

IZGLEDI POLITIČKOGA: O EUROPI, GRAĐANSKOME RATU I KRAJU SUVERENOSTI

ŽARKO PAIĆ

Ili posthistorija ili građanski rat!
Carl Schmitt

Sažetak

Autor u članku nastoji obrazložiti temeljnu postavku o Europi na ishodu ideje moderne suverenosti naroda kao prijelazu iz paradigme konstitutivne u destitutivnu moć. To istodobno pretpostavlja filozofijsko-političko razumijevanje razloga zašto se Europska unija nalazi nužno u trajnoj krizi vlastita djelovanja. Budući da nemogućnost konstrukcije "političkoga naroda" (*demos*) proizlazi iz slabosti "civilne religije slobode", susrećemo se s diobom na dvije Europe unutar formalnoga okvira demokracije: zapadna ili liberalno-demokratska Europa nastoji spasiti duh univerzalnosti, a istočna ili autoritarno-demokratska uspostavlja svoju novu moć na pretpostavkama povratka suverenosti nacije-države, rastakanja sekularnosti i odbacivanja multikulturalizma. U kritičkoj analizi Agambenove teorije o *stasisu* ili građanskome ratu kao "novoj političkoj paradigmi" pokazuje se da ono što se zbiva "danas" u ideji političkoga nije više pitanje o slobodi događaja "nadolazeće zajednice". Umjesto toga na djelu je moć bez vladavine "naroda", država bez suverenosti i nastanak izgleda "globalnoga građanskoga rata" u situaciji kada se život razdvaja na političko upravljanje "krizom" i preživljavanje u globalnome poretku entropije.

Ključne riječi: Europa, *stasis*, *demos*, *ethnos*, izvanredno stanje, građanski rat, suverenost

I. Dvije Europe?

Demos vs. etnos

Što se još nedavno činilo nemogućim u političkim zbivanjima nenađano postaje izglednim. Sve kao da izmiče kontroli, poprima značajke kontingentnosti i kaosa, a poredak racionalnosti u odlukama o nadolazećem gubi vjerodostojnost pred strahom od posvemašnjega gubitka suverenosti europskih nacija-država. Odrediti preciznije o čemu se to uistinu radi ako gotovo cijela istočna Europa u svojoj zaokruženosti ideja i strategija iskazuje strah od demokratskih načela otvorenosti društva nakon velikog izbjegličkoga vala s Bliskoga Istoka (Sirija, Irak, Afganistan), očito pretpostavlja nešto mnogo više od površnoga potvrđivanja stanja stvari kako se odvija proces rastakanja ionako krhke političke moći Europske unije u odnosu spram drugih imperija u globalnome poretku (SAD-a, Rusije i Kine). Svi su veliki mislioci Europe još 1930-ih godina u okružju strahotne prijetnje fašizma, nacizma i, u manjoj mjeri, staljinističkoga komunizma, polagali nade u ideje univerzalnosti slobode. Stvaranje buduće nadržavne tvorevine trebalo je zauvijek spriječiti ratove i krvave revolucije. Uvjet mogućnosti te nove zajednice koja bi trebala nadvladati opasnost od "totalnoga rata" nalazio se u ideji onoga što je danas gotovo svedeno na patetičnu fikciju i iluziju bez pokrića u stvarnosti. Naravno, posrijedi je ništa drugo negoli "civilna religija" univerzalnoga građanstva. S onu stranu zastava pogubne ideologije nacionalizma, s kojima se kreće u ratove i umire za vječnu grudu domovine, prebiva osjećaj bez zbiljskoga predmeta osjetilnosti. Štoviše, taj osjećaj supripadnosti nečem višem od ukorijenjenosti u "krv i tlo" kao da je ostao na razini puke filantropije.

Ne zaboravimo da je još Kant u spisu *O vječnome miru* iz 1795. godine čovjekoljublje smatrao izlišnim za pravno-političko rješavanje pitanja koja se tiču čovječanstva u kozmopolitskome stanju (Kant 2000: 127-128). Razlog leži u onome što je svima bjelodano. Ne može se voljeti narode i apstraktno polje simbola. Ljubav je uvijek usmjerena na bližnje. Baš zato se čini životnom njezina moć u predanosti Drugome. Možda nitko nije to izrazio strastvenije i s velikim patosom filozofijske ideje tvorbe nove političke zajednice s kojom bi trebao otpočeti kraj politike i početak "univerzalne svjetske države" od francuskoga mislioca Julienu

Bende. U tekstovima o nužnosti nastanka Europe kao federalne i konstitutivne zajednice nacija-država pitanje se Europe postavlja kao *moralno pitanje* (Benda 1933/1993; vidi: Müller 2006: 125-137). Daleko od nevjerođostojnoga moralizma, ovdje se radi o prosvjetiteljskome zanosu kulture koja prethodi prirodi a ne obratno. Moralni "zakon" izgradnje europske kulture na kojoj se mora zasnivati svaka buduća europska politika utoliko je nalik postulatima uma, a ne faktičnome stanju svijeta. Nije nimalo neobično da će Benda prozrijeti kako se fatalna budućnost razjedinjene Europe ne skriva nigdje drugdje negoli već u samim počecima utemeljenja. Ako je uz grčku filozofiju i nastanak znanosti, te kršćansku religiju spasa duše univerzalnost ideje Europe upravo politički ukorijenjena u rimskome republikanizmu, tada se analogija s propašću tog veličajnoga carstva pokazuje iznimno važnom za daljnja razmatranja razlike i istovjetnosti pojmova političkoga i politike (Engels 2012). Dok se, naime, ono političko smješta u prostor iskonske slobode događaja promjene zbiljskoga stanja, politika ulazi u prozirnost mreža vladavine kao moć suverenosti života u njegovoj državno-pravnoj artikulaciji. Od samoga početka nastanka Europe taj se prijemor pokazuje odlučujućim za tvorbu jedne nikad uspostavljene "univerzalne države" (Paić 2013).

Ako se, dakle, pitanje Europe u nadolazećem vremenu sagleda iz perspektive onoga što Benda naziva "moralnim pitanjem", jasno je kako valja poći od obrata kategorijalnoga sklopa političkoga i politike od novoga vijeka. Ono što je bilo svrhom svekolikoga povijesnoga razvitka zapadnjačke povijesti postaje sredstvom i obratno. A to ujedno znači da se pitanje o biti Europe na ishodu modernosti s vladavinom tehnouznanosti, nedostatkom univerzalnoga građanstva/državljanstva i razjedinjenjem nastalim upravo tamo gdje je nekoć vladao totalitarni poredak staljinističkoga komunizma ne može postaviti bez obrata same "političke ontologije" suvremenosti. Umjesto pitanja *što* čini Europu moćnom ili nemoćnom u globalnome poretku mreže imperija valja postupiti posve obratno. *Kako* se uopće može još iznova izgraditi njezina politička bit ako se ono što se zbiva u državama istočne Europe razotkriva kao usklađeni pokret-poredak "autoritarne demokracije"? Na dnevnome redu sada su odjednom iskrsnule ideje obnove narušene suverenosti nacije-države, kritika multikulturalizma, rastakanje sekularnosti i ograničena prava manjina od rodno/spolnih do nacionalnih. Izbjegavam ovdje rabiti izraz "kulturalna ili konzervativna revolucija". Isto vrijedi i za pojam "antiliberalne revolucije". Razlog leži u tome što je posrijedi *patchwork*

metapolitike nove desnice i populističkih mjera aktualnih vlasti. U odnosu na njemačku "konzervativnu revoluciju" 1920-ih godina ili pak na američki neokonzervativizam 1970-80-ih, ovaj je pokret ograničen na smjesu protuprosvjiteljstva i "političke teologije" pučkih stranaka (desnih liberala, neofašista i religioznih konzervativaca). U svakom slučaju na djelu je osebjuna smjesa novoga *Kulturkampfa*. Predstavljajući se obračunom s ostacima komunizma na raspolaganju su mu kao glavna sredstva borbe lustracijski zakoni, nadzor nad tajnim službama, gušenje neovisnih medija i ideološka platforma militantnoga katoličanstva protiv Europe "bez Boga".

Ono što se događa u Mađarskoj, Poljskoj, Slovačkoj, Češkoj, Hrvatskoj nesumnjivo će imati dalekosežne posljedice za razumijevanje skrivenoga beztemeljnoga temelja europstva kao takvoga. Ništa ne potkrepljuje bolje taj osjećaj zanosa i uzvišenosti od "civilne religije" slobode (Critchley 2012: 21-102). Ovaj pojam odnosi se na teologijsko-političko zasnivanje države u doba kada "narod" postaje subjektom suverene vladavine. Možda je ponajbolje bit ove sveze Boga i suverenosti moderne države izveo Jean-Jacques Rousseau u posljednjem poglavlju 4. knjige *Društvenoga ugovora (Du contrat sociale)* naslovljenom *Civilna religija*. Ondje se naglašava da između mučenika vjere u Krista i junaka u borbi za domovinu ono političko preteže na stranu potonjih (Rousseau 2011). "Građanski katehizam" označava pokušaj da se ideja slobode uspostavi iznad religioznoga stava o onostranosti. Naravno, to vrijedi jedino za nužnost svjetovne države. Bez oslobađanja od jarma cezaropapizma ona ne bi bila dostojna vlastita poslanstva u povijesti. U žrtvovanju za višom razinom njezina ozbiljenja pronalazi se smisao političkoga. To nazivamo europskim osjećajem građanske/državljske svijesti. A ta se svijest označava pokušajem da se slobodi, jednakosti i pravednosti podari univerzalnost djelovanja. Izvan ukorijenjenosti u naciju i njezino "sveto tlo" još je uvijek istinsko mjesto ideja. Nije to ni revolucionarno bratstvo (*fraternité*) Francuske revolucije 1789. godine, a niti pak solidarnost u internacionalnome siromaštvu "prezrenih na svijetu" u sferi razorenoga rada i industrije. Čini se da je to krhko tkanje sveze i odnosa između zastarjeloga pojma nacije-države (*état-nation, nation-states*) i onoga što je predmet tvorbe EU-a kao političke zajednice slobodnih i jednakih građana postojećih nacionalnih država moguće misliti samo iz uzdizanja na kozmopolitsku razinu (Archibugi 2003). Platon i Aristotel smatrali su da se tim pojmom uspostavlja smisao i svrha (*télos*) ljudsko-

ga zajedništva u *polisu*. *Prijateljstvom* (*filía*) se gradi dobar život u zajednici (Derrida 1994). Pojam prijateljstva ima ovdje filozofijsko značenje zajedništva. Na mjesto krvnoga srodstva i strastvene sveze erotskoga odnosa u središtu se nalazi ono što nadilazi puku tjelesnost s njezinim granicama. Kao i grad-država (*polis*) u doba Grka, tako se i prijateljstvo pojavljuje u formi druževnosti između slobodnih i jednakih građana, a ne povlaštenih rođenjem, staleškim i religijskim razlikama. Nije potrebno posebno naglašavati koliko je za stabilnost odnosa u društvu i državi važno drukčije shvaćeno zajedništvo za razliku od mozaika pukih ekonomskih interesa, krvnoga srodstva i ideologije etnopolizma.

