

Recenzija

Daniela Lapenna
**Le pouvoir de vie et de mort:
 Souveraineté et peine capitale**

Presses Universitaires de France, Pariz, 2011,
 383 str.

Ne treba posebno dokazivati da je smrtna kazna – uz to što je pravni i moralni problem – politički problem: bez obzira na različite, također politizirane, znanstvene studije o njoj, stajališta o smrtnoj kazni razlikuju se ovisno o političkim i ideološkim pozicijama njezinih zagovornika ili osporavatelja. Ona u kaznenim politikama država opstaje ili se ukida zbog političkih razloga, ovisno o strukturnom mjestu koje ima u nekom političkom poretku. Jedno je, međutim, napisati još jednu empirijsku studiju o komparativnim politikama smrtno kazne, o njezinim učincima na stope zločina ili pak normativnu raspravu koja odvaguje je li ona, primjerice, pravedna retribucija čak i ako nije dobar “deterent” u utilitarističkom smislu, a drugo je pokušati sustavno i disciplinirano povezati problematiku smrtno kazne s temeljima političke i socijalne teorije. Koliko mi je poznato, knjiga *Le pouvoir de vie et de mort: Souveraineté et peine capitale* (“Vlast nad životom i smrću: suverenost i smrtna kazna”) koju je napisala Daniela Lapenna, talijanski politički filozof mlađe generacije, do danas je jedini takav pokušaj, koji opsežno i sustavno povezuje pitanja kaznene politike s temeljima političke, ali i socijalne

teorije, ulazeći u područje antropologije i psihoanalize. Knjiga je objavljena 2011. u ediciji *Fondements de la politique* (“Temelji politike”) koju uređuje Yves-Charles Zarka, profesor na Sveučilištu Paris-Des-cartes, ujedno i mentor autoričine doktorske disertacije koja je prerađena i objavljena pod navedenim naslovom te kao takva čini predmet ove recenzije.

Knjiga ne počinje posebno izazovno ili iznenađujuće. Uvodno poglavlje daje prikaz “aktualne situacije” u vezi sa smrtnom kaznom u svijetu, pomalo u stilu publikacije civilnog društva koji je u takvim prethodnim prikazima teško izbjeći. U njemu se iznosi kratak pregled osnovnih shvaćanja smrtno kazne, koja se legitimira kao sredstvo retribucije, kao sredstvo prevencije i, pomalo paradoksalno, kao sredstvo korekcije kažnjenika, no tip katarze o kojem je riječ, i prema kojemu je autorica skeptična, razjašnjava se u raspravi o “spiritualističkom” pristupu kazni, koji se s dobrim razlozima može učitati u klasike političke teorije. Nakon korektnog uvodnog prikaza Lapenna se upušta u ambiciozan projekt kritičkog ispitivanja političke teorije s obzirom na smrtnu kaznu. Prva se cjelina u tom pothvatu bavi teorijom države. Nakon izazovnog ispitivanja “teokratskih modela” države, tj. mjesta smrtno kazne u tradicijama židovske, kršćanske i muslimanske teokracije, u žanru veoma edukativnih naracija koje između ostaloga povezuju historijske prikaze, analizu diskursa svetih tekstova i pozicija autoriteta teologije i političke filozofije, autorica smrtnu kaznu ispituje s obzirom na kontraktualističke i decizionističke teorije države. Oba klasifikacijska razdjela pokazuju kako su klasični i moderni politički teoretičari uglavnom eksplicitno razvijali

teoriju kažnjavanja, pa i bavili se smrtnom kaznom kao teorijskim mjestom na kojem se prelamaju ključni problemi utemeljenja političke zajednice i legitimacije vlasti.

