

WALTER BENJAMIN I MISTIKA BOŽANSKOGA NASILJA: PRAVEDNOST VS. SLOBODA?

Žarko Paić
Sveučilište u Zagrebu

SAŽETAK

Autor se u ovoj studiji o Benjaminovome političkome mišljenju, s obzirom na njegove spise o nasilju, pravu, pravednosti i državi iz 1920-ih godina, posebno bavi analizom spornog pojma „božansko nasilje”. Pojam je krajem 20. stoljeća i još više danas postao iznimno teoretski komentiran, i to ponajprije zaslugom predstavnika tzv. postfundacionalističkoga obrata u filozofiji politike i političkome mišljenju kao što su Derrida, Nancy, Agamben, Critchley i drugi. Budući da se Benjaminovo mišljenje političkoga izravno i neizravno odnosi na teorije suverenosti i moći Carla Schmitta te na anarhističku kritiku države, u ovom se radu iscrpno tematizira kako je u suvremenom kontekstu promijenjene uloge države i društva u globalnome poretku korporativnog informacijskoga kapitalizma pitanje subjekta otpora i kritike „sustavnoga nasilja” države postalo zastarjelo. Čitava se novost i lucidnost Benjaminove mesijansko-političke kritike autoritarne države i njezinih mehanizama izvršenja moći otuda može razumjeti kao kritika sustavnoga nasilja države u ontologijskome značenju kao sredstva/svrhe politike izvan njezine klasične antičke izvedivosti u kategorijama slobode i pravednosti. Nije stoga slučajno da se pravednost, koja ima svoje podrijetlo u židovskoj eshatologiji, postavlja ispred slobode i to očito danas u doba ideologijsko-političke krize legitimnosti liberalne države postaje pitanjem razloga zašto se ideje o vladavini „ljudskih prava”, „pravne države” i „normativizma prava” nužno sučeljavaju sa zahtjevima za „stanjem iznimke” i „izvanrednim stanjem”. Benjamin se, dakle, pojavljuje uz Schmitta, ali na posve drugi način, prethodnikom jedne nove „političke teologije” koja se odvija u logici inkluzivne isključenosti subjekta moderne politike („narod”) u demokratskim procesima oblikovanja nove moći s onu stranu države i društva.

KLJUČNE RIJEČI: Walter Benjamin, božansko nasilje, pravednost, sloboda, postfundacionalistički obrat, država, korporativni kapitalizam, moć

UVOD

Godine 1921. Walter Benjamin objavio je raspravu koja zaokružuje njegov „okret k političkome” nakon filozofijskih spisa i tekstova o estetici, teoriji umjetnosti i njemačkome baroku. Nakon dva fragmenta u kojima se mesijanstvo i politika međusobno ne isključuju, *Teologijsko-političkoga fragmenta* i *Kapitalizma kao religije*, bilo je samorazumljivo da se razlikovanje političkoga od politike može izvesti u drugome smjeru u odnosu na „političku teologiju” Carla Schmitta. Taj se smjer ponajprije kreće u dihotomijama i antinomijama prava i nasilja. Bit će zanimljivo pokazati kantijanske izvore ovoga mišljenja. Uostalom, u ranoga Benjamina, a to izričito vrijedi i za njegovo kasno mišljenje, strategija se argumentacije uvijek odvija u nekoj vrsti dvojnosti metafizičkih stavova. Suprotnosti i opreke se ne pomiruju u nekoj vrsti (ne)dijalektičke sinteze. Umjesto toga, logika *tertium datur* ima svoje rješenje u krugu proboja između dva podjednako čvrsta sklopa ideja. U ovome slučaju, političko nije tek put rješenja jedne aporije bez mogućnosti utemeljenja. Kao što je to pokazao Schmitt u svojem spisu *Pojam političkoga (Der Begriff des politischen)*, način emancipacije političkoga od svih drugih područja modernoga života, poput ekonomije, tehnike, morala, znanosti, kulture, zahtijeva put radikalne kontingencije slobode djelovanja. A to nužno ne iziskuje redukciju drugih područja na političko. U svakom se slučaju paradoks političkoga sastoji u tome što je za Schmitta riječ o djelovanju države naspram društva, a ne obratno. Mistika države određuje autoritet suverenosti, dok se u Benjamina očigledno rješenje skriva u obratu ove sheme Schmittova „okazionalnoga decizionizma”, kako ga je nazvao Karl Löwith (Pačić 2015a, 84–104).