U čemu je, dakle, temeljni problem nedjelotvornosti europske ideje u političkome smislu? Nije li sve ovo što se događa s bjelodanim raskolom Europe na liberalno-demokratsku i autoritarno-demokratsku (Zapad i Istok) u novome sklopu moći možda samo rezultat toga fatalnog povijesnog događaja zatvorenosti u vlastite opsjene kulture kao veličajna načina tvorbe identiteta naroda već duboko traumatiziranih vlastitom "veličinom" i "bijedom" kao naroda s rubova, uvijek potlačenih i stoga frustriranih svojim položajem između nepostojećega središta i više negoli čudovišnim mjestom strahotne provincije? Julien Benda u *Govoru europskoj naciji* otvara nerazriješeno pitanje tog odnosa i odnosa spram Drugoga kao stranca i tuđinca iz druge kulture na neprispodobiv način filozofijsko-poetskoga govora. Koliko god nas oslobađa tjeskobe i uznosi u više sfere, nešto je u svemu tome ipak neizvjesno. Da, nitko nakon toga više ne može sumnjati da bi pitanje Europe moglo biti uniženo postavljenjem na razinu *cost benefit* analize dobitka ili gubitka profita na tržištu političkih opsjena. Uostalom, moralno pitanje nije moralizam. Posve suprotno, svjedočimo tek pokušaju da se stvarnost preusmjeri u nov događaj. S njime se otvaraju mogućnosti promjene stanja već samim činom ljudske slobode kao drugoga i novoga početka:

"Recite Europi da, čak ni samo u interesu svog materijalnog bića, ne smije stati na samoj sebi, ne smije se ograditi nacionalizmom na kvadrat. Pokažite joj primjer Rima koji je propao onoga dana kad se suprotstavio načelu ekstenzije kojim se stoljećima napajao i nije dopustio barbarima da se uključe u njegovu orbitu. Carstvo bi možda još bilo na nogama i ljudi bi bili pošteđeni dvije tisuće godina ubijanja da je bez oklijevanja, kao što mu je njegov vlastiti zakon i zapovijedao, Gotima i Alemanima dao pravo građanstva.

(...) Jer Europa će nužno, čak i bezbožna, biti manje bezbožna nego nacija. Jer ona će biti čovjekova pobožnost prema manje preciziranoj, manje individualiziranoj, a time i manje ljudski voljenoj, manje puteno grljenoj grupi. Europljanin će biti manje fatalno vezan za Europu nego Francuz za Francusku, Nijemac za Njemačku. On će svoju determiniranost tlom, svoju vjernost zemlji, osjećati kao puno labaviju vezu. Napravite Europu, makar i suverenu, i već će vam se smiješiti bog Nematerijalnog" (Benda 2013: 206).

Benda je dobro znao da Europa ne postoji kao takva. Nije riječ o ontologiji u kojoj bitak nadilazi bića svojom vječnom prisutnošću podarujući im bit već time što je uvjet njihove egzistencije unaprijed zadan. Umjesto toga, susrećemo se s nečim što ponajbolje iskazuje pojam *konstrukcije*. Praviti Europu znači isto što su na početku novovjekovne filozofije politike, kada uistinu nastaje znanost o politici u smislu metode, dedukcije sudova i eksperimenta nalik prirodnim znanostima uz dodatak pojmova slučaja i neodređenosti, mislili Rousseau, Hobbes, Bodin i Spinoza. Postajanje (*Werden, devenir*) odlučuje o karakteru bitka. Ono što se pokazuje u procesu svojeg nastanka ne određuje ništa unaprijed osim Božje prisutnosti stvaranja u razlici spram svjetovne sfere političkoga uopće. Tko želi govoriti stoga o ideji Europe kao nečemu zgotovljenome zauvijek i bez ikakvih prijepora taj ne može ni zamisliti Europu kao kontingentnu tvorevinu, kao politički eksperiment koji nadilazi razumijevanje tradicionalne filozofije politike, prava i države. Sve ovo ukazuje na nešto iznimno važno za naše razmatranje suvremenoga raskola u ideji Europe i političkoga razdora između vodećih nacija-država Europske unije kao što su to Njemačka i Francuska s glavnim predstavnicima tzv. Višegradskega saveza s Poljskom i Mađarskom kao predvodnicima. Tko "pravi" Europu, govoreći Bendinim jezikom? Tko su to arhitekti i konstruktori jedne nove zajednice koja u političkome pogledu ima značajke asimetrične federacije bez moći, a u globalnome poretku se nastoji potvrditi jednim ne-više političkim imperijem, nego upravo onime što je još 1950-ih godina u prepisci s Carlom Schmittom i znamenitim diseldorfskim predavanjem iz 1957. godine naslovljenim *Kolonijalizam iz europske vizure* zastupao Alexandre Kojève? Preostalo polje djelovanja ove imperijalnosti bez imperija svodi se na ekonomsko-kulturalno poslanstvo "europeiziranja" Trećega svijeta (Kojève

2015: 945-960; vidi: Paić 2015a: 893-931). Time nije u potpunosti iščezla zla kob imperijalizma. Carevo i kraljevo novo ruho čini se zavodljivije negoli ikad. Sada se sve, naime, razmješta u prostore vladavine drugim sredstvima. Ključna riječ postmoderne – *kultura* – odnosi prevagu u svim područjima života. Ništa više ne može biti pošteđeno ovoj strategiji "normaliziranja", pa čak ni pojmovi politiziranja, ekonomije, tehnike, morala.

Odgovor o "arhitektima" i "konstruktorima" se međutim ne može dobiti jednoznačnim upućivanjem na državnike i političare s njihovim pratećim službama upravljalatva svijetom (*policy management-gouvernementalite*). Postoje i drugi u velikome projektu nastanka novoga. Stvaranje singularnoga političkog događaja, u ovome slučaju imperijalnoga poretka demokratske izvedbe skladnoga odnosa između "velikih" i "malih" naroda, građanske/državlanske kulture žrtvovanja za Europu a ne za, primjerice, Francusku ili Njemačku, sve do izgradnje čitavoga niza institucija u kojima se štiti duh univerzalne slobode i ljudskih prava, nije istodobno događaj privremene suspenzije "nacionalizma" u ime viših ideala. Događaj je to nadilaženja svih zapreka na putu prema "kraju povijesti". Ako je sloboda od Schellinga do Heideggera sagledana kao početak egzistencijalne odluke o projektu budućnosti, tada je izvjesno kako se pojam konstrukcije političkoga ne može svesti tek na dogovore i pregovore o statusu budućega "političkoga naroda". U ovome razmatranju polazimo od sljedeće pretpostavke. Nedostatak vezivnoga tkiva ili "civilne religije" slobode u stvaranju Europe s onu stranu postojećih nacija-država zbiva se u prostoru-vremenu kraja suverenosti. Budući da je moderna suverenost ponajprije određena postojanjem "naroda" u smislu *demosa* kao *etnosa* i da se nastanak modernih država u Europi povezuje s uspostavljanjem razlike između Božje vladavine (cezaropapizam) i svjetovnoga poretka ustavne vladavine naroda u monarhijama ili republikama od 17. stoljeća do kraja Prvoga svjetskog rata, temeljni je problem u konstrukciji europskoga političkog ustrojstva danas u gubitku subjekta moderne suverenosti. Što je u raspadu ne može se nadomjestiti pukom zamjenom forme. S iščeznućem biti subjekta nastaje prazan prostor za logiku nadomjeska. Nije, dakle, nestala tek moć vladavine modernih država nad čitavim prostorom teritorijalnoga sklopa ekonomije, politike i kulture prelaskom u imperijalni globalni poredak krajem 20. stoljeća ili ono što Carl Schmitt naziva "velikim prostorom" (*Großraum*) (Schmitt 1997; vidi: Paić 2015b: 84-104). Ako suverenost

više nema teritorijalno ustrojstvo koje je krasilo "barokni poredak država", kako to ističe Ernst Jünger u ogledu *Svjetska država (Der Weltstaat)* (Jünger 1960: 21-23), suočavamo se s aporijom utemeljenja političkoga. Ponajprije, političko ne pripada društvu, već državi u onom razumijevanju koje mu daje Carl Schmitt. Kao što je poznato, Schmitt definira političko egzistencijalnim nabačajem odluke. U polemičkom odnosu prijatelja i neprijatelja odvija se sudbina politike (Schmitt 1996). Gubitak biti moderne suverenosti odnosi se pritom na gubitak političke moći vladavine prema unutra i prema vani (institucije unutarnje i vanjske sigurnosti). Ali još više to vrijedi za gubitak legitimnosti poretka na koji se poziva suveren moderne demokratske ili autoritarne države. Ta se legitimnost skriva u pojmu "naroda" polazeći od njegova dva lika: 1. *demos* i 2. *etnos*.

Iako se često u raspravi o krizi suverenosti i nedjelotvornosti EU-a u odnosu na jačanje oligarhijskih tendencija u suvremenoj politici govori o "demokratskome paradoksu", ovdje ćemo iznijeti ukratko stav o "aporiji političkoga" u doba vladavine bez subjekta ("naroda") (Paić 2013: 20-62; 63-99). Paradoks je demokracije, kako su to razmotrili Chantal Mouffe (Mouffe 2000) i neki drugi politolozi i sociolozi poput Danila Zoloa (Zolo 1992) i Pierrea Rosanvollona (Rosanvallon 2008), u tome što vladanje u složenim pluralnim društvima modernoga kapitalizma zahtijeva neposrednu učinkovitost odlučivanja. Da bi se potvrdile sloboda, jednakost i pravednost unutar okvira liberalno-demokratske države kao jamstvo sigurnosti i očuvanja dobrog života u zajednici, mora se dovesti u skladan odnos ono što je po prirodi na granici konfliktnih strasti, a često ima značajke gotovo ratoborne natjecateljske igre. Agonalni karakter demokracije zahtijeva konsenzus, deliberativne metode sudioništva, beskrajne procedure kompromisa između stranaka i interesnih skupina. No, ono što je temeljni uvjet mogućnosti da se demokratskim poretkom može označiti politika u doba vladavine medija, tehnouznanosti i društva spektakla nalazi se u području bestemeljnosti slobode bez moći. To je sfera čudovišne moći političkoga da potkopava temelje politike zato što su nepostojeći ili pak truli i ne dopuštaju izlazak iz jednosmjerne ulice pada u bezdan oligarhijske vladavine elite (*ohlos*) nasuprot mnoštva (*multitudo*). Na taj se način sukobljava načelo jednakosti i većine s načelom izvedbene učinkovitosti i manjine. Aporija je političkoga u tome što *demos* ne može izići iz okvira urođenosti i ukorijenjenosti u naciju-državu na razinu subjekta u kozmopolitskome

poretku bez bitne promjene u onome što označava bit nacije u doba kraja suverenosti. Ova nemogućnost čini izgradnju Europe trajno dvojbениm projektom. Drugim riječima, demokratskome potencijalu naroda u tvorbi nove političke zajednice u "velikome prostoru" (*Großraum*) nedostaje ono što ima narod kao *ethnos* u postojećim porecima nacija-država u eksplozivnome suvišku. Taj suvišak dolazi iz naboja osjetilnosti u političkome. Nastaje kao afekt srđžbe i uzvišenosti u stanju poistovjećivanja pojedinca sa svojim narodom do žrtve za njegovu slavu u ratovima i revolucijama.

Aporija se političkoga može pojednostavljeno objasniti na sljedeći način. Moć slobode ne može biti dostatnim razlogom za obratom političke konstelacije u suvremenom poretku tzv. *global governance*. Zašto? Sve dok ostaje u granicama onoga što suverenosti podaruje snagu izvršenja i nakon njezine faktične obamrlosti, ništa se bitno ne mijenja. Ako u doba korporativnoga ustrojstva globalnoga kapitalizma nacije-države mogu još očuvati ikakav privid stare slave, onda se to jedino može odigrati u onome što je preostalo od pojma kulture kao identiteta naroda. Ekonomija je ionako upregnuta u singularni model neoliberalizma s ovim ili onim nastojanjem da se umjesto privatizacije javnoga ili zajedničkoga dobra (*common-wealth*) oligarhijski način vladavine strategijskim izvorima poput nafte, plina, vode, plemenitih metala postavi kao sprega države i poduzetništva u formi državnih korporacija. U tome je najbolji primjer autokratski poredak Putinove Rusije. Korporacija GAZPROM postaje vodećim načinom djelovanja, i to ne samo u istočnoj Europi. Politika se, doduše, vodi relativno autonomno. No, samo dok je u pitanju tzv. nacionalni interes u otklonu od velikih nacija-država EU-a koje kontroliraju javne financije i javni dug slabih država dovodeći ih u stanje "permanentnog izvanrednoga stanja". Jasno je da prostori za bilo kakvu radikalniju politiku izvan okvira EU-a ostaju iluzijom vlastita puta. Kada se politika shvaća sredstvom umrežene moći neoliberalne ekonomije transnacionalnih korporacija, tada je prva žrtva ovoga perverzno obrata nastalog još na počecima novoga vijeka smisao države. Njezina se uloga svodi na puko sredstvo nadzora nečega što je bitno nepolitičko ili pak na nešto što prelazi granice između ekonomije i politike. Riječ je, dakako, o načinu artikulacije diskurzivne moći kulture. Nije više problem u depolitizaciji-repolitizaciji kulture, nego u tome što su oba rješenja već u samim ishodištima posvemašnjim promašajem smisla djelovanja onog što još uvijek nazivamo kulturom. No, treba biti

jasno da razumijevanje kulture u ovome perverznom obratu nema više ništa s kulturom u humanističkome značenju te riječi. Nije to veličajna europska kultura o kojoj su snatрили Kant, Goethe, Voltaire i Schiller kao o duhu slobode s pomoću kojeg se usavršava ovaj svijet u njegovoj plemenitosti svrha. Ako nije posrijedi misao o duhu univerzalnosti, tada je jedino mogući obrat u smjeru partikularnosti, preciznije u onome što se u od njemačke romantike naziva "duhom naroda". Ipak, to je još uvijek samo okret unutar iste metafizičke "velike priče". Korak dalje predstavlja ono što će biti tamna sjena avangardne težnje za dokidanjem granice između ideje i života samoga.