U Lapenninu pomnom čitanju klasici političke teorije ugovora ne prolaze dobro. Nasuprot često osporavanom stereotipu o Hobbesu kao ogoljenom teoretičaru apsolutizma, njegova teorija kažnjavanja dobiva obrise svojevrstne kvake 22: država treba svakako kazniti podanika koji krši njezine zakone, u određenim slučajevima, naravno, i smrtnom kaznom, ali to ne može konsenzualno učiniti jer svatko, prema prirodnome pravu, ima pravo na otpor kako bi se zaštitio. Ako se građani pobune protiv odluke suverena, njihovo je djelovanje čin pobune. U potonjem slučaju građanin pribjegava otporu, što je prirodno, pa je država s njim u ratnom stanju i može ga usmrtiti, ali ne kao subjekta, nego kao neprijatelja. U konačnici ispada da država mora kazniti sve prijestupe ali, teorijski čisto, ona ne može kazniti nikoga, pa se paradoks razrješava tek u praksi: "Teorijski, građani zadržavaju svoju prirodnu autonomiju, ali su u praksi podređeni apsolutnoj vlasti suverena, koji svoje ovlasti koristi do krajnje mogućnosti osude na smrt" (106). Naposljetku, Hobbes ipak ispada utilitarističkim misliocem smrtne kazne koji će život pojedinca žrtvovati za dobrobit suverena. Druga su dva teoretičara ugovora u Lapenninoj prezentaciji nešto manje zakučasta. Kod pomalo mekersonovski uokvirenoga Lockea, kao teoretičara individualnog posjedništva, prirodno pravo na usmrćenje onoga tko ugrožava život, dobra i imovinu drugoga jednostavno se prenosi na suverena, pa "mudri" Locke ustvari nije ponudio nikakav "pravi temelj za univerzalnu legitimaciju smrtne kazne" (114).

Kod Rousseaua smrtna je kazna ono na što je politički kontraht pristao kao građanin koji utemeljuje državu koja, razumljivo, štiti od ubojica. Smrtna je kazna sredstvo zaštite države, odnosno političkog poretka s "totalizirajućim pretenzijama" (123), u kojemu se građanin potvrđuje nasuprot nedodirljivosti ljudske osobe koju zagovara autorica. Lapenna Rousseauu zamjera i korištenje metafore rata u opisu odnosa zločinca i države koja ga, prema tome, ima pravo usmrtiti. Naime, Rousseau u samoj raspravi o ratu navodi kako državno pravo raspolaganja životom osoba strane populacije i njihovim dobrima, nakon što je skrsen neprijateljski javni poredak i položeno oružje, prestaje, pa za razliku od osuđenika na smrt oni od neprijatelja postaju tek ljudi koje bi bilo barbarski ubiti (118-119). No ne samo Rousseau, kao lučonoša republikanizma, već i prethodni autori koje se obično smješta u tabor tradicije liberalizma ne prolaze nimalo dobro u Lapenninoj analizi. Prema autoričinu mišljenju, njihove teorije pokazuju da su apsolutizirali političko i "utopili" pojedinca u poretku suverenosti. Štoviše, oni su svi zajedno optuženi za teologiju koju su više ili manje formalno napustili: u njihovim sistemima pojedinac nije shvaćen kao svrha po sebi, kao u kantijanskom moralnom diskursu, o kojemu će još biti riječi. Njegov ili njezin život unutar suverenosti može završiti legalnom i legitimnom smrću, a tome je tako jer su klasici političke teorije, liberali i republikanci jednako, divinizirali politički poredak nasuprot pojedincu. Ne treba posebno čuditi što na Lapenninu sudu slično prolaze i teoretičari decizionizma.

U radu Carla Schmitta – kojega je Simon Critchley u nedavnoj polemici sa Žižekom jednostavno okrstio kao "fašističkog juri-

