

**Marijan Krivak**

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera, Filozofski fakultet, L. Jägera 9, HR–31000 Osijek  
marijan.krivak2@zg.t-com.hr

**Koliko nam fašizma preostaje  
nakon Auschwitza?**

**Uz (auto)imunizacijsku paradigmu  
Roberta Esposito**

**Sažetak**

Ovaj članak propituje socijalno-političke posljedice nasljeđa jednog povijesnog totalitarnog koncepta. Radi se o fenomenu »fašizma«. Ima li fašizam neku teorijsku, ali i praktičku aktualnost u suvremenom »novom svjetskom poretku«? S unaprijed pretpostavljenim odgovorom da je tomu doista tako, nameću se argumentacijske strategije objašnjenja same pojave fašizma u suvremenosti. Pitanje u naslovu parafrazira naslove dviju važnih knjiga. Radi se o knjizi Giorgia Agambena Ono što ostaje od Auschwitza, te o zbirci tekstova Rastka Močnika, skupljenih pod naslovom Koliko fašizma? Članak pokušava elaborirati samozadanu tematiku preko problematike »biopolitike«. U tu je svrhu kao inspirativan model poslužila teorija imunizacije/imunitarnosti talijanskog filozofa Roberta Esposito. Kroz nju se pokazuje strukturna neizbježnost fašizma u okviru neo-liberalizma u njegovoj (auto)imunitarnoj paradigmi. Njegovo »količinsko« smanjenje vezano je uz politiku solidarnosti i javnog prostora (kroz zajednicu).

**Ključne riječi**

fašizam, Auschwitz, biopolitika, (auto)imunitarnost/imunizacija, Roberto Esposito, Giorgio Agamben, Rastko Močnik, solidarnost, javni prostor

**Uvod**

Je li sa završetkom II. svjetskog rata doista pobijeden (naci)fašizam? Ima li »iskustvo Auschwitza« još neku aktualnost u suvremenom svijetu?

Držim da ima!

Jednako tako, »fašizam« držim strukturnom konstantom svijeta u kojem živimo. Jedino je pitanje, doista, tek: *Koliko fašizma?* (R. Močnik). Suvremena »biopolitička teorija« pruža obrazac filozofijskih analiza svodenja ljudskog života na onaj *homo sacera* (G. Agamben).

No jedan je (nažalost, manje poznati) drugi talijanski filozof pružio podatnu strategiju za takovrsnu analizu. *Roberto Esposito* kroz svoje elaboracije – poduzete u knjigama *Communitas*, *Immunitas* i *Bios*\* – nudi model tzv. »afirmativne biopolitike«. Ovo je, pokazat će se, model za svaku detekciju »fašistoidnosti« u našem svijetu.

\*

Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.; novo izd. 2006.; R. Esposito, *Immunitas. Pro-*

*tezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.; Isti, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

»Koliko nam fašizma preostaje nakon Auschwitzta«? Previše!

Posebice, ako uzmemo u obzir da ipak baštinimo tradiciju zajednice, ljudskih prava, javnoga prostora i, nadasve, *solidarnosti*.

### Kontekst

Među suvremenim talijanskim filozofima posebno mjesto pripada Robertu Espositu. Njegov je doprinos aktualnoj (i akutnoj!) teorijskoj misli vezan uz biopolitičku problematiku. Ne treba biti previše obaviješten o suvremenoj filozofskoj produkciji, eda bi se spoznalo značenje i utjecaj što ga biopolitika ima za/na relevantnu političku filozofiju. Ovaj je toponim, osebujnom recepcijom Michela Foucaulta, postao najprodornijim u prestrukturaciji sveukupne suvremene filozofsko-političke produkcije.

Njime se koriste svi: od filozofa do političkih analitičara. Doživljava meta-staze!

Termin 'biopolitika' se, ipak, ponajčešće susreće u vezi s jednim drugim talijanskim filozofom. Giorgio Agamben i njegov *Homo sacer* već su pomalo općim mjestom suvremene filozofije. Istoimena trilogija izazvala je tektonske poremećaje u političkoj i filozofskoj misli. *Homo sacer*, *Ono što ostaje od Auschwitzta* te *Izvanredno stanje* postale su nezaobilaznim štivom i međašima za pozicioniranje suvremene »filozofije politike«.

Biopolitika označuje smrtonosni impuls u novome svjetskom poretku. Preko »uključujućeg isključivanja« najvećeg dijela svjetske populacije iz kvalificirane političke egzistencije, svi postajemo *homines sacri* – oni koje se može ubiti, a da se za to ne trpe ikakve posljedice.

S druge strane, tematiziranje biopolitike u talijanskoj sredini svoj drugi pol pronašlo je u djelu Antonia Negrija. Njegov i Hardtov planetarno utjecajni *Imperij* također donosi osebujnu raspravu o biopolitici. Kod njih je, pak, ovaj termin pozitivan i otvarajući za prestrukturaciju suvremene političko-filozofske misli. U tom okviru, biopolitička teorija reafirmira tijelo kao posljednju barijeru pred vampirskom prirodom kapitala koji sve pretvara u razmjensku vrijednost. Biopolitičko tkivo svijeta konstituira se odozdo, od mnoštva *s onu stranu mjere*.

### Imunizacijska (imunitarna) paradigma Roberta Esposita

Roberto Esposito umnogome je nepoznat na našoj filozofskoj sceni.<sup>1</sup>

Najznačajnija su mu djela smještena u biopolitički kontekst i situaciju suvremenosti. Ovu pak obilježuju: stalno rastuća zabrinutost moći oko biologije života svojih podanika, bila to prisila globalnog kapitala oko »businessa« – prisila oko toga da radnici budu fizički aktivniji kako bi uštedili na troškovima za zdravlje, ili pak u američkom »ratu protiv terorizma« – koji ugrožava živote »onih drugih«, boreći se protiv njih »tamo«, kako bi zaštitili američke živote »ovdje«. Ova je politizacija biologije dobrim dijelom predmet Espositove knjige *Bios: Biopolitika i filozofija*<sup>2</sup> s kojom prvi puta izlazi na anglosaksonsko tržište i stječe globalnu recepciju svojih ideja.

U *Biosu*, Esposito nadalje razvija svoju paradigmu *imunizacije*. Ovaj termin ima ne tako kratku povijest i kod nekih drugih filozofa. Prije svih, to su Niklas Luhmann, Donna Haraway i Jean Baudrillard. No, najutjecajnije je ovu paradigmu elaborirao Jacques Derrida u svojim spisima koji su uslijedili nakon 11. rujna 2001. Kod njega se termin ubrzo razvio u 'autoimunizaciju', koja

postaje krajnjim horizontom u kojemu se preispisuje suvremena politika. U nizu intervjuva i spisa nakon epohalnih događaja 11. rujna, Derrida govori o »autoimunizirajućoj agresiji« i »suicidalnoj autoimunizaciji«.<sup>3</sup>

Iako s njime dijeli dobar dio prosudbi glede promjena na globalnoj geopolitičkoj sceni, Esposito će ovaj termin radije održavati u sferi same *imunizacije*. Prije svega, to znači da će ga upotrebljavati uvijek u svezi s njegovom suprotnom, ali i nadopunjujućom kategorijom – onom *zajednice*. Izvorno, *immunitas* i *communitas* imaju zajednički etimološki korijen i upravo će na njemu Esposito graditi međupovezanost ovih dvaju pojmova. Nema *communitas* bez *immunitas*, ali nema niti imunizacije bez odnosa prema nekoj zajednici.

Upravo će i svoj projekt i mogućnost »pozitivne biopolitike« talijanski autor temeljiti na ovoj dihotomiji, ali i nužnoj vezi između *communitas* i *immunitas*. Esposito počesto negativitet vezan uz *imunizaciju* radikalno preokreće prema svojoj »komunalnoj«, pozitivnoj antinomiji – zajednici.

Iako obojica kreću od Foucaulta,<sup>4</sup> Agamben i Esposito imaju posve različito vrednovanje fenomena »biopolitike«. Dok je kod Agambena prevladavajući moment onaj izveden iz *biomoći*, dakle »moći politike nad životom«, Esposito insistira na »politici života«, koja će ga dovesti do *pozitivne biopolitike*. Naspram Agambenova stalnog *izvanrednog stanja* Esposito će ponuditi alternativne izvore. Onkraj Schmitta i Benjamina, obratit će se drugim autorima. Tu će, među ostalima biti Hobbes i Locke... Nancy, Heidegger, Derrida...

I metodologija će mu biti slična Heideggerovoj. Ali i Derridaovoj! Esposito tvrdi da se »pozitivna biopolitika« može pojaviti tek nakon temeljite destrukcije, odnosno *dekonstrukcije* međupovezanosti biologije i politike, koja je u podlozi *imunizacije*. Polazište za ovu dekonstrukciju u knjizi *Bios* Esposito će pronaći u imunizirajućim pojavama *suverenosti*, *vlasništva* i »*slobode*« (kao *liberty*).<sup>5</sup>

Što znači »imunizacija«?

Odnosno, kakve su osobine ovog koncepta, temeljnog za Espositovu filozofiju?

1

Što i nije čudno, s obzirom da je to u dobroj mjeri i Giorgio Agamben. Njegova je akademsko-filozofska recepcija zasad izostala. Prijevodom i dostupnošću kompletne trilogije *Homo sacer* ovdje očekujemo promjenu (prije svega u akademskim krugovima, jer neovisna recepcija već odavno postoji!). *Homo sacer. Suverena moć i goli život* (prijevod Mario Kopic), Multimedijski institut/Arkzin d.o.o., Zagreb 2006.; *Izvanredno stanje* (prijevod Ita Kovač), Deltakont, Zagreb 2008.; *Ono što ostaje od Auschwitzta. Arhiv i svjedok* (prijevod Mario Kopic), AntiBarbarus, Zagreb 2008.

2

Vidi: Roberto Esposito, *Bios. Biopolitics and Philosophy* (prijevod: Timothy Campbell), University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.

3

Vidi: Jacques Derrida, »Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides«, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas*

and Jacques Derrida, Giovanna Borradori (ur.), University of Chicago Press, Chicago 2003.; J. Derrida, »Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Mere Reason«, *Religion*, Jacques Derrida i Gianni Vattimo (ur.), Stanford University Press, Stanford 1998., str. 1–78; J. Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason* (prev. Anne Brault i Michael Naas), Stanford University Press, Stanford 2005.

4

Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975.; M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France, Seuil/Gallimard, Paris 1976.; M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Cours au Collège de France (1977–1978).

5

Vidi posebice tekst Timothy Campbella »Bios, Immunity, Life. The Thought of Roberto Esposito«, *Diacritics* 36.2 (ljetno 2006.), str. 2–22.

Čemu uvođenje *imunizacije*?

