, upravo suprotno, priča pri povijeda kako se nešto zbilja dogodilo tako da se naizgled nije dogodilo i mesijanske aporije čovjeka

sa sela točno izražavaju teškoće našeg vremena u njegovu pokušaju da izide na kraj sa suverenim izopćenjem.

¶ Jedan od paradoxa izvanrednog stanja jest da je u njemu nemoguće razlikovati kršenje zakona od njegova izvršenja, tako da se bez ostatka prekriva ono što je sukladno s normom i ono što je krši [onaj tko šeće za vrijeme policijskog sata ne krši zakon u većoj mjeri nego što izvršava zakon vojnik koji ga možda ubije]. Ovo je situacija koja se, u hebrejskoj tradiciji [u stvari u svakoj autentičnoj mesijanskoj tradiciji] obistinjuje došašćem Mesije. Prvi je posljedak ovog događaja ispunjenje i izvršenje zakona [prema kabalistima, taj je zakon *Tora de-beri'a*, dakle zakon koji važi od stvaranja čovjeka do Mesijinih dana]. Ovo ispunjenje pak ne znači da je stari zakon jednostavno zamijenjen novim zakonom, homolognim prethodnom, ali s drukčijim zapovijedima i zabranama [*Tora de-'acilut*, izvorni zakon, kojega mora, prema kabalistima, iznova uspostaviti Mesija, ne sadrži zapovijedi i zabrane, nego je samo gomila slova bez ikakva reda]. Takvo dovršenje ponajprije implicira da se dovršenje Tore podudara s njezinim kršenjem. To bez uvijanja izjavljuju najradikalniji mesijanski pokreti, kao primjerice pokret **Sabataja Cevija** [čiji je moto bio "dovršenje je Tore njezino kršenje"].

S političko-pravnog motrišta, mesijanstvo je dakle teorija izvanrednog stanja; posrijedi je samo to da ga nije proglašila važeća vlast, nego Mesija koji ruši njezinu moć.

¶ Jedna je od svojevrsnih značajki **Kafkinih** alegorija da upravo u zaključku sadrže mogućnost preokreta koji posve preokreće njihovo značenje. Upornost je čovjeka sa sela na neki način analogna domišljatošću koja je omogućila Odiseju da svlada pjesmu sirena. Kao što je u apologiji zakona zakon nepobjediv upravo zato što ništa ne propisuje, tako i tu najstrašnije oružje sirena nije pjev nego tišina ["Nije se nikada dogodilo, ali ne bi bilo sasvim nezamislivo, da se netko može spasiti od njihove pjesme, ali od njihove šutnje zaciјelo ne"], gotovo se nadljudska Odisejeva inteligencija sastoji upravo u tome što

je primijetio da su Sirene šutjele, u tome što im je protustavio "samo kao štit" svoju komediju, točno kao što to čini čovjek sa sela naspram zakona. Kao "vrata Indija" u *Novom odyjetniku*, i vrata zakona mogu biti viđena kao simbol onih mitskih sila koje čovjek, kao i konj Bukefal, mora po svaku cijenu uspjeti svladati.

**4.6. Jean-Luc Nancy** je filozof koji je najstrože mislio iskustvo Zakona koje je implicirano u važnost bez značenja. U izuzetno zgusnutom tekstu određuje njegovu ontološku strukturu kao napuštanje i posljedično pokušava misliti ne samo naše vrijeme, nego cjelokupnu povijest Zapada kao "vrijeme napuštanja". Ipak, struktura koju opisuje ostaje unutar forme zakona i napuštanje je mišljeno kao napuštanje u suvereno izopćenje, a da se s onu stranu njega ne otvara nikakav put:

Napuštanje je prepuštanje, povjeravanje ili izručenje nekoj suverenoj moći i prepuštanje, povjeravanje ili izručenje njezinom izopćenju, dakle njezinom proglašenju, njezinom pozivu i njezinom sudu. Vazda smo prepušteni nekom zakonu. Lišenost se napuštenoga bitka mjeri beskrajnom strogosti zakona kojemu je izloženo. Napuštanje nije poziv da se pojavimo pred ovom ili onom optužbom zakona. Napuštanje je prisila da se pojavimo pred zakonom, pred zakonom kao takvim u njegovu totalitetu. Na jednak način biti izopćen ne znači biti podređen zakonu u cjelini. Kao izručen apsolutu zakona, izopćenik je i napušten izvan svake jurisdikcije... Napuštanje poštuje zakon, drukčije ne može [NANCY, STR. 149–50].

Zadaća koju naše vrijeme postavlja mišljenju ne može biti samo priznanje krajnje i nenadmašive forme zakona kao važnosti bez značenja. Svako mišljenje koje se na to ograničava ne čini drugo do reproduciranja ontološke strukture koju smo odredili kao paradoks suverenosti [ili suverenog izopćenja]. Suverenost je upravo taj "zakon s onu stranu zakona kojemu smo prepušteni", odnosno samoprepostavljuća moć *nomosa*, i samo ako nam uspije misliti bitak napuštanja s onu stranu svake ideje zakona [premda i u praznoj formi važenja bez značenja], moći ćemo reći da smo izišli iz paradoksa

suverenosti u smjeru politike oslobođene bilo kakva izopćenja. Čista je forma zakona tek prazna forma odnosa: a prazna forma odnosa nije više zakon, nego zona nerazlučivosti između zakona i života, odnosno izvanredno stanje.

Posrijedi je isti problem što ga **Heidegger** u *Beiträge zur Philosophie* razmatra pod naslovom *Seinsverlassenheit*, napuštanje bića od strane bitka, dakle ništa manje do problem jedinstva – razlike između bića i bitka u epohi dovršenja metafizike. Ono što je naime upitno u tom napuštanju nije da nešto [bitak] pušta i otpušta nešto drugo [biće]. Nasuprot: *bitak tu nije ništa drugo do biti napušten i prepušten samome sebi bića*, bitak nije ništa drugo do izopćenje bića:

Što je napušteno od koga? Biće od njemu i samo njemu pripadnog bitka. Biće se pojavljuje onda *tako*, pojavljuje se kao predmet i kao biti raspoloživ, kao da bitka nema... Tada se pokazuje ovo: da bitak napušta biće znači: bitak se prikriva u tomu da se manifestira u biću. A sam je bitak bitno određen kao uskraćujuće se prikrivanje... Napuštanje bitka: da bitak napušta biće, da je biće prepušteno samome sebi i postaje objekt manipulacije. To nije jednostavno "pad", nego povijest bitka samog [HEIDEGGER I, STR. 115].

Ako bitak nije u ovom smislu drugo do bitak u napuštanju <a bandono>, u izopćenosti od bića, tada tu ontološka struktura suverenosti razotkriva svoj paradoks. Odnos napuštanja treba sada misliti na nov način. Razumjeti taj odnos kao važnost bez zakona, dakle kao biti prepušten zakonu i napušten od zakona koji ne propisuje ništa osim sebe sama, znači ostati unutar nihilizma, dakle ne više tjerati do krajnosti iskustvo napuštanja. Samo tamo gdje je oslobođeno svake ideje zakona i usuda [što uključuje i kantovsku formu zakona i važnosti bez značenja], napuštanje je doista iskušeno kao takvo. U tu namjenu treba biti otvoreni za ideju da odnos napuštanja nije odnos, *da biti zajedno bitka i bića nema formu odnosa*. To ne znači da oni sada lebde, svatko na vlastit račun: posrijedi je prije to da opstoje bez odnosa. No to ne implicira ništa manje negoli pokušati misliti političko-društveni *factum* koji više nije u formi odnosa.

¶ Teza **Alexandrea Kojèvea** o kraju povijesti i posljedičnoj uspostavi homogene univerzalne države pokazuje brojne analogije s epohalnom situacijom koju smo opisali kao važnost bez značenja [što objašnjava sadašnje pokušaje reaktualizacije **Kojèvea** u liberalno-kapitalističkom ključu]. Što je naime Država koja nadživljava povijest, državna suverenost koji se održava s onu stranu dosegnutog povijesnog telosa ako ne zakon koji važi a da ne znači? Mislti dovršenje povijesti u kojoj bi se očuvala samo prazna forma suverenosti jest jednak tako nemoguće kao misliti izumiranje Države bez dovršenja njezinih povijesnih oblika, budući da prazna forma Države teži generiranju epohalnih sadržaja i oni potom pokušaju dosegnuti državni oblik koji je postao nemogućim [to se sada događa u bivšem Sovjetskom Savezu i u bivšoj Jugoslaviji].

Danas bi na visini zadaće bilo samo mišljenje uzmožno misliti istodobno kraj Države i kraj povijesti i koje bi mobiliziralo jedno protiv drugog.

Čini se da se - premda na još nedostatan način - u tom smjeru kreće kasni **Heidegger** s idejom događaja ili zadnjeg prisvajanja [*Ereignis*], u kojem ono što je prisvojeno jest sam bitak, dakle načelo koje je dosad usudno određivalo bića u različitim povijesnim epohama i figurama. To znači da s *Ereignis* [tako kao i s **Hegelovim** Apsolutom u **Kojèveovu** čitanju] "povijest bitka prispjiveva kraju" [HEIDEGGER 2, STR. 44] i uslijed toga odnos između bića i bitka pridobiva svoje "razrješenje" <Absolution>. Zbog toga **Heidegger** može napisati da s *Ereignis* pokušava misliti "bitak bez obzira na biće" <das Sein ohne Rücksicht auf das Seiende>, što je ekvivalentno ništa manje do pokušati misliti ontološku razliku ne više kao odnos, bitak i biće s onu stranu svakoga mogućeg odnosa.

U ovu bi se perspektivu mogla smjestiti debata **Bataillea** i **Kojèvea** u kojoj je u igri upravo figura suverenosti u doba dovršenja ljudske povijesti. Tu su mogući različiti scenariji. U primjedbi dodanoj drugom izdanju *Kako čitati Hegela*, **Kojève** se distancira od teze iznesene u prvom izdanju, prema kojoj se kraj povijesti jednostavno poklapa s ponovnom animalizacijom čovjeka, s njegovim nestajanjem kao

čovjeka u navlastitom smislu [dakle kao subjekta negirajuće akcije]. Za vrijeme putovanja po Japanu 1959.godine otkrio je mogućnost post-povijesne kulture, u kojoj ljudi, iako napuštajući negirajuću akciju u strogom smislu, još uvijek odvajaju forme od sadržaja, ne da bi ih aktivno transformirali, nego zbog prakticiranja svojevrsnog "snobizma u čistom stanju" [ceremonije čaja itd.]. S druge pak strane, u recenzijama **Queneauovih** romana u likovima *Nedjelje života* [*Le dimanche de la vie*], posebice u *voyou désœuvré* [KOJÈVE, STR. 391], vidi realiziranu figuru zadovoljnog mudraca na kraju povijesti. Hegelovskom mudracu, zadovoljnom sa sobom i svojom samosvješću te *voyou désœuvre* [posprdno određenom kao *homo quenellensis*], **Bataille** pak suprotstavlja sliku suverenosti, u cijelosti izvršenu u trenutku ["jedina moguća nevinost: ona trenutka"], koja se poklapa s "oblicima u kojima se čovjek daje samome sebi:... smijeh, erotizam, borba, raskoš".

Temu *desoeuvrement*, razdjelovljenja, kao slici punoče čovjeka na kraju povijesti, koja se prvi put javlja u **Kojèeveovoj** recenziji **Queneauea**, preuzeli su **Blanchot** i **J.-L. Nancy**, koji ju je postavio u središte svoje knjige o *Razdjelovljenoj zajednici* [*La Communauté désœuvrée*]. Ovdje sve ovisi od toga što se podrazumijeva pod "razdjelovljenjem". Ono ne može biti niti puko odsuće djela niti [kao kod **Bataillea**] suverena i neobvezujuća <senza impiego> forma negativnosti. Jedini koherentan način za razumijevanje "razdjelovljenosti" bio bi taj da je mislimo kao način opće egzistencije mogućnosti koja se ne iscrpljuje [kao individualna ili kolektivna akcija, shvaćena kao suma individualnih akcija] u jednom *transitus de potentia ad actum*.

## Prag

Budući da je bezrezervno ukazala na ireduktibilnu svezu koja spaja nasilje i pravo, **Benjaminova** je *Kritika nasilja* nužna i dan danas nenadmašiva prepostavka svakog istraživanja suverenosti. U **Benjaminovoj** se analizi ta sveza pokazuje kao dijalektičko njihanje između pravopostavljućeg i pravodržavajućeg nasilja. Otuda potreba za trećim oblikom koji bi slomio kružnu dijalektiku između ova dva oblika nasilja: "Zakon toga njihanja zasniva se na tome što svako pravoodržavajuće nasilje <rechtserhaltende Gewalt>, suzbijanjem neprijateljskih protunasilja, tijekom svojega trajanja posredno samo slabim pravopostavljuće nasilje <rechtsetzende Gewalt>, reprezentirano u njemu... To traje sve dok neke novo ili ranije suzbijeno nasilje ne pobjedi dosadašnje pravopostavljuće nasilje i time zasnuje novo pravo koje će ono sa svoje strane dati. Na probijanju se toga kružnog kretanja u stegama mitskih pravnih formi, na odstranjenju <Entsetzung> prava zajedno s nasiljem na koje je pravo upućeno, kao što je i ono na njega, naposljetku dakle državne vlasti, zasniva novo povjesno razdoblje" [BENJAMIN 1, STR. 155–56].

Definiranje te treće figure, koju **Benjamin** nazivlje "božanskim nasiljem", središnji je problem svake interpretacije eseja. **Benjamin** naime ne sugerira nikakav pozitivan kriterij za njezino određenje i čak negira da bi ga uopće bilo moguće prepoznati u konkretnom slučaju. Sigurno je samo da to ona niti postavlja niti održava pravo, nego ga odstranjuje [*entsetzt*]. Otuda njezina pogodnost za najopasnije nesporazume [dokaz za to je pozornost s kojom **Derrida** u svojoj interpretaciji eseja upozorava na nju, stavljajući je uz bok, zahvaljujući svojevrsnom krivom tumačenju, nacističkom "konačnom rješenju": DERRIDA 2, STR. 1044–1045].

Dok je 1920. godine radio na pisanju *Kritike*, **Benjamin** najvjerojatnije još nije pročitao *Političku teologiju*, definiciju suverenosti koje će citirati pet godina kasnije u knjizi o baroknoj drami; suvereno nasilje i izvanredno stanje koje je njime uspostavljeno stoga se ne pojavljuju u eseju i nije moguće reći gdje se bi se mogli postaviti s obzirom na pravopostavljuće i pravodržavajuće nasilje. Korijen dvosmislenosti božanskog nasilja možda treba tražiti upravo u tom odsuću. Prilično je bjelodano naime da nasilje koje se sprovodi u izvanrednom stanju niti održava niti samo postavlja pravo, nego ga čuva suspendirajući ga i postavlja ga izuzimajući se iz njega. U tom se smislu suvereno nasilje, isto kao i božansko, ne da u cijelosti reducirati niti na jednu formu nasilja, dijalektiku kojih je esej nastojao odrediti. To ne znači da se može zamijeniti s božanskim nasiljem. Definicija toga, naprotiv, postaje lakša upravo ako se postavi u odnos s izvanrednim stanjem. Budući da suvereno nasilje otvara područje nerazlučivosti između zakona i prirode, izvanskiosti i unutarnjosti, nasilja i prava; neovisno od toga suveren je upravo onaj koji održava mogućnost da o njima odlučuje, jednako kao što ih zamjenjuje. Dok se izvanredno stanje razlikuje od normalnog stanja, dijalektika između pravopostavljućeg i pravodržavajućeg nasilja doista nije prekinuta i suverena se odluka naprotiv pokazuje naprsto kao medij u kojem se ozbiljuje prijelaz od jednog k drugom [u tom se smislu može reći da suvereno nasilje postavlja pravo, budući da potvrđuje dopuštenost inače nedopustivog akta i istodobno ga čuva, jer je sadržaj novog prava samo čuvanje starog]. U svakom je slučaju sveza između nasilja i prava, premda u njihovoj indiferenciji, očuvana.

Nasilje, kojega **Benjamin** definira kao božansko, smješta se pak u područje na kojemu više nije moguće razlikovati između iznimke i pravila. To je nasilje u jednakom odnosu spram suverenog nasilja kao što je u osmoj tezi zbiljsko izvanredno stanje u odnosu spram virtualnog. Zbog toga [ukoliko naime nije druga vrsta nasilja uz ostale, nego samo raspuštanje karike između nasilja i prava] **Benjamin** može reći da božansko nasilje niti postavlja niti održava pravo, nego ga odstranjuje. Ono ukazuje na povezanost između dva nasilja

- i utoliko više na povezanost između nasilja i prava - kao na jedini realni sadržaj prava. Na jednom mjestu gdje se približava nekakvoj definiciji suverenog nasilja, **Benjamin** kaže: "Funkcija nasilja u postavljanju prava je dvostruka, naime, u tom smislu što postavljanje prava kao svom cilju teži, doduše, onom što se uspostavlja kao pravo, s nasiljem kao sredstvom; no u času kada je taj cilj ostvaren, ono se kao pravo ne odriče nasilja, nego ovom tek sada, u strogom smislu, i to neposredno, omogućuje postavljanje prava time što uvodi ne jedan nasilan i neovisan, nego s nasiljem nužno i prisno povezan cilj kao pravo pod imenom moći" [BENJAMIN 1, STR. 151]. Stoga nije slučajno da se **Benjamin**, radije nego da definira božansko nasilje, na prividno grub način usredotočuje na nositelja veze između nasilja i prava kojega nazivlje "goli život" [*blosses Leben*]. Analiza te figure, odlučna funkcija koja u ekonomiji eseja ostaje dosad nemisljena, uspostavlja bitnu vezu između golog života i političkog nasilja. Ne samo da je vladavina prava nad živućim koekstenzivna s golim životom i prestaje s njim, nego se i raspuštanje pravnog nasilja, koje je u stanovitom smislu cilj eseja, svodi na "ogrješenje pukog prirodnog života, ogrješenje koje nevinog i nesretnog živog čovjeka predaje ispaštanju [*Sühne*]. To ispaštanje 'poravnava' [*sühnt*] njegovu krivnju i oslobađa [*entsühnt*] krivca, ali ne od krivnje, nego od prava" [IBID, STR. 153].

Na stranicama koje slijede, pokušat ćemo razviti te sugestije i analizirati odnos koji spaja goli život i suverenu moć. Prema **BenjamINU**, razrješenju tog odnosa, kao i svakom pokušaju stavljanja u pitanje vladavine prava nad živućim, nije od nikakve koristi načelo svetog karaktera života, koji se u našem vremenu odnosi na ljudski život i čak životinjski život općenito. Za **Benamina** je dvojbeno da je ono što je tu proglašeno svetim upravo ono što je, prema mitskom mišljenju "bilo žigosani [*gezeichnete*] nositelj krivnje: goli život", kao da bi postojalo tajno suučesništvo između svetosti života i moći prava. "Vrijedilo bi ispitati izvor [*Ursprung*] dogme o svetosti života. Možda je, ili, točnije, vjerojatno je da je nedavna pojava, kao zadnja zabluda oslabljene zapadnjačke tradicije, tražiti sveca, kojega je ona izgubila u kozmičkoj nedokućivosti" [IBID., STR. 155].

Počet ćemo proučavati upravo taj izvor, to podrijetlo. Načelo svetosti života postalo nam je toliko blisko da očito zaboravljamo da klasična Grčka, kojoj dugujemo najveći dio naših etičko-političkih pojmoveva, nije znala ništa o tom načelu, nego nije ni imala termin koji bi u svoj kompleksnosti pokrivao semantičku sferu koju označavamo s jedinstvenim terminom "život". Oprečnost između *zoe* i *bios*, između *zen* i *eu zen* [dakle između života općenito i kvalificiranog načina života, svojstvenog ljudima], iako tako odlučna za izvorište politike Zapada, ne sadržava ništa što bi ukazivalo na privilegiranost ili svetost života kao takvog; homerski grčki čak, naprotiv, uopće nema termin za određenje živog tijela. Termin *soma*, koji se u narednim razdobljima predstavlja kao dobar ekvivalent našem "tijelu", izvorno znači samo "truplo", kao da se život po sebi, koji se za Grke raspušta u pluralnosti aspekata i elemenata, prikazuje kao jedinica tek nakon smrti. Uostalom, i u onim društvima koja su, kao klasična Grčka, slavila žrtvovanja životinja i pokadšto prinosila i ljudske žrtve, život se po sebi nije držao svetim; on je postao takav samo preko niza obreda, nakana kojih je bila upravo odvajanje od njegova profanog konteksta. **Benvenisteovim** riječima, da bi se žrtva posvetila, trebalo ju je "odvojiti od svijeta živih, potrebno je prekoračiti prag <franchisse ce seuil> koji odvaja dva univerzuma: to je cilj usmrćenja <mise à mort>" [BENVENISTE, STR. 188].

Ako je tome tako, kada i na koji se način ljudski život po prvi put držao svetim po sebi? Do sada smo se bavili ocrtavanjem logičke i topološke strukture suverenosti, ali što je iz nje izuzeto i u nju uključeno, tko je nositelj suverena izopćenja? I **Benjamin** i **Schmitt**, iako na različite načine, ukazuju na život [Benjaminov "goli život" i Schmittov "zbiljski život" koji "probija koru mehanike ukrućene u ponavljanju"] kao element koji se u iznimci nalazi u najunutarnijem odnosu sa suverenošću. Taj odnos sada valja razjasniti.

## 2. Homo sacer

### 1. Homo sacer

1.1. **Sekst Pompej Fest** nam je pod natuknicom *sacer mons* svojega traktata *De verborum significatu* [O značenju riječi] sačuvao spomen na figuru arhaičnog rimskog prava u kojoj se po prvi puta karakter svetosti povezuje s ljudskim životom kao takvim. Odmah nakon što je opisao Svetu goru koju je plebs u trenutku odcjepljenja posvetio Jupiteru, dodaje:

*At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia priva cavitur "si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit". Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.*

[Sveti je čovjek onaj kojega je puk osudio zbog zločina; i nije ga dopušteno žrtvovati, a onaj tko ga ubije neće biti osuđen zbog ubojstva; i doista se u prvom tribunskom zakonu upozorava da "ako tko ubije onoga koji je plebiscitom svet, neće ga se tretirati kao ubojicu". Otuda dolazi to da se zlobnog ili nečistog čovjeka po navici nazivlje svetim.]

Mnogo se raspravljalo o značenju te enigmatične figure u kojoj su neki htjeli vidjeti "najstariju kaznu rimskog kaznenog prava" [BENNETT, STR.5], ali njezina je interpretacija složena zbog činjenice da se vrti oko crta koje su na prvi pogled kontradiktorne. Već je **Harold Bennett** u eseju iz 1930. zamijetio da **Festovo** određenje "naizgled negira samu stvar impliciranu u terminu" [IBIDEM, STR. 7], jer dok sankcionira svetost neke osobe, ovlašćuje [ili, točnije, čini nekažnjivim] i njezino ubojstvo [kakva god da se etimologija prihvati za termin *parricidium*, taj izvorno označuje ubojstvo slobodna čovjeka]. Tu kontradikciju još više naglašava okolnost da onaj kojeg je bilo mogao nekažnjeno

ubiti, nije mogao biti usmrćen na način sankcioniran ritualom [*neque fas est eum immolari*; *immolari* znači da se žrtva poškropi s *mola salsa* prije nego se žrtvuje].

U čemu je potom svetost svetog čovjeka, što znači izraz *sacer esto*, koji se više puta pojavljuje u kraljevskim zakonima i koji se pojavljuje već u arhaičnom natpisu na pravokutnom stupu na forumu, ako istodobno uključuje *impune occidi* i isključenje iz žrtvovanja? Da je ovaj izraz bio nejasan i Rimljanim, nedvojbeno je razvidno iz odlomka u *Saturnalijama* [III, 7, 3-8], gdje **Makrobije**, nakon što je definirao *sacrum* kao ono što je dosuđeno bogovima, dodaje: "na tom se mjestu čini neumjesnim razmatrati stanje onih ljudi za koje zakon zapovijeda da su sveti za određena božanstva, jer ne previđam činjenicu da se nekim čini čudnim [*mirum videri*] da, dok je zabranjeno oskrvnuti svaku svetu stvar, dozvoljeno je ubiti svetog čovjeka". Koja god bila vrijednost interpretacije koja se **Makrobiju** činila potrebnom postaviti na tom mjestu, izvjesno je da mu se svetost činila prilično problematičnom, da je potrebovala tumačenje.

1.2. Zbunjenost *antiqui auctores* susreće se s razilaženjem modernih interpretacija. Tu je polje podijeljeno između onih [kao što su **Theodor Mommsen, Ludwig Lange, Harold Bennett, James Leigh Strachan-Davidson**] koji u *sacratio* vide oslabljen i sekulariziran ostatak arhaične faze u kojoj religiozno i kazneno pravo još nisu bili odvojeni i na smrtnu se osudu gledalo kao na žrtvovanje božanstvu, i onih [kao **Karl Kerényi** i **W. Warde Fowler**] koji u njoj vide arhetipsku figuru svetog, posvećenje bogovima podzemlja, analognu u njezinoj ambivalentnosti etnološkom pojmu tabua: uzvišen i proklet, dostojan obožavanja i užas pobuđujući. Ako prvi opravdavaju *impune occidi* [kao na primjer **Mommsen** u terminima izvršenja smrte kazne od strane naroda ili namjesnika], oni ipak ne mogu uvjerljivo objasniti zabranu žrtvovanja; i suprotno, ako je sa stajališta drugih razumljiv *neque fas est eum immolari* ["*homo sacer* - piše **Kerényi** - ne može biti predmet žrtvovanja, *sacrificiuma*, poradi i jednog razloga doli toga, vrlo jednostavna razloga: ono što je *sacer* već je u posjedu bogova, izvorno

i posebice u posjedu bogova podzemlja, stoga nema potrebe da ga se učini takvim još jednim činom” – KERÉNYI, STR. 76], nipošto pak nije moguće razumjeti zašto može *hominem sacera* svatko ubiti bez mrlje svetogrđa [otuda neskladno **Makrobijevo** objašnjenje prema kojemu duše valja, budući da su duše *homines sacri* bile *diis debitae*, što je prije moguće poslati u nebesa].

Niti jedno stajalište ne uspijeva ekonomično i istodobno dati za pravo dvjema crtama, jukstapozicija kojih je, prema **Festovoj** definiciji, upravo posebnost *homo sacera*: *nekažnjivost njegova uboštva i zabrana žrtvovanja*. Unutar onoga što znamo o rimskom pravnom i religioznom poretku [kako *ius divinum* tako i *ius humanum*] obje se crte čine doista teško kompatibilnima: ako je *homo sacer* bio nečist [**Fowler**: *tabu*] ili vlasništvo bogova [**Kerényi**], zašto ga je mogao svatko ubiti, a da se ne uprlja ili skrivi svetogrđe? I ako je, s druge strane, uistinu bio žrtva arhaičnog žrtvovanja ili osuđenik na smrt, zašto nije bilo *fas usmrtiti* ga na propisane načine? Što je dakle život *homo sacera*, ako je postavljen na raskrižje mogućnosti biti ubijen i nemogućnosti biti žrtvovan, izvan kako ljudskog tako i božanskog prava?

Sve potiče na razmišljanje da se tu nahodimo pred graničnim pojmom rimskog društvenog poretka koji se, kao takav, teško može zadovoljavajuće objasniti sve dok ostajemo unutar *ius divinum* i *ius humanum*, ali koji možda može omogućiti razjašnjenje granice između njih. Radije nego razriješiti specifičnost *homo sacera*, kao što se prečesto činilo, s navodno izvornom dvosmislenošću svetoga, precrtnoj prema etnološkom pojmu tabua, pokušat ćemo naprotiv interpretirati *sacratio* kao autonomnu figuru i pitati se ne omogućuje li možda ona razjašnjenje izvorne političke strukture, koja svoje mjesto ima u području koje prethodi razlici između svetog i profanog, religioznog i pravnog. No da bismo se mogli približiti tomu području, trebamo se ponajprije otresti jednog nesporazuma.

## 2. Ambivalentnost svetog

2.1. Nad interpretacijom društvenih problema, posebice pitanja izvora suverenosti, još uvijek visi znanstveni mitologem koji je, uspostavivši

se između kraja xix. i prvih desetljeća xx. stoljeća, zadugo izbacio iz putanje istraživanja humanističkih znanosti u posebno osjetljivom području. Taj se mitologem, kojega ovdje možemo privremeno imenovati kao “teorija dvosmislenosti svetog”, oformljuje ponajprije u kasno viktorijanskoj antropologiji i potom odmah prenos u francusku sociologiju; no njegov su utjecaj u vremenu i njegovo širenje na druge discipline bili tako ustrajni da je, nakon što je kompromitirao **Batailleova** istraživanja suverenosti, još uvijek prisutan u *Riječima indoeuropskih institucija* Émila Benvenistea, toj majstoriji lingvistike xx. stoljeća. Da je prvi put formulirana u *Lectures on the Religion of the Semites* **Robertsona Smitha** [1889. godine], dakle u istoj knjizi koja je imala odlučujući utjecaj na kompoziciju **Freudova** eseja *Totem i tabu* [”čitati tu knjigu - piše Freud - bilo je kao kliziti gondolom”], ne iznenađuje, uzme li se u obzir da se *Lectures* podudaraju s trenutkom u kojem se jedno društvo, koje je već izgubilo svaki odnos spram svoje religiozne baštine, započinje žaliti nad vlastitom nelagodom. Upravo u toj knjizi etnografski pojам tabua po prvi put napušta područje primitivnih kultura i odlučno prodire u proučavanje biblijske religije, nepopravljivo obilježavajući svojom dvosmislenošću zapadnjačko iskustvo svetog.

Pokraj tabua, kojemu precizno odgovaraju - piše **Robertson Smith** u četvrtom predavanju - pravila svetosti o čuvanju nedodirljivosti idola, svetišta, duhovnika, poglavara i općenito osoba i stvari koje pripadaju bogovima i njihovom kultu, nalazimo drugu vrstu tabua koji na semitskom području ima usporednicu u pravilima o nečistoći. Žene nakon poroda, muškarac koji je dodirnuo mrtvo tijelo itd. privremeno su tabui odvojeni od ljudskog društva, kao što se u semitskim religijama te osobe drže nečistima. U tim slučajevima osoba koja je tabu ne vrijedi za svetu, jer je odvojena kako od svetišta tako i od svakog dodira s ljudima... U mnogim divljim društvima između dvije vrste tabua ne opстојi jasno ocrtna razdjelnica i kod razvijenijih se naroda pojам svetosti i nečistoće često dodiruju. [ROBERTSON SMITH, STR. 152–153].

U jednoj primjedbi drugom izdanju *Lectures* [1894.], nazvanoj *Holiness*,

*Uncleanness and Taboo*, **Robertson Smith**, nakon što je nabrojio novi niz primjera dvosmislenosti [među kojima i samu zabranu svinjskog mesa koja u "najrazvijenijim semitskim religijama pripada nekoj vrsti ničije zemlje između nečistog i svetog"], postulira nemogućnost "odvajanja semitske doktrine svetog i nečistog od sistema tabua" [IBID., STR. 452].

Znakovito je da među tim svjedočanstvima dvosmislene moći svetog **Robertson Smith** nabraja i izopćenje <ban>: "Druga vidljiva hebrejska navada jest izopćenje [hebr. *herem*], s kojom je bezbožni grešnik, dakle neprijatelj zajednice i njezina Boga bio zavjetovan potpunom uništenju. Izopćenje je oblik posvećenja božanstvu, i zato je pokadšto glagol "izopćiti" preveden kao "posvetiti" [MIŠNA 4.13] ili "zavjetovati" [LIBER LEVITICUS 27.28]. U najstarijim je hebrejskim vremenima izopćenje značilo posvemašnje uništenje ne samo osobe, nego i njezina vlasništva... samo su kovine, nakon što su bile rastaljene u vatri, mogle biti unesene u riznicu svetišta [JOZUA 6.24]. I stoka nije bila žrtvovana nego naprsto pobijena, a posvećen grad nije smio biti nanovo sagrađen [DEUTERONOMIUM 13. 16; JOZUA 6. 26]. Takvo je izopćenje tabu koji je učinkovit zbog straha pred natprirodnim kaznama [KRALJEVA 16. 34] i, kao kod tabua, njegova je opasnost bila zarazna [DEUTERONOMIUM 7. 26]; tko unese u svoju kuću posvećenu stvar, zapada pod isto izopćenje" [IBID., STR. 453-54]. Analiza je izopćenja - izjednačenog s tabuom - sveudilj odlučujuća u genezi učenja o dvosmislenosti svetog: dvosmislenost prvog, koji isključuje uključujući, implicira dvosmislenost drugog.

2.2. Jednom formulirana, teorija ambivalentnosti svetog, kao da bi ju evropska kultura po prvi put osvijestila, širi se u sva područja humanističkih znanosti. Deset godina nakon *Lectures*, klasično djelo francuske antropologije *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* **Henrija Huberta i Marcela Maussa** [1899.] počinje upravo pozivanjem na "*le caractère ambigu des choses sacrées, que Robertson Smith avait si admirablement mis en lumière*" [HUBERT I MAUSS, STR. 195]. Šest godina kasnije, u drugom tomu *Völkerpsychologie über*

*Mythus und Religion* **Wilhelma Wundta**, pojam tabua izražava upravo izvorno nerazlikovanje između svetog i nečistog koje bi trebalo biti karakteristično za najrhaičniji stupanj ljudske povijesti, tu mješavinu obožavanja i užasa koju **Wundt**, s izrazom koji je imao velik uspjeh, određuje kao "sveti užas" [*heilige Scheu*]. Tek će u sljedećoj fazi, kada prema **Wundtovu** mišljenju, najstarije demonske snage popuštaju pred bogovima, izvornu ambivalentnost zamijeniti antitetičnost između svetog i nečistog.

Godine 1912. **Maussov** stric **Émile Durkheim** objavljuje knjigu *Elementarni oblici religioznog života* u kojoj je cijelo poglavje posvećeno "dvosmislenosti pojma svetog". Tu razdjeljuje "religijske sile" u dvije suprotstavljene kategorije, dobrotvorne i zlokobne:

Nedvojbeno, čuvstva koja nadahnjuju jedne ili druge nisu jednaka: jedno je poštovanje a drugo je gađanje i užas. Unatoč tomu što su geste jednakе u oba slučaja, izražena se čuvstva ne razlikuju po prirodi. U vjerskom poštovanju je naime nešto užasa, posebice ako je veoma intenzivno, i strah što ga izazivaju zločudne sile nije općenito bez svakoga strahopoštovanja... Čisto i nečisto nisu dakle dvije odvojene vrste, nego dvije varijante iste vrste koja zahvaća svete stvari. Postoje dvije vrste svetoga, dobrotvorno i zlokobno; i ne samo da suprotstavljeni oblici neprekidno prelaze jedan u drugi, nego jedan te isti objekt može preći od jednog prema drugom, ne mijenjajući prirodu. S čistim se čini nečisto i suprotno: dvosmislenost svetoga jest u mogućnosti te preobrazbe [DURKHEIM, STR. 446-468].