sta” i usput naglasio njegovu fascinaciju Lenjinom i Maoom (Schmittovu, ne Žižekovu) – nema puno iznenađenja u pogledu smrtne kazne. Premda o njoj nije izravno teoretizirao, barem ne u smislu “navlastite elaboracije o problemu smrtne kazne” (127), Lapenna Schmitta čita pomoću devetnaestostoljetnog reakcionara Cortésa koji je na Schmitta imao snažan utjecaj. Cortés se snažno usprotivio ideji da se ukinu smrtne kazne za političke zločine, najgore i najteže od svih jer ugrožavaju politički poredak, i da se njezinim ukidanjem otvori mjesto za opasno ukidanje kazni za druge, nepolitičke zločine, što bi i Schmitt najvjerojatnije potpisao. U Schmittovu decizionističkom modelu, naime, suveren stoji iznad zakona; on raspolaže pravom kažnjavanja, životom i smrću podanika; on legitimno može usmrtiti svoje subjekte, a Lapenna nije propustila napomenuti da je Schmitt svojevremeno ponudio i “čvrstu teorijsku obranu” Nirbernških zakona iz rujna 1935. u kojima je smrtne kazna dobro figurirala (129). U tim, decizionističkim okvirima Benjaminov utjecajni esej o nasilju Lapenna čita preko Derride koji u Benjaminovu “božanskom nasilju” vidi “čistu odluku” koja može raspolagati ljudskim životom, ali zato, prema Derridi, nje ne smije raspolagati država koja smrtnom kaznom osuđuje samo pravo i negira ga. Uz nešto Foucaulta, Agambena, kojeg Lapenna ne čita posebno entuzijastično, tvrdeći da je tobože kritičan prema Schmittu dok ga ustvari reproducira, i napomene o Žižeku koji je usputno otpisan kao “provokativan i opasan” (155), u decizionističkom dijelu knjige najvažniji je upravo Derrida, koji se i inače citira na ključnim interpretacijskim mjestima u knjizi. Sporni filozof u knjizi figurira kao autoritet koji

dekonstruira politiku suverenosti i pristupa joj preko smrtne kazne, upravo kao i autorica (v. 361), pa postaje jasno da autoričina glavna kritička meta nije smrtne kazna, nego ustvari sama politika suverenosti kao prethodno mjesto na kojemu se može opravdati ili pobiti smrtne kazne. Prikaz decizionizma, koji jasnije izražava ono što kontraktualističke teorije države u Lapenninoj interpretaciji skrivaju, autorici služi da iskristalizira svoju poziciju. Ona se sastoji u tome da se politika radikalno deoteologizira, a suverenost relativizira pomoću koncepcije neotuđivih ljudskih prava na život i tijelo koja bi prethodila svakoj politici. Ukratko, ako netko želi ukinuti smrtne kazne, glavni je problem, kako pokazuje autoričino čitanje političke teorije, divinizirana suverenost koju treba napasti svim sredstvima.

Jednom kad je analitički posao “dekonstrukcije” teorije države obavljen, autorica ima podlogu za analizu klasične rasprave između abolicionizma i antiabolicionizma, usmjeravajući se, kako kaže, na konceptualna pitanja i potragu za kontradikcijama više nego na historijski prikaz njihova sučeljavanja. U ovom dijelu knjige Lapenna u respektivnim poglavljima analizira konzekvencijalističke, deontološke i spiritualističke teorije. Konzekvencijalizam u racionalizaciji kažnjavanja ustvari je apstrahirana utilitaristička doktrina koja opravdanost radnji izvodi iz njihovih pozitivnih ili negativnih posljedica. Autorica nastoji pokazati kako ta doktrina također ne dokida logiku suverenosti koja instrumentalizira pojedinca. U njezinim okvirima to postaje gotovo samorazumljivo, pa Cesare Beccaria, klasik kaznenog utilitarizma kojeg se u povijesti teorije kažnjavanja mahom nekritički slavilo kao

