

## **Žarko Paić**

Sveučilište u Zagrebu, Tekstilno-tehnološki fakultet, Baruna Filipovića 28a, HR-10000 Zagreb  
zarko.paic@ttf.hr

### **Suverenost kao *nomos* politike: Rousseau i Schmitt**

#### **Sažetak**

*U članku se tematizira problem »utemeljenja« političkoga u doba tehnokratskoga depolitiziranja svijeta kao globalnoga poretka neoliberalne paradigme kapitalizma. Pritom se pokazuje da Rousseauovo zasnivanje modernoga demokratskoga poretka kao događaja apsolutne suverenosti naroda postaje na ishodu modernoga doba u Schmittovom pojmu političkoga preokrenuti *nomos* same politike. To je djelovanje s onu stranu »društvenoga ugovora« i »prirodnoga stanja«. Između tijela suverene države u moderno doba i biopolitičkoga tijela neoimperijalnoga poretka danas nalazi se pukotina onoga političkoga u svojoj načelnoj nesvodljivosti. Umjesto nesvodljivosti samoga fenomena politike pred drugim fenomenima kao što su religija, umjetnost, kultura, znanost, suvremeno je doba kraja ideologija određeno preinakom pojma suverenosti s onu stranu modernoga označavanja vladavine i moći autonomnoga subjekta. Niti je na djelu povratak društvu u smislu stvaranja novih konsenzualnih odnosa subjekata/aktera globalnoga poretka, a niti se radi o povratku prirodi u smislu obnove ideje esencijalnoga i onoga realnoga protiv konstruktivističkih utopija/distopija prosvjetiteljstva i kasne moderne. Filozofijsko promišljanje odnosa između dva bitno različita i, paradoksalno, bliska načina razumijevanja temeljnoga problema tvorbe zajednice u moderno doba (Rousseaua i Schmitta) nastoji artikulirati temeljnu postavku i njezino obrazloženje polazeći od toga da je suvremeno doba koje određuje prijepor oko suverenosti kao *nomosa* politike ujedno nestanak društva i nestanak prirode u novovjekovnome shvaćanju metafizičkoga sklopa.*

#### **Ključne riječi**

suverenost, politika, izvanredno stanje, političko, Jean-Jacques Rousseau, Carl Schmitt

#### **Uvod: kraj suverenosti prirode**

U Cameronovu 3-D filmskom spektaklu *Avatar* razvija se temeljna ideja zapadnjačke povijesti. Posthumani sklop tehnoznanosti, prirode i neognostičke duhovnosti spaja mit i utopiju. Ideja prirode razotkriva se povratkom mit-skome iskonu. Iz toga proizlazi zločin strukturalnoga poretka neoliberalnoga kapitalizma. Sustav potrebuje svojeg pitomoga/divljega Drugoga da bi očuvao dvojnu prirodu manihejskoga poslanstva. U ime liberalno shvaćene slobode napredak podrazumijeva kraj prirode i početak »druge prirode« čovjeka kao stroja želja. Razaranje ideje prirode nužno označava i razaranje kulture u najvišem obliku »ljudske prirode«. Bez povijesno uspostavljenoga Drugoga – prirode kao iskona, bitka, moći – ne može postojati novovjekovna ideja subjekta, a niti, pak, utopija nadolazeće zajednice. Nelagoda u određenju ideje »ljudske prirode« kao pretpostavke dobroga i pravednoga političkoga poretka slobode jest što takva »priroda« ne postoji. Realističke teorije moći polaze uvijek od okrutnosti ljudskoga kao produžetka onog životinjskoga u čovjeku. Derrida je u seminarima posvećenim odnosima *Zvijeri i suverena* pokazao

kako se od Aristotela preko Hobbesa, Rousseaua do Bataillea i Deleuzea ono zvjersko upisuje u strukturu razumijevanja ljudske prirode. Neljudsko se prenosi iz mita i teologije u modernu politiku.<sup>1</sup> Levijatan i Behemot, mitska čudovišta iz židovske eshatologije, nisu slučajno političke alegorije modernoga apsolutizma i suvremene totalitarne vladavine (Hobbes–Neumann). Štoviše, priroda koja bi odgovarala pojmu čovjeka u doba tehnoznanosti i društvene entropije globalnoga kapitalizma može biti samo ono što je bilo jasno Hegelu još na razini *Fenomenologije duha*. Od novovjekovnoga doba priroda se razmatra samo kao rezultat modernih prirodnih znanosti.<sup>2</sup> Tvorba prirode kao objekta odgovora tvorbi novovjekovnoga subjekta istraživanja prirode u traganju za njezinim prvim uzrocima i posljednjim svrhama. Iz motrišta razvika društvenih odnosa unutar tehnoznanosti i mreža globalnoga kapitalizma svaka je utopija nove prirode tek estetska projekcija tehnosfere.<sup>3</sup> Ako je tome tako, pitanje je zašto se od Rousseaua mora postulirati ideja prirode u obliku općenite volje – suverenost Boga u prirodnoj teologiji – da bi politička zajednica kao demokratska republika imala svoju fikciju ili privid istine u skladu s biti čovjeka?

Argument koji podastire, primjerice, Simon Critchley ne čini se uvjerljivim. On kaže da je shvaćanje narodne suverenosti za Rousseaua plemenita laž i fikcija. S njima se utemeljuje ideja moderne političke zajednice.<sup>4</sup> Radi se o potrebi za vjerom kao fikcijom. U nevjerničko doba suvremene politike ona čuva ideju zajednice od propasti. Imamo religiju da ne bismo propali od fikcije! Civilna religija slobode stoga ima oblik demokratskoga katehizma. Postavka nalikuje argumentu kritike ideologije. Vjerujemo jer je apsurdno ne vjerovati u moć zbiljske tvorbe svijeta kao *bellum omnium contra omnes*. Ono fikcionalno u samoj biti civilne religije slobode pokazuje se metafikcijom. Da bi vjera imala razlog opstojnosti u svijetu moći hobsovskoga »prirodnoga stanja« mora biti etički postulat ili regulativno načelo djelovanja iz onog nadolazećega. Kako je moguće još uvijek govoriti o ideji prirode nakon iskustva tehnoznanosti koje konstruiraju prirodu kao objekte imaginacije i invencije u umjetnome prostoru biopolitičkoga tijela s onu stranu »prirode« i »društva«? Rousseau je u okviru antropologije novovjekovne metafizike čitavu operaciju »povratka prirodi« izveo polazeći iz dva izvora: 1) teologijskoga shvaćanja Božje providnosti u ovome svijetu i 2) filozofijskoga shvaćanja povijesti kao neizbježne »tragične svijesti« zbog unutarnjega proturječja djelovanja snage uma i snage duše.

Sukob između *l'homme culturelle* i *l'homme naturelle* predstavlja povijesnu dinamiku zapadnjačke povijesti.<sup>5</sup> Što iz toga proizlazi? Ponajprije, nastanak građanskoga društva predstavlja politički čin slobode. Drugo, utemeljenje demokratske političke zajednice u obliku moderne države kao republike čin je moći održanja slobode u stanju pravednosti i jednakosti. Da bi priroda uopće mogla imati moć bitka u sferi »prirodnoga stanja« ljudske povijesti potrebno je, dakle, da se sam čovjek denaturira. Izlaskom iz sfere prirodne običajnosti, ili onog što Lacan naziva »imaginarno«, nastaje poredak strukturalne moći politike kao bestemeljne tvorbe zajednice. Političko bez temelja iziskuje nadomjesnu »prirodu« i to u dvostrukom smislu: (1) božanskome i (2) ljudskome. U prvom slučaju radi se o prirodnoj teologiji, a u drugome u prirodnome pravu. Dostojanstvo čovjeka kao subjekta općenite volje (*volonté générale*) u Rousseaua nije tvorba bezbožne subjektivnosti. Posrijedi je hibridna priroda između božanske providnosti i političke autonomije djelovanja u modernoj republici. Politička teologija modernoga koncepta slobode na taj način se pokazuje slobodom bez moći, ili drukčije rečeno, suverenošću bez subjekta vladavine. Razlog je u tome što temeljni problem postaje nemo-

gućnost utemeljenja božansko-prirodne moći religije, koja bi mogla pomiriti posebne zahtjeve teologije i opće norme politike. Paradoks se sastoji u tome što izvorno kršćanstvo u Rousseauovom shvaćanju civilne religije kao građanskoga domoljublja ne može biti osnovom političke vrline demokracije jer niječe svjetovni poredak umne slobode u ime onostranosti – Caru carevo, Bogu Božje. S druge strane, fanatizam i netolerancija religijskih pokreta u moderno doba Europe politiku pretvara u ideologiju nacionalizma i rasizma. Univerzalnost kršćanstva postaje tako partikularnost političkog religijskoga radikalizma. Rousseau ga je prepoznao u europskoj povijesti suverenih kraljevstava svojega doba. Partikularnost civilne religije domoljublja kao opća vrlina obrane slobode i zajedničkoga dobra političke zajednice potiskuje u pozadinu zahtjeve univerzalnosti izvorne kršćanske religije.<sup>6</sup>