Što drugo preostaje, dakle, negoli kultura shvaćena kao ideologija (*Kulturkampf*). Čitav niz diskurzivnih alata je pritom upregnuto u mobilizacijski pogon uspostavljanja slike o "malome narodu" i njegovoj veličini u prošlosti. Povijest se revizionistički uprizoruje kao postmoderni "katalog slika" s jedinom svrhom stvaranja pozitivne nacionalne svijesti zbog navodne opasnosti gubitka identiteta u globalnome poretku (Paić 2005). Aporija je političkoga u tome što se njegova bitna emancipacijska funkcija pretvara kroz procese depolitizacije-repolitizacije kulture u nešto krajnje nedjelotvorno. Umjesto svrhe djelovanja ono postaje sredstvom. A temeljni je problem upravo u onome što je Kojève vidio kao sudbinu postimperijalne Europe: da se, naime, političko preobražava u ekonomsko-kulturne procese managementa "socijalnoga kapitala" i permanentne borbe za "bolju prošlost". Što je više kulture u politici danas to je manja njezina emancipacijska moć promjene stanja. Sada kriza postaje uvjet mogućnosti stabilnosti, a ne iznimkom u negativnome smislu. Nije stoga nipošto začudno da se svaki zahtjev za promjenom smjera neoliberalizma kao vodeće ideologije globalnoga kapitalizma smatra "nazatkom" i "reakcijom" u odnosu na postojeći sklop odnosa. Zbog toga umjesto "demokratskoga paradoksa" valja govoriti o "aporiji političkoga". Kada se subjekt moderne politike u potpunosti svodi na nadomjeske bez ikakvih drugih moći osim simboličkih, pa umjesto doba revolucija koje su još određivale događaje 20. stoljeća ulazimo u razdoblje građanskih ratova na globalno-planetarnoj razini, izgledi političkoga sve su bezizgledniji. Kao što je istodobno širenje područja djelovanja nacije-države u tom procesu ograničeno na lokalno i regionalno "upravljanje krizom" (Tiqqun 2010). U sjeni ovih procesa "destruktivne konstrukcije" novoga europskoga sklopa ideja raskola na Zapad i Istok gotovo se bez većih teorijskih kontroverzija provukao kroz niše krize

demokratskih izgleda stabilnosti globalnoga poretka koncept koji iznova izaziva kritičku pozornost. I još k tome prati ga nečuveni strah od onoga što pjesnik Arthur Rimbaud iskazuje u *Sezoni u paklu* (*Une saison en enfer*) još 1873. godine: "Budeš li hinio sablast, postat ćeš sablast." U žargonu politologije to se prevodi kao *wishful thinking* ili samoispunjenim proroštvom. Već u naslovu zbirke ogleđa njemačkog intelektualca Hansa Magnusa Enzensbergera sve je obavijeno nelagodnom nadolazećega – *Izgledi za građanski rat*. Zar je moguće da su izgledi takvi da upućuju na mogućnost globalno-planetarnoga razaranja u novoj, dosad neviđenoj formi? Na jednome mjestu pisac upečatljivo oslikava ozračje unutar samoga društva spektakla. Ovdje medijska tvorba zbilje ide ruku pod ruku s jačanjem diskursa građanskoga rata:

"Mediji na neki način udvostručuju osobu koja je postala irealnom i pružaju joj neku vrst dokaza o postojanju. To je posljedak one patološke nesebičnosti koju je dijagnosticirala Hannah Arendt. Svaki poluludač može danas gajiti nadu kako će se, s pivskom bocom napunjenom benzinom u jednoj ruci i drugom rukom podignutom na hitlerovski pozdrav, pojaviti na naslovnoj stranici *New York Timesa*, a u emisijama vijesti može se diviti svome djelu od prethodne večeri: zapaljene kuće, raspadnuti leševi, izvanredne sjednice i krizni štabovi. Televizija tako djeluje kao jedan jedini, golemi grafit, kao proteza za autistički splasnulo Ja" (Enzensberger 1998: 54).

Stvari se kreću u smjeru posvemašnje neodređenosti. Nije jasno zašto se još od raspada realnoga socijalizma u SSSR-u i čitavoj istočnoj Europi umjesto trijumfa liberalne demokracije i "kraja povijesti" sve preusmjerava u vladavinu aporije političkoga upravo s nastankom širokog saveza "autoritarnih demokracija". Lako je pokazati da je tome razlog splet uzroka u krizi EU-a zbog oligarhijskoga poretka moći u sprezi ekonomije i politike protiv interesa "političkoga naroda". Uz dodatni najteži problem uopće 21. stoljeća. A on se sastoji u raseljavanju/naseljavanju Europe nakon izbjeglištva iz građanskim ratom opustošenih zemalja Bliskog istoka. Ne smije se smetnuti s uma da je rastući euroskepticizam posljednjih godina imao žestoke pristalice diljem zemalja u kojima je nekoć vladao totalitarni poredak komunizma. U gotovo svim tim državama kao da se događa ono što je mađarski politolog István Bibó u svojem tekstu odmah nakon Drugoga svjetskog rata nazvao "bijedom

istočno-europskih malih država" (Bibó, Huszar i Szücs 1995). Ukratkno, zbog vjekovne potlačenosti i rubne sudbine u procesima modernizacije između Zapada i Rusije sve su istočno-europske države imale osjećaj duboke frustracije. Tome je pridonosio geopolitički položaj iz kojeg su postajale dvostrukim objektom potlačenosti: s jedne strane u ekonomskome iskorištavanju, a s druge u neprestanoj političkoj nestabilnosti i kulturnoj zaostalosti. Ništa iskazano ne može međutim biti izlikom za nešto krajnje čudovišno u tom preokretu paradigme iz "otvorenoga društva" u "autoritarnu demokraciju" s mnoštvom navlastitih slučajeva koje sve zajedno povezuje traumatsko iskustvo totalitarizama u 20. stoljeću. Kako god bilo, jedno je neporecivo. Svjedočimo novim "mračnim vremenima". Sada se umjesto "civilne religije" slobode univerzalnoga europstva uzdižu zahtjevi za totemima i tabuima žrtvene heroike nacionalnih država. Bez stvarne ekonomsko-političke moći u doba kraja suverenosti one su dugoročno osuđene na borbenu agoniju vlastita izbora. Nije stoga slučajno da je ono što valja iznova promisliti upravo pitanje o biti građanskoga rata kao skrivene mogućnosti i potencijalne zbilje u budućem djelovanju ne samo Europe kao "carstva" nego čitavoga globalnoga poretka. U sljedećem razmatranju stoga ćemo se usmjeriti na kritičko čitanje temeljnih postavki Giorgia Agambena iznesenih u njegovu mišljenju političkoga. A to se posebno odnosi na spis u kojem propituje začudni grčki pojam *stasis* ili građanskoga rata kao "nove političke paradigme".

2. Agambenov prilog kritici suverenosti: *Stasis* i permanentno izvanredno stanje

Već na početku spisa *Stasis: građanski rat kao politička paradigma* (*Homo Sacer II*, 2) Agamben upućuje na to da je koncem Drugoga svjetskog rata u nekim tekstovima Hannah Arendt i Carla Schmitta, unatoč razlike u ishodištima promišljanja političkoga i politike, uspostavljeno suglasje o tome da je posrijedi ulazak u razdoblje "globalnoga građanskoga rata" (Agamben 2015: 2). Ako je u suvremenoj teoriji demokracije 1990-ih godina postojalo suglasje o tome da su ratovi i revolucije još uvijek naša sudbina, ali ograničeni na borbu za univerzalne vrijednosti zapadnjačke civilizacije poput slobode, ljudskih prava, političke demokracije, vladavine *fairness* liberalnoga ustrojstva države u odnosu na raznolike skupine u kulturno pluralnome društvu, čini se da je

u pravu bio Jacques Rancière kad je čak u naslovu svoje najznačajnije knjige o političkome danas postavio riječ *nesuglasnost* (Rancière 2015). Nesuglasnost o kojoj je ovdje riječ odnosi se međutim na raskid s uobičajenim uvjerenjem (*doxa*) da je pad u bezdan protuprosvjetiteljstva danas posvemašnjom iluzijom. Posve suprotno, kao da je iluzija upravo ono što su dobro znali mislioci konzervativne revolucije u Njemačkoj 1920-30-ih godina (Carl Schmitt i Ernst Jünger) kada su zagovarali Hobbesov realizam nasuprot dobroj vjeri u uspostavljanje vječnoga mira. Agamben je, dakle, među prvima u teorijskome smislu najavio prijelaz iz razdoblja liberalno-demokratskih revolucija u stanje permanentnoga građanskoga rata u globalnome poretku. No, nije stvar u pretkazivanju tendencija u svjetskoj politici. Ono što je mnogo važnije svodi se na vjerodostojnost mogućnosti takvoga događaja u sklopu odnosa snaga danas i još više na filozofijsko-političko obrazloženje postavke kako je upravo građanski rat "nova politička paradigma". Kako Agamben dospijeva do ove provokativne postavke? Odgovor se zacijelo pokazuje već u strukturi njegova temeljnoga djela *Homo Sacer*. Odmah valja kazati da u ono što naziva tim pojmom iz klasične rimske pravne tradicije svrstava nekoliko autonomnih djela/spisa, a ne samo onaj koji se najčešće navodi kao paradigmatski za novu teoriju biopolitike. Naime, *Homo Sacer* uz istoimeno djelo s podnaslovom *Suverena moć i goli život*, uključuje još spis *Ono što ostaje od Auschwitzta*, potom *Vladavina i gospodstvo: uz teologijsku genealogiju ekonomije i upravljanja* i spis o kojem ćemo podrobnije raspraviti u ovome razmatranju (Agamben 2002, 2008, 2010).