Na ovim je stranicama već na djelu onaj proces psihologizacije vjerskog iskustva ["gnušanje" i "užas" s kojima obrazovano evropsko građanstvo odaje svoju nelagodu pred vjerskom činjenicom] koji će se dovršiti koju godinu kasnije u krugu marburške teologije djelom **Rudolfa Ottoa** *Sveto* [*Das Heilige*, 1917.]. Tu jedna teologija, koja je izgubila svako iskustvo objavljene riječi i jedna filozofija koja je izgubila svaku trezvenost naspram čuvstva, slave svoje sjedinjenje s pojmom svetog koji se već posvema podudara s pojmovima opskurnog i neprobojnog. Da religiozno posvema pripada sferi psihološke emocije, da se u biti

tiće prolaženja srsi i ježenja kože, eto trivijalnosti koje neologizam *numinozan* treba preobući prividom znanstvenosti.

Kada dakle koju godinu kasnije **Sigmund Freud** počinje pisanje *Totema i tabua*, teren je već dostatno zgotovljen. No tek se s tom knjigom prava opća teorija ambivalentnosti svetoga doista objelodanjuje, ne samo na antropološkoj i psihološkoj, nego i na lingvističkoj osnovi. Godine 1910. **Freud** čita esej danas diskreditirana lingvista **Karla Abela** o *Protivnom smislu prariječi* [*Über den Gegensinn der Urtworte*] i recenzira ga u jednom članku za *Imago*, u kojem ga je povezao s vlastitom teorijom odsuća načela protuslovlja u snovima. Među riječima s protivnim smislom koje je **Abel** nabrojio u dodatku, bio je i, kao što **Freud** ne propušta naglasiti, latinski termin *sacer*, "svet i proklet". Začudjuće je da antropolozi, koji su prvi razvili teoriju dvosmislenosti svetog, nisu spomenuli latinsku *sacratio*. Godine 1911. izlazi pak **Fowlerov** esej *The Original Meaning of the Word Sacer*, u središtu kojega je upravo interpretacija termina *homo sacer*, koja je odmah izazvala odaziv među istraživačima znanosti o religiji. Tu je upravo dvosmislenost iz **Festova** određenja ta koja omogućuje istraživaču [koji prihvata sugestiju **Roberta Maretta**] povezivanje latinskog *sacer* s kategorijom tabua ["*sacer esto is in fact a curse; and homo sacer on whom this curse falls is an outcast, a banned man, tabooed, dangerous... originally the word may have meant simply taboo, i.e. removed out of the region of the profanum, without any special reference to a deity, but 'holy' or accursed according to the circumstances*": FOWLER, STR. 17-23].

**Huguette Fugier** u dobro dokumentiranoj studij pokazala je na koji način nauk o dvosmislenosti svetog prodire u područje znanosti o jeziku i naposljetku tamo pronalazi svoje uporište [FUGIER, STR. 238-40]. U tom procesu ključnu ulogu igra upravo *homo sacer*. Jer dok u drugom izdanju *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* [1910.] **Aloisa Waldea** niti traga nauku o ambivalentnosti, odrednica *sacer* u *Dictionnaire étymologique de la langue latine* **Alfreda Ernouta i Antoinea Meilleta** [1932.] već ozakonjuje "dvostruko značenje" termina upravo pozivanjem na *homo sacer*: "Sacer designe celui ou ce qui ne peut être

*touché sans être souillé, ou sans souiller; de là le double sens de 'sacré' ou 'maudit' [à peu près]. Un coupable que l'on consacre aux dieux infernaux est sacré [sacer esto; cfr. gr. ágios]*".

¶ Zanimljivo je kroz rad **Huguette Fugier** pratiti povijest međusobnih razmjena između antropologije, lingvistike i sociologije oko pitanja svetog. Između drugog izdanja **Waldeovog** rječnika i prvog izdanja **Ernout-Meilleta** pojavio se članak *Sacer* u enciklopediji **Pauly-Wissowa**, potpisani s imenom **Richard Ganschinetz** [1920.], članak koji eksplicitno preuzima **Durkheimovu** teoriju ambivalentnosti [kao što je to već **Fowler** uradio za **Robertsona Smitha**]. Što se tiče **Meilleta**, **Fugier** podsjeća na bliske odnose što ih je lingvist imao s pariškom sociološkom školom [posebno s **Maussom** i **Durkheimom**]. Kada 1939. **Roger Caillois** objavljuje *L'homme et le sacré*, može tako početi direktno s već gotovim rječničkim podatkom: "A Rome, on sait assez que le mot *sacer* désigne, suivant la définition d'**Ernout-Meillet**, celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé ou sans souiller" [CAILLOIS, STR. 22].

2.3. Enigmatična figura arhaičnog rimskog prava koja naizgled u sebi objedinjuje kontradiktorne crte i stoga je i nju samu trebalo tek objasniti, ulazi tako u rezonanciju s religioznom kategorijom svetog u času kada samo sveto prolazi proces nepopravljive desemantizacije što vodi do preuzimanja protustavljenih značenja: ta će se ambivalentnost, postavljena u odnos s etnografskim pojmom tabua, potom sa zatvaranjem kruga upotrijebiti za tumačenje figure *homo sacra*. U životu pojmove dolazi do trenutka kad oni gube svoju neposrednu razumljivost i kao svaki prazan termin mogu se ispuniti protustavljenim značenjima. Za religiozni fenomen taj trenutak koincidira s rođenjem moderne antropologije na kraju prošlog stoljeća, u središtu koje nimalo slučajno stoje ambivalentni pojmovi kao *mana*, *tabu*, *sacer*. **Lévi-Strauss** je pokazao kako termin *mana* funkcioniра kao preobilni označitelj koji nema drugi smisao osim da označuje preobilje označiteljske funkcije spram označenog. Na svoj

bismo način analogno razmatranje mogli napraviti za pojam tabua i svetoga u svezi s njihovom uporabom u diskursu humanističkih znanosti između 1890. i 1940. godine. Navodna ambivalentnost opće religiozne kategorije svetog ne može objasniti političko-pravni fenomen na kojega se odnosi najstarije značenje *termina sacer*; upravo suprotno, samo pozorno i pretpostavki lišeno razgraničenje političke i religiozne sfere može omogućiti razumijevanje povijesti njihove isprepletenosti i njihovih kompleksnih odnosa. U svakom je slučaju značajno da izvorna pravno politička dimenzija, razvidna u *homo saceru*, nije prekrivena sa znanstvenim mitologemom koji ne samo da po sebi ne može ništa objasniti, nego i sam potrebuje objašnjenje.

### 3. Sveti život

3.1. Struktura *sacratio* proistječe, kako prema vrelima tako i prema skladnom mišljenju istraživača, iz spajanja dviju crta: nekažnjivosti ubojstva i isključenja iz žrtvovanja. Ponajprije *impune occidi* znači iznimku od *ius humanum*, ukoliko suspendira primjenu zakona o umorstvu, pripisanu **Numi Pompiliju** [*si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto*]. Sama formula, koju navodi **Fest** [*qui occidit, parricidi non damnatur*], znači čak na stanovit način pravu *exceptio* u tehničkom smislu, s kojom bi mogao ubojica, pozvan na sud, prigovarati optužbi, pozivajući se na svetost žrtve. A *inequefas est eum immolari* znači, bolje pogledavši, iznimku, ovaj put od *ius divinum* i od svakog oblika obrednog ubojstva. Najstariji su oblici izvršenja smrte kazne o kojima imamo podataka [*stravična poena cullei*, kod koje je osuđenik, glave prekrivenе vučjom kožom, bio zatvoren u vreću sa zmijama, psom i pijetlom te bačen u vodu, ili strmoglavljivanje s Tarpejske pećine] uistinu više obredi očišćenja nego izvršenja smrte kazne u modernom smislu: *neque fas est eum immolari* služi upravo razlikovanju ubojstva *homo sacra* od obreda očišćenja i odlučno isključuje *sacratio* iz vjerskog područja u pravom smislu.

Bilo je zamijećeno, da dok *consacratio* obično premješta neki objekt iz *ius humanum* u *ius divinum*, od profanog prema svetom [FOWLER, STR. 18], u slučaju je *homo sacra* osoba naprosto postavljena

izvan ljudske jurisdikcije, a da ne prelazi pod božansku. Ne samo da zabrana žrtvovanja isključuje svaku usporedbu između *homo sacra* i posvećene žrtve, nego, kao što zamjećuje **Makrobiije**, citirajući **Trebacija**, opravdanost ubojstva implicira da nasilje izvršeno nad njim ne znači svetogrđe, kao što je to u slučaju *res sacrae* [*cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi*].

Ako je tomu tako, tada *sacratio* znači dvostruku iznimku, kako od *ius humanum* tako i od *ius divinum*, kako iz vjerskog područja tako i iz profanog područja. Topološka struktura koju ocrtava ta dvostruka iznimka jest struktura dvostrukog isključenja i dvostrukog zahvaćanja, koja znači više nego puku analogiju sa strukturu suverene iznimke [otuda umjesnost teza onih istraživača koji, kao **Giuliano Crifo**, interpretiraju *sacratio* u bitnoj povezanosti s isključenjem iz zajednice: CRIFÒ 1, STR. 460–65]. Kao što se naime u suverenoj iznimci zakon primjenjuje na iznimani slučaj ne primjenjujući se, odmičući se od njega, tako *homo sacer* pripada Bogu u obliku nemogućnosti žrtvovanja i uključen je u zajednicu u obliku mogućnosti biti ubijen. *Život kojega se ne da žrtvovati, a kojega se unatoč tomu smije ubiti, jest sveti život.*

3.2. Ono što određuje stanje *homo sacra* nije toliko navodna izvorna ambivalentnost svetosti koja je u njemu sadržana, koliko poseban karakter dvostrukog isključenja u koji je uhvaćen i nasilje kojemu je izložen. To se nasilje - nekažnjivo ubojstvo koje bilo tko može počiniti - ne da klasificirati niti kao žrtvovanje niti kao umorstvo, ni kao izvršenje osude niti kao svetogrđe. Izbjegavajući sankcionirane oblike božanskog i ljudskog prava, ono otvara sferu ljudskog djelovanja koja nije ni *sacrum facere* niti sfera profanog djelovanja i koju sada moramo pokušati razumjeti.

Susreli smo već graničnu sferu ljudskog djelovanja koja se održava samo u odnosu iznimke. To je sfera suverene odluke koja suspendira zakon u izvanrednom stanju i tako u njega uključuje goli život. Stoga se moramo pitati nisu li struktura suverenosti i struktura *sacratio* na neki način povezane i mogu li se u ovoj svezi uzajamno osvijetliti. Štoviše, u tu namjenu možemo predložiti prvu hipotezu: vratimo li

*homo sacra* na njegovo pravo mjesto s onu stranu kako kaznenog prava tako i žrtvovanja, predstavlja bi on izvornu sliku života zahvaćenog u suverenom isključenju i očuvao bi spomen na izvorno isključenje preko kojeg se konstituirala politička dimenzija. Politički bi se prostor suverenosti naime konstituirao preko dvostrukе iznimke, kao višak profanog u religioznom i religioznog u profanom, koja predstavlja područje indiferencije između žrtvovanja i umorstva. Suverena je sfera u kojoj se može ubiti, a da se počini umorstvo i da se ne izvrši žrtvovanje, a svet je, dakle takav da ga se može ubiti a da ga se ne da žrtvovati, život uhvaćen u tu sferu.

Moguće je dakle dati prvi odgovor na pitanje koje smo postavili u trenutku očrtavanja formalne strukture iznimke. Ono što je zahvaćeno izopćenjem jest neki ljudski život kojega se da ubiti a ne da ga se žrtvovati: *homo sacer*. Nazovemo li golin životom ili svetim životom taj život koji predstavlja prvotan sadržaj suverene moći, imamo u rukama i početak odgovora na **Benjaminovo** pitanje o "izvoru dogme svetosti života". Svet je, dakle uzmožan biti ubijen i neuzmožan biti žrtvovan, izvorni život u suverenom izopćenju i proizvođenje golog života jest u tom smislu izvorni učinak suverenosti. Svetost života, koju se danas želi istaknuti naspram suverene moći kao ljudsko pravo u svakom temeljnem značenju, zapravo izvorno izražava upravo podložnost života moći smrti, njegovo nepopravljivo izlaganje u odnosu izopćenja.

¶ Sveza između konstituiranja političke moći i *sacratio* posvjedočena je i s *potestas sacrosancta* koja je u Rimu pripadala tribunima plebsa. Nepovredivost se tribuna temelji samo na činjenici da su plebejci u času prvog odcjepljenja prisegli da će osvetiti žrtve učinjene njihovom predstavniku, smatrući krivca *homo sacerom*. Termin *lex sacrata* koji je nepravilno označavao [plebisciti su izvorno bili jasno razlikovani od *leges*] ono što je bila zapravo samo "la charte jurée" [MAGDELAIN, STR. 57] pobunjena plebsa, izvorno nije imao drugi smisao doli određivanje života kojega se može ubiti; a upravo je zbog toga stvorio političku moć koja je na neki način uspostavila protutežu suverenoj moći. Stoga ništa bolje ne razgoliće kraj starog republikanskog ustava i rođenje

nove apsolutne moći nego trenutak u kojem **August** preuzima *potestas tribunicia* i tako postaje *sacrosanctus* [*sacrosanctus in perpetuum ut essem* - glasi tekst *Res gestae* - *et quoad viverem tribunicia potestas mihi tribuetur*].

3.3. Strukturalna analogija između suverene iznimke i *sacratio* pokazuje ovde sav svoj smisao. Suveren i *homo sacer* su simetrične figure na dvije krajnje granice poretka koje imaju jednaku strukturu i korelati su u smislu da je suveren onaj kojemu su svi ljudi potencijalno *homines sacri*, a *homo sacer* je onaj spram kojega su svi ljudi potencijalni suvereni.

Obojica komuniciraju preko djelovanja koje, isključujući se kako iz ljudskog tako i božanskog prava, kako od *nomos* tako i od *physis*, ipak na neki način ograničava prvi politički prostor u pravom značenju, odvojen kako od religioznog tako i od profanog područja, kako od prirodnog poretka tako i od normalnog pravnog poretka.

Ta simetrija između *sacratio* i suverenosti baca novo svjetlo na onu kategoriju svetog, ambivalentnost koje je tako ustrajno vodila ne samo moderna istraživanja religiozne fenomenologije, nego i najsuvremenija istraživanja suverenosti. Blizina između sfera suverenosti i svetosti, koja je više puta bila zamijećena i različito obrazložena, nije naprosto sekularizirani ostatak izvornog religioznog karaktera svake političke moći niti samo pokušaj da mu se zajamči ugled teološkog odobrenja; isto je tako malo ta blizina posljedak "svetoga", dakle istodobno uzvišenog i prokletog karaktera, koji bi trebao na neobjašnjiv način biti inherentan životu kao takvom. Ako je naša hipoteza točna, svetost je prije izvorna forma uključenja golog života u pravno-politički poredak i sintagma *homo sacer* imenuje nešto tako kao izvorni "politički" odnos, dakle život ukoliko je, u uključujućem isključenju, referent suverene odluke. Život je svet samo ukoliko je uhvaćen u suverenu iznimku, i zamjena je političko-pravnog fenomena [mogućnosti biti ubijen, koja je nemogućnost biti žrtvovan, karakteristične za *homo sacra*] s izvorno religioznim fenomenom korijen nesporazuma koji su u naše vrijeme obilježili

kako istraživanja svetoga tako i suverenosti. *Sacer esto* nije formula religioznog prokletstva koja sankcionira *unheimlich*, dakle istodobno užvišen i oduran karakter nečega: ona je, naprotiv, izvorna politička formulacija nametanja suverene sveze.

Krivnje za djela iz kojih, prema vrelima, proistječe *sacratio* [kao što je *terminum exarare*: brisanje granica; *verberatio parentis*: nasilje sina naspram roditelja; ili prevara patrona u odnosu na klijenta], dakle nemaju karakter kršenja norme, kojoj slijedi primjerena sankcija; posrijedi je prije izvorna iznimka u kojoj je ljudski život, izložen bezuvjetnoj mogućnosti ubojstva, uključen u politički poredak. Ne djelo ocertavanja granica, nego njihovo brisanje ili negiranje [kao što uostalom savršeno jasno kazuje mit o osnutku Rima] jest konstituirajući čin za grad. **Numin** zakon o ubojstvu [*parricidas esto*] sastavlja sistem zajedno s mogućnošću ubojstva *homo sacera* [*parricidi non damnatur*] i nije ga moguće odvojiti od njega. Tako je kompleksna izvorna struktura na kojoj se temelji suverena moć.

¶ Pogledajmo sferu značenja termina *sacer*, kako proizlazi iz naše analize. On ne sadrži niti kontradiktorno značenje u **Abelovu** smislu, niti opću ambivalentnost u **Durkheimovom** smislu: označuje život koji je apsolutno uzmožan biti ubijen, objekt nasilja koje prekoračuje kako sferu prava tako i žrtvovanja. To dvostruko oduzimanje otvara, između svetog i profanog i s onu stranu njih, područje nerazlikovanosti, značenje kojega smo pokušali odrediti. U ovoj se perspektivi raspliću mnoge od prividnih kontradiktornosti termina "svet". Tako su Latini nazivali *puri* prašćice koje su deset dana nakon rođenja smatrali primjerenim za žrtvovanje. No **Varon** [DE RE RUSTICA, II, 4,16] svjedoči da su se u antici prašćici primjereni za žrtvovanje nazivali *sacres*. Daleko od toga da bi bio u opreci s nemogućnošću žrtvovanja *homo sacera*, termin ovdje ukazuje na izvornu zonu nerazlikovanja u kojoj je *sacer* značio naprosto život kojeg se da ubiti [pred žrtvovanjem prašćici još nije bio "svet" u smislu "posvećen bogovima", nego ga se samo dalo ubiti]. Kada latinski pjesnici za ljubavnike kažu da su *sacri* [*sacros qui ledat amantes*, PROP.3.6.11; *quisque amore teneatur, eat tutusque sacerque,*

TIB.1.2.27], to nije zato što su bili posvećeni bogovima ili prokleti, nego zato što su odvojeni od drugih ljudi u sferi s onu stranu kako božanskog tako i ljudskog prava. Ta je sfera izvorno bila sfera koja je proizlazila iz dvostrukе iznimke kojoj je bio izložen sveti život.

#### 4. *Vitae necisque potestas*

4.1. "Jedna od povlastica karakterističnih za suverenu moć dugo se sastojala u pravu nad životom i smrću". Ta **Foucaultova** tvrdnja s kraja *Volje za znanjem* [FOUCAULT I, STR. 119] zvuči posve trivijalno; no prvi slučaj u pravnoj povijesti pri kojem nalijećemo na izraz "pravo nad životom i smrću" jest formula *vitae necisque potestas* koja nipošto ne opisuje suverenu moć, nego bezuvjetnu vlast koju *pater* ima nad muškim potomcima. U rimskom pravu *vita* nije pravni pojam, nego označava, kao u uobičajenoj latinskoj jezičnoj uporabi, puku činjenicu života ili poseban način življenja [latinski objedinjuje u jednom terminu značenja *zoe* i *bios*]. Jedini slučaj u kojem riječ život poprima specifično pravno značenje koje je preobražava u navlastiti *terminus technicus* jest upravo izraz *vitae necisque potestas*. U uzornoj je studiji **Yan Thomas** pokazao da u toj formuli *que* nema disjunktivno značenje i da *vita* nije drugo do korolar *nex*, moći ubijanja [THOMAS, STR. 508-9]. Dakle, život se izvorno u rimskom pravu pojavljuje samo kao protuteža moći koja prijeti smrću [preciznije, smrću bez proljevanja krvi, jer to je točno značenje riječi *ncare*, suprotno od *mactare*]. Ta je moć apsolutna i nije zamišljena niti kao sankcija za krivnju niti kao izraz općenitije moći koja pripada *pateru* kao poglavaru *domusa*: ta izvire neposredno i samo iz odnosa otac-sin [u času u kojem otac priznaje sina, podižući ga s zemlje, pridobiva nad njegovim životom i smrću moć] i ne smije ga se stoga zamijeniti s moći ubijanja koja može pripasti mužu ili ocu nad ženom ili kćerkom, uhvaćenom *in flagranti* pri preljubu, još manje pak s moći *dominusa* nad njegovim robovima. Dok se obje ove moći tiču kućne jurisdikcije glave obitelji i stoga ostaju na neki način u okrilju *domusa*, *vitae necisque potestas* ispunja od samog rođenja svakog slobodnog muškog građanina i zato barem naizgled definira sam model političke moći općenito. *Ne jednostavan prirodan*

*život, nego život izložen smrti [goli život ili sveti život] jest izvorni politički element.*

Rimljani su naime čutjeli tako bitnu sličnost između *vita necisque potestas* oca i *imperiuma* magistrata, da se naposljetku registar *ius patrium* i registar suverene moći kod njih tjesno prepliću. Tema *pater imperiosus*, koji u svojoj osobi kumulira kvalitetu oca i funkciju magistra i koji, kao **Brut** ili **Tito Manlige**, ne okljeva pri usmrćenju sina koji se okaljao izdajom, tako obavlja značajnu funkciju u anegdotici i mitologiji vlasti. No jednako je tako odlučujuća i inverzna figura oca koji izvršava svoju *vitae necisque potestas* nad sinom magistratom, kao u slučaju konzula **Spurija Kasija** i tribuna **Gaja Flaminija**. Osvrćući se na priču o ovom posljednjem, kojeg otac odvlači s rostre dok je pokušao zlorabiti moć senata, **Valerije Maksim** znakovito određuje *potestas* oca kao *imperium privatum*. **Yan Thomas**, koji je analizirao te epizode, mogao je napisati da se u Rimu *patria potestas* čutila kao svojevrsna javna služba i na neki način kao "rezidualna i ireduktibilna suverenost" [IBID., STR. 528]. I kada u jednom kasnom vrelu čitamo da je **Brut**, osudivši na smrt vlastite sinove, "umjesto njih posvojio rimske puk", posrijedi je ista moć nad smrću, koja se, preko figure posvojenja, sada prenosi na cijeli narod, vraćajući izvorno, prijeteće značenje hagiografskom epitetu "oca domovine", rezerviranom u svakom vremenu poglavarsima ispunjenima suverenom moći. Ono što nam vrelo predstavlja jest dakle svojevrsni genealoški mit suverene moći: *imperium* magistrata nije ništa drugo do očeva *vitae necisque potestas*, proširena u odnosu na sve građane. Ne bi se moglo jasnije reći da je prvi temelj političke moći život apsolutno uzmožan biti ubijen, koji se politizira kroz svoju mogućnost biti ubijen.

4.2. U toj perspektivi postaje razumljiv smisao starog rimskog običaja o kojem izvješćuje **Valerije Maksim**, prema kojem se samo maloljetni sin mogao postaviti između magistrata s *imperiumom* i liktora koji je hodao ispred njega. Fizička blizina između magistrata i njegovih liktora, koji ga posvuda prate i sa sobom nose zastrašujuće insignije moći [*fasces formidulosi i saevae secures*] zacijelo izražava

neodvojivost *imperiuma* od moći nad smrću. Ako se sin može postaviti između magistrata i liktora, to je stoga jer je već izvorno i neposredno podređen očevoj moći nad životom i smrću. *Puer sin* simbolički potvrđuje upravo tu konsupstancijalnost *vitae necisque potestas* sa suverenom moći.

Utočki u kojoj se one očito preklapaju, objelodanjuje se neuobičajena okolnost [koja se sada zapravo ne bi više smjela činiti neuobičajenom] da se svaki slobodni muški građanin [koji kao takav može sudjelovati u javnom životu] neposredno nahodi u stanju virtualne mogućnosti biti ubijen, da je na neki način *sacer* u odnosu spram vlastitog oca. Rimljani su bili savršeno dobro svjesni aporetična karaktera te moći koja kao očita iznimka načelu s početka zakonika dvanaest ploča, prema kojemu građanina nije bilo moguće usmrtiti bez procesa [*indemnatus*], naposljetku znači svojevrsno neograničeno ovlaštenje za ubijanje [*lex indemnatorum interficiendum*]. Ne samo to, i drugu karakteristiku koja određuje iznimnost svetog života, nemogućnost da bude usmrćen na način određen s obredom, nalazimo u *vitae necisque potestas*. **Yan Thomas** izvješćuje o slučaju, evociranom kao retorička vježba **Kalpurnije Flaka**, o ocu koji na podlozi svoje *potestas* izruči sina krvniku da bi ga taj usmratio; sin se odupire i opravdano zahtijeva da ga mora usmrtiti otac [*vult manu patris interfici*] [IBIDEM, STR. 540]. *Vitae necisque potestas* neposredno se tiče gologa sinovog života i *impune occidi* koji iz nje izvire nipošto ne može biti izjednačen s obrednim ubojstvom pri izvršenju smrtne kazne.

4.3. Glede *vitae necisque potestas* **Yan Thomas** se na određenoj točki pita: "Što je ta neusporediva sveza za koju rimsко pravo ne može naći drugi izraz osim smrti?" Jedini mogući odgovor jest da ono što je ključno u toj "neusporedivoj svezi" jest uključenje golog života u pravno-politički perekad. Čini se kao da bi muški građani morali plaćati svoje sudjelovanje u političkom životu bezuvjetnom podređenošću moći smrti i kao da bi život mogao ući u grad samo kao dvostruka iznimka mogućnosti biti ubijen i nemogućnosti biti žrtvovan. Otuda stanje *patria potestas* na granici kako *domusa* tako i

grada: ako se klasična politika rađa odvajanjem tih dviju sfera, tada je život, uzmožan biti ubijen a neuzmožan biti žrtvovan, spoj oko kojega se artikuliraju i prag preko kojega komuniciraju neodređujući se. Ni politički *bios* niti prirodna *zoe*, sveti je život područje nerazlikovanja u kojemu se međusobnim uključivanjem i isključivanjem uzajamno konstituiraju.

Bistroumno je zamijećeno da se država ne utemeljuje na društvenoj svezi, izraz koje bi trebala biti, nego na njezinom razrješenju [*déliaison*], koje zabranjuje [BADIU, STR. 125]. Sada možemo dati dodatno značenje toj tezi. *Déliaison* ne smijemo razumjeti kao razvezanost jedne već postojeće sveze [koja je mogla imati oblik pakta ili ugovora]; prije sama ta sveza ima izvorno oblik razvezanosti ili iznimke u kojoj je ono što je uhvaćeno istodobno isključeno i u kojoj se ljudski život politizira samo preko prepustanja bezuvjetnoj moći nad smrću. Izvornija od sveze pozitivne norme ili društvenog pakta jest suverena sveza koja je zapravo samo razvezanost; i ono što ta razvezanost uključuje i proizvodi - goli život koji obitava na ničjoj zemlji između kuće i grada - jest, s točke motrišta suverenosti, izvorni politički element.

## 5. Suvereno tijelo i sveto tijelo

5.1. Kad je krajem pedesetih godina **Ernst Kantorowicz** u Sjedinjenim Državama objavio *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, knjiga je bila prihvaćena s bezrezervnom naklonosću ne samo ili ne toliko od strane medijevalista, nego također i nadasve od strane povjesničara moderne epohe i proučavatelja politike i teorije države. Djelo je u svojoj vrsti bilo nedvojbena majstorija i pojам je "mističkog" ili "političkog tijela" zacijelo značio [kao što je to godinama kasnije primjećivao najbriljantniji **Kantorowichev** učenik, **Ralph E. Giesey**] "značajnu etapu u povijesti razvića moderne države" [GIESEY 1, STR. 9]; no tako jednodušna naklonost na tako osjetljivom području zasluguje nešto refleksije.

Sam je **Kantorowicz** u predgovoru upozorio da je knjiga, koja se začela kao istraživanje o srednjovjekovnim prethodnicima pravne doktrine o dva kraljeva tijela, prilično prekoračila početne nakane,

dok se nije pretvorila, kao što precizira podnaslov, u "studiju o srednjovjekovnoj političkoj teologiji". Autor koji je početkom dvadesetih godina intenzivno proživiljavao političke zgode i nezgode u Njemačkoj, boreći se u nacionalističkim redovima protiv spartakističkog ustanka u Berlinu i republike savjeta u Münchenu, nije mogao promašiti aluziju na "političku teologiju", u znamenju koje je **Schmitt** 1922. godine postavio svoju teoriju suverenosti. S distance od trideset i pet godina, nakon što je nacizam u njegovu životu asimiliranog Židova ostavio nepopravljen prijelom, **Kantorowicz** se iz posve druge perspektive vraća propitivanju "mita o državi" što ga je u mладenačkim godinama tako žarko dijelio. Sa znakovitim poricanjem predgovor naime upozorava da "bi bilo odveć umišljati si da je autor pao u iskušenje istraživanja pojava nekih idola moderne političke religije samo zbog užasavajućeg <horrifying> iskustva našeg vremena, u kojemu čitavi narodi, najveći i najmanji, bivaju žrtvama najčudnijih dogmi i u kojemu su politički teologizmi postali prave opsesije"; i s jednakom elokventnom skromnošću otklanja tvrdnju da je "u svoj potpunosti izložio problem onoga što je nazvano 'mit o državi'" [KANTOROWICZ, STR. XXX-XXXI].

U tom je smislu bilo moguće knjigu čitati - ne bez razloga - kao jedan od velikih kritičkih tekstova našega vremena o konsenzusu glede države i o tehnikama moći. Tko je pak pratio strpljivu analizu koja, započinjući unatrag od *Reports Edmunda Plowdensa* i od mrtvačke ironije *Rikarda II*, prispjeva do rekonstrukcije formiranja u srednjovjekovnom pravu i teologiji nauka o kraljeva dva tijela, ne može se ne pitati može li knjiga biti čitana samo kao demistifikacija političke teologije. Činjenica je, da dok **Schmittova** politička teologija uokviruje temeljno proučavanje apsolutnog karaktera suverene vlasti, knjiga *Kraljeva dva tijela* bavi se isključivo s drugim i nedužnjim aspektom, koji je prema **Bodinovoj** definiciji karakterističan za suverenost [*pouissance absolue et perpétuelle*], dakle njezinu vječnu prirodu zbog koje kraljevska dignitas nadzivljava fizičku osobu njezina nositelja [*le roi ne meurt jamais*]. "Kršćanska politička teologija" tu je analogijom bila usmjerenja s **Kristovim** mističnim tijelom prema

jamčenju kontinuiteta onog *corpus morale et politicum* države, bez kojega nije moguće misliti niti jednu stabilnu političku organizaciju; u tom smislu "unatoč nekim sličnostima s nepovezanim poganskim konceptima, koncept je kraljeva dva tijela dakle izdanak kršćanske teološke misli i stoga stoji kao miljokaz u kršćanskoj političkoj teologiji" [IBIDEM, STR. 484].

5.2. Postavljajući odlučno tu zaključnu tezu, **Kantorowicz** prizivlje, da bi ga odmah iza toga ostavio po strani, upravo element koji bi mogao usmjeriti genealogiju nauka o dva tijela u manje umirujući smjer, povezujući je s drugom i opskurnijom tajnom suverene moći: *la puissance absolue*. U 7. poglavljju, gdje opisuje svojevrsne pogrebne obrede francuskih kraljeva u kojima je voštano obliče *<effigie cerea>* suverena imalo značajnu ulogu i, izloženo na *lit d'honneur*, u cijelosti se tretiralo kao živa osoba kralja, **Kantorowicz** ukazuje na apoteozu rimskih careva kao na moguće podrijetlo. I ovdje, nakon careve smrti, s njegovim voštanim *imago* "postupaju kao s bolesnikom što počiva u krevetu; matrone i senatori stoje u redovima sa strane, liječnici hine da obličju mjere puls i nude mu medicinsku pomoć, sve dok nakon sedam dana obliče 'ne umre'" [IBID., P. 366]. Prema **Kantorowiczu**, poganski prethodnik, premda tako sličan, nije neposredno utjecao na francuske pogrebne obrede i u svakom je slučaju jasno da prisutnost obličja još jednom treba postaviti u odnos s trajnošću kraljevskog digniteta, koji "nikada ne umire".

Da isključenje rimskog prethodnika nije plod nemara ili podcjenjivanja, razvidno je iz pozornosti koju mu **Giesey**, s punim odobravanjem učitelja, posvećuje u knjizi koju možemo smatrati primjernom dopunom *Dvaju tijela: The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France* [1960.]. **Giesey** nije mogao zanemariti činjenicu da su eminentni istraživači, poput **Juliusa Schlossera**, i drugi manje znani, kao **Elias Bickermann**, ustanovili genetsku povezanost između rimske carske *consacratio* i francuskog obreda; začuđuje da se suzdržava suda o pitanju ["što se mene tiče - piše - draže mi je ne izabrati niti jedno od rješenja" - GIESEY 2, STR. 128] i uvjerenljivo potvrđuje učiteljevu

interpretaciju sveze između obličja i trajne prirode suverenosti. Za taj je izbor bio očit razlog: ako bi prihvatio hipotezu o izvođenju ceremonijala slike iz poganskog izvora, **Kantorowiczeva** bi teza o "kršćanskoj političkoj teologiji" nužno pala ili bi barem potrebovala oprezniju formulaciju. Ali opstojao je drugi - tajniji - razlog, naime da ništa u rimskoj *consacratio* nije omogućavalo uspostavu odnosa između obličja cara s onim svjetlijim aspektom suverenosti, njezinom vječnosti; mrtvački i groteskni obred u kojemu su obliče najprije tretirali kao živu osobu, a potom ga svečano spalili, ukazuje na manje jasnije i izvjesnije područje, kojega ćemo sada pokušati istražiti, područje u kojem se političko tijelo kralja naizgled približava, gotovo do zamjenljivosti, ubojsvu uzmožnom i žrtvovanju neuzmožnom tijelu *homo sacra*.

5.3. Godine 1929. mladi proučavatelj klasične antike **Elias Bickermann** u "Archiv für Religionswissenschaft" objavio je članak o Rimskoj kraljevskoj apoteozi [*Die römische Kaiserapotheose*] koji je u jednom kratkom ali detaljnem dodatku eksplicitno povezao poganski ceremonijal [*funus imaginarium*] s pogrebnim obredima engleskih i francuskih kraljeva. Kako **Kantorowicz** tako i **Giesey** navode tu studiju; **Giesey** bezrezervno izjavljuje da je čitanje toga teksta vrelo njegova rada [IBID., STR. 232], no obojica šute upravo o središnjoj točki **Bickermannove** analize.