Bez prirode i sjećanja na početak razvitka čovjeka i njegove iskonske slobode ni društvo niti država ne mogu postojati u obliku svoje umjetne prirode. Politički stroj zajednice stoga nužno potrebuje složeno tijelo. Njegovi organi funkcioniraju skladno samo ako je tijelo u svojoj složenosti autonomno i slobodno. Suverenost označava prostor-vrijeme političke zajednice modernoga doba. Kada se to primijeni na pojam političkoga i politike u suvremeno doba, tada se radi o najčudovišnijoj dekonstrukciji metafizičkoga sklopa. Od modernoga doba takav metafizički sklop određuje sudbinu svijeta. Sloboda kao uvjet mogućnosti političke zajednice (republike) na temelju jednakosti i pravednosti ostaje bez svojeg utemeljenja u pojmu suverenosti političkoga naroda. Kada je nešto bez utemeljenja, tada više nema tlo pod nogama. Suverenost pripada atributu Božje biti i egzistencije. Apsolutna vladavina je nedjeljiva. Ona je ujedno neprenosiva jer se izvodi iz onog što je *arhé* i razlog, temelj i načelo svjetsko-povijesne avanture u nadilaženju svih izvanjskih postaja na putu do istovjetnosti supstancije i subjekta vladavine. Kada je vladavina bez političke moći postala pukim upravljanjem bez druge svrhe osim u iracionalnoj racionalnosti profita na tržištu, tada je politika svedena na instrumentalnu tehniku vladanja, na puko reguliranje odnosa između stvari, na panekonomizam bez odlučnosti i bez smisla.<sup>7</sup> No, problem koji je u moderno doba otpočeo s Rousseauovim konstruktivizmom političke zajednice nije tek problem odnosa vladavine i upravljanja. Ponajprije, to je problem određenja smisla ljudske slobode u uvjetima njezine redukcije na nešto politici izvanjsko i čudovišno strano. Teorija društvenoga ugovora pretpostavlja izlazak iz prirodnoga stanja. U ime slobode čovjeka »političko društvo« stvara državu.

1 Jacques Derrida, *The Best and the Sovereign*, Vol. I (*The Seminars of Jacques Derrida*), University of Chicago Press, Chicago 2009.

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ullstein, Frankfurt/M. – Berlin – Wien<sup>3</sup>1970.

3 Florian Rötzer (ur.), *Digitaler Schein: Ästhetik der elektronischen Medien*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991.; Žarko Paić, »Tehnosfera: Estetski kôd komunikacije«, *Europski glasnik* 17 (2012), str. 571–608.

4 Simon Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*, Verso, London – New York 2012., str. 81–93.

5 Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 21995.

6 Vidi o tome: Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, Stanford 2003., str. 4–15.

7 Vidi o tome: Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Mit dem Aufsatz von Leo Strauss über den »Begriff des Politischen« und drei unveröffentlichten Briefen an Carl Schmitt aus den Jahren 1932/1933., Metzler, Stuttgart 1988.

Dok je u slučaju Hobbesa realistička tvorba apsolutne države predmet ugovora između na smrt sukobljenih pojedinaca u društvu, kojima suveren jamči sigurnost u zamjenu za žrtvu njihove neograničene slobode u prirodnome stanju, u Rousseaua se radi o pokušaju demokratske uspostave republikanskoga stanja. Umjesto sigurnosti općenita volja naroda pojedincu jamči ispunjenje onoga što je ionako s onu stranu njegove anarhične slobode žive tjelesnosti. Levijatan obećava kolektivnu sigurnost privatnoga vlasništva, a Republika zauzvrat nudi zaštitu zajedničkoga dobra (*communauté*). U oba se slučaja moderna suverenost shvaća apsolutnom vladavinom nacije-države u obliku ustavne monarhije ili republike.<sup>8</sup> Ali pritom je važnije da iz biti modernoga pojma suverenosti nastaje opće pravo isključenja Drugoga. U ime nove prirode čovjeka redukcija državljanskih/građanskih prava sada se više ne provodi na temelju prirode. Kultura postaje moć isključenja Drugih iz korpusa prirodnih prava nacije-države.<sup>9</sup> To je problem nemogućnosti političkoga pod uvjetima nestanka same strukturalne moći zajednice kao ozbiljenja ljudske prirode u zajedničkomu dobru i vrlini. Priroda u doba tehnološkosti više nema svoju *suverenost* jer postaje fikcijom i objektom za druge svrhe.

Ono što i sam Rousseau razmatra u svojoj *Raspravi o podrijetlu jezika* svodi se na pitanje o načinu egzistencije prirode u povijesnome razvitku. Priroda se razvija od stajališta Hegelova bitka-o-sebi do bitka za-sebe u obliku svijesti artikuliranoga fonetskoga pisma.<sup>10</sup> Samo bi u tom pogledu mogao biti prihvatljiv argument Critchleya o »plemenitoj laži i fikciji«. Postavka koju nastojimo ovdje izvesti jest da je u paradoksalnoj svezi modernoga mislitelja republikanske demokratske politike (Rousseaua) i suvremenog kritičara liberalne demokracije (Schmitt) vidljivo kako kraj ideje suverenosti u politici odgovara kraju ideje prirode u tehnološkosti. Posljedica toga nije tek u nemogućnosti bilo kakve nove društvene utopije ili revolucije postojećega poretka globalnoga kapitalizma na starim zasadama prirodnoga prava i ideje čovjeka. Daleko je više u igri. Kada se sama priroda pojavljuje fikcijom i rezultatom suvremenih tehnološkosti, tada je i ideja društva kao razvitka na osnovama slobode, jednakosti i pravednosti dovedena u pitanje. Kraj suverenosti označava kraj modernoga društva. Svi pojmovi modernoga doba od autonomije subjekta do suverenosti naroda dovode se u pitanje. Doista, kako kažu Marx i Engels u *Manifestu KP*, sve se čvrsto pretvara u dim. Prelazak u forme kibernetičke mreže nadzornoga kôda predstavlja realno stanje stvari. Deleuze i Guattari nazivaju ga ratnim strojem nomadologije.<sup>11</sup> Svijet bez tla pod nogama može se još održati samo pomoću beskrajno umnoženih mreža. Političko i politika u doba digitalnih mreža preostaju bez moći. U takvom sklopu moć se nastoji iznova vratiti na istim temeljima nostalgijom za modernom suverenosti Zemlje i nacija-država. No, pitanje je može li se uopće još voditi jedna odlučna politika obrata u biti slobode bez artikulacije moći s onu stranu same entropije svijeta koja savršeno odgovara fluidno neljudskoj prirodi globalnoga kapitalizma?

## 1. Teologijsko-politička razlika: moć i sloboda

Na kraju svoje knjige *Il regno e la Gloria. Per una genealogia theologica dell'economia e del governo* o nastanku i uspostavi metafizičko-političke razlike između vladavine i upravljanja u modernome svijetu politike Giorgio Agamben bavi se Rousseauom. U kratkim filologijsko-filozofijskim izvodi-ma pojma suverenosti iz teologijske ideje o »misteriju«, kojim Bog u Malbrancheovoj teodiceji sudjeluje u pretvorbi iz područja nedokučive milosti do ljudske djelatnosti utemeljenja onog pripadnoga čovjeku, pokazuje Agam-

ben da političku teoriju Rousseaua možemo odrediti bestemeljnom tvorbom utemeljenja političkoga. Kod Malebranchea nije riječ tek o svemoći Božje egzistencije u djelovanju na svijet. Odnos između Božje svemoći i prigodnih uzroka u sferi političkoga odgovara odnosu između univerzalnosti i partikularnosti pojmova. Bog u svojoj beskrajnoj providnosti omogućuje političkom djelovanju njegovu relativnu autonomiju. Sloboda volje proizlazi iz Božje nepogrešivosti. Božji naum unaprijed je osiguran od bilo kakve pogreške u planu iskupljenja čovječanstva. No, problem je u tome što iz Malebrancheove dualističke metafizike slobode i prigodnih uzroka Bog kao univerzalni subjekt suverenosti potrebuje partikularnu volju. Ona mora prigodno ostvariti njegov plan. Misterij političkoga u moderno doba stoga je samo u tome što sloboda kao ni politika nema drugoga temelja osim u bestemeljnosti same odluke o činu utemeljenja suverenosti. Prema tome, Rousseauova dualistička antropologija povijesti (»prirodno stanje« vs. »društveno stanje« čovjeka) nastavak je Malebrancheove metafizike prigodnih uzroka.<sup>12</sup>