Zašto je isti presudni pojam Espositova nastojanja k »pozitivnoj biopolitici«? Najprije izložimo bazični odnos između *communitas* i *immunitas* predstavljen u knjizi *Bios*. Ali i u dvije prehodeće mu knjige koji baš nose eponimne naslove.<sup>6</sup>

Iščitavajući termine dijalektički, Esposito se pita o tomu je li odnos između *zajednice* i *imunizacije* u krajnjem suprotiv i jukstapozirajući ili je prije ovaj odnos dio veće cjeline u kojoj su oba termina recipročno upisana u zakonitosti i logiku onoga drugog. Polazište autorovih istraživanja bit će u propitivanju načela na kojima počivaju *zajednice*.

Uobičajeno, kada mislimo na zajednicu, uvijek pomislimo na ono »zajedničko«, na ono što se dijeli među pripadnicima zajednice. Tako je i za Esposita. Zajednica je nastanjena onime *zajedničkim*, onime što nije *ovo moje*. Doista, onime što počinje tamo gdje *ovo moje* završava. To jest ono što *pripada svima* i, dakle, »javno« je u sup(r)otstavljenosti prema »privatnom«, ili *ono opće* suprotstavljeno prema *posebičnom*.<sup>7</sup>

Esposito bilježi tri daljnja značenja *communitas*. Svi su oni povezani s terminom odakle izraz potječe – iz latinskog *munus*. Dva su njegova značenja: *obveza* i *usluga*. Treće, pak, i najznačanije povezuje ga s izrazom *donum*. Esposito ga označuje kao »dar«, koji kombinira iščitavanje obaju prethodećih mu značenja.

Preko klasičnih lingvističkih analiza, Esposito obilježuje posebičnu zvučnost tog komunalnog *dara* kako bi označio ne tek jednostavno bilo koji dar, već samu kategoriju »dara« koji traži, čak zahtijeva *razmjenu darova* zauzvrat.

»Kada je netko prihvatio *munus*... onda je isti obvezan vratiti *onus* (obvezu) u obliku robâ ili *officium* (usluga).«<sup>8</sup>

*Munus* jest, dakle, mnogo snažniji oblik *donuma*, jer traži odgovor od primatelja.

Na ovome mjestu Esposito može izvesti političke konotacije onoga *munus*. Za razliku od *donuma*, *munus* znači »dar kojega netko daje, a ne onaj kojega prima«, »ugovornu obvezu što ju netko ima spram drugoga« te, konačno, »zahvalnost koja zahtijeva nova darivanja« od strane primatelja.

Ovdje Esposito posebično razumijevanje *zajednice* postaje jasnim. Misleći zajednicu preko *communitas* označava on dar koji se nastavlja davati, u recipročnosti davanja dara koji ne – doista, ne! – može nekome pripasti. U svom nedostajućem izvoru, *communitas* je izgrađena oko »odsutnog dara«, oko onoga što pripadnici zajednice ne mogu zadržati za sebe. Prema Espositu, ovaj dug ili obveza davanja darova djeluje kao vrsta izvornog nedostatka za sve one koji pripadaju zajednici. Ovaj se nedostatak okreće oko pogubnih učinaka uzajamnog darivanja na pojedinačni identitet. Prihvatanje *munusa* izravno smanjuje sposobnost pojedinca da odredi sebe kao takvog/takvu, a ne kao dio zajednice.

Na ovome mjestu treba uvesti pojam koji je izravno suprotstavljen, ali i povezan s onime *communitas*. Ostavit ćemo, na trenutak, po strani njegove ograđujuće momente.

Dakle, uvodimo *immunitas*, tj. *imunizaciju*. I upravo je ovaj protu-pol zajednice, *imunitarni mehanizam* onaj koji povezuje zajednicu s biopolitikom.<sup>9</sup>

Za Esposita, naime, imunizacija jest neizostavni moment kada govorimo o zajednici. Imunizacija ne negira jednostavno *communitas* označujući zaštitu od onoga što je izvan, već je prije upisana u horizont komunalnog *munusa*.

Imun jest onaj – a imunost je jasno rodno označena kao *muška* u primjerima iz klasičnog Rima što ih Esposito navodi – dakle, onaj koji je razriješen ili je primio *dispensatio* (razrješenje) od recipročnog davanja/primanja darova. Onaj koji je oslobođen od komunalnih obveza, ili onaj koji uživa izvornu autonomnost, ili pak onaj koji je posljedično oslobođen od prethodno ugovorenog zaduženja – može uživati stanje *immunitas*. Odnos što ga *imunizacija* zadržava s individualnim identitetom ovdje se jasno pojavljuje. Imunizacija znači sredstva pomoću kojih je pojedinac zaštićen od »eksproprijacijskih«, oduzimajućih učinaka zajednice. Imunizacija štiti pojedinca koji ju je stekao od rizika kontakta s onima koji to nisu učinili (rizik koji bi značio upravo gubitak individualnog identiteta).<sup>10</sup>

Kao rezultat, granice što razdvajaju ono što je *nečije* (na)vlastito od onoga što je *komunalno* (zajedničko) uspostavljene su kada se zbiva »supstitucija privatnih ili individualističkih modela komunitarnim formama organizacije«. Slijedi da *stanje imunosti* znači istodobno »ne biti (zajedno) i ne imati ono zajedničko«. Viđeno iz te perspektive, *imunizacija* pretpostavlja *zajednicu* (*immunitas* potrebuje *communitas*), ali je i negira. Tako da se, prije negoli što se jednostavno usredištjuje na recipročnost, zajednica udvostručuje spram sebe same, štiteći se od pretpostavljenog suviška davanja darova. Za Esposito, zaključak za zajednicu može samo biti da »kako bi preživjela, zajednica, svaka je zajednica prisiljena u sebe ubrizgati negativnost svoje suprotnosti, čak iako ta suprotnost ostaje proturječni i nedostajući modus zajednice same u sebi«. <sup>11</sup> Upravo je ovo »ubrizgavanje« negativnosti, ili *imunizacije*, ono što će tvoriti temelj Espositova iščitavanja moderne biopolitike. On će reći da je ideja modernog subjekta, koji uživa građanska i politička prava, po sebi pokušaj da se dosegne *imunizacija* od zaraze mogućnošću zajednice! Ovakav pokušaj da se pojedinac imunizira od onoga što je zajedničko, završava u dovođenju zajednice u pitanje, dok je *imunizacija* istodobno njezina suprotnost, ali i konstitutivni element.

U tekstu koji se bavi »imunizacijom i nasiljem«<sup>12</sup> Esposito razvija i nadalje objašnjava značenje ovog ključnog »hermeneutičkog« pojma svoje filozofije. Slijedeći Foucaulta, usredotočuje se na tzv. »ontologiju aktualnosti«. Modernost se u ovome kontekstu pojavljuje kao stanoviti *zadatak*. Naime, »svoje

6

Vidi *Communitas* i *Immunitas*, navedene u bilješki\*.

7

No imaju li oni koji su u *zajedničkom*, u komunalnom, mogućnost bijega od autoimunizirajuće aporije? Genealogija (bio)politike u kojoj se život štiti i osnažuje preko smrti – kao što je to bio slučaj kod nacista i njihova projekta *eugenike* – pokazuje temeljnu »enigmu« biopolitike. Analize Foucaultove biomoci i biopolitike često su u pokazivanju ambivalentne prirode njegovih stavova. Ovo stoji u Agambenovu opisu striktno negativne biopolitike, koju provodi kroz analizu u knjizi *Ono što ostaje od Auschwitzta*. Naci-politika jest jedino i ništa drugo doli – *thanatopolitika*.

Esposito želi izbjeći ove konzekvencije i izgraditi jednu »pozitivnu biopolitiku«. I to na zasadama recipročnosti *immunitas* i *communitas*.

8

R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, str. XIII.

9

Vidi poglavlje 2 u *Communitas*, posvećeno krivnji: »Zajednica se može definirati samo na temelju nedostatka iz kojega proizlazi, a to je neizbježno stavlja u kontekst nedostajanja ili iskrivljenosti zajednice.« (*Communitas*, str. 33)

10

*Bios*, str. 47.

11

Isto, str. 48.

12

Vidi: R. Esposito, »Immunization and Violence«, [www.biopolitica.cl/docs/Esposito\\_Immunization\\_Violence.pdf](http://www.biopolitica.cl/docs/Esposito_Immunization_Violence.pdf).



vrijeme shvaćeno u mislima«, kao hegelijansko odredište moderne filozofije, navod je koji svoju potvrdu nalazi i u Esposito. Modernost jest inverzija pojma 'mogućeg', koja služi drugačijem iščitavanju stvarnosti. Modernost ima formu izbora i odluke. Mišljenje bi trebalo u našoj aktualnosti iščitati i identificirati epicentre usporedbi i sukoba među različitim perspektivama koje situiraju našu suvremenu *modernost*. Filozofija ispituje horizont značenja i suvremenog usuda.

Koji su sukobi, lomovi, noćne more – ali i zahtjevi i nade! – što karakteriziraju naše doba?

Je li uzrok u samoj *modernosti*?

Da, upravo u toj i tako poimanoj modernosti, Espositov je ključni pojam onaj *imunizacije*!

Što on znači?

Svi znamo da se u bio-medicinskom jeziku pod imunizacijom razumije oblik izuzeća ili zaštite naspram infekcije. Dok u pravnom rječniku, primjerice, to znači vrst zaštitništva koje nekoga čini nedodirljivim naspram zajedničkog zakona (npr. »zastupnički imunitet«). U oba slučaja, dakle, *imunizacija* aludira na posebnu situaciju koja nekoga čini sigurnim od rizika kojima su on/ona izloženi (i kojima je izložena cijela zajednica). Ovdje se ocrtava temeljna opreka između *communitas* i *immunitas*, zajednice i imunizacije. *Immunitas* je, iako zajedničkog korijena, suprotstavljena *communitas*.

Zajednica, i to ne samo u suvremenim iščitavanjima jednog Jean-Luc Nancyja,<sup>13</sup> ima pozitivno značenje. Barem su takva nastojanja za uspostavljanje zajednice!

*Immunitas* bi, naspram toga, bila negativan fenomen. Dakle, ako su pripadnici zajednice okarakterizirani ovom davajućom obvezom, zakonom brige jednih o drugima, imunizacija podrazumijeva izuzeće ili pak opoziv takvoga stanja. Imun jest onaj koji je zaštićen od obveza i opasnosti koje pritišću sve druge. Imun jest, dakle, onaj koji lomi krug društvenog ophođenja, stavljajući sebe izvan istoga.

Esposito drži da se *imunitarni dispozitiv* – ovaj zahtjev za izuzećem i zaštitom – koji je izvorno bio dijelom medicinskog i pravnog polja, progresivno proširio na sve sektore i jezike u našem životu, sve dok nije postao temeljnim pojmom, kako realnim tako i simboličkim našeg suvremenog iskustva. Doista, svako je društvo do danas iskazivalo zahtjev za samozaštitom. Svaki kolektiv postavlja si radikalno pitanje o očuvanju života.

No Espositovo je mišljenje da je tek danas, na prijelazu iz modernosti u post-modernost, takav zahtjev postao bazičnom osi oko koje se konstituira kako praksa tako i imaginacija cijelog čovječanstva.

Dovoljno je podsjetiti se na ulogu koju je *imunologija* – što će reći, znanost delegirana na studij i osnaživanje imunitarnih sustava – preuzela, ne samo na području medicine već i na onome društvenosti, prava i same etike. Sjetimo se samo što je značio sindrom nedostatka *auto-imunosti/imuniteta*, tj. AIDS, u smislu normalizacije, što znači subjektivacije prema preciznim normama povezanima s pojedincem i kolektivnim iskustvom, koje nije bilo tek higijensko ili orijentirano prema zdravstvenim problemima; prema barijerama ne samo profilaktičkim već i socio-kulturnim – sa strahom da će se noćna mora bolesti proširiti na sve međuljudske odnose.

Ako se odmaknemo od sfere infekcijskih bolesti prema području društvenog, tj. imigracije, dobivamo još više dokaznog materijala: »činjenica« da svjedočimo rastućem broju useljenika – što je prema Espositu pogrešno i ma-

nipulativno! – kao jednoj od glavnih opasnosti za tzv. »zapadna društva«, dokazuje sve veće značenje ovog fenomena *imunizacije* naspram svake težnje za (demokratskom!) zajednicom. Svugdje gdje se postavljaju nove barijere, kontrolne stanice, *antropometrija* (Agamben) – događa se nova segregacija, *baš poput novog fašizma!* Imunizacija tog tipa postaje nečim zastrašujućim i označuje naš svijet kao represivan baš u onom povijesnom nasljeđu fašizma. Radi se, dakle, samo o količini fašizma, pardon, represije!

Mnogi će danas nastojati izjednačiti represiju fašističkog i nacističkog režima s onime »komunističkog socijalnog eksperimenta«. No, to doista nema smisla.

Radi se o dva posve različita načina legitimacije: republikanskom i totalitarnom. Fašizam je bio i ostaje totalitarnim projektom, a socijalizam, sa svim svojim inačicama, od real-socijalizma do autentičnih kineskih i kubanskih revolucija, biva ipak republikanski nastrojenim.<sup>14</sup>

Dakle, u »imunizacijskoj suvremenosti« ugrožen je naš biološki, društveni i okolišni identitet. To je poput straha što ga je Elias Canetti izdvojio kao izvor naše modernosti u perverznom kratkom spoju između dodira, kontakta i zaraze. Ovo postaje sve akutnijim. Kontakt, odnos, bivanje u zajednici namah

13

Jean–Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1986.

14

Jesu li – a to bi bilo posve diskreditirajuće za povijesni značaj i lik što ga inkorporira, recimo *Manifest komunističke partije* – fašizam i komunizam, u bitnome dvije iste *ideologije*?

Jesu li fašizam i komunizam tek lice i naličje istoga totalitarnog ugnjetavanja pod čijim su smrtonosnim zagrljajem u 20. stoljeću stradali milijuni ljudi?

Koliko, pak, ozbiljno teorijski treba uzeti u obzir stavove zastupnika liberalne filozofije, Friedricha Hayeka, i njegovo izjednačavanje svih kolektivističkih ideologija – u podtekstu, komunizma i fašizma?

Nasuprot Hayeku, fašizam i komunizam ipak su, u bitnome, dvije suprotstavljene doktrine. Dok komunizam, odnosno njegova najpoznatija devijacija staljinizam, svoje protivnike denuncira preko montiranih procesa, u kojima žrtva konačno priznaje nepostojeću krivnju, u fašizmu je slučaj da se krivnja, po stanovitoj iskrivljenoj vizuri pravne procedure, doista istražuje. Fašistička paranoja, naspram staljinističke perverzije...

Isto tako, detalj koji mnogo toga otkriva: »Kada fašistički vođa završi govor i masa aplaudira, vođa prepoznaje sebe kao adresata tog aplauza. Staljinistički je vođa, s druge strane, ponukan da i sam aplaudira pošto pravi adresat narodnog aplauza nije on sam, već Veliki Drugi Povijesti čiji je on tek puki skromni sluga.« (Vidi Slavoj Žižek, »Oblici ideološkog užitka«, *Arkzin* 96/7, rujan–listopad 1997., str. 65.)

No sama temeljna »ontološka diferencija« između komunizma/staljinizma i fašizma/nacizma sadržana je u načinu legitimacije.

Poslužiti ću se ovdje Lyotardom – oblik je režima (*Regierung*) ili republikanski ili despotski. Iako su u svome pojavnom obliku naci-fašizam i staljinizam imali počesto vrlo slična obilježja, način je njihove legitimacije posve različit. Totalitarizam-nacizam-fašizam sastoji se u potčinjenosti legitimnih institucija ideji; legitimnost se ostvaruje po mitu – režim je despotski, zbiva se suspenzija temeljnih civilizacijskih načela legitimacije. Proklamirana je ideja: *neka čitavo čovječanstvo bude arijevska*. Ono pojedinačno ima težnju postati imenom što predodređuje cjelokupnu povijest čovječanstva.

Staljinistički i nacistički totalitarizam razlikuju se u tomu što ovaj prvi ostaje po načinu legitimacije ipak republikanski. Socijalizam proizlazi iz *Deklaracije o pravima čovjeka* i univerzalna je priča; komunizam je, dakle, filozofija povijesti čovječanstva.

Jednostavno, ovaj je proces republikanski po svome temeljnom ustroju. Lyotard veli:

»Ako taj napor i jest propao, ako sa staljinizmom boljševizam i postaje inkarnacijom šovinizma, to ipak ne znači da je modus pozakonjenja sovjetske vlasti ikad, u principu, bio slogan *budimo Rusi*, ili *neka čovječanstvo bude rusko*.« (Jean-François Lyotard, »Bilješka o legitimnosti«, u: *Postmoderna protumačena djeca*, prijevod Ksenija Jančin, August Cesarec/Naprijed, Zagreb 1990., str. 83; vidi i Marjan Krivak, *Protiv! Fragmenti o postmodernizmu, medijima, politici; Americi i... filozofiji*, HFD, Zagreb 2008., str. 115.)

Stoga se postavlja pitanje, *nije li staljinizam prije svega politika terora, a ne despotska politika?* Pozivanje staljinizma na boljševizam (marksističkog bratića jakobinizma) dio je univerzalne priče o emancipaciji i, usprkos svojim realnim povijesnim zastranjenjima, legitimira se kao republikanska ideja.

se pokazuje ugroženim zbog rizika kontaminacije. U tome se očituje bliskost *imunizacijske paradigme* s aktualitetom u kojemu se tek pitamo: *koliko fašizma?*

### Foucault o fašizmu/nacizmu

Analizama fašizma bavio se, među ostalima, i Michel Foucault. Njegov je stav prema ovoj temi ambivalentan.

No, najprije da vidimo kako kod Foucaulta stoji s biopolitikom. Ovaj termin kod njega i biva »rođenim«. <sup>15</sup> Za njega, biopolitika je drugo ime za tehnologiju moći, bio-moći, što ga treba razdvojiti od mehanizama discipline koji se pojavljuju na kraju 18. stoljeća. Ova nova konfiguracija moći teži preuzeti »kontrolu nad životom i biološkim procesima čovjeka kao vrste i osigurati da oni nisu disciplinirani već *regulirani*«. <sup>16</sup> Ovaj biopolitički aparat uključuje »prognozu vremena, statističke procjene i sveobuhvaćajuće mjere... sigurnosne mehanizme što se trebaju uvesti u vezi s proizvoljnim elementom sadržanim u *stanovništvu* živućih bića, kako bi se optimiziralo stanje života«. <sup>17</sup> Kao takova, biopolitika je kod Foucaulta suprotstavljena moći *suverenosti*, što vodi do značajne razlike među njima:

»Ako je *biomoć* moć da se živi, *suverenost* je oduzimala život i dopuštala živjeti. Sada imamo pojavljivanje moći što ću je zvati moći regulacije, a u njoj je sadržano to da se učini živjeti i dopustiti umrijeti«. <sup>18</sup>

Biomoc, dakle, jest ono što jamči i omogućuje kontinuirani život ljudske vrste. Kako Agamben tako i Esposito zamjećuju da se kod Foucaulta radi o povlačenju linije razdvajanja između nastajuće biomoci s kraja 18. st. i individualnih disciplinarnih mehanizama, koji kulminiraju u nacizmu. Ono što povezuje ova dva elementa jest njihovo zajedničko ograničavanje *aleatornog* elementa života i smrti. Kontroliranje tog slučajnog momenta u biološkom procesu bio je jedan od trenutačnih ciljeva režima. To ne znači da su, za Foucaulta, nacisti jednostavno i jednodimenzionalno djelovali na političko tijelo; oni su se vrlo često vraćali disciplinarnoj moći. Zapravo, nijedna država nije bila »disciplinarnija« od njihove! Pokušaji biomoci uvijek su bili ovisni o stanovitim disciplinarnim metodama.

Za Foucaulta, posebičnost nacističke smrtonosne biomoci leži u kombiniranju ove dvije vrste moći – biopolitičke i disciplinarne – kako na individualno tako i na kolektivno tijelo. Agambenov pojam 'biopolitike' utemeljen je na upravo takvoj određenosti.

Neizbježan je i utisak da moderna proizvodi stanovit oblik biopolitičkog tijela.

No Agambenov je načelni uvid za promišljanje biopolitike sadržan u distinkciji između *bios* i *zōē* te procesa kojime on povezuje suverenu iznimku s proizvodnjom biopolitičkog, točnije *zoopolitičkog* tijela. Jer, *zōē* jest zapravo ono što proizvodi to tijelo.

Razloge ovome pronalazimo u Agambenovu slijeđenju Carla Schmitta i njegove »suverene iznimke«, što znači procesa kojime suverena moć isključuje one koji su jednostavno živi kada ih se promatra iz perspektive *polisa*. Dakle, Agamben govori o

»... uključujućem isključenju (*exceptio*) *zoe* u polis, gotovo kao da je politika mjesto na kojemu se život treba transformirati u dobro življenje i kao da je ono što valja biti politizirano svagda već bio *goli život*«. <sup>19</sup>



*Homo sacer* jest upravo ona politička figura koja utjelovljuje ono što je za Agambena izvorni politički odnos: to je ime života isključenog iz političkoga života (*bios*) što ga uvodi suverenost; ne toliko »ontologija onoga isključenog« (te stoga s neuvjetovanom »mogućnošću biti ubijenim«) već više proizvod odnosa u kojemu *bios* nije pretpostavljen na drugoj formi života, dakle prije na *zōē* (budući da *zōē* po definiciji nije takva forma), a njegova je prvenstvena odrednica da je tek puko živ i da ga se ujedno može ubiti.

Biopolitika je kod Agambena uvijek upisana u suverenoj iznimci. Tako će Agamben premjestiti naglasak što ga je Foucault u svojoj analizi davao bio-moći u njezinu nastanku krajem 19. st., budući da to predstavlja manje radikaln raskid sa suverenosti disciplinarnog društva, te će umjesto toga pronaći sredstva intenziviranja biopolitike u 20. stoljeću. Naime, tada će se transformirati u *thanatopolitiku*. I to kako u totalitarnim tako i u demokratskim državama!

Doista, postoje mnoge razlike između klasičnog i modernog modela biopolitike. Najprije, proširenje suverene moći na fizičara i znanstvenika, tako da *homo sacer* više neće biti jednostavnim analogonom suverena. Agamben će i skrenuti s toga puta da bi pokazao kako je politički prostor modernosti, ustvari, biopolitički prostor povezan s »rođenjem koncentracijskog logora«. Prevladavajući je utisak na neki način onaj smanjivanja specifičnosti moderne biopolitike u korist metafizičkog čitanja izvornoga i beskonačnog »izvanrednog stanja«, koje je od svog uvođenja djelovalo negativno na političke temelje društvenog života.<sup>20</sup>

Za Agambena, ono autentično »političko« uvijek se povlači naspram puko »biološkog«. <sup>21</sup> Rezultat je toga politika koja je potencijalno uvijek u ruševinama. To je i politika koja se uvijek izriče negativno, kao biopolitika!

\* \* \*

Espositov odgovor Agambenu, tj. početni korak prema »pozitivnoj biopolitici«, ne počinje s *homo sacerom*, već radije s figurom *genosa*. Posebice je ovdje važno Espositovo čitanje dispozitiva nacističke thanatopolitike.

Poglavlje o ciklusu *genosa* u nacizmu čita se kao otvoreni dijalog s Agambenom i njegovom biopolitičkom interpretacijom nacizma, ali i vrlo eksplicitna kritika Agambenova pojma 'biopolitike'.

15

Vidi Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978–1979*, Seuil/Gallimard, Paris 2004.; vidi i M. Krivak, »Michel Foucault: Rođenje biopolitike«, *Filozofska istraživanja* 110 (2/2008), str. 333–345.

16

M. Foucault, *Il faut défendre la société*, str. 246–247.

17

Isto, str. 247.

18

Isto, str. 246.

19

Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suverena moć i goli život*, str. 13.

20

Vidi G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

21

Ljudsko je stanje, stanje duboke dosade, blisko sa životinjskom otupjelošću.

Tu je njihova »mračna srodnost«. Suspenzijom ili odlaganjem mogućnosti aktivira se prijelaz iz *bijede svijeta k svijetu*, iz životinje do čovjeka. Čovjek se proizvodi kroz suspenziju, privremenim zaustavljanjem otvara mogućnost izlaska iz životinjske otupjelošti. Agamben u *Aperto* piše kako Heidegger vjeruje da antropološki stroj – koji odlučuje o sukobu između čovjeka i životinje, između otvorenog i zatvorenog – proizvodi sudbinsku historiju naroda. Vidi G. Agamben, *Aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Zašto?

Najprije da ukratko ispitamo glavne crte argumentacije što je Esposito razvija za razrađivanje koordinata nacističke biopolitike. Znakovito, Esposito najprije ukazuje na ambivalencije u Foucaultovu iščitavanju nacizma. S jedne strane, nacizam za Foucaulta ima istu biopolitičku odrednicu što ju dijeli s brojnim modernim režimima, posebice onima socijalističkim/komunističkim. Dakle, Foucault ih zajedno supostavlja u rasističku matricu. S druge strane, način na koji Foucault oblikuje svoje interpretacije nacizma navode nas na *posebičnu* narav i singularnost »nacističkog događaja«, kako ga zove Esposito. Posljedica je to temeljne nekonsistentnosti u čitanju francuskoga autora.

To znači: ili je nacistička biopolitika upisana zajedno sa socijalizmom kao rasizam te više nije posebičan događaj ili, pak, zadržava svoju singularnost kada se žarište premjesti na njezin odnos s modernošću. Druga se linija argumentacije pronalazi u Espositovu načelnom pitanju glede mjesta života u nacističkoj biopolitici.

»Zašto su, za razliku od drugih političkih formi, prošlih i sadašnjih... nacisti izgurali ubojstvene nakane biopolitike do njihova punog ostvarivanja?«<sup>22</sup>

Naslućujemo da će njegov odgovor biti povezan uz gore tematiziranu kategoriju *imunizacije*. To će kao posljedicu imati činjenicu da Esposito odbija nadrediti nacističku thanatopolitiku preizravno suvremenoj biopolitici. Nadalje, tamo gdje Foucault povezuje nacizam sa socijalizmom, Agamben pridružuje nacističku biopolitiku modernim demokracijama kroz svoju teoriju »izvanrednog stanja«. Rezultat je, ipak, isti: kako bi se naglasili zajednički elementi što ih nacizam dijeli s modernom i suvremenom demokracijom, događa se svojevrsno oslabljivanje posebične pojave i singularnosti nacističkog eksperimenta!

Esposito pokušava pripisati najznačajnije elemente nacističkog biopolitičkog aparata širem projektu *imuniziranja života* kroz proizvodnju smrti. Čineći to, smrt postaje kako objektom tako i terapeutskim instrumentom za izlječenje njemačkog političkog tijela; istovremeno uzrok i lijek za »bolest«.

Esposito velik dio trećeg dijela svoje knjige *Bios* posvećuje razvijanju »imunitarnih« pojava nacističke biopolitike. Sve to u svrhu rekonstruiranja kretanja od moderne biopolitike prema nacističkoj thanatopolitici. Nacistički je imunitarni aparat, drži Esposito, okarakteriziran apsolutnom normativizacijom života, dvostrukim obuhvaćanjem tijela, te predupređujućom supresijom života.

Vidite li ovdje sličnosti s američkim pre-emptivnim vojnim udarima?

S ratovima u Afganistanu i Iraku? Vidite li srodnost auto-imunosti i nacionalne sigurnosti? Patriotskog akta i preventivnog protu-otrova? Koji nije drugo doli baš otrov sâm.

I to za američki narod!

Dakle, Espositov sveukupni portret nacističke biopolitike razlikuje se od Agambenova u jednoj bitnoj odrednici.

U *imunizaciji*.

Koliko imunizacije toliko fašizma!

Treba se usmjeriti na načine na koji *bios* postaje pravnom, a *nomos* (zakon) biološkom kategorijom. Esposito ne dovodi izravno u pitanje Agambenovo čitanje »izvanrednog stanja« kao aporije Zapadne politike. Dakle, ono po kojemu su nacisti krajnje intenzivirali to izvanredno stanje tako da je isto postalo normom.

Ono što je za Esposito najvažnije u detektiranju svijeta u kojem živimo jest upravo njegovo uvođenje ključnog hermeneutičkog koncepta »imunizacije«. Imunizacija jest krajnji horizont u kojemu trebamo razumjeti političku, pravnu i medicinsku politiku. U tom je smislu i »izvanredno stanje« moguće razumjeti tek u širem okviru modernih dispozitiva *imuniteta*. Dakle, u onim momentima što ih u *Biosu* Esposito razvija kroz analizu suverenosti, vlasništva i tzv. »slobode« (*liberty*).

U optici (auto)imunosti implicitno je prisutna kritika kategorija prema kojima se nacizam treba razumjeti. Najvažnije su od njih suverenost<sup>23</sup> i »izvanredno stanje«.

Privilegirajući imunitarnu paradigmu za razumijevanje nacističke biopolitike, Esposito nadmašuje Agambenovo razvijanje suverenosti u biopolitiku (te premošćuje kategoriju *Muslimana* kao utjelovljenje 20. stoljetnog *homo sacera!*), usredotočujući se umjesto toga na *biokratski* element nacističke diktature. Primjerice, on spominje i zahtjev da su liječnici trebali sankcionirati nacističke političke odluke, što je još ranije bilo prevedeno u nove zakonske kodove III. Reicha. Zatim, tu je i zahtjev da fizioterapeut bude prisutan u svim aspektima rada u koncentracijskom logoru – od selekcije do krematorija. Espositova analiza ne samo da se nastavlja na klasičan opis nacističke države kao »biokracije« Roberta Liftona<sup>24</sup> već, što je važnije, teži uspostaviti »imunitarnu paradigmu« kao onu nadsvođujuću kategoriju za razumijevanje »filozofije nacizma«. Imunizacija ima jednako značenje kako nekada u nacističkom eksperimentu tako i danas u »preventivnim ratovima protiv terorizma«. I jedan i drugi imaju ovaj samoubojstveni karakter. Pod njima pati – a sve zbog lažnog osjećaja sigurnosti! – cijeli tranzicijski svijet, koji se danas stavlja pod patronat NATO vojnog štita!

Imunizacijska logika igra presudnu ulogu u objašnjenju i samorazumijevanju navlastitih nacističkih političkih ciljeva. Doista, nacistička politizacija medicine ne može se posve razumjeti bez pokušaja da se *imunizira arijevska rasa*.<sup>25</sup>

Središnje je za Espositovo čitanje biopolitičkog tonaliteta nacističke diktature prepoznavanje terapijskog cilja što su ga nacisti namijenili koncentracijskom logoru. Samo kroz istrebljenje Židova, vjerovali su nacisti, očuvat će se i ojačati njemački *genos*.

Tako, za Esposito, specifičnost nacističkog iskustva za modernost leži u aktualizaciji biologije, kada »transcendentalnost« nacizma postaje život, njegov predmet rasa, a njegov leksikon postaje biološkim.<sup>26</sup>

22

R. Esposito, *Bios*, str. 45.

23

Po tom pitanju, posebice vidi poglavlje što ga je Esposito posvetio suverenosti u: *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993.

24

Robert Joy Lifton, *The Nazi Doctors. Medical Killing and the Psychology of Genocide*, Basic Books, New York 1986.

25

»Može se govoriti o nacističkoj državi kao 'biokraciji'. Model je ovdje teokracija, sustav vladanja dušobrižnika posvećenog porteta pod zahtjevom božanskih prerogativa.

U slučaju nacističke *biokracije*, božanski je prerogativ onaj preko lijeka kroz pročišćenje i revitalizaciju arijske rase.« (Lifton, *The Nazi Doctors*, str. 17) Lifton nastavlja u tom tonu i tvrdi »da je biološki aktivizam prisutan u smrtonosnoj ekologiji Auschwitzta, te je upravo to ono što ga vodi do zaključka da se 'nacistička vizija terapije' ne može razumjeti izvan domene masovnog zločina i ubojstva.« (isto, str. 18)

26

R. Esposito, *Bios*, str. 117.

U knjizi *Immunitas* Esposito čini eksplicitan napor da razvije pojam 'izuzetka' u onaj 'imunizacije'. Aludirajući na Agambena, Esposito bilježi da je »nesvodivo antinomijaska struktura *nomos basileusa* – utemeljena na interiorizaciji ili, bolje, pounutrenju eksteriornosti – posebice vidljiva u slučaju izuzetka što ga Carl Schmitt situira u 'najizvanjskiju sferu zakona'.<sup>27</sup> Esposito ovdje pokušava misliti imunitet kroz *benjaminovsko* čitanje zakona i nasilja, no drugdje spominje da je takva metoda, ustvari, Batailleova.<sup>28</sup>

Georgesom Batailleom nadahnut je u svojoj utjecajnoj studiji *Razdjelovljeno društvo* i Jean-Luc Nancy.<sup>29</sup> Na sličan je način kao Esposito, Nancy također zainteresiran za reafirmaciju zajednice, a naspram dominacije »društva«. <sup>30</sup>

### Nakon Auschwitzta: Koliko fašizma?

Vratimo se sada osnovnoj temi ovog izlaganja/teksta. Naime, pitanju: *koliko nam fašizma (pre)ostaje nakon Auschwitzta?*

Naravno, naslov je izvedenica dvaju izuzetnih spisa koji obrađuju, ponaosob, »fenomen Auschwitzta« i pojavnosti fašizma u suvremenim, a posebice u tranzicijskim društvima. Radi se o trećem dijelu Agambenove trilogije *Homo sacer – Ono što ostaje od Auschwitzta* (*Quel che resta di Auschwitz*) te studiji slovenskog sociologa Rastka Močnika *Koliko fašizma?*<sup>31</sup>

Ljudske su snage počesto sasvim slabe da bi pojmile *što se to dogodilo u Auschwitzu?* To je vezano uz nedostatnost razumijevanja etičkog i političkog značenja istrebljenja... razilaženje je upisano u samu strukturu svjedočenja.

Aporija je Auschwitzta upravo ova: imamo elemente koji su toliko realni da naspram njih ništa više nije istinito; realnost koja je takva da prekoračuje svoje činjenične elemente...

Aporija je Auschwitzta, *aporija povijesne spoznaje*. Glavni je, pak, njezin paradoks vezan uz nemogućnost svjedočenja.

Naime, što?

U *muslimanu* je *biomoć namjeravala stvoriti* svoju posljednju tajnu, nadživljavanje, koje je odvojeno od svake mogućnosti svjedočenja, *nekakvu apsolutnu biopolitičku supstanciju*, koja u svojoj izolaciji onemogućuje dodjelu svakog demografskog, etničkog, nacionalnog i političkog identiteta.

*Pretvorba* je to iz državljanina u *Staatsangehörige* [državljanina, državi pripadajućeg] s nearijevskim precima, iz ne-arijevca u Židova, iz Židova u deportirca, i naposljetku iz Židova, deportiranog s onu stranu sebe sama, u muslimana, to jest u **goli život**, *koji se ne da dodijeliti i koji ne može svjedočiti*.

Stoga bi oni koji govore o neizrecivosti Auschwitzta trebali biti oprezniji!<sup>32</sup>

Postoji drevna sveza između neizrecivog i izrecivog, između jezičnog *izvan i unutra*. *Autoritet svjedoka jest u tomu što može govoriti jedino u ime nekoga tko ne može govoriti, to jest u tome što »jest subjekt«*. Musliman je, pak, doista integralni svjedok, stoga muslimana nije moguće odsjeći od preživjelog.

U pojmu se 'ostatka' aporija svjedočenja podudara s mesijanskom aporijom. O njoj će, primjerice, govoriti Benjamin.<sup>33</sup> Tako, *ostatak Auschwitzta – svjedoka – nisu ni mrtvi ni preživjeli, ni potopljeni ni spašeni, nego ono što ostaje između njih!* Zato što Primo Levi<sup>34</sup> određuje svjedočenje jedino preko muslimana, njegov paradoks sadrži jedino moguće odbijanje svakog negacionističkog argumenta!

Kod muslimana, naime, nemogućnost svjedočenja nije više samo lišenost nego je postala realna, egzistira kao takva. Ako preživjeli ne svjedoči o plin-

skoj komori ili Auschwitzu, nego za muslimana, ako govori samo polazeći od nemogućnosti govorenja, tada njegovo svjedočenje nije moguće negirati.

Auschwitz – ono o čemu nije moguće svjedočiti – jest apsolutno i nepobitno dokazan!

Naravno, ovdje se radi o suprotstavljanju raznim »negacionistima« Auschwitzta.<sup>35</sup>

Sukus Agambenove analize u *Ono što ostaje od Auschwitzta* jest najposlije lociranje dva bitna momenta same problematike.

Odnos između jezika i njegove egzistencije, između *langue* i arhiva, zahtijeva subjektivnost kao ono što u samoj mogućnosti govorenja potvrđuje nemoguć-

27

R. Esposito, *Immunitas*, str. 37.

28

Vidi njegove *Kategorije impolitičkog* (*Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988.) glede duga što ga takva metodologija nasljeđuje od Batailleova termina 'partage', liminalne zajedničke prisutnosti separacije i *konkatenacije*.

29

J.-L. Nancy, *2 ogleda: Razdjelovljena zajednica & O singularnom i pluralnom bitku*, s francuskoga preveo Tomislav Medak, Multimedijalni institut & Arkzin d.o.o., Zagreb 2004.

30

Slijedeći nit argumentacije u ovome ogledu, Nancy se ponajviše obraća Batailleu, preko njega se nadovezuje na Heideggera, da bi završio otvaranjem prema pitanju zajednice kao velikom odsutnom pitanju metafizike subjekta. Iz Bataillea, Nancy i postavlja pitanje: *zajednica ili ekstatičnost samog bitka?*

Singularnost postoji na razini klinamena koji se ne daje identificirati. Samo u suživotu, odnosno su-bitku s drugima, singularnost je označitelj zajednice. Komunistički zahtjev, pak, komunicira s gestom kojom bismo trebali nadići sve horizonte. Stoga je isti i toliko blizak Nancyjevu nadilaženju horizonta *društva*.

Jer naše, iz moderne proizišlo »društvo« deficitaran je pojam. Ono je tek jednostavno udruživanje ili raspodjela snaga i potreba. Stoga nam je nasušno nužna zajednica kao viši stupanj ljudskosti i života.

Govoreći o zajednici, Nancy je postulira ne samo kao prisnu komunikaciju među njezinim članovima već i kao »organsko zajedništvo nje same s njenom vlastitom biti«. Svijest o gubitku zajednice koliko je komunistička, odnosno komunitarna, toliko je i kršćanska. Stoga se njezin priziv uvijek iznova povezuje i s iskonskim kršćanstvom; primjerice u Francuskoj kod Rancièrea i Badioua, a na bliskim nam prostorima kod Slavoj Žižeka. Naime, unatoč svojoj globalnoj snazi, *Gesellschaft*, s državom, industrijom, kapitalom, nije donije-

la raspad prethodne *Gemeinschaft*. Zajednica nije tek fantazma svoje izgubljenosti, već *projekt budućnosti*.

Vidi o tomu posebice: Marijan Krivak, »Jean-Luc Nancy: Kako opet do zajednice?«, *Dijalog, Časopis za filozofiju i društvenu teoriju* (Sarajevo, 1–2/2007), str. 40–54.

31

Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollatti Boringheri, Torino 1998., (hrv. Prijevod: Mario Kopic): *Ono što ostaje od Auschwitzta. Arhiv i svjedok*, Antibarbarus, Zagreb 2008.

32

G. Agamben, *Ono što ostaje od Auschwitzta*, str. 110.

33

Vidi: Walter Benjamin, *Einbahnstrasse*, Rohwolt, Berlin 1928., navedeno prema Agambenu.

34

Primo Levi, *Conversazioni e interviste*, Einaudi, Torino 1997.

35

Naime, zakonski se sistem temelji samo na mogućnosti i (racionalnoj) nemogućnosti da se nešto učini. Tako se pojavljuju negacionisti (Rassinier i Touvier) u slučaju konc-logora i eksterminacije. Oni negiraju zločin u nacističkim logorima, odnosno negiraju da se u koncentracijskim logorima dogodilo uništavanje Židova. Ova se argumentacija igra klasičnim sofističkim paradoksima beskrajnog brojenja i podjela u beskonačno. Rassinier je 1950. tvrdio da nedostaju dokumenti na kojima se može dokazati logička povezanost između svjedoka pogroma i zbiljskih činjenica tih zbivanja. Njegov paradoks vezan je uz sofističku igru između realnosti i nužnosti. Kritikom ovakovih stavova, Rancière se možda najozbiljnije približuje »biopolitici« koju u *Homo sacer* zasniva Giorgio Agamben. Vidi o tomu i u Jacques Rancière, *La Méésentente: Politique et philosophie*, Éditions Galilée, Paris 1995., str. 117–123.



nost govora. *Svjedočenje* je mogućnost koja se ostvaruje po nemogućnosti izreći i nemogućnosti koja dobiva egzistenciju po mogućnosti govorenja. Ta se dva pokreta u nekom subjektu ili svijesti ne mogu ni poistovjetiti niti odvojiti u dvije nekomunikabilne supstancije. Ta neodvojiva bliskost jest *svjedočenje*.

Ontološki su operatori, to jest uništavajuće oružje kojim se bije biopolitička »gigantomahija za bitak« i svagda odlučuje o ljudskom i neljudskom, ono »dati život« [far vivere] ili »pustiti umrijeti« [lasciar morire]. Polje te borbe jest *subjektivnost*. Mogućnost (moći biti) i kontingencija (moći ne biti) jesu operatori subjektivacije.

*U tom je svjetlu Auschwitz točka povijesnog sloma tih procesa, uništavajuće iskustvo u kojem je ono nemoguće bilo nasilno potisnuto u realno. Auschwitz je egzistencija nemogućnosti, najradikalnije nijekanje kontingencije – dakle, najapsolutnija nužnost. Musliman, kojeg je Auschwitz stvorio, posljedično je katastrofa subjekta, njegovo brisanje kao mjesta kontingencije i njegovo uzdržavanje kao egzistencije nemogućeg. Goebbelsova definicija politike – »umjetnost činjenja mogućim onoga naizgled nemogućeg« – ovdje je pridobila svu svoju težinu. Određuje biopolitički eksperiment na operatorima bitka, koji preoblikuje i razglobljuje subjekt do granične točke u kojoj se čini da se lomi sveza između subjektivacije i desubjektivacije.<sup>36</sup>*

### **Biopolitika kao »policiranje«**

Nacionalsocijalističku biopolitiku nije moguće razumjeti (a s njome i dobar dio moderne politike, čak i izvan Reicha), ako ne razumijemo da ona implicira iščeznuće razlike između dva termina: *policija* sada postaje *politika*, a skrb za život poklapa se s borbom protiv neprijatelja. Nacional-socijalistička revolucija hoće apelirati na snage koje teže isključenju činitelja biološke degeneracije i očuvanju nasljednog zdravlja naroda.

Ovdje možemo vidjeti da je ta diferencijacija već navedena kod Foucaulta.<sup>37</sup> S druge strane, bitnu razliku između politike i policije navodi i Jacques Rancière. Ona je osnova njegova tematiziranja u *Prijeporu*.<sup>38</sup>

Politika nema navlastiti objekt, to je tek *jednakost*. Kao što je Foucault ustvrdio da policijski poredak preseže svoje specijalizirane institucije i tehnike, važno je i reći da ništa nije političko naprosto po sebi, zbog toga što su u njemu na djelu moći. Tek se u susretu policijske i egalitarne logike događa zbivanje onog *političkog*. Političko se može zbiti, ali i ne mora; nije dano, ali se mora isključiti iz »logike policijskog«. <sup>39</sup> Nacionalsocijalistička, pak, ideologija nalazi svoju možda najrigorozniju biopolitičku formulaciju:

»Nova Država ne poznaje drugu zadaću osim ispunjenja uvjeta potrebnih za očuvanje naroda... Te Führerove riječi znače da svaki politički čin nacionalsocijalističke Države služi životu naroda... Danas znamo da je život naroda zajamčen samo ako su očuvane rasne kakvoće i nasljedno zdravlje narodnog tijela (*Volkkörperer*).«<sup>40</sup>

### **Fašizam: revisited**

No, što je, ustvari, fašizam? Koje su mu osobine, strukturne odrednice, otegotvorenja?

Fašizam je ideologija koja se pojavila nakon I. svjetskog rata kao reakcija na vodeće političke ideologije vremena, liberalizam i socijalizam. Prema fašizmu, kako liberalizam, svojim naglaskom na individualizmu, tako i socijali-

zam, naglašujući sukob među društvenim klasama, međusobno suprotstavljaju pripadnike društva jedne drugima, na taj način slabeći državu. Država može biti jaka jedino onda kada su svi pripadnici i klase društva ujedinjeni pod jednom strankom i vrhovnim vođom. To je bila ideološka srž fašizma razvijena u Italiji pod Benitom Mussolinijem (1883.–1945.) i nacizma pod Adolfom Hitlerom (1889.–1945.) u Njemačkoj.<sup>41</sup>

Važno je zabilježiti da je fašizam dvadesetostoljetna ideologija te da je on revolt protiv ideja i vrijednosti koje su vladale zapadnom politikom od Francuske revolucije. Fašisti su temeljito protiv svake glavne ideje u pozadini liberalizma, socijalizma te bilo čega što proizlazi iz Prosvjetiteljstva. Za fašizam, sloboda se definira kao posvemašnja podređenost državi. Napredak je moguć tek kroz borbe i rat. Stoga što fašizam odbacuje ideje Prosvjetiteljstva, on nije racionalna filozofija, već preferira akciju. Za svrhu ovog istraživanja, fašizam/nacizam se neodvojivo povezuje uz problematiku biopolitike.

U svojoj studiji *Koliko fašizma?* Močnik navodi mnoge njegove inkarnacije, ne samo u tranzicijskoj Sloveniji već i u širem regionalnom, te geo-političkom kontekstu.

Slovenski sociolog ispituje mogućnost uspona krajnje desne politike i fašizacije vladajuće kulture.

Moramo li se naviknuti živjeti s fašistoidnim učincima?

Kao »normalan« činak liberalnog individualizma pojavljuje se nepovjerenje, a nasilnost je postala značajnim elementom u vladajućoj ideologiji, barem onoj medijskoj!

Pitanje je: Kako zadržati *samonikli fašizam* u podnošljivom opsegu?

Prema Močniku, dva su uzroka »fašistotvornosti«. To je, naprije, njegova strukturna nužnost u razdobljima krize parlamentarne demokracije, a druga je njegova legitimacija nasilja koje služi očuvanju samoga sistema.

Pritom, Močnik tvrdi, nužno je spomenuti da je anti-komunizam ideologija vladajućih, ali ne nužno i vladajuća ideologija!

*Upravo je psihologizacija politike jedna od temeljnih karakteristika fašizma.*

Anti-komunizam nije nužno fašizam, ali fašizam jest nužno anti-komunizam!

Detektira se i fenomen tzv. *Fašizma svakodnevice*, isti je protejski, neočekivan, a često »naivno i nevino«, dolazi »iz srca«!<sup>42</sup>

36

G. Agamben, *Ono što ostaje od Auschwitzta*, str. 104.

37

»'Policija' se pojavljuje kao uprava na čelu države, zajedno sa sudstvom, vojskom i državnim riznicom. Točno. Pa ipak ona obuhvaća i sve ostalo. Turquet kaže ovo: 'Ona se grana u sva stanja ljudi, u sve što oni čine i poduzimaju. Njezino polje podrazumijeva sudstvo, financije i vojsku.' Policija uključuje sve.« M. Foucault, »*Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*«, u: *Dits et Écrits*, IV, str. 134–161.

38

J. Rancière, *La Mésestante: Politique et philosophie*; vidi o tome i u Marijan Krivak, *Biopolitika. Nova politička filozofija*, AntiBarbarus, Zagreb 2008. – poglavlje 4., »Jacques Rancière: Prijepor kao osnova politike«.

39

M. Krivak, *Biopolitika*, str. 87.

40

Otmar Verschuer, *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*, Frankfurter Akademische Reden, Frankfurt/M 1936., str. 5 – navedeno prema Agambenu.

41

Opća određena preuzeta iz T. Ball i R. Dagher, *Ideals and Ideologies: A Reader*, Longman, New York <sup>3</sup>1999.

42

Vidi Rastko Močnik, *Koliko fašizma?*, Arkzin d.o.o., Zagreb 1998./1999., str. 89.

Jedan ovdašnji primjer pokazuje nam o čemu se tu ustvari radi.

Branko Schmidt ove je godine dovršio film *Metastaze*, prema romanu Ive Balenovića, kojega su ovdašnji mediji odmah proglasili »kontroverznim«. Zašto?

Zato što isti mediji sve što je u vezi s izravnim prikazom hrvatske »kulture laži« prokazuju kao »kontroverzno«.<sup>43</sup>

Pripovijest o četiri prijatelja – Krpi, Kizi, Filipu i Deji – priča je o supstanciji degeneriranog nacionalnog tkiva. O njegovoj bolesti koja, nažalost, znači i stvarno postojeće stanje... ili, o bolnom otrežnjenju.

Sudbina jednog od likova iz filma, Kize (Robert Ugrina) koji okončava u bolesničkoj postelji bit će od životnog značenja za katarzu osvješćivanja.

Ili?

Hoće li to, ipak, biti metastazirani Krpa (sjajni Rene Bitorajac) koji u sebi nosi zrno autodestrukcije u tom smislu da to znači »dodirivanje samoga dna« u odskoku prema spoznaji posvemašnjih mentalnih zabluda nacionalne zajednice. Krpa je, naime, toliko stvaran lik da je u toj svojoj odredbi istovremeno i »nestvaran«! Sukus nacionalističkog nasilja posve je ogoljen...

Krpa svoje vrijeme provodi u izivljavanju frustracije koja ga iluzorno drži na površini ustajale »kaljuže hrvatstva«. Njezin je talog sastavljen od žabokrečine »podgrijanog domovinskog populističkog nacionalizma«.

Sve je tu... Mržnja prema Srbima, »komunjarama«, Ciganima, pederima, ženama, svemu drukčijem... toliko je pandemski stereotipna, da je i »istinita«. I to, ponavljam, unatoč svoj stereotipnosti postava!

Što je to drugo negoli – fašizam?

Ali, ipak... pakao alkohola, mržnje, droge i svog nasilja, zapravo je znak Balenovićeve (i Schmidtove) s(p)retno prikrivene ljubavi prema Hrvatskoj.

Da, da! *Metastaze* odaju autora punog boli i razočaranja. Takva eksteriorizacija svojih osjećaja priziva »žal za Hrvatskom kakva je mogla biti«, ali i kakva će (valjda) jednom biti nakon katarze nacionalnog otrežnjenja od mitomanije. Autorovo je naizgledno »anti-hrvatstvo« jedino u prikazu njegove ikonografije, no to je i latentni, bolni priziv onog *istinski hrvatskog*.

Šahovnice, križevi, »navijači«, nacistički pozdravi i pjesme – »Spremnost za dom« – svoju ekstatičku ispraznost i transparentnost iskazuje u slikama koje su, tek naoko, jednoznačno postavljene.

*I makar je nemilosrdna korporacija poput Zagrebačke pivovare pokušala iskoristiti trenutak prikazivanja filma za pokretanje još jedne svoje sezonske kampanje, poruka će se filma ipak polagano probiti ispod naslage vizualne i verbalne zavodljivosti nasilja svojih protagonista.*

Povremeno stereotipiziranje i karikiranje – Bosanci i Srbi su filmu sve prije negoli ljudi od krvi i mesa! – vjerujem, u službi je onih trećih, najzainteresiranijih... baš Hrvata!

\* \* \*

Mogućnost da fašizam postane masovnim jest strukturalna i nije lišena paradoksa. Sve je to posljedicom brzog dostizanja razine *suštinske povijesne krize parlamentarne demokracije*.

Tranzicijske zemlje i nisu imale drukčiju situaciju osim te »krize«!

Fašistoidno organiziranje nacionalnih kulturnih aparata... u samoj je jezgri krize političkog sistema i u položaju iz kojeg može ugroziti sistem u krizi.

*Ergo*: ideološki je sukob s fašistoidnim težnjama moguć samo izvan stranačkog sistema i državnog aparata! Kao zadatak, treba: uspostaviti mrežu autonomnih javnosti, kao protutežu sadašnjoj hegemoniji.

Jedan je od uzroka strukturne predodređenosti fašizma i njegovo latentno afirmiranje u medijima, npr. u reklamama za *Ožujsko pivo*.

Najnovija u kojoj trebamo biti »ponosni na svoje navike«, sukces neukusa, nazovi »nogometnog nacional-šovinizma«.

Pravo je čudo kako Goran Bare nije barem nastojao izbjeći korištenje svoje pjesme – »Budi ponosan!« – za jednu fašistoidnu reklamu!?

Još je jedno neobično svojstvo televizije da forsira usmene vrste i da sistematski zanemaruje svoje *pisane, grafičke* potencijale! Karakteristike su *usmene komunikacije* prevladavajuće u medijima i političkom (novo)govoru:

*ritualiziranost, agresivnost, formulaičnost, tradicionaliziranost i istovremena kratkoća pamćenja, autoritarnost*; za razliku od onoga što smo naslijedili od humanizma: *kritičnost, skepticizam i nestabilnost kanona*.

Jedan je od uzroka fašizacije društva i taj da ljudi ne vjeruju politici uopće, ali vjeruju pojedinačnim političarima?! Osnove »vjerovanja« u politici tako su heteronomne s obzirom na područje same politike. Ljudi ne vjeruju političarima iz političkih razloga, osnove za *povjerenje* potražiti će negdje drugdje, izvan politike, počesto u tzv. »poduzetništvu« i sposobnosti snalaženja u tranzicijskim makinacijama!

Demokracija ostaje natopljena magijom, zato što njezino političko polje ne može ispuniti vlastite uvjete kao bi uopće bilo moguće! Glasalice i glasači ravnaju se *estetskim suđenjima*, a estetska su mjerila stekli u osnovnoj školi – čitanjem lektire. Upravo područje školske lektire, Močnik i drži presudnim za latentnu fašizaciju društva.<sup>44</sup>

U »lektiri« zatičemo prisutnost elemenata za vezu s fašizmom: metafore »mladosti, zajednice, sreće, obnove sretne prošlosti kroz veo nostalgije«.

Školska je književnost po svom institucionalnom statusu *lijepa književnost*, beletristika; no proizvod tog »estetičkog postavljanja« jest *politički*.

*Školska je književnost privilegirana ideološka forma, diskurs ideološke dominante*. Bitka za ideološku hegemoniju kristalizira se zaposjedanjem strateškog položaja školske književnosti.

S druge strane, *razočaranje demokracijom dio je same liberalne demokracije!* Zahtjev za »pravom« demokracijom ostvaruju snažni i pošteni muževi, a fašizam apelira na ono što je u ljudima najbolje.

Vjera je razočaranih u politiku: *u politiku uopće ne vjeruju, ali misle da je nužna*. Upravo ta struktura vjerovanja može biti oslonac autoritarnim politikama.

O tome će Agamben zaustiti u *Homo sacer*:

»Ako je dakle išta karakteristično za modernu demokraciju u usporedbi s klasičnom, tada je to činjenica da se ona sveudilj predstavlja kao revindikacija i oslobođenje *zoe*, da se ustrajno trsi transformirati taj isti goli život u formu života i pronaći, ako tako možemo reći, *bios* za *zoe*... Dekadencija moderne demokracije i njezino postupno konvergiranje s totalitarnim državama u postdemokratskim društvima spektakla (koje je postalo očito već kod Tocquevillea i svojju

43

Koncept »kulture laži«, zabilježen je u knjizi hrvatske spisateljice Dubravke Ugrešić; vidi D. Ugrešić, *Kultura laži. Antipolitički eseji*, Arkzin, Zagreb 1996.

44

R. Močnik, *Koliko fašizma?*, str. 97–98.

konačnu potvrdu našlo u Debordovoj analizi) imaju, možda, svoj korijen u toj aporiji koja obilježava njezin početak i tjera je u tajno suučesništvo s njezinim najljućim neprijateljem.«<sup>45</sup>

Već spomenuti je slučaj reklamâ za Ožujsko pivo tada znakovit u sljedećoj liniji argumentacije. Najprije, spram historijske geste fašizma demokratska je diskusija sitničava, filistarska, cjepidlačka!

Fašizam gomilanjem svojih parada diktira javno ozračje. Dakle, *Ožujsko pivo čini veće štete od bilo kakvih eksplicitnih fašističkih stavova!*

No, zašto već spomenuta školska književnost podržava upravo ekstremne, populističke stavove?

Dok je prije komunistička država podržavala »književne proizvođače« zbog intelektualizma, fašistička ih izdržava zbog *anti-intelektualizma*. *Fašistoidni izbor u politici ima fašistogene učinke u društvu.*

I sada opet glede Ožujskog piva:

Ritualizirana recitacija postiže učinke samo u okolnostima kada je ritualizacijom odnosa, tj. *magijskim postupcima* uopće moguće postići nekakve učinke.

Desubjektivacija pojedinaca kroz medijsko ponavljanje ima jedan nalog:

Pretvoriti svakog konzumenta u »navijača«.

Zašto?

Zato da isti ne bi uopće propitivao »smisao besmislenosti« koji mu se nudi. Uvjeriti ga da nema nikakve javne sfere izvan one koja mu se nudi – one »navijačke«!

Prevoriti ga u ovca koja pije pivo i izvikuje parole!

Ova »metafora ovce«, naravno, ima svoju pozadinu u kršćanskoj imaginaciji. (Ako sam Ja pastir dobri – što ste Vi drugo doli ponizne ovce!?)

Nije slučajno da je ovca Dolly bila prvo klonirano biće. U mitsko-biblijskoj svijesti zapadnog čovjeka, te religijskom sklopu etičkog fundamentalizma kršćanstva, ovca je najneudržnije prirodno biće. Ujedno, ona je i najpodložnije biće za manipulaciju. Najpodatnija za svakovrsne eksperimente.

Naravno, ovdje dolazi, u blažem obliku, Heideggerov »pastir bitka«, a u mnogo ozbiljnijem, podložnost svim zakonitostima ekonomskim kapitalom predodređenog globaliziranog svijeta! Čovjek se pojavljuje kao biopolitički gospodar stada, nadziratelj i uzgajatelj!<sup>46</sup>

Ritualna deklamacija književnog establishmenta uvodi »magijske«, tj. fašistoidne elemente. Fašistoidni učinci dolaze od »masovnog razočaranja demokracijom«... a vladajuća se kultura organizira oko spontane estetske ideologije školske književnosti...

Temeljni uvjet za otpor jest da javnost prepozna *fašistoidnost*, gdje god se pokaže.

Prema Močniku, glavni nam je zadatak u *rekonstrukciji javnog prostora*. Radi se o *neposrednoj demokraciji*, o regionalizmu, o oblicima samouprave i samoupravljanja.

Upravo smo nedavno svjedočili »neposrednoj demokraciji«, prilikom blokade nastave na zagrebačkom Filozofskom fakultetu, te još nekoliko fakulteta u Hrvatskoj.

Uzrok toj ohrabrujućoj pojavi »direktne demokracije« – generalno gledajući, tj. strukturno – jest i Vladina prostačka oholost kod pregovora sa sindikatima, naročito ako je uspoređujemo s njezinim medenim sluganstvom kada se bratimi s vrhuškom katoličke crkve, kako će zamijetiti i Močnik.<sup>47</sup>



Postavlja se pitanje: *Postoje li stvarno okolnosti u kojima ekstremna politička usmjerenja imaju šanse i autoritarne ličnosti mogućnost uspjeha, i gdje su uzroci?* Vidjeli smo već, fašizam je jedan od mogućih odgovora na proturječja parlamentarizma.

Uvođenje perifernoga istočno-europskoga kapitalizma prouzročilo je dublju krizu, no s obzirom na dosegnutu povijesnu razinu, *anakrono* je.

Socijalno-psihološki moment ovdje sadržan jest prisutnost masovnog *ressentimenta* dok se kod skupina stvara osjećaj da se »dogođa nepravda«.

Nijedan sistem ne može preživjeti ako ga ne podupire slobodna *javna sfera*, nezavisna od političkog establishmenta u užem značenju.

Možemo se nadati da će svaka *diskusija o fašizmu* barem pripomoći uspostavljanju *javne sfere* i širenju političkog prostora onkraj okvira stranačke politike. Tako i ona najnovija koju je inicirao hrvatski predsjednik Mesić, a koja apostrofira državno financiranje »ustaških derneka« na Bleiburgu, te čije oficijelno pokroviteljstvo državne vlasti prakticiraju već gotovo dva desetljeća, slijedeći kolektivnu podsvijest o tomu što zapravo znači ovaj iskaz domoljublja kao one latentne nacionalne osviještenosti o tomu da je i »zločin dobrodošao ako je to u interesu Hrvatske«, o čemu je u više navrata neskriveno zborio i prvi »demokratski« izabrani hrvatski predsjednik, Franjo Tuđman. *Slučaj Glavaš, pak, izvorni je hrvatski specijalitet!*

Dok je u prvoj polovici 19. stoljeća prevladavala građansko-književnička intelektualnost, od *afere Dreyfus* formira se ono što danas držimo *intelektualcem*...<sup>48</sup> Radi se, dakle, o ovome: Javna sfera izvan okvira parlamentarne politike... radnički pokret, socijalizam... i polet »opće pismenosti«.

Intelektualac svoje stručno znanje primjenjuje izvan njegova neposrednog područja → *u javnoj političkoj sferi*.<sup>49</sup>

### Esposito i nacistička imunitarna paradigma života i smrti

Jedan je od takvih intelektualaca svakako i Roberto Esposito. U intervjuu što ga je za *Diacritics*<sup>50</sup> vodio s Timothyem Campbellom, naći ćemo njegov konačan stav o nacističkoj biopolitici. Ista je, ustvari, thanatopolitika koja zaprječuje shvaćanje Espositove »afirmativne biopolitike«. Tamo se ponovno obraća svojoj knjizi *Bios. Biopolitika i filozofija*, najreferentnijoj upravo za ovu problematiku.<sup>51</sup> Kako tamo pokušava pokazati, posebice u onim odjeljcima posvećenima nacizmu i njegovim prethodnicima, upravo se u toj »pobješ-

45  
G. Agamben, *Homo sacer*, str. 15.

46  
Vidi M. Krivak, »Što je to 'biopolitičko stanje'?«, *Dijalog, Časopis za filozofiju i društvenu teoriju* (Sarajevo, 3/2007), str. 92–108.; ideju je, pak, autor preuzeo od Žarka Paića iz: *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*, AntiBarbarus, Zagreb 2005., str. 176.

47  
R. Močnik, *Koliko fašizma?*, str. 145.

48  
Vidi M. Krivak, »Filozofi i društveni život: akademik vs intelektualac«, *Odjek* (Sarajevo) 1–2 (proljeće–ljetno 2004.), str. 20–26.

49  
R. Močnik, *Koliko fašizma?*, str. 153–154.

50  
*Diacritics*, ljetno 2006., s prilogima Timothy C. Campbella, Roberta Esposita, Massima Donàe, Rosselle Bonito Oliva, Laurenta Dubreuilu, Gabriela Giorgia i Karen Pinkus te Laure Bazzicalupo.

51  
Vidi bilješku pod brojem 2.

njeloj« imunitarnoj koncepciji biopolitike iskazuje oblik paroksizmičke thanatopolitike – politike smrti. Obračajući se u ovoj analizi i Merleau-Pontyju te njegovoj »fenomenologiji tjelesnosti« Esposito će tematizirati *imunitarnost*, zapravo doista *auto-imunitarnost* (kojoj posebice govori Jacques Derrida).<sup>52</sup> Ta auto-imunizacija zatvara biopolitiku u iskaze o tijelu koje je u sebi zatvoreno. Upravo je tako nacistička biokracija promatrala njemački narod (*Volk*).

Tijelo kao meso (*flesh* / inkarnacija!) jest tijelo koje u potpunosti ne koincidira samo sa sobom (kako je to želio nacizam, i prema Levinasovoj interpretaciji), koje nije unaprijed ujedinjeno u organskoj formi i koje nije nužno vođeno glavom (acefaličko je, kako bi rekao Bataille). Ne! Naprotiv... takvo je tijelo konstitutivno pluralno, mnoštveno i deformirano.

Upravo na ovome mjestu Esposito vidi začetak tzv. »afirmativne biopolitike«.

Glede, pak, naci-thanatopolitike, ona umnogome može biti uspoređena s nedavnim događajima, vezanima uz 11. rujna 2001. Na tragu Derridaa i njegove prisposobe *auto-imunitarnosti*, Esposito će sagledavati ova zbivanja iz novije geopolitičke povijesti u ključu *imunizacije*. Samo, s drugim zaključcima!