progresivnu snagu zbog njegova utjecajnog traktata u kojem se pionirski založio za ukidanje smrtne kazne, gotovo postaje konzervativni zaštitnik anakrone politike suverenosti. Naime, Beccaria nije načelno isključio smrtnu kaznu, nego ju je samo epohalno otpisao kao kaznu koja je u danim povijesnim okolnostima razvoja društva i ekonomije nepotrebno okrutna i stoga u sukobu s utilitarističkim računom. To znači da bi se ona, načelno, mogla prihvatiti u utilitarističkim okvirima koji i život pojedinca gledaju kao sredstvo u računu koristi političko-ekonomske zajednice, a Lapenna pritom čak nudi drsko paradoksalno čitanje Beccarije prema kojem problem za njega nije u tome što je smrtna kazna odviše okrutna, nego u tome što ona ustvari nije dovoljno okrutna da bi bila učinkovita u smislu generalne prevencije. Autorica pritom obogaćuje raspravu pozicijama autora iz 18. i 19. stoljeća kao što su Gaetano Filiangeri, Giuseppe Compagnoni i Francesco Carrara koji su razvijali ili kritizirali ranu utilitarističku poziciju kojoj je temelj udario Beccaria, razglashaeni *wunderkind* kaznene teorije prosvjetiteljstva. Velikan utilitarizma Mill je pak u obranu smrtne kazne ponudio začuđujuće kontradiktorne argumente: ona je ujedno potrebna kao krajnje zlo koje treba koristiti ograničeno, tako da odbije najteže zločince od ubojstava i da "potvrđi ... društvenu vrijednost straha od smrti koji je potreban da bi se građane držalo u poslušnosti", dok ju je, s druge strane, vjerojatno u povijesnoj opreci spram mučenja, relativizirao kao ograničeno zlo koje nosi tek "prolaznu bol" (188-189). Lapenna ovo poglavlje zaključuje prikazom i analizom suvremene anglosaksonske rasprave o smrtnoj kazni u konzekvencijalističkim okvirima.

Poglavlje o deontologiji, stajalištu u moralnoj teoriji koje se suprotstavlja konzekvencijalizmu, etički prosuđujući o poželjnosti samog djelovanja, a ne njegovih bližih ili daljih posljedica, očekivano je posvećeno Kantu čija su teorija kažnjavanja i stajališta o smrtnoj kazni prikazani veoma opširno, citatno i posebno akribično. Premda njegova normativna pozicija zahtijeva da ljude treba uzeti kao svrhu, a ne kao sredstvo, Kant paradoksalno zastupa retributivističko stajalište prema kojemu iz počinjenog ubojstva nužno slijedi smrtna kazna za počinitelja. Gradeći na Rousseauovu tropu u kojem se političkom logikom građanin potvrđuje nasuprot partikularnostima pojedinca koji je zastranio u odnosu na općenitu volju, Kantovo shvaćanje smrtne kazne suprotstavlja čovjeka kao eksponenta čistog zakonodavnog uma (*homo noumenon*) i počinitelja zločina (*homo phaenomenon*) što je izgubio svoj "noumenon", pa mu se kaznom vraća ljudsko dostojanstvo uz sankciju kategoričkog imperativa u "carstvu svrha". Lapenna dosta prostora posvećuje Kantu, smatrajući kako je njegova pozicija ključna za ukidanje smrtne kazne jer se, gledajući ljude kao svrhe po sebi, može dovesti u pitanje logika suverenosti koja instrumentalizira pojedinca. Zagovarajući smrtnu kaznu, Kant prema Lapenninu mišljenju nije bio konzekventan u odnosu na vlastitu moralnu teoriju koju je sinkretički spojio s klasičnim retributivizmom po banalnome talionskom načelu. Analogno prethodnom poglavlju, ovo donosi raspravu o suvremenim stajalištima o retributivizmu. (Autorica, koja u knjizi uglavnom veoma disciplinirano i logički čvrsto argumentira, u njemu ipak povremeno tone u suviše sentimentalnosti, premda ih je, čeličnom dosljednošću, pret-

hodno prigovorila Robespierreu – jednom od pitoresknijih protivnika smrtne kazne koji joj je u praksi jakobinskog terora naveliko pribjegavao, podržavši je ne samo u slučaju dekapitacije kralja koji je izigrao društveni ugovor i došao u stanje rata sa svojim narodom nego i u slučaju brojnih ideološki otpisanih i posljedično giljotiniranih “neprijatelja revolucije”. Naime, Lapenna je veoma lako otpisala jedan od argumenata revolucionara čija su protivljenja smrtnoj kazni pala u povijesnu sjenu jer je stekao izvjesni renome kao revolucionarni “glavosjek” (*coupeur de têtes*), a koji je govorio o tome kako je državna smrtna kazna nelegitimno barbarstvo u kojemu se “snaga sviju naoruža protiv pojedinca”, ali to Lapennu nije spriječilo da, slično kao odgovarajuća epizoda *Dekaloga* Kieślowskog, prikazuje kako glomazni državni aparat, usmrćujući pojedinca, djeluje “hladno” i “hladnokrvno”, što je možda i gore od spontane privatne osvete (cf. 180-182; 224-225). Takve površinske impresije, kako će nastavak recenzije pokazati, nesumnjivo nisu u funkciji argumenta koji smrtnu kaznu ne nabija samo političkim, nego i psihoanalitičkim erosom.)

Posljednje poglavlje dijela knjige o abolicionizmu protiv antiabolicionizma jedno je od interpretacijski presudnih u obračunu s klasičnom političkom teorijom kažnjavanja, gotovo bi se moglo bi reći da je ono njezina vlastita “smrtna kazna”. Ono govori o spiritualističkom shvaćanju smrtne kazne kao svojevrzne katarze koja potvrđuje integritet transcendentne, “više” osobe, kažnjavajući svjetovnu osobu zločinca koji je počinio teški krimen. Glavni autor kojemu se Lapenna u ovom poglavlju posvetila jest – Hegel. Za njega je, kako je poznato, smrtna kazna “negacija negaci-

je”, koja vraća političku i građansku čast zločincu kao pripadniku države koji je tu čast zločinom prokockao. Premda mi se čini da autorica više važnosti pripisuje površini Hegelova mističnog i metaforičkog diskursa nego njegovu bitnom sadržaju za političku teoriju, spiritualistička interpretacija Hegela izrazito je važna jer Lapenni otvara prostor za kritiku njegovih prethodnika. Iako se nisu služili jednakim vokabularom, za istovjetan su teorijski krimen, prema pojedincu i njegovim neotuđivim pravima, uz Hegela odgovorni i Kant, pa valjda i političko-teorijski preteča i Kanta i Hegela – Rousseau! Nakon što je Hegel razotkriven kao opskurni spiritualist, isti je kritički manevar moguć s Kantom i Rousseauom koji je epohalno konstituirao trop potvrde “više” političke ili građanske prirode nasuprot onoj posrnuloj i nepopravljivo partikularnoj koja rastače zajednicu. Autoričina je poruka da istinska humanost i sekularna kaznena politika u svakom slučaju zahtijevaju ovosvjetovnu ekspijaciju jer su ne samo poslovično neizvjesna korekcija i reforma kažnjenika nego i spoznaja pogreške i katarza, koliko je poznato, moguće jedino na ovome svijetu. Kant, Hegel i Rousseau tako su razotkriveni kao politički teolozi suverenosti, opskurni spiritualisti koji smrtnu kaznu legitimiraju eksplicitnom ili prikrivenom vjerom u bitan opstanak transcendentije – političke, metafizičke ili čak otvoreno religijske. Za konačan obračun s klasicima u završnom dijelu poglavlja Lapenna koristi Koestlera, Camusa i Hugoa kao istaknute i elokventne abolicioniste. Prvi je, u osnovi, istaknuo da kažnjavanje nekog zbog transcendentije empirijski ne funkcionira jer je malo tko doista slobodan, a zločini se nikad ne čine iz slobodne, više volje, nego upravo

iz različitih društveno i psihički objašnjivih manjaka volje. Odnosno, “[v]jerovati u mogućnost duhovnog okajanja, dakle u mogućnost da se netko iskupi prema Bogu, znači vjerovati da je Bog sâm čovjeku dao apsolutnu slobodu djelovanja” (255). Camus je pak poslužio za pravi *crescendo* protiv prikrivenog političkog spiritualizma, ističući kako smrtna kazna doista pretpostavlja neku vrst vjere u onostrano i da u sekularnom dobu suci – možda skeptici, agnostici ili ateisti – ne bi trebali izricati takvu kaznu koja podrazumijeva religijski poredak stvari važniji od svjetovnoga. Hugo, sa svojim socijalno-progresivnim pamfletima, u konačnici poglavlja služi da se ispuni normativni hijat koji nastaje vehementnom abolicionističkom kritikom: društvo se ne smije osvećivati jer je to na pojedincu, a ne smije ni kažnjavati jer je to zadaća Boga; ono treba “*ispravljati da bi poboljšalo*”: Hugoova je pozicija protiv smrtno kazne konačno sažeta u efektnoj metonimiji prema kojoj “glave ne treba sjeći, nego educirati” (266). Tako nastupa doba rehabilitacijskog ideala.

Posljednja cjelina Lapennine knjige potpuno izmješta teren argumentacije s područja političke teorije na područje antropologije i psihoanalize, a sastoji se od tri poglavlja. Prvo se oslanja na analize kontroverznog francuskog književnog teoretičara i antropologa Renéa Girarda, čijim se djelima često odriče znanstveni status. Drugo se bavi prikazom psihoanalitičkih refleksija (kojima se također odricao znanstveni status) – ponajviše Freudovih, a nešto manje onih Theodora Reika, dok se posljednje poglavlje bavi povijesnim prikazima i teorijskom analizom samog rituala egzekucije te se oslanja na Foucaulta, a katkad i na Canettijevu psihologiju masa.

Ideja je pokazati, prvo, da postoji određena potreba kolektiva za sakralnim nasiljem koje ujedno potvrđuje zajedništvo tog kolektiva kroz mehanizam “žrtvenog jarca”. Smrtna kazna tako postaje antropološka kategorija, supstitut za kolektivne potrebe desakraliziranog društva. Međutim, drugo, posrijedi je ujedno i psihički mehanizam terapijske i purifikacijske prirode u kojemu bitnu interpretacijsku ulogu imaju brojne psihoanalitičke kategorije poput libida, narcizma, projekcije i Freudovih instinkta života i smrti, odnosno erosa i tanatosa: smrtna je kazna psihička potreba pojedinaca u kolektivu. Treće, Lapenna kombinira povijesni prikaz rituala egzekucije i njegovu, ponajviše fukoovsku, teorijsku analizu koja se povezuje s prethodnim antropološkim i psihoanalitičkim kategorijama ne bi li se pokazalo kako je smrtna kazna upravo takvo političko žrtvovanje prigodnog jarca koje proizlazi iz psihičkih i religijskih potreba kolektiva, u kojemu se, sukladno fukoovskim postavkama, uništenje tijela kažnjjenika također pokazuje kao politička liturgija potvrde političke moći (337). Smrtna kazna u posljednjem dijelu često se opisuje sintagmama poput “sveto-ritualno” ili “magijsko-religijsko” (333), a njezina povijesna popredmećenja u javnim egzekucijama postaju potvrda njezina kolektivističkog političkog primitivizma. U posljednjem dijelu knjige autorica ustvari producira kvaziantropološke i psihoanalitičke spekulacije s dosta repeticija i varijacija na istu temu, a s nešto manje strogosti u ekspoziciji i dokazu. U zaključku se rekapitulira rečeno i ponavlja humanistički pledoaje protiv suverenosti, idejno vođen Derridom, a estetski Camusom, u kojemu se protivljenje smrtnoj kazni povezuje s protivljenjem logici političkoga i klasič-

noj konstituciji suverenosti. (Političkoteorijski, riječ je, dakako, o Rawlsu, koji se usput spominje, ali njegova se koncepcija teorijski ne razrađuje. Naime, nasuprot Kantu i Hegelu, rusovskoj spiritualističkoj političko-teorijskoj “kabali”, Rawls svoju utilitarističku koncepciju ipak ograničava temeljnim pravima i slobodama, dok se nejednakosti opravdavaju samo ako donose nešto slabijima: Rawlsovi pojedinci, teorijski zakriveni iza vela neznanja, teško bi pristali na smrtnu kaznu nasuprot kontrahentima klasične teorije ugovora, nimalo sebičnim lutkama na koncu kojima su vično “hendlali” klasici.)

Kako ocijeniti ovu izazovnu knjigu? Kako je prethodni prikaz dao naslutiti, ona nije lišena nedostataka. Prvo, premda je ujedno opsežna i disciplinirana u ekspoziciji, čini mi se da bi joj koristilo i pokoje dodatno poglavlje, koje bi se dobro uklopilo u ponuđenu naraciju i pojačalo njezinu monografsku snagu. Recimo, cijela argumentacija, koja ne počiva na uskom shvaćanju religijskog (to primjerice ilustrira upotreba sintagme “religijsko ili simboličko”, 358), snažno upućuje na potrebu da se marksizam istraži kao sekularna teologija, posebno s obzirom na kaznene prakse zemalja “realnog socijalizma” koje, naprotiv, nisu otpisale smrtnu kaznu. Upada, naime, u oči da u knjizi nema nijedne reference na bogat opus marksističke kriminologije i penologije, a čini mi se da bi analiza politike smrtno kazne u komunističkoj teoriji i praksi dodatno obogatila autoričinu kapitalnu studiju. Drugo, premda je to s obzirom na ambiciozan zahvat i smjelu argumentaciju donekle razumljivo, ne može se zanemariti određeno pretjerivanje s eklekticismom u pristupu – i to u lošem smislu riječi. Primjerice, iako se Lapenna, poseb-

no u finišu knjige, snažno oslanja na Foucaultovu analizu iz prvog dijela *Nadzora i kazne*, previše je olako kombinira sa psihoanalizom i drugim diskurzivnim sustavima kad joj to odgovara, premda to očigledno ne odgovara Foucaultu. Iako deskriptivno uvažava nastavak Foucaultove argumentacije o rađanju zatvora – o promjeni objekta (duša umjesto tijela) i sredstava kaznene politike (zatvor i programi korekcije umjesto javnog mučenja na stratištu) – Lapenna ne pokazuje istinsku želju da razriješi teorijsku napetost koja se pojavljuje u njezinu završnom mozaiku. Kao da je od Foucaulta, pomalo promiskuitetno, uzeto samo ono što joj odgovara, dakle minuciozan i teorijski bogat opis mučenja koji su prakticirale predmoderne europske monarhije, ali ne i kasniji opis logike prijelaza na novi poredak moći i otpisivanje mukotrpnog kažnjavanja tijela povezanog sa skupoćom egzekucija i mogućim pobunama, što je pridonijelo povijesnom napuštanju kaznenog neefikasne smrtno kazne (cf. 301, 334, 341), pa pritom, u konačnici – iz tolikog političko-teorijskog, realpolitičkog, antropološkog i psihoanalitičkog cementiranja smrtno kazne na osnovi različitih izvora – u autoričinu diskursu nije jasno zašto je smrtna kazna uopće ukinuta u dobrom dijelu postojećih država. Umjesto uvažavanja cijele Foucaultove argumentacije o povijesnom jenjavanju suverene moći, ostao je kod Lapenne samo periferni fusnotni citat iz Turgenjeva u kojem se izražava sentiment gađenja induciran postupkom politički disfunkcionalne javne egzekucije (341), a ondje gdje smrtna kazna nije ukinuta, ona se uglavnom ne izvršava javno, pa se postavlja pitanje funkcionira li danas uopće autoričina argumentacija iz posljednjeg dijela knjige koji se fokusira

na javne egzekucije – i kako točno (336)? Nadalje, Lapenna pokazuje veliku teorijsku verziranost, ali, nažalost, i prilično skromnu komparativnopolitičku obrazovanost u pogledu komparativnih političkih sustava izvršavanja smrtnih kazni, ili se barem ne trudi raščarati takav dojam. Ako se Europa još može opisati kao ostvarena zajednica vrijednosti protiv smrtne kazne, pa se iz nje dade isključiti geografski joj pripadajuća još uvijek diktatorska Bjelorusija koja izvršava smrtne kazne i zaključiti kako u “Europi” danas nema smrtne kazne (244), kratka i ničim izazvana primjedba o SAD-u na kraju trećeg dijela knjige otkriva pomalo zastrašujući komparativnopolitički proizvod: iz referenci na *common good* i slične pojmove, dakle u osnovi iz jezične dosjetke, izvodi se primat kolektiva nad pojedincem u SAD-u i to se povezuje s postojanjem smrtne kazne u SAD-u dok će, nasuprot tome, Francuska – empirijski gledano, posrijedi je zemlja notornog dirizma i republikanskog žara koji je historijski znao potrti pojedinca – figurirati kao povijesni bastion zaštite prava koja nisu iznjedrili američki puritanci naseljeni u kolonijama, nego su ona, prije od toga, laički plod Francuske revolucije (358-359). Američka federalna složevina u kojoj negdje ima smrtne kazne, a negdje ne tako gotovo postaje monolitna teokracija, a upada u oči da su zajedno s Hispanoamerikancima Afroamerikanci klasificirani kao “imigranti” te su tako, unatoč povijesno stečenoj autohtonosti (robovi nisu puno kasnili za kolonizatorima), postali alohtoni žrtveni jarci koji potvrđuju žirarovske i frojdističke spekulacije što ih kolportira autorica (v. 289). Konačno, možda je i najveći problem knjige u tome što u konačnom manevru Lapenna pokušava premjestiti

borbu protiv smrtne kazne na područje antropologije i psihoanalize. Završna moralistička hipoteza prema kojoj treba strogo razdvojiti političko i religijsko u dubljem smislu, i državu lišiti svih njezinih “božansko-religijskih” (357) pretenzija, tako se ne suočava samo s teretom cijele klasične političke teorije koja utapa pojedinca u političkome, jer antropološka i psihoanalitička argumentacija – i kad se reduciraju ponavljanja – višestruko potvrđuju naizgled fundamentalnu potrebu kolektiva za smrtnom kaznom koja prethodi politici. Udar na suverenost, njezino rastakanje prema radikalnoj pretpolitici ljudskih prava koja trebaju uživati, primjerice, i višestruke ubojice, tako nije samo ogoljeni moralistički pledoaje na vjetrometini političkoga: autorica je uz to izazovno opterećenje imala potrebu izgraditi i čitavu dodatnu zgradu antropoloških i psihoanalitičkih spekulacija protiv vlastite normativne pozicije. Stoga se postavlja pitanje: ako bi trebalo desakralizirati državu (301), u čemu politička teorija nije historijski pomogla, ne bi li to bilo lakše učiniti bez žirarovske antropologije i psihoanalize koje smrtnu kaznu ucjepljuju u potrebe kolektiva?

Možda je autor recenzije prestrog. Ako je knjiga u svojoj temeljnoj tezi promašaj, onda je svakako riječ o veličanstvenom promašaju. Ona izvrsno postavlja problem. Čvrsta argumentacija i blisko čitanje pojedinih segmenata uvjerljivo pokazuju kako naslovna formula preuzeta iz rimskog prava i civilizacije u kojoj je *pater familias* imao *potestas vitae ac necis* – ne samo faktičnu *moć* nego i pravnu *vlast*, legitimiranu politikom da usmrti članove obitelji – ujedno noseća formula suverenog poretka koja se realizira u smrtnoj kazni za subjekte koji krše društveni ugovor, pada na

testu retribucije ili utilitarističkog računa politike. Posrijedi je, dakle, monografija doista udžbeničke kvalitete koja otvara dijalog s klasicima i (ponekad ne najsretnije) deamerikanizira raspravu o smrtnoj kazni kojom su američki autori uskogrudno opsjednuti, najčešće u okvirima nacionalne problematike rasnih predrasuda, perpetuacije geta kroz sredstva kaznene politike i sl. Knjiga koju je Lapenna napisala po mom je sudu gotovo nezaobilazan kompendij za one koji se bave političkim osnovama kaznene politike koja se ovdje kristalizira u specifičnom problemu smrtno kazne. Koliko znam, nema slične knjige, ne samo na hrvatskom nego i na engleskom ili bilo

kojem drugom jeziku. U Hrvatskoj još od europski orijentirane ustavne proklamacije 1990. nema smrtne kazne, ali je problematika knjige puno šira i stoga potencijalno zanimljiva domaćoj publici. Pojedinaac se ne mora složiti s njezinim zaključcima i njezinom normativnom pozicijom, ali njezina je analiza maestralna, začudno temeljita te veoma jasna i pristupačna. Ona kompetentno povezuje kažnjavanje i političku teoriju, suverenost i kaznu. Knjigu bi stoga vrijedilo prevesti na hrvatski. Od toga bi profitirali ne samo teorijski osviješteni politolozi i pravnici iz akademske zajednice nego i laička javnost zainteresirana za politiku i kažnjavanje.

Krešimir Petković