U suvremenoj raspravi oko utjecaja Malebrancheove teodiceje na Rousseauovo shvaćanje političke tvorbe demokratske zajednice prihvaćeno je stajalište da se općenita volja u Malebranchea svodi na beskonačnu milost Božju. Rezultat koji otuda proizlazi sastoji se u tome da profana politička paradigma Republike označava transkodiranje Božje suverenosti u ideju apsolutne vladavine naroda.<sup>13</sup> Politika koju Rousseau nastoji izvesti da bi stvorio pretpo-

8

Alain de Benoist podastire dvije definicije suverenosti. Prema prvoj, suverenost je vrhovna javna vlast koja ima pravo i moć korištenja svojega autoriteta u svim slučajevima gdje država artikulira prostor svoje političke moći. Prema drugoj, suverenost je legitimna moć. Ona je priznata od pripadnika države da svim sredstvima koja joj stoje na raspolaganju osigura temeljna prava i sigurnost političkoj zajednici. Prva definicija vrijedi za narodnu suverenost u neovisnoj državi shvaćenoj kao djelovanje slobode kolektivnoga identiteta. Druga definicija odnosi se na pojam narodne suverenosti u modernoj nacionalnoj državi kao moći i legitimnosti aparata izvršenja suverenosti same. – Alain de Benoist, »Qu'est-ce que la souveraineté?«, *Éléments* 96 (studeni 1999.), str. 24–35. Vidi o pojmu suverenosti još: Charles Merriam, *History of the Theory of Sovereignty since Rousseau*, Columbia University Press, New York 1990.; Jens Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

9

Vidi o tome: Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford 1998.

10

Rousseau u toj *Raspravi* kaže da divljim plemenima pripada slikovno pismo, barbarima neartikulirani jezik, a civiliziranima abecedno pismo. (Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur le origine des langues*, Philosophie, Pariz 1983.). Ta tročlana shema razvitka uma u povijesti kroz sliku–jezik–pismo pretpostavlja već uvijek da se priroda pojavljuje uvjetom

mogućnosti nesvjesnoga u samome jeziku, budući da Rousseau u svim izvodima svoje povijesne antropologije pozornost zaustavlja na zlatnome dobu »barbarskoga« stanja kao prijelaza od »divljaštva« u »civilizaciju«. Simbolički medij tog prijelaza jest jezik kojim se upravo denaturira moderni čovjek u političkoj zajednici. Vidi o tome: Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie: Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1988., 3. pre-rađeno izd., str. 35.

11

Gilles Deleuze, Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Continuum, London 2008., str. 387–467.

12

I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, str. 32–61.

13

Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit: Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.2)*, Suhrkamp, Berlin 2010., str. 325. Zanimljivo je da Agamben u nastavku svojih genealogijskih analiza prevođenja teologijske paradigme suverenosti u političku navodi postavke Michela Foucaulta iz predavanja »Securité, territoire, population« iz 1977/1978. godine. Foucault govori da je u europskoj povijesti politike od 18. st. problem suverenosti izgubio na značaju time što je glavni problem postao način upravljanja političkom zajednicom u sferi građanskoga društva (politička ekonomija). Njegove dijagnoze Agamben nastoji



stavke za ozbiljenje ideje ljudske slobode kao apsolutne autonomije neovisnoga pojedinca već je unaprijed u znaku paradoksalne pukotine. Ona usudno obilježava moderno doba. Vidjet ćemo u čemu je ta pukotina. Preokretom samoga ranga odnosa između suverenosti i demokracije nastaje pukotina u ideji moderne demokracije. Ona se odsad mora misliti u pojmovima novovjekovnoga kauzalno-teleološkoga modela: sredstvo–svrha. Što je izvorno bila svrha (*télos*) političkoga djelovanja, sada ima funkciju sredstva, dok sredstvo postaje svrhom. U diskursu suvremenoga doba ovaj obrat glasi ovako: politika je tehnologija moći, a sama se moć prebacuje u sferu upravljanja i gospodarenja društvom. Moć politike nadomještava ekonomska moć. Ekonomija u suvremeno doba postaje ono što već Montesquieu prepoznaje kao kvarenje i posvjetovljenje istine: da političari govore jezikom trgovaca, a trgovci postaju uzorom moderne politike.<sup>14</sup> S Rousseauom i njegovim shvaćanjem *Društvenoga ugovora*, kao što tvrdi Agamben, politika postaje moć tvorbe zajednice. S tim obratom metafizičkoga okvira zapadnjačkoga mišljenja otvara se problem povijesti. Napredak slobode u obliku demokratske vladavine i razvitak društva u obliku konsenzusa između općenite volje i posebnih interesa pojedinaca tvori ideju povijesne pravocrtnosti.

»Htjeli bismo, naprotiv, pokazati da se s pojmovima ‘*volonté générale*’ i ‘*volonté particulière*’ cjelokupni providencijalni stroj vladavine prevodi iz teološkoga u političko područje, da, dakle, nije tek riječ o pojedinom aspektu Rousseauove *économie publique*, nego je u pitanju ova temeljna struktura, a to znači da su time teološki određeni odnosi suverenosti i vladavine, zakona i izvršne vlasti. S *Društvenim ugovorom* republikanska tradicija nasljeđuje teološki paradigmu i stroj vladanja.«<sup>15</sup>

Teološko-politička razlika između božanske i ljudske suverenosti te božanske i ljudske vladavine određuje moderno doba. Ono što ćemo pokušati ovdje izvesti nije tek da se na tragu Agambena i njegova tumačenja biopolitike otvori problem rješavanja demokratske vladavine u doba totalne moći neoliberalizma kao doktrine i ideologije globalnoga poretka svijeta. Ukratko, da se umjesto alternative slobode ili jednakosti za nadolazeće doba svjetske povijesti, koja suprotstavlja politički liberalizam političkome republikanizmu unutar iste metafizičke matrice, postavi pitanje o odnosu moći i slobode. Takav pristup proizlazi iz pitanja o samoj »prirodi« jedne čudovišne moći slobode kao supstanciji-subjektu vladavine bez suverenosti nacije-države, bez zakonodavca koji podaruje legalitet sustavu društvenih odnosa, bez, naposljetku, mogućnosti da sam »narod« nadzire suspenziju Zakona u ime njegove sigurnosti, gdje razlike između diktature i demokracije postaju tek razlike u načinu vladavine kao znanstveno-tehničkoga upravljanja svijetom, kako je to pokazao gotovo proročanski Carl Schmitt u djelu *Nomos Zemlje u pravu naroda Jus Publicum Europaeum*. U tom djelu riječ je o neutraliziranju i depolitiziranju same politike njezinim svodenjem na tehniku upravljanja u doba prirodnih znanosti i industrije.<sup>16</sup>

Schmitt, naime, tvrdi da su svi pojmovi moderne politike sekularizirani pojmovi teologije.<sup>17</sup> Problem u razumijevanju modernoga pojma suverenosti nije više u tome tko i kako vlada nacijom-državom, nego tko odlučuje o izvanrednom stanju.<sup>18</sup> Suvremeno »utemeljenje« političkoga u doba tehnokratskoga depolitiziranja svijeta ima svoje ishodište u dva suprotstavljena pristupa. Ako je točno ono što mnogi filozofi politike danas nastoje promisliti, a među njima i Jean-Luc Nancy, da je poteškoća moderne demokratske politike u tome što ona od samoga početka nema svoj temelj ni u čemu drugome nego u »bestemeljnosti slobode«,<sup>19</sup> tada je razložno pretpostaviti da se od Rousseaua do danas vodi neprestano jedan te isti spor. Kako utemeljiti političku

zajednicu slobode (naroda) ako već sam demokratski poredak u sebi nema temelj, ako je ideja autonomije uma i njegova djelovanja u praktičnome svijetu nužno rascijepljena između onoga što pripada »prirodi« i onoga što pripada »društvu« i »kulturi«? Nije nipošto slučajno da će u novome vijeku, osobito u Kanta, zasnivanjem antropologije nastati problem određenja čovjeka kao umnoga bića. Prva je pretpostavka tog antropologijskoga obrata da njegove granice nisu zadane »prirodom«. Moralni poredak vrijednosti nadilazi prirodu. Sloboda, dakle, postaje iluzornom bez nužnosti koja prethodi mogućnosti njezina pada u ropstvo. Nužnost prebiva u pojmu moći. Može se odrediti legitimnošću raspolaganja Drugime, bez obzira bila to neljudska priroda ili drugi čovjek kao pojedinac ili agregacija poput nekog kolektivnoga identiteta, primjerice naroda. Moć u formi *potestas* i *auctoritas* seže u srednjovjekovno doba europske povijesti politike. Franz Neumann u studiji o razlikama autoritarne i demokratske države uvjerljivo je pokazao kako se ta razlika upisuje u forme moderne vladavine od liberalne demokracije do totalitarnih poredaka kao što su fašizam i staljinizam.<sup>20</sup> Pritom je očito da Rousseauovo zasnivanje modernoga demokratskoga poretka kao događaja apsolutne suverenosti naroda postaje na ishodu modernoga doba u Schmittovom pojmu političkoga preokrenuti *nomos* same politike. Djelovanje s onu stranu »društvenoga ugovora« i »prirodnoga stanja« politiku prebacuje u nešto čudovišno. Između tijela suverene države u moderno doba i biopolitičkoga tijela neoimperijalnoga poretka globalizma danas nalazi se pukotina. U njoj je smješteno ono političko u svojoj načelnoj nesvodljivosti. Podrijetlo razlike u pojmu političkoga počiva u prosvjetiteljskome projektu moderne.<sup>21</sup>