Naravno, radi se o konceptu »afirmativne biopolitike«. Čak i najuzasnija faza auto-imunizacijskog procesa može otvoriti scenarije koje do sada nismo vidjeli i čije parametre još ne možemo predvidjeti.

Prema Esposito, nacističko istrebljenje Židova imalo je »homeopatski tonalitet«. Ovaj se, pak, iznalazi u »jedinstvenom logičkom i semantičkom lancu koji povezuje degeneraciju, regeneraciju i genocid«. <sup>53</sup> Tri su imunizacijska aparata preko kojih se karakterizira nacistička thanatopolitika: *normativizacija života*, *dvostruko obuhvaćanje tijela* te *anticipatorno potiskivanje života*. Riskirajući da će ovim upisivanjem nacističkih logora u obrasce suvremene biopolitike umanjiti njihovu povijesnu neponovljivost i unikatnost, Esposito se ovdje približio Agambenovim analizama iz trilogije *Homo sacer*. No, prema njemu, neizbježno je u svim analizama nacizma, posebice kada se pokušava definirati nešto poput genocida – koji nije predstavljiv uobičajenim etičkim i političkim kategorijama<sup>54</sup> i koji se izmiče samom pojmovnom jeziku – očuvati singularnost i posebičnost tog »događaja«.

Esposito ipak smatra da se treba preuzeti rizik smještanja naci-politike u kontekst suvremene biopolitike. Inače bismo se morali ograničiti ili na tišinu (te se izložiti drugom riziku gubitka sjećanja) ili na tradicionalnije analize. Nakon prvih Foucaultovih pokušaja, zatim Levinasovih osvjetljujućih analiza *hitlerizma*, Esposito smatra korisnim i Agambenova razmatranja.

Za Esposita, izgleda korisnim promisliti cijeli ciklus *genos*-a, od rođenja do smrti, jednoga u drugome. On je pokušao razotkriti što je smrt značila za naciste, koji su imali natražnjačku i pervertiranu koncepciju biopolitike. Ne samo da je cjelokupna nacistička praksa parazitirala na biopolitici – to je bila pretpostavka logike koja nije mogla završiti u ničemu drugom doli u ogromnoj katastrofi – nego je *smrt* za nacizam bila još složenija pojava.

Ona je bila to što su po svaku cijenu nacisti željeli izbjeći u opsesivnoj potrazi za besmrtnošću. No bila je i instrument kojim su je željeli doseći!

Upravo stoga što su bili opsjednuti nepodnošljivim strahom od smrti, dakle onime da održavaju »odabranu naciju« kako ne bi degenerirala i nestala, *nacisti su pokušavali uništiti ono što su smatrali da ih uništava* te su prenosili »smrt u masivnim količinama« unutar same odabrane rase. To je i »smrtonosna figura« što ju je nacistički biopolitički dispozitiv doslovno pretpostavljao:

želeći spasiti život njemačkog naroda po svaku cijenu štiteći ga od zatrovanog, zaraženog dijela – došao je do točke *osude svih njemačkih ljudi na smrt*, što je bila i jasno prenesena Hitlerova posljednja poruka s barikada. Nacisti su se branili od nadolazeće smrti, rezultata infekcije prouzročene od inferiorne rase, *prolazeći kroz stvarnu smrt!*

Logički prijelaz koji je omogućio takav izbor bila je ideja da je život što ga je trebalo uništiti u stvarnosti bio povezan sa smrću, *život što ga proizvodi smrt i kojeg smrt nastanjuje*. To je bio i razlog da oni koji su sijali smrt nisu sebe smatrali ubojicama, već radije nepristranim sucima i to stoga što su bili zaduženima za *ponovnu uspostavu* prirodnih granica između života i smrti, što ih je izbrisalo miješanje rasa.

U svom ubojstvenom ludilu, nacisti su vjerovali da ne čine ništa drugo nego da vraćaju smrti život koji joj je uvijek pripadao – *život rođen mrtav ili živući smrt (zombi život!)*.

Ali ako je nacizam razmatrao smrt na taj način, rođenje je također bilo dvosmisleno: objekt kako fascinacije tako i odvratnosti, nešto provokativno te, istovremeno, sve više, nešto što treba uništiti. Gisela Bock<sup>55</sup> već je primijetila predležeću nesukladnost između uništavanja rađanja što su ga prakticirali nacisti i natalističke ideologije koja je uvijek pratila svaki njihov istup.

Ustvari, nacističko predanje za povećavanje stope rađanja njemačke populacije dobro je znano.

Nacizam je ozbiljno branio pobačaj i novčano je podupirao obitelji s više od dvoje djece. Nacizam je također u kontinuiranom rađanju onih koji imaju istu krv vidio ujedinjujući moment što drži njemačko nacionalno tijelo identičnim sa samime sobom kroz naraštaje. Ako je država doista *tijelo svojih stanovnika*, kako su nacisti vjerovali, te ako su oni zauzvrat ujedinjeni u tijelo Vođe,<sup>56</sup> politika nije drugo doli modalitet kroz koji se rođenje drži jedinom »živom političkom snagom povijesti«. Ipak, rođenje, upravo stoga što je ispunjeno političkom vrijednošću, također postaje linijom koja razgraničuje život od samoga sebe, lomeći se u poretke subordinacije: Gospodari i sluge, ljudska bića i životinje, živući i mrtvi.

Smrt postaje objektom suverene odluke koja se – upravo zbog toga što izgleda da se pojavljuje izravno iz života samoga – nastavlja u podjeli na zone različitih vrijednosti.

Na taj se način treba razumjeti nacistička ambivalentnost prema rođenju. S jedne strane, kao egzaltacija pred činjenicom života koji je korjenito savršen, a s druge, kao odmicanje statusa živih od onih koji su osuđeni na smrt.

52

O događajima nakon 11. rujna 2001. Derrida je ispisao niz stranica, uspoređujući američku politiku prouzrokovanu tim zbivanjem s nacističkom *auto-imunitarnošću*. Vidi posebice: Jacques Derrida, »Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides«, u: *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*.

53

Vidi spomenuti intervju u: *Diacritics*, str. 55.

54

Vidi istu problematiku i kod Agambena: *Ono što ostaje od Auschwitzta*, str. 17. – *Ethica more Auschwitz demonstrata*: Pojavljuje se

svojevrsna konfuzija između etičkih i pravnih kategorija; *etika* je područje koje ne priznaje ni krivnju niti odgovornost. *Etika* je... u Auschwitzu počinjala... upravo u točki na kojoj je musliman, »svjedok koji bi mogao reći sve«, zauvijek uklonio svaku mogućnost razlikovanja između čovjeka i nečovjeka.

55

Gisela Bock, *Maternity and Gender Policies: Women and the Rise of the European Welfare States, 1880–1950*, Routledge, London 1991.

56

Vidi za ovo, primjerice, Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies!*

Oni su mogli i trebali umrijeti stoga *što nisu nikada bili doista* rođeni! Jednom identificirano s njemačkom nacijom, rođenje trpi isti usud kao i život, što jednako znači da se u biopolitičkom samrtnom zagrljaju i rođenje jedino može ostvariti kroz kolektivnu smrt!

No, kroz cijeli će *Bios* Esposito pokušavati naći drukčije putove biopolitike, koji bi ju učinili *pozitivnom* i *afirmativnom*.

Međutim, to bi mogao biti predmet nekog narednog teksta.

\* \* \*

Koliko nam fašizma preostaje nakon Auschwitzta?

Kraj II. svjetskog rata bio je samo vojna pobjeda. Pobijedene su bile fašističke države i njihove vojske. Ali nije bio pobijeden fašizam kao povijesna praksa, politička metoda, ideološki obrazac i misaoni obrazac. Fašizam je preživio i sada se vraća, pa i tamo gdje je bio pobijeden!

Fašizam je, jednostavno, normala epohe!<sup>57</sup>

Fašizam jest i jedan od mogućih odgovora na proturječja parlamentarizma.

Uvjeti za dinamiku novog fašizma stvoreni su u oralizaciji »javne sfere« i literarizaciji nekih drugih ideoloških aparata nacionalne države.

Kako se tomu oduprijeti?

Najprije re-afirmacijom jedne kategorije, a to je *solidarnost*!<sup>58</sup>

Granica između fašizma i anti-fašizma jest tek civilizacijska; strategija *anti-anti-fašizma* otkida državu od njenih demokratskih tradicija.

Pomirenje ne može biti tek nacionalno, ono je stvar ljudske solidarnosti i solidarnosti među narodima. Nažalost, »ideologija vladajućih«, koja, *nota bene*, ne mora biti vladajuća ideologija, određuje postupanje države i ovladava prostorom javnosti.

*Za što se anti-fašizam zapravo zalagao?*

Bio je djelatna solidarnost među narodima i ljudima!

Bio je *solidarnost*, ali i »revolucija ljudskih prava«.

Već napomenuh: Temeljni uvjet za otpor jest da javnost prepoznaje *fašistoidnost*, gdje god se pokaže.

Glavni nam je zadatak u *rekonstrukciji javnog prostora*.

Radi se o *neposrednoj demokraciji... solidarnosti... političkoj subjektivaciji*.

Tek tada ćemo umanjiti učinke fašizma kao strukturne mogućnosti svakog neo-liberalnog društva današnjice.

Koliko fašizma?

Ne, hvala!

Nimalo... ako je ikako moguće!

Marijan Krivak

How Much Fascism Has Remained after Auschwitz?

With the (Auto)immunizational Paradigm of Roberto Esposito

**Abstract**

*This article examines socio-political consequences of the heritage of one of the historical totalitarian concepts. It is a phenomenon of "fascism". Does fascism have any theoretical, but also practical actuality in the contemporary "new world order"? With the pre-assumption that it is the matter of fact, certain argumentation strategies of explanation of the appearance of fascism in present days are imposed. Question in the title paraphrases titles of two important books. It is a book by Giorgio Agamben, Remnants of Auschwitz, and a collection of essays by Rastko Močnik, collected under the title How Much Fascism? This article tries to elaborate this self-imposed subject through the issue of "biopolitics". For this purpose, as an inspiring model, the theory of immunization/immunitarity presented by the Italian philosopher Roberto Esposito is used. Through that theory a structural inevitability of fascism in the framework of neo-liberalism shows itself in the (auto)immunitarian paradigm. The "quantitative" reduction of fascism is related to the policy of solidarity and public sphere (through the community).*

**Key words**

fascism, Auschwitz, biopolitics, (auto)immunitarity/immunization, Roberto Esposito, Giorgio Agamben, Rastko Močnik, solidarity, public space

57

Vidi Rastko Močnik, *Koliko fašizma?*, str. 9.

58

Vidi o tome posebice knjigu: Hauke Brunkhorst, *Solidarnost. Od građanskog prijatelja-*

*stva do globalne pravne zajednice*, s njemačkoga preveo Tomislav Medak, Beogradski krug/Multimedijalni institut, Beograd/Zagreb 2004.