Brižljivo rekonstruirajući, bilo preko pisanih vrela bilo preko kovanica, obred carskog posvećenja, **Bickermann** je naime otkrio, premda bez povlačenja svih konsekvencija, specifičnu aporiju sadržanu u tom "pogrebu po slici":

Svaki je čovjek pokopan samo jednom, kao što samo jednom umire. U doba **Antonina** posvećeni je car pak bio spaljen dva puta; prvi puta *in corpore* a drugi *in effigie*... Truplo je suverena spaljeno na svečan ali ne i služben način, i njegovi su ostaci pohranjeni u mauzoleju. U tom se trenutku javna žalost obično zaključuje... A za pogreb **Antonina Pija** sve se izvede na način suprotan od uobičajenog. *Iustitium* [službena korota] ovdje počinje tek nakon pokopa kostiju i svečana pogrebna

povorka počinje tek kada ostaci tijela već leže u zemlji. I ovaj se *funus publicum* tiče [kao što čitamo iz **Dionovih i Herodijanovih** izvještaja] voštane lutke <Wachspuppe> koje reproducira crte lica pokopanog... Prema tom se varljivom liku <Scheinbild> odnose kao da je zbiljsko kraljevsko tijelo. **Dion**, kao očevidac, izvješćuje da je neki rob lepezom tjerao muhe od lutkinog lica. Nakon toga mu **Septimije Sever** daje na lomači posljednji poljubac. **Herodian** dodaje da su se prema lutki **Septimija Severa** sedam dana u palači odnosili kao prema bolesniku, s liječničkim pregledima, kliničkim izvješćima i dijagnozama smrti. Ta vijest ne ostavlja nikakvu dvojbu: voštana figura <Wachsbild> koja je "savršeno slična" umrlome i koje leži obučena u njegove haljine na okićenom krevetu jest sam car čiji je život, preko ovog i drugih magijskih rituala, prenesen na voštanu lutku [BICKERMANN 1, STR. 4-5].

Za razumijevanje cijelokupnog rituala odlučujuća je upravo funkcija i priroda slike. Tu naime **Bickermann** sugerira dragocjeno približavanje, koje omogućuje postavljanje ceremonije u novu perspektivu:

Brojne su usporednice za slične magijske slike <Bilderzauber> i na njih nalijećeemo posvuda. Dovoljno je ovdje navesti samo italski primjer iz 136. godine. Četvrt stoljeća prije pogreba kipa **Antonina Pija**, *lex collegii cultorum Diana et Antinoi* navodi: *quisquis ex hoc collegio servus defunctus fuerit et corpus eius a domino iniquo sepulturae datum non... fuerit..., ei funus imaginarius fiet.* Tu nalazimo isti izraz *funus imaginarium*, kojega "Historia Augusta" upotrebljava da bi označila pogrebnu ceremoniju **Pertinaksove** voštane figure, kojoj je prisustvovao **Dion**. A u *Lex collegi* kao i u drugim paralelama, voštane figure služe samo da bi zamjenile truplo koje nedostaje; u slučaju carske ceremonije, ona se javlja uz truplo, podvaja ga i ne zamjenjuje [IBID., STR. 6-7].

Kada se **Bickermann** 1972. godine nakon više od četrdeset godina vraća tom pitanju, uspostavlja odnos između imaginarnog carskog pogreba i obreda koji mora biti obavljen za onoga koji se prije bitke svećano zavjetovao bogovima manima i nije poginuo u bici [IBIDEM

2, STR. 22]. I tu tijelo suverena i tijelo *homo sacra* ulaze u područje nerazlučivosti u kojem se naizgled miješaju.

5.4. Istraživači su figuru *homo sacra* već odavna usporedili s *devotusom*, koji posvećuje svoj život podzemnim bogovima da bi spasio grad pred ozbiljnom pogibelji. **Livije** nam je ostavio živahan, minuciozan opis *devotio* iz 340. godine prije Krista, za vrijeme Vesenijske bitke. Rimска je vojska tik pred porazom, kada konzul **Publije Decije Mus**, koji zapovijeda legijama zajedno s **Titom Manlijem**, moli pontifiksa da mu pomogne pri izvršenju obreda:

Svećenik mu ukaže da odjene određenu togu, i kad konzul stoji uspravno na kopljju, za zaklonjenim licem i rukom istegnutom pod togom do brade, mora reći ove riječi: "O, Januse, o Jupiteru, o oče Marse, o Kvirine, Belona, lari, o novo prihvaćeni bogovi, o bogovi koji imate moć nad našim neprijateljima, o bogovi mani, molim vas i prekljinjem vas da dosudite rimskomu puku Kvirita moć i pobedu i da dosudite smrt i užas neprijateljima rimskoga puka Kvirita. Tako kao što sam svečano izjavio, tako se zavjetujem bogovima Manima i Zemlji, za republiku Kvirita, za vojsku, za legije i saveznike rimskoga puka, zajedno sa sobom samim posvećujem [*devoveo*] neprijateljske legije i njihove saveznike...". Potom opasuje togu na gabinjiski način i naoružan sjeda na konja te se baca posred neprijatelja, i objema se vojskama čini da je nešto uzvišeniji od čovjeka, sličan žrtvi koju je za pokoru poslalo nebo da umiri božji bijes [AB URBE CONDITIA LIBRI, 8,9, 4 ss].

Čini se da analogija između *devotusa* i *homo sacra* ovdje ne seže dalje od činjenice da su oba na neki način zavjetovana smrti i pripadaju bogovima, premda [**Livijevoj** usporedbi unatoč] ne sa žrtvovanjem u tehničkoj formi. **Livije** razmišlja o hipotezi koja baca svojevrsno svjetlo na taj institut i omogućuje da još više izjednačimo život *devotusa* sa životom *homo sacra*:

Tomu treba dodati da konzul ili diktator ili pretor koji posvećuje neprijateljske legije može posvetiti ne samo sebe, nego bilo kojega

građanina, člana rimske legije. Ako tako zavjetovan čovjek umre, to je u skladu s dužnošću; ukoliko pak ne umre, treba pokopati znamenje [*signum*], visoko sedam stopa, i za pokoru izvršiti žrtvovanje; a tamo gdje je bilo pokopano znamenje, rimski magister ne smije ići. Ako je pak posvetio sebe sama, kao u **Decijevom** slučaju, ako ne umre, neće moći izvršiti nikakav obred, niti javni niti privatni...” [IBIDEM, 8, 9, 13].

Zašto za zajednicu preživljavanje *devota* znači tako nelagodnu situaciju da mora izvršiti kompleksan ritual, smisao kojega moramo upravo razumjeti? Kakav je status toga živućeg tijela koje naizgled više ne pripada svijetu živih? U primjernoj je studiji **Robert Schilling** pokazao, da ako je preživjeli *devot* isključen kako iz svjetovnog tako i iz svetog svijeta, “to se zbiva stoga jer je taj čovjek *sacer*. Nipošto ga se ne da vratiti svjetovnom svijetu, jer je upravo po zasluzi njegova zavjetovanja cjelokupna zajednica mogla izbjegći bijes bogova” [SCHILLING, STR. 956]. U ovoj perspektivi trebamo gledati funkciju kipa kojega smo već susreli u *funus imaginarium* cara i koji, kako se čini, objedinjuje u jedinstvenu konstelaciju kako tijelo suverena tako i tijelo *devota*.

Znamo da *signum* visok sedam stopa, o kojem govori **Livije**, nije drugo doli “kolos” *devota*, dakle njegov dvojnik koji preuzima mjesto manjkajućeg trupla na nekakvom pogrebnu *per imaginem* ili, preciznije, u namjesničkom izvršenju neispunjena zavjeta. **Jean-Paul Vernant** i **Émile Benveniste** su pokazali što je općenito funkcija kolosa: privlačeći i fiksirajući na sebe dvojnika koji se nalazi u abnormalnom stanju, kolos “omogućuje ponovnu uspostavu korektnih odnosa između svijeta živih i svijeta mrtvih” [VERNANT, STR. 229]. Prvi je posljedak smrti naime oslobođenje neodređena i prijetećeg bića [latinske *larva*, grčkih *psyche*, *eidolon* ili *phasma*] što se u slici umrloga vraća na mjesta od njega posjećivana i ne pripada baš niti svijetu živih niti svijetu mrtvih. Nakana je pogrebnih obreda zajamčiti promjenu toga neprijatnog i nestalnog bića u prijateljskog i moćnog pretka koji čvrsto pripada svijetu mrtvih i s kojim se zadržavaju obredno određeni odnosi. Manjak [ili u stanovitim slučajevima osakaćenje]

trupla može pak priječiti uredan pogrebni obred; u takvim slučajevima kolos može pod određenim uvjetima zamijeniti truplo i omogućiti izvedbu namjesničkog pogreba.

Što se događa s preživjelim *devotom*? Ovdje ne možemo govoriti o pomanjkanju trupla u pravom smislu, budući da nije bilo niti smrti. Jedan natpis u Kireni nas izvješćuje da je bilo moguće kolosa naručiti i za vrijeme života osobe koju bi trebao zamijeniti. Natpis navodi tekst prisege koju su morali u Thiri [Santorini] za jamstvo uzajamnih obveznosti izreći koloni koji su oputovali u Afriku i građani koji su ostali u domovini. U času izricanja prisege pravili su se *colossoi* iz voska i bacali u plamen, uz izricanje sljedećih riječi: “neka se rastopi i nestane onaj koji će biti nevjeran ovoj prisezi, on, njegovo potomstvo i njegova dobra” [IBID., STR. 222]. Kolos dakle nije jednostavna zamjena za truplo. Naprotiv. U kompleksnom sistemu koji u klasičnom svijetu uređuje odnos između živih i mrtvih, predstavlja, slično kao truplo, ali na neposredniji i općenitiji način, onaj dio žive osobe koji je dužan smrti i koji, ukoliko prijeteći zauzima prag između dva svijeta, treba biti odvojen iz normalnog konteksta živih. To se razdvajanje obično događa u trenutku smrti, preko pogrebnih obreda koji iznovice uspostavljaju pravi odnos između živih i mrtvih, narušen smrću; u određenim pak slučajevima nije smrt ta koja narušava taj poredak, nego njezin manjak, i izradba je kolosa potrebna za ponovnu uspostavu poretku.

Dok se taj obred ne obavi [koji, kao što je pokazao **Hendrik S. Versnel**, nije toliko namjesnički pogreb koliko zamjensko ispunjenje zavjeta: VERSNEL, STR. 157], preživjeli je *devot* paradoksno biće koje se, dok se čini da nastavlja normalan život, zapravo kreće na pragu koji ne pripada niti svijetu živih niti svijetu mrtvih: on je živi mrtvac ili živući koji je zapravo *larva*, i kolos predstavlja upravo onaj posvećeni život koji se već virtualno odvojio od njega u trenutku zavjeta.

5.5. Ako se sada, iz te perspektive, iznova osvrnemo na *homo sacra*, moguće je njegovo stanje izjednačiti sa stanjem preživjelog *devota*, za kojeg više nije moguća namjesnička pokora niti ikakva zamjena

s kolosom. Samo tijelo *homo sacra*, u svojoj ubojstva uzmožnoj nemogućnosti žrtvovanja jest živući zalog svoje podređenosti moći smrti, koja pak nije ispunjenje zavjeta, nego je apsolutna i bezuvjetna. Sveti život jest život posvećen bez ikakva mogućeg žrtvovanja i s onu stranu svakog ispunjenja. Zato nije slučajno da **Makrobije**, u tekstu koji se interpretatorima dugo činio opskurnim i neautentičnim [sat., 3.7.6], izjednačuje *homo sacra* s kipovima [Zanes] koji su u Grčkoj bili posvećeni Zeusu s prihodima od novčanih kazni udarenih vjerolomnim atletama, koji nisu bili ništa drugo do kolosi onih koji su prekršili zakletvu i na taj se način namjesnički izručivali božanskoj pravdi [*animas... sacratorum hominum, quos zanas Graeci vocant*]. U mjeri u kojoj u svojoj osobi utjelovljuje elemente koji su obično odvojeni od smrti, *homo sacer* je takoreći živući kip, dvojnik ili kolos sebe sama. Kako u slici preživjelog devota, tako i na još bezuvjetniji način u slici *homo sacra*, antički se svijet prvi put nalazi pred životom koji je - jer izlazi u dvojnom isključenju iz realnog konteksta kako svjetovnih tako i religioznih životnih oblika - stoga definiran samo time da je ušao u tjesnu simbiozu sa smrću, a ne da bi već mogao pripadati svijetu umrlih. I u figuri toga "svetog života" nešto tako kao goli život pojavljuje se u zapadnjačkom svijetu. Odlučujuće je pak da taj sveti život sveudilj ima eminentno politički karakter i da pokazuje bitnu svezu s terenom na kojem se temelju suverena moći.

5.6. U tom svjetlu moramo promatrati obred slike u rimskoj carskoj apoteozi. Ako kolos na način koji smo vidjeli uvijek predstavlja život zavjetovan smrti, to znači da smrt cara [unatoč nazočnosti trupla, ostaci kojega su obredno pokopani] oslobađa dodatak svetog života kojega, kao kod onoga koji je preživio zavjet, treba neutralizirati preko kolosa. Čini se kao da car u sebi nema dva tijela, nego dva života u jednom samom tijelu; prirodan život i sveti život koji unatoč urednom pogrebnom obredu nadživjava prirodni i tek nakon *funus imaginarium* može biti primljen u nebesa i obogotvoren. Ono što ujedinjuje preživjelog devota, *homo sacra* i suverena u jedinstvenu paradigmu jest to da se svaki puta nalazimo pred golim životom

istrgnutim iz svojega konteksta koji je takoreći preživio smrt te je stoga nekompatibilan s ljudskim svijetom. Sveti život nipošto ne smije obitavati u gradu ljudi: za preživjeloga devota imaginarni pogreb služi kao namjesničko ispunjenje zavjeta koje pojedinca vraća u običan život; za cara dvojni pogreb omogućuje fiksaciju svetog života kojega treba sabrati i obogotvoriti u apoteozi; kod *homo sacra*, naposljetu imamo pred sobom rezidualni i ireduktibilni goli život kojega treba isključiti i izložiti smrti kao takvoj, bez da ga bilo kakav obred ili žrtvovanje može iskupiti.

U sva je tri slučaja sveti život na neki način povezan s političkom funkcijom. Čini se kao da bi suverena moći - koja je, kao što smo vidjeli, *vitae necisque potestas*, vazda utemeljena na izoliranju života, uzmožnog ubojstva i žrtvovanja - poradi svojevrsne simetrije implicirala preuzimanje toga života upravo u osobi onoga koji je posjeduje. Ako je kod *devota* koji je preživio svoj zavjet nedostajuća smrt ta koja je oslobođila sveti život, kod suverena je pak smrt ta koja razotkriva to prekoračenje, naizgled inherentno vrhovnoj moći, kao da ta naposljetu nije ništa drugo do *sposobnost da sebe i druge konstituira kao život uzmožan biti ubijen i neuzmožan biti žrtvovan*.

U odnosu na **Kantorowiczevu** i **Gieseyovu** interpretaciju, nauk o dva tijela kralja pokazuje nam se u drukčijem i manje nedužnom svjetlu. Ako njegov odnos s poganskim carskim posvećenjem nije moguće staviti u zagradu, radikalno se mijenja samo značenje teorije. Političko tijelo kralja [koje, prema **Plowdenovim** riječima, "ne može biti ni viđeno ni dotaknuto" i "lišeno djetinjstva i starosti i svih ostalih mana kojima je podvrgnuto prirodno tijelo", uzdiže smrtno tijelo sjedinjujući se s njime] potječe naposljetu od careva kolosa; ali upravo zbog toga ne može predstavljati naprosto [kao što su držali **Kantorowicz** i **Giesey**] kontinuitet suverene moći, nego također i ponajprije višak svetoga carevog života koji je preko znamenja izoliran i uzdignut u nebesa u rimskom ritualu ili prenesen nasljedniku u engleskom ili francuskom ritualu. No time se smisao metafore političkog tijela okreće od simbola trajnosti *dignitas* prema šifri za apsolutni i neljudski karakter suverenosti. Formule "mrtvi spopada

živog” [*le mort saisit le vif*] i “kralj nikada ne umire” [*le Roi ne meurt jamais*] treba razumjeti puno više doslovno nego što se obično misli: pri smrti suverena sveti život na kojem se temeljila njegova moć jest ono što dodjeljuje funkciju osobi njegova nasljednika. Formule znače kontinuitet suverene moći samo ukoliko preko opskurne sveze s ubojstvom uzmožnim i žrtvovanja neuzmožnim životom izražavaju njezinu apsolutnost.

Zbog toga **Bodin**, najoštroumniji teoretičar moderne suverenosti, može interpretirati maksimu koja, prema **Kantorowiczu**, izražava trajnost političke moći, s upozorenjem na njezinu apsolutnu prirodu: “U tom kraljevstvu kažu - piše u šestoj knjizi *Republike* - da kralj nikada ne umire: to je stara izreka koja jasno kaže da kraljevstvo nije nikada bilo izborno i da će zelo nije dobito od pape niti od nadbiskupa iz Reimsa niti pak od naroda, nego samo od Boga” [BODIN, STR. 985].

5.7. Ako simetrija između tijela suverena i tijela *homo sacra*, koju smo do sada pokušali prikazati, odgovara istini, trebali bismo moći naći analogije i suglasnosti u pravno-političkom statusu ta dva prividno tako udaljena tijela. Prva i neposredna suglasnost ponuđena je sankcijom za ubojstvo suverena. Znamo da ubojstvo *homo sacra* nije umorstvo [*parricidi non damnatur*]. Dakle: nema pravnog poretku [niti takvog u kojem je umorstvo vazda kažnjeno sa smrću] u kojem bi ubojstvo suverena kategorizirali kao umorstvo. Naprotiv, ono čini poseban delikt koji je [nakon što se od **Augusta** pojmom *maiestas* sve strožije povezuje s osobom cara] određen kao *crimen lesae maiestatis*. S naše točke motrišta nije važno da se ubojstvo *homo sacra* može razumjeti kao manje od umora, a ubojstvo pak suverena kao više od umorstva: bitno je da u oba slučajeva ubojstvo čovjeka ne obistinjuje zbiljsko stanje umorstva. Kada još u albertinskom statutu čitamo da je “osoba suverena sveta i nepovrediva”, moramo u tim čudnovatim pridjevima čuti odjek svetosti ubojstva uzmožna života *homo sacra*.

I drugu značajku definicije života *homo sacra*, i to njegovu nemogućnost za žrtvovanje u oblicima predviđenim obredom ili zakonom, nalazimo u pravom trenutku u odnosu na osobu suverenu.

**Michael Walzer** upozorio je da u očima suvremenika veličina prijeloma obilježenog s dekapitacijom **Luja XVI.** 21. siječnja 1793. nije bila toliko u činjenici da je monarh ubijen, koliko u tome da je bio podvrgnut procesu i usmrćen zbog osude na smrtnu kaznu [WALZER, STR. 184-85]. Još je u modernim ustavima sekularizirani trag nemogućnosti žrtvovanja života suverena preživio u načelu prema kojem poglavaru države nije moguće suditi na redovitom sudsakom procesu. U američkom ustavu primjerice *impeachment* znači poseban pravorijek Senata kojemu predsjeda *Chief Justice*, koji se može izreći samo za “*high crimes and misdemeanors*”, posljedak kojega je samo svrgavanje s položaja, a ne sudska kazna. Jakobinci koji su 1792. godine, tijekom debata u konventu, tražili da kralj bude jednostavno ubijen bez procesa, tjerali su do krajnosti, premda najvjerojatnije nesvesno, vjernost načelu nemogućnosti žrtvovanja svetog života, života kojega svatko može ubiti a da ne počini umorstvo, za kojega pak ne važe propisani oblici usmrćenja.

## 6. Izopćenje i vuk

6.1. “Sav karakter *sacer esse* ukazuje na to da on nije rođen na tlu konstituiranog pravnog poretku, nego seže u razdoblje pred-društvenog života. Fragment je primitivnog života indoevropskih naroda... Germanska i skandinavska antika s onu stranu svake dvojbe nude nam brata *homo sacra* u izopćeniku i razbojniku [*wargus, vargr*, vuk i u vjerskom smislu sveti vuk, *vargr y veum*]... Ono što se drži nemogućim u rimskoj antici - ubojstvo prognanika izvan suda ili prava - bilo je nepobitna realnost u germanskoj antici” [JHERING, STR. 282].

**Jhering** je bio prvi koji je tim riječima figuru *homo sacra* približio *wargusu*, čovjeku-vuku, i *friedlos*, “bez mira” antičkog germanskog prava. Time je *sacratio* postavio u kontekst učenja o *Friedlosigkeit*, kojega je polovicom XIX. stoljeća elaborirao germanist **Wilhelm Eduard Wilda**, prema kojemu se staro germansko pravo temeljilo na konceptu mira [*Fried*] i odgovarajućem isključenju prijestupnika iz zajednice, koji je zato postao *friedlos*, bez mira, i kao takvoga mogao ga je ubiti bilo tko a da ne zgriješi. I srednjovjekovno je izopćenje imalo

slična obilježja: izopćenika se moglo ubiti [*bannire idem est quod dicere quilibet possit eum offendere*: CAVALCA, STR. 42] ili se već smatrao mrtvim [*exbannitus ad mortem de sua civitate debet haber pro mortuo*: IBID., STR. 50]. Germanska i anglosaksonska vrela naglašavaju to granično stanje izopćenika i nazivlju ga čovjek vuk [*wargus, werwolf, lat. garulphus*, odakle u francuskom *loup garou*, vukodlak]: tako salijski i rijuanski zakon koriste formulu *wargus sit, hoc est expulsus*, u značenju sličnom *sacer esto* koji je sankcionirao mogućnost biti ubijen svetog čovjeka, a zakoni **Edvarda Ispovjednika** [1130-1135] imenuju izopćenika *wulfesheud* [doslovno: vučja glava] i izjednačuju ga s vukodlakom [*lupinum enim gerit caput a die utlagationis sua, quod ab anglis wulfesheud vocatur*]. Ono što treba ostati u kolektivnom nesvjesnom kao hibridna pošast između ljudskog i zvјerskog, razdijeljena između šume i grada - vukodlak - jest dakle izvorno figura onoga koji je bio izopćen iz zajednice. Ovdje je odlučujuće da je određen kao čovjek vuk a ne jednostavno kao vuk [*izraz caput lupinum ima oblik pravnog statuta*]. Život izopćenika - kao život svetog čovjeka - nije komad zvјerske prirode bez ikakva odnosa s pravom i gradom; naprotiv, prag je indiferencije i prijelaza od životinje prema čovjeku, od *physis* prema *nomos*, od isključenja prema uključenju: *loup garou*, dakle upravo vukodlak, *ni čovjek ni zvijer*, koji paradoksalno živi u oba svijeta, a da ne pripada nijednom od njih.

6.2. Samo u ovom svjetlu **Hobbesov** mitologem o prirodnom stanju pridobiva pravo značenje. Kao što smo vidjeli da prirodno stanje nije realna epoha, kronološki prethodna utemeljenju Grada, nego načelo koje mu je inherentno i koje se pokazuje u trenutku kad se razmatra Grad *tanquam dissoluta* [dakle u nečemu takvom kao što je izvanredno stanje], tako treba, kada **Hobbes** utemeljuje suverenost preko pozivanja na *homo homini lupus*, u vuku čuti odjek *wargus* i *caput lupinum* zakonâ **Edvarda Ispovjednika**: ne naprsto *fera bestia* i prirodan život, nego prije područje nerazlikovanosti između ljudskog i zvјerskog, vukodlak, čovjek koji se preobražava u vuka i vuk koji biva čovjekom: dakle izopćenikom, *homo sacerom*. **Hobbesovo** prirodno

stanje nije pred-pravno stanje, posve indiferentno spram prava grada, nego je iznimka i prag koji grad konstituira i na kojem obitava; nije toliko rat svih protiv sviju, koliko, preciznije, stanje u kojemu je svatko za svakoga drugoga goli život i *homo sacer*, svatko je dakle *wargus, gerit caput lupinum*. I to je bivanje vukom čovjeka i bivanje čovjekom vuka moguće u svakom času u izvanrednom stanju, u *dissolutio civitatis*. Samo taj prag, koji nije niti jednostavan prirodni život niti društveni život, nego goli život ili sveti život, jest vazda prisutna i djelatna pretpostavka suverenosti.

Protivno od onoga što smo mi moderni naviknuti predstavljati si kao prostor politike u smislu prava državljana, slobodne volje i društvenog ugovora, s točke motrišta suverenosti *autentično politički samo je goli život*. Zato kod **Hobbesa** temelj suverene moći ne treba tražiti u slobodnom prijenosu prirodnih prava od strane podanika, koliko ponajprije u suverenovu očuvanje njegova prirodnog prava da učini bilo što bilo kome, što se sada pokazuje kao pravo kažnjavanja. "To je temelj - piše **Hobbes** - onog prava kažnjavanja koje se izvršava u svakoj državi, jer podanici nisu dali ta prava suverenu, nego su mu, prepustajući svoja prava, dali samo moći da svoje pravo upotrebljava na način koji se njemu čini primjerenim za očuvanje svih; jer to mu pravo nije bilo *dano*, nego *prepušteno*, i to samo njemu i - s iznimkom granica, određenih prirodnim zakonom - na tako potpun način kao u čistom prirodnom stanju i ratu svakoga protiv njegovog bližnjeg" [HOBBS 2, STR. 214].

Tom svojevrsnom statusu *ius puniendi*, koje se pokazuje kao preživjelost prirodnog stanja u samom srcu države, odgovara kod podanika mogućnost ne toliko neposlušnosti, koliko otpora protiv nasilja, izvršenom nad njihovom osobom, "jer za nijednog se čovjeka ne prepostavlja da je s paktom obavezan da se ne odupre nasilju, i posljedično se ne smije prepostavljati da daje drugima pravo da nasilno polože ruku na njegovu osobu" [IBIDEM]. Suvereno nasilje uistinu nije utemeljeno na paktu, nego na isključujućem uključenju golog života u državu. I, kao što je u tom smislu prvi i neposredni referent suverene moći ubojstva uzmožan i žrtvovanja neuzmožan

život koji ima svoju paradigmu u *homo saceru*, tako u osobi suverena vukodlak, čovjek vuk od čovjeka, čvrsto obitava u gradu.

J U *Bisclavretu*, jednom od najljepših *lais* Marie de France, svojevrsna je priroda vukodlaka kao praga prijelaza između prirode i politike, zvijerskog i ljudskog svijeta i istodobno njegova tjesna sveza sa suverenom, prikazana s iznimnom životnošću. *Lai* priča o barunu, koji je u vrlo bliskim odnosima sa svojim kraljem [*de sun sein ure esteit privez*, v. 19], ali koji se svaki tjedan, nakon što sakrije svoju odjeću ispod kamena, na tri dana preobražava u vukodlaka [*bisclavret*] i živi u šumi od plijena i otmica [*al plus espés de la gaudine / s'i vif de preie e de ravine*]. Supruga, koja nešto sumnja, uspijeva izvući iz njega isповijest o tom tajnom životu i uvjeriti ga da joj povjeri gdje skriva odjeću, premda on zna da će, izgubi li je ili bude zatečen u trenutku kada je odijeva, ostati zavazda vuk [*kar si jes eusse perduz / e de ceo feusse aparceuz / bisclavret sereie a tuz jours*]. Uz pomoć pajdaša, koji će tako postati njezinim ljubavnikom, žena uzima odjeću iz skrovišta i barun ostaje zavazda vukodlak.

Bitan je tu detalj o kojemu već **Plinije** izvješće u legendi o **Antu** [NAT. HIST., VIII], o privremenom karakteru metamorfoze, povezanom s mogućnošću odlaganja i ponovna neprimjetnog preuzimanja ljudske odjeće. Promjena u vukodlaka posvema odgovara izvanrednom stanju, za vrijeme trajanja kojega [nužno ograničenog] grad biva raspušten i ljudi ulaze u područje nerazlikovanosti od zvijeri. Između ostalog, u priči je prisutna i nužnost posebnih formalnosti koje obilježavaju ulazak - ili izlazak - u područje indiferencije između zvijerskog i ljudskog [koje odgovara jasnom proglašenju izvanrednog stanja, formalno različitog od norme]. Ta je nužnost potvrđena i u suvremenom folkloru s trima udarcima što ih vukodlak mora, kada iznova biva čovjekom, udariti na kućna vrata prije negoli mu se otvore: "Kada pokucaju prvi put na vrata, žena im ne smije otvoriti. Ukoliko bi otvorila, vidjela bi muža koji je još pravi vuk, taj bi je požderao i zauvijek pobjegao u šumu. Kada pokucaju drugi put, žena još uvijek ne smije otvoriti: vidjela bi ga već u ljudskom tijelu, ali s vučjom glavom. Tek kada pokucaju treći put,

smije im otvoriti: tada su se naime sasma preobrazili, vuk je nestao i pokazao se prijašnji muž" [LEVI, STR. 104-105].

U priči nalazimo i svojevrsnu bliskost između vukodlaka i suverena. Jednoga dana [tako pripovijeda *lai*] kralj ide u lov u šumu, gdje živi *Bisclavret* i kad odriješeni psi namah nanjuše čovjeka-vuka, potrči taj prema njemu i zgrabi njegov povodac te mu počne lizati nogu i stopala, kao da ga moli za milost. Kralj, iznenaden ljudskošću zvijeri ["ta zvijer ima razum i pamet / ... podarit će zvijeri moj mir / i danas više neću loviti"], uzima je sa sobom na dvor, gdje postaju nerazdvojni. Slijedi neizbjeglan susret s bivšom suprugom i kažnjavanje žene. Ali važno je da se na kraju ponovna pretvorba *Bisclavreta* u čovjeka zbiva na samoj postelji suverena.

Bliskost između tiranina i čovjeka-vuka nalazi se i u **Platonovoј Državi** [565D], gdje je preobrazba zaštitnika u tiranina uspoređena s arkadijskom mitom likejskog Zeusa: "A kako se muž koji stoji na čelu [naroda] počinje preobražavati u tiranina? Nije li očito da se to događa onda kada on počne raditi ono što nam pripovijeda priča o hramu Zeusa Likejskog u Arkadiji... Onaj koji okusi od ljudske utrobe, isjeckane na komade i pomiješane s utrobom ostalih svetih žrtava, mora nužno postati vuk... A isto se zbiva i s onim čovjekom koji stoji na čelu naroda i koji pridobije masu koja mu je veoma pokorna, a ne usteže se od krvi [ljudi] svojega roda... nije li za takvog čovjeka nužno i nije li mu suđeno da ga pogube neprijatelji ili da pak vlada kao tiranin i od čovjeka postane vukom?".

6.3. Došao je dakle čas da iznove pročitamo cijelokupan mit o temeljenju modernog grada, od **Hobbesa** do **Rousseaua**. Prirodno je stanje zapravo izvanredno stanje u kojemu se grad za trenutak [koji je istodobno kronološki interval i nevremenski čas] pokazuje *tanquam dissoluto*. Temeljenje naime nije događaj koji se zgodio jednom za svagda *in illo tempore*, nego neprekinuto djeluje u civiliziranom stanju u obliku suverene odluke. Ta se, s druge strane, neposredno odnosi na život [a ne na slobodnu volju] građana koji se tako pokazuje kao izvorni politički element, *Urphänomen politike*: taj život nije naprsto prirodni

reprodukтивni život, grčka *zoe*, niti *bios*, kvalificirani oblik života: to je prije goli život *homo sacra* ili *wargusa*, područje indiferencije i neprestanog prelaženja između čovjeka i zwijeri, prirode i kulture.

Stoga teza izražena na logičko-formalnoj razini na kraju prvog dijela, prema kojoj je izopćenje izvorni pravno-politički odnos, nije samo teza o formalnoj strukturi suverenosti, nego ima supstancijalan karakter, jer to što izopćenje drži zajedno jesu upravo goli život i suverena moć. Treba se bezrezervno oprostiti od svih predodžbi o izvornom političkom djelovanju kao ugovoru ili konvenciji koja bi trebala punktualno označiti i definirati prijelaz iz prirode k Državi. Naprotiv, tu je puno komplikiranije područje neraspoznatljivosti <indiscernibilità> između *nomosa* i *physisa*, u kojem je državna sveza, budući da ima formu izopćenja, svagda već i ne-državnost i pseudo-priroda, i priroda se svagda već predstavlja kao *nomos* i izvanredno stanje. To pogrešno razumijevanje Hobbesova mitologema na način *ugovora* umjesto *izopćenja* osudilo je demokraciju na nemoć svagda kad je posrijedi suočavanje s problemom suverene moći i istodobno ju je učinilo konstitutivno nesposobnom da u moderni doista misli ne-državnu politiku.

Odnos je napuštanja naime toliko kompleksan da nema ništa teže nego ga se oslobođiti. Izopćenje je u biti moć da se nešto vratí natrag sebi samome, dakle moć održavati se u odnosu spram pretpostavljenog neodnosnog. Ono što je izopćeno, to je vraćeno svojoj odvojenosti i istodobno izručeno na milost onomu što ga napušta, istodobno isključeno i uključeno, otpušteno i u istom času zahvaćeno. Stara debata iz pravne historiografije između onih koji su zamišljali egzil kao kaznu i onih koji u njemu vide pravo i utočište [već na kraju republike Ciceron misli egzil u opoziciji spram kazne: *exilium enim non supplicium est, sed perfugium portusque supplicii*, PRO CAEC., 34] ima svoj korijen u toj ambivalentnosti suverenog izopćenja. Kako u Grčkoj tako i Rimu najstarija svjedočanstva pokazuju da je izvornije od opozicije između prava i kazne stanje "kojega se ne da kvalificirati niti kao izvršavanje kazne niti kao kaznena situacija" [CRIFÒ 2, STR. 11], onoga koji odlazi u egzil zbog izvršena umorstva ili onoga koji gubi

državljanstvo jer postaje državljanin *civitas foederata* koji uživa *ius exilii*.

To područje indiferencije u kojemu život izgnanika ili *aqua et igni interdictus* graniči s životom *homo sacra*, uzmožnim biti ubijen i neuzmožnim biti šrtovan, označava izvorni politički odnos, izvorniji od Schmittove opozicije između prijatelja i neprijatelja, sugrađanina i stranca. *Ekstrarnost* onoga tko je u suverenom izopćenju intimnija je i izvornija od stranosti stranca [smijemo li na taj način razviti opoziciju koju Fest uspostavlja između *extrarius*, dakle *qui extra focum sacramentum iusque sit, i extraneus*, dakle *ex altera terra, quasi exterraneus*].

Tako biva razumljivom već spomenuta semantička dvosmislenost, prema kojoj "in bando, abbandono" izvorno u talijanskom znače kako "na milost i nemilost nekoga" tako i "slobodno" [kao u izrazu "correre a bandono"], a "bandito" znači kako "isključen, izopćen" tako i "otvoren za sve, slobodan" [kao u "mensa bandita", "a redina bandita"]. Izopćenje je upravo sila, istodobno odbojna i privlačna, koja drži zajedno oba pola suverene iznimke: goli život i moć, *homo sacer* i suveren. Stoga može značiti kako insigniju suverenosti [Bandum, quod postea appellatus fuit Standardum, Guntfanorum, italice Confalone, MURATORI, STR. 442] tako i izgon iz zajednice.