Imenovat ćemo je teologijsko-političkom razlikom. Božansko i suverenost u suvremenoj se politici svode na pitanje legitimne moći i slobode djelovanja unutar pravnoga okvira mreže društvenih odnosa. Zanimljivo je da su u tome

produbiti. To čini tako što u okviru bipolarnosti stroja upravljanja u izvršnoj i sudskoj vlasti pokazuje da je Rousseauova teorija suverenosti u funkciji teorije upravljanja državom. Foucaultov temeljni pojam iz kasnih predavanja o biopolitici – *gouvernementalité* – ne samo da u sebi pohranjuje teologijsko načelo apsolutne vladavine bez utemeljenja u nekom prigodnome uzroku, nego se već uvijek radi o tehnologiji moći. Svoj vrhunac doseže u znanosti političke ekonomije modernoga kapitalističkoga društva kao znanost o upravljanju/vladavini »prirodnim zakonima« samoga društva. – Ibid., str. 326. Za objašnjenje Foucaultova pojma *gouvernementalité* vidi: Thomas Lemke, *Gouvernementalité und Biopolitik*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2008., 2. izd.

14

Giorgio Agamben, »Introductory Note on the Concept of Democracy«, u: Giorgio Agamben i dr., *Democracy in What State? New Directions in Critical Theory*, Columbia University Press, New York 2011., str. 1–5. Vidi o tom preobratu politike u ekonomiju u paradigmatičkome tekstu Lea Straussa o Rousseauu za njegovo shvaćanje političke filozofije »On the Intention of Rousseau«, *Social Research* 14 (1–4/1947), str. 455–487.

15

G. Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*, str. 325.

16

Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1974., 2. izd.

17

Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1963., str. 50.

18

Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 2004., 8. izd., str. 13.

19

Jean-Luc Nancy, *The Truth of Democracy (Just Ideas)*, Fordham University Press, Fordham 2010.

20

Franz Neumann, *Demokratska i autoritarna država*, s njemačkoga preveli Nadežda Čačinović Puhovski i Žarko Puhovski, Naprijed, Zagreb 1974.

21

David Bates, *States of War: Enlightenment Origins of the Political*, Columbia University Press, New York 2012., str. 171–214.

Rousseau i Schmitt gotovo na istim pozicijama. Radi se o deteologiziranju politike. Iz toga nastaje traganje za onim što nužno mora nadomjestiti »praznu transcendenciju« u doba modernih ideologija i tehnoznanosti.<sup>22</sup> Kod Rousseaua je to postulat civilne religije, a kod Schmitta ono što Derrida naziva »mističnom snagom zakona«.<sup>23</sup> Unatoč različitim pokušajima obnove ideje moderne suverenosti nacija-država na načelima novovjekovnoga pojma autonomije subjekta djelovanja, na djelu je radikalan obrat političkoga samoga. Umjesto nesvodljivosti samoga fenomena politike pred drugim fenomenima kao što su religija, umjetnost, kultura, znanost, suvremeno je doba kraja ideologija određeno preinakom pojma suverenosti s onu stranu modernoga označavanja vladavine i moći autonomnoga subjekta. Ne može se više govoriti o povratku društvu kao stvaranju novih odnosa subjekata/aktera globalnoga poretka, a niti o povratku prirodi obnovom ideje esencijalnoga i onoga realnoga protiv konstruktivističkih utopija/distopija prosvjetiteljstva i kasne moderne. Filozofijsko promišljanje odnosa između dva bitno različita i, paradoksalno, bliska načina razumijevanja temeljnoga problema tvorbe zajednice u modernom doba (Rousseaua i Schmitta) nastoji izvesti temeljnu postavku i njezino obrazloženje polazeći od toga da je suvremeno doba koje određuje prijevor oko suverenosti kao *nomosa* politike ujedno nestanak prirode i društva u novovjekovnome shvaćanju metafizičkoga sklopa. Taj događaj određuje primat biopolitike. Radi se o načinu tvorbe samoga ljudskoga života u uvjetima produkcije i potrošnje gologa života bez ikakve suverenosti slobode i »ljudskoga dostojanstva«. Sloboda se pojavljuje medijem pomirenja prirode i društva. No, ako je ta sloboda tek u preobrazbi društvenih nejednakosti u vječne »prirodne« nejednakosti, tada nastupa biopolitika u formi rasno-diferencijalnoga kulturalizma. »Prirodu« društvenih utopija/distopija biopolitika sada svodi na totalni tehnoznanstveni razvitak kognitivnoga kapitalizma.<sup>24</sup>

## 2. Uzvišenost republike: početak nacije-države

Suverenost se za Rousseaua u razlici spram vladavine nalazi tamo gdje otpočinje prazno mjesto moći. Najviša vlast koja pripada narodu u demokratskoj republici proizlazi iz njegova prava na slobodu. Budući da Rousseau radikalno otklanja doktrinu prirodnoga prava, bjelodano je da je pravo na slobodu s onu stranu »prirode« i društvene tvorbe zajednice. Sloboda stvara uvjet mogućnosti čovjeka da bude dostojan vlastita uma i njegovih tvorevina poput znanosti i umjetnosti u kojima doseže najviše mogućnosti života. No, Rousseau je mislilac onoga što se suprotstavlja racionalističkome *credu* prosvjetiteljstva. Bez logike srca i duše, bez udjela strasti život čovjeka postaje dekartovski shvaćeno tijelo »prirode«, život sveden na automatizam i na nešto svojstveno životinjskome bitku. Istinska sloboda kao mjesto pomirenja uma i tijela, kulture i prirode, leži u ljudskoj neodredivosti bilo čime izvanjskim i nesvrhovitim. Rousseau slobodu određuje supstancijom-subjektom političke metafizike novoga vijeka. Zato je Ernst Cassirer mogao kazati da je sloboda taj misterij pomirenja dviju metafizičkih sfera razdvajanja. Vrhunac uspostave građanskoga republikanizma doseže tvorba političke zajednice s pojmom civilne religije. Trijumf općenite volje u domoljubnome zanosu i žrtvi za ono »najsvetije«, koje od Aristotela određuje svaku istinsku politiku a naziva se zajedničkim dobrom, ozbiljuje se u građaninu demokratske republike kao živome subjektu neposrednosti vrline.<sup>25</sup> U članku pisanom za *Enciklopediju* 1755. godine naslovljenim »Politička ekonomija« kao i u *Društvenom ugovoru*, Rousseau razlikuje zakonodavnu djelatnost općenite volje (*volonté générale*) i posebne volje (*volonté particulière*).<sup>26</sup> Potonja pripada u područje upravljanja dru-



štvom. Suverena vlast je nedjeljiva, neotuđiva i ne može se predstaviti osim u izvršnoj vlasti (magistratima). Umjesto liberalnoga shvaćanja po kojem je razlikovanje države i društva rezultat razlike između uspostavljene sile koja djeluje kao instrument moći svagda već prisutne ekonomsko-političke moći posebnih interesa korporativnih struktura društva zasnovanoga na raspodjeli privatnoga vlasništva, republikanska tradicija s Rousseauom shvaća politiku u identitetu nacije i države. Suverenost može biti samo suverenost naroda. A narod kao moderna politička nacija nastaje činom uspostave države.<sup>27</sup>

Štoviše, suverenost naroda je istodobno misterij kojim nastaje ne samo umjetna tvorba moderne ustavne države, nego nešto što je imanentno transsupstancijaciji i činu utemeljenja modernosti uopće – politički narod kao moderna nacija. U transsupstancijaciji se ono što pripada *etnosu* uzdiže na razinu *demosa*. Narod u »prirodnome stanju« postaje subjekt »društvenoga ugovora«. On je nositelj suverene moći koju ne prenosi ni na kakvu izvanjsku i »višu« sferu. Suverenost demokratski konstituiranoga naroda zato je najviši mogući čin uzvišenosti. Pojam uzvišenosti je od Burkea i Kanta postao nosivim pojmom moderne estetike. Ukratko, njime se upućuje na neprikazivost ideje ljepote u umjetničkim djelima. U svojoj dimenziji nadljudske moći transcendencije umjetnička djela omogućuju nastanak neizrecivoga i neprikazivoga doživljaja. Misterij uzvišenosti u estetici ima svoje političko utemeljenje s početkom moderne povijesti u Francuskoj revoluciji. Sjetimo li se s kojim je oduševljenjem Hegel opisivao događaj revolucionarnoga obrata povijesti 1789. godine, kao i mistični čin bratstva Hegela, Schellinga i Hölderlina u početku njihove svetkovine novoga doba filozofije i umjetnosti, bit će jasno kako uzvišenost povezuje estetiku i politiku.<sup>28</sup> To se događa činom konstituiranja modernoga političkoga naroda u suverenoj naciji-državi. Bogovi su Grka bili bogovi polisa. Bog moderne nacije-države od Francuske revolucije više nije kršćanski Bog patnje i iskupljenja. Nadomještava ga suverenost naroda kao prazno mjesto moći. Ono je po definiciji prostor-vrijeme prazne uzvišenosti civilne religije slobode.<sup>29</sup> Budući da se ne može ničim utemeljiti osim u onome što

22

Simon Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*, Verso, London – New York 2012.

23

Jacques Derrida, »Deconstruction and the Possibility of Justice«, *Cardozo Law School*, listopad 1989. Predavanje je kasnije u mnogim objavljenim verzijama ostalo poznato pod nazivom »Force od Law: The Mystical Foundation of Authority«.

24

Žarko Paić, *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb 2011., str. 121–230.

25

Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*, Princeton University Press, Princeton 1963.

26

Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur le économie politique*, Édition complété, Chicoutimi, Québec 2002. i *Du Contrat Sociale ou Principes de droit politique*, Édition complété, Chicoutimi, Québec 2004.

27

Manfred G. Schmidt, *Demokratie-theorien: Eine Einführung*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2008., str. 80–97. i Dragan Lalović, *Mogućnosti političkoga: Preko građanina ka čovjeku*, Disput, Zagreb, 2006., str. 231. »Po mom sudu, cijeli emancipacijski patos *Društvenog ugovora* pokušaj je epohalne terapeutike, na bazi 'velike i nekorisne' znanosti političkog prava i razvijenoga političkog umijeća, kako postojeće kvaziprirodno stanje prevladati novom 'legitimnom institucijom', novim ugovornim utemeljenjem republike kao demokratske države.«

28

Jacques Rancière, *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, Continuum, London 2010.

29

Vidi o tome: Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2004. i Claude Léfort, *Democracy and Political Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989.

slobodu povezuje s božanskim na djelu je problem kako politiku učiniti ne više tek »umijećem mogućega«, nego ponajprije suverenom *heteronomijom svetoga*.<sup>30</sup> Uzvišenost se u Kantovoj estetici pojavljuje na mjestu dinamičke i kvalitativne odredbe pojma ljepote. Umjesto svrhovitosti bez svrhe, uzvišenost se nalazi u području onoga etički neprikazivoga i neizrecivoga. Etička religija slobode ili građanski republikanizam na kraju Rousseauova *Društvenoga ugovora* nije stoga samo moderni analogon Platonovoj *Politei* koja završava s mitom. Politika kao mit i politika kao etička religija slobode dva su različita načina utemeljenja onoga bestemeljnoga. Suverena politika u moderno doba stoga nužno iziskuje žrtvovanje za zajedničko dobro. No, koja je ontologijsko-esencijalna cijena ove žrtve? Nedvojbeno, žrtvovanje za slobodu zajednice čin je najviše moguće svetosti. Uzvišenost žrtve proizlazi otuda što je takav čin kao i samo bestemeljno utemeljenje demokracije nešto s onu stranu političkoga i politike. Kao što je kvazi-transcendentalni početak politike u moderno doba pitanje moći kojim se subjekt političke zajednice konstituira kao supstancija, tako je pitanje žrtvovanja za zajednicu nužno stvar političke teologije. To je preostatak grčke, a ne židovsko-kršćanske tradicije prinosa tijela zajednici. Rousseau zato ne može u civilnu religiju republike prenijeti baštinu Kristova nauka jer je njegovo kraljevstvo »izvan ovoga svijeta«. Žrtve za modernu političku zajednicu su sekularizirani heroji politike, a ne mučenici vjerskih istina. Političku zajednicu ideja zajedničkoga dobra održava pred prijetnjom raspada izvana ili iznutra. Bez republike zapravo ne postoji istinska mogućnost zbiljske moći demokracije.<sup>31</sup>

Ako je prirodna teologija bila uvjetom mogućnosti doktrine prirodnoga prava, za Rousseaua je neporecivo da mjesto božanskoga u modernoj političkoj zajednici može zauzeti samo ona religija koja sveto ime slobode građanstva/državljanstva ne svodi na službu »praznoj transcendenciji«. Pritom se funkcija zakonodavca političke zajednice – suverene moći općenite volje – svodi na funkciju bitne transformacije.<sup>32</sup> Radi se, dakako, o prijelazu i promjeni iz prirodnoga u društveno stanje. U drugom obratu može se ta transformacija nazvati kibernetikom moderne politike s mrežom značenja društva-države. Odnosi između suverene volje naroda u demokratskoj republici i njezinih građana reguliraju se s pomoću teologijsko-političke sveze. Civilna religija je, dakle, konstitutivna i regulativna moć. Zajedničko dobro služi se njime da bi politička zajednica imala »srce i dušu«. Kao što je poznato, »civilna religija« pripada 8. knjizi *Društvenoga ugovora*. Funkcija religije u Rousseauovoj republikanskoj državi nije u metafizičkome pitanju o istini religije same. Naprotiv, radi se samo o pragmatičnome značenju religije za političku stabilnost države i njezine građane. U tom svjetlu razlikovanje između prirodne religije i religije čovjeka jest razlika između dviju razina metafizičke svrhe samoga pojma božanskoga u svijetu. Rimski katolicizam za Rousseaua nije dospio u duše građana. Uspostavio je tek poslušnost. Vrlina republikanske političke zajednice time ne može biti ispunjena. Poslušnost jest vrlina, ali samo ako je riječ o poslušnosti pravednim zakonima i zahtjevu etičkoga suosjećanja/solidarnosti s Drugima. U odlučnome otklonu od srednjovjekovnoga cezarpapizma u Europi, Rousseau se istim žarom poput Hobbesa žestoko okomljuje na instituciju Crkve u moderno doba. Razlog je, naravno, u tome što postojanje civilne religije ne može biti bez unutarnjega sukoba s kršćanstvom kao institucionalnim poretom vladavine u svjetovnome prostoru države. Crkva se ne može odreći svojih povlastica iz razdoblja predmodernih društava. Sukob između političke teologije građanske lojalnosti i domoljublja s teologijom klerikalne politike zato se može smatrati odlučnim sukobom između modernoga načela neutraliziranja svjetonazorne isključivosti vjere i temeljnih

političkih zasada sekularnoga društva. Temeljna je postavka koja proizlazi iz Rousseauove analize odnosa prirodne religije i religije čovjeka u *Društvenom ugovoru* da je čisto kršćanstvo, pod kojim se podrazumijeva iskonsko kršćanstvo malih zajednica prije institucionalnoga saveza Vatikana i srednjovjekovnih kraljevstava, jedina prava religija univerzalnosti slobode, istine, pravednosti i dobra. No, ona je politički nesvrshodna. Razlog je u tome što propovijeda odricanje od aktivnoga političkoga djelovanja u ovome svijetu. Što preostaje jest kao i cijeli Rousseauov projekt tvorba nečega što zapravo ne postoji u zbilji. Civilna je religija kao i svi drugi prijeporni pojmovi moderne političke teologije hibrid između prave religije kao što je iskonsko univerzalno kršćanstvo i »nadmjesne« odnosno religije čovjeka u društvenome stanju. Ta se religija mora uspostaviti zakonom. Ovo je najspornije mjesto u Rousseauovom izvođenju. Gotovo se u pravilu tumači kao predznak totalitarne nakane države. Lojalnost državi i dužnost građana da vjeruju u metafizičko-politički kult demokratske slobode nasilni je čin uspostave republike. No, treba razlikovati simboličko od stvarnoga nasilja. Prvo je ono koje se upisuje u dušu, a drugo ono koje pokreće tijelo. Suverena politička zajednica treba uspostaviti sljedeće pretpostavke:

- (1) postojanje moćnoga, umnoga, djelotvornoga, providnoga i brižnoga božanstva;
- (2) vjeru u budući ili drugi život;
- (3) blaženstvo i sreću pravednika i kažnjavanje zla;
- (4) svetost društvenih ugovora i zakona, a kao jedina negativna dogma pojavljuje se netolerancija spram laži i nepravde u društvenom poretku.<sup>33</sup>

Proturječnost Rousseauovih stavova nije tek vidljiva u odredbi karaktera civilne religije u društvu i državi, nego ponajprije u tome što ona treba biti u funkciji transformacije prirodnoga stanja u društveno stanje. Očigledno je da ta transformacija mora biti mogućom da bi eksperiment republikanskoga poretka mogao uopće biti djelotvornim. No, problem je u tome što se sama tvorba hibridne religije izvodi »diktatorski«. Time se i nehotice nastavlja ono što je bilo temeljnom odredbom cezaropapizma, ali sada kao republikanskoga protestantizma bez pape i cara. Suveren je u modernoj demokraciji narod. Ali sam narod ne može preuzeti funkciju religije kao subjekt božanstva bez aporije metafizičkoga utemeljenja. Narod ne može biti Bogom. Ne može se istodobno vjerovati u Boga (sebe?) ako prethodno nije dovršena sljedeća teologijsko-politička operacija. Sažeto iskazano, Rousseau ne može utemeljiti hibridnu vjeru nikako drukčije negoli »diktaturom srca i duše«, pozivanjem na uzvišenost same politike žrtvovanja zajedničkome dobru po uzoru na grčko-rimske heroje polisa/republike. I tako se pokazuje da je moderna politička zajednica nužno po ideji ona koja nastaje unutar sekularnoga društva čije vrijednosti su, doduše, izvorno religiozne, ali im je promijenjen oblik. Suverena moderna država ne može biti ideologijsko-politički neutralnom, iako to izričito nastoje izvesti liberalni teoretičari države. U suvremeno doba, čak i u slučaju Rawlsova »preklapajućega konsenzusa«, političko nije u funkciji kul-

30 Jacques Derrida, *The Best and the Sovereign*, Vol. I (*The Seminars of Jacques Derrida*), University of Chicago Press, Chicago 2009.

31 Usp. I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*.

32 L. Strauss, »The Intention of Rousseau«, str. 483.

33 I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, str. 189.

turalnoga (svjetonazora u pluralnome društvu). Političko, naprotiv, zasniva vrijednosnu matricu djelovanja. Ideologija ne postoji bez moći političkoga. Ono nikad nije tek izvanjski ornament same politike, poput primjerice mesijanizma i etičkoga fundamentalizma američkih predsjednika, neovisno od ideologijskoga predznaka. Religija u doba moderne suverenosti nužno postaje privatna stvar društvenih skupina, a sama se država stvara kao sekularni teologijsko-politički aparat te i takve suverenosti.<sup>34</sup> Sve su to u svojim različitim načinima mišljenja političkoga jasno pokazali Marx i Schmitt, preuzevši zadatak da modernu bestemeljnost političkoga oslobode od okova već odavno zbiljski nestale religije u političkome tijelu zajednice. Marx je državu nastojao dijalektički prevladati u komunističkoj zajednici riješenoga spora između humanizma i naturalizma (društva i prirode).<sup>35</sup> Schmitt je pak državu kao aparat političke suverenosti iz oblika diktature-demokracije otposlao na groblje povijesti. Kraj njezina povijesnoga poslanstva vidio je u širenju tehnološke suverenosti u svjetske ekonomije i industrije.

### 3. Mistika izvanrednoga stanja: suveren bez Zemlje?

Paradoks je suverenosti na koji ukazuju mnogi teoretičari zajedničkoga dobra i nadolazeće zajednice (Agamben, Badiou, Nancy) u tome što je ona u modernoj formi tautologijska. Politički narod kao moderna nacija državljana sam sebi donosi zakone i sam sebe ovlašćuje da ih provodi, a ipak potrebuje za to predstavljanje nekoga Drugoga. Već je Rousseau znao kako se u povijesti republike događalo, ponajviše u doba Rima, da se iz nužnosti suspendiranja Zakona i proglašenja diktature uvodi pojam neograničenosti u načinu artikulacije suverene moći i neodređenosti u vremenskome trajanju. Argument za diktaturu u četvrtoj knjizi *Društvenoga ugovora* polazi od toga da zakonodavac ne bi smio unutar ustavnoga okvira stvarati političke institucije na strogo pravni način zbog toga što je bjelodano da narod nije nepogrešiv i prepun vrlina. Često je upravo suprotan slučaj. Demokracija se pretvara u tiraniju većine, a plebiscitarno izabrani vođa preuzima moć odlučivanja o budućnosti slobode u političkoj zajednici. Zato je moguće, čak katkad i nužno, suspendirati zakone unutar suverene države zbog obrane samoga poretka. No, diktator nema moć stvaranja zakona. Njegova je jedina moć u suspenziji zakona. Suverenost se, dakle, ne odnosi na suverena kao diktatora. U izvanrednom stanju – *Iustitium patriae* – on je legitimni zaštitnik poretka. To je ono mjesto u čitavom Rousseauovu mišljenju politike koje često dovodi do toga da ga se tumači »duhovnim ocem totalitarizma« ili, pak, prethodnikom autoritarnoga shvaćanja države.<sup>36</sup> Agamben je na tragu Benjamina vidio u modernoj biopolitici zbilju izvanrednoga stanja. Od iznimke ono postaje pravilom.<sup>37</sup> Kada se to događa u zbilji, tada diktatura nadomještava demokraciju. Moderna diktatura postaje oblikom vladavine koja se ideologijski više ne poziva na predmoderne izvore autoriteta poput Boga, crkve, rasne čistoće naroda. Sada obrana temeljnih ideja moderne zapadnjačke civilizacije kao što su ljudska prava, tolerancija i sloboda pojedinca postaju ideologijska opravdanja suspenzije demokratskoga poretka. U ime političke paranoje od terorizma proglašava se izvanredno stanje suspenzije nekih građanskih prava u liberalnoj demokraciji, kao što je to bio slučaj nakon napada al-Qaede na Ameriku 11. rujna 2001.

Carl Schmitt se u svojoj teoriji suverenosti kritički usmjerava protiv liberalnoga deizma ustavne države. Kao što je poznato, deizam je teologijska vizija sjedinjenja božanskoga uma i prirode. Liberalizam je za Schmitta antipolitička doktrina. Političke odluke nastoji se premjestiti u područje ustavnih

normi. Tumačenje Zakona u demokratskoj proceduri potire snagu odlučnosti političkih subjekata u moderno doba. Za liberalne ustavotvorce mjesto suverenosti politike smješta se u instituciju Vrhovnoga suda. Zahvaljujući tom izbačaju u sferu pravne norme politika se depolitizira kao čin pravnoga normiranja. Pravo suspendira politiku. Naposljetku, pravo i njegove norme služe kao instrumenti ekonomskoj logici djelovanja modernoga kapitalizma. Schmittov politički decizionizam pojavljuje se stoga alternativom liberalnome depolitiziranju u ime posljednje svrhe. To je totalna moć tehnostanstvene produkcije kapitalizma u neoliberalnome shvaćanju slobode pojedinca čiji je model poduzetništvo i korporacija na tržištu. Tome se, dakako, može jedino suprotstaviti odlučnim prekidom sa svođenjem politike na pravnu normu i na tehnostanstveni panekonomizam.<sup>38</sup>

Za Schmitta ono političko nije tek egzistencijalno ustrojstvo ljudskoga bitka u graničnim situacijama, kako se to uobičajeno smatra oznakom filozofije egzistencije, osobito Karla Jaspersa. Posrijedi je nešto bitno različito što proizlazi iz Schmittove kritike prosvjetiteljstva i racionalizma. Dakako, protiv totalnoga podruštvljenja života u obliku »pogona« alternativa se pronalazi u pojmu političkoga na kraju liberalne vjere u napredak. Liberalizam se razmatra kritički zato što podliježe razornoj moći ekonomsko-tehničkih snaga u društvu. Na taj se način, prema Schmittu, uspostavio poredak engleskoga kapitalizma koji je potisnuo vojnu moć Napoleona u 19. stoljeću. Pojam napretka kao jedinstva racionalizma i znanstveno-tehničkoga pogona dovodi nužno do temeljne moći modernoga doba s kojim liberalizam dokida svaki oblik izvorne političke artikulacije slobode. Panekonomizam predstavlja rezultat takve svjetsko-povijesne situacije. Njegovo profano filozofijsko-povijesno utemeljenje nalazi se u prosvjetiteljstvu. U Schmittovu *grosso modo* napadu na liberalizam te zahtjevu za povratak političkome s onu stranu postulata liberalne demokracije nije riječ ni o kakvoj vjeri u elitarni oblik vladavine, još manje o vjeri u diktaturu kao način uspostave istinskoga političkoga djelovanja suverenosti. Schmittova je odlučna postavka da je liberalizam metafizički sustav vrijednosti.<sup>39</sup> U znamenitome predavanju »Doba neutraliziranja i depolitiziranja« iz Barcelone 1927. godine radikalno je ustvrdio da proces racionaliziranja označava put u svijet bez države i politike. Na tim osnovama leži dijagnoza suvremene civilizacije. Neograničena vladavina liberalizma kao »antireligije tehniciteta« stvara prostor za ozbiljenje procesa sekulariziranja. Bog, sloboda i napredak shvaćaju se samo kao racionalne vrijednosti ekonomskoga uspjeha na tržištu. Kultura i potrošačko društvo dovode nužno do »ekonomiziranja duhovnoga života«.

Temeljni problem moderne civilizacije za Schmitta jest nestanak dviju oznaka političke slobode djelovanja čovjeka – suverenosti i odlučnosti. Nositelj suverenosti više nije politički narod u demokratskome obliku vladavine nacije-dr-

34

Louis Althusser, »Rousseau: The Social Contract (The Discrepancies)«, u: *Montesquieu, Rousseau, Marx*, Verso, London – New York 1972., str. 27.

35

Miguel Abensour, *Democracy against the State: Marx and the Machiavellian Moment*, Polity Press, London 2011.

36

Vidi o tome kritički u: I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*.

37

Giorgio Agamben, *State of Exception*, University of Chicago Press, Chicago – London 2005.

38

Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Dunckler & Humblot, Berlin <sup>8</sup>2004.

39

Thomas Vesting, »Erosionen staatlicher Herrschaft: Zum Begriff des Politischen bei Carl Schmitt«, *Aör* 117 (1992), str. 9.

žave. Pojedinaac koji stoji u jezgri liberalnoga shvaćanja povijesti pretvara se u objekt samoga kapitalističkoga pogona panekonomizma, bez obzira bio on kapitalist ili radnik. Umjesto suverene moći političkoga u moderno doba demokracije suočeni smo, prema Schmittu, s raspadom klasične europske države i njezinim gubitkom vjerodostojnosti u pravnome smislu. Posljedica je toga raspada vidljiva u depolitiziranju države u sferi ekonomije, religije, morala, kulture, umjetnosti. Sve te sfere »društvenoga života« u moderno doba načelno su autonomne. No, ta je autonomnost fikcija i iluzija slobode heteronomnoga utemeljenja politike. Neutralnost liberalne države spram sfera morala i kulture zapravo je samo ideologijska krinka jedne posve druge hipermoći. Očigledno je da njoj više nije potrebna tradicionalna državna politika da bi vladala svijetom. Na mjesto države dolazi složeni sklop ekonomsko-političkih interesa korporacija. Pluralizam i liberalizam jamče stroju neoliberalne hipermoći novu legitimnost, Ona sada više nema oblik suverenosti naroda. Moć kapitalističke ekonomije s onu stranu nacija-država i s onu stranu klasično pojmljenoga pojma političkoga razara moderni pojam suverenosti. Gdje je i postoji li uopće alternativa tom čudovišnome procesu preobrazbe političkoga u stroj dehumanizirane pustinje znanstveno-tehničkoga sklopa?

Za Schmitta je politika jedina alternativa. Ona ima sudbinsko značenje za zapadnjačkoga čovjeka. Politika je njegov metafizički *credo* u doba raspada metafizike. Zato su svi pojmovi moderne politike sekularizirani pojmovi teologije, a među njima suverenost predstavlja ključni pojam moći politike u doba nestanka samoga modernoga pojma suverenosti. Paradoks je, dakle, istoznačan onome koji Derrida naziva »mističnom snagom utemeljenja«. Pravo se više ne može zasnivati na metafizici norme. Sada se težište prebacuje na odluku suverene moći transformacije društva i države. Gotovo sukladno Rousseauovom uvjerenju da postoji ipak tako nešto kao mitska slika prirode, tako i Schmitt totalnome politiziranju znanstveno-tehničke civilizacije nastoji uskratiti pravo da određuje egzistencijalnu sudbinu čovjeka u svijetu. No, u čemu je problem s alternativom povratka političkome? U »doba tehniciteta« političko djelovanje gubi predmet vlastita politiziranja. Tehnika više nije određena paradigmom atomske fizike kao što je to bilo za Heideggera i Schmitta. Umjesto tehnike svijet konstruira tehnosfera iz biti posthumanizma i transhumanizma. Tehnika je još nešto neljudsko, dok tehnosfera dokida ontologijsku razliku čovjeka i stroja s pomoću razvitka umjetne inteligencije. Politika u doba tehnike i politika u doba tehnosfere nisu tek dvije različite politike. Razlika između dvoga potječe iz jedne dublje ontologijsko-ontičke razlike u biti političkoga. U prvom slučaju politika pripada pojmu vladavine i upravljanja nad tehničkom okolinom. U drugom slučaju sama politika postaje kibernetikom. Radikalna odluka za obrat u biti suvremenoga svijeta neoliberalnoga kapitalizma označava kritiku depolitiziranja. U oba slučaja radi se o političkome s onu stranu predstavničke demokracije u razdiobi na državu i društvu. Obrat je decizionistički čin transformacije suverenosti naroda. Događa se dokidanjem ili suspenzijom zakona te ulaskom u logiku izvanrednoga stanja. Depolitiziranje u bitnom označava proces preobrazbe politike u tehnologiju upravljanja sustavima. Takvi sustavi kibernetički funkcioniraju poput mreže. Dogma koju Schmitt radikalno kritizira svodi se na neutraliziranje političkoga i depolitiziranje politike u liberalnim demokracijama. Vjera u proizvodnju, potrošnju, marketing i tržište kao autonomnu sferu društvenoga reguliranja sustava potreba istodobno označava vjeru u autonomiju estetike, morala, religije. Sve je autonomno, samo ne politika. Ideologija ovog globalnoga poretka neoliberalizma i tehnoznanosti kao entropijske mreže samoobnavljanja u permanentnim izvanrednim situacijama ekonomskih kriza proizlazi iz vjere u

legitimnost i legalnost poretka prirodnih odnosa između stvari kao društvenih odnosa između subjekata/aktera globalne politike svijeta.

Epoha državnosti i država ide prema svojem kraju. Schmitova dijagnoza ove »postnacionalno-državne konstelacije« nesumnjivo je izvedena na temelju uvida u filozofijsko-teologijsko podrijetlo pojma pravocrtne povijesti, koja se od sv. Augustina do Marxa pojavljuje konstantom. Druga bitna točka analize seže u sam početak modernosti. U tome je bliska sveza s Rousseauom i njegovim shvaćanjem politike. Naime, država i suverenost, kao i legitimnost i legalnost nisu drugo negoli ono što smo nazvali teologijsko-političkom razlikom. S krajem suverenosti kao pravno-političke kategorije ustavnih poredaka europske moderne povijesti nalazimo se, prema Schmittu, na kraju ne samo nacije-države, nego i na kraju tradicije europskoga *Ius Publicum*. Minula epoha država i prava odgovara nestanku metafizičke ideje o vječnoj i nepromjenljivoj »ljudskoj prirodi«, koja je bila u temelju svih novovjekovnih filozofija politike, prava i morala. S krajem metafizike »ljudske prirode« na kojoj je izgrađen politički poredak liberalne demokracije u Europi i Americi postavlja se pitanje što uistinu preostaje od političkoga u doba »dehumanizirane pustinje« izgubljenoga *nomosa* Zemlje.