Problem koji Agamben postavlja u središte svoje genealogijske metode istraživanja strukture moći i vladavine u povijesti zapadnjačke metafizike svodi se neizostavno na način kako se vrhovna moć u moderno doba utjelovljuje u rascijepljenome subjektu bez moći ("narodu"), koji preuzima ulogu legitimnosti u svim budućim ratovima i revolucijama a da nije više konstituiran ni demokratski niti etnički. Što preostaje od naroda u doba kraja suverenosti upravo je taj bezdan, taj rascjep između političke suverenosti države i čovjeka u stanju njegove posvemašnje raskorijenjenosti "gologa života". Raspuklina koja prolazi između dvije sfere integralnoga života čovjeka u zajednici određuje sudbinu političkoga u suvremeno doba. Razdoblje biopolitike otuda otpočinje u pravome smislu riječi tek kada čovjek više nema svoje ontologijsko samoodređenje izvan sveze i odnosa politike i svetoga (*sacer*). Pitanje o biti te raspukline označava uvođenje u aporije političkoga u razdoblju totalne

mobilizacije svijeta bez ishodišta i središta. Izbjeglištvo iz urođenih nacija-država postaje za Agambena paradigmom jedne nove politike bez suverenosti u spektakularno-demokratskim društvima i državama Zapada (vidi: Paić 2011: 189-197). No, zašto bi građanski rat nakon svršetka doba revolucija koje su obilježile modernu povijest Europe i Amerike bio uopće "novom političkom paradigmom"? Ponajprije, Agamben će jasno pokazati da se pojam novoga ne može apsolutizirati. Nije stvar u radikalnome događaju otpočinjanja bez presedana u povijesti, kao što je to bilo za teoriju političkoga Hannah Arendt možda još samorazumljivim. Ne zaboravimo da njezina studija o totalitarizmu polazi od toga da je riječ o singularnome događaju u moderno doba koji je istodobno kraj modernosti i nesvodljiva novost u čitavoj povijesti vladavine na Zapadu (Arendt 2015). Njezina je ideja bila da se na tragu sv. Augustina i Heideggera uspostavi "novi početak" upravo onoga pojma koji u sebi na zagonetan način sjedinjuje trojstvo temeljnih pojmova zapadnjačke metafizike: 1. teoriju, 2. praksu i 3. proizvodnju (*poiesis*). Političko se ne može svesti samo na puko djelovanje bez vlastite logike i rasuđivanja o onome što se čini u zbilji iako događaj djelovanja ima uvjetno rečeno ontologijski primat (Arendt 1991; vidi: Paić 2015c: 75-134).

Za razliku od Hanne Arendt, u slučaju Agambena svjedočimo posve drukčijem putu do "iznimke" ili, drukčije rečeno, do mogućnosti nastanka novoga u njegovoj iznimnosti. Kao i u svih "dekonstruktivista", unatoč stalnih ograda od Derride, posrijedi je put rastemeljenja metafizike. To znači da Agamben ne izvodi nikakvu novu "političku ontologiju" subjekta bez subjektivnosti. Umjesto toga, moguće je govoriti samo o razlici u načinu čina rastemeljenja čitave filozofijsko-političke tradicije. Polazeći od mišljenja događaja (*Ereignis*), put vodi u preusmjeravanje biti političkoga (Marchart 2010). Utoliko je pojam paradigme u Agambena dvostruka sveza: s jedne strane iskona grčke pustolovine mišljenja političkoga kao onoga čudovišnog *arhé* i s druge pak istodobno njegova procesa suspenzije i neutraliziranja tijekom srednjega vijeka i moderne epohe vladavine suverenosti u formi demokratske i autoritarne države. Iznimka, dakle, ne potvrđuje nikakvo pravilo. Na tragu Carla Schmitta i Waltera Benjamina u svim će tekstovima Agamben političko htjeti osloboditi tog udesa koji vlada kroz kategorije uzroka, cilja i svrhe u smislu prijevoda teologijske dimenzije politike u profanome modelu suverene ustavne države. Kad iznimka stvara pravilo, nastaje nova situacija. Ona iz temelja mijenja uobičajeni

poredak kategorija. Umjesto dijalektičke operacije sinteze proturječnosti, kao što je to bilo u Hegela i Marxa, susrećemo se neprestano s problemom uspostavljanja novog unutar staroga. Zbog toga se u krugovima događaju procesi *suspensije* i *neutraliziranja*. Sve je stoga privremeno u trajnosti; sve je isključeno u uključenosti, pa i sama sudbina života u njegovoj "goloći" na granici između svetoga i svjetovnoga (vidi: Durantay 2009).

Još jednom ponovimo pitanje: kako Agamben dospijeva do postavke da je građanski rat "nova politička paradigma"? Prije no što detaljno izvedemo njegov argumentacijski postupak i slijed analize, potrebno je, čini se, razjasniti ono što je uvjet mogućnosti bilo kakvoga shvaćanja o djelovanju "nove paradigme". U predavanju održanome 2013. godine u Francuskoj, u kontekstu burnih političkih događaja od Kaira i Istanbula do Londona i New Yorka, od Arapskoga proljeća do *Occupy Wall Street*, Agamben je pokušao pokazati zašto se umjesto pojma konstitutivne moći nalazimo u razdoblju prelaska spram destitutivne moći (*potenza destituyente*) (Agamben 2014: 65-74). Ako život nije po sebi ništa političko, on to postaje u zajednici na temelju uključene isključenosti. Autonomnost se političkoga mora razumjeti utoliko kao iznimka koja stvara nova pravila pod uvjetom njihove privremene suspensije i neutraliziranja. Postavka koju Agamben izvodi u suprotnosti s Foucaultom jest da je čitava povijest zapadnjačke metafizike biopolitička. Dokaz mu je sudbina čovjeka znamenovanoga rimskim pojmom *homo sacer* (živi ili sveti mrtvac). Poznato je da ga se moglo ubiti bez straha od zakonskih posljedica. Razlog, dakako, leži u tome što je čovjek bez političkih i ljudskih prava sveden na "goli život". Prijepornost ove postavke nije jednostavno u tome što opravdano dovodi u pitanje mit o navodnoj razdvojenosti političkoga kao javnog i ekonomskoga kao privatnog u Grka, na čemu se dijelom zasniva i politička antropologija Hannah Arendt. Budući da je pojam života s kojim se kreće u raspravu eminentno suvremen kao sveza filozofije biologije, sintetske biologije i posthumanizma, tada je očito da se umjesto pojma bitka u metafizičkome krugu razumijevanja od Aristotela do Heideggera unosi nešto krajnje reduktivno. Doduše, već je Foucault u svojem ranome djelu *Riječi i stvari* (*Les mots et les choses*), u kojem se još ne pojavljuje pojam biopolitike, zaključio da je razdoblje kraja čovjeka uspostavljeno nastankom triju temeljnih kategorija modernosti u 19. stoljeću: to su rad (ekonomija), život (biologija) i jezik (lingvistika) (Foucault 2002: 273-327).

Svođenje bitka na "život", kako je to najradikalnije izveo još Heidegger u *Bitku i vremenu* (*Sein und Zeit*), dovelo je do antropologijskoga hipostaziranja na osnovi procvata znanstvenoga "svjetonazora" kao biologizma. U Agambenovu slučaju ne možemo nipošto govoriti o onome što Heidegger prigovara antropologiji, psihologiji i biologiji: da, naime, ne vide navelitost i dostojanstvo tubitka (*Dasein*) na bitan način i tako promašuju njegovu bit (Heidegger 1972). No, ono što je prijeporno zacijelo se skriva u tome što život ne može biti mišljen drukčije negoli metafizički. A to je bilo problematično i za Nietzschea i njegov pojam volje za moći. Kada se politika iz sfere djelovanja slobodne odluke razmješta u prostor integralno shvaćenoga života, tada su analogije s rimskim pojmom "svetoga mrtvaca" samo dokaz razumijevanja bitka iz promjene modalnih kategorija tradicionalne metafizike. Politika se na taj način za Agambena pokazuje autentičnom i vulgarnom istodobnom. Razlog leži u tome što je riječ o raspuklini koja razdvaja i spaja, paradoksalno, ono živo kao duhovnu moć ljudskoga (*bios*) i ono živo kao biološku moć pukoga preživljavanja (*zoe*) (vidi: DeCarolli 2007: 43-69). Što čini zapadnjačko shvaćanje političkoga i politike cjelovitim i suglasnim poretkom mišljenja bez obzira na razlike u pristupu od Platona i Aristotela do Hobbesa i Hegela predstavlja upravo ona ontologija koja pretpostavlja razlikovanje *teorije*, *prakse* i *poiesisa* u svim očitovanjima. To ujedno znači da se zajednica (*communitas*) ne može održati bez čvrstih razlika i hijerarhije položaja u poretku, bez ranga i bez kontinuiranih prijelaza u logici *ili-ili*.

Agambenova intervencija proizlazi otuda što tu i takvu tradiciju dovodi u pitanje u samome njezinom činu utemeljenja. Nigdje drugdje negoli u pojmu *života* na koji se svodi bitak u političkome načinu egzistencije ne skriva se podrijetlo postavke o građanskome ratu kao "novoj političkoj paradigmi". A moć koja uvjetuje nastanak suverenosti kao vladavine Zakona u formi demokratske ili autoritarne države ne može više biti "konstitutivna" upravo zato što se sama ideja suverenosti raspada i rastemeljuje onoga časa kada u povijest ulazi kontingencija i nasilje totalitarnoga poretka. Drugim riječima, nije više problem u konstituiranju božanske moći kao transcendentalnoga uvjeta profanoga poretka. Sada je glavno pitanje kako se zajednica može uopće održati u doba politike bez suverenosti u globalnom imperijalnom poretku. Moć postaje "destitutivna" kao što bitak u sklopu rada-života-jezika-informacije postaje nadomjestiv i zamjenjiv u umreženim društvima kontrole. Ovdje je posebno zanimljivo što Agamben koristi pojam *dispozitiva* u kasnoga

Foucaulta u odnosu spram iznimke u antropogenezi. Na taj se način već u jeziku koji određuje bit čovjeka razdvaja ono iskazivo od neiskazivoga, kao što se život ontologijski razdvaja na duhovni i tjelesni. No, između njih ne protječe tamna rijeka zaborava. Posve suprotno, problem je biopolitike u doba tehnogeneze i permanentnog "izvanrednoga stanja" na razini globalnoga poretka bez suverenosti moć upisivanja isključenosti kao uključenosti. Što to znači? Samo to da se politički poredak vladavine – država – utemeljuje u aporiji političkoga. Mitski Rousseauov "mudri zakonodavac" predstavlja uvjet mogućnosti nastanka Zakona i vladavine prava. U tom smislu suverenost oscilira između odluke suverena da uvede "izvanredno stanje", kako to formulira Carl Schmitt na počecima svoje *Političke teologije* (*Politische Theologie, sv. I*) iz 1922. godine i načina demokratske vladavine u teritorijalno određenome prostoru državne jurisdikcije (Schmitt 1922: 13).¹

Pritom je jasno da destitucija, za razliku od konstitucije, iziskuje drukčiji način izvedbe politike bez subjekta ("naroda"). U načelu, za Agambena je jasno da se biopolitika kao "nova paradigma" koja uključuje grčki pojam *stasis* (građanskoga rata) zbiva u svoje tri vladajuće forme:

1. kao "izvanredno stanje" koje konstituira globalni poredak odnosa vladavine sklopa država i njihovih "neprijatelja" (mreža terora);

2. kao logor (izbjeglički ili koncentracijski) u zoni nerazlikovnosti između javnoga i privatnog prostora kao i između suverenosti nacije-države i "velikoga prostora" (*Großraum*);

3. kao društvo spektakla u formi medijske izvedbe politike koja učvršćuje oligarhijsku vladavinu u ime demokratskih načela.

¹ "Suveren je onaj koji odlučuje o izvanrednome stanju" (Schmitt 1922: 13). Za Agambena je ishodište analize nastanka vladanja u povijesti zapadnjačke metafizike upravo postojanje dviju paradigmi. Prva je ona kršćanske teologije, a druga ona koja se u najširem smislu može nazvati političkom. Odredio ju je Carl Schmitt u djelu *Politička teologija* iz 1922. godine postavkom da su "svi bitni pojmovi modernoga nauka o državi sekularizirani teologijski pojmovi" (Schmitt 1922: 49). Otuda pojam "političke teologije" pretpostavlja transcendenciju suverene moći koja je utemeljena u Božjoj egzistenciji i milosti, dok se prijelaz spram ekonomske teologije nadomješta pojmom *oikonomia* u srednjovjekovnome kršćanstvu. Naposljetku, nastanak političke ekonomije u 17. stoljeću upućuje na to da čovjek kao *économie animale* ima svoje mjesto samo unutar sklopa razlike između Boga i države, odnosno između transcendencije vjere i imanencije politike. Dvije su paradigme međusobno povezane odnosom utemeljenja/rastemeljenja jer autonomija u modernosti ne može biti izvedena "radikalno" bez provođenja teologije u politiku i obratno. A to ujedno znači da svako negiranje ovoga binarnog stroja povijesti Zapada s obzirom na pitanje "moći", "suverenosti", "autonomije" i "slobode" čovjeka neminovno završava padom u jedan ili drugi oblik redukcije i hipostaze (Agamben 2010; vidi: Paić 2015b: 84-104).

Kako treba razumjeti značenje destitucije subjektivnosti u polju političkoga za koju se Agamben izričito zalaže? Vidjeli smo da bez tog pojma ne možemo dospjeti na prag razumijevanja masivne postavke iz *Homo Sacer II*, 2 kako je građanski rat "nova politička paradigma". Usto, nije moguće ni otvoriti pitanje o razlozima reaktiviranja drevnoga pojma rata između sukobljenih strana u *polisu* kao što to bje u Grka još od vremena Tukidida i *Peloponeskoga rata* s kojim otpočinje razdoblje vladavine psihopolitike zbog onoga što Platon naziva *tymos* (taština, priznanje, gordost).

Temeljna je pretpostavka obrata u "biti" metafizike Zapada s obzirom na pojam političkoga i politike utoliko obrat u shvaćanju pojma zajednice (*politeia, res publica, civitas dei*). Ovdje se ne misli na Aristotelovu definiciju politike kao najvišega praktičnog umijeća u službi najvišega dobra i svrhe (*télos*) života ljudi u zajednici. Promjena u biti ontologije politike koju Agamben zahtijeva jest otvorenost zajednice iz horizonta nadolazećega vremena. Taj izvorno hajdegerovski patos mišljenja koji je u francuskome krugu nakon Lévinasa, Blanchota i Derride ponajviše razradio Jean Luc Nancy u svojem djelu *Nedjelovna zajednica (La communauté désoeuvrée)* (Nancy 1990) iz 1990-godine ima svoje značenje u kritici svake konstitutivne iluzije nastavka suverenosti nacije-države. Iz drugih Agambenovih spisa u kojima kritički razmatra filozofijsko-političke pojmove poput "suverenosti", "izvanrednoga stanja", "političkoga", "nadolazeće zajednice" proizlazi promjena perspektive u razumijevanju ontologije (Agamben 2003, 2005). Kao što Aristotel u *Nikomahovoj etici* (1097, b 22) ustvrđuje da je predmet *epistémé politiké* ništa drugo negoli ono što nije čisto djelo (*ergon*), a niti pak nešto puko instrumentalno kao *pragma* (uporaba, korištenje), tako i Agamben nastoji otvoriti mogućnost da se mišljenje političkoga sabere u prostoru-između djela i *pragme*. Ali tako da nije niti jedno niti drugo. Ono bez-djelovno jest ipak neko djelovanje koje nije dovršeno u djelu kao takvom. Stoga se valja okrenuti zajedništvu u nadolazećem vremenu. Jer smisao života u političkome zahtjevu za slobodom, jednakošću i pravednošću traži ispunjenje vremena kao procesa neprestanoga oživotvorenja ovih ideja u zbilji. Nipošto nije riječ o "pasivnosti" kao suprotnosti "aktivnosti". Naprotiv, destitucija moći označava nemogućnost da se moć kristalizira kao postojanost i nepromjenljivost struktura odnosa iz kojih zadobiva svoj položaj u biopolitičkome stanju.

Bez-djelovnost političkoga proizlazi iz "nadolazeće zajednice" (*la communita que vienna*). Ako su revolucije, kako naglašava Agamben, bile u okrilju konstitutivne moći, onda je u doba politike suverenosti stvar posve drukčije određena. Umjesto prevrata susrećemo se s "građanskim ratom" i "izvanrednim stanjem". Moć se destituirala stoga što inherentno nasilje upisano u strukturu politike raspadnuta poretka nacija-država nastoji zaposjesti teritorij koji se pokazuje "ničijom zemljom". Iz takvog načina mišljenja političkoga kao produktivnog spoja Schmitta i Benjamina ne može se izvesti nikakva utopija ili mesijanstvo bez Mesije. Ali da je nemoguće izbjeći u svemu tome nešto iz nasljeđa anarhističke tradicije spontanosti borbe protiv poretka izgrađenoga na legitimnosti i legalnosti liberalno-demokratske ideologije, to je izvan svake sumnje. Uostalom, to će Agamben neskriveno iznositi tek kao neku vrstu drukčijega horizonta događaja unutar kojeg valja redefinirati smisao Europe u moderno doba. Zadaća "nadolazeće politike" mora pritom raščistiti s destitucijom onoga što Benjamin u spisu *Uz kritiku nasilja (Zur Kritik der Gewalt)* iz 1921. godine naziva rastemeljenjem vladavine zakona/prava (*Entsetzung*) (Benjamin 1991: 198; vidi: Paić 2016). U doba sumraka političke subjektivnosti destitucija moći nije tek posvemašnji pad u bezdan anomalije i kaosa. Ono što preostaje u toj praznini između suverenosti i njezina nadomjeska svodi se na čin suspenzije i neutraliziranja djelovanja Zakona koji ne dopušta iznimci da postane pravilom. Na taj način mesijanska vjera neutralizira Zakon. Agamben na tragu sv. Pavla može kazati da "nadolazeća zajednica" u sebi čuva iskustvo događaja koji političko razdvaja od politike nasilja suverene države i njezinih nasljednih tvorbi u globalnome poretku (Agamben 2006: 118-126).

Kada sve to imamo u vidu, nije teško zaključiti da se političko kao uvjet mogućnosti politike nalazi u stanju zamrznute slobode u odnosu na neprestane preobrazbe moći. Misterij nastanka moći unutar post-strukturalističke teorije na koju se Agamben naslanja, osobito kad je riječ o svim temeljnim pojmovima kasnoga Foucaulta kao što su *biopolitika*, *dispozitiv*, *subjektivnost* te Deleuzeova pojma *forme života*, pronalazi se u nečemu što zapravo i nije pojam niti kategorija. Kod Benjamina se takav misaoni sklop naziva konstelacijama odnosa iz kojih nešto (bitak kao *quidditas*) postaje drukčijim zahvaljujući mogućnosti bez aktualiziranja u nužnosti. Drugim riječima, moć se u svoja dva politička modaliteta od novoga vijeka do globalnoga poretka u 21. stoljeću artikulira kao konstitutivno utemeljenje Zakona i kao njegovo destitu-

tivno rastemeljenje. Kada je na djelu logika iznimke u zbilji "izvanrednoga stanja" demokratski se poredak u ustavnoj državi monarhijskoga ili republikanskoga tipa suspendira i neutralizira. Umjesto konstitutivnosti Zakona nastaje destitucija s kojom ulazimo u područje *anomije*. Bilo bi pogrešno zaključiti kako vlada posvemašenje bespravlje nalik Hobbesovu "prirodnome stanju". Postoje, doduše, mnoge tendencije u današnjem svijetu koje se čine da i nadmašuju slike toga čudovišnog stanja "rata svih protiv sviju": od siromaštva Trećega svijeta, iseljavanja i raseljavanja do gologa života u slamovima/favelama svjetskih prijestolnica nalik distopijskim filmovima poput impresivnoga filmskog uratka *Djeca čovječanstva (Children of Men)* redatelja Alfonsa Cuaróna iz 2006. godine. No, ono što Agambena posebno zanima u analizi građanskoga rata kao "nove političke paradigme" jest neposredna posljedica ove destitucije moći. Ona se ozbiljuje u *ademiji* ili unutarnjoj nemogućnosti demokracije stoga što izostaje vladavina političkoga subjekta – *naroda*. Kada se suočavamo s nestankom biti subjekta moderne artikulacije ideje nacije-države, a to znači ništa drugo negoli teritorijalno određene suverenosti unutar međunarodnoga poretka, sve ne postaje više mogućim. Naprotiv, mogućnosti se sada svode na osciliranje između zbilje i nužnosti entropijskoga poretka stvari. Možemo to osciliranje predočiti Kafkinom parabolom o čovjeku kojeg težina nepodnošljivo prikiva uz tlo, pa ne može više ni naprijed niti natrag. Kretanje je zaustavljeno. No, unatoč zaustavljanja i dalje postoje pokušaji kretanja u oba smjera tako što jedno određuje drugo i obratno. Izlaz iz te nemoguće situacije je jednako tako nemoguć kao što je i aporija političkoga bez ideje "nadolazeće zajednice" osuđena na ponavljanje stanja koje smo upravo opisali. Poblje etimologijsko značenje pojma *ademije* upućuje na bezoblično mnoštvo (*multitudo*). Dobro je poznato da se u položaju suvremene mreže odnosa u globalnome poretku demokratska rekonstitucija svih vrlina potrebnih za očuvanje liberalne demokracije više ne može pouzdati u mitsku moć naroda.

Moć je, dakle, bitak u modalnosti odnosa. Tek otuda može proizaći nešto takvo kao što je "novost" događaja. A to onda znači da se odnos ne uspostavlja iz nepromjenljive i postojeane strukture bitka. Umjesto te "pasivne" sinteze vremena i prostora u opažaju stvari, valja govoriti o "aktivnoj" potencijalnosti samoga odnosa, a ne o njegovoj sudbinskoj predodređenosti. Kada bismo htjeli jednom riječju prisposodobiti značenje pojma političkoga za Agambena na osnovu njegova rastemeljenja

zapadnjačke ontologije djelovanja u dijalogu s Heideggerom i Benjaminom, te Foucaultom i Deleuzeom, mogli bismo uputiti na nešto što je suprotno Ecovu pojmu "otvorena djela". Radi se, dakle, o otvorenoj bezdjelovnosti slobode koja se u mišljenju i vjeri uzdiže do pitanja o smislu "kraja povijesti". Oboje, mišljenje zasnovano na umu (*logos*) i vjera koja nadilazi racionalnost, ne iscrpljuju svoje mogućnosti u zgotovljenosti djela. Stoga se djelovanje mišljenja i vjere ne može jedino opredmetiti u čistome djelu. Preostaje ipak nešto bitno drukčije. Djelo i bezdjelovnost nisu binarne opreke. Ako je moć pitanje povijesnih odnosa iz kojih nastaju društvene konfiguracije života, a država preuzima političko posredovanje igre snaga u tom sklopu, jasno je da se sam odnos mora razumjeti izvan metafizičkog okvira vladavine prvoga načela (*arhé*). Nije stoga slučajno da većina tumača Agambenovo shvaćanje suvremene politike vide kao pesimističko, eshatologijsko, mesijansko. Kao da je sve što se još uopće može reći o politici tek nadigravanje moći i slobode u jednom zatvorenom krugu prividne otvorenosti. No, glavni pojmovi koji u Agambena posjeduju auru trijade – *suverenost*, *biopolitika*, *goli život* – gube značenje negativnosti poretka već samim time što su politički nedjelotvorni. Nije stoga riječ o političkome kao slobodi djelovanja u Aristotelovu smislu. Ono što je za Agambena bit politike svodi se na otvoreno polje izvedbe mesijanskoga kruga "nadolazeće zajednice". I utoliko je kao i u svih drugih suvremenih mislilaca obilježeno Heideggerovim pokušajem proboja začarane metafizičke granice između bitka i događaja. Je li potrebno tome dodati da su svi takvi pokušaji odreda neuspješni? "Vjera" u događaj povezuje nevjernike i vjernike istim žarom. Zašto? Iz jednostavnoga razloga što su sve revolucije modernoga doba skrenule u kontrarevolucije ili se prometnule u totalitarne eksperimente neljudskoga. Kako u tom pogledu vrednovati Agambenovu teoriju o građanskome ratu kao "novoju političkoju paradigmu"?

Ponajprije, sam Agamben na počecima spisa *Stasis* ograničava doseg teorije unutar zapadnjačkoga mišljenja politike na

"...ostavštinu filozofa i povjesničara drevne Grčke i na mišljenje Thomasa Hobbesa. Dva izabrana primjera nisu nasumična: htio bih istaknuti da oni predstavljaju dva lica, takoreći jednu političku paradigmu, koja sebe očituje s jedne strane potvrđivanjem nužnosti građanskoga rata, a s druge pak potvrđivanjem nužnosti njegova isključenja. Ta je paradigma uistinu jedinstvena, ona

upućuje na to da između dviju suprotstavljenih nužnosti postoji tajna sveza" (Agamben 2015: 4).

Što označava pojam *stasis*? Ne ulazeći u detaljno izvođenje, filologijsko i povijesno-filozofijsko, ove riječi/pojma u istoimenome spisu, dostatno je izdvojiti sljedeće. Agamben, naime, pokazuje na tragovima radova francuske povjesničarke i antropologinje Nicole Loraux i njemačkoga povjesničara i politologa Christiana Meiera posvećenih drevnoj Grčkoj da se time imenuje odnos između dvije razdvojene sfere života. S jedne se strane nalazi *oikos* (obiteljsko kućanstvo i samodostatno gospodarenje), a s druge *polis* (grad-država, prostor javne slobode jednakih i slobodnih građana). *Stasis* je, dakle, stanje odnosa između dviju strana u načinu kojim se oblikuje društvo i država na počecima zapadnjačke civilizacije. No, to je istodobno takvo stanje koje pretpostavlja upravo ono što je Agambenova intervencija u ontologiju političkoga koja se očituje kao preobrazba i postajanje onoga što je bezodnosno Isto u razlikama. Zašto uopće govor o stanju (*condition*), a ne o bitku kao postojanosti u promjenama? Sjetimo se da se već u Lyotardovoj analizi statusa znanja u postindustrijskim društvima sklopa informacije-komunikacije govor o postmodernome stanju upućuje na jezik kao pragmatički alat (*know-how*), a zajednica se konstituira kao privremeni ugovor subjekata/aktera. Stanje pretpostavlja situaciju. Ona se mijenja sukladno promjeni onoga što nadilazi i društvo i kulturu. Riječ je, naravno, o moći koja proizlazi iz tehnouznanstvene logike proizvodnje života samoga kao umjetnoga i nadomjestivoga (Lyotard 1979).

No, za Agambena ono što bijaše na počecima (*arché*) nije iščezlo u nepovrat u modernome razdoblju "napretka" i "razvitka". Posve suprotno od toga, postoji unutarnji odnos spram tradicije kao žive i prisutne u sadašnjosti. Za razliku od Hanne Arendt, kako smo to već naglasili, Agamben nastoji misliti cjelovitost bitka u njegovim razlikama. Zato mu se političko i politika ne nalaze tek u sferi javnoga djelovanja *polisa*, a *oikos* bi od toga bio bezdanom razdvojen i prepušten anonimnosti i privatnosti odnosa skrivenih iza dosade proizvođenja materijalnih uvjeta života. Upravo zbog toga ambivalencija se nastanka iskustva političkoga života u Grka pokazuje zahtjevom stalnoga promišljanja. Nije riječ samo o sukobu između imućnih obitelji u poretku oligarhijske vladavine unutar formalno demokratskoga poretka. O tome je, uostalom, upečatljive dokaze ostavio Platon u *Državi* (*Politeia*). U Foucaultovim predavanjima o umijeću vladanja (*gouvernementalité*) nailazimo pri-

tom na živopisan prikaz stanja stvari s građanskim ratom i nastankom demokracije u Grka.² Valja ovome dodati još nešto. Tzv. bratoubilački rat moguć je i događa se samo zato što sfera političkoga ili ono što se uzdiže u općenitosti interesa uma ponad zapalosti u prirodu krvnoga srodstva nikad nije rezultat trijumfa uzvišenoga duha u odnosu spram "ekonomije krvi i tla". Drugim riječima, građanski je rat paradoksalan uvjet mogućnosti nastanka mira u demokratskome stanju. A razlog leži u tome što se unutar isključenosti *oikosa* iz *polis*a ne uspostavlja razdvojenost i dvojnost svjetova. Umjesto toga, kako je to Agamben pokazao u analizi razlike pojmova *bios* i *zoe* (političkoga i gologa života) u *Homo Saceru*, suočeni smo s logikom iznimke. Ona sada djeluje kao "isključena uključenost". Bit se *oikosa* svodi na obiteljsko gospodarstvo. Ali ono ujedno tvori vidljivo-nevidljivo povezivanje odnosa u javnome životu *polis*a. Na taj se način stvara neprestana napetost između "stranaka". Usto, nastaje plodno tlo za mogućnost oligarhije u demokraciji samim činom sknavljenja pojma jednakosti. Bogate obitelji u društvenome ustrojstvu drevne Grčke svoju ekonomsku moć nastojale su oploditi sve većim utjecajem na oblikovanje političkih odluka. Sveza ekonomije i politike od Grka do današnjega stanja u globalnoj vladavini transnacionalnih korporacija čini se neraskidivom. Nakon prikaza povijesno-političke geneze građanskoga rata u Grka, Agamben stoga izvodi tri osnovne postavke.

2 "Radi se, dakle, o genezi demokracije. Ta geneza demokracije odvija se, kaže Platon u *Državi*, polazeći od oligarhije, to jest iz situacije u kojoj samo nekolicina drži vlast i ima bogatstvo, oni čuveni ljudi koji imaju *dunasteia* (to jest politički utjecaj na državu) svojim položajem, svojim bogatstvom i samim obnašanjem političke vlasti koju zadržavaju za sebe. Kako oligarhija postaje demokracija? E pa, sjećate se geneze: ona je bitno ekonomska budući da u oligarhiji oni koji drže vlast i bogatstvo nemaju nikakve koristi, nemaju želje da druge oko sebe spriječe da ne osiromaše, naprotiv. Što oko njih bude manje bogatih ljudi, bit će manje onih koji će biti u položaju, koji bi mogli htjeti s njima dijeliti vlast. Dakle, osiromašenje ostalih nužan je zakon, u svakom slučaju prirodni cilj svake oligarhije. I kako bi u neku ruku drugima omogućili da sve više i više osiromaše, oligarsi dobro paze da ne donose zakone protiv raskoši: što ljudi više budu trošili i budu se gubili u ludim i ispraznim troškovima za svoj luksuz i svoj užitak, tim bolje. Oligarsi ne donose ni zakone koji bi dužnike štitali od vjerovnika. Naprotiv, oni dopuštaju da vjerovnici progone dužnike na način da ih sve više osiromašuju, tako da imamo onu čuvenu usporedbu, kao što znate, opisanu u poznatom tekstu, između vrlo bogatih i vrlo siromašnih. Kada se u vjerskim obredima, kada se na vojnim skupovima, kada se u građanskim skupštinama, susretnu građani jedne oligarhijske države, e pa ima ih vrlo bogatih i vrlo siromašnih. Tinjaju zavisti i tako počinju unutrašnji ratovi, unutrašnji ratovi u kojima najsiromašniji i najbrojniji, boreći se protiv ostalih, pozivaju izvanjske saveznike, na koncu se dočepaju vlasti i obaraju oligarhiju. Demokracija se, kaže Platon, 'ustanovljuje kada siromašni, pobjednici nad svojim neprijateljima, pokolju jedne, prognaju druge, te s onima koji ostaju jednako podijele vladavinu i upravu'" (Foucault 2010: 179).

1. *Stasis* dovodi u pitanje zajedničko mjesto koje uspostavlja grčka politika o prevladavanju *oikosa* u *polisu*;

2. *Stasis* ili građanski rat predstavlja rat unutar obitelji koji proizlazi iz *oikosa*, a ne izvan njega, te na taj način dovodi *polis* do mogućnosti raspada ili povratka u stanje ispod razine civilizacijskoga praga dostojanstva čovjeka;

3. *Oikos* pritom upućuje na dvoznačnost jer je čin diobe i sukoba, pa stoga nije drugo negoli paradigmom dogovora oko onoga što je neprestano predmetom diobe (Agamben 2015: 10-11).

Odmah upada u oči da se sve tri postavke samo drukčiji način izvedbe temeljne Agambenove diobe političkoga i politike na forme života i biopolitiku. Raspuklina između ta dva pojma odgovara temeljnoj zapadnjačkoj aporiji političkoga na ishodu modernoga doba. Ako nešto treba biti iznova promišljeno, kako to predlaže Agamben u ovome spisu, onda to nije tek ideja *stasisa* kao "nove političke paradigme". Čini se mnogo važnijim vidjeti podrijetlo onoga što sam preuzima iz jednog od najboljih povijesno-filozofijskih tekstova novijega vremena o biti političkoga u Grka. Riječ je o knjizi već spomenutoga Christiana Meiera *Nastanak političkoga u Grka (Die Entstehung des politischen bei den Griechen)* iz 1979. godine. U toj knjizi autor pokazuje da ono što naziva pojmom *politiziranja (Politisierung)* nastaje kao apsolutna novost u 5. stoljeću p.n.e. Otada određuje smjer metafizičkoga shvaćanja slobode i politike uopće. Proces uzdizanja do stupnja građanstva u Grka nije izvršeno društvenim procesima osvješćivanja odnosa između nejednakih po posjedu, ugledu i časti. Umjesto toga, politiziranje je bio čin radikalnoga reza s bilo kakvim oblikom urođenosti i izrođenosti čovjeka u stanju njegove krvno-srodstvene vezanosti uz teritorij nastanjivanja. *Polis, politeia, i politai* kojima se Aristotel bavi u svojoj *Politici* postaju uvjeti mogućnosti osmišljavanja egzistencije čovjeka unutar pravedne zajednice jednakih građana (Meier 2008). Ako k tome još dodamo da se ono političko razvijalo od neposrednosti sudjelovanja u državnim poslovima do posredništva upravljanja, počesto uspostavljajući se granicom moralnoga djelovanja protiv posrnuća u tiranijske, oligarhijske i diktatorske načine vladavine unutar okružja demokracije, jasno je da se pojam *stasisa* ne može pojaviti uvjetom mogućnosti politiziranja-depolitiziranja. Ono što stoji u bestemeljnosti slobode u iskonu zapadnjačke metafizike nije prijetnja građanskoga rata kao najveće pogibelji ljudskoga svijeta. Postoji nešto prije no što se pojavi mogućnost takvoga

čudovišnoga stanja i-rata-i-mira (uključene isključenosti i/ili isključene uključenosti). To je trenutak kada s politiziranjem istodobno nastaje najuzvišenija i najveličajnja riječ/pojam bez kojeg ne postoji Zapad i bez kojeg je sve naposljetku pusto i prazno, pa makar putovi bili posuti zlatom i srebrom, a ljudski život produljen do agonije besmrtnosti u formi "umjetnoga života" (*A-Life*). Riječ koja odlučuje o mogućnosti da čovjek postane dostojan ili nedostojan svoje sudbine, svjestan razlike između dobra i zla, jest – *sloboda* (*ἐλευθερία*).

Ono što je uistinu začudno jest da Agamben ne posvećuje puno pozornosti ovome pojmu. A bez njega uopće nema zapadnjačke metafizike. Čini se da mu je prije svega stalo izložiti ono negativno što prijeći mogućnosti "nadolazeće zajednice". Nije to ništa neočekivano. U svim pokušajima rastemeljenja metafizike mišljenje otpočinje s negacijom izvanjskoga svijeta. Ako se želi definirati pojam tijela, ne polazi se od njegova savršenstva, već od bolesti i traume. Etiku više ne krasí sklop univerzalnih vrijednosti kao postulata uma. Na njegovo mjesto dolazi pojam želje u značenju upravo one vrste destitucije umnoga poretka svijeta koji se srušio u krhotine u 20. stoljeću nakon dva svjetska rata, iskustva totalitarne vladavine i izbjeglištva naroda iz razorenih nacija-država kao "domovina" i "zavičaja" ukorijenjenosti čovjeka. Iako se ne može otkloniti utjecaj Heideggera i Benjamina glede temeljnih pitanja tzv. ontologije modalnosti, očito je kako Agambenu za njegov pojam političkoga poticaj dolazi iz tradicije anarhističkoga pokreta i Schmittove teorije decizionizma. Ako se političko tijekom povijesti od Grka do Hobbesa razvija kao ono što spaja strasti i umno djelovanje u navlastitoj odluci promjene stanja, tada je korak spram čudovišnoga događaja građanskoga rata čin u kojem se politiziranje suočava s granicama između *oikosa* i *polisa*. *Nomos* političkoga pripada razdjelovljenosti slobode, budući da bitak o kojem se radi u ovoj osebujnoj "političkoj ontologiji" nadilazi razlikovanje čistoga djela (*actus purus*) i pasivne primjene u samome djelovanju. Nadolazeća zajednica ne može biti ni identitetski određena nečim unaprijed postojećim poput nacije, klase, vjere, spola, a niti posve kontingentna u smislu privremene dodjele priznanja onome što se stvara političkim činom subjektiviranja u borbi s državom i njezinim institucijama vladavine. Ako je tome tako, tada je opravdano tvrditi kako je Agambenov pojam političkoga zapravo ispražnjen od konkretnosti. Stoga zahtijeva posvemašnju otvorenost bitka kao singularnosti. To znači da za razliku od Jean Luc Nancyjeva pojma "razdjelov-

ljene zajednice" kao bitka-u-zajednici, za Agambena je stvar u bitku kao događaju nadolazećeg. U takvu se zajednicu mogu uklopiti svi i nitko. Kako je to moguće? Zar se time negira identitet? Razlog ipak leži u tome što paradigmu čovjeka u neljudskome svijetu čini figura izbjeglice/prognanika, čovjeka bez domovine, bez dokumenata (*sans papiers, stateless people*) (Lechte i Newmann 2013). Sjetimo se da je Heidegger rabio izraz *bezavičajnost (Unheimlichkeit)*. Bezbitnost i raskorijenjenost čovjeka u bitnome smislu odnosio se pritom na napuštenost od bitka. Agamben je "konkretizirao" ovo razotkriće tako što mu je dao vodeći položaj u okviru svoje "političke ontologije".

Kako razumjeti razloge zbog kojih se pojam građanskoga rata iznova oživljava u političkoj teoriji? Agambenu je pritom jasno da se bez uvida u povijesno-genealogijski razvitak *stasisa* ne može uopće dospjeti do praga moderne suverenosti. U tom su pogledu moć, suverenost i goli život (*zoe*) izvedeni iz nesvodljive ontologije iznimke koja stvara novo pravilo. Kao i "izvanredno stanje", tako se i "građanski rat" mogu uspostaviti vodećim pojmovima današnjice samo pod uvjetom onoga što se imenuje *anomijom* i *ademijom* (bespravljem i suspenzijom političkoga naroda). Kada izostaje vladavina prava ili Zakona te kada se gubitak subjekta integracije u političkome procesu ujedinjenja Europe svodi na oligarhijske elite umjesto na konstitutivni politički narod, tada je posve izvjesna sudbina političkoga u "nadolazećoj zajednici". Nestanak subjekta i supstancije modernoga oblikovanja forme života pretpostavlja zapravo nestanak slobode. Ako se "narod" više ne pojavljuje subjektom suverenosti i ako je k tome pravno-političko stanje tog gubitka moći bjelodano već time što se sustavi prava država prebacuju na razinu međunarodnoga prava, očito je da iz horizonta "nadolazeće zajednice" svaki čin revolucionarne promjene bitka kao takvoga postaje tek mesijansko-apokaliptičkim događajem. Sve su revolucije otuda osuđene da postanu krvavi "građanski ratovi", a borba za državnom samostalnošću u doba kraja suverenosti na povratak nacije-države kao sablasti bez vlastita pozitivnoga lika. Agamben pokazuje da se *stasis* utoliko razvija na dvije razine očitovanja:

1. Ne korijeni se u *oikosu*. Ne može se razmatrati kao "obiteljski rat". Njegov je karakter nalik slučaju iznimke ili "izvanrednome stanju" u kojem je goli život (*zoe*) uključen u pravno-politički poredak činom isključenja, kao što je analogno *oikos* politiziranjem uključen u *polis* i to upravo kroz *stasis*;

2. U odnosu između *oikosa* i *polisa* uspostavlja se zona nerazlikovnosti u kojem se političko i nepolitičko, izvanjsko i unutarnje međusobno nalaze u tajnoj svezi. Već je iz ovoga jasno da je politika svagda polje snaga i odnos između dviju sfera kao razdjelnica: nepolitičko se mora politizirati da bi došlo do moći, a političko se mora depolitizirati da bi život mogao teći svojim tijekom u smislu čistog "ekonomiziranja" (Agamben 2015: 22-23).

Tegobna je ravnoteža između dviju snaga u međusobnome sukobu moguća samo pod jednim uvjetom: da se, naime, sam život izbavi iz jarma mogućeg uništenja preobrazbom u stanje održivosti na stupnju dostojnom čovjeka. Paradoks je nastanka političkoga u tome što se ni jedna od vodećih ideja zapadnjačke civilizacije ne mogu izvesti bez odnosa spram nesvodljive biti života. I u tome je zapravo najveće postignuće Agambena u suvremenoj filozofijskoj interpretaciji svekolika "posthistorijskoga stanja". On je najsustavnije nakon Foucaulta otvorio problem te uočene raspukline između, formalno rečeno, dva svijeta. Sjetimo se da se u *Homo saceru* to razotkriće naziva "biopolitičkom raspuklinom". U spisu *Otvoreno: čovjek i životinja (L'aperto: L'uomo a l'animale)* iz 2002. godine govori se o "antropologijskome stroju" koji se iscrpljuje i prestaje djelovati na istim pretpostavkama kako to bijaše tijekom evolutivne povijesti (Agamben 2012: 37-95; vidi: Calarco 2008: 79-102). Ulazak u doba vladavine tehnosfere kao spoja kibernetike i biologije, informacije i genetskoga kôda, označava ujedno i nestanak suverene moći samoga života kao "prirode" u formi čudovišne kontingencije života. Kada život postaje stvar politike, *stasis* nužno postaje paradigmom ratnoga sukoba u formi terora. U suvremenom svijetu vladavine globalnoga kapitala i njemu primjerenih formi političke vladavine od liberalne do autoritarne demokracije nailazimo na uzdizanje onoga što je još u Grka bilo neotklonjivo na razinu "globalnoga građanskoga rata". Izraz koji upotrebljava Agamben prvo je skovala Hannah Arendt. Danas se međutim taj sklop pokazuje u globalnome terorizmu koji se rasprostire u planetarnome prostoru:

"Terorizam je 'globalni građanski rat' koji vrijeme uvijek iznova investira u zonu planetarnoga prostora. Nije nipošto slučajnost da će 'teror' koincidirati s momentom u kojem život kao takav – nacija (koja znači rođenje) – postaje načelom suverenosti. Sama forma u kojoj život kao takav može biti politiziran je njezina bezuvjetna izloženost smrti – to jest, golome životu" (Agamben 2015: 24).

Drugi dio Agambenove rasprave o pojmu *stasis* kao "nove političke paradigme" bavi se Hobbesovim *Levijatanom*. Ono što je ovdje od posebne važnosti jest da se ideja konstrukcije, na kojoj počiva novovjekovna ontologija "prirode i uma" od teologije, filozofije do politike uspostavlja kao drugi lik suverene moći. Pritom je bjelodano da se moć ne može više pojaviti bez posredovanja, za razliku od neposrednosti djelovanja u doba Grka. Nije to jedina promjena. Paradoks se Hobbesova teorema o vladavini kao načinu izbavljenja čovjeka iz kaosa bespravlja "prirodnoga stanja", prema Agambenu, zbiva u razlikovanju unutar samoga subjekta suverene moći. Narod (*demos*) se raspada na mnoštvo (*multitudo/populus*). Ali to ne znači da kralj koji predstavlja narod u ustavnoj monarhiji ima značajke tog apstraktnog mnoštva. Država koja jamči pojedincu zaštitu njegova privatnog vlasništva u svrhu očuvanju javnoga ili zajedničkoga dobra (*common-wealth*) nije ne-demokratski konstituirana, iako je njezin način vladanja autoritaran. I premda mnoštvo građana ne može biti "narod", koji jedino ima značajke suverena u razdoblju kraja cezaropapizma, postoji svagda zahtjev za djelovanjem koje sebe opravdava univerzalnošću slobode. Drugim riječima, da bi se spriječila mogućnost pada u bezdan "građanskoga rata" između mnoštva i legitimne vladavine kralja kao naroda, nužno je uspostaviti neki oblik "civilne religije" građanstva/državljanstva bez svođenja na partikularne interese klasno-socijalno podijeljena puka (Agamben 2015: 44-45). Ono što je Rousseau nazivao "mudrim zakonodavcem" u Hobbesa se pojavljuje instancijom "političke teologije". Prema njezinim postavkama država na Zemlji ne može više biti savršeni prikaz Božje vladavine na nebu. Ta je optička iluzija zauvijek nestala s propašću srednjega vijeka. Sada se umjesto nje stvara nova iluzija svemoćne suverenosti unutar teritorijalno određenoga prostora na Zemlji u kojem prebivaju narodi i njihove države. Problem konstrukcije "prirodno-umne" zajednice u formi novovjekovne države za Hobbesa se pokazuje u tome što narod sebe mora sada otjeloviti u formi stroja upravljanja životom kao savezom prirode i kulture. Ali stroj netko treba pokrenuti i zaustaviti. Suverenost predstavlja, dakle, trajnu suspenziju i neutraliziranje božanskoga u politici. Nietzsche je stoga znao da "velika politika" nakon smrti Boga može biti samo "izvanredno stanje" u praznini "velikoga prostora" (*Großraum*). Ništa drugo doli to.

3. Izgledi za nadolazeće

Zanimljivost Agambenove interpretacije Hobbesa proizlazi ponajprije otuda što elegantno izvodi sve mogućnosti destitucije moći "naroda". Suverenost se ne može više misliti tek prijevodom teologije u političku vladavinu bez Boga. Ono što pritom ostaje netematizirano nije, dakle, pitanje moći i vladavine Zakona, nego prostor u kojem se sloboda odvija kao nepredvidljiv događaj mogućnosti "nadolazeće zajednice". Izgledi za "građanski rat" nisu odbačeni u zonu nerazlikovnosti između iznimke i pravila, "izvanrednoga stanja" i političko-pravnoga poretka "baroknih država". Problem je u tome što "narod" nije subjektom suverenosti i stoga se njegova moć mora predstavljati upravo na taj način da bude (ne)vidljivom. Budući da je *Levijatan* konstrukcija političke zajednice supripadne novovjekovnoj opsesiji mehaničkim strojevima, tjelesnošću tijela i "političkom teologijom" bez Boga, jasno je zašto Agamben u Hobbesovim promišljanjima suverene moći vidi onu raspuklinu između gologa života i političke moći kao crtu razdvajanja profanoga i svetoga u izgradnji moderne Europe. U biopolitičkom obratu suverene moći ne radi se uopće o tome je li "građanski rat" izgledan ili ne u suvremenome svijetu. Neupitno je njegovo postojanje u prostoru između "prirodnoga stanja" (*oikos*) i države (*polis*).

Ono što Agamben u svojem obratu modalne "političke ontologije" ne propituje dostatno radikalno svodi se međutim na sljedeće. Rekli smo već da je u cijelom njegovu opusu sloboda sagledana kao i u Foucaulta, uostalom, iz negativnosti moći. Ono što je nedostatak, što je u svojoj otvorenosti zapriječeno time što je svedeno na biopolitičku produkciju moći na Zapadu sve do razdoblja vladavine tehnoznanosti i njima pripadnih poredaka politike, nije ništa drugo negoli praznina u zoni nerazlikovnosti između iznimke i kontingentnoga slučaja uspostavljenoga poretka. To samo znači da se ne može otvoriti problem konstitucije političkih pojmova "nadolazeće zajednice" polazeći od destitucije moći ukoliko se ne razmotri nešto čudovišno samopokazujuće i upravo stoga nepropitano od iskona (*arhê*) grčkoga svijeta političkoga. Što je to tako čudovišno samopokazujuće? Ako prema našem uvidu, kako je to izneseno u ovome kritičkome razmatranju, sloboda predstavlja uvjet mogućnosti političkoga kao politiziranja u sferi onoga što je biološki zadano svojom nužnošću (*oikos*), onda je način uspostavljanja te slobode, prema analizi Platona u *Državi* (*Politeia*), put do rješenja aporije političkoga. Naime,

sjetimo se kako Foucault pokazuje da Platon opisuje nastanak demokracije u Ateni nakon krvavoga građanskog rata kada građani ili, hobsovski rečeno, mnoštvo u formi *demos* skidaju s prijestolja oligarhe da bi vratili poredak u stanje ravnoteže između mita i zbilje (bogova i ljudi). Sloboda nema svoj temelj. I upravo se zato ne može svesti na biološku zadanost "života". Heidegger je u svojem mišljenju od samoga početka do krajnjih dosega nastojao radikalno razdvojiti bitak od "života". Čovjek nije ljudskim bićem time što živi pored drugih bića, životinja, biljaka i stvari. Njegova se bit povijesno vodi kao egzistencijalni nabačaj otvorenih mogućnosti. U tome leži sudbinska rizičnost slobode: da se ne može svesti ni na što uobičajeno, ni na kakav pojam određenosti niti pukoga slučaja; da nije Spinozina *causa sui*, a niti Hegelova duhovna bit koja nadilazi tjelesno ustrojstvo čovjeka. Sloboda je egzistencijalna "mana" čovjeka, ali i njegova jedina mogućnost od preostalih nemogućnosti da se individuiraju, postane sebstvom, singularnošću u apsolutnome smislu iznimke. Nije li otuda posve jasno da pojam "građanskoga rata" ne označava ništa drugo negoli pozitivan i negativan način konstitucije-destitucije moći slobode iz koje nastaje suverenost "naroda"?

Građansko stanje nastaje borbom za slobodu u sferi kaosa i vladavine čudovišnoga sklopa rodovsko-klanske entropije. U tom je smislu Agambenova postavka da je "građanski rat sudbinom borbe između mnoštva i suverena" (Agamben 2015: 52) početak nečega za što još nemamo primjerene pojmove. Poput svih "dekonstruktivista" tako i u političkoj teoriji destitucije moći i njezinih izvorišta u Grka i u Hobbesa nastaje plodno tlo za rastemeljenje filozofije politike u svim smjerovima. Jedno je ipak izvjesno: "nova politička paradigma" više ne može biti ukorijenjena u ideji o postojanosti i nepromjenljivosti bitka onog političkoga. Umjesto toga, ono što preostaje od rastemeljene "biti" politike koja od Hobbesa pripada prostoru između Boga i Antikrista, pa je otuda simbolička prisutnost Levijatana utjelovljenoga u ideji moderne države hibridno tkanje autoritarnoga i demokratskoga stroja vladavine, ukazuje na nemogućnost europstva Europe bez "nadolazeće zajednice" univerzalnoga političkoga naroda. No, je li njegova konstrukcija uopće moguća ako je nestanak suverenosti ostavio na brisanome prostoru sve što je Europi od iskona u Grka do danas podarivalo veličajni sjaj duhovne baštine: filozofiju, politiku i religiju? Prijeteća praznina prožima naše razlomljeno vrijeme. Između bezdana slobode i piramida nove moći zbiva se usud političkoga i njegovi posljednji izgledi.

Literatura

- Agamben, Giorgio.** 2002. *Homo Sacer: Souveräne Macht und Nackte Leben.* Suhrkamp. Frankfurt/M.
- Agamben, Giorgio.** 2003. *Die kommende Gemeinschaft.* Merve. Berlin.
- Agamben, Giorgio.** 2005. *State of Exception.* Chicago University Press. Chicago.
- Agamben, Giorgio.** 2006. *Die Zeit, die bleibt: Ein Kommenatr zum Römerbrief.* Suhrkamp. Frankfurt/M.
- Agamben, Giorgio.** 2008. *Ono što ostaje od Auschwitza,* Izdanja Antibarbarus. Zagreb. S talijanskoga preveo: Mario Kopic.
- Agamben, Giorgio.** 2010. *Herrschaft und Herrlichkeit: Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer, II, 2).* Suhrkamp. Berlin.
- Agamben, Giorgio.** 2012. *Otvoreno: Čovjek i životinja. Europski glasnik* 12. 37- 95.
- Agamben, Giorgio.** 2014. *What is a Destituent Power? Environment and Planning D: Society and Space* 32. 65-74.
- Agamben, Giorgio.** 2015. *STASIS: Civil War as a Political Paradigm (Homo Sacer II, 2).* Stanford University Press. Stanford-California.
- Archibugi, Daniele (ur.)** 2003. *Debating Cosmopolitics.* Verso. London-New York.
- Benda, Julien.** 1933/1993. *Discours a la nation européenne.* Gallimard. Pariz.
- Benda, Julien.** 2013. *Govor europskoj naciji. Europski glasnik* 18. 206. S francuskoga prevela: Marija Bašić.
- Benjamin, Walter.** 1991. *Zur Kritik der Gewalt. Gesammelte Schriften* sv. II-I. Suhrkamp. Frankfurt/M.
- Bibó, István, Huszar Tibor i Szücs, Jenó.** 1995. *Regije europske povijesti.* Naprijed. Zagreb. S mađarskoga preveli: Eva Grlić, Igor Karaman i Arpad Vicko.
- Calarco, Matthew.** 2008. *Jamming the Anthropological Machine: Agamben. ZOOGRAPHIES: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida.* Columbia University Press. New York. 79-102.
- DeCarolli, Steven.** 2007. *Boundary Stones: Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty.* U: Matthew Callarco i Steven DeCarolli (ur.) *GIORGIO AGAMBEN: Sovereignty and Life.* Stanford University Press. Stanford-California. 43-69.
- Critchley, Simon.** 2012. *The Faith of Faithless: Experiments in Political Theology.* Verso. London-New York.
- Derrida, Jacques.** 1994. *Politiques de l'amitié.* Galilée. Pariz.
- Durantay, Leland de la.** 2009. *Giorgio Agamben: A Critical Introduction,* Stanford University Press. Stanford-California.

- Engels, David.** 2012. *Le Déclin: La crise de l'Union européenne et la chute de la république romaine, analogies historiques*. Éditions du Toucan. Pariz.
- Enzensberger, Hans Magnus.** 1998. *Izgleđi za građanski rat*. Durieux. Zagreb.
- Foucault, Michel.** 2002. *Riječi i stvari: Arheologija humanističkih znanosti*. Golden marketing. Zagreb. S francuskoga preveo: Srđan Rahelić.
- Foucault, Michel.** 2010. *Vladanje sobom i drugima (Predavanja na Collège de France 1982-1983)*. Izdanja Antibarbarus. Zagreb. S francuskoga preveo: Zlatko Wurzberg.
- Heidegger, Martin.** 1972. *Sein und Zeit*. M. Niemeyer. Tübingen.
- Jünger, Ernst.** 1960. *Der Weltstaat*. Klett-Cotta. Stuttgart.
- Kant, Immanuel.** 2000. Prema vječnom miru. *Pravno-politički spisi*. Politička kultura. Zagreb. 113-153. S njemačkoga preveo: Zvonko Posavec.
- Kojève, Alexandre.** 2015. Kolonijalizam iz europske vizure (diseldorfsko predavanje). *Europski glasnik* 20. 945-960. S njemačkoga preveo: Boris Perić.
- Lechte, John i Newmann, Saul.** 2013. *Agamben and the Politics of Human Rights: Statelessness, Images, Violence*. Edinburgh University Press. Edinburgh.
- Lyotard, Jean-François.** 1979. *La condition postmoderne*. Minuit. Pariz.
- Marchart, Oliver.** 2010. *Die politische Differenz – Zum Denken des politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben* Suhrkamp. Frankfurt/M.
- Meier, Christian.** 2008. *Die Entstehung des politischen bei den Griechen*, Suhrkamp. Frankfurt/M. 5. izd.
- Mouffe, Chantal.** 2000. *The Democratic Paradox*. Verso. London-New York.
- Müller, Jean-Werner.** 2006. Julien Benda's Anti-Passionate Europe. *European Journal of Political Theory*. Vol.5. No. 2. SAGE Publications. Thousand Oaks – New Delhi. 125-137.
- Nancy, Jean-Luc.** 1990. *La communauté désœuvrée*. Christian Bourgois. Pariz.
- Paić, Žarko.** 2005. *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*. Izdanja Antibarbarus. Zagreb.
- Paić, Žarko.** 2011. Bijela eshatologija: Giorgio Agamben i politika nadolazećega događaja. *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*. Litteris. Zagreb. 189-227.
- Paić, Žarko.** 2013. *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*. Bijeli val. Zagreb.
- Paić, Žarko.** 2015a. Razbijanje napoleonovskoga kôda: Ima li još Europa političku budućnost? *Europski glasnik* 20. 893-931.
- Paić, Žarko.** 2015b. *Katehon* ili o gubitku povijesti: Paradoksi i aporije političke teologije Carla Schmitta. *Tvrđa*. 1-2. 84-104.
- Paić, Žarko.** 2015c. Misterij novoga početka: Hannah Arendt i političko u suvremeno doba. *Totalitarizam?* Meandar Media. Zagreb. 75-134.

- Paić, Žarko.** 2016. *Andeo povesti i mesija događaja: Umetnost-politika-tehnika u delu Waltera Benjamina*. FMK. Beograd.
- Rancière, Jacques.** 2015. *Nesuglasnost: Politika i filozofija*. Fakultet političkih znanosti. Zagreb. S francuskoga preveo: Leonardo Kovačević.
- Rousseau, Jean-Jacques.** 2011. *Du contrat sociale*. Flammarion. Pariz.
- Rosanvallon, Pierre.** 2008. *Counter-Democracy: Politics in the Age of Distrust*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Schmitt, Carl.** 1922. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. sv. I. Duncker & Humblot. München-Leipzig.
- Schmitt, Carl.** 1996. *Der Begriff des Politischen*. Duncker & Humblot. Berlin. 6. izd.
- Schmitt, Carl.** 1997. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Duncker & Humblot. Berlin.
- Tiqun.** 2010. *Introduction to Civil War*, Semiotext(e). Los Angeles.
- Zolo, Danilo.** 1992. *Democracy and Complexity: A Realistic Approach*. Princeton University Press. Princeton.

The Prospects of the Political: On Europe, the Civil War and the End of Sovereignty

Abstract

This article will try to explain the basic setting of Europe on the outcome of the ideas of modern sovereignty of the nation as a transition from the paradigm of constituent power to the paradigm of destituent power. It simultaneously assumed the philosophical-political understanding of the reasons why the European Union should be exposed necessary in the ongoing crisis of its own activity. Since the inability of construction the "political people" (*demos*) derives from the weakness of "civil religion of freedom", we witnessed the division of Europe into two folds within the framework of formal democracy: Western or liberal-democratic Europe is trying to save the spirit of universality, and the Eastern or authoritarian democratic constellation try to established the new power in assumptions based on returning sovereignty of the nation-state, the dissolution of secularity and the rejection of multiculturalism. The critical analysis of Agamben's theory of *stasis* or the civil war as a "new political paradigm" has the main attempt do show that what is going on "today" to the idea of the political is no longer a question of freedom concerning the events of "upcoming community". Instead, we are faced with power without the rule of "the people", with states that have lost their sovereignty and everything seems like introduction to the "global civil war" in a situation when the life has been separated from the political management of the "crisis" and existence of "bare life" in the global order of entropy.

Keywords: Europe, *stasis*, *demos*, *ethnos*, state of exception, civil war, sovereignty