Upravo tu strukturu izopćenja moramo naučiti prepoznavati u političkim odnosima i javnim prostorima u kojima još živimo. *Unutarnije od bilo kakve unutarnosti, i vanjskije od bilo kakve izvanjskosti jest u gradu izopćenje svetog života.* Izopćenje je suvereni *nomos* koji uvjetuje svaku drugu normu, izvorno uprostorenje koja omogućuje i vlada svakom lokalizacijom i teritorijalizacijom. I ako se u moderni život sve jasnije postavlja u središte državne politike [postajući, s Foucaultovim izrazom, biopolitika], ako smo u našem vremenu, svojevrsno a posvema realno, svi državljeni virtualni *homines sacri*, to je moguće samo zato što je odnos izopćenja sveudilj vlastita struktura suverene moći.

## Prag

Ako je izvorni politički element sveti život, sada postaje jasno zašto je **Bataille** mogao tražiti dovršenu sliku suverenosti u životu zahvaćenom u ekstremnoj dimenziji smrti, erotizma, svetog, luksuza, i istodobno ostaviti nemišljenom bitnu svezu koju tjesno povezuje sa suverenom moći [”Suverenost o kojoj govorim - piše u istoimenoj knjizi, shvaćenoj kao treći dio *La Part maudite* - ima malo zajedničkog s onom Države”, **BATAILLE 1, STR. 247**]. Ono što **Bataille** ovdje pokušava misliti jest očigledno upravo onaj goli život [ili sveti život] koji je neposredni referent suverenosti u odnosu izopćenja, i činjenica da je zagovarao njezino radikalno iskustvo jest upravo razlog zbog kojega je unatoč svemu njegov pokušaj uzoran. Slijedeći nesvesno impuls koji vodi modernu tomu da od života kao takvog čini ulog političkih borbi, pokušao je istaknuti sam goli život kao suverenu figuru; a umjesto da prepozna/prizna njegov eminentno politički [zapravo biopolitički] karakter, njegovo iskustvo upisuje, s jedne strane, u dio sfere svetog, kojega pogrešno razumije, u skladu sa shemama dominantnim u antropologiji onoga vremena i preuzetim od prijatelja **Cailloisa**, kao izvorno ambivalentno, čisto i nečisto, odvratno i fascinantno, a s druge pak strane, u unutarnjost subjekta koji mu se svagda daje u privilegiranim i čudesnim trenucima. U oba slučaja, u obrednom žrtvovanju i individualnom ekscesu, suvereni život definira kao časovito kršenje zabrane ubijanja.

Na taj način **Bataille** neposredno zamjenjuje političko tijelo svetog čovjeka, apsolutno uzmožno biti ubijeno i apsolutno neuzmožno biti žrtvovano, koje se upisuje u logiku iznimke, za ugled žrtvenog tijela, određenog, nasuprot tome, logikom kršenja. Ako je **Batailleva** zasluga to što je iznova, premda nesvesno, objelodanio svezu

između golog života i suverenosti, život za njega ostaje u cijelosti zacaran u dvosmislenom krugu svetoga. Po tom putu nije bio moguć drugi put nego ponavljanje, realno ili farsično, suverenog izopćenja i razumijemo kako je **Benjamin** mogao stigmatizirati [prema svjedočenju **Pierre-a Klossowskog**] istraživanja skupine **Acéphale** odlučnom izjavom: *Vous travaillez pour le fascisme*.

Nije posrijedi to da **Bataille** ne zamjećuje nedostatnost žrtvovanja i da je ono naposljetku ”komedija” [”U žrtvovanju se žrtvujući poistovjećuje s na smrt pogođenom životinjom. Tako on umire vidjevši se umirati, i čak, u neku ruku, svojim vlastitim htijenjem, srcem i oružjem žrtvovanja. Ali to je komedija!”: **BATAILLE 2, STR. 336**; a ono što ne može posve razumjeti jest upravo [kao što pokazuje divljenje koje su kod njega izazivali prikazi mladog mučenog Kineza, koje nadugo komentira u *Les larmes d'Eros*] goli život *homo sacra*, kojega konceptualna aparatura žrtvovanja i erotizma ne uspijeva iscrpiti.

Zasluga je **Jean-Luca Nancyja** što je pokazao dvosmislenost **Batailleove** misli o žrtvovanju i što je naspram svakog pokušaja žrtvovanja afirmirao pojmom ”egzistencije neuzmožne biti žrtvovana”. Ako je pak naša analiza *homo sacra* pogodila u cilj, tada je, kao **Batailleova** definicija suverenosti preko kršenja neprimjerena naspram realnosti života uzmožnog biti ubijen u suverenom izopćenju, i pojmom ”neuzmožan biti žrtvovan” nedostatan da razumijemo nasilje koje se razmatra u modernoj biopolitici. *Homo sacer* se naime ne da žrtvovati, ali ga može ubiti bilo tko. Dimenzija je golog života, koja je referent suverenog nasilja, izvornija od opozicije uzmožan/neuzmožan biti žrtvovan i ukazuje u smjeru ideje svetosti koja nije više odrediva preko para [koji u društвima koja su poznavala žrtvovanje nipošto nije neznan] primjerenost za žrtvu/ žrtvovanje u oblicima propisanim ritualom. U modernoj se načelo svetosti života posve osamostalilo od ideologije žrtvovanja i značenje izraza svet u našoj kulturi nastavlja semantičku povijest *homo sacra* a ne žrtvovanja [otuda nedostatnost, doduše opravdanih, demistifikacija ideologije žrtvovanja što ih danas predlažu s više strana]. Ono što

imamo danas pred očima jest naime život koji je kao takav izložen neviđenom nasilju, ali upravo na najprofanije i najbanalnije načine. Naše vrijeme je vrijeme u kojem praznični vikend odnosi više žrtava na evropskim autocestama nego vojna kampanja; a govoriti u svezi s tim o "svetosti zaštitne ograde" jest naravski samo antifrastičko određenje [LA CECLA, STR. 115].

S ove je točke motrišta želja da se istrebljenju Židova vrati žrtvena aura preko termina "holokaust" neodgovorno povjesno sljepilo. Židov pod nacizmom jest privilegirani negativni referent nove biopolitičke suverenosti i kao takav jest bjelodani primjer *homo sacera*, u smislu života uzmožnog biti ubijen i neuzmožnog biti žrtvovan. Njegovo ubojstvo dakle nije, kao što ćemo vidjeti, niti smrtna kazna niti žrtvovanje, nego samo ozbiljenje gole "uzmožnosti biti ubijen" koja je inherentna stanju Židova kao takvog. Istina, koju teško prihvaćaju i same žrtve, a u odnosu spram koje moramo imati hrabrosti ne prekriti je žrtvenim koprenama, jest da Židovi nisu bili istrijebeni tijekom ludog i gigantskog holokausta, nego doslovno, kao što je navijestio **Hitler**, "kao uši", dakle kao goli život. Dimenzija u kojoj se zbivalo istrebljivanje nije bila niti religija niti pravo, nego biopolitika.

Ako je istina da je figura koju nam predstavlja naše vrijeme figura života kojega se ne da žrtvovati, ali kojega se pak da ubijati u dosad nečuvenoj dimenziji, tada nas se goli život *homo sacera* posebice tiče. Svetost je linija bijega još uvijek prisutna u suvremenoj politici, koja se, kao takva, premješta prema sve širim i nejasnijim područjima, dok se ne poklopi sa samim biološkim životom državljanina. Ako danas više nema unaprijed odredive figure svetog čovjeka, to je možda stoga što smo svi mi virtualno *homines sacri*.

### 3. Logor kao biopolitička paradigma moderne

#### 1. Politizacija života

1.1. Zadnjih je godina svojega života, dok je radio na povijesti seksualnosti i raskrinkavao i na tom području dispozitive moći, **Michel Foucault** počeo sve ustrajnije usmjeravati svoja istraživanja prema onome što je odredio kao *bio-politiku*, dakle rastuću uključenost prirodnog života čovjeka u mehanizme i kalkulacije moći. Kao što smo vidjeli, na kraju *Volje za znanjem* primjernom formulacijom rezimira proces prema kojemu na pragu modernog doba život biva ulogom politike: "Tisućama je godina čovjek ostajao ono što je bio i za **Aristotela**: živa životinja koja je, osim toga, sposobna i za političku egzistenciju; moderni je čovjek životinja u politici čiji se život živoga bića stavlja u pitanje" [FOUCAULT 1, STR. 127]. No, unatoč svemu, **Foucault** je ustrajno, sve do smrti, nastavio istraživati "procese subjektivacije" koji, na prijelazu iz antičkog u moderni svijet, subjekta privode do toga da objektivira svoje sebstvo i konstituira se kao subjekt te se istodobno veže na izvanjsku moć nadzora; svoj pak rad, kako bismo doduše legitimno mogli očekivati, nije usmjerio na ono što bi se činilo mjestom moderne biopolitike *par excellence*: politiku velikih totalitarnih država xx. stoljeća. Istraživanje koje je počelo rekonstrukcijom *grand enfermement* u bolnice i zatvore, ne zaključuje se analizom koncentracijskog logora.

S druge strane, ako prodorna istraživanja što ih je **Hannah Arendt** nakon Drugog svjetskog rata posvetila strukturi totalitarnih država imaju svoju granicu, ta se nahodi upravo u pomanjkanju bilo kakve biopolitičke perspektive. **Arendt** jasno zamjećuje svezu između totalitarnog gospodstva i onog svojevrsnog životnog stanja koje označava logor ["Totalitarizam - piše u *Projektu istraživanja koncentracijskih logora* - ima za konačni cilj posvemašnju dominaciju nad čovjekom.

Koncentracijski su logori laboratorijsi za eksperimentiranje s totalnom dominacijom, jer čovjekova je priroda takva kakva jest, taj cilj nije moguće dosegnuti drukčije nego u krajnjim okolnostima pakla kojega je čovjek izgradio": ARENDT 2, STR. 240]; no ono što joj promiče jest činjenica da je proces na neki način protivan i da je upravo radikalna promjena politike u prostor golog života [dakle u logor] legitimirala i učinila nužnom totalnu dominaciju. Samo stoga što je u naše vrijeme politika u cijelosti postala biopolitika, ona se mogla konstituirati na prije neznan način kao totalitarna politika.

To da dva istraživača, koji su možda najoštroumniye mislili politički problem našeg vremena, nisu uspjeli ukrstiti vlastite perspektive zaciјelo je znamenje težine tog problema. Pojam "golog života" ili "svetog života" jest stjecište na kojemu ćemo pokušati udružiti njihova stajališta. U njemu je isprepletenost politike i života postala tako tjesna da se ne pušta olako analizirati. Golom je životu i njegovim *avatarima* u moderni [biološki život, seksualnost itd.] inherentna neprozirnost koju nije moguće razjasniti ako ne osvijestimo njihov politički karakter; i obratno, kada moderna politika jednom uđe u tjesnu simbiozu s golim životom, gubi razumljivost za koju nam se čini da je još karakteristična za pravno-političku zgradu klasične politike.

**1.2. Karl Löwith** bio je prvi koji je temeljnu karakteristiku politike totalitarnih država odredio kao "politizaciju života" i istodobno iz tog očišta zamjetio čudnu neposrednu blizinu između demokracije i totalitarizma:

Ta neutralizacija politički mjerodavnih razlika i odlaganje odluke o njima, počevši od emancipacije trećeg staleža i stvaranja građanske demokracije te njezine daljnje izgradnje do industrijske masovne demokracije, razvili su se do odlučujuće točke na kojoj sada prelaze u svoju opreku: u totalnu politizaciju [*totale Politisierung*] svih, čak i prividno najneutralnijih područja života. Tako je u marksističkoj Rusiji nastala radnička klasa, koja je više i intenzivnije državna nego što je ikada bila država najapsolutnijeg vladara..., u fašističkoj Italiji

je nastala korporativna država koja, osim nacionalnog rada, normira i *Dopolavoro* i sveukupan duhovni život, a u nacional-socijalističkoj Njemačkoj nastala je skroz-naskroz organizirana država koja pomoću rasnih zakona i sličnog politizira i život koji je do sada još bio privatn [LÖWITH, STR. 33].

Neposredna blizina između masovne demokracije i totalitarnih država nije pak [kao što se čini da tvrdi Löwith na Schmittovu tragu] iznenadni preokret: prije silovita izbjivanja na početku našega stoljeća, rijeka je biopolitike, koja sa sobom nosi život *homo sacer*, tekla podzemno ali kontinuirano. I kao da je, počevši od jedne točke, svaki odlučujući politički događaj imao dva lica: prostor, slobode i prava što ih pojedinci pridobivaju u konfliktu sa središnjim vlastima istodobno vazda pripravljavaju mukli a rastući upis njihova života u državni poredak, čime postavljaju novi i strašljiviji fundament suverenoj moći koje se nastoje osloboediti. "Pravo" na život - napisao je Foucault [FOUCAULT 1, STR. 128] da bi objasnio važnost seksualnosti kao teme političkog sukoba - tijelo, zdravlje, sreću, na zadovoljenje potreba, 'pravo' da čovjek izvan svih zatiranja i 'otuđenja' iznova otkrije što jest i što sve može biti, to 'pravo' tako nepojmljivo klasičnom sudskom sistemu, bilo je politički odgovor svim tim novim procedurama moći koji isto tako ne proistječe iz tradicionalnog prava vrhovne moći". Činjenica je da jedna ponovna revindikacija golog života u buržoaskim demokracijama vodi primatu privatnog nad javnim i individualnih sloboda nad kolektivnim obavezama, a u totalitarnim pak državama postaje odlučujući politički kriterij i mjesto *par excellence* suverenih odluka. I samo zato jer je posvemašnje postajanje biološkog života političkim odlučujuća činjenica, moguće je razumjeti doduše neobjašnjivu brzinu s kojom su se u našem vremenu parlamentarne demokracije mogle preokrenuti u totalitarne države a totalitarne države gotovo bez prekida u parlamentarne demokracije. U oba je slučaja do preokreta došlo u kontekstu u kojem se politika već odavna pretvorila u biopolitiku i u kojem je bio ulog samo još u određenju koji se organizacijski oblik pokazao najučinkovitijim

pri jamčenju skrbi, nadzora i uživanja golog života. Tradicionalne političke distinkcije [kao primjerice između desnice i ljevice, liberalizma i totalitarizma, privatnog i javnog] gube svoju jasnoću i svoju razumljivost te ulaze u područje neodređenosti kada njihov fundamentalni referent postaje goli život. Čak i iznenadno skliznuće bivših komunističkih vladajućih klasa [kao u Srbiji, s programom "etničkog čišćenja"] i ponovno rođenje fašizma u novim oblicima u Evropi pronalaze ovdje svoj korijen.

Usporedo s afirmacijom biopolitike svjedoci smo naime pomaka i postupnog širenja odluke o golom životu koja je konstituirala suverenost s onu stranu granica izvanrednog stanja. Ako je u svakoj modernoj državi granica koja određuje točku u kojoj odluka o životu biva odlukom o smrti a biopolitika se preokreće u thanatopolitiku, ta se crta danas ne pokazuje više kao fiksna granica između jasno razlučenih područja; ona je prije pomicna crta koja prelazi u sve šira područja društvenog života u kojima suveren ulazi u sve tješnji odnos ne samo s pravnikom, nego i s liječnikom, stručnjakom, svećenikom. Na stranicama što slijede pokušat ćemo pokazati da neki temeljni politički događaji političke povijesti moderne [kao primjerice deklaracije o pravima] i drugi događaji koji naizgled znače nerazumljiv upad biološko-znanstvenih načela u politički poredak [kao nacionalsocijalistička eugenika s eliminacijom "življenja nevrijednog života" ili aktualna debata o normativnom određenju kriterija za smrt], pridobivaju svoj istinski smisao samo ako se postave u zajednički biopolitički [ili thanatopolitički] kontekst kojemu pripadaju. U toj će se perspektivi logor kao čisti, absolutni i nenadmašni biopolitički prostor [koji je kao takav utemeljen samo na izvanrednom stanju] pokazati kao skrivena paradigma političkog prostora moderne čije ćemo metamorfoze i travestije morati naučiti prepoznati.

1.3. Prva registracija golog života kao novog političkog subjekta već je implicitno prisutna u dokumentu koji je suglasno postavljen na početak moderne demokracije: *writ of Habeas Corpus* 1679. godine.

Neovisno o podrijetlu formulacije koju susrećemo već u XIII. stoljeću, za osiguranje fizičke nazočnosti osobe pred sudom, zanimljivo je da u njegovu središtu nije niti stari podložnik feudalnih odnosa i sloboda niti budući *citoyen*, nego naprsto puki *corpus*. Kada 1215. godine **Ivan bez Zemlje** svojim podanicima proglašava *Magna charta Libertatum* on se obraća "nadbiskupima, biskupima, opatima, grofovima, barunima, vikontima, prepoštima, glavarima, županima, činovnicima i sudskim poslužiteljima", "gradovima, burgovima i selima" i šire "slobodnim ljudima u našem kraljevstvu", da uživaju "svoje drevne slobode i slobodne običaje" i one koje sada posebno priznaje. Članak 29 koji uređuje fizičku slobodu podanika, kaže: "Slobodan čovjek neće biti odveden, zatvoren ili prognan s posjeda, izopéen [*utlagetur*] ili na neki drugi način uništen; isto tako nećemo na njega dignuti ruku i nećemo nikoga poslati da na njega digne ruku [*nec super eum ibimus, nec super eum mittimus*], osim nakon zakonita pravorijeka njemu jednakih i prema zakonu zemlje". Analogno, drevni *writ* koji prethodi *Habeas corpus* i koji je bio namijenjen osiguranju nazočnosti optuženika u procesu, nosi naslov *de homine replegiando* [ili *repigliando*].

Razmotrimo radije formulaciju *writa*, koju akt iz 1679. generalizira i pretvara u zakon: *Praecipimus tibi quod Corpus X, in custodia versa detentum, ut dicitur, una cum causa captionis et detentionis, quodcumque nomine idem X censeatur in eadem, habeas coram nobis, apud Westminster, ad subjiciendum...* Ništa nam bolje od te formulacije ne omogućuje da ustanovimo razliku između antičke i srednjovjekovne slobode te slobode koja utemeljuje modernu demokraciju: niti slobodan čovjek sa svojim posebnim pravima i svojim statusima, niti naprsto *homo*, nego *corpus* novi je subjekt politike i moderna demokracija nastaje kao revindikacija i izlaganje tog "tijela": *habeas corpus ad subjiciendum*, imaj tijelo za pokazati.

To da je upravo *Habeas corpus* među različitim pravnim procedurama namijenjenim zaštiti individualnih sloboda dobio oblik zakona i tako postao neodvojiv od povijesti Zapadne demokracije, zacijelo valja pripisati slučajnim okolnostima; ali je isto tako sigurno da na taj način evropska demokracija u nastajanju u središte svoje borbe

protiv apsolutizma nije postavila *bios*, kvalificirani život državljanina, nego *zoe*, goli život u njegovoju anonimnosti, koji je kao takav zahvaćen suverenim izopćenjem [opet u modernim formulacijama *writa: the body of being taken... by whatsoever name he may be called there in*].

Što dohodi na svjetlo iz tamnica da bi bilo izloženo *apud Westminster* još je jednom tijelo *homo sacra*, još je jednom neki goli život. To je snaga i istodobno najunutarnja kontradikcija moderne demokracije: ne ukida sveti život, nego ga razbija i raspršuje u svako pojedinačno tijelo, praveći iz njega ulog političkog konflikta. Tu se nahodi korijen njezine skrivene biopolitičke određenosti: onaj tko će se kasnije predstaviti kao nositelj prava i, s čudnim oksimoronom, kao novi suvereni subjekt [*subiectus superaneus*, ono što stoji ispod i ujedno najviše] može se konstituirati kao takav samo ponavljajući suverenu iznimku i izolirajući u sebi *corpus*, goli život. Ako je istina da zakon potrebuje za svoju važnost neko tijelo, ako u tom smislu možemo govoriti o "želji zakona da ima neko tijelo", demokracija odgovara na njegovu želju tako što prisiljava zakon da se bavi tim tijelom. Taj dvosmisleni [ili polarni] karakter demokracije još je očitiji u *Habeas corpus* zbog činjenice, da dok je bio izvorno namijenjen osiguranju nazočnosti optuženika na procesu, i dakle sprječavanju da pobegne sa suđenja, u novoj se i definitivnoj formi on preokreće u obvezu šerifa da predstavi tijelo optuženika i da motivira njegovo pritvaranje. *Corpus* je dvoglavo biće, nositelj kako podložnosti suverenoj moći tako i individualnih sloboda.

Ta se nova usredištenost "tijela" u području političko-pravne terminologije tako preplela s općenitijim procesom koji je *corpusu* dodijelio privilegiran položaj u filozofiji i znanosti baroka, od **Kartezija do Newtona**, od **Leibniza do Spinoze**; u političkoj refleksiji pak *corpus* i tada kada, kao u *Levijatanu* ili u *Društvenom ugovoru*, postaje središnjom prispodobom političke zajednice, uvijek održava tjesnu svezu s golim životom. U tu je namjenu instruktivna **Hobbesova** uporaba tog termina. Ako je istina da u *De homine* u čovjeku razlikuje

prirodno i političko tijelo [*homo enim non modo corpus naturale est, sed etiam civitatis, id est, ut ita loquar, corporis politici pars*: HOBSES 3, STR. 1] u *De cive* je upravo mogućnost biti ubijen tijela ta koja utemeljuje kako prirodnu jednakost ljudi tako i nužnost *Commonwealtha*:

Gledamo li naime odrasle ljude i uzmemu li u obzir koliko je slab sklop ljudskog tijela [čije uništenje sa sobom povlači svaku snagu, krepot i mudrost] i s kakvom lakoćom može posve slab čovjek ubiti jačega, nema razloga zašto bi se netko tko vjeruje svojim snagama držao uvišenim po prirodi u odnosu na druge. Jednaki su oni koji mogu činiti jednakе stvari drugima. A oni koji mogu učiniti najviše, dakle ubojstvo, ti su međusobno jednakci po prirodi [HOBSES 1, STR. 93].

Veliku prispodobu *Levijatana*, tijelo kojega sastavljaju sva tijela pojedinaca, treba čitati u tom svjetlu. Tijela, apsolutno uzmožna biti ubijena, oblikuju novo političko tijelo Zapada.

## 2. Ljudska prava i biopolitika

2.1. **Hannah Arendt** je peto poglavje svoje knjige o imperijalizmu, posvećeno problemu izbjeglica, naslovila *Propast Države-nacije i kraj prava čovjeka*. Ta svojevrsna formulacija koja povezuje sudbine ljudskih prava sa sudbinama Države-nacije, očito implicira ideju o njihovoj tjesnoj i nužnoj povezanosti, koju autorica ipak ostavlja neriješenom. Paradoks od kojeg **H. Arendt** kreće jest da figura - izbjeglica - koja bi trebala *par excellence* utjelovljivati prava čovjeka, umjesto toga označava radikalnu krizu toga pojma. "Koncepcija ljudskih prava - piše - utemeljena na pretpostavljenju egzistenciji ljudskog bića kao takvog, slomila se u samom trenutku kad su se oni koji su tvrdili da vjeruju u nju prvi put suočili s ljudima koji su doista izgubili sve ostale kvalitete i posebne odnose - osim što su još uvijek bili ljudi" [ARENDT 3, STR. 299]. U sistemu Države-nacije, takozvana se sveta i neotuđiva prava čovjeka pokazuju lišenima bilo kakve zaštite i bilo kakve realnosti u onom trenutku u kojem ih nije moguće predstaviti kao prava državljanina neke države. Ako dobro promislimo, to je implicirano u dvosmislenosti samog naslova deklaracije iz 1789.

godine: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, gdje nije jasno imenuju li ta dva termina dvije autonomne realnosti ili pak čine jedinstveni sistem u kojem je prvi izraz svagda već sadržan i skriven u drugome; i u tom slučaju, kakav tip odnosa postoji među njima. **Burkeova boutade**, prema kojoj je on od neotuđivih prava čovjeka puno više cijenio svoja "prava Engleza" [*Rights of an Englishman*] u ovoj perspektivi zadobiva jednu neočekivanu dubinu.

**Hannah Arendt**, osim s nešto rijetkih bitnih crta, svezu između ljudskih prava i nacionalne države nije dalje razvila i tako je njezina opaska ostala bez nasljedstva. Nakon II. svjetskog rata, instrumentalni je naglasak na ljudskim pravima i množenje deklaracija i konvencija u okviru nadnacionalnih organizacija spriječio autentično razumijevanje povijesnog značenja fenomena. Ali sada je došao čas da prestanemo gledati na deklaracije prava kao na jeftine proglase vječnih nad-pravnih vrijednosti koji teže [uistinu, bez pretjeranog uspjeha] prema vezanosti zakonodavca na vječna etička načela i da ih prosuđujemo u odnosu na njihovu realnu funkciju u oblikovanju moderne Države-nacije. Taj prirodni goli život, koji je u starom režimu bio politički indiferentan i kao stvoreni život pripadao Bogu te u klasičnom svijetu [barem prividno] jasno odvojen kao *zoe* od političkog života [*bios*], sada ulazi u krupni plan u strukturi države i postaje čak zemaljskim temeljem njezine legitimnosti i suverenosti.

Jednostavno nam ispitivanje teksta deklaracije iz 1789. godine naime pokazuje da je upravo goli prirodni život, dakle gola činjenica rođenja ono što se tu predstavlja kao vrelo i nositelj prava. "*Les hommes - kaže 1. član - naissent et demeurent libres et égaux en droits*" [najstroža je s te točke motrišta **La Fayetteova** formulacija projekta iz srpnja 1789: "*tout homme naît avec des droits inaliénables et imprescriptibles*"]. S druge se pak strane prirodni život, koji je time što je otvorio biopolitiku moderne postavljen u temelj pravnog poretka, odmah rasplinjuje u figuri državljanina čija su prava "očuvana" [2. član: "*le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme*"]. Upravo zato što je upisala element rođenja u samo srce političke zajednice, deklaracija

može sada pripisati suverenost "naciji" [3. član: "*le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation*"]. Nacija, koja etimološki proizlazi iz *nascere*, roditi se, na taj način zatvara krug otvoren rođenjem čovjeka.

2.2. Deklaracije o pravima treba dakle vidjeti kao mjesto u kojem se ozbiljuje prijelaz od kraljeve suverenosti, koja ima božansko podrijetlo, prema nacionalnoj suverenosti. One jamče *exceptio* života u novom državnom poretku koji je morao naslijediti propast *ancien régime*. Da se preko njih "podanik" pretvara, kao što je bilo zamjećeno, u "državljanina", to znači da rođenje - dakle goli prirodni život kao takav - tu prvi puta postaje [u pretvorbi, biopolitičke posljedice koje možemo početi mjeriti tek danas] neposredni nositelj suverenosti. Načelo se rođenja i načelo suverenosti, odvojeni u starom režimu [gdje je rođenje omogućilo samo *sujet*, podanika], sada neopozivo ujedinjuju u tijelo "suverenog subjekta" da bi stvorili temelj nove Države-nacije. Razvoj i "nacionalne" i biopolitičke odredbe moderne države u XIX. i XX. stoljeću nije moguće razumjeti zaboravimo li da u njezinom temelju nije čovjek kao slobodni i svjesni politički subjekt, nego ponajprije njegov goli život, jednostavno rođenje kao takvo, kojemu je u prijelazu od podložnika prema državljaninu nepovratno dodijeljen princip suverenosti. Fikcija je da rođenje, nativnost odmah postaje nacija, tako da između dva pojma nema nikakva ostatka. Prava su pripisana čovjeku [ili iz njega izviru] samo ukoliko je on temelj državljanina, temelj koji se odmah rasplinjuje [štoviše, koji nikada ne smije izbiti na vidjelo kao takav].

Samo ako razumijemo tu bitnu povijesnu funkciju deklaracije o pravima, možemo razumjeti njihovo razviće i njihovu metamorfozu u našem stoljeću. Kada nakon potresa geopolitičkog poretka Evrope, koji je uslijedio nakon Prvog svjetskog rata, prije odstranjeni ostatak između rođenja i nacije izbije na vidjelo kao takav i Država-nacija zapadne u trajnu krizu, pojavljuju se fašizam i nacizam, dakle dva pokreta koja su u navlastitom smislu biopolitička, koja dakle iz prirodnog života čine mjesto par excellence suverene odluke. Navikli

smo u sintagmi "krv i tlo" [Blut und Boden] sažimati bit nacional-socijalističke ideologije. Kada **Alfred Rosenberg** želi u jednoj formuli izraziti svjetonazor njegove partije, pribjegava upravo toj hendijadi. "Nacional-socijalistički svjetonazor - piše - potjeće iz uvjerenja da zemlja i krv tvore bit Njemstva <Deutschtum> i da se stoga kulturna i državna politika mora usmjeriti na te danosti <Gegenbehalten>" [ROSENBERG, STR. 242]. No prečesto se zaboravlja da tako politički određena formulacija ima zapravo nedužan pravni izvor: nije naime ništa drugo doli sažetak dvaju kriterija koji počevši od rimskog prava služe određenju državljanstva [dakle primarnog upisa života u državni poredak]: *ius soli* [rođenje na određenom teritoriju] i *ius sanguinis* [rođenje od strane roditelja državljanina]. Ta dva tradicionalna pravna kriterija koja u starom režimu nisu imala bitno političko značenje budući da su izražavala samo odnos podaništva, pridobivaju već s francuskom revolucijom novo i odlučujuće značenje. Državljanstvo sada ne određuje samo opću podložnost kraljevskom autoritetu ili određenom sistemu zakona niti pak jednostavno utjelovljuje [kao što drži **Charlier**, kada 23. rujna 1792. godine traži na Konventu da naziv državljanin u svakom javnom aktu zamijeni tradicionalni *monsieur i sieur*] novo načelo jednakosti: imenuje novi statut života kao izvora i temelja suverenosti, i dakle doslovno određuje, riječima **Lanjuinaisa** na Konventu, *les membres du souverain*. Otuda središnje značenje [i dvosmislenost] pojma "državljanstvo" u modernoj političkoj misli, koji čini da **Rousseau** kaže kako "niti jedan autor u Francuskoj... nije razumio pravo značenje termina 'državljanin'", a otuda već i tijekom revolucije umnožavanje normativnih dispozicija, usmjerenih preciziranju koji je *čovjek državljanin* a koji ne, te artikulaciji i postupnom sužavanju krugova *ius soli* i *ius sanguinis*. Ono što dosad nije bio politički problem [pitanja: "što je francusko? što je njemačko?"], nego samo jedna od tema debate u filozofskim antropologijama, postaje sada bitnim političkim pitanjem koje se neprestance iznova definira, dok se s nacional-socijalizmom odgovor na pitanje "tko i što je njemačko?" [i, dakle, "tko i što to nije?"] neposredno ne poklopi s vrhovnom političkom zadaćom.

Fašizam i nacizam su ponajprije redefinicija odnosa između čovjeka i državljanina i, koliko god se to može činiti paradoksalnim, postaju posve razumljivima samo ako ih postavimo u biopolitički kontekst što ga otvaraju nacionalna suverenost i deklaracije o pravima.

Samo ta povezanost između ljudskih prava i nove biopolitičke određenosti suverenosti dopušta nam pravilno razumjeti svojevrstan fenomen, više puta zamijećen od strane povjesničara francuske revolucije, prema kojemu se istodobno s deklaracijom o neootuđivim i nezastarivim ljudskim prvima ljudska prava dijele na aktivna i pasivna. Već je **Sieyès** u svojim *Préliminaires de la constitution* jasno potvrdio: "Prirodna i civilna prava su ona za održavanje *kojih* je društvo formirano; a politička su prava ona *od kojih* je društvo formirano. Bilo bi bolje radi čitkosti jezika nazvati prva prava pasivnima, a druga prava aktivnima... Svi stanovnici neke zemlje moraju se pridružiti pravima pasivnih državljanina... žene, barem u sadašnjoj situaciji, djeca, starci, oni koji još neće pridonijeti punjenju ustanove javne skrbi, ne trebaju ni malo aktivno utjecati na javnu stvar" [SIEYÈS 2, STR. 189–206]. I na gore navedenom mjestu **Lanjuinais**, nakon što je definirao *membres du souverain*, nastavlja ovim riječima: "Tako djeca, bezumni, manjine, žene, osuđeni na tjelesnu ili posramljujuću kaznu <peine afflictive ou infamante>... više neće biti državljeni" [SEWELL, STR. 105].

Umjesto da u tim distinkcijama vidimo jednostavno sužavanje demokratskog i egalitarnog načela u bjelodanoj kontradikciji s duhom i slovom deklaracije, moramo znati u njima naći ponajprije koherentno biopolitičko značenje. Jedna od bitnih značajki moderne biopolitike [koja se u našem stoljeću razvija do krajnjih granica] jest njezina potreba da neprestance redefinira prag u životu koji povezuje i odvaja ono što je unutar od onoga što je izvana. Kada je jednom nepolitičan prirodni život postao temeljem suverenosti, preskočio zidove *oikosa* i sve dublje prodro u grad, istodobno se pretvorio i u pokretnu liniju koju valja neprestance nanovo ocrtavati. U *zoe*, koju su politizirale deklaracije, valja iznova definirati artikulacije i pragove koji će omogućiti izoliranje svetog života. I kada je prirodan život u cijelosti uključen u *polis*, što se danas već dogodilo, ti se pragovi

pomiču, kao što ćemo vidjeti, preko nejasnih granica koje odvajaju život od smrti, da u njemu odrede novoga živog mrtvaca, novoga svetog čovjeka.

2.3. Ako izbjeglice [broj kojih u našem stoljeću nije nikada prestao rasti i danas uključuje nezanemariv dio čovječanstva] u poretku moderne Države-nacije znače tako uznemirujući element, to je ponajprije stoga jer time što prekidaju kontinuitet između čovjeka i državljanina, između rođenja i nacionalnosti, stvaraju krizu izvorne fikcije moderne suverenosti. Pokazujući ostatak između rođenja i nacije, izbjeglica za čas na političkoj sceni prikazuje onaj goli život koji je njegova skrivena pretpostavka. U tomu je smislu on doista, kao što sugerira **Hannah Arendt**, "čovjek prava", njegova prva i jedina realna pojava bez maske državljanina koja ga neprestance skriva. No upravo je stoga tako teško politički definirati njegovu figuru.

Naime, od Prvoga svjetskog rata svega rođenje-nacija nije više uzmožna obavljati svoju legitimacijsku funkciju unutar Države-nacije i ova termina počinju pokazivati nezaceljiv rascjep. Istodobno s poplavom broja izbjeglica i apatrida na evropskoj sceni [u kratkom se vremenskom razdoblju iz svoje matične zemlje iseljava 1.500.000 Bjelorusa, 700.000 Armenaca, 500.000 Bugara, 1.000.000 Grka i stotine tisuća Nijemaca, Mađara i Rumunja], najznakovitiji je fenomen iz te perspektive istodobno uvođenje u pravni poredak mnogih evropskih država normi koje omogućuju masovnu denaturalizaciju i denacionalizaciju vlastitih državljanima. Prva je 1915. godine bila Francuska spram naturaliziranih državljanima "neprijateljskog" porijekla; taj primjer slijedi Belgija 1922. godine koja je opozvala naturalizaciju državljanima koji su počinili "protunarodna djela" za vrijeme rata; 1926. godine fašistički je režim prihvatio slične zakone glede državljanima koji su se pokazali "nedostojnima talijanskog državljanstva"; 1933. godine bio je red na Austriju i tako dalje, sve dok nirlberški zakoni o "državljanstvu Reicha" i o "zaštiti njemačke krvi i časti" nisu taj proces priveli do krajnjih granica, dijeleći njemačke državljanine na punopravne i drugorazredne te uvodeći načelo da je

državljanstvo nešto što se treba zaslužiti i da se, zbog toga, može vazda dovesti u pitanje. I jedno od rijetkih pravila kojih su se nacisti stalno pridržavali tijekom "konačnog rješenja" bilo je da su samo nakon posvemašnje denacionalizacije [oduzeto im je bilo i državljanstvo koje im je preostalo nakon nirlberških zakona] Židovi mogli biti poslani u logore smrti.

Ta dva inače tijesno povezana fenomena ukazuju da je svega rođenje-nacija, na kojoj je deklaracija iz 1789. godine utemeljila novu nacionalnu suverenost, izgubila svoj automatizam i moć samoregulacije. S jedne strane Države-nacije nanovo određuju funkciju prirodnog života i time u svojoj unutarnosti diskriminiraju između tako reći autentičnog života i golog života bez svake političke vrijednosti [nacistički nacionalizam i eugeniku nije moguće razumjeti ako ih ne postavimo u taj kontekst]; s druge se pak strane ljudska prava, koja su imala smisao samo kao pretpostavka državljanskih prava, postupno odvajaju od državljanskih prava i rabe se izvan konteksta državljanstva za dostizanje navodnog cilja predstavljanja i čuvanja golog života koji se sve više nalazi potisnut na rub Država-nacija da bi potom opet bio rekodificiran u novi nacionalni identitet. Kontradiktorna je priroda tih procesa zacijelo među razlozima koji su skrivili pokušaje raznih odbora i organizama preko kojih su države, *Liga naroda* i kasnije UN nastojali rješavati probleme izbjeglica i zaštitu ljudskih prava, od *Biroa Nansen* [1922] do sadašnjeg *Visokog komesarijata za izbjeglice* [1951], djelatnost kojega po statutu ne može imati političku prirodu, nego "samo humanitarnu i socijalnu". Bitno je da u svakom slučaju kad izbjeglice više nisu pojedinačni slučajevi, nego, kao što se sve češće zbiva, postaju masovna pojava, kako te organizacije tako i pojedine države, unatoč svečanim proglašenjima "svetih i neotuđivih" ljudskih prava, pokazuju se apsolutno nesposobnima ne samo za rješavanje problema, nego i da se naprsto suoče s njim na prikladan način.

2.4. Odvajanje humanitarnog i političkog, u vrijeme kojega živimo, ekstremna je faza rascjepa između ljudskih i državljanskih prava. Humanitarne organizacije, koje se danas sve više oslanjaju na nad-

nacionalne organizme, naposljetku ne mogu pak nego razumjeti ljudski život u slici golog života ili svetog života i upravo su zbog toga, sebi unatoč, potajice solidarne sa silama s kojima bi se morale sukobiti. Dostatno je pogledati nedavne reklamne kampanje za skupljanje sredstava za izbjeglice iz Ruande da bismo ustanovili da se ljudski život tu razumije [i za to zacijelo ima dobrih razloga] isključivo kao sveti život, dakle kao uzmožan biti ubijen i neuzmožan biti žrtvovan, i samo kao takav može biti objekt pomoći i zaštite. "Preklinjući pogled" ruandskog dječaka, čija se fotografija izlaže da bi se pridobio novac, ali "kojeg je sada teško pronaći živog", možda je najpregnantija šifra golog života u našem vremenu, a taj goli život humanitarne organizacije potrebuju u preciznoj simetriji s državnom moći. Humanitarno, odvojeno od političkog, može samo reproducirati izolaciju svetog života na kojemu se temelji suverenost, i logor, dakle čisto mjesto iznimke, jest biopolitička paradigma s kojom ne može izići na kraj.

Treba odlučno odvojiti pojam izbjeglice [i sliku života koju predstavlja] od ljudskih prava i ozbiljno shvatiti tezu **Hannah Arendt**, koja je sudbinu ljudskih prava vezala na modernu Državu-naciju, tako da sumrače i kriza potonje nužno implicira i opsoletnost prvih. Izbjeglicu treba uzimati kao ono što jest, dakle ništa manje nego granični pojam koji stavlja u radikalnu krizu temeljne kategorije Države-nacije, svezu rođenje-nacija s čovjekom-državljaninom, i tako omogućuje čišćenje polja te kategorijalnu obnovu koja se više ne da odlagati, s vizijom politike u kojoj goli život nije više odvojen i isključen u državnom poretku, niti na način ljudskih prava.

¶ Pamflet *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* [Francuzi, još jedan napor ako želite biti republikanci] kojega u **Sadeovoj Filozofiji u budoaru** čita libertin Dolmancé jest prvi i možda najradikalniji biopolitički manifest moderne. Upravo u trenutku u kojem revolucija iz rođenja - dakle golog života - čini temelj suverenosti i prava, **Sade** uprizoruje [u cijelom svojem djelu i posebice u *120 dana Sodome*] *theatrum politicum* kao teatar golog života, u kojemu se preko seksualnosti sam fiziološki život tijela predstavlja kao čisti

politički element. No niti u jednom drugom djelu ta revindikacija političkog značenja njegovog projekta nije tako eksplisitna kao u ovom pamfletu u kojem političko mjesto *par excellence* postaje *maisons* u koje svaki građanin može javno pozvati bilo koga drugog kako bi ga prisilio da ispuni njegove želje. Ne samo filozofija [LEFORT, STR. 100-101], nego također i nadasve politika tu je na meti *budoira*; štoviše, u Dolmancéovu je projektu *budoir* u cijelosti istisnuto *cité* u dimenziji u kojoj javno i privatno, goli život i politička egzistencija mijenjaju uloge.

Rastuće se značenje sadomazohizma u moderni korijeni u toj zamjeni; budući da je sadomazohizam upravo ona tehnika seksualnosti koja teži iz partnera izazvati goli život. I ne samo da **Sade** ovdje svjesno evocira analogiju sa suverenom moći ["*il n'est point d'homme* - piše- qui lui ne veuille être despot quand il bande", dakle "nema čovjeka koji nije despot kada mu se digne"], nego se simetrija između *homo sacra* i suverena tu pokazuje pajdaštvom koje povezuje mazohista sa sadistom, žrtvu s mučiteljem.

**Sadeova** aktualnost nije toliko u tomu da je navijestio nepolitički primat seksualnosti u našem nepolitičkom vremenu; naprotiv, njegova je modernost u tome što je na neprispodobiv način postavio u središte apsolutno političko [dakle, "biopolitičko"] značenje seksualnosti samog fiziološkog života. Kao u koncentracijskim logorima našeg stoljeća, totalitarni se karakter organizacije života u dvoru Silling, s minucioznim pravilima koji ne ispuštaju niti jedan aspekt fiziološkog života [niti probavnu funkciju, opsivno kodificiranu i izloženu javnosti], korijeni u činjenici da je ovdje po prvi put mišljena normalna i kolektivna [te zato politička] organizacija ljudskog života, utemeljena jedino na golom životu.

### 3. Življenja nevrijedan život

3.1. **Felix Meiner**, već tada jedan od najozbiljnijih njemačkih filozofskih nakladnika, 1920. je godine objavio sivoplavu *plaquette* pod naslovom: *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* [*Odobrenje uništenja nevrijednog života*]. Autori su bili **Karl**

**Binding**, cijenjeni stručnjak za kazneno pravo [jedan umetak, dodan u posljednjem trenutku pri kraju knjige, informirao je čitatelje da je *doct. iur. et phil.* **K.B.** preminuo tijekom tiskanja i da je to zato "njegov zadnji čin za dobrobit čovječanstva"] i **Alfed Hoche**, profesor medicine koji se bavio pitanjima profesionalne etike.

Knjiga nas ovdje zanima iz dva razloga. Prvi je razlog da **Binding** za istraživanje nekažnjivosti samoubojstva taj izraz mora razumjeti kao izraz suverenosti živućeg čovjeka nad svojom egzistencijom. Kako se samoubojstvo - argumentira **Binding** - ne da razumjeti kao delikt [na primjer, kao kršenje neke obveze spram sebe sama] i jer ga, s druge strane, ne možemo tretirati kao pravno indiferentan čin, "pravu ne preostaje druga mogućnost nego da živućeg čovjeka tretira kao suverena nad vlastitim opstankom [*als Souverän über sein Dasein*]" [BINDING, STR. 14]. Suverenost živućeg nad samim sobom znači, kao i suverena odluka o izvanrednom stanju, prag nerazlučivosti između izvanjskosti i unutarnjosti koju pravni poredak stoga ne može niti uključiti niti isključiti, niti zabraniti niti dopustiti. ["Pravni poredak - piše **Binding** - podnosi čin unatoč osjetnim posljedicama po njega. Drži da ga nema prava zabraniti": IBIDEM].

Od te posebne suverenosti čovjeka nad vlastitom egzistencijom **Binding** pak izvodi - i to je drugi i važniji razlog našega zanimanja - nužnost odobrenja "uništenja života koji nije dostojan da se živi". Poradi činjenice da s tim strašnim izrazom označava naprsto problem opravdanosti eutanazije, ne smijemo podcjenjivati bitne novosti i odlučna značenja pojma koji time navješće svoj dolazak na evropsku pravnu scenu: život koji nije vrijedan življenja [ili kojega nije vrijedno živjeti, prema mogućem doslovnom značenju njemačkog izraza *lebensunwertes Leben*], zajedno s njegovim implicitnim i poznatijim korelatom: život koji je dostojan življenja [ili kojega je vrijedno živjeti]. Temeljna biopolitička struktura moderne - odluka o vrijednosti [ili nevrijednosti] života kao takvog - dobiva dakle svoju prvu pravnu artikulaciju u dobromjernom *pamfletu* u potporu eutanaziji.

¶ Ne iznenađuje da je **Bindingova** rasprava privukla pozornost **Carla Schmitta**, koji je citira u svojoj *Theorie des Partisanen* u kontekstu kritike uvodenja pojma vrijednosti u pravo. "Postavljač vrijednosti postavlja sa svojom vrijednošću *eo ipso* vazda neku ne-vrijednost; smisao postavljanja ne-vrijednosti jest uništenje ne-vrijednosti" [SCHMITT 5, STR. 85]. **Bindingovim** teorijama o življenja nevrijednom životu stavlja uz bok teoriju **Heinricha Rickerta** prema kojoj je "negacija kriterij da bi se ustanovilo spada li nešto u okružje vrijednosti" i "navlastiti akt vrednovanja jest negacija". Čini se da **Schmitt** ovdje nije svjestan kako logika vrijednosti koju kritizira nalikuje njegovoj teoriji suverenosti, u kojoj je iznimka istinski život pravila.

3.2. Koncept "življenja nedostojnog života" za **Bindinga** je bitan zato što mu omogućuje da nađe odgovor na pravno pitanje kojega želi postaviti: "Mora li nekažnjivost uništenja života ostati ograničena na samoubojstvo, kao što je u trenutno važećem pravu [osim bezizlaznog stanja], ili je treba proširiti na ubojstvo trećih?" Rješenje je problema naime, prema **Bindingu**, ovisno od odgovora na pitanje: "Postoje li ljudski životi koji su do te mjere izgubili svoj kvalitet pravnog dobra da je njihov nastavak, kako za nositelja života tako i za društvo, trajno izgubio svu vrijednost?"

Tko si ozbiljno postavi to pitanje [nastavlja **Binding**], s gorčinom ustanavljava kako obično neodgovorno tretiramo življenja najvređnije živote [*wertvollsten Leben*], pune najveće životne volje i životne snage, i s kolikim - često posve nepotrebним - trudom, s kakvom strpljivošću i energijom se trsimo održavati na opstanku život koji više nije vrijedan življenja, dok mu priroda sama, često s krutim zaostatkom, ne oduzme zadnju mogućnost trajanja. Zamislimo si bojno polje prekriveno tisućama mlađih tijela bez života ili rudnik u kojem je katastrofa upropastila stotine najmarljivijih radnika i istodobno si predstavimo naše institucije za duševno zaostale [*Idioteninstituten*] i pažnju s kojom one obasipaju svoje pacijente - i nećemo moći ne biti potreseni od toga kričavog kontrasta između žrtvovanja najdragocjenijeg ljudskog

dobra, s jedne strane, i ogromne skrbi za egzistencije koje nisu samo apsolutno bez vrijednosti [*wertlosen*], nego su zapravo takve da ih, s druge strane, treba vrednovati negativno [BINDING, STR. 27-29].

Pojam "nevrijednog života" [ili "nedostojnjog da se živi"] rabi se ponajprije za pojedince koje treba držati "neizlječivo izgubljenim" zbog bolesti ili rane i pri punoj svijesti o svom stanju želete apsolutno "oslobodenje" [Binding rabi izraz *Erlösung*, koji pripada religioznom vokabularu i znači, između ostalog, izbavljenje] i koji su na neki način izrazili tu želju. Problematičnija je druga skupina, ona koju čine "neizlječivi idioci, kako oni koji su se kao takvi rodili tako i oni - primjerice, oni s progresivnom paralizom - koji su to postali u zadnjoj fazi života". "Ti ljudi - piše Binding - nemaju niti volje za životom, niti za smrću. S jedne strane, nema nikakvog ustanovljivog suglasja o smrti, a s druge pak strane njihovo ubojstvo ne nalijeće ni na kakvu volju za životom koju bi trebalo pobijediti. Njihov je život apsolutno bez smisla, no oni ga ne osjećaju kao nesnosnog". I u ovom slučaju Binding ne vidi nikakva razloga, "niti pravnog, niti društvenog, niti religioznog, da se ne dopusti ubojstvo tih ljudi, ljudi koji nisu ništa drugo do užasan odraz [*Gegenbild*] autentične ljudskosti" [IBID., STR. 31-32]. Što se tiče problema pristojnosti odluci dopuštanja eliminacije, Binding predlaže da se inicijativa prepusti samom bolesniku [ako to može učiniti] ili liječniku ili bliskom srodniku i da konačnu odluku prihvati državna komisija koju sastavljaju liječnik, psihijatar i pravnik.

3.3. Nije naša nakana ovdje zauzeti stav spram teškog etičkog problema eutanazije, o kojem i danas postoje podijeljena mišljenja i koji u nekim zemljama zauzimlje znatan prostor u medijskim debatama, niti nas zanima radikalnost s kojom Binding zauzimlje poziciju u korist poopcene dopustivosti. Iz našeg je očišta zanimljivija činjenica da se suverenost živog čovjeka nad njegovim životom odmah postavlja naspram određenja praga, s onu stranu kojega život gubi pravnu vrijednost i zato se može ubiti a da se ne sagriješi umorstvo.

Nova pravna kategorija "života bez vrijednosti" [ili "nedostojnjog da se živi"] nekako odgovara, premda u barem naizgled protivnom smjeru, golum životu *homo sacra* i izložena je pogibelji da se proširi i prilično s onu stranu granica što ih je zamislio Binding.

Tako je kao da svaka valorizacija i svaka "politicacija" života [koja je naposljetku implicirana u suverenosti pojedinca nad vlastitom egzistencijom] nužno implicira novu odluku o pragu s onu stranu kojega život prestaje biti politički relevantan, i sada je samo "sveti život" i, kao takav, može biti nekažnjeno uništen. Svako društvo određuje tu granicu, svako društvo - i najmodernije - odlučuje tko su njegovi "sveti ljudi". Moguće je čak da se ta granica, od koje je ovisna politicacija i *exceptio* prirodnog života u pravom poretku države, u povijesti Zapada samo širila i danas prelazi - u novom biopolitičkom obzoru država s nacionalnom suverenošću - nužno u unutarnjost svakoga ljudskog bića i svakog državljanina. Goli život nije više ograničen na posebno mjesto ili definiranu kategoriju, nego obitava u biološkom tijelu svakoga živog bića.

3.4. Za vrijeme procesa liječnicima u Nürnbergu, jedan je svjedok, doktor Fritz Mennecke, izjavio da je čuo, za vrijeme jednog tajnog sastanka u Berlinu u veljači 1940. liječnike Hefelmannu, Bohnea i Bracku kako priopćuju da je vlada Reicha upravo izdala mjeru koja je dopuštala "istrebljivanje života nedostojna življenja", posebice neizlječivih duševnih bolesnika. Informacija nije bila posve točna, jer Hitler, iz različitih razloga, nije htio dati eksplicitni pravni oblik svojemu programu eutanazije; jasno je pak da se ponovna pojava formulacije koju je iznašao Binding da bi dao pravno državljanstvo "smrti iz milosti" [Gnadentod, prema eufemizmu koji je redovito bio rabljen među dužnosnicima režima], podudara s odlučnim preokretom u biopolitici nacionalsocijalizma.

Nema razloga sumnjati da su "humanitarni" razlozi koji su potakli Hitlera i Himmlera da, odmah nakon preuzimanja vlasti, elaboriraju program eutanazije bili dobromanjerni, kao što su dobromanjerni zaciјelo bili, iz njihova očišta, Binding i Hoche, predlažući koncept

"življenja nedostojna života". Zbog različitih razloga, među kojima i predviđenog suprotstavljanja crkvenih krugova, program se nije mnogo ostvarivao, i tek je početkom 1940. **Hitler** prosudio da ga se više ne smije odgađati. Provodenje u djelu *Euthanasie-Programm für unheilbare Kranke* dogodio se dakle u uvjetima - kao što je ratna ekonomija i umnožavanje koncentracijskih logora za Židove i druge nepoželjne - koji su mogli potpomoći greške i zlouporabe; unatoč tomu, iznenadna promjena [tijekom petnaest mjeseci koliko je trajao, sve dok se u kolovozu 1941. **Hitler** nije odlučio obustaviti ga zbog rastućih prosvjeda biskupa i članova obitelji] teorijski humanitarnog programa u operaciju masovnog istrebljivanja nije ni u čemu bila ovisna samo od okolnosti. Ime Grafenecka, gradić u Württembergu u kojem je djelovao jedan od glavnih centara, ostalo je žalosno vezano za ovaj događaj; no analogni su instituti postojali i u Hadamaru [Hessen], Hartheimu [blizu Linza] i na drugim lokalitetima Reicha. Svjedočenja koja su na niranberškom procesu iznijeli svjedoci i optuženici informiraju nas s dostatnom preciznošću o organizaciji programa u Grafenecku. Institut je svakog dana primao oko sedamdeset osoba [u starosti od 6 do 93 godina], izabranih među neizlječivim duševnim bolesnicima iz različitih njemačkih ludnica. Lječnici **Schumann** i **Baumhardt**, koji su bili odgovorni za program u Grafenecku, podvrgavali su bolesnike brzom pregledu i odlučivali ispunjavaju li uvjete koje traži program. U većini su slučajeva bolesnici bili ubijeni u roku od 24 sata nakon dolaska u Grafeneck; prvo bi im bila ubrizgana doza od 2 mililitra morfij-skopolamina i potom bi bili uvedeni u plinsku komoru. U drugim su institutima [na primjer u Hadamaru] bolesnici bili ubijani jakom dozom luminala, veronala i morfija. Računa se da je na taj način eliminirano približno 60.000 osoba.

3.5. Razloge za ustrajnost zbog kojih je **Hitler** htio ostvarenje svojega *Euthanasie-Programm* u tako nenaklonjenim uvjetima pokušalo se pripisati eugeničkim načelima koja su vodila nacionalsocijalističku biopolitiku. No sa strogo eugeničkog stajališta eutanazija nije bila nužna: ne samo da su zakoni o sprječavanju nasljednih bolesti i zaštiti

hereditarnog zdravlja njemačkog naroda već dostatna zaštita, nego su neizlječivi bolesnici koji su spadali u program, u velikoj većini djeca i starci, ionako bili nesposobni za razmnožavanje [s eugeničkog stajališta naravno nije važno uništenje fenotipa, nego samo genetskog materijala]. S druge pak strane, nije ustanovljeno da bi program bio vezan na promišljanja ekonomskog karaktera: naprotiv, posrijedi je bilo organizacijsko breme koje nije bilo zanemarivo u času kada je javni aparat bio posve zauzet ratnim nastojanjima. Zašto je potom **Hitler**, premda posve svjestan nepopularnosti programa, po svaku cijenu htio da se on ostvari?

Ne ostaje drugo objašnjenje nego da je, pod krikom humanitarnog problema, u programu bila na kušnji provedba suverene moći da na obzoru nove biopolitičke određenosti nacionalsocijalističke države odlučuje o golum životu. "Življenja nedostojan život" nije, kao što je posvema jasno, etički pojam koji bi se ticao očekivanja i legitimne želje pojedinca: posrijedi je prije politički pojam u kojemu je na kušnji krajnja metamorfoza života *homo sacra*, uzmožnog biti ubijen i neuzmožnog biti žrtvovan, na kojemu se temelji suverena moć. Razlog da se eutanaziji dogodila ta pretvorba jest u tomu da se u njoj čovjek nalazi u situaciji kada mora u drugom čovjeku odvojiti *zoe* od *bios* i u njemu izolirati nešto tako kao goli život, život koji se da ubiti. No u perspektivi moderne biopolitike ona se prije postavlja na sjecište između suverene odluke o ubojstvu uzmožnom životu i preuzimanja skrbi za biološko tijelo naroda te označuje točku na kojoj se biopolitika nužno preokreće u tanatopolitiku.

Ovdje se vidi kako je **Bindingov** pokušaj da promjeni eutanaziju u pravno-politički pojam ["življenja nedostojan život"] sadržavao jedno krucijalno pitanje. Ako je u pristojnosti suverena, ukoliko odlučuje o izvanrednom stanju, da u svakom trenutku odluči koji se život može ubiti a da se time ne skrivi umorstvo, u doba biopolitike ta moć teži tomu da se osamostali od izvanrednog stanja eda bi se pretvorila u moć nad odlukom o tomu na kojoj točki život prestaje biti politički relevantan. Ne samo, kako sugerira **Schmitt**, da se pitanje o nevrijednosti života postavlja kada život postane vrhovna

politička vrijednost, nego se to događa tako kao da bi u toj odluci na kušnji bila i konačna konzistentnost suverene moći. U modernoj je biopolitici suveren onaj koji odlučuje o vrijednosti ili nevrijednosti života kao takvog. Život kao takav, kojemu je s deklaracijama o pravu bio dodijeljen princip suverenosti, postaje sada samo scena suverene odluke. Zato je riječ Führera, prema teoriji tako dragoj nacističkim pravnicima, na koju ćemo se još vratiti, odmah zakon. I zbog toga je pitanje eutanazije eminentno moderno pitanje, kojega nacizam kao prva radikalno biopolitička država nije mogao ne postaviti; i stoga se stanovite prividne ludosti i protuslovja *Euthanasie-Programm* dade objasniti samo u biopolitičkom kontekstu unutar kojega je bio smješten.

Liječnici **Karl Brand** i **Viktor Brack** koji su, kao odgovorni za program, osuđeni na smrt u Nürnbergu, izjavili su nakon izricanja pravorijeka da se ne osjećaju krivima, jer će se problem eutanazije nanovo pojaviti. Točnost je tog predviđanja bila očita; no zanimljivije je upitati se kako to da, kada su biskupi s programom upoznali javnost, nije bilo nikakvih prosvjeda zdravstvenih organizacija. No ne samo da je program eutanazije bio u opreci spram onog dijela **Hipokratove** prisege koji kaže: "Nikome neću, makar me za to i zamolio, dati smrtonosni otrov, niti ču mu za nj dati savjet"; budući da nije bila izdana nikakva zakonska mjera koja bi jamčila nekažnjivost, liječnici koji su sudjelovali u njemu mogli su se naći u delikatnoj pravnoj situaciji [ta je posljednja okolnost doista izazvala proteste pravnika i odvjetnika]. Činjenica je da je nacionalsocijalistički Reich označavao trenutak u kojem integracija medicine i politike, koja je jedan od bitnih karaktera moderne biopolitike, počinje poprimati svoj dovršen oblik. To znači da se suverena odluka o golom životu premješta od strogo političkih motivacija i područja na dvosmisleniji teren, u kojem se čini da su liječnik i suveren zamijenili uloge.

#### 4. "Politika, to će reći oblikovanje života naroda"

4.1. Godine 1942. Institut Allemand u Parizu objavio je publikaciju namijenjenu upoznavanju francuskih prijatelja i saveznika o karakter-

teristikama i zaslugama nacionalsocijalističke politike u svezi sa zdravlјem i eugenikom. Knjiga, koja okuplja prinose najautoritarnijih njemačkih stručnjaka [poput **Eugena Fischer-a** i **Ottmara von Verschuer-a**] i najodgovornijih za zdravstvenu politiku Reicha [poput **Libera Contija** i **Hansa Reitera**], znakovito je naslovljena *État et santé [Država i zdravlje]* i među raznim službenim i poluslužbenim publikacija režima možda je ona u kojoj je politizacija [ili politička vrijednost] biološkog života i transformacija čitavog političkog obzora koju ona implicira, tematizirana na najeksplicitniji način.

U prethodnim je stoljećima - piše **Reiter** - velike konflikte između naroda u većoj ili manjoj mjeri uzrokovala potreba zajamčenja posjeda Države [s riječju "posjed" ne razumijemo samo teritorij države, nego i materijalne sadržine]. Strah da će se susjedne Države teritorijalno povećati bio je vrlo čest uzrok tih konfliktata, pri kojima nitko nije gledao na pojedince koji su ih tretirali takoreći kao sredstvo za dostignuće ciljeva.

Tek se početkom našega stoljeća začela u Njemačkoj, isprva na podlozi teorija izrazito liberalnog podrijetla, ideja da se poštiva i definira vrijednost čovjeka - definicija koja se mogla, što je samo po sebi razumljivo, temeljiti samo na liberalnim formama i principima koji su vladali ekonomijom... Dok je tako **Heffterich** ocijenio njemačko nacionalno bogatstvo na 310 milijardi maraka, Zahn je primijetio da osim toga materijalnog bogatstva opstoji i "živo bogatstvo", ocijenjeno na 1061 milijardu maraka [VERSCHUER 1, STR. 31].

Velika je novost nacionalsocijalizma, prema **Hansu Reiteru**, u činjenici da je to živo bogatstvo sada u prvom planu interesa i kalkulacija Reicha i da postaje temeljem nove politike što prije svega započinje s uspostavom "bilance živih vrijednosti naroda" i ima nakanu preuzeti skrb nad "biološkim tijelom nacije" [IBIDEM, STR. 51].

Približavamo se logičkoj sintezi biologije i ekonomije... politika će morati biti kadra ostvarivati sve tješnju sintezu koja se danas čini tek na početku, ali uzajamnu ovisnosti obiju snaga već omogućuje prepoznati kao neizbjježnu činjenicu [IBIDEM, STR. 48].

Otuda radikalna transformacija značenja i zadaće medicine koja se sve više integrira u funkcije i organe države:

Kao što su ekonomist i trgovac odgovorni za materijalne vrijednosti, tako je i liječnik odgovoran za ekonomiju ljudskih vrijednosti... Neizbjježno je da liječnik sudjeluje pri racionaliziranoj ljudskoj ekonomiji što u razini zdravlja vidi uvjet ekonomske produktivnosti... oscilacije su biološke supstancije i materijalne supstancije općenito usporedne [IBIDEM, STR. 40].

Načela te nove biopolitike diktira eugenika, shvaćena kao znanost o genetskom nasljeđu naroda. **Foucault** je istraživao rastuće značenje što ga zadobiva od XVIII. stoljeća znanost o policiji, koja s **Nicolasom Delamareom, Johannom Peterom Frankom i Johannom Heinrichom Gottlobom von Justijem** kao eksplicitan cilj postavlja skrb za narod u svim njegovim aspektima [FOUCAULT 3, STR. 150-161]. Od kraja XIX. stoljeća djelo **Francisa Galtona** ono je koje priskrbljuje teorijski okvir u kojemu mora djelovati znanost o policiji koja je već postala biopolitikom. Značajno je upozoriti da, naspram proširenih predrasuda, nacizam nije samo upotrijebio i za svoje političke ciljeve izokrenuo znanstvene pojmove koje je potrebovao; odnos između nacional-socijalističke ideologije i razvića bioloških i društvenih znanosti onoga vremena, posebice genetike, tješnji je i istodobno strašniji. Pogled na **Verschuerove** priloge [taj je, koliko se to god čini začuđujućim, nastavio podučavati genetiku i antropologiju na frankfurtskom sveučilištu i nakon pada Trećeg Reicha] i priloge **Eugena Fischer-a** [direktora antropološkog instituta *Kaiser Wilhelm* u Berlinu] nedvojbeno pokazuje da su upravo genetička istraživanja toga vremena, s nedavnim otkrićem lokalizacije gena u kromosomima [onih gena koji su, kako piše **Fischer**, "raspoređeni u kromosomima kao biseri u ogrlici"], ponudila referencijalni konceptualni okvir za nacional-socijalističku biopolitiku. "Rasa - piše **Fischer** - nije određena sklopom ovih ili onih značajki kojega je moguće mjeriti, primjerice uporabom ljestvice boja... Rasa je genetsko nasljeđe i ništa drugo" [VERSCHUER 1, STR. 84]. Ne iznenađuje dakle da su studije

na koje su se referirali kako **Fischer** tako i **Verschuer** eksperimenti **Thomasa Morgana** i **Johna B. S. Haldanea** na *drosophilii* i, šire, radovi u anglosaksonskoj genetici koji su istih godina doveli do prve mape kromosoma X kod čovjeka i prve sigurne identifikacije nasljednih patoloških predispozicija.

Nova je pak činjenica da ti pojmovi nisu tretirani kao izvanjski kriteriji političke odluke [premda obvezujući]; oni su neposredno politički kao takvi. Tako je pojam rase, u skladu s genetičkim teorijama onoga vremena, definiran kao "grupa ljudskih bića koji pokazuju određenu kombinaciju homozigotnih gena koji nedostaju drugim grupama" [IBID, STR. 88]. Kako **Fischer**, tako i **Verschuer** znaju pak da je čistu rasu, u smislu te definicije, praktički nemoguće identificirati [ponajprije ni Židovi, niti Nijemci - **Hitler** je toga posvema svjestan kako u času pisanja *Mein Kampfa*, tako i u trenutku u kojem se odlučuje za konačno rješenje - ne čine rasu u navlastitom smislu]. Termin rasizam [mislimo li pod rasom strogo biološki pojam] zato nije najpreciznija kvalifikacija biopolitike Trećeg Reicha: ona se prije kreće u obzorju u kojem se apsolutizira "skrb za život", naslijedena od znanosti o policiji iz XVIII. stoljeća, spajajući se upravo s preokupacijama ponajprije eugeničke prirode. Razlikujući politiku [*Politik*] i policiju [*Polizei*], **von Justi** je prvoj pripisivao naprostu negativnu zadaću [borba protiv izvanjskih i unutarnjih neprijatelja države], a drugoj pozitivnu zadaću [skrb i porast života građana]. Nacional-socijalističku biopolitiku nije moguće razumjeti [a s njome i dobar dio moderne politike, čak i izvan Reicha], ako ne razumijemo da implicira iščeznuće razlike između obaju termina: *policija* sada postaje *politika* a skrb za život poklapa se s borbom protiv neprijatelja. "Nacional-socijalistička revolucija - čita se u uvodu *État et santé* - hoće apelirati na snage koje teže isključenju činitelja biološke degeneracije i očuvanju nasljednog zdravlja naroda. Trsi se dakle oko učvršćenja zdravlja čitavog naroda i eliminacije utjecaja škodljivih biološkom razviću naroda. Pitanja što ih ova knjiga razmatra ne tiču se samo jednoga naroda; ova knjiga postavlja pitanja od životnog značenja za svekoliku evropsku civilizaciju". Samo u toj perspektivi pridobiva čitavo svoje značenje istrebljivanje Židova, u

kojem policija i politika, eugenički i ideološki motivi, skrb za zdravlje i borba protiv neprijatelja postaju apsolutno nerazlučivi.

4.2. Nekoliko godina ranije **Ottmar von Verschuer** objavio je knjizicu u kojoj nacionalsocijalistička ideologija nalazi svoju možda najrigorozniju biopolitičku formulaciju:

"Nova Država ne poznaje drugu zadaću osim ispunjenja uvjeta potrebnih za očuvanje naroda". Te **Führerove** riječi znače da svaki politički čin nacionalsocijalističke Države služi životu naroda... Danas znamo da je život naroda zajamčen samo ako su očuvane rasne kakvoće i nasljeđno zdravlje narodnog tijela [*Volkskörper*] [VERSCHUER 2, STR. 5].

Sveza koju te riječi uspostavljaju između politike i života nije [prema jednoj proširenoj i sasvim neprikladnoj interpretaciji rasizma] puki instrumentalni odnos, kao da je rasa jednostavna prirodna činjenica koju samo treba očuvati. *Novost moderne biopolitike jest naime da je biološka činjenica kao takva neposredno politička i obrnuta.* "Politika - piše **Verschuer** - to će reći oblikovanje života naroda [*Politik, das heißt die Gestaltung des Lebens der Völker*]" [IBID., STR. 8]. Život koji je s deklaracijama o pravima postao temelj suverenosti, postaje sada subjektom-objektom državne politike [koja se tako sve više pokazuje kao "policija"]; no samo država iznutra utemeljena na samom životu nacije može imati kao svoje vladajuće načelo oblikovanje i skrb za "narodno tijelo".