No, ono što je od posebne važnosti u tom sporu i dijalogu s teoretičarem kontingencije političkoga u uspostavi „izvanrednoga stanja” jest ponajprije pitanje o legitimnosti onoga koji uspostavlja poredak. S onu stranu ustavne monarhije ili republike u liberalnoj demokraciji proteže se djelovanje suverena. Ako je ta glasovita odredba da je suveren onaj koji prekida s formom vladavine koja je pravno-politički određena trodiobom vlasti u modernim demokracijama *credo* svih daljnjih problema s odnosom političkoga i politike, tada se, nasuprot Schmitta, mora razgraničiti tip vladavine da ne bi skrenuo u „izvanredno stanje” ili se mora na osnovu iste postavke razviti drugi smjer mišljenja. Budimo izravni: Benjamin je od samoga početka političko mislio u razlici spram nihilizma moderne politike. Ta vrsta mesijanstva imala je različite figure: od Marxa i Sorela do Nietzschea i Schmitta. No, njegova se „politička teologija” u bitnome smislu kao i Schmittova, samo s drugim predznakom, orijentira oko kretanja u krugu metafizičkoga okvira mišljenja političkoga. Posrijedi je najava novoga događaja radikalne promjene stanja stvari u konstelaciji kapitalizma i krize liberalne demokracije 1920-ih godina i politike kao legitimne sile provođenja zakona u

formi monopola države nad sredstvima nasilja. Sve to vodi do zaključka da Benjamin u svojem „mističnome anarhizmu” nastoji razumjeti vlastite paradokse i aporije političkoga djelovanja u neposrednoj sadašnjosti, kao i u budućnosti (Critchley 2012, 213–221). Utoliko se rasprava *Uz kritiku nasilja* (*Zur Kritik der Gewalt*) pojavljuje navlastitim prilogom razračunavanja s filozofijom politike i prava koja ideje prirodnoga prava s početka novoga vijeka pokušava dovesti u svezu s pozitivnim pravom moderne ustavne države. U krizi njezine legitimnosti postaje sve upitno, pa tako i pitanje odnosa spram općega štrajka radnika, smrtne kazne i legitimnosti uporabe nasilja u cilju uspostavljanja pravednog političkoga poretka (Derrida 2002, Benjamin A. i Osborne 1994, Agamben 2005). Tekst je zagonetno složena izvedba u argumentaciji razloga za pozivom na „radikalnu destrukciju pravnoga poretka” (Hanssen 2000, 23).

Što je u tumačenju „okreta k političkome” s obzirom na raspravu *Uz kritiku nasilja* (*Zur Kritik der Gewalt*) prijeporno jest višeznačnost njemačke riječi *Gewalt*. Naime, značenje je riječi istodobno sila, nasilje, moć, suverenost i vladavina. Očigledno da se radi o riječi koja postaje značenjski „moćnom” u odnosu spram neke konstelacije snaga. U svezi s pojmom djelovanja u aktivnoj moći promjene nekog stanja bitka, *Gewalt* kao imenica djeluje glagolski tako što označava postajanje nečim drugim. Utoliko se prijelaz iz jednoga oblika u drugi ovdje određuje logikom uporabe. Sila je uvjet mogućnosti nasilja. I to ne tek u moralno-političkome smislu. Kada postoji sklop sila u društvu i državi koje se politički rabe kao sredstva ili aparati nasilja, tada je u moderno doba u prijelazu iz apsolutne suverenosti u vladavinu nacija-država kao ustavne monarhije, republike ili autoritarne države uvijek riječ o provedbi, izvedbi i uporabi nasilja u dvostrukome značenju: (a) zbog uspostave poretka kao legalnoga sustava državne moći i društvenoga ustroja ekonomije i politike ugrožene izvana ili iznutra; (b) zbog provedbe nekog cilja koji nadilazi granice legitimne moći aktualnog političkoga poretka. Utoliko se, dakle, prijevod ove Benjaminove rasprave mora već u naslovu osigurati od mogućeg nesporednoga. Postoji unutarnja sveza i odnos sile kao suverene moći i nasilja kao sredstva ili instrumenta izvršenja te i takve sile pod uvjetom da se moć rabi legitimno ili nelegitimno. U svakom slučaju, možemo govoriti o ontologiji sile u modernome političkome poretku i metafizici nasilja kojim se sila pojavljuje u formi nasilnog očuvanja ili, pak, rušenja postojećeg državnoga poretka. Na samome početku rasprave Benjamin zato i ustvrđuje:

Zadaća kritike nasilja može se opisati kao prikazivanje odnosa nasilja spram prava i pravednosti. Jer nasilje u pravom smislu riječi postaje na ovaj ili onaj način aktivnim uzrokom tek kada ulazi u običajnosne odnose. Sferu ovih odnosa označavaju pojmovi prava i pravednosti (Benjamin, W. 1991, 179).

Što ovdje znači „kritika nasilja” i zašto je Benjamin već unaprijed kantovski uvjeren da je potrebno krenuti u razumijevanje odnosa sile i nasilja tako što se ti pojmovi mogu jedino raščlaniti ukoliko su postavljeni u odnos s pojmovnim parom prava i pravednosti? Ako je sila analogna djelovanju prava, a nasilje u svojem posljednjem cilju i svrsi (*télos*) može biti ili ne mora (?) istoznačno s pravednošću, tada je jasno da nije problem u ontologiji sile u modernome društvu, nego u metafizici nasilja. No, odnos ipak nije recipročan i simetričan. Pravo ne proizlazi samo iz sebe. Ono nije u tom smislu autonomno. Pravo je uvijek rezultat nečega što ga uopće omogućuje. To je ili ideja pravednosti koja se mora ozbiljiti u običajnosnim odnosima, od kojih je moralnost tek jedan pol, a političko drugi, ili se, pak, radi o tome da se pravo pojavljuje nakon što je nasilje rezultiralo pokoravanjem protivnika i tako dospjelo do stanja koje nazivamo legalnošću. Djelovanje prava uvijek ima u sebi stoga elemente jedne sile kojoj se subjekt izvršenja pravnih odluka pokorava ili suprotstavlja. Pravednost predstavlja, dakle, uvjet mogućnosti prava, ali samo pod pretpostavkom da je pravo u formi zakona postalo moralno-političkom obvezom koja se iz sfere izvanjskoga djelovanja putem prisile pojavljuje unutarnjom dužnošću. Ovo je prikaz odnosa prava i pravednosti u odnosu na silu i nasilje s kantovskoga stajališta umne općenitosti moralnoga zakona. U tome se povezuje kategorički imperativ s mogućnošću učinka pravne norme. Što leži u temelju ove prosvjetiteljske ideje usavršavanja ljudske moralnosti nije stoga pozitivno pravo u sadašnjosti, već svrsishodno djelovanje norme u budućnosti.

Ipak, čemu i zašto „kritika nasilja”? Pojam nije samorazumljiv. Štoviše, kritika koju ovdje Benjamin neprestano rabi na kraju će se pokazati prijepornom, budući da će, da anticipiramo zaključke rasprave, pojam „božanskoga nasilja” postati posljednjim neutemeljenim načinom izvršenja pravednosti i to s onu stranu pravnoga poretka države koja se zasniva na ideji moderne suverenosti naroda. Kritika se mora izvesti iz potrebe za umnim i običajnosnim razlozima uspostavljanja jednoga poretka koji mesijansko djelovanje ima za svoj *credo* u nihilizmu svjetske politike, kako to Benjamin kaže na kraju *Teologijsko-političkoga fragmenta*. Kritika nasilja ne može biti kritikom sile ako se pravo mora upravo silom uspostaviti da bi funkcionirao pravni poredak. Otuda kaznene sankcije nisu posljedica pravnoga izvršenja nekoga zakona koji donosi država. Njihova je funkcija da strahom od kazne pridonesu poslušnosti izvršenja prava. Pritom se polazi od toga da se ideja pravednosti ipak pojavljuje kao metafizička norma, a ne kao pozitivno stanje stvari. Benjamin se, međutim, već na početku rasprave odlučuje suprotstaviti dva načela mišljenja prava i pravednosti, a otuda i dva moguća pristupa dijalektici sile i nasilja kao sredstva za neku drugu svrhu. Ne može se uopće očekivati da bi sila i nasilje mogli biti svrhom etičko-političke dimenzije ljudskoga djelovanja. Rasprava se u

tom pogledu naