

Izvorni znanstveni rad

UDK 1 Agamben, G.

1:17

Primljeno: 28. ožujka 2010.

---

## Epohalna destrukcija subjektivnosti

---

GORAN GRETIĆ\*

### *Sažetak*

U svojoj trilogiji *Homo sacer* G. Agamben otvara niz važnih pitanja suvremene političke filozofije i etike. Agamben pokazuje kako se u razdoblju nacionalsocijalizma i fašizma susrećemo s epohalnim projektom destrukcije subjekta, a njegova je srž i jedinstvenost zadana u ideologijski i biologijski utemeljenom naturalizmu. Tako shvaćeni naturalizam rabi, tj. zlorabi tehničke mogućnosti i sredstva politike moći moderne te stvara sustav perfektne organizacije u svrhu uništenja Drugoga. Ta naturalistička politika zadobiva kvalitetu onog povijesno jedinstvenog, jer njezin cilj više nije uništenje pojedinačnih ljudi, grupa, klasa, naroda, pa čak ni cjeline čovječanstva. Cilj je takve politike upravo uništenje ljudskosti čovjeka, i to precizno u smislu koji je tom pojmu dao Kant, naime subjektivnosti. Drugim riječima, tu se osporava nešto sasvim načelno, naime negira se ideja čovječanstva uopće, a koja u sebe uključuje ideju zajedničkog čovječanstva, pa se na taj se način negira sama ideja subjektivnosti.

*Ključne riječi:* *Homo sacer*, goli život, logor kao nomos moderne, ideja dobrog života, osjećaj srama, destrukcija subjekta-subjektivnosti, politički naturalizam

### I.

U svojim knjigama *Homo sacer* i *Ono što ostaje od Auschwitz* Giorgio Agamben otvorio je niz važnih pitanja i problema suvremene političke filozofije i etike. U djelu *Homo sacer* on se uključuje u suvremene rasprave o utemeljenju pojma prava, a nadovezujući se na stajališta W. Benjamina u radu *Uz kritiku sile*, kao i na raspravu J. Derridaa *Snaga zakona* i u njoj prikazanu dekonstrukciju zapadnjačke pravne povijesti. Agamben u svome pokušaju dekonstrukcije prava, a u povezanosti s pojmom *homo sacer*, postavlja pitanje “zašto se zapadnjačka politika konstituira po-

\* *Goran Gretić*, redoviti profesor na Fakultetu političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu na predmetima Uvod u etiku, Politička etika, Filozofija i politika, Identitet Europe.

najprije preko isključivanja (koje je u istoj mjeri uključenje) golog života” (2006: 12). Ta dekonstruktivistička figura “uključujućeg isključenja” zadobiva kod Agambena prvorazrednu heurističku ulogu i putem nje ta izuzetna figura *homo sacera* postaje, po njemu, paradigmatička aporija zapadnjačkog prava (Thoma, 2004).<sup>1</sup>

U daljnjem razrađivanju problematike *homo sacera* Agamben se nije zadržao samo u području filozofije prava, već je u djelu *Ono što ostaje od Auschwitz* proširio vidokrug svojih istraživanja na područje etike. U tome djelu on se nadovezuje na dekonstrukciju pojma prava tako što pitanja o subjektivnosti i etici povezuje s problemom moći. Kao što je poznato, pitanje povezanosti moći i subjektivnosti bilo je središnja tema kasnih spisa M. Foucaulta i ta su stajališta bila misao vodilja Agambenove teorije subjektivnosti u kojoj je u središte etičkih promišljanja postavljena subjektivnost koja je podvrgnuta moći.

U Agambenovoj je teoriji figura *homo sacera* – u svojoj dvostrukoj ulozi onoga izvan i unutar povijesti – zadobila ulogu nekog transcendentnog *a priori*, bez kojega je povijest nezamisliva. Kao prikriivena paradigma povijesti prava *homo sacer* se u Agambenovim povijesnim i religijsko-filozofijskim promišljanjima manifestira prvenstveno na tri posebna mjesta: u Ateni kao izvorištu zapadnjačke filozofije, zatim u Rimu kao rodnom mjestu europskog prava i konačno u Auschwitzu kao negaciji mesijanske predodžbe iskupljenja. Već ova prva Agambenova povijesno-filozofijska shema ukazuje na njegovu povezanost s Heideggerovom koncepcijom povijesti bitka. Tako se i njegova početna određenja figure *homo sacera* zasnivaju na paru temeljnih grčkih pojmova, posebno na Aristotelovu razlikovanju *zoe* i *bios*; pritom pojam *zoe* za Agambena znači jednostavnu činjenicu života, dok pojam *bios* predstavlja politički život. U skladu sa svojom osnovnom formulom uključujuće isključenosti Agamben definira grčki polis kao isključenje pojma *zoe* na ovaj način: “Goli život ima u zapadnjačkoj politici tu svojevrsnu privilegiju da bude ono na čijem isključenju se temelji grad ljudi” (Agamben, 2006: 13). Na mogući prigovor njegovoj tezi Agamben odgovara da Aristotelova znamenita teza upravo i glasi da je čovjek *politikon zoon*, tj. nešto bitno drugačije od pukog *zoe*. Međutim bez obzira na to kako se prosuđuje takvo striktno razdvajanje *zoe* i *bios* u okviru Aristotelove teorije i grčke filozofije u cjelini, tim putem Agamben dolazi do svoje središnje teze koja glasi: “‘Politizacija’ golog života je metafizička zadaća par excellence u kojoj se odlučuje o ljudskosti živog bića zvanog čovjek... Temeljni kategorijalni par zapadnjačke metafizike... (je) goli život – politička egzistencija, *zoe* – *bios*, uključenje – isključenje... Politika opstoji jer je čovjek živo biće koje u jeziku odvaja i

<sup>1</sup> Uzdižanje figure *homo sacera* do središta filozofije prava kritički je osporavao D. Thoma, s obzirom na faktičnu historijsku ne-važnost dotičnog pravnog problema.

protustavlja sebi vlastiti goli život...” (*ibidem*). Prema Agambenu, upravo zbog toga isključenja golog života iz politike zadobiva *homo sacer* svoju posebnost te postaje prikrivena temeljna figura zapadnjačke povijesti.

Agamben određuje *homo sacera* kao biće, kao život koji se smije ubiti, ali ne i žrtvovati, međutim ta se odredba ne izvodi iz grčke filozofije, već iz rimskog prava u kojemu se govori o nekažnjavanju takvog ubijanja. Zatim se ta paradigmatička figura prenosi na stanje nacionalsocijalizma, kada Židov postaje, kako kaže Agamben, očiti slučaj *homo sacera*, u smislu onoga kojeg se smije ubiti, ali ne i žrtvovati. U antičkom razlikovanju *zoe* i *biosa*, zatim u rimskoj figuri *homo sacera* i konačno u logoru kao paradigmi moderne Agamben spoznaje tri tipične historijske konstelacije koje na odlučujući način svjedoče o prauzoru figure uključujuće isključivosti.

Svakako valja upozoriti da se Agambenov povijesno-filozofijski pristup donekle razlikuje od stalno naglašavane bliskosti s Foucaultovom bio-političkom koncepcijom. Naime kod Foucaulta se radi o povijesnim analizama manifestacija bio-moći moderne, dok se kod Agambena susrećemo s osebujnom povijesno-filozofijskom spekulacijom u kojoj figura *homo sacera* zadobiva takoreći transcendentni svjetsko-povijesni status. To transcendentno ustoličenje *homo sacera* kao temeljne figure zapadnjačkog pravnog ustrojstva vodi u obzoru bio-politike moderne do osebujnog mistificiranja uloge i značenja logora. Agamben određuje logor kao specifično mjesto isključujuće uključenosti, kao nomos moderne, te ga nadređuje i suprotstavlja Foucaultovu određenju zatvora. Stoga se može reći da Agambenovo centriranje moderne na pojam logora predstavlja osebujno nadilaženje Foucaultove genealogije moći, a gdje je zatvor bio predstavljen kao mjesto modernog discipliniranja subjekta. Za Agambena je logor još nešto više, naime “logor je najapsolutniji ikad ozbiljeni biopolitički prostor, u kojem vlast ima pred sobom tek goli život bez ikakva posredovanja”; zatim: “logor je prikriveni regulator upisa života u poradak...”, odnosno “logor kao delokalizirajuća dislokacija jest skrivena matrica politike usred koje još živimo...” (Agamben, 2006: 150, 154, 155). Kao prikrivena matrica političkog prostora moderne pojam logora reprezentira trajno izvanredno stanje, a pritom izlazi na vidjelo da se kod Agambena ne radi o proučavanju modernih oblika proizvodnje života kao kod Foucaulta, već o potpunoj usredotočenosti njegova mišljenja na nacionalsocijalističke logore smrti. Dapače, Agamben pokazuje kako je zapadnjačko političko-državno ustrojstvo od svoga početka usmjereno k određenom svjetsko-povijesnom usudu koji nužno kulminira u nacionalsocijalističkim logorima smrti. I ta je njegova svjetsko-povijesna koncepcija, čini nam se, nerazdvojivo povezana s njegovim priklanjanjem Heideggerovu mišljenju povijesnosti bitka i njegovu tumačenju uloge i značenja moderne tehnike, i to osobito s obzirom na pitanje logora, tj. “tvorničkog proizvođenja leševa” (Heidegger).

U svome sljedećem djelu, *Ono što ostaje od Auschwitza*, Agamben dalje razvija svoju tezu o logoru kao nomosu moderne, međutim sada se njegova promišljanja okreću k etičkim pitanjima. U jednom intervjuu iz 2001. on sam to svoje djelo naziva “etički korelat, jedna teorija subjektivnosti” (Agamben, 2001), a u čijem središtu stoji figura svjedoka. Da bi obrazložio svoje shvaćanje etike, Agamben se, kao prvo, poziva na Spinozu, jer dok se u djelu *Homo sacer* radilo o problemu krivice i odgovornosti, u Spinozinoj se etici radi o pitanju dobrog života. Putem Spinozina učenja Agamben određuje etiku kao pitanje o dobrom životu, i pritom se nadovezuje na model etike vrline koju je zasnovao Aristotel, a koja pita o *arete* u smislu povezanosti, tj. samo-ponašanja naspram čuvstava. Pozitivni korelat etike tada je ideja sretnog, uspjelog života, a koji se postiže putem pojma razboritosti, *phronesis*, a koja je opet određena kao sposobnost uviđanja, zahvaćanja sredine, *meson*, između suviška i manjka s obzirom na čuvstva i djelovanje. Pritom se, već kod Aristotela, kao mogući negativni korelat etike kao učenja o uspjelom životu naznačuje osjećaj srama u smislu temeljnoga gubitka sepstva, sepstvenosti u očima onog Drugog. Prema tome, upravo u mjeri u kojoj taj afekt srama predstavlja ne-uspjeli život, zadobiva taj pojam središnje značenje u Agambenovim promišljanjima problema logora.

Agambenovo shvaćanje etike u smislu uspjelog života, kao i njegovo tumačenje osjećaja srama vode, kao prvo, do Aristotela koji je u svojoj *Retorici* definirao sram kao određeno čuvstvo bola i uznemirenosti čudi, a kao primjere navodi kukavičluk u ratu, prijevaru, neotesanost i gramzivost za novcem. Stoga sram za njega predstavlja, tj. “ima za posljedicu obeščaćenje, gubitak ugleda, rđav glas” (Aristotel, 1989: 101), odnosno radi se o gubitku u širokom smislu osobne i društvene časti.

Prema Aristotelu, moment poštovanja onog drugoga od središnjeg je značenja za shvaćanje afekta srama, odnosno sramu je u osnovi, kao i svim ostalim afektima, neki sud, a u ovome slučaju suglasnost između onoga koji osjeća sram i onoga koji je prouzrokovao sram. Prema tome, tu se radi o suglasnosti oko vrijednosti posramljenog subjekta, a koji se u etičkome smislu prosuđuje kao neuspješan život. Tu se pokazuje da sram označava gubitak časti u smislu gubitka osobnog identiteta, pa se u konačnici radi o pragu koji razdvaja čovjeka od životinje. I upravo se na ta određenja referira Agamben, nadovezujući se na književnika Prima Levia, te utvrđuje kako pojam srama predstavlja prekretnicu u odluci može li se netko još označiti kao čovjek ili ne. Tako je P. Levi u figuri “muslimana” našao formu ljudske egzistencije u kojoj je prijeđen prag ljudskosti [tako su u logoraškom žargonu označavani logoraši koji su bili bespovratno fizički i psihički slomljeni, bez volje i snage za otpor, prepušteni (ne)-svjesnoj (samo)-destrukciji], a Levi to ovako izražava: “Musliman, koji je krajnji izraz toga, jest čuvar praga etike, oblika života koji se začinje tamo

gdje se okončava dostojanstvo” (Agamben, 2008: 49). Tu se dakle radi o stanju u kojem je dokinuto ljudsko dostojanstvo, a to se u paradigmatičkom liku “muslimana” odvija na dvojak način; kao prvo, on sam više ne posjeduje nikakav osjećaj srama i zatim oni drugi isto tako ne osjećaju nikakav sram spram njega. Pokazuje se kako kod Agambena, koji se u svojim analizama pojma srama uglavnom orijentira spram Levinasa, dolazi do osebujnog poklapanja pojmova srama i subjektivnosti, te Agamben kaže: “Stid nije ništa manje nego temeljni osjećaj *biti subjekt*, u dva – barem naizgled – suprotstavljena smisla toga pojma: biti podložan (*sub-jectum*) i biti suveren. Izaziva ga apsolutna istodobnost subjektivacije i desubjektivacije, gubljenja sebe i posjedovanja sebe, ropstva i suverenosti” (2008: 75).

U analizama pojma srama Agamben se referira na postmodernu definiciju subjekta kao podložnog suverena i na Heideggera, a pritom se posebnost njegove interpretacije pokazuje u zahvaćanju pojma srama kao raspoloženja u kojem se subjekt samom sebi otvara. Heidegger je u djelu *Bitak i vrijeme* povezao ontičku analizu raspoloženja s ontologijskim određenjem pojma nahodenja i time ga iskazao kao prvotni način bitka egzistencije. Stoga određenja raspoloženja utjelovljuju u sebi formu egzistencije opstanka, tubitka, a ta raspoloženja prethode svim oblikovanjima znanja, te se upravo time pokriva i zahvaća ono što je Aristotel obuhvatio pojmom afekata. Prema Heideggeru, afekti su, tj. raspoloženja načini ponašanja-k-samom-sebi, naime u kojima se subjekt susreće sa samim sobom, ukoliko se, kako kaže Heidegger, izručuje svome “da-jest”.<sup>2</sup> Kao što je poznato, Heideggerova analiza afektivnosti ljudske egzistencije, a koja stoji u znaku budućnosti, razrađuje se u obzoru određenja pojma straha kao konfrontacije s krajem egzistencije opstanka, tubitka. Kada se Agamben u djelu *Ono što ostaje od Auschwitz* okreće spram pojma srama, a ne straha, tada se on referira na Heideggerove analize raspoloženja iz *Bitka i vremena* i razmatra oblik odnošenja-spram-samog-sebe u kojem egzistencija samu sebe otkriva na drugačiji način nego u obzoru pojma straha. Jer, valja naglasiti kako kod Heideggera ono vlastito iskustva subjekta, a koje se doživljava u sramu, nije bilo određenje odlučnosti koje je on pokušavao zahvatiti nadovezujući se na Kierkegaardov pojam straha, već se tu radilo o iskustvu vlastitog nestajanja. Pokazuje se da sram otkriva egzistenciju kao nešto zatvoreno, i to na način prikrivanja od samoga sebe i drugih, te Agamben stoga zaključuje, a razrađujući Nietzschea i Heideggera, da sram postiže desubjektivaciju subjekta. Odnosno može se reći da se tu radi o prikrivanju vlastite subjektivnosti, pa time taj osjećaj srama upravo postaje neka vrsta osobitog anti-osjećaja, jer u sramu subjekt promašuje svoje navlastito da-jest. To znači da se egzistencija u obzoru određenja pojma srama ne projektira spram budućnosti, a što je po Heideggeru navlastita zadaća egzistencije, već u čistoj prisutnosti iskušava vlastitu ništavnost. Zatim Agamben govori, opet se nadovezujući na

<sup>2</sup> Usp. E. Tugendhat (1979).

Heideggera,<sup>3</sup> o sramu kao samoafekciji čovjeka, odnosno o sramu kao navlastitom raspoloženju subjektivnosti, a koja u logoru kao nomosu moderne zadobiva svoje ozbiljenje, jer je tu subjekt u potpunosti određen takvim “raspoloženjem”. Prema tome, vidi se kako tu Agamben vrši prijelaz od određenja pojma srama do izjednačavanja srama s određenjem subjekta, a to provodi na temelju univerzalizacije Heideggerovih analiza raspoloženja.

Ovdje se također pokazuje kako u logorskom procesu destrukcije subjektivnosti osobito mjesto i značenje zadobivaju posebna egzistencijalna raspoloženja ili osjećaji, naime čuvstva krivnje i srama, kao i pitanja odgovornosti. Oni “potopljeni i izbavljeni” od tih zbivanja obuzeti su, kako kaže P. Levi, “sramom svijeta”, kao i paradoksalnom sviješću da su kao subjekti moralno zakazali. Levi ovako opisuje zaprepaštenost mladih ruskih vojnika pri ulasku u Auschwitz: “Bio je to onaj isti stid koji smo mi dobro poznavali, onaj koji nas je obuzimao nakon selekcije... stid koji pravednik čuti pred grijehom koji nije sam počinio, ali ga muči što postoji... i što se njegova dobra volja pokazala ništavnom ili manjkavom, i nije mogla poslužiti kao zaštita”; te zatim dodaje kako se pritom radi o “sumnji da je svatko Kain svojem bratu, da je svatko od nas (ali ovaj puta kažem ‘nas’ u mnogo širem, dapače univerzalnom smislu) izgurao svojeg bližnjeg i da živi na njegovom mjestu”.<sup>4</sup> A znameniti je hrvatski historičar književnosti Antun Barac u svojem djelu *Bijeg od knjige* to izrazio ovako: “Istom kad su se za nama zatvorila vrata, i kad je pred njih stao ustaša sa puškom... kao da se u dušama nešto prelomilo, i kao da smo nešto htjeli zatvoriti – stid, bol, što li” (Barac, 1965: 134).<sup>5</sup>

Pritom se u logoru stvarala jedna sasvim osebujna i perverzna svijest, naime da je onaj “spašeni” to svoje spašavanje “postigao” na račun drugih ili zahvaljujući onim drugima, a koji su imali manje sreće od njega. U tome ekstremnome etičkom prijeporu sam P. Levi zauzima radikalno kritičko stajalište spram onih “spašenih” te na koncu i spram samog sebe, i to do krajnosti samoubojstva, smatrajući da su moralno bolji bili oni koji su “potonuli”, tzv. “muslimani”, nego oni koji su bili spretni egoisti te su se znali prilagoditi strahotama logorskog života i preživjeti. Taj “sram svijeta” istodobno uključuje uvid i svijest da su samo i jedino ljudi ti koji su u stanju proizvesti ta neopisiva zlodjela, bol i patnje drugih ljudi. A iz takve duševne konstelacije onda i nastaje svijest koja proizlazi iz opisanog osebujnog raspoloženja srama, da su preživjeli moralno zakazali, odnosno da su kao subjekti potrti.

<sup>3</sup> Agamben je sudjelovao u Heideggerovim seminarima 1966. i 1968, usp. G. Agamben (2001).

<sup>4</sup> Cit. u: Agamben, 2008: 61, 64.

<sup>5</sup> U toj se knjizi nalaze Barčevi zapisi iz logora u Jasenovcu i Staroj Gradiški, u kojima je bio zatočen 1941-1942. Za hrvatsku političko-intelektualnu povijest ti su zapisi, uz knjigu Ilije Jankovljevića *Konclagor na Savi*, od neprocjenjivog značenja i važnosti.

U toj jedinstvenoj konstelaciji pojedinca-logoraša zahvaća i određuje “sram” kao osebujni “egzistencijal”, pa se u tome određenju subjektivnost konkretnog subjekta iskazuje u posebno potenciranom obliku, dok je istovremeno sam subjekt do krajnosti introvertiran. Tu se odvija doista osebujno i izuzetno događanje ovakvog karaktera: ukoliko Ja egzistira u sramu, sam Ja jest kao subjekt na način nečega podložnoga, postavljenoga, konstituiranoga, transcendiranoga, naime sam Ja jest istodobno na način biti-podlogom, kao nešto ostavljeno. Stoga upravo to iskušano poniženje u doživljaju srama predstavlja proces destrukcije subjektivnosti, a taj se proces zbiva na način da se u osjećaju srama susreće Ja, kao ono podvrgnuto, kao Ja koje trpi, s Ja koje i ujedno proizvodi tu istu podvrgnutost, obespravljenost. Posebno valja naglasiti kako se u toj jedinstvenoj konstelaciji zbiva nešto izuzetno, moglo bi se reći perverzno, jer to izuzetno zbivanje srama, kao doživljavanje i trpljenje sebe-destrukcije, nešto je što se događa s Ja, ili i samo Ja u tome sudjeluje, odnosno Ja u tome su-djeluje čak i onda kada se to ne zbiva dobrovoljno. Prema tome, o de-subjektivaciji se može govoriti samo onda kada Ja, kao onaj koji doživljava, trpi taj sram, jest ujedno i Ja koje je činitelj toga procesa desubjektivacije. Tu se susrećemo s paradoksalnim sjedinjenjem moje aktivnosti i pasivnosti, odnosno moga biti-subjekt s mojim postajati-objekt, a putem transcendiranja moje transcendentnosti, naime transcendiranja onog što Ja jest kao subjektivnost. Jedino se u okviru takvog paradoksalnog zbivanja može govoriti o navlastitom procesu de-subjektivacije, inače bi se moglo reći da se radi o običnom razaranju i uništenju nekog bića u svijetu. Tome oprečno, taj doživljaj srama onoga de-subjektiviranog jedna je osebujna forma ponašanja-spram-samog-sebe, u smislu da se opća ontologijska sposobnost ljudskog bića, naime moći-biti-sepstvo, strukturalno izokreće na način prihvaćanja toga izvana nametnutog procesa razaranja, štoviše, taj se proces dotičnom subjektu prikazuje kao vlastiti čin. Doduše, to njegovo perverzno “činjenje” i “sudjelovanje” biva sve slabije i nemoćnije, da bi se konačno sam subjekt ugasio, nestao. Zato se može reći da u sramu subjekt doživljava navlastitu mogućnost, tj. moći-biti-sepstvo u liku neizbježne mogućnosti onog mogućega, a to upravo jest moći biti sepstvo, subjekt.

Drugim riječima, putem osjećaja srama čovjek kao subjekt sebe doživljava, ali i sebe pronalazi kao subjekt, i to opet putem neminovnosti htjeti-biti-subjekt. I pritom je bjelodano da je subjekt kao zatočenik zbiljska žrtva, a nikako uzročnik bilo kakvog zločina, te stoga i nema nikakvog razloga osjećati bilo kakvu odgovornost, krivnju i sram za zlodjela počinjena spram njega. Međutim tome usprkos subjekt biva pogođen paradoksalnim osjećajem srama, ali ne samo u pervertiranom smislu srama za onog drugog i njegova zlodjela, već u jednom znatno višem i složenijem, naime njemu se vlastiti osjećaj srama prikazuje u liku vlastitoga svjesnog doživljaja trpljenja i podnošenja vlastite destrukcije. Ovdje izlazi na vidjelo još jedan ogromni paradoks subjektivnosti, težina i veličina subjektivnosti, naime subjekt jest egzi-

stencijalno prisiljen prihvatiti i odgovarati za ono za što on po nikakvim razumnim kriterijima morala ne može biti terećen. To je očito još jedan dokaz ekscentričnih mogućnosti subjekta, naime biti subjekt s onu stranu mogućeg.

## II.

U cilju poimanje smisla i istine nacionalsocijalizma i fašizma može se postaviti načelna tvrdnja kako su nacionalsocijalistički sistem koncentracionih logora i Šoa imali za svrhu patologizaciju, deformaciju i destrukciju subjekta, subjektivnosti. Ali pritom se radilo i o još nečem dalekosežnijem, naime o razaranju ideje čovječanstva, koja u sebe uključuje pojam zajedništva čovječanstva, a to je upravo ono što čini ideju subjektivnosti. Ta ideja subjektivnosti predstavlja ideju čovjeka kao slobodnog i autonomnog bića koje je sposobno za spoznaju i znanost, moralnost i kulturu. Tu se radi o djelatnom biću koje je “iskoračilo” iz prirode, koje je ekscentrično i povijesno i kao takvo u stanju pokrenuti proces civilizacije i kulture.

Zato se može ustanoviti da se u razdoblju nacionalsocijalizma i fašizma susrećemo s epohalnim projektom destrukcije subjekta, a njegova srž i jedinstvenost zadana je u ideologijski i biologijski utemeljenom naturalizmu. Tako shvaćeni naturalizam rabi, tj. zlorabi tehničke mogućnosti i sredstva politike moći moderne te stvara sustav perfektne organizacije u svrhu uništenja onog Drugog. Dapače, iz toga proizlazi da ta naturalistička politika zadobiva kvalitetu onog povijesno jedinstvenog, jer njezin cilj više nije uništenje pojedinačnih ljudi, grupa, klasa, naroda, kao što je to bio slučaj u dotadašnjoj povijesti, pa čak ni cjeline čovječanstva. Cilj je takve politike upravo uništenje ljudskosti čovjeka, i to precizno u smislu koji je tom pojmu dao Kant, naime subjektivnosti. Drugim riječima, tu se osporava nešto sasvim načelno, naime negira se ideja čovječanstva uopće, a koja u sebe uključuje ideju zajedničkog čovječanstva, pa se na taj način negira sama ideja subjektivnosti.<sup>6</sup>

Na taj se način može pojmiti “ideja” vodilja genocidnog antisemitizma, naime kao pokušaj revidiranja uloge i značenja etičkog monoteizma židovstva, tj. njegova moralnog principa svetosti života. A kako se iz toga moralnog principa izvode univerzalne zapovijedi pravednosti, jednakosti i ljubavi mjerodavne za zapadnjačku civilizaciju, negiranjem toga načela očigledno se pokušava ponovno uspostaviti barbarski princip prava jačeg i prava ubijanja. Na taj se način zbiva ponovno uspostavljanje atavističkog prirodnog poretka koji je lišen povijesno zadobivenih i kodificiranih moralnih zasada zapadnjačke kulture. U tome se obzoru pokazuje kako je pokušaj uništenja Židova zapravo bio sredstvo eliminacije ideje, predodžbe čovjeka kao božanske slike i prilike. Kao što je poznato, ta je metafora u daljnjem

<sup>6</sup> Usp. Avishai/Motzkin, 1997: 3-18.



tijeku zapadnjačke povijesti zadobila, preko židovske dijaspore i univerzalistički nastrojenog kršćanstva, globalnu rasprostranjenost, i to u liku prosvjetiteljski sekularizirane Europe.

Posebno valja naglasiti podrijetlo i normativno značenje ideje ljudskog dostojanstva; ona se priznaje kao nešto “genuino Židovsko” jer se historijski prvo pojavila, s obzirom na svoju genezu, u religioznim predodžbama o čovjeku kao bogolikom biću. Ta je ideja, posredovana Isusovim reformiranim židovstvom, postala temeljem kršćanske etike. Svakako je važno naglasiti da njezin partikularni povijesni nastanak, u okviru židovske kulture, nikako ne može zaniijekati njezin univerzalistički zahtjev. S filozofijski-povijesnog stajališta ta je ideja najpotpunije razložena u djelima H. Cohena i njegovim tumačenjima podrijetla i vrednota židovskog monoteizma. On pokazuje i obrazlaže utemeljenje univerzalne umne etike putem “korelacije” Boga i čovjeka te iz toga i konstituiranog čovjekova dostojanstva (H. Cohen, 1978/1919). H. Cohen u svome je djelu pokazao kako je iz spekulativne snage europske filozofije i znanosti, a u povezanosti s izvorima židovske religioznosti, zapravo i omogućena osebujna zapadnjačka ideja dostojanstva čovjeka. Drugim riječima, na taj je način postupno, pravno i institucionalno, uspostavljena normativna ideja ljudskog dostojanstva; iz te ideje proizlaze općevažne obveznosti i zahtjevi zapadnjačke civilizacije, i to za svaki individuum u smislu subjekta. Međutim ta normativna ideja ljudskog dostojanstva u svojem načelnom značenju i obveznosti za svaki subjekt nikako ne može proizlaziti iz bilo kakve biologijski shvaćene “židovske rase”, već jedino iz jedne etičke, genuino židovske, normativne ideje.

Ali isto tako valja naglasiti da je određenje normativne ideje ljudskog dostojanstva sa stajališta filozofije subjektivnosti, na primjer kod Kanta, sadržajno, tj. argumentacijski nikako ne potrebuje neko specifično religiozno utemeljenje. Mada je povijesno nepobitna činjenica da je ta ideja prvotno nastala u okviru religiozne svijesti, jedne profetski određene svijesti jedne konkretne “zajednice sjećanja”, i to neke ne osobito značajne populacije seljaka i nomadskih ovčara, koji su za razliku od Grka jedva bili filozofijski i znanstveno izobraženi, ali su zato izgradili osebujni praktičko-etički um (Assmann, 1992). Stoga se može zaključiti da religiozno otkrivenje i filozofijska etika uma konvergiraju u srži njihova normativnog sadržaja; historijski otkrivenje prethodi umu, pa je tako na primjer i Lessing u otkrivenju vidio “odgajatelja” čovječanstva (Lessing, 1780), mada je gledano logičko-teorijski, etički um neovisan o pretpostavci religioznog otkrivenja kao i općenito o “pozitivnoj” religiji.

Kao što je već rečeno, takvo određenje subjektivnosti pokazuje se, iz perspektive političkog naturalizma, kao nepodnošljivo remetilački faktor, odnosno tako shvaćena subjektivnost jest princip svega odstupajućeg, onog drugog, stranog, ukratko, upravo je subjektivnost, kao osebujna pukotina u stabilnosti prirodnog poretka, ono

što čini bit modernog svijeta. Stoga i politički naturalizam nastoji na sve načine zatvoriti tu pukotinu u smislu da se u svijetu mora ponovno uspostaviti nekadašnji nazoviprirodni poredak. Takvim se tendencijama subjektivnost neprestano odupire, istodobno proturječeći svakome ujednačavanju koje uspostavlja neku opću kontrolu. Prema tome, politički naturalizam mora nužno težiti, kako ideologijski tako i praktički-tehnički potiranju pojma subjekta, odnosno vodi k razaranju subjektivnosti. U ovome kontekstu svakako treba podsjetiti na dubokomnu i radikalnu ranu raspravu Levinasa (2000) u kojoj je "filozofiju" nacionalsocijalizma okarakterizirao kao napad na konstitutivne ideje povijesnog i idejnog ustrojstva Europe, naime na ideje slobode, subjektivnosti, univerzalnosti i istine.

Iz navedenih razloga proizlazi da politički naturalizam nacionalsocijalističkog "pokreta" nužno postaje nešto trans-političko, jer njegova bio-politika prevladava svaku politiku, tj. pojam politike zapadnjačke tradicije, te postaje osebujna metapolitika. Taj se stav zasigurno može najbolje obrazložiti kratkom uputom u bit Aristotelove antropologije kao i njegova pojma politike u kojem je dano utemeljenje našeg zapadnjačkog pojma politike. Prema Aristotelu, "čovjek" je po prirodi, a to znači po svojoj biti, političko biće, tj. biće određeno za život u polis, a radi se o biću koje je obdareno umom i govorom, te se upravo po tome razlikuje od ostalih živih bića. Stoga je osebujna ljudska pripadnost polis, ono čime se odlikuju umno obdarena bića, a iz te njihove određenosti logosom proizlazi i karakter pojedinačnog čovjeka, kao i njegovih socijalnih odnošenja. Drugim riječima, takvo određenje čovjeka posreduje njegov bitno umni karakter, kao individualnu odliku svakog čovjeka, dok je istodobno, a posredstvom govornog ustrojstva logosa, omogućeno intersubjektivno odnošenje spram onog Drugog, pa se time općenito konstituira osebujna ljudska društvenost života polisa. Iz toga isto tako slijedi da nije samo ljudska društvenost principijelno određena logosom, već je isto tako i praktički logos čovjeka također načelno uvjetovan polisom. Dakle za Aristotela slijedi iz ontologijskih razloga, naime fundamentalno-antropologijske bitne povezanosti logosa i polisa (društvenosti), da je subjekt određen kao biće polisa, a koje je obdareno umom i govorom, tj. iz pojma političkog nužno slijedi pojam subjektivnosti, kako u spekulativnom smislu tako i sa stajališta teorije svijesti.

Ako se taj Aristotelov pojam politike uzme kao mjerodavan za naše poimanje čovjeka i njegove društvenosti, onda postaje očigledna proturječnost termina "politički naturalizam", jer nacionalsocijalizam očito prakticira trans-politiku, odnosno politiku s onu stranu pojma političkog. Ovdje smo odjednom suočeni sa specifičnim razrješavanjem čovjekovih društvenih odnošenja, ali s onu stranu mogućnosti politike kao takve, jer tu se negira određenje čovjeka kao *zoon politikon*. Valja dodati da već i samo određenje takve prakse pomoću sintagme "s onu stranu političkog" praktički jest i znači nasilje i vladavinu svjetine, teror i ubojstva, te se ja-

sno pokazuje kako ta trans-politika vodi k dokidanju mogućnosti uma i racionalne komunikacije. Odnosno na taj se način niječe čovjekovo određenje kao *zoon logon echona*; zato i ono “s onu stranu” još znači i iracionalnost, ludilo, dokidanje govora i antisemitizam (u Levinasovu smislu “mržnja spram drugog čovjeka”). Ta nacistička trans-politika, tj. bio-politika predstavlja zapravo meta-politiku, a takva politika svodi princip transcendencije, tj. subjektivnosti, ili ono političko natrag na prirodno, pred-političko stanje.

### III.

Agamben iz različitih aspekata analizira navedeni osebnj osjećaj srama te sugerira da on doista može pokriti cjelinu afektivnog ustrojstva modernog subjekta, pa bi zato bilo instruktivno tu tezu još jednom razmotriti u kontekstu literarnih sjećanja Prima Levia i mađarskog pisca Imre Kertésza. Tematiziranjem osjećaja srama za Agambena se postavlja načelno pitanje dostojanstva čovjeka, a koje je u Auschwitzu radikalno dovedeno u pitanje, na primjer već i samim oslovljavanjem čovjeka – Židova, u logoru od strane Nijemaca, kao “komada” (Levi, 2005: 15). Međutim Levi naglašava kako je došavši u logor, vrlo brzo morao uvidjeti “da je sve to makinacija u velikom stilu, da nas se izruguje i nagrđuje” (2005: 24), a rezultat takvog ponižavanja bilo je potonuće logoraša u vlastitom sramu. I to Levia zatim vodi do odlučnog uvida: “Tada smo prvi put zamijetili da mi u našem jeziku nemamo nikakve riječi kojima bismo izrazili tu sramotu, to uništenje čovjeka. U jednom jedinom trenutku, sa skoro proročkim zorom bili smo ispunjeni istinom: mi smo dospjeli do dna” (2005: 28). Ta metafora dna, koja Levia u okviru razradbe vlastitog sjećanja istovremeno upućuje na Dantea, isto tako iskazuje i iskustvo potpune lišenosti, naime počevši od oduzimanja imena i odjeće pa do potpunog gubitka dostojanstva, a sve to skupa uzrokuje i izaziva osebnj osjećaj srama. Za razliku od Sartrea, koji je u afektu srama spoznao priznanje Drugog u njegovoj moći nad subjektom, izgleda da je logor za Levia postao univerzalna formula i mjesto patosa srama. Ali osobito je važno istaći da se kod Levia nalaze i forme otpora naspram priznanja moći Drugog, a u liku srama.<sup>7</sup> O toj mogućnosti otpora govori Levi u knjizi *Zar je to čovjek*, u poglavlju “Pjevanje Uliksa”, gdje se na simboličnoj razini javlja i razvija vrlo osebnj otpor logoraša te uspostavlja dostojanstvo čovjeka. Kod Levia se to zbiva putem prisjećanja, tj. vraćanja na Dantea u prisjećanju i tumačenju lika Odiseja. Pritom valja naglasiti kako se Odisej u Danteovoj *Božanstvenoj komediji* ne pojavljuje, kao u grčkoj tradiciji, kao paradigma lukavosti i preživljavanja, već kao paradigma uzaludne ljudske radoznalosti. I upravo promišljajući osnove te uzaludne radoznalosti, a onda i znanja, a koje reprezentira Danteov Uliks, nastoji Levi svemu usprkos

<sup>7</sup> Usp. Dominick LaCapra (2004); on Agambenu kritički predbacuje jednostranost u shvaćanju žrtve, te zatim sublimaciju užasa koju dijeli s Lyotardom.

pronaći neko moguće utemeljenje ljudskosti, a koja više ne bi bila izručena sramu. Tu spasonosnu mogućnost Levi pronalazi u ovom Danteovu stajalištu: “Pomislite iz kakova li ste sjemena nikli; niste rođeni, da živite kao marva, nego zato, da nastojite steći kreposti i znanja”<sup>8</sup> (“Mislite” – rekoh – “na vaše postanje: / nije vam živjet ko što skot je sviko, / već vam je krepost tražiti i znanje”<sup>9</sup>). Prema tome, Levi je ono traženo pronašao u Danteovu tradiranju lika Uliksa i u njemu nazire neki obrazac koji bi mogao biti mogući ostatak subjekta, subjekta koji je uspostavljen i smješten s onu stranu afekta srama, a čije su odlike vrlina i znanje. Levi stoga ovako opisuje značenje Danteova poglavlja o Odiseju u vlastitim patnjama preživljavanja u logoru: “To mi je omogućilo da uspostavam povezanost s prošlošću, spasim je od zaborava i da ojačam svoj identitet. To me je uvjerilo da moj razum, iako je bio sužen dnevnim potrebama, ipak nije prestao funkcionirati” (Levi, 1993: 144). Iz toga postaje jasno kako Levi, sasvim u tradiciji prosvjetiteljstva, nastoji prevladavati vlastito puko čuvstveno utemeljenje egzistencije, a to je ujedno prevladavanje sramotnog stanja egzistencije u smislu krajnjeg poniženja čovjeka koje seže sve do njegove potpune ništavnosti u očima onog Drugog. Dapače, tada se više ne upućuje samo na čovjekova čuvstva, tj. vrline, već i na njegovu racionalnu moć, tj. znanje. To onda postaje način na koji logoraš, usprkos svim poniženjima od strane njemačkih čuvara, ipak uspijeva sačuvati uvjerenje da je ljudsko biće. Pojava Danteova lika Uliksa u Levievoj knjizi jasno ukazuje na značenje i opreku pojmova vrline i znanja, odnosno ukazuje na povezanost pitanja kontinuiteta između paradigmatičnog umjetnika preživljavanja Odiseja i logoraša Levija. Kao što je poznato, Homerova figura Odiseja predstavlja racionalnu snagu lukavstva, tj. on je paradigma vladanja nad afektima, dok je tome oprečno Danteov Uliks prvenstveno određen afektima i to ga vodi ravno u propast. Međutim sada izlazi na vidjelo da je ostao nerazjašnjen još jedan problem Levievih sjećanja i tumačenja života u logoru, naime pitanje je li bilo dovoljno zahvatiti-objasniti Auschwitz, tj. ono ne-podnošljivo osramoćenje u logoru, samo na neki kognitivan način ili je tome bila neophodna još neka druga, i koja, čuvstvena potpora?

I u romanu I. Kertésza *Čovjek bez sudbine*, koji govori o sudbini logoraša u nacističkim logorima smrti, čuvstvo srama isto tako ima opće i središnje značenje; međutim Kertész, za razliku od Levija, odbacuje bilo koji smisao otpora u logoru i smatra ga nekorisnim i unaprijed promašenim. Po Kertészu, iskustvo života u logoru prije svega pokazuje kako je sasvim neprimjereno ponašati se i orijentirati se u logoru u skladu s vrlinom i znanjem. Pokraj sveprisutnog osjećaja srama u

<sup>8</sup> Dante, *Božanstvena komedija*, Pjevanje dvadeset i šesto, Zagreb, 1909, str. 184 (preveo i protumačio Iso Kršnjavi).

<sup>9</sup> Dante, *Božanstvena komedija*, Dvadeset i šesto pjevanje, Zagreb, 1963, str. 159 (preveo Mihovil Kombatol).

Kertészovim sjećanjima posebno upečatljivo mjesto zauzima jedno drugo sasvim osebužno čuvstvo, naime nelagoda, mučnina, i ta su čuvstva bila dominantna kako pri odlasku iz Budimpešte u logor tako i nakon povratka iz logora u Budimpeštu. Ta mučnina nastaje prvotno u svijesti logoraša u logoru, a kao posljedica njegova besmislenog neprestanog kršenja pravila logora, pravila koja njegova bezvrijedna egzistencija ne može ni na koji način osporiti. Zatim taj osebujni osjećaj mučnine ne nastaje kao posljedica bilo koje posebne situacije srama dotičnog logoraša, već prije svega zbog izostanka bilo kakve čuvstvene reakcije njega samog i ostalih sudionika svih tih zbivanja. I mi kao čitatelji neprestano očekujemo i osjećamo da dotični logoraš ipak nešto mora učiniti, dok nam konačno ne postane očito kako bi bilo kakvo činjenje bilo naprosto besmisleno, pogrešno, i samim time opet razlog za novu mučninu, nelagodu. Stoga se pokazuje kako se kod I. Kertésza čuvstvo srama više ne povezuje neposredno s nedostojnim položajem čovjeka-logoraša, kao kod P. Levia, već prije svega vezuje za jedno sasvim izuzetno čuvstvo, naime da se više nema čuvstva. Vrhunac toga izuzetnog emocionalnog stanja predstavlja virtuozni opis čuvstvene ravnodušnosti, dapače svekolike odsutnosti povratnika logoraša u budimpeštanskom tramvaju, na putu u roditeljski stan.

“Stigavši do kolodvora počeo sam jače osjećati i nogu, a kako je između ostalih tramvaja ispred mene zavinuo i jedan sa onim iz davnina znanim brojem, odlučio sam se ukrcati na njega. Na peronu se suhonjava starica sa vrlo staromodnim čipkanim ovratnikom sklonila malo u stranu. Ubrzo je stigao uniformirani čovjek sa kapom i zatražio moju voznu kartu. Rekao sam mu: nemam. Predložio mi je: neka je kupim. Kažem mu: dolazim iz stranog svijeta, nemam novca. Tada je pogledao u moju jaknu, pa u mene, a zatim i u staricu, pa mi je potom dao do znanja kako vožnja podliježe propisima koje nije donosio on već neki njemu nadređeni. – Ako ne kupite kartu, morate sići – bio je mišljenja. Na to ću ja: ali boli me noga, na što se ta starica, uočio sam, okrenula i zagledala u krajolik, dosta povrijeđeno, kao da sam upravo njoj nešto spočitnuo, ili tko bi znao iz kojega razloga” (Kertész, 2003: 248).

Kao što vidimo, u ovoj se sceni odvija rafinirana igra sa sramom, a njezin je vrhunac citirani opis osjećaja bespomoćne bačenosti zatvorenika nacističkog logora u svakodnevicu Budimpešte. I na paradoksalan način ta će mu zbiljnost Budimpešte početi izgledati kao nešto strano u odnosu na njemu prisni svijet Auschwitzta. Kao prvo, jedan se žurnalist interesirao za “pakao” Auschwitzta, a s druge strane tu je bila i starija gospođa koja je s osebužnom odbojnošću i nelagodnom odvracala pogled od njega. Međutim logorašu koji sam za sebe kaže da dolazi “iz stranog svijeta” pokazuje se kao nešto posebno mučno upravo to interesiranje za sudbinu jednog bez-sudbine. Istovremeno ga je u tramvaju počeo obuzimati neki neobični osjećaj srama koji kao da ga je počeo izolirati od ostalih ljudi, posebno s obzirom na skoro prijekorne, dapače, osuđujuće poglede starije gospođe i konduktera. I u tome trenutku logoraša-povratnika odjednom počinje obuzimati neki osjećaj stranosti i nelagode

u naizgled poznatom miljeu Budimpešte, dapače, na paradoksalan način taj sram drugih naspram njega ponovno ga vraća, upućuje natrag u logor. I tada se u njegovoj svijesti logor iznenada javlja i prikazuje kao mjesto gdje se on zapravo doista osjećao doma. A na novinarovo pitanje kakva ga čuvstva obuzimaju sada, pri povratku kući, on naprosto samo kaže: “mržnja”, ali važno je naglasiti – ne radi se tu o mržnji spram Nijemaca, već spram sugrađana Budimpešte. To logoraš-povratnik ovako objašnjava novinaru: “o nekim stvarima, izgleda, nije ni moguće raspravljati sa stranim ljudima, s neupućenima, s onima koji su, kako bih rekao, u nekom smislu još djeca” (str. 250). Ovdje vidimo kako Kertészov svjedok zapravo ne želi svjedočiti, za razliku od P. Levia, jer on svjedočanstva, sjećanja na Auschwitz, kao što će se pokazati, želi zadržati isključivo za sebe, kao nešto vlastito što ne želi od sebe otuđiti. Iz toga proizlazi kako Kertészov logoraš zapravo i nije napustio Auschwitz, dapače, osjećaj mučnine logora, koji ga obuzima u Budimpešti, ukazuje na to da se njemu sama Budimpešta prikazuje kao nekakav produžetak Auschwitza. Možda se upravo pojam traumatičnog iskustva, a koji se veže za Holokaust na ovaj način najbrutalnije iskazuje, naime kao nemogućnost napuštanja logora, a to je onda čak i intenzivnije od svih svjedočanstava užasa logora. Ovdje se radi o pokušaju “preživjelog i spašenog” da vlastito iskustvo logora ne prepusti i ne izruči bilo kakvim osjećajima, pogotovo ne sućuti i žaljenju onih drugih. Jer tu sućut, a koja se očituje u pogledu onih drugih, on svakako hoće izbjeći, jer on sućut zapravo doživljava kao opetovano i novo posramljenje. Izgleda da je upravo to i bio cilj koji je nastojao postići taj anti-tragični lik, odnosno bez-sudbonosno lice Kertészova romana.

Valja još navesti kako se Kertésza s njegovim temeljnim pojmom bez-sudbonosnosti može dovesti u svezu s tradicijom klasičnog idealizma, odnosno može se na osebujan način povezati s Kantovom *Kritikom rasudne snage*. Kao što je poznato, Kant u toj kritici uvodi pojam bez-interesnog dopadanja kojim se određuje iskustvo onog lijepog kao bez-predmetnog i ne-svrhovitog dopadanja. To lijepo zatim se predstavlja kao forma svrhovitosti predmeta, a ujedno se to lijepo zamjećuje na samom predmetu, ali neovisno o predodžbi neke svrhe. Na sličan način postavlja Kertész svoj središnji pojam “bez-sudbine” u tradiciju određenja lijepog kao nezainteresiranosti, jer prikaz života u Auschwitzu nije bio vezan ni za kakvu posebnu svrhu. Zato bi se moglo reći kako je Kantovo određenje nezainteresiranog dopadanja kao subjektivne svrhovitosti bez svrhe postalo temelj bez-sudbonosnosti kao forme subjektivnosti, a koja postaje neovisna o logoru, te se prepušta slobodnoj igri čudi, a upravo je tako i bilo zasnovano ono lijepo kod Kanta. U tome smislu za Kertésza Auschwitz nije bio pakao, kako to glavnom junaku neprestano sugeriraju drugi, jer kako im on odgovara, u paklu nije bio i zapravo ne zna što je pakao, ali zato zna da za njega logor “ostaje usporediv samo s koncentracijskim logorom”. Te zatim dodaje kako bi si pakao mogao predstaviti jedino kao “mjesto gdje svakako nije dosadno” (str. 251). Tome oprečno, u Auschwitzu je čak moglo biti dosadno,

u “stanovitim okolnostima”, odnosno to se stanje moglo postići “s vremenom”, tj. moralo se uvidjeti kako se valja ponašati, a bilo je neophodno kretati se postupno od jedne stepenice do druge, a onda “sve saznamo, sve nam je već posve jasno. No dok čovjek počne razumijevati stvari... odmah prione na svoj novi posao, živi, djeluje, kreće se...” (str. 252). Logoraš-povratnik malo kasnije rezignirano izjavljuje, a to je uobičajeni topos preživjelih, kako je u “zadatoj sudbini ostao pošten. Jedina je mrlja na njoj... jedini nedostatak, greška u ljepoti, ili jedina slučajnost koja bi joj se mogla spočitnuti to što mi sada tu razgovaramo...” (str. 262). Osim toga, sjećajući se logora, povratnik izjavljuje da je “u nekome smislu tamošnji život bio čišći i jednostavniji”, dapače, tamo se mogla naći određena subjektivna svrhovitost, da bi zatim sasvim iznenada izrekao zapanjujuću rečenicu: “Bio je to onaj osobit sat – prepoznao sam ga i sada – moje najdraže doba u logoru nakon čega me je obuzeo neki oštar, bolan a posve suvišan osjećaj: žudnja za minulim vremenima”. Tu vidimo kako se logorašu-povratniku u budimpeštanskom tramvaju iznenada, u skoro proustovskoj maniri javljaju sjećanja na logor, ali ne u smislu užasa pakla, ne u nekoj danteovskoj reminiscenciji, kao kod Levia, već kao prisjećanje na trenutke sreće. “Jer bilo je i tamo, u sjeni dimnjaka, kao i u stankama navale boli, nečega što je nalikovalo sreći...”, te zatim “upravo će uspomena na tamošnji doživljaj sreće ostati najdublje usađena u meni”. On još dodaje kako ga se uvijek ispituje o tamošnjim patnjama i grozotama, dok njemu u sjećanju ostaje upravo to čudnovato iskustvo sreće, te zaključno kaže: “O tome treba pričati slijedeći put, o sreći u koncentracijskom logoru... ukoliko na nju ne zaboravim” (str. 265).

Na prvi pogled moglo bi se reći da se kod Kertésza suočavamo s nevjerojatnim skandalom govora o sreći u koncentracijskom logoru, no to je samo privid jer nas je prethodno jasno uputio o kojoj se vrsti sreće tu radi, rekavši: “... nemojmo pretjerivati, jer je kvaka upravo u tome što sam ja ipak tu, kao što isto tako dobro znam da ću prihvatiti svako obrazloženje ukoliko je to cijena da mogu dalje preživjeti... odmah sam osjetio kako u meni raste, kako se gomila spremnost za nastavkom života u već izgubljenoj sudbini” (str. 264). Kertészov govor o sreći očito ukazuje na osjećaj sreće onog preživjelog, na sreću spašenog života, dapače, tu je najavljena i mogućnost zaborava, doduše, ne znamo i nije ni naznačeno uključuje li zaborav u sebe oprost i koje vrste.

#### IV.

Na kraju valja još jednom razmotriti Agambenova stajališta o paradigmatičnosti čuvstva srama i o središnjem značenju koje zauzima sram, jer je “stid doista svojevrsna skrivena struktura svake subjektivnosti i svijesti” (Agamben, 2008: 91). Na sličan način kao što je logor paradigmatično mjesto modernog ostvarenja teorije prava, tako afekt srama postaje paradigmatičan za etiku nakon Auschwitz, a nje-

zino središte čini figura svjedoka koju Agamben razvija nadovezujući se na Prima Levia i Levinasa. Agamben to ovako formulira: “možemo reći da svjedočiti znači postaviti se u vlastitom jeziku na mjesto onih koji su ga izgubili...” (str. 113). Zatim Agamben, ponovno u tradiciji Heideggera, u tome kontekstu upućuje na Paula Celana i Hölderlina te kaže: “Hölderlinovu tvrdnju da ‘ono što ostaje, podupiru pjesnici’ (Was bleibt aber, stiften die Dichter) ne smijemo razumjeti u svagdanjem značenju da je pjesničko djelo nešto što traje i što ostaje u vremenu. To prije znači da se pjesnička riječ svagda postavlja na mjesto ostatka, i tako može svjedočiti. Pjesnici – svjedoci – podupiru jezik kao ono što ostaje, što zbiljski (in atto) nadživljuje mogućnost ili nemogućnost – govoriti” (str. 114).<sup>10</sup>

Kada Agamben, opet slijedeći Heideggera i njegovo priklanjanje Hölderlinu, određuje govor kao ono što ostaje poslije svih razaranja, obojica zapadaju u blizinu sentimentalnosti zastupajući stajalište da je upravo pjesnička riječ onaj ostatak koji omogućuje i upućuje na svjedoka. Takav je isti pristup pjesništvu dobro poznat u prisvajanju poezije P. Celana od strane dekonstruktivista i Gadamerove hermeneutike, a pritom svakako nije odlučujuće pitanje pripada li Hölderlinovo pjesništvo zasnivanju zapadnjačke metafizike (kako misli Heidegger) ili pak ne pripada. Kako Agamben zapravo prvenstveno postavlja pitanje o identifikaciji srama i subjektivnosti, a u povezanosti s etičkim pitanjem o sreći, uputno je prije svega opet se vratiti Aristotelovu određenju vrline kao samo-odnošenja spram čuvstava. Kao što smo vidjeli, zapisi P. Levia pokazuju da osjećaju srama u životu logora doista pripada središnje značenje, pa je Levi kao onaj preživjeli na kraju uspio dosegnuti i dokidanje srama putem sjećanja, a povezano s time i rehabilitiranje vrline i znanja. Kod Kertésza vidimo radikaliziranje Levievih stajališta, i to postuliranjem određenja čovjeka u smislu čovjeka “bez-sudbine”, ili ne-imati-sudbinu u smislu izopćenog od sudbine, a na osnovi preživjelog traumatičnog iskustva logora. Pritom se kod Kertésza sva čuvstvena odnošenja tumače prvenstveno u znaku neke nelagode, neprijatnosti, dapače, izgleda kao da se sam osjećaj srama nekako prekriva osjećajem srama. Međutim kada se takav pojam srama hoće uspostaviti kao temeljno određenje svake ljudske egzistencije, odnosno kada se sram uzima kao “prikrivena struktura svake subjektivnosti i svake svijesti”, tada tu, a posebno iz perspektive Aristotelovih određenja, a na koja se i Heidegger nadovezuje, izlazi na vidjelo prijeporno pitanje Agambenove interpretacije pojma srama.

Aristotel u *Nikomahovoj etici*, pitajući o naravi vrline, kaže da se tu radi o tri fenomena duše, naime o “čuvstvima, sposobnostima i stanjima” (Aristotel, 1988: 29; 1105 b); čuvstvima se označavaju afekti u užem smislu, sposobnosti su način putem kojega je čovjek uopće sposoban prihvaćati afekte, a “stanjima nazivamo

<sup>10</sup> Ali svakako valja naglasiti da prevesti njemački izraz “stiften” kao *podupirati* zasigurno nije najbolje rješenje, već izrazito loše.



ono po čemu smo dobro ili loše u odnosu na čuvstva, kao što prema srdžbi stojimo loše ako je čutimo prejako ili preslabo, a dobro ako po sredini” (*ibidem*). Prema tome, po Aristotelu, etičko ponašanje nije utemeljeno u afektima, već upravo u načinu čovjekova ophođenja spram iracionalnih čuvstava. A o osjećaju srama Aristotel kaže: “Nije primjereno govoriti o stidljivosti kao o kreposti; ona je više čuvstvo negoli stanje značaja. Barem se određuje kao nekakav strah od beščaća, i izaziva učinak nalik na onaj od bojazni pred strahotama: oni koji se srame porumene, a oni što se prepanu smrti problijede. Oboje se čini nekakvim tjelesninama, što je više svojstveno čuvstvu negoli stanju značaja” (Aristotel, 1988: 84; 1128 b,15).

Iz toga proizlazi kako Agamben, za razliku od Aristotela, tumači sram kao izvrsnost karaktera, kao osebuju pogodaenost onim Drugim, a koja utemeljuje strukturu svake subjektivnosti. Dok po Aristotelu osjećaji kao takvi nisu ni dobri ni loši, odnosno moralno se ponašanje zasniva na našem odnošenju spram osjećaja, upravo je to razlikovanje izgubljeno kod Agambena. Međutim i samo to ponašanje spram afekata isto je tako afektivno utemeljeno, kao što je Heidegger pokazao u svojoj analizi raspoloženja, i time je pitanje statusa osjećaja srama kod Agambena postalo samo još složenije.

Sada izlazi na vidjelo kako kod Agambena osjećaj srama ima dvojako značenje: prvo, sram postaje dominantan osjećaj logora, *nomos* moderne, a zatim je on postavljen kao temelj subjektivnosti, kao temeljno držanje, *habitus* čovjeka, a koji se različito odnosi spram tog osjećaja. Time se postiže da sram postaje mjerilo moralnog ponašanja te se apsolutizira do određujućeg i temeljnog afekta moderne. Prema tome, na sličan način kako se kod Freuda, a opet drugačije kod Heideggera, sve ono što se odnosi na čuvstva u konačnici svodi na strah, tako se kod Agambena sve to pokriva osjećajem srama. Iz toga proizlazi kako je Agamben postavljajući sram kao prikrivenu normu subjektivnosti, a u okviru svog pojma etike kao učenja o sretnom životu, odustao od određenja srama kao znaka za ne-uspjeli ljudski život u moralnom smislu. Tome oprečno vidjeli smo na svjedočanstvima P. Levia i I. Kertésza kako upravo osjećaj srama s puno dobrih razloga može imati odlučujuću ulogu u etičkim promišljanjima uspjelog ili ne-uspjelog života.

## LITERATURA

Agamben, Giorgio, 2001: *Das unheilige Leben*, u: *Literaturen*, 1: 23-38.

Agamben, Giorgio, 2006: *Homo sacer. Suverena moć i goli život*, Multimedijalni institut i Arkzin, Zagreb.

Agamben, Giorgio, 2008: *Ono što ostaje od Auschwitza. Arhiv i svjedok (Homo sacer III)*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb.

- Aristotel, 1988: *Nikomahova etika*, SNL/Globus, Zagreb.
- Aristotel, 1989: *Retorika*, Naprijed, Zagreb.
- Assmann, Jan, 1992: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C. H. Beck, München.
- Avishai, Margalit/Motzkin, Gabriel, 1997: Die Einzigkeit des Holocaust, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 45: 3-18.
- Barac, Antun, 1965: *Bijeg od knjige*, Naprijed, Zagreb.
- Benjamin, Walter, 1971: *Uz kritiku sile*, Razlog, Zagreb.
- Cohen, Hermann, 1978/1919: *Religion der Vernunft aus dem Quellen des Judentums*, Wiesbaden.
- Derrida, Jacques, 1990: *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité* (usp. Žak Derrida, *Sila zakona, mistični temelj autoriteta*, Svetovi, Novi Sad, 1995).
- Jakovljević, Ilija, 1999: *Konclogor na Savi*, Konzor, Zagreb.
- Kertész, Imre, 2003: *Čovjek bez sudbine*, Fraktura, Zagreb.
- LaCapra, Dominick, 2004: *History in Transit: Experience, Identity, Critical Theory*, Cornell University Press, Ithaca/New York.
- Levi, Primo, 1993: *Die Untergegangenen und Geretteten*, München.
- Levi, Primo, 2005: *Ist das ein Mensch*, Neuausgabe Hanser, München (izvornik: *Se questo è un uomo*, 1947; hrvatski prijevod: *Zar je to čovjek*, Znanje, Zagreb, 1993).
- Levinas, Emanuel, 2000: *Nekoliko refleksija o filozofiji hitlerizma*, "Filip Višnjić", Beograd.
- Lessing, Gotthold Ephraim, 1780: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*.
- Thoma, D., 2004: "Der Herrenlose...", u: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52.
- Tugendhat, Ernst, 1979: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt.

Goran Gretić

## EPOCHAL DESTRUCTION OF SUBJECTIVITY

### Summary

In his *Homo sacer* trilogy G. Agamben engages with a series of important issues related to contemporary political philosophy and ethics. Agamben shows that the period of National Socialism and Fascism confronts us with an epochal project of subject destruction. The core and uniqueness of this project are derived from an ideologically and biologically founded naturalism. Thus perceived naturalism uses, i.e. misuses, the technical possibilities and means of the politics of power of modernity, creating a system of perfect organisation with the purpose of destroying the Other. Such a naturalistic policy can be termed historically unique, since its goal is no longer the destruction of in-

dividuals, groups, classes or peoples, or even of mankind as a whole. Its aim is to destroy the humanity of man, precisely in the sense ascribed to this concept by Kant – namely, man’s subjectivity. In other words, a fundamental idea is revoked here: the idea of mankind as such, which encompasses the idea of common mankind, and, in this way, the very idea of subjectivity is negated.

*Keywords:* *Homo sacer*, bare life, camp as nomos of modernity, idea of a good life, feeling of shame, destruction of subject-subjectivity, political naturalism

Kontakt: **Goran Gretić**, Fakultet političkih znanosti, Lepušićeva 6, 10000 Zagreb.

E-mail: [ggretic@fpzg.hr](mailto:ggretic@fpzg.hr)