Otud proishodi prividna kontradikcija da se neka *prirodna danost* teži predstavljati kao *politička zadaća*. "Biološko je nasljeđe - nastavlja **Verschuer** - zacijelo usud: pokazujemo dakle da možemo biti gospodari toga usuda ukoliko shvaćamo biološko nasljeđe kao zadaću koja nam je pripisana i koju moramo ispuniti". Ništa bolje nego to, da samo prirodno nasljeđe postaje političkom zadaćom, ne izražava bolje paradoks nacističke biopolitike i njezine nužnosti da sam život podvrgne neprestanoj mobilizaciji. *Totalitarizam našega stoljeća temelji se u tom dinamičnom identitetu života i politike i bez njega ostaje nerazumljiv.* Ako je nacizam za nas još uvijek enigma i ako

je njegova srodnost sa staljinizmom [na kojoj je toliko ustrajavala **H. Arendt**] još uvijek neobjašnjena, to je stoga jer smo propustili postaviti totalitarni fenomen u kompleks obzorja biopolitike. Kada život i politika, izvorno odvojeni i uzajamno spojeni na ničijoj zemlji izvanrednog stanja u kojemu obitava goli život, teže izjednačenju, tada sav život postaje svet i sva politika postaje iznimkom.

4.3. Samo u toj perspektivi razumijemo zašto su prvi nacionalsocijalistički zakoni bili upravo u svezi s eugenikom. Dana 14. srpnja 1933. godine, nekoliko tjedana nakon **Hitlerova** uspona na vlast, donesen je zakon o "prevenciji nasljeđno bolesnog potomstva" koji je određivao da "onaj koji boluje od neke nasljeđne bolesti može biti steriliziran kirurškom operacijom ako u skladu s iskustvima medicinske znanosti postoji velika vjerojatnost da bi njegovo potomstvo moglo imati ozbiljne nasljeđne poremećaje tijela ili uma." Dana 18. listopada 1933. godine donesen je zakon o "zaštiti nasljeđnog zdravlja njemačkog naroda" koji je proširio eugeničko zakonodavstvo na brak, određujući da "nije moguće sklopiti brak: 1] kada jedno od zaručnika boluje od zarazne bolesti koja pobuđuje strah za zdravlje bračnog partnera ili potomka; 2] kada je jednom od zaručnika oduzeta radna sposobnost ili je pod privremenim skrbništvom; 3] kada jedan od zaručnika, kojemu nije oduzeta radna sposobnost, pati od duševne bolesti zbog koje bi brak bio nepoželjan za narodnu zajednicu; 4] kada jedan od zaručnika pati od neke nasljeđne bolesti u smislu zakona od 14.7.1933. godine".

Smisao i naglost s kojom su bili doneseni ti zakoni ne mogu se razumjeti ako ih ograničimo na područje eugenike. Odlučujuće je da za naciste oni imaju neposredan politički karakter. Kao takvi neodvojivi su od nirlberških zakona o "državljanstvu Reicha" te o "zaštiti njemačke krvi i časti" s kojim je režim Židove pretvorio u drugorazredne državljanine i između ostalih zabranio brakove između Židova i punopravnih državljanina te istodobno odlučio da se i državljeni azijske krvi moraju iskazati vrijednim njemačke časti [čime je implicitno ostavio da nad svakim ponaosob visi mogućnost

denacionalizacije]. Zakoni o diskriminaciji Židova zauzeli su gotovo isključivi monopol pozornosti istraživača rasne politike Trećega Reicha; no njihovo je puno razumijevanje moguće samo ako ih postavimo u opći kontekst biopolitičkog zakonodavstva i prakse nacionalsocijalizma. Ona se ne iscrpljuje niti s nirmberškim zakonima, niti s deportacijom u logore, a niti s "konačnim rješenjem": ovi se odlučni događaji našeg stoljeća temelje u bezuvjetnom prihvaćanju biopolitičke zadaće u kojoj se izjednačuju život i politika [“Politika, to će reći oblikovanje života naroda”]; i samo ako ih postavimo u njihov “humanitarni” kontekst, moguće je posvema odrediti njihovu nehumanost.

Koliko je daleko nacistički Reich bio spremjan ići glede svih državljanata kad je njegov biopolitički program pokazao svoje tanatopolitičko lice, pokazuje se u jednom od projekata što ih je **Hitler** predlagao u zadnjoj godini rata:

Nakon rendgenskog pregleda nacije, Führeru treba dati popis bolesnih, osobito onih s plućnim i srčanim oboljenjima. Na osnovi novog zakona o zdravlju Reicha... te obitelji više neće moći ostati u javnosti i neće im se moći dopustiti rađanje djece. O tome što će biti s tim obiteljima odlučit će se dalnjim Führerovim zapovijedima [ARENKT 3, STR. 416].

¶ Upravo to neposredno jedinstvo politike i života omogućuje osvjetljavanje skandala filozofije dvadesetog stoljeća: odnosa između **Heideggera** i nacizma. Samo ako ga smjestimo u perspektivu moderne biopolitike [ono što su propustili učiniti kako tužitelji tako i apologeti], pridobiva taj odnos svoje pravo značenje. Jer velika je novost **Heideggerove** misli [što u Davosu nije promaklo najpozornijim promatračima, poput **Rosenzweiga** i **Levinasa**] u tomu što se jasno korijenila u faktičnosti. Kao što je već pokazala objava predavanja s početka dvadesetih godina, ontologija se kod **Heideggera** sveudilj pokazuje kao hermeneutika faktičkog života [*faktisches Leben*]. Kružna struktura *Dasein*, tubitka kojemu je u njegovim načinima bitka stalo za njegov bitak sam, nije ništa drugo nego formalizacija egzistencijalnog iskustva faktičkog života u kojemu je nemoguće razlikovati između

života i njegove zbiljske situacije, između bitka i načina bitka, i u kojoj iščezaaju sve distinkcije tradicionalne antropologije [kao što je razlika između duha i tijela, osjeta i svijesti, jastva i svijeta, subjekta i kakvoće]. Središnja kategorija faktičnosti za **Heideggera** nije naime [kao što je još bila za **Husserla**] *Zufälligkeit*, kontigencija, prema kojoj nešto jest na neki način i na nekom mjestu a moglo bi biti i drugdje i drugčije, nego *Verfallenheit*, zapalost, koja označava bitak "koji jest i ima da bude" [*das es ist und zu sein hat*] kao svoj vlastiti način bitka. Faktičnost nije samo biti kontingenstan na neki način i u nekoj situaciji, nego odlučna odluka za taj način i tu situaciju u kojoj mora ono što je [pre]dano [*Hingabe*] postati ono što je zadano [*Aufgabe*]. *Dasein*, tu-bitak koji je svoj tu, smješta se tako na područje nerazlučivosti glede svih tradicionalnih odredbi čovjeka, konačni propast kojih označuje.

**Emmanuel Lévinas** jest taj koji je tekstu iz 1934. godine, možda još i danas najdragocjenijem prilogu razumijevanju nacionalsocijalizma [*Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme*], prvi naglasio sličnosti između tog novog ontološkog određenja čovjeka i nekih značajki implicitne filozofije u hitlerizmu. Dok je za judeokršćansku i liberalnu misao karakteristično asketsko oslobođenje duha od svega osjetilne i povjesno-društvene situacije u kojoj se svaki put iznova nalazi bačen, i s time u čovjeku i njegovom svijetu nalazi i razaznaje kraljevstvo uma, odvojeno od kraljevstva tijela, koje mu ostaje ireduktibilno strano, hitlerijanska se pak filozofija [u tomu slična marksizmu] temelji, prema **Lévinasu**, na bezuvjetnom i bezrezervnom preuzimanju povjesne, fizičke i materijalne situacije, shvaćene kao nerazlučiva kohezija duha i tijela, prirode i kulture.

"Tijelo nije samo nesretan ili sretan slučaj koji nas stavlja u odnos s neumoljivim svijetom materije - njegova neodvojivost od Ja vrijedi sama po sebi. To je neodvojivost kojoj se ne može izmaći i koju niti jedna metafora ne može pomiješati sa sadašnjošću/prisutnošću izvanjskog objekta: to je zajedništvo u kojem ništa ne može promijeniti tragičan okus konačnog."

Taj osjećaj identiteta između Ja i tijela koji, naravski, nema ništa

zajedničko s popularnim materijalizmom, neće dakle nikada dopustiti onima koji žele od njega otići da u dubini toga jedinstva nađu dualnost slobodnoga duha koji se bori s tijelom za koje je prikovan. Za njih se, naprotiv, upravo u tom vezivanju tijela sastoji sva bit duha. Odvojiti ga od konkretnih oblika u kojima se realizira, znači iznevjeriti originalnost samog osjećaja od kojega bi trebalo poći.

Važnost koja se pridaje tom osjećaju tijela, kojim se zapadnjački duh nikada nije htio zadovoljiti, temelj je jedne nove koncepcije čovjeka. Biologjsko, sa svim onim fatalnim što ono sadrži, biva više od objekta duhovnoga života, ono biva njegovom srži. Misteriozni glasovi krvi, pozivi nasljedstva i prošlosti kojima tijelo služi kao enigmatsko vozilo gube svoju prirodu problema koji su podčinjeni rješavanju jednoga Ja koje je suvereno slobodno. Ja, kako bi ih razriješilo, dovodi samo nepoznanice tih problema. Ono je od njih konstituirano. Bit čovjeka nije više u slobodi nego u svojevrsnom vezivanju. Biti doista svoj, to ne znači poletjeti iznad slučajnosti, vazda stranih slobodi Ja; to naprotiv znači postati svjestan neizbjježnog iskonskog vezivanja, jedinstvenog u našem tijelu; to naročito znači prihvati to vezivanje.

Otada svaka društvena struktura koja objavljuje oslobođanje u odnosu na tijelo i koja ga ne promiče biva sumnjivom kao odricanje, kao izdaja. Oblici modernog društva zasnovanog na ugovoru slobodnih volja neće se pokazati samo kao krhki i nepostojani, nego i kao pogrešni i lažni. Asimilacija duhova gubi veličinu trijumfa duha nad tijelom. Ona biva djelom krvitvoritelja. Društvo na osnovi krvnih veza odmah proistječe iz te konkretizacije duha. A onda, ako rasa ne postoji, valja je izmisliti!

Tom idealu čovjeka i društva pridružuje se novi ideal mišljenja i istine.

Ono što karakterizira strukturu misli i istine u zapadnjačkom svijetu, to smo podcertali, jest razdaljina *<distance>* koja odvaja od same početka čovjeka i svijet ideja u kojemu će on odabrati svoju istinu. On je sloboden i sam pred tim svijetom. On je toliko sloboden da ne mora prijeći tu razdaljinu, ne mora izvršiti izbor. Skepticizam je temeljna mogućnost zapadnjačkog duha. Ali kad je razdaljina jednom

prijeđena i istina uhvaćena, čovjek ništa manje ne čuva svoju slobodu. Čovjek se može sabrati i vratiti se svom izboru. Već u afirmaciji klijeva buduća negacija. Ta sloboda čini čitavo dostojanstvo mišljenja, ali također u sebi krije i pogibelj. U međuprostor koji dijeli čovjeka i ideju uvlači se laž.

Misao biva igrom. Čovjek nalazi zadovoljstvo u slobodi i definitivno se ne kompromitira s bilo kakvom istinom. On mijenja svoju moć/mogućnost *<pouvoir>* sumnje u nedostatak uvjerenosti. Tome nasuprot, ne vezati se za istinu za njega znači da ne želi angažirati svoju osobu u stvaranju duhovnih vrijednosti. Postavši nemogućom, iskrenost stavlja točku na svako junaštvo. Civilizacija je preplavljena *<envahie>* svime što nije autentično, sa surrogatom stavljениm u službu interesa i mode.

Društvo koje gubi živi dodir sa svojim istinskim idealom slobode mora prihvatiti njegove degenerirane oblike i, ne vidjevši da taj ideal zahtijeva napor, raduje se svemu, pogotovo onome što ono donosi kao udobno - u društvu koje je u takvom stanju, germanski se ideal čovjeka pojavljuje kao obećanje iskrenosti i autentičnosti. Čovjek se više ne nalazi pred svijetom ideja u kojemu suverenim izborom svojega slobodnog uma može izabrati svoju vlastitu istinu - on je odsada vezan za neke od njih, kao što je svojim rođenjem vezan za sve one koji su njegove krvi. On se više ne može igrati s idejom jer ona, nakon što izade iz svojega konkretnog bića, usidrena u svom mesu i svojoj krvi, čuva svoju ozbiljnost.

Privezan za svoje tijelo, čovjek vidi sam sebe kako odbija moć/mogućnost da umakne sebi samome. Istina za njega više ne predstavlja kontemplaciju stranog prizora *<spectacle>* - ona se sastoji u drami u kojoj je sam čovjek glumac. Pod težinom čitave svoje egzistencije, koja sadrži podatke na koje se ne treba više vraćati, čovjek će reći svoje da ili ne.” [LÉVINAS, STR. 205-207] [s francuskog originala preveo Mario Kopić].

Nigdje u tekstu, koji je napisan u trenutku u kojemu je pristup njegova učitelja iz Freiburga nacizmu još uvijek gorljiv, Heideggerovo ime nije spomenuto. No bilješka dodana tekstu 1991. godine, u

trenutku njegova ponovna objavljivanja u *Cahiers de l'Herne*, ne ostavlja dvojbu glede teze koju bi pozorni čitatelj ionako morao razabrati između redaka, naime da nacizam kao "elementalno zlo" / *Mal élémental*, **Levinasova** kovanica, od *élémentaire* - elementarno i mental- duševni, prim. m.k./ svoj uvjet mogućnosti ima u samoj filozofiji Zapada i posebice u **Heideggerovoj** ontologiji: "mogućnost koja se upisuje u ontologiju bića zabrinutog za bitak - bića '*dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*' [u bitku kojega se radi o samom tom bitku]".

Nije moguće jasnije reći da se nacizam korijeni upravo u onom iskustvu faktičnosti s kojim počinje **Heideggerova** misao i koju filozof u *Rektorskom govoru* sažima u formulaciji: "htjeti ili ne svoj *Dasein*". Samo ta izvorna blizina može objasniti kako je mogao **Heidegger** u predavanjima iz 1935. godine o *Uvodu u metafiziku* napisati ove otkrivajuće riječi: "Što se danas naokolo nudi kao filozofija nacional-socijalizma, ali s unutarnjom istinom i veličinom tog pokreta [naime sa susretom planetarno određene tehnike i novovjekovnog čovjeka] nema ni najmanje posla, to lovi u tim mutnim vodama 'vrijednosti' i 'cjelina'" [HEIDEGGER 3, STR. 152].

Greška nacionalsocijalizma, koji je izdao svoju "unutarnju istinu" sastojala bi se dakle, u **Heideggerovo** perspektivi, u tomu da je transformirao iskustvo faktičkog života u biološku "vrijednost" [otuda prezir s kojim više puta okrzne **Rosenbergov** biologizam]. No dok je najsamosvojniji doseg **Heideggerova** filozofskog genija u tomu da je elaborirao konceptualne kategorije koje su priječile da bi se *faktičnost* predstavljala kao *fakt*, nacizam je naposljetku zatvorio faktički život u objektivnu rasnu odredbu i tako napustio svoje izvorno nadahnuće.

No kakvo je, onkraj tih razlika, političko značenje iskustva faktičnosti u perspektivi koja nas ovdje zanima? U oba slučaja život ne treba prihvatići njemu izvanjske "vrijednosti" da bi postao politički: neposredno je politički u samoj svojoj faktičnosti. Čovjek nije živo biće koje mora sebe ukinuti ili transcendirati da bi postalo ljudsko, nije dvojnost duha i tijela, prirode i politike, života i *logosa*, nego se odlučno smješta u njihovu indiferenciju. Čovjek nije više "antropomorfna"

životinja koja se mora transcendirati da bi omogućila ljudsko biće: njegov faktički bitak već sadrži kretanje koje ga, ako je dokučeno, konstituira kao *Dasein* i dakle kao političko biće ["Prije *polis* znači mjesto, ono -tu, u kojemu jest i kao kakav jest tu-bitak kao povijestan <Eher heisst *polis* die Stätte, das *Da*, worin und als welches das *Dasein* als geschichtliches ist>: IBIDE, STR. 117]. To pak znači da je iskustvo faktičnosti jednako radikalizaciji izvanrednog stanja bez presedana [s indiferencijom između prirode i politike, izvanjskosti i unutarnjosti, isključenja i uključenja], dimenziji u kojoj izvanredno stanje teži postati pravilom. I tako je kao da goli život *homo sacra*, na odvojenosti kojega se temeljila suverena moć, sada postaje, uzimajući sebe sama kao zadaću, eksplicitno i neposredno politički. A upravo je to karakteristično za biopolitički okret moderne, stanja u kojem smo još i danas. A u toj se točki nacizam i **Heideggerova** misao radikalno razilaze. Nacizam će iz golog života *homo sacra*, određenog s biološkim i eugeničkim ključem, napraviti mjesto neprestane odluke o vrijednosti i nevrijednosti, gdje se biopolitika neprestance preokreće u tanatopolitiku i gdje logor posljedično biva političkim prostorom *kath' exochen*. Za **Heideggera** pak *homo sacer*, za kojega je u svakom činu u pitanju njegov život, postaje *Dasein*, "u bitku kojega se radi o samom tom bitku", neodvojivo jedinstvo bitka i modusa, subjekta i kakvoće, života i svijeta. Ako je u modernoj biopolitici život neposredno političan, tu se to jedinstvo, koje samo ima oblik neopozive odluke, uskraćuje svakoj izvanjskoj odluci i predstavlja kao nerazrešiva kohezija u kojoj je moguće izolirati nešto tako kao goli život. U izvanrednom stanju, koje je postalo pravilom, život se *homo sacra*, koji je postao protuteža suverenoj moći, preokreće u egzistenciju na koju moć barem naizgled nema više nikakav utjecaj.

## 5. VP

5.1. Petnaestog je svibnja 1941. godine doktor **Sigmund Rascher**, koji je već dulje vremena provodio istraživanja o spašavanju na velikim visinama, pisao **Himmleru** s pitanjem bi li, s obzirom na važnost koju su njegovi eksperimenti nosili za život njemačkih pilota i smrtni rizik

koji su predstavljali za VP [Versuchspersonen, ogledne osobe; ljudske pokusne kuniće] i s obzirom da, s druge strane, eksperimenti ne bi mogli biti korisno provedeni na životinjama, bilo moguće dobiti na raspolaganje "dva ili tri profesionalna zločinca" za nastavak eksperimentenata. Zračni je rat već ušao u fazu letova na velikim visinama, iako bi u takvim okolnostima pilotska kabina pod pritiskom bila oštećena ili ako bi pilot morao skočiti s padobranom, smrtna je pogibelj bila velika. Konačni je rezultat prepiske između **Raschera i Himmlera** [koja je sačuvana u cijelosti] bila instalacija kompresijske komore u Dachau da bi eksperimenti mogli biti nastavljeni na mjestu na kojem je bilo posebno lako pridobiti VP. Na volju imamo protokol [opremljen s fotografijama] o eksperimentu, izvedenom na 37-godišnjoj Židovki VP dobrog zdravlja pri pritisku koji odgovara visini od 12.000 metara. "Nakon 4 minute - čitamo - VP se počela znojiti i klimati glavom. Nakon pet minuta dobila je grčeve, između šeste i desete minute disanje se pospješilo i VP je izgubila svijest; između desete i tridesete minute disanje se usporilo do tri udihaja u minuti, potom je posve prestalo. Istodobno je koža postala jako cijanotična i oko usta se ukazala pjena".

Na niranberškom su procesu eksperimenti provedeni od strane njemačkih liječnika i istraživača u koncentracijskim logorima općenito shvaćeni kao jedno od najnečasnijih poglavlja u povijesti nacional-socijalističkog režima. Osim eksperimentenata u svezi sa spašavanjem na visini, u Dachau su izvodili i eksperimente [koji su isto tako bili namijenjeni omogućavanju spašavanja mornara i letača koji su pali u more] o mogućnosti preživljavanja u ledenoj vodi i o pitkosti morske vode. U prvom su slučaju VP bili potopljeni u bazene s hladnom vodom dok nisu izgubili svijest, dok su istraživači pomno analizirali promjene tjelesne temperature i mogućnosti reanimacije [groteskni detalj: između ostalih su ispitivali i takozvanu reanimaciju sa životinjskom topolinom, pri kojoj su položili VP na ležaj između dviju golih žena, isto tako židovskih zatočenica iz logora; zabilježeno je da je u jednom slučaju VP uspjelo imati spolni odnos, što je olakšalo postupak spašavanja]. Eksperimente o pitkosti vode izvodili su na

VP, izabranim među zatvorenicima s crnim trokutom [dakle Cigani; pravedno je podsjetiti se na ovaj, uz žutu zvijezdu, simbol genocida goloruka naroda]. Podijeljeni su bili u tri skupine, prvu, koja jednostavno nije smjela piti, drugu, koja je pila samo morsku vodu, i treću, koja je pila morsku vodu s dodatkom *Berkazusatza*, kemijske supstancije koja bi, prema mišljenju istraživača, morala smanjiti štetnost morske vode.

Drugo se značajno područje eksperimentenata ticalo cijepljenja bakterijama pjegavca i virusom *Hepatitis endemica*, pokušaja da se proizvede cjepivo protiv bolesti koje su na bojišnicama, gdje su životne okolnosti bile teže, posebno ugrožavale zdravlje vojnika Reicha. Posebno je masovno i za pacijente bolno naposlijetku bilo eksperimentiranje ne-kirurškom sterilizacijom kemijskim tvarima ili radijacijom koja bi trebala služiti eugeničkoj politici režima; rjeđe su bili provođeni eksperimenti vezani uz presađivanje bubrega, moždane infekcije itd.

5.2. Čitanje svjedočenja preživjelih VP i samih optuženika te u nekim slučajevima sačuvanih protokola tako je jezivo iskustvo da je iskušenje u tim eksperimentima ne vidjeti drugo osim sadističko-zločinskih djela koje nemaju ništa sa znanstvenim istraživanjima. Na žalost, to nije moguće. Za početak su mnogi [naravski ne svi] među liječnicima koji su izvodili eksperimente bili prilično znani istraživači unutar znanstvene zajednice: profesor je **Carl Clauberg**, na primjer, odgovoran za program sterilizacije, bio između ostalog izumitelj *testa* [koji se naravski zove *Claubergov test*] o djelovanju progesterona, testa koji je još do nedavna bio u uporabi u ginekologiji: profesor **Oskar Schröder, Hermann Becker-Freyting i Wilhelm Franz Bergblöck**, koji su vodili eksperimente o pitkosti morske vode, uživali su takav znanstveni ugled da je 1948. godine, nakon pravorijeka, skupina znanstvenika iz raznih država međunarodnom medicinskom kongresu uputila peticiju da ih se "ne mijesha s drugim liječnicima zločincima osuđenim u Nürnbergu"; tijekom procesa profesor **Franz Volhard**, profesor medicinske kemije na sveučilištu u Frankfurtu, koji nije

bio osumnjičen za simpatiziranje nacističkog režima, pred sudom je svjedočio da je "iz znanstvenog očišta priprema tih eksperimenata bila odlična"; čudan pridjev, pomislimo li da su bili tijekom eksperimenata VP toliko iscrpljeni da su dvaput pokušali sisati slatku vodu iz krpe za brisanje poda.

Zacijelo je još nelagodnija činjenica [koja nedvosmisleno proistječe iz znanstvene literature, priložene obrani i koju su potvrdili sudske vještaci] da su eksperimente na zatvorenicima i osuđenicima na smrt više puta i u velikom broju izvodili u našem stoljeću, posebice u SAD [države iz koje je dolazila većina sudaca u Nürnbergu]. Tako su u dvadesetim godinama osam stotina zatvorenika iz zatvora u SAD zarazili plazmodijem malarije u pokušaju iznalaženja protutrova za barsku groznicu. U znanstvenoj su literaturi držali primjerenim eksperimente što ih je **Joseph Goldberger** izveo nad dvanaest američkih osuđenika na smrt kojima je bila obećano oproštenje od kazne ukoliko prežive. Izvan SAD prve eksperimente o bacilu beri-beri izveo je **Richard Strong** u Manili na osuđenicima na smrt [protokoli eksperimenta ne spominju je li se radilo o dobrovoljcima]. Obrana je, između ostalog, navodila i slučaj osuđenika na smrt Keanua [Havaji], koji je bio zaražen gubom nakon što mu je bilo obećano pomilovanje i koji je umro uslijed eksperimenta.

Suočeni s tom dokumentacijom, suci su morali posvetiti beskonačne debate određenju kriterija koji bi učinili prihvatljivima znanstvene eksperimente na ljudskim pokusnim kunićima. Konačni je kriterij, koji je pribrao opći konsenzus, bio izričiti i dobrovoljni pristanak subjekta eksperimenta. Stalna je praksa u SAD naime bila [kao što proistjeće iz formulara u uporabi u saveznoj državi Illinois, koji je bio pokazan sucima] da je osuđenik morao potpisati izjavu u kojoj je između ostalog izjavio:

Preuzimam na sebe sve rizike ovog eksperimenta i izjavljujem da oslobađam od bilo kakve odgovornosti, i u odnosu spram mojih nasljednika i zastupnika, Sveučilište u Chicagu i sve tehničare i istraživače koji sudjeluju u eksperimentu, kao i vladu Illinoisa, upravitelja državnog zatvora i svakog drugog dužnosnika, od bilo

kakve odgovornosti. Uslijed toga se odričem bilo kakvog potraživanja za bilo kakvo oštećenje ili bolest, čak i smrtnu, koje može izazvati eksperiment.

Evidentna hipokrizija sličnih dokumenta ne može ne pobuditi nedoumice. Govoriti o slobodnoj volji i konsenzusu u slučaju osuđenika na smrt ili osuđenika na teške kazne je barem upitno; i jasno je, i u slučaju kad bi se našle slične izjave potpisane od strane logoraša, ti eksperimenti zato ne bi bili ništa etički prihvatljivi. Što si dobromanjerni naglasak na slobodnoj volji pojedinca tu ne želi priznati jest da je koncept "dobrovoljnog pristanka" za interniranog u Dachauu, kojemu bi samo sinula mogućnost barem poboljšanja životnih uvjeta, jednostavno bio besmislen, i da je stoga s tog stajališta nehumanost eksperimenata u oba slučaju u biti jednaka.

Isto tako za vrednovanje različitih i specifičnih odgovornosti u tretiranim slučajevima nije bilo moguće pozivanje na različitost ciljeva. U dokaz činjenice kako je bilo bolno priznati da eksperimenti u logorima nisu bili bez presedana u zdravstveno-znanstvenoj praksi, možemo navesti zamjedbu **Alexandera Mitscherlicha**, liječnika koji je zajedno s **Fredom Mielkeom** 1947. godine objavio i komentirao prvo izvješće o suđenju liječnicima u Nürnbergu. Optuženi profesor **Gerhard Rose**, koji je bio optužen zbog eksperimenata o cjepivu protiv pjegavca [koji su izazvali smrt 97 od 392 VP], branio se navođenjem sličnih eksperimenata **Richarda Stronga** u Manili na osuđenicima na smrt i usporedivao je njemačke vojниke, oboljele od pjegavca, s bolesnicima od beri-berija, liječenju kojega su bile posvećena **Strongova** istraživanja. **Mitscherlich**, koji se inače odlikuje trijeznošću svojih komentara, na toj točki prigovara: "Međutim, dok se **Strong** pokušao boriti protiv bijede i smrti, koju je izazvala šiba božjeg prirodnog poretku, istraživači poput optuženog **Rosea** djelovali su u klupku nehumanih metoda diktature, s nakanom očuvanja i opravdanja njezine besmislenosti" [MITSCHERLICH, STR. 11-12]. Kao povijesno-politički sud, zamjedba je točna; jasno je pak da etičko-pravna prihvatljivost eksperimenata nipošto nije mogla biti ovisna

od nacionalnosti osoba kojima je bilo namijenjeno cjepivo, niti od okolnosti u kojima su se zarazili.

Jedino bi etički korektno stajalište bilo da su presedani što ih je predložila obrana relevantni, no da nipošto ne smanjuju odgovornost optuženika. To bi pak značilo baciti tamnu sjenu na prakse suvremenog medicinskog istraživanja [od tada su bili potvrđeni još šokantniji slučajevi masovnih eksperimenata izvedenih na neukim američkim građanima, na primjer za istraživanje učinaka nuklearnog zračenja]. Ako je naime bilo teorijski razumljivo da slični eksperimenti nisu postavljali etičke probleme istraživačima i dužnosnicima unutar totalitarnog režima koji se kretao u neskriveno biopolitičkom obzoru, kako je moguće da su se u stanovitoj mjeri slični eksperimenti mogli izvoditi u demokratskoj državi?

Jedini moguć odgovor jest da je u oba slučaja odlučujuće bilo posebno stanje VP [osuđenici na smrt ili zatočenici u logoru, ulazak u kojeg je značio konačno isključenje iz političke zajednice]. Upravo stoga jer su bili bez svih prava i očekivanja što ih po navadi pripisujemo ljudskoj egzistenciji i, unatoč tome, biološki još uvijek živi, bili su postavljeni u granično područje između života i smrti, unutarnjeg i izvanjskog, u kojem nisu bili ništa više do goli život. Osudenici na smrt i logoraši su dakle na neki način nesvesno izjednačeni s *homines sacri*, s životom kojega se da ubiti a da nije izvršeno umorstvo. Interval između smrte presude i egzekucije, kao ograda *lagera*, ocrtava izvanvremenski i izvanterritorialni prag, u kojem je ljudsko tijelo razriješeno od svog normalnog političkog statusa i u izvanrednom stanju prepusteno krajnjim peripetijama u koje ga eksperiment kao obred očišćenja može vratiti u život [pomilovanje ili oprost kazne su, dobro je podsjetiti, manifestacije suverene moći nad životom i smrću] ili ga konačno izručiti smrti kojoj već pripada. Ono što nas ovdje posebice zanima jest da se u biopolitičkom obzoru liječnik i znanstvenik kreću na onoj ničioj zemlji u koju je nekoć samo suveren mogao prodrijeti.

## 6. Politizirati smrt

6.1. Godine 1959. dva su francuska neurofiziologa, **Pierre Mollaret** i **Maurice Goulon** objavili u *Revue neurologique* kratku studiju u kojoj su do tada znanoj fenomenologiji kome dodali novi i ekstremni oblik koji su odredili kao *coma dépassé* [što bismo mogli prevesti prekokoma]. Uz klasičnu komu, koju karakterizira gubitak relacijskih životnih funkcija [svijest, mobilnost, senzibilnost, refleksi] i očuvanja onih vegetativnog života [disanje, cirkulacija, termoregulacija], medicinska je literatura tih godina razlikovala budnu komu ili *coma vigile*, u kojoj gubitak relacijskih životnih funkcija nije bio potpun, i *coma carus*, u kojoj je očuvanje funkcija vegetativnog života bilo ozbiljno poremećeno. "Predlažemo da se tim tradicionalnim stupnjevima kome - pisali su provokativno **Mollaret** i **Goulon** - doda još četvrti stupanj, *coma dépassé...*, dakle koma u kojoj potpunom prestanku 'viših' funkcija odgovara isto tako totalni prestanak funkcija vegetativnog života" [MOLLARET I GOULON, STR. 4].

6.2. Ta namjerno paradoksalna formulacija [stupanj života s onu stranu prestanka svih vitalnih funkcija] sugerira da je *coma dépassé* posvema plod [*rançon*, kako ga nazivaju autori, s terminom za otkupninu ili lihvarsku cijenu za neku stvar] novih tehnologija reanimacije [umjetno disanje, održanje kardiovaskularnog toka preko intravenozne perfuzije adrenalina, tehnike nadzora tjelesne temperature itd.]. Preživljavanje prekokomatoznog pacijenta automatski bi prestajalo čim bi reanimacijske terapije bile prekinute: potpunom odsuću svake reakcije na stimuluse, karakterističnom za duboku komu, slijedili su potom iznenadni kardiovaskularni kolaps i prestanak svakog respiratornog pokreta. Ukoliko su se pak reanimacijske terapije održavale, preživljavanje se moglo produžiti sve dok se miokard, već neovisan od svakog živčanog podražaja, još može kontrahirati s ritmom i energijom koji su bili dostačni za osiguranje vaskularizacije unutarnjih organa [općenito ne više nego koji dan]. No, je li tu doista riječ o "preživljavanju"? Što je područje života onkraj kome? Tko je ili što je prekomatozni pacijent? "Pred

tim nesretnicima - pišu autori - koji otjelovljuju stanja opisana s izrazom *coma dépassé*, kada srce nastavlja tući, dan za danom, a da ne dođe i do najmanjeg buđenja životnih funkcija, očaj naponsjetku pobjeđuje milost te iskušenje da se pritisne oslobađajući prekidač postaje nezadrživo” [IBID., STR. 14].

**6.2. Mollaret i Goulon** su odmah postali svjesni da je zanimljivost *coma dépassé* otišla prilično onkraj tehničko-znanstvenog problema reanimacije: u igri je bilo ni više ni manje nego redefiniranje smrti. Do tada je naime dijagnoza smrti bila povjerena liječniku, koji bi je ustanovljavao uz pomoć tradicionalnih kriterijima koji su stoljećima u biti ostajali jednaki: prestanak kucanja srca i prestanak disanja. S prekokomom su postala zastarjela upravo ta dva kriterija ustanovljavanja smrti i time što je razotkrila ničiju zemlju između kome i prestanka života, prisiljavala je na određenje novih kriterija i novih definicija. Kao što su pisali neurofizolozi, problem se širi “dok ne stavi u pitanje zadnje granice života i, još dalje, pravo određenja trenutka legalne smrti” [IBID., STR. 4].

Pitanje je tim više iziskivalo odgovor i postalo složenije jer se zbog jedne od onih povjesnih koincidencija, za koje nije jasno jesu li slučajne ili ne, razviće tehnike reanimacije, koje su omogućile *coma dépassé*, zбilo istodobno s razvićem i usavršavanjem tehnologije presađivanja organa. Stanje je prekokome bilo idealno za presađivanje organa, a to je impliciralo da treba s izvjesnošću ustanoviti trenutak smrti kako kirurg koji je izveo presađivanje ne bi mogao biti optužen za umorstvo. Godine 1968. izvješće posebnog odbora sveučilišta Harvard [*The Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School*] odredilo je nove kriterije prestanka života i uvelo pojam “moždane smrti” [*brain death*], koji se od tog trenutka postupno nametnuo [iako ne bez živahnih polemika] međunarodnoj znanstvenoj zajednici, sve dok nije prodro u zakonodavstvo većine američkih i evropskih država. Nejasno područje onkraj kome, kojega su **Mollaret i Goulon** ostavili lebdjeti u neodređenosti između života i smrti, sada nudi novi kriterij smrti [“naš je primarni cilj - započinje *Harvard Report* - definirati

ireverzibilnu komu kao novi kriterij smrti”: HARVARD REPORT, STR. 85]. Kada jednom odgovarači medicinski testovi potvrde smrt cijelog mozga [ne samo neokorteksa, nego i *brain stem-a*], pacijent treba biti smatran mrtvim, unatoč tome što, zahvaljujući reanimacijskim tehnikama, nastavlja disati.