Zašto uopće iznova toliki povratak Schmittu i, paradoksalno, preko njega Hobbesu i Rousseauu osobito u zastupnika tzv. repolitizacije i agonalnoga pluralizma (Derrida, Agamben, Mouffe i drugi)? Odgovor je u tome što se njegova vizija nadolazećega doba i svjetskoga poretka realistički suočava s krajem modernosti i njezina političkoga kulta – nacionalne države. S krajem nacije-države suverenost postaje pitanje koje izlazi iz okvira teorije države i prava. Umjesto metafizike normi sada je obrat u tome što decizionizam političke egzistencije uspostavlja sam događaj obrata političkoga u središte promišljanja.<sup>40</sup> Odluka suspendira normu. Akcija mijenja vrijednosti. Sve postaje neodređeno i neizvjesno kada u igru ulazi sam događaj radikalne promjene svijeta. Statičnost nacije-države u svjetskoj povijesti zamjenjuje dinamičnost i fluidnost mreže neoimperijalne suverenosti. Svi klasični politički subjekti/akteri modernoga doba gube svoju moć da bi ih preuzelo nadzorno društvo u globalitarno doba.<sup>41</sup>

#### 4. Epilog: o paradoksu demokracije

Doba nacija-država s kojim otpočinje moderna politika istodobno označava rađanje moderne kulture. Rousseau je već u *Raspravi o znanostima i umjetnostima* iz 1750. godine postavio jednu od najradikalnijih postavki protiv visoke kulture u suprotnosti s demokratskim pravom naroda kao općenite volje.<sup>42</sup> U hiperboličnome tonu koji će preuzeti F. T. Marinetti u svojem *Manifestu futurizma* početkom 20. stoljeća s kojim otpočinje poslanstvo povijesne avangarde, Rousseau izvodi postavku da treba spaliti akademije i knjižnice ako će njihova temeljna zadaća prosvjećivanja naroda i borbe za istinom ostati po vlasticom učene manjine u upravljanju društvenim razvitkom. Pretjerivanje,

40

Henning Ottmann, »Decizionistički modeli politike«, *Politička misao* 47 (1/2010), str. 129–141.

41

Vidi o tome: Žarko Paić, »Sloboda pod nadzorom: O nestanku društva u globalitarno doba«, u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i*

*moćnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb 2011., str. 153–188.

42

Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, Le livres de Poche, Pariz 2004.

dakako, ima svoj retorički cilj u tome što suprotstavlja logiku znanja kao ezo-terične tajne jedne ekspertne skupine demokratskom načelu javne rasprave o smislu i koristi javnoga znanja za stabilnost demokratskoga poretka. U ime demokracije znanje mora biti stvar naroda ili nije vrijedno postojanja. Kultura se u svjetlu prosvjetiteljskoga projekta pojavljuje rascijepljenom u samoj biti političke uporabe javnoga razuma. Gotovo da su danas isti argumenti zastupnika deliberativne demokracije u sporu s posthumanizmom i transhumanizmom oko pitanja reproduktivnoga kloniranja, biogenetike i kiborgizacije života. Strah od rizika nenadziranoga napretka dovodi u svezu javno demokratsko neznanje i ekspertne skupine tehnološke znanosti. Spor se čini apsurdnim. No, pravi je paradoks u tome što demokratski poredak bez mnijenja (*doxa*) ne može postati prostor deliberativne kritičke javnosti. Zato je kultura svojevrsna »aura« svakoga »prirodnoga prava« i suverenosti nacije u moderno doba. Kao simbolički preostatak viška imaginarnoga, kultura je moderni sekularizirani pojam za božansko tijelo zajednice. Transcendencija u imanenciji čini kulturu zamjenom za prazno mjesto božanskoga u prostoru moderne politike.<sup>43</sup> Kada se to ima u vidu, shvatljivo je zašto Max Weber određuje modernost dobom raščaravanja. Nije riječ tek o znanstveno-tehničkom raščaravanju svijeta iluzija iz srednjovjekovnoga imaginarija apokalipse i smrti, nego ponajprije o raščaravanju prostora za uspostavu ontologijskoga zakona Novoga. Modernost nastaje na tlu onoga što zamjenjuje teologijsku sliku svijeta u autonomnosti sfera ekonomije, politike i kulture. Ekonomija se događa u sferi društvene općenitosti »prirodnih zakona« tržišta, politika u sferi ustavnoga poretka nacije-države, a kultura u području simboličkoga značenja svijeta sustava i svijeta života.<sup>44</sup> Problem »prirode« u modernoj filozofiji od Schellinga do Blocha stoga nije više problem drugobitka čovjeka u nečemu izvanjskome i otuđenome ljudskome duhu. Priroda u cjelokupnome radu destrukcije i dekonstrukcije mišljenja preostaje zagonetkom. A nju više ne rješavaju filozofijske spekulacije koje su ustuknule pred radikalnim konstruktivizmom tehnološke znanosti. Kada se priroda konstruira onim što pripada području neljudskoga – tehnološkim projektom izbačaja čovjeka u svemir – tada i njegova »društvena priroda« postaje konstrukcijom bez fiksnoga utemeljenja. Stroj neljudskoga omogućuje prirodi produžetak njezine iluzije i fikcije prirodnosti u umjetnoj inteligenciji i estetskom kôdu nove tehnologije.

Rousseau se teologijsko-politički morao razračunati s klasičnim nasljeđem politike da bi cjelokupni projekt moderne mogao biti oslobođen upravo onoga što čini i nadalje glavni problem njegova mišljenja i danas – fatalnosti i kontingencije »prirodnoga stanja«, te himere koja pod vidom društvene tvorbe političke zajednice čudovišno leži u pukotini ljudske slobode. Ne djeluje li naprosto još čudovišnije ona znamenita Hegelova postavka iz *Fenomenologije duha* da je ta toliko opjevana priroda u samome središtu novovjekovne tvorbe subjekta tek rezultat prirodnih znanosti, dakle, čista fikcija znanstvenoga uma? Ako je tome tako, tada je modernost samo jedna postaja na putu tehnološkog napretka. Sve druge putove tehnološke znanosti pretvaraju u objekte svojeg istraživanja, a politiku trebaju samo kao nužno sredstvo vlastite moći. Vjera u demokraciju više je od vjere u moć slobode kao temelja »društvenoga ugovora«. To je vjera u nadolazeću zajednicu pravde bez fikcije »prirode« i bez mita o »društvu«. Dostojanstvo politike nema više pred sobom povratak »prirodi« niti očekivanje nekog idealnoga svjetskoga društva. Djelovanje je odluka o biti ljudske slobode i o *nomosu* Zemlje u doba kraja suverenosti. Ako ta odluka promašuje smisao političkoga, tada je budućnost djelovanja već unaprijed odlučena. Ona više nije naturaliziranje iskonskoga grijeha čovjeka ili, pak, njegove nedužnosti (Hobbes–Rousseau).



Sama se društvena priroda sada ideologijski ovjekovječuje kao nova prirodna nejednakost čovjeka u sustavu kognitivnoga kapitalizma. Pitanje o političkome preostaje u doba kraja *nomosa* Zemlje jedino bitno pitanje o mogućnostima druge »ljudske prirode«. Gdje je njezino mjesto i što ona označava? Druga se priroda čovjeka nalazi u samome temelju projekta tehnoznanstvene moći. Na mjesto biološke zadanosti sada dolazi nešto duboko »iracionalno« – proračunljivost i racionalnost mreže kognitivnoga kapitalizma do njegova kraja u vlastitome bezdanu. Na kraju Cameronova 3-D filmskoga spektakla *Avatar* jedino što preostaje jest vizualizacija prirode kao tvorbe »vječnoga ništavila«. Tko govori o povratku prirodi, da parafraziramo Aristotela, ili je Bog ili zvijer koja u prirodi više ne nalazi svoj odavno razoreni dom. Na njegovo mjesto dolazi bezavičajnost političkoga. Odluka same čudovišne moći promjene »prirode« i »društva« posljednji je čin apsolutne suverenosti. No, subjekt suverenosti više nije ni Bog niti moderni politički narod. Ima li uopće više razloga govoriti o subjektu moći i suverenosti kao *nomosu* političkoga na kraju epohe moderne nacije-države?

Žarko Paić

Sovereignty as the *Nomos* of Politics:  
Rousseau and Schmitt

**Abstract**

*The article discusses the problem of the foundation the politics in the age of technocratic depoliticisation the world as a global system of neoliberal capitalism. The basic assumption seeks to show that Rousseau's foundation of modern democratic system as the event becomes the absolute sovereignty of the outcome of the modern era in Schmitt's concept of the political nomos which has been turned the policy as an action beyond the "social contract" and the "state of nature". Between the body of the sovereign states in the modern era and the biopolitical body of global world today has been gaping deep abyss where the political fissures in its principle reducibility goes beyond the binary opposites. Despite various attempts at renovation the ideas of modern sovereign nation-state there is a radical turn of the political dynamics. Instead the reducibility of the phenomenon itself before the policy to other phenomena such as religion, art, culture, science, in the modern era occurs the end of ideology defined by reworking the concept of sovereignty beyond the modern labelling rule and the power of an autonomous entity. Philosophical reflection on the relationship between two fundamentally different and, paradoxically a close understanding the construction of the community in the modern era (Rousseau and Schmitt) trying to articulate the basic principles and its argument on the fact that the modern age that determines the dispute about sovereignty as nomos the politics is nothing else but disappearance of the society and nature in metaphysical understanding of that constellation.*

**Key words**

sovereignty, politics, state of emergency, political, Jean-Jacques Rousseau, Carl Schmitt