**6.3.** Samo se po sebi razumije da nije naša nakana upustiti se u sadržajno znanstveno raspravljanje o moždanoj smrti, je li ili nije nužno potreban uvjet za ustanavljanje smrti i treba li zadnju riječ pustiti tradicionalnim kriterijima. No, nije moguće izbjegći dojam da se cjelokupna diskusija zapliće u nerasplesive logičke kontradikcije i da koncept “smrt”, daleko od toga da bi postao preciznijim, oscilira od jednog pola do drugog u najvećoj neodređenosti, ocrtavajući primjeran začarani krug. S jedne strane, naime, moždana smrt zamjenjuje kao jedini rigorozni kriterij sistemsku ili somatsku smrt koja je sada nedostatna; s druge se pak strane, upravo taj drugi kriterij više ili manje svjesno prizivlje u pomoć kao odlučujući. Stoga ne iznenađuje da zagovaratelji moždane smrti mogu tako prostodušno zapisati: “...[moždana smrt] neizbjegno u kratkom vremenu vodi u smrt” [WALTON, STR. 51], ili [kao u izvješću finskog Ureda za zdravlje]: “pacijenti [kojima je dijagnosticirana moždana smrt, i koji su dakle bili već mrtvi] umrli su unutar dvadeset i četiri sata” [LAMB, STR. 56]. **David Lamb**, nepokolebljivi zagovaratelj moždane smrti, koji je doduše zamjetio te kontradikcije, nakon što je naveo seriju studija koje su pokazale da prestanak rada srca slijedi unutar nekoliko dana nakon dijagnoze moždane smrti, svejedno piše: “U mnogima od ovih studija nalaze se varijacije u kliničkim ispitivanjima, ali te zato ništa manje ne dokazuju neizbjegnost somatske smrti uslijed moždane smrti” [IBID., STR. 63]. S bjelodanom se logičkom nedosljednošću zastoje srca - koji je upravo odbijen kao pravovaljan kriterij smrti - iznove javlja kao dokaz točnosti kriterija koji ga je trebao zamijeniti.

Ta se fluktuacija smrti u području sjenke s onu stranu kome reflektira i u analognoj oscilaciji između medicine i prava, između medicinske i pravne odluke. Godine 1974. branitelj **Andrewa**

**D. Lyonsa**, koji je na kalifornijskom sudu bio optužen za ubojstvo čovjeka hicem iz pištolja, prigovorio je kako uzrok smrti žrtve nije bio metak kojeg je ispalio njegov klijent, nego odstranjenje srca u stanju moždane smrti, što ga je izveo kirurg **Norman Shumway** da bi izveo transplacaciju. Doktor **Shumway** nije bio optužen; no nije moguće bez nelagode čitati izjavu s kojom je uvjerio sud u vlastitu nevinost: "Izjavljujem da je čovjek čiji je mozak umro mrtav. To je jedini univerzalno primjenljiv kriterij, jer mozak je jedini organ kojega nije moguće presaditi" [IBID., STR. 75]. Prema svakoj dobroj logici to bi moralno značiti, da tako kao što je srčana smrt prestala biti važeći kriterij kad su bile otkrivene tehnologije reanimacije i presađivanja, tako bi se dogodilo i s moždanom smrću onoga dana kada bi se hipotetički dogodilo prvo presađivanje mozga. Smrt na taj način biva epifenomenom transplacijske tehnologije.

Savršeni je primjer te fluktuacije smrti slučaj **Karen Quinlan**, američke djevojke koja je pala u duboku komu i godinama se održavala na životu preko umjetnog disanja i hranjenja. Na zahtjev roditelja sud je na kraju dopustio da se umjetno disanje prekine, budući da se djevojka trebala smatrati mrtvom. U tom je trenutku **Karen**, iako ostavši u dubokoj komi, opet počela prirodno disati i "preživjela je" s umjetnim prehranjivanjem sve do 1985. godine, godine njezine prirodne "smrti". Očito je da je tijelo **Karen Quinlan** ušlo zapravo u područje neodređenosti, u kojemu su riječi "život" i "smrt" izgubile svoj smisao i koje, barem iz tog očista, nije odveć drukčije od prostora iznimke u kojem obitava goli život.

6.4. To znači da danas [kao što se razumije iz opažanja **Petera B. Medawara**, prema kojemu su "diskusije o značenju riječi život i smrt u biologiji tek znamenja debate na niskoj razini"] život i smrt nisu posve znanstveni, nego politički pojmovi, koji kao takvi pridobivaju precizno značenje samo odlukom. "Mučne i neprekidno odlagane granice", o kojima su govorili **Mollaret** i **Goulon**, pomične su granice, budući da su *biopolitičke* granice, i činjenica da je danas u tijeku opsežan proces u kojem je u igri upravo njihovo ponovno definiranje, ukazuje da

izvođenje suverene moći prelazi više nego ikad preko njih i da se ponovno susreće s medicinskim i biološkim znanostima.

**Willard Gaylin** je u briljantnom članku evocirao spektar tijela - nazivlje ih *neomorts* - koji bi imali pravni status trupala, ali koji bi mogli zadržati, u očekivanju eventualnih presađivanja, neke karakteristike života: "bili bi topli, pulsirajući i urinirajući" [GAYLIN, STR. 30]. U protivnom je taboru jedan zagovaratelj moždane smrti odredio tijelo koje leži u reanimacijskoj sali kao *faux vivant*, na kojem je dozvoljeno intervenirati bez rezervi [DAGOCNET, STR. 189].

Reanimacijska sala u kojoj između života i smrti fluktuiraju *neomorts*, prekokomatozni pacijent i *faux vivant*, omeđuje prostor iznimke u kojemu se goli život javlja u čistom stanju, po prvi puta u cijelosti nadziran od strane čovjeka i njegove tehnologije. S obzirom da nije posrijedi prirodno tijelo, nego krajnje utjelovljenje *homo sacra* [komatozni pacijent može biti određen kao "biće između čovjeka i životinje"], u igri je ponovno definicija života kojega se može ubiti a da se time ne počini umorstvo [i koji je kao *homo sacer*, "neuzmožan biti žrtvovan" u smislu da ga nije moguće usmrtiti poradi izvršenja smrtne kazne].

Stoga ne iznenađuje da među najgorljivijim zagovarateljima moždane smrti i moderne biopolitike nalazimo one koji se pozivaju na državu, zato da bi bio s odlukom o trenutku smrti dopušten nesmetan zahvat na "lažno život" u reanimacijskoj sali. "Zbog toga treba definirati trenutak kraja i ne oslanjati se, kao što se nekoć pasivno činilo, na mrtvačku ukočenost i još manje na znamenja raspadanja, nego ostati pri samoj moždanoj smrti... Iz toga slijedi mogućnost posega u lažno živućeg. Samo Država može i mora to učiniti... Organizmi pripadaju javnoj vlasti: tijelo se nacionalizira [*les organismes appartiennent à la puissance publique: on nationalise le corps*": IBID.]. Ni **Reiter** ni **Verschuer** nisu se nikada tako otisnuli na putu politizacije golog života; no [očito znamenje da je biopolitika prestupila novi prag] u modernim je demokracijama moguće javno izreći ono što se nacistički biopolitičari nisu usuđivali.

## 7. Logor kao nomos modernog

7.1. Ono što se dogodilo u logorima toliko nadilazi pravni pojam zločina, da se često jednostavno propušta razmotriti specifična pravno-politička struktura u kojoj je došlo do tih događaja. Logor je samo mjesto na kojemu se realizirala najapsolutnija *conditio inhumana* koja je ikada opstojala na Zemlji: jedino je to napisljetu važno kako za žrtve tako i za potomke. Ovdje ćemo namjerno slijediti suprotan smjer. Umjesto da izvedemo definiciju logora iz događaja koji su se tamo zbili, radije ćemo se zapitati: što je logor, kakva mu je pravno-politička struktura, zašto su se u njemu mogli zbiti takvi događaji? To će nas uvesti da logor ne promatramo kao povjesnu činjenicu i anomaliju što pripada prošlosti [na kakvu se doduše eventualno još može naići], nego u neku ruku kao skriveni predložak, *nomos* političkog prostora u kojemu i danas živimo.

Povjesničari raspravljaju treba li kao prvu pojavu logora prepoznati *campos de concentraciones* koje su godine 1896. na Kubi stvorili Španjolci da bi ugušili ustanak pučanstva u koloniji, ili *concentration camps* u koje su Englezzi početkom stoljeća skupljali Bure; tu treba istaknuti da se u oba slučaja na cijelo civilno pučanstvo proteže izvanredno stanje, skopčano s kolonijalnim ratom. Logori naime ne nastaju iz redovitog prava [a još manje, kako bi se moglo povjerovati, iz transformacije i razvića zatvorskoga prava], nego iz izvanrednog stanja i ratnih zakona. To je još očitije kad su posrijedi nacistički Lageri, o podrijetlu i pravnom režimu kojih raspolažemo s velikim brojem dokumenata. Znano je da pravni temelj internacije nije bilo obično pravo, nego *Schutzhäft* [doslovno: zaštitni pritvor], pravni institut pruskog podrijetla, a koju su nacistički pravnici katkad svrstavali među preventivne policijske mjere, jer je omogućavala da se pojedinci "stave u pritvor" neovisno o bilo kakvu kazneno relevantnom ponašanju, isključivo sa svrhom da se izbjegne pogibelj koja bi ugrozila državnu sigurnost. No *Schutzhäft* proizodi iz pruskog zakona donesenog 4. lipnja 1851. koji se odnosio na opsadno stanje, a 1871. se proširio na čitavu Njemačku [izuzevši Bavarsku] te iz nešto starijeg pruskog zakona o "zaštiti osobne slobode" [*Schutz der persönlichen Freiheit*] donesenog 12. veljače 1850. godine,

koji su se masovno primjenjivali za Prvoga svjetskog rata i za nereda koji su u Njemačkoj uslijedili kao posljedica mirovnog pakta. Dobro je ne zaboraviti da prvi koncentracijski logori u Njemačkoj nisu bili djelo nacističkog režima, nego socijaldemokratskih vlada, koje su ne samo 1923. godine nakon proglašenja izvanrednog stanja na podlozi *Schutzhafte* arestirale na tisuće militantnih komunista, nego su i u Cottbus - Sielowu stvorili *Konzentrationslager für Ausländer* u kojem su bile smještene nadasve židovske izbjeglice s Istoka i koji se stoga može smatrati prvim logorom za Židove u našem stoljeću [iako se naravski nije radilo o logoru smrti].

Pravni je temelj *Schutzhafte* bilo proglašenje opsadnog ili izvanrednog stanja, s odgovarajućom suspenzijom članaka njemačkog ustava koji su jamčili osobne slobode. Članak 48. vajmarskog ustava naime kaže: "Predsjednik Reicha može, kada su red i javna sigurnost ozbiljno narušeni ili ugroženi, donijeti odluke potrebne za ponovnu uspostavu javne sigurnosti, ako treba i uz pomoć oružanih snaga. U tu se svrhu mogu provizorno suspendirati [*ausser Kraft setzen*, staviti izvan snage] temeljna prava sadržana u čl. 114., 115., 118., 123., 124., i 153.". Od 1919. do 1924. godine, vajmarske su vlade više puta proglašavale izvanredno stanje, koje bi se u nekim slučajevima odužilo i do pet mjeseci [primjerice, od rujna 1923. do veljače 1924.]. Kada su nacisti preuzeeli vlast i 28. veljače 1933. godine proglašili *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*, koji je na neograničeno vrijeme suspendirao članke ustava koji su se ticali osobne slobode, slobode izražavanja i okupljanja, nepovredivosti privatnog prostora te epistolarnu i telefonsku tajnost, oni nisu, u tom smislu, činili ništa drugo doli slijedili ustaljenu praksu prethodnih vlada.

No, pojavila se značajna novost. Tekst dekreta koji se, iz pravnog očišta, implicitno temeljio na članku 48. još važećeg ustava i koji je u svakom slučaju odgovarao proglašenju izvanrednog stanja ["Članci 114., 115., 117., 118., 123., 124., 153. Ustava njemačkog Reicha - glasio je prvi paragraf - suspendirani su sve do novog poretku"] nije pak nigdje sadržavao izraz *Ausnahmezustand* [izvanredno stanje]. U stvari, dekret je ostao važeći sve do kraja Trećeg Reicha, kojega je, u

tom smislu, moguće učinkovito odrediti kao "dvanaest godina dugu Bartolomejsku noć" [DROBISCH-WIELAND, STR. 26]. *Izvanredno se stanje tako ne odnosi više na izvanjsku i provizornu situaciju zbiljske pogibelji te teži zamjeni sa samom normom.* Nacionalsocijalistički su pravnici tako bili svjesni svojevrsnosti takve situacije da su je s paradoksalnim izrazom imenovali kao "hotimično izvanredno stanje [*leinen gewollten Ausnahmezustand*]".

"Preko suspenzije temeljnih prava - piše Werner Spohr, pravnik blizak režimu - odredba uspostavlja hotimično izvanredno stanje u korist provođenja Nacionalsocijalističke države" [IBID., STR. 28].

7.2. Da bi se pravilno razumjela priroda logora, treba dobro sagledati svu važnost te konstituirajuće sveze između izvanrednog stanja i koncentracijskog logora. "Zaštita" slobode koju uključuje *Schutzaft* štiti, ironično, od suspenzije zakona koja je karakteristična za izvanredne okolnosti. Novost se sada sastoji u tome što se taj institut razrješuje od izvanrednog stanja na kojem se temeljio te se uspostavlja u normalnim okolnostima. *Logor je prostor koji se otvara kada izvanredno stanje postaje počinjati pravilom.* U njemu izvanredno stanje, koje je do tada u biti bilo privremena suspenzija pravnog poretku na podlozi zbiljske opasnosti, sada stječe permanentan prostorni poredak koji kao takav ostaje trajnim, ali izvan normalnog poretku. Kada je u ožujku 1933., što se poklopilo s proslavama Hitlerova izbora na dužnost kancelara Reicha, Himmler odlučio u Dachau napraviti "koncentracijski logor za političke zatvorenike", logor je smjesta bio povjeren SS-i, uz pomoć *Schutzaft*, postavljen izvan pravila kaznenog i zatvorskog prava, s kojim niti tada niti nakon toga nije imao nikakve veze. Unatoč umnožavanju često kontradiktornih okružnica, naputaka i telegrama, preko kojih su, nakon dekreta od 18. veljače, kako središnji organi Reicha tako i organi pojedinih *Ländera* pazili da se *Schutzaft* održi u najvećoj mogućoj neodređenosti, neprestano se potvrđivala njegova apsolutna neovisnost od bilo kakva sudske nadzora i pozivanja na normalni pravni poredak. Prema novim koncepcijama nacionalsocijalističkih pravnika [u prvim je linijama, između ostalih,

bio Carl Schmitt] koji su prvotno i neposredno izvorište prava vidjeli u Führerovoj zapovijedi, *Schutzaft* ionako nije imao nikakvu potrebu za pravnim temeljem u važećim institucijama i zakonima, nego je bio "neposredan učinak nacionalsocijalističke revolucije" [IBID., STR. 27]. Zbog toga jer su se logori pojavljivali u takvom svojevrsnom prostoru iznimke, šef Gestapa Rudolf Diels mogao je izjaviti: "Ne postoji nikakva zapovijed niti nikakav naputak za stvaranje logora: oni nisu bili osnovani, nego su jednoga dana bili tu [*sie wurden nicht gegründet, sie waren eines Tages da*]" [IBID., STR. 30].

Dachau, kao i ostali logori koji su se uz njega odmah otvorili [Sachsenhausen, Buchenwald, Lichtenberg] virtualno su i dalje stalno bili u funkciji: ono što je variralo bio je broj njihovih zatočenika [koji se, u određenim periodima, posebno između 1935. i 1937. godine, prije nego što je otpočela deportacija Židova, znao svesti na 7500 osoba]: no logor je kao takav u Njemačkoj postao permanentnom realnošću.

7.3. Treba promisliti paradoksalni status logora kao izvanrednog prostora: on je komad teritorija koji je postavljen izvan normalnoga pravnog poretku, no poradi toga nije puki izvanjski prostor. Ono što se u njemu isključuje jest, prema etimološkom značenju termina iznimka, iz-uzeto, uključeno vlastitim isključenjem. Ali ono što je na taj način prije svega zatočeno u poretku jest samo izvanredno stanje. Ukoliko je naime izvanredno stanje "hotimično", ono otvara jednu novu pravno-političku paradigmu u kojoj norma postaje neodvojiva od iznimke. Logor je naime struktura u kojoj se izvanredno stanje, na mogućoj odluci kojega se temelji suverena moć, realizira na normalan način. Suveren se više ne ograničava na odluku o iznimci, kao što je to bilo u duhu vajmarskog ustava, na podlozi priznavanja/prepoznavanja dane faktičke situacije [opasnosti za javnu sigurnost]: ogoljujući unutarnju strukturu izopćenja, karakterističnu za moć, sada proizvodi faktičko stanje kao posljedicu odluke o iznimci. Zbog toga, dobro pogledavši, u logoru *quaestio iuris* nije više apsolutno razlučiva od *quaestio facti*, i u tom smislu svako pitanje o zakonitosti i

nezakonitosti onoga što se u njemu događa jednostavno gubi smisao. *Logor je hibrid prava i činjenice, u kojemu su ta dva termina postali nerazlučivi jedan od drugoga.*

**Hannah Arendt** jednom je primijetila kako u logorima na vidjelo izlazi princip koji ravna totalitarnom vladavinom, a što ga *sensus communis* uporno odbija priznati, naime princip prema kojemu je "sve moguće". Samo zato što logori čine, u smislu u kojem smo vidjeli, izvanredni prostor, u kojem nije samo zakon u cijelosti suspendiran, nego se i činjenica i pravo miješaju bez ostatka, u njima je doista sve moguće. Ako se ne razumije ta posebna pravno-politička struktura logora, kojima je namjena upravo trajno ozbiljenje iznimke, ostaje posve nemoguće proniknuti u sve nevjerljivne stvari što su se u njima dogodile. Onaj tko je ulazio u logor kretao se područjem nerazlikovanja između izvanjskog i unutarnjeg, iznimke i pravila, dopuštenog i nedopuštenog, u kojoj su sami pojmovi subjektivnog prava i pravne zaštite izgubili smisao; usto, ako je bio Židovom, niranberški su ga zakoni lišili njegovih državljačkih prava i, slijedom toga, u trenutku "konačnog rješenja", i posvema denacionalizirali. Ukoliko su njegovi stanovnici ostali bez bilo kakvog političkog statusa i potpuno reducirani na goli život, logor je i najapsolutniji ikad ozbiljeni biopolitički prostor, u kojem vlast pred sobom ima tek goli život bez ikakva posredovanja. Zbog toga je logor sama paradigma političkog prostora u času kada politika postaje biopolitikom, a *homo sacer* se virtualno stapa s državljaninom. Pravilno pitanje u pogledu užasa što su se počinili u logorima nije stoga ono koje licemjerno pita kako je bilo moguće počiniti tako okrutne zločine nad ljudskim bićima; poštenije i prije svega korisnije bi bilo pomno istražiti preko kojih su pravnih procedura i preko kojih političkih dispozitivnih ljudska bića mogla tako potpuno biti lišena svojih prava i svojih prerogativa, da se bilo kakav čin počinjen protiv njih ne bi više doimao kao zločin [u tom je času, naime, doista sve postalo moguće].

7.4. Goli život, u kojeg su se preobrazili, nije pak izvanpolitička prirodna činjenica koju pravo mora samo ustanoviti ili priznati/

prepoznati; prije svega on je prag u opisanom smislu, prag u kojemu svako pravo svagda prelazi u činjenicu i činjenica u pravo te u kojemu obje razine postaju nerazlučive. Nacional-socijalistički se pojam rase - također i svojevrsne neodređenosti i nekonistentnosti koje ga karakteriziraju - ne da razumjeti ako zaboravimo da biopolitičko tijelo, koje konstituira novi temeljni politički subjekt, nije *quaestio facti* [na primjer, određenje određenog biopolitičkog tijela] niti *quaestio iuris* [određenje norme koju treba primijeniti], nego ulog suverene političke odluke koja djeluje u apsolutnoj indiferenciji činjenice i prava.

Nitko nije jasnije od **Carla Schmitta** izrazio tu svojevrsnu prirodu novih fundamentalnih biopolitičkih kategorija, kada u eseju iz 1933. godine o *Državi, pokretu, narodu* približava pojam rase, bez kojega "nacional-socijalistička država ne bi mogla postojati, niti bi bilo moguće misliti njezin pravni život", onim "generalnim klauzulama i neodređenim pojmovima", koji su sve dublje prodirali u evropsko i njemačko zakonodavstvo xx. stoljeća. Pojmovi kao "dobri običaji" <Gute Sitten> - primjećuje **Schmitt** - "važan razlog" <wichtiger Grund>, "nepravedna strogost" <unbillige Härte>, "javna sigurnost i red" <öffentliche Sicherheit und Ordnung>, "ugroza" <Gefährdung>, "nevolja" <Notlage>, koji nisu upućivali na neku normu, nego na situaciju, nezaustavljivo prodirući u normu, učinili su zastarjelom iluziju da neki zakon može a priori regulirati sve slučajeve i sve situacije i da bi se sudac jednostavno trebao ograničiti na njihovu primjenu. Poradi učinka tih klauzula, koje izvjesnost i proračunljivost postavljaju s onu stranu norme, postaju neodređenima svi pravni pojmovi. "Sove točke motrišta - piše s nesvesno kafkijanskim naglascima - opстоje danas samo još 'neodređeni' pravni pojmovi... Na taj je način sva primjena prava između Scile i Haribde. Čini se da put dalje vodi u more bez obala te u sve veće udaljavanje od čvrstog kopna pravne sigurnosti i vezanosti za zakon, koji je istodobno ipak i teren neovisnosti sudaca: put unatrag prema formalističkom praznovjerju zakona, koje je bilo spoznato kao besmisleno i povijesno već odavna prevladano, isto tako malo dolazi u obzir" [SCHMITT 6, STR. 227-229].

Pojam, kao što je nacionalsocijalistički koncept rase [ili, **Schmittovim** riječima, "jednakosti vrste" <Artgleichheit>] funkcioniра као generalna klauzula [analogna "ugrozi" ili "dobrim običajima"], koja pak ne upućuje na izvanjsku faktičku situaciju, nego ostvaruje neposrednu podudarnost činjenice i prava. Sudac, dužnosnik ili bilo tko drugi koji se nađe u njoj, ne orijentira se više prema normi ili faktičkoj situaciji, nego se, vezujući se samo na svoju rasnu zajednicu s njemačkim narodom i Führerom, kreće u području u kojem razlika između života i politike, činjeničnog i pravnog pitanja nema više doslovno nikakva smisla.

7.5. Samo u toj perspektivi nacionalsocijalistička teorija, koja u Führerovu riječ postavlja neposredni i u sebi savršeni izvor prava, zadobiva svoje puno značenje. Kao što Führerova riječ nije faktička situacija koja se naknadno preobražava u normu, nego je norma sama po sebi kao živi glas, tako i biopolitičko tijelo [u dvostrukom aspektu židovskog i njemačkog tijela, življenja nedostojnog života i punog života] nije inertna biološka prepostavka na koju se norma odnosi, nego je istodobno norma i kriterij njezine primjene, *norma koja odlučuje o činjenici koja odlučuje o njezinoj primjeni*.

Radikalnu novost sadržanu u toj koncepciji pravni povjesničari nisu dostatno proučili. Ne samo da zakon koji izvire iz Führera nije moguće definirati niti kao pravilo niti kao iznimku, niti kao pravo niti kao činjenicu; štoviše: u njoj [kao što je to shvatio **Walter Benjamin**, projicirajući **Schmittovu** teoriju suverenosti na baroknog monarha, pri kojemu "gesta izvršenja" <Geste der Vollstreckung> postaje konstitutivna, i koji, morajući odlučiti o iznimci, ne može donijeti odluku: BENJAMIN 5, STR. 249–250] normiranje i izvršavanje, postavljanje i primjena prava postaju momenti koje više nikako nije moguće razlikovati. Führer je uistinu, prema pitagorejskoj definiciji suverena, *nomos emphysicon*, živući zakon [SVENBRO, STR.128]. [Zbog toga, iako formalno ostaje na snazi, podjela vlasti, karakteristična za demokratsku i liberalnu državu, ovdje gubi svoj smisao. Otuda teškoća suđenja prema normalnim pravnim kriterijima onim dužnosnicima

koji, poput **Eichmanna**, nisu činili ništa drugo do Führerovu riječ provodili kao zakon].

To je zadnje značenje **Schmittove** teze, prema kojoj je princip *Führunga* "pojam neposredne nazočnosti i realne Prezencije" [SCHMITT 6, STR. 226]; i zbog toga može bez kontradikcije utvrditi da "temeljna spoznaja sadašnje političke njemačke generacije jest da je upravo odluka o tomu je li jedan posao ili vrsta stvari apolitična, specifično politička odluka" [IBID., STR. 192]. Politika je sada doslovno odluka o nepolitičkom [to će reći o golom životu].

Logor je prostor te absolutne nemogućnosti odlučivanja o činjenici i pravu, normi i njezinoj primjeni, iznimci i pravilu, koji unatoč tomu neprestano odlučuje o njima. Ono što čuvar ili dužnosnik logora neprestano imaju pred sobom, nije izvan-pravna činjenica [pojedinac koji biološki pripada židovskoj rasi], na kojoj treba primijeniti razlikovni kriterij nacionalsocijalističke norme; naprotiv, svaka gesta, svaki događaj u logoru, od najobičnijeg do najiznimnijeg, jest odluka o golom životu koja ozbiljuje njemačko biopolitičko tijelo. Odvajanje židovskog tijela jest neposredno proizvođenje navlastitog njemačkog tijela, kao što je primjena norme njegovo proizvođenje.

7.6. Ako je to istina, ako je bit logora u materijalizaciji izvanrednog stanja i posljedičnom stvaranju prostora u kojem goli život i norma stupaju na prag nerazlučivosti, tada moramo priznati da se nalazimo pred virtualnim logorom kad god se stvori takva struktura, neovisno o opsegu zločina koji su se u njoj dogodili i kakav god ona naziv i specifičnu topografiju imala. Logor će podjednako biti stadion u Bariju na koji je talijanska policija privremeno skupila ilegalne albanske imigrante prije nego što ih je deportirala u njihovu zemlju, kako i zimsko biciklističko trkalište na kojemu su vlasti u Vichiyu skupile Židove prije nego što su ih predale Nijemcima; podjednako i *Konzentrationslager für Ausländer* u Cottbus-Sielowu u kojem je vajmarska vlada okupila istočne židovske izbjeglice, kako i *zones d'attente* na francuskim međunarodnim zračnim lukama, gdje se zadržavaju stranci koji traže priznanje statusa izbjeglice. U svim tim

slučajevima, jedno prividno beznačajno mjesto [primjerice, Hotel Arcades u Roissyju] zapravo omeđuje jedan prostor u kojemu se zbiljski suspendira normalan poredak i u kojemu pitanje čine li se u njemu okrutnosti ili ne, ne ovisi o pravu, nego samo o civiliziranosti i etičkom osjećaju policije koja provizorno nastupa kao suveren [na primjer, tijekom četiri dana koliko se stranci smiju zadržani u zone d'attente prije intervencije sudske vlasti].

7.7. Rođenje se logora u našem vremenu dakle pokazuje u toj perspektivi kao događaj koji presudno obilježava sam politički prostor moderne. Logori nastaju u trenutku kada politički sistem moderne Države-nacije, koja se temeljila na funkcionalnoj poveznici između određene lokalizacije [teritorija] i određenog poretka [Države], pri čemu posreduju automatska pravila upisa u život [rođenje ili nacionalnost], zapadne u trajnu krizu, pa Država uz ostale svoje zadaće odluči izravno preuzeti i skrb o biološkom životu nacije. Ako dakle strukturu Države-nacije određuju ta tri elementa, *teritorij, poredak, rođenje*, stari *nomos* ne slama se u dva aspekta koji su ga, prema Schmittu, konstituirali [lokalizacija, *Ortung*, i poredak, *Ordnung*], nego na mjestu na kojem se u nju upisuje goli život [rođenje koje tako postaje nacijom]. Nešto ne može više funkcionirati u tradicionalnim mehanizmima koji su regulirali taj upis, a logor je novi prikriveni regulator upisa života u poredak - ili, radije, znamenje nemogućnosti da bi sistem funkcionirao, a da se ne pretvori u smrtonosni stroj. Znakovito je što se logori pojavljuju zajedno s novim zakonima o državljanstvu i o denacionalizaciji državljanja [ne samo nigrberški zakoni o državljanstvu Reicha, nego i zakoni o denacionalizaciji državljanja proglašeni od gotovo svih evropskih država između 1915. i 1933.]. Izvanredno stanje, kojemu je bitno obilježje bilo privremena suspenzija poretka, sada postaje novim i postojanim prostornim uređenjem, u kojem obitava taj goli život, koji se u sve izrazitijoj mjeri više ne može upisati u poredak. Rastući procjep između rođenja [golog života] i Države-nacije jest nova činjenica politike našeg vremena, a ono što nazivljemo *logor* jest taj ostatak. Poretku bez

lokalizacije [izvanredno stanje, u kojemu je zakon suspendiran] sada odgovara lokalizacija bez poretka [logor, kao permanentan prostor iznimke]. Politički sistem više ne određuje forme života i pravne norme u jednom određenom prostoru, nego unutar sebe sadržava *delokalizirajuću dislokaciju* koja ga premašuje, u kojoj se može virtualno zahvatiti svaka forma života i svaka norma. Logor kao delokalizirajuća dislokacija jest skrivena matrica politike usred koje još živimo, koju moramo naučiti raspoznavati kroz sve njezine metamorfoze, u zones d'attente naših zračnih luka, kao i u predgrađima naših gradova. To je četvrti, neodvojivi element koji se, razbijajući ga, pridružio starome trojstvu Država - nacija [rođenje] - teritorij.

U toj perspektivi trebamo gledati na ponovnu pojavu logora na područjima bivše Jugoslavije u obliku koji je, u stanovitom smislu, još ekstremniji. To što se ondje događa nipošto nije, kao što su zainteresirani promatrači pozurili izjaviti, redefinicija starog političkog sistema prema novim etničkim i teritorijalnim lokalizacijama, dakle jednostavno ponavljanje procesa koji su doveli do konstituiranja evropskih Država-nacija. Tu je prije posrijedi neizlječiv slom starog *nómosa* i dislokacija stanovništva i ljudskih života po posvema novim linijama bijega. Otuda potječe presudna važnost logora za etničko silovanje. Ako nacisti nikada nisu pomislili da provedu "konačno rješenje" nasilno oplodivši Židovke, to je zato što je princip rođenja, koji je osiguravao upis života u poredak Države-nacije, još uvijek, iako duboko transformiran, nekako funkcionirao. Sada taj princip ulazi u proces dislokacije i nasumična kretanja u kojemu njegovo funkcioniranje očito postaje nemoguće i u kojem trebamo očekivati ne samo nove logore, nego i sve novije i sve više sumanute normativne definicije upisa života u Grad. Logor, koji se sada čvrsto utaborio u njegovu unutrašnjost jest novi biopolitički *nomos* planeta.

¶ Svaka interpretacija političkog značenja termina "narod" mora proistjecati iz svojevrsne činjenice da u modernim evropskim jezicima on istovremeno označava i siromašne, razbaštinjene, isključene. Isti termin imenuje dakle kako konstituirajući politički subjekt tako i

klasu koja je zbiljski, ako već ne i pravno, isključena iz politike.

Talijanski *popolo*, francuski *peuple*, španjolski *pueblo* [kao odgovarajući pridjevi "popolare", "populaire", "popular" te kasno-latinski *populus* i *popularis* iz kojega svi proistječu] očrtavaju, kako u govornom jeziku tako i u političkom rječniku, kako cjelinu državljana kao jedinstvenog političkog tijela [na primjer, "talijanski narod" ili "narodni sudac"] tako i pripadnike nižih klasa [kao u *homme du peuple*, pučka četvrt, *front populaire*]. I engleski *people*, koji ima manje diferencirano značenje, čuva značenje *ordinary people* u opoziciji spram bogataša i plemstva. U američkom ustavu čitamo bez takvih razlikovanja: "*We people of the United States...*": no kada **Lincoln**, u govoru u Gettysburgu, priziva "*Government of the people by the people for the people*", to ponavljanje implicitno postavlja prvi narod naspram drugoga. Koliko je ta dvostrislenost bila bitna i za vrijeme francuske revolucije [to jest upravo u času u kojem se zahtijeva princip pučkog suvereniteta], svjedoči odlučna funkcija koju je odigrala sučut za narod, shvaćenim kao isključena klasa. **Hannah Arendt** podsjetila je da je "sama definicija termina rođena iz sučuti i riječ je postala sinonimom za nesreću i žalost - *le peuple, les malheureux m'applaudissent*, običavao je govoriti **Robespierre**; *le peuple toujours malheureux*, kako se čak izražavao i **Sieyès**, jedna od najlucidnijih i najmanje sentimentalnih figura Revolucije" [ARENDT 1, STR. 78]. No već je kod **Bodina**, u suprotnom smislu, u poglavju *Republike* u kojem je definirana Demokracija ili *Etat populaire*, pojam dvojak: *peuple en corps*, kao nositelj suverenosti, stoji naspram *menu peuple*, za kojega mudrost savjetuje da ga se isključi iz političke vlasti.

Jedna tako proširena i konstantna semantička dvostrislenost ne može biti slučajna: ona odražava inherentnu dvostrislenost prirode i funkcije koncepta "naroda" u politici Zapada. Čini se kao da ono što imenujemo narod uistinu nije jedinstven subjekt, nego dijalektičko njihanje između dva protivna pola: na jednoj strani skup Narod kao sveukupno političko tijelo, s druge pak podskup narod kao fragmentarno mnoštvo potrebnih i isključenih tijela; tamo uključenje, koje tvrdi da je bez ostataka, tu uključenje koje za sebe zna da je bez

nade; s jedne strane totalna država uključenih i suverenih državljanima, s druge izopćenje - *Cour des Miracles* ili logor - nesretnika, zatiranih, pobijedenih. Jedinstven i kompaktan referent termina "narod" u tom smislu ne opstoji nigdje: kao mnogi politički pojmovi [koji su u tom smislu slični *Urworte Abela* i *Freuda* ili *Dumontovim* hijerohijskim odnosima], narod je polarni pojam koji označuje dvostruku kretanje i kompleksan odnos između dviju krajnosti. No, to također znači da konstituiranje ljudske vrste kao političkog tijela prelazi preko temeljnog raskola i da u pojmu "naroda" možemo bez teškoće prepoznati kategorijalne parove za koje smo vidjeli da određuju izvornu političku strukturu: goli život [narod] i politička egzistencija [Narod], isključenje i uključenje, *zoe* i *bios*. "Narod" dakle vazda u sebi nosi temeljni biopolitički prijelom. Ono je što ne može biti uključeno u skup, dio kojega je, i ne može pripadati skupu u koji je vazda već uključen. Otuda kontradikcije i aporijsko izazove svagda kad je evociran i kad biva ulogom igre na političkoj sceni. Ono je što vazda već jest, no unatoč tomu mora se ozbiljiti; čisto je izvorište svakog identiteta, no mora se neprestane redefinirati i pročišćavati preko isključenja, jezika, krvni, teritorija. Na protivnom je polu pak ono što po svojoj biti manjka sebi samome i ozbiljenje kojega se podudara s njegovim ukinućem; ono je što se mora negirati svojom oprekom da bi moglo biti [otuda specifične aporijske radničkog pokreta, usmijerenoga prema narodu i istodobno usmijerenog na njegovo ukinuće]. Ovisno o okolnostima nosi krvavi barjak reakcije i neizvjesno znamenje revolucija i narodnih frontova, narod u svakom slučaju sadrži puno dubljeg raskola nego prijatelj-neprijatelj, neprestani građanski rat koji ga dijeli radikalnije od svakog konfliktak te ga istodobno čini jedinstvenijim i čvršće konstituira od svakog identiteta. Pogledamo li dobro, čak ono što **Marx** imenuje klasna borba i što, premda ostaje u biti nedefinirano, okupira tako središnje mjesto u njegovoj misli, nije ništa drugo nego taj građanski rat koji dijeli svaki narod i koji će se okončati tek kada će se u besklasnom društvu ili u mesijanskom carstvu Narod i narod poklopiti i više neće biti baš nikakva naroda u pravom značenju te riječi.

Ako je tomu tako, ako narod unutar sebe nužno sadrži temeljni biopolitički prijelom, hoće li tada biti moguće na novi način čitati neke presudne stranice povijesti našega stoljeća? Jer ako bitka između dva "naroda" u svakom slučaju vazda teče, u današnjem se vremenu razvija do paroksizma. U Rimu je unutarnja podjela naroda bila pravno propisana jasnom podjelom na *populus* i *plebs*, koji su imali vlastite institucije i vlastite sudske organe, kao što je u srednjem vijeku razlikovanje između sitnih zanatlija <popolo minuto> i bogatih građana <popolo grasso> odgovaralo jasnoj podjeli različitih obrta i poziva; no kada s francuskom revolucijom Narod postaje jedinim nositeljem suverenosti, Narod se pretvara u zbunjujuću nazočnost, i siromaštvo i isključenje se prvi put pojavljuju kao nedopustiv skandal. U modernom dobu siromaštvo i isključenje nisu samo ekonomski i socijalni pojmovi, nego eminentno političke kategorije [sav ekonomizam i "socijalizam" koji vladaju modernom politikom imaju uistinu političko, čak biopolitičko značenje].

U ovoj perspektivi naše vrijeme nije do pokušaj - neumoljiv i metodičan - da se ispunji raskol koji dijeli narod, radikalno eliminirajući narod isključenih. Taj pokušaj sjedinjuje, prema različitim modalitetima i horizontima, desnicu i ljevicu, kapitalističke i socijalističke zemlje, ujedinjene u projektu - u krajnjoj analizi jalovom, ali koji se djelomično ostvario u svim industrijaliziranim zemljama - stvaranja jednoga i nepodijeljenoga naroda. Opsesija napretkom u našem je vremenu tako učinkovita, jer se podudara s biopolitičkim projektom stvaranja naroda bez prijeloma.

Istrebljenje Židova u nacističkoj Njemačkoj u ovom svjetlu pridobiva radikalno novo značenje. Kao narod koji se odupire integraciji u nacionalno političko tijelo [prepostavlja se naime da je svaka njegova asimilacija zapravo samo simulirana], Židovi su predstavnici *par excellence* i gotovo živući simbol naroda, onog golog života kojega moderna nužno stvara u svojoj unutarnosti, ali nazočnost kojega ne uspijeva više ni na koji način tolerirati. I u lucidnom bijesu, s kojim njemački *Volk*, predstavnik *par excellence* naroda kao jedinstvenog političkog tijela, pokušava jednom zavazda dosegnuti uništenje Židova,

moramo vidjeti ekstremnu fazu unutarnjeg rata koji dijeli Narod i narod. S konačnim rješenjem [koje, nimalo slučajno, uključuje i Cigane i druge neintegrirajuće narode], nacizam opskurno i zaludno pokušava osloboditi političku scenu Zapada od te nesnosne sjene eda bi konačno proizveo njemački *Volk* kao narod koji je ispunio izvorni biopolitički prijelom [zbog toga su nacističke glavešine tako uporno ponavljale da, eliminirajući Židove i Cigane, oni uistinu rade i za druge evropske narode]:

Parafrirajući **Freudov** postulat o odnosu između *Es* i *Ich* mogli bismo reći da modernu biopolitiku održava princip prema kojem "gdje je bio goli život, tamo mora biti Narod"; pod uvjetom da odmah dodamo da taj princip vrijedi i u invertnoj formulaciji, koja zahtijeva da "gdje je Narod, tamo će biti goli život". Prijelom za koji se vjerovao da se ispunio uništenjem naroda [Židova koji su njegov simbol], tako se iznove reproducira, transformirajući čitav njemački narod u sveti život zavjetovan smrti i u biološko tijelo koje treba biti beskonačno pročišćavano [odstranjujući mentalne bolesnike i nositelje naslijednih bolesti]. I na drugi ali sličan način, današnji demokratsko-kapitalistički projekt ukidanja, putem napretka, siromašnih klasa, ne samo da unutar sebe reproducira narod isključenih, nego transformira u goli život sva stanovništva Trećeg svijeta. Samo politika koja će se znati razračunati s temeljnim biopolitičkim raskolom Zapada moći će zaustaviti to njihanje i okončati građanski rat koji razdvaja narode i gradove na Zemlji.

## Prag

Tijekom ovog istraživanja tri su teze izbile na površje kao provizorni zaključci:

- 1] Izvorni politički odnos je isključenje [izvanredno stanje kao područje nerazlikovanja između izvanjskog i unutarnjeg, isključenja i uključenja].
- 2] Temeljno je djelovanje suverene moći proizvođenje golog života kao izvornoga političkog elementa i praga artikulacije između prirode i kulture, *zoe i bios*.
- 3] Logor a ne grad jest biopolitička paradigma današnjeg Zapada.

Prva od ovih teza opet postavlja u pitanje svaku teoriju o ugovornom izvoru državne moći i, istodobno, svaku mogućnost da se u temelj političkih zajednica postavi nešto kao "pripadnost" [bilo da je ona utemeljena na narodnom, nacionalnom, vjerskom ili bilo kakvom drugom identitetu]. Druga teza implicira da je zapadnjačka politika sveudilj biopolitika, i na taj način čini jalovim svaki pokušaj da se političke slobode utemelje u državljačkim pravima. Treća napisljetu baca tamnu sjenu na modele preko kojih humanističke znanosti, sociologija, urbanistika, arhitektura danas pokušavaju misliti i organizirati javni prostor u gradovima svijeta, bez jasne svijesti da je u njihovom središtu [premda preobraženo i naizgled učinjeno humanijim] onaj goli život koji je određivao biopolitiku velikih totalitarnih država xx. stoljeća.

"Gol" u sintagmi "goli život" ovdje odgovara grčkom terminu *haplos*, s kojim prva filozofija definira biće naprsto <essere puro>. Izolacija sfere bića naprsto, koja je temeljni prinos zapadnjačke metafizike, nije naime bez sličnosti s izoliranjem golog života na

području njegove politike. Onomu što, s jedne strane, konstituira čovjeka kao misleće biće, točno odgovara, s druge strane, ono što ga konstituira kao političku životinju. U jednom je slučaju posrijedi izoliranje iz mnoštva značenja termina "biće" [koji se, prema Aristotelu, "izriče na mnogo načina"] bića naprsto [*on haplos*]; u drugom je slučaju u igri odvajanje golog života od mnoštva oblika konkretnih života. Biće naprsto, goli život - što je sadržano u ta dva pojma da u njima i samo u njima kako metafizika tako i zapadnjačka politika nalaze svoj temelj i svoj smisao? Što je poveznica između tih konstituirajućih procesa u kojima se čini da metafizika i politika, izolirajući svoj vlastiti element, nalijeću na nemišljivu granicu? Budući da je goli život zacijelo isto toliko neodređen i neprodoran kao *haplos* biće i kao i o njemu, tako se i o golum životu može reći da ga um ne može misliti osim u čuđenju i osupnutosti [*gotovo osupnuto, Schelling*].

Ipak se čini da upravo ti prazni i neodređeni pojmovi čvrsto čuvaju ključeve povjesno-političkog usuda Zapada; i možda ćemo samo s dešifriranjem političkog značenja bića moći naprsto razumjeti goli život koji izražava našu podređenost političkoj moći, kao što ćemo, tomu usuprot, samo s razumijevanjem teorijskih implikacija golog života moći razriješiti zagonetku ontologije. Došavši do granice bića naprsto, metafizika [mišljenje] prelazi u politiku [u realnost], kao što na pragu golog života politika stupa u teoriju.

**Georges Dumézil** i **Karl Kerényi** su opisali život *Flamen Diale*, jednog od vrhovnih svećenika klasičnog Rima. Njegov život ima tu značajku da je u svakom svom trenutku neodvojiv od kulturnih funkcija *Flamena*. Zbog toga su Latini govorili da je *Flamen Diale quotidie feriatus i assiduus sacerdos*, dakle u svakom trenutku posred neprekidana slavljenja. Uslijed toga, nema geste niti detalja njegova života, njegova načina odijevanja ili hodanja koji nema precizno određeno značenje i koji nije zahvaćen u seriju minuciozno registriranih zapovjedi i posljedica. Kao dokaz "ustrajnosti" njegove svećeničke funkcije, *Flamen* se niti u snu nije mogao otresti svih svojih insignija; kosa i

nokti koji su mu bili odrezani morali su odmah biti pokopani ispod *arbor felix* [dakle ispod drveta koje nije sveto za podzemne bogove]; u njegovoј odjeći nije smjelo biti niti čvorova niti zatvorenog prstena i nije mogao izricati prisege; ako bi po putu susreo zatvorenika u lancima, oni su trebali biti skinuti, nije mogao ući u sjenicu gdje su visjele lozine mladice, morao se suzdržati od sirova mesa i svake vrsti kvasnog brašna te skrbno izbjegavati bob, pse, koze i bršljan...

U životu *Flamen Diale* nije moguće izolirati nešto kao "goli život"; čitava je njegova *zoe* postala *bios*; privatna se sfera i javna funkcija identificiraju bez ostataka. Zbog toga **Plutarh** [s jednom formulom koja podsjeća na jednu grčku i srednjovjekovnu definiciju suverena kao *lex animata*] može o njemu reći da je *hosper empsychon kai hieron agalma, oživljeni sveti kip*.

Promotrimo sada život *homo sacra* ili onaj, umnogome sličan, izopćenika, *Friedlosa, aquae et igni interdictus*. Bio je isključen iz religiozne zajednice i svakog političkog života: ne može sudjelovati ni u obredima svoje *gens* niti [ako je bio proglašen *infamis et intestabilis*] obaviti bilo kakav valjan pravni čin. Usto, budući da ga bilo tko može ubiti a da ne sagriješi umorstvo, njegova je cjelokupna egzistencija reducirana na goli život lišen bilo kakvih prava, kojega on može spasiti ili neprekidnim bijegom ili nalazeći spas u stranoj zemlji. Unatoč tomu, upravo u onoj mjeri u kojoj je u svakom času izložen bezuvjetnoj prijetnji smrću, on je u trajnom odnosu s moći koja ga je izopćila. On je čista *zoe*, no njegova je *zoe* uhvaćena kao takva u suvereno izopćenje i mora se u svakom času razračunavati s njim, iznači načina da mu izbjegne ili da ga obmane. U tom smislu, kao što znaju prognani i izopćeni, niti jedan život nije "politički" od njegova.

Razmotrimo sada osobu Führera u Trećem Reichu. On predstavlja jedinstvo i jednakost vrste njemačkog naroda [SCHMITT 6, STR. 226]. Njegov autoritet nije autoritet despota ili diktatora, koji se izvana nameće volji i osobama podanika [IBID., STR. 224-225]; prije je posrijedi to da je njegova moć u toj mjeri neograničena u kojoj se

identificira sa samim biopolitičkim životom njemačkog naroda. Poradi tog identiteta, svaka je njegova riječ neposredno zakon [*Führerworte haben Gesetzeskraft*, kao što je **Eichmann** neumorno ponavljao tijekom suđenja u Jeruzalemu] i on se neposredno prepoznaće u njegovu ukazu [*zu seinem Befehl sich bekennen: SCHMITT 7, STR. 838*]. On će zacijelo moći i imati neki privatni život, ali ono što ga definira kao Führera jest da njegova egzistencija kao takva ima neposredan politički karakter. No, dok je zaduženje kancelara Reicha javna *dignitas* koju on prima na temelju procedura predviđenih vajmarskim ustavom, funkcija Führera nije više funkcija u smislu tradicionalnog javnog prava, nego nešto što bez posredovanja izvire iz njegove osobe, ukoliko ona pada-u-jedno sa životom njemačkog naroda. On je politička forma toga života: stoga je njegova riječ zakon, stoga on ne zahtijeva od njemačkog naroda ništa drugo doli ono što on uistinu već jest.

Tradisionalno razlikovanje između političkog i fizičkog tijela suverena [genealogiju kojega je **Kantorowicz** strpljivo rekonstruirao] ovdje iščezava i dva se tijela drastično zbližavaju. Führer ima tako reći cjelovito tijelo, niti javno niti privatno, život je toga tijela u sebi politički u najvišem smislu. Drugim riječima, postavljen je u točku poklapanja *zoe i biosa*, biološkog tijela i političkog tijela. U njegovoј osobi neprestance prelaze jedno u drugo.

Zamislimo sada najekstremniji oblik logoraša. **Primo Levi** opisao je onoga kojega su u logoraškom žargonu zvali "musliman", biće u kojemu su poniženje, užas i strah odrezali svaku svijest i osobnost, sve do najapsolutnije apatije [otuda ironijsko imenovanje]. Ne samo da je kao i njegovi drugovi bio isključen iz političkog i društvenog konteksta kojemu je svojedobno pripadao; ne samo da je bio kao židovski življenja nevrijedan život zavjetovan budućnosti više ili manje u blizini smrti; štoviše, on nije više nipošto dio svijeta ljudi, niti onog ugroženog i krhkog svijeta logoraša koji su ga zaboravili od sama početka. Za njega doslovno vrijedi **Hölderlinova** tvrdnja, prema kojoj "in der äussersten Gränze des Leidens... nemlich nichts

*mehr, als die Bedingungen der Zeit oder des Raums besteht*" [ "na krajnjoj granici trpne nema više ničesa do li uvjeta prostora i vremena" ].

Što je život muslimana? Možemo li reći da je čista *zoe*? Ali u njemu više nema ničeg "prirodnog" ili "zajedničkog", ništa nagonskog ili životinjskog. Njegovi su nagoni izbrisani zajedno s njegovim umom. **Antelme** nas izvješćuje da logoraš nije mogao više razlikovati ugrize studeni od okrutnosti SS-ovaca. Primijenimo li doslovno ovu izjavu [ "studen, SS" ], možemo reći da se *musliman* kreće u apsolutnoj nerazlikovanosti činjenice i prava, života i norme, prirode i politike. Upravo se stoga pokadšto, suočen s njim, čuvar odjednom čini nemoćnim, kao da načas dvoji nije li pri *muslimanu* - koji ne razlikuje ukaz od mraza - posrijedi možda nečuven oblik otpora. Zakon koji pretendira integralno postati životom, ovdje se nalazi naspram života koji se u svim točkama pomiješao s normom, i upravo ta nerazlikovanost prijeti *lex animatu* logora.

**Paul Rabinow** izvješćuje o slučaju biologa **Edwarda O. Wilsona** koji u času u kojem otkriva da je obolio od leukemije odlučuje od svojega tijela i vlastita života napraviti istraživački i eksperimentalni laboratorij bez ograničenja. Kako mora odgovarati samo sebi, barijere etike i prava padaju i znanstveno se istraživanje slobodno i bez ostatka može preklopiti s biografijom. Njegovo tijelo više nije privatno, budući da je transformirano u laboratorij, nije niti javno, zato što samo vlastitom tijelu može kršiti granice što ih moral i zakon postavljaju eksperimentiranju. *Experimental life*, eksperimentalan život, jest termin s kojim **Rabinow** određuje **Wilsonov** život. Lako je vidjeti da je *experimental life* jedan *bios*, koji se je na veoma specifičan način u takvoj mjeri koncentrirao na svoju *zoe* da je postao nerazlučiv od nje.

Uđimo u reanimacijsku salu u kojoj leži tijelo **Karen Quinlan** ili tijelo prekokomatozne osobe ili *neomorta* u očekivanju oduzimanja organa. Biološki život, kojeg aparati održavaju u funkciji provodeći zrak kroz pluća, pumpajući krv u arterije i regulirajući temperaturu

tijela, tu je posvema odvojen od oblika života koji je imao ime **Karen Quinlan**: ta je [ili se barem tako čini] čista *zoe*. Kada se polovicom XVII. stoljeća u povijesti medicinskih znanosti pojavljuje fiziologija, ona je definirana u odnosu na anatomiju koja je dominirala rođenjem i razvićem moderne medicine; ako je anatomija [koja se temeljila na obdukciji trupla] bila opis inertnih organa, fiziologija je "anatomija u pokretu", objašnjenje njihovih funkcija u živućem tijelu. Tijelo **Karen Quinlan** je uistinu samo jedna anatomija u pokretu, skup funkcija, namjena kojih nije više život organizma. Njezin se život održava tek kao učinak reanimacijskih tehnika na podlozi pravne odluke; nije više život, nego smrt u pokretu. No, budući da su, kao što smo vidjeli, sada život i smrt biopolitički pojmovi, tijelo **Karen Quinlan**, koje lebdi između života i smrti prema razviću medicine i varijaciji pravnih odluka, jest biće prava ništa manje nego bioško biće. Pravo koje pretendira na odlučivanje o životu, postaje tijelom koje se podudara sa smrću.

Izbor ove kratke serije "života" može se učiniti ekstremnim, ako ne čak i tendencioznim. No, unatoč tomu popis bi se olako mogao nastaviti s ništa manje ekstremnim slučajevima i unatoč tomu već posve bliskim, kao što je tijelo bosanske žene u Omarskoj, savršenom pragu indiferencije između biologije i politike ili u naizgled suprotnom ali sličnom smislu vojne intervencije iz humanitarnih motiva, u kojima ratne operacije postavljaju biološke ciljeve kao prehranjivanje ili liječenje epidemija - isto tako bjelodan slučaj neodlučnosti između politike i biologije.

Počevši od tih neizvjesnih i bezimenih terena, od tih mučnih područja indiferencije, trebat će misliti putove i načine nove politike. Na kraju *Volje za znanjem*, nakon što se distancirao od seksa i seksualnosti, za koje je moderna mislila da je u njima našla svoju tajnu i oslobođenje, dočim je pak u rukama stiskala ništa drugo do dispozitiv moći, **Foucault** ukazuje na "drukčiju ekonomiju tijela i užitaka" kao moguće obzorje drukčije politike. Zaključci našeg istraživanja nameću dodatnu opreznost. I pojам je "tijela" kao onaj

seksa ili seksualnosti svagda već zahvaćen u dispozitiv, štoviše, svagda je već biopolitičko tijelo i goli život i nema ničega u njemu i u ekonomiji njegova užitka što nam može ponuditi čvrst teren naspram zahtjeva suverene moći. Štoviše, u svom se krajnjem obliku biopolitičko tijelo Zapada [to zadnje otjelovljenje života *homo sacra*] predstavlja kao prag apsolutnog nerazlikovanja između prava i činjenice, norme i biološkog života. U osobi Führera goli život neposredno prelazi u pravo, tako kao što se u osobi logoraša [ili *neomortal*] pravo ne određuje u biološkom životu. Zakon koji pretendira u cijelosti postati životom, danas sve češće pred sobom nalazi život koji se obeshrabruje i umrtvљuje u normi. Svaki pokušaj ponovnog promišljanja političkog prostora Zapada mora polaziti iz jasne svijesti da o klasičnoj distinkciji između *zoe* i *biosa*, između privatnog života i političke egzistencije, između čovjeka kao puko živućeg, koje ima svoje mjesto u kući, i čovjeka kao političkog subjekta, koje ima svoje mjesto u gradu, mi više ništa ne znamo. Zbog toga restauracija klasičnih političkih kategorija koju je predložio **Leo Strauss** i, u drukčijem smislu, **Hannah Arendt**, ne može imati drugi smisao doli kritički. Iz logora nema više povratka klasičnoj politici; u njima su grad i kuća postali nerazlučivi te mogućnost razlikovanja između našeg biološkog i našeg političkog tijela, između onoga što je komunikabilno i nijemo i onoga što je komunikabilno i izrecivo, oduzeta nam je jednom zavazda. I mi nismo samo, **Foucaultovim** riječima, životinje u politici kojih je u pitanju život živih bića, nego i obrnuto, državlјani u prirodnom tijelu kojih je u pitanju sama njihova politika.

Kao što biopolitičko tijelo Zapada nije moguće naprsto vratiti njegovu prirodnom životu u *oikosu*, tako ga nije moguće nadmašiti u drugom tijelu, tehničkom ili u cijelosti političkom ili znamenitom tijelu u kojemu bi drukčija ekonomija užitaka ili životnih funkcija jednom zavazda razriješila čvor između *zoe* i *biosa*, za kojega se čini da definira politički usud Zapada. Trebat će prije iz samoga biopolitičkog tijela, samoga golog života učiniti mjesto na kojemu se konstituira i usidrava životni oblik koji je posvema pretočen u goli

život, *bios* koji je sam svoja *zoe*. Ovdje će valjati posvetiti pozornost analogijama što ih politika ima s epohalnom situacijom metafizike. *Bios* danas leži u *zoe* točno tako kao što u **Heideggerovoj** definiciji bit *Daseina* leži [*liegt*] u egzistenciji [*ex-sistenciji*]. **Schelling** je izražavao krajnju figuru svoje misli u ideji bitka koji je samo puko biće. Ali na koji način *bios* može biti sam svoja *zoe*, kako forma života može zgrabiti onaj *haplos* koji istodobno konstituira zadaću i zagonetku zapadnjačke metafizike? Ako nazovemo formom života <*forma-divita*> taj bitak koji je sam svoja gola egzistencija, taj život koji je svoja vlastita forma i ostaje neodvojiv od nje, tada će nam se otvoriti polje istraživanja koje leži s onu stranu polja određena kao presjecište politike i filozofije, medicinsko-bioloških znanosti i prava. No prije valja provjeriti kako je, unutar granica tih disciplina, nešto takvo kao goli život moglo biti mišljeno i na koji su način, u svojem povijesnom razviću, te discipline naposljetku naletjele na granicu preko koje ne mogu više dalje bez pogibelji izazivanja biopolitičke katastrofe bez presedana. †

# Literatura

**Abel, K.**, *Sprachwissenschaftliche Abhandlungen*, Leipzig 1885.

**Antelme, R.**, *L'espèce humaine*, Paris 1947.

**Arendt, H.**

1. *On Revolution*, New York 1963. [*O revoluciji*, Beograd 1991.]
2. *Essays in Understanding 1930-1954*, New York 1994.
3. *The Origins of Totalitarianism*, New York 1979. [*Totalitarizam*, Zagreb 1996.]

**Badiou, A.**, *L'être et l'événement*, Paris 1988.

**Bataille, G.** [= *Oeuvres complètes*, Paris 1970-1988, vol. I-XII]

1. *La souveraineté*, vol. VIII, Paris 1976.
2. *Hegel, la mort et le sacrifice*, vol. XII, Paris 1988.

**Benjamin, W.**

1. *Zur Kritik der Gewalt*, u: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M 1974-1989, vol. II, 1 [1977.] [*Uz kritiku sile*, Zagreb 1971.]
2. *Briefe*, Frankfurt/M 1966., vol. I
3. *Benjamin-Scholem*, Briefwechsel 1933-1940, Frankfurt/M 1988.
4. *Über den Begriff der Geschichte*, u: GS, vol. I, 2 [1974.] [*Historijsko-filozofske teze*, u: **Walter Benjamin**, *Eseji*, Beograd 1974., str. 79-90]
5. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, u: GS, vol. I, 1 [1974.] [*Porijeklo njemačke žalobne igre*, Sarajevo 1989.]

**Bennett, H.**, *Sacer esto*, u: "Transactions of the American Philological Association", 61, 1930.

**Benveniste, E.**, *Le vocabulaire des institutiones indo-européennes*, Paris 1969., vol. II. [*Riječi indoeuropskih institucija*, Zagreb 2005.]

**Bickermann, E.**

1. *Die römische Kaiserapotheose*, u: "Archiv für Religionswissenschaft", 27, 1929.
2. *Consecratio, Le culte des souverains dans l'empire romain*, Entretiens Hardt, XIX Genève 1972.

**Binding, K. i Hoche, A.**, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, Leipzig 1920.

**Blanchot, M.**, *L'entretien infini*, Paris 1969.

**Bodin, J.**, *Les six livres de la République*, Paris 1583. [*Šest knjiga o republici*, Zagreb, 2002.]

**Burdeau, G.**, *Traité de science politique*, Paris 1984., vol. IV.

**Cacciari, M.**, *Le icone della legge*, Milano 1985.

**Caillois, R.**, *L'homme et le sacre*, Paris 1939.

**Cavalcà, D.**, *Il bando nella prassi e nella dottrina medievale*, Milano 1978.

**Crifò, G.**

1. *Exilica causa, quae adversus exulem agitur*, u: *zborniku Du châtiment dans le cité*, Roma 1984.
2. *L'esclusione dalla città*, Perugia 1985.

**Dagognet, F.**, *La maîtrise du vivant*, Paris 1988.

**Deleuze, G.**, *Mille plateaux*, Paris 1980.

**De Romilly, J.**, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris 1971.

**Derrida, J.**

1. *Préjugés*, u: *Spiegel und Gleichenis*, Festschrift für J. Taubes, Würzburg 1983.
2. *Force of Law*, u: "Cardozo Law Review", 11, 1990. [*Sila zakona*, Novi Sad 1995.]

**Drobisch, K. i Wieland, G.**, *System der NS-Konzentrationslager 1933-1939*, Berlin 1993.

**Durkheim, E.**, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris 1912.  
[Elementarni oblici religijskog života, Beograd 1982].

**Ehrenberg, V.**, *Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig 1921.

**Foucault, M.**

1. *La volonté de savoir*, Paris 1976 [*Istoriya seksualnosti: volja za znanjem*, Beograd 1978].
2. *Dits et écrits*, Paris 1994, vol.III.
3. *Dits et écrits*, vol.IV.

**Fowler, W.W.**, *Roman Essays and Interpretations*, Oxford 1920.

**Freud, S.**, *Über den Gegensinn der Urworte*, u.: "Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen", II, 1910.

**Fugier, H.**, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963.

**Furet, F.**, ur., *L'Allemagne nazi et le génocide juif*, Paris 1985.

**Gaylin, W.**, *Harvesting the Dead*, u.: Harper's Magazine, 23.9.1974.

**Giesey, R.E.**

1. *Cérémonial et puissance souveraine*, Paris 1987.
2. *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Genève 1960.

**Harvard Report** [= Harvard Medical School. *A Definition of Irreversible Coma*, u.: JAMA, 205, 1968].

**Hegel, G. W. F.**, *Phänomenologie des Geistes*, u.: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt/M 1972., vol.III. [Fenomenologija duha, Zagreb 1955.]

**Heidegger, M.**

1. *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe, Frankfurt/M 1989, Bd. 65.
2. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976. [O stvari misljenja, Beograd 1998.]
3. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1952. [Uvod u metafiziku, Vrnyačka Banja 1997.]

**Hobbes, T.**

1. *De cive*, latinska verzija, ed. **H. Warrender**, Oxford 1983.

2. *Leviathan*, ed. **R. Tuck**, Cambridge 1991. [Levijatan, Zagreb 2004.]
3. *De homine*, in: *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, London 1839, vol.II. [Čovek i građanin, Beograd 2006.]

**Hölderlin, F.**, *Sämtliche Werke*, hrsg. von **F. Beissner**, Stuttgart 1954., Bd. V.

**Jhering, R.**, *L'esprit du droit romain*, francuski prijevod Paris 1886., vol.I.

**Kafka, F.**, *Hochzeitsvorbereitung auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, u.: *Gesammelte Werke*, hrsg. von **M. Brod**, Frankfurt/M 1983.

**Kant, I.**

1. *Kritik der praktischen Vernunft*, u.: *Kant's Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Berlin 1913., Bd. V. [Kritika praktičkogauma, Zagreb 1974.]
2. *Opus postumum*, hrsg. von Adickes, Berlin 1920.
3. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, u.: KGS, Akademieausgabe, Bd. VIII.

**Kantorowicz, E.**, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957.

**Kerényi, K.**, *Les romans de la sagesse*, u.: "Critique", 60, 1952.

**La Cecla, F.**, *Mente locale*, Milano 1993.

**Lamb, D.**, *Death, Brain Death and Ethics*, Albany 1985.

**Lange, L.**, *De consecratione capitii*, u.: *Kleine Schriften*, Göttingen 1887, Bd. II.

**Lefort, C.**, *Ecrire à l'épreuve du politique*, Paris 1992.

**Levi, C.**, *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino 1946. [Krist se zaustavio u Eboliju, Zagreb 1951.]

**Lévi-Strauss, C.**, *Introduction à l'oeuvre de M. Mauss*, u.: *Mauss, Sociologie et anthropologie*, Paris 1950.

**Levinas, E.**, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlerisme*, u.: "Esprit", 26, 1934. [Nekoliko refleksija o filozofiji hitlerizma, Beograd 2000.]

**Löwith, K.**, *Der okkasionelle Dezionismus von C. Schmitt*, u: *Sämtliche Schriften*, Stuttgart 1984, Bd. VIII. [u: *Norma i odluka*, Beograd 2001., str. 124-144]

**Magdelain, A.**, *La loi à Rome. Histoire d'un concept*, Paris 1978.

**Mairet, G.**, *Histoire des idéologies*, éd. F. Châtelet, G. Mairet, Paris 1978., vol.III.

**Mauss, M.** [= **Hubert et Mauss**, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, u: *Mauss, Oeuvres*, Paris 1968, vol.I]

**Milner, J.-C.**, *L'exemple et la fiction*, u: *zbornik Transparency et opacité*, Paris 1988.

**Mitscherlich, A.** [= *Medizin ohne Menschlichkeit. Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses*, hrsg. von A. Mitscherlich und F. Mielke, Frankfurt/M 1949.]

**Mollaret, P.** [= **P. Mollaret et M. Goulon**, *Le coma dépassé*, u: "Revue neurologique", 101, 1959.]

**Mommsen, T.**, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899.

**Muratori, L. A.**, *Antiquitates italicae Medii Aevi*, Milano 1739, vol.II.

**Nancy, J.-L.**, *L'imperatif catégorique*, Paris 1983.

**Negri, A.**, *Il potere constituyente*, Milano 1992.

**Otto, R.**, *Das Heilige*, Breslau 1917. [Sveto, Zagreb 2006.]

**Robertson Smith, W.**, *Lectures on the Religion of the Semites*, London 1894.

**Rosenberg, A.**, *Blut und Ehre. Ein Kampffür deutsche Wiedergeburt, Reden und Aufsätze 1913-1933*, München 1936.

**Schilling, R.**, *Sacrum et profanum. Essai d'interpretation*, u: "Latomus", XXX, 1971.

**Schmitt, C.**  
1. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig 1922 [*Politička teologija*, u: *Norma i odluka*, Beograd 2001, str. 85-123]

2. *Das Nomos von der Erde*, Berlin 1974.
3. *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, Breslau 1910.
4. *Verfassungslehre*, München-Leipzig 1928.
5. *Theorie des Partisanen*, Berlin 1963.
6. *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg 1933.
7. *Führertum als Grundbegriff des nationalsozialistischen Recht*, u: "Europäische Revue", IX, 1933.

**Sewell, W.H.**, *Le citoyen/La citoyenne: Activity, Passivity and Revolutionary Concept of Citizenship*, u: *zbornik The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford 1988, vol.II.

**Sieyès, E. J.**

1. *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*, Paris 1789.
2. *Écrits politiques*, Paris 1985.

**Stier, H. E.**, *Nomos basileus*, u: "Philologus", LXXXII, 1928.

**Strachan-Davidson, J.L.**, *Problems of the Roman Criminal Law*, Oxford 1912., vol. I.

**Svenbro, J.**, *Phrasiclea, anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris 1898.

**Thomas, Y.**, *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*, u: *zbornik Du châtiment dans la cité*, Roma 1984.

**Vernant, J.-P.**, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1966.

**Versnel, H. S.**, *Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods*, u: *zbornik Les sacrifices dans l'antiquité*, Entretien S. Hardt, XXVII, Genève 1981.

**Verschuer, O.**

1. *Etat et santé*, Cahiers de l'Institut allemand, Paris 1942.
2. *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*, Frankfurt/M 1936.

**Walton, D. N.**, *Brain Death*, Indiana 1980.

**Walzer, M.**, *The King's Trial and the Political Culture of Revolution*, u: *zbornik The*

*French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford 1988.,  
vol.II.

**Weinberg, K.**, *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, Bern 1963.

**Wilamowitz-Möllendorf, U.**, *Platon*, Berlin 1919.

**Wilda, W.E.**, *Das Strafrecht der Germanen*, 1842.

**Wundt, W.**, *Völkerpsychologie*, Leipzig 1905.



AUTOR: **Giorgio AGAMBEN**

NASLOV: **Homo sacer**

*Suverena moć i goli život*

IZDAVAČI: **Multimedijalni institut**

Preradovićeva 18

HR-10000 Zagreb

TELEFON: +385 [0]1 48 56 400

FAX: +385 [0]1 48 55 729

E-MAIL: publishing@mi2.hr

URL: <http://www.mi2.hr>

ZA IZDAVAČA: **Tomislav Medak**

&

**Arkzin d.o.o.**

B. Trenka 4

HR-10000 Zagreb

FAX: +385 [0]1 49 22 478

E-MAIL: [arkzin@arkzin.com](mailto:arkzin@arkzin.com)

ZA IZDAVAČA: **Dejan Kršić**

EDICIJA: **PAST:FORWARD** [<http://www.pastforward.org>]

past:forward je teorijski modul **Multimedijalnog instituta**

UREDNICI: **Tomislav MEDAK & Petar MILAT**

PRIJEVOD: **Mario Kopić**

LEKTURA: **Tonči Valentić**

DIZAJN & LAYOUT: **Dejan Kršić**

PISMO: Filosofia [ZUZANA LICKO / EMIGRE]

TISAK: Tiskara Zelina

ZAGREB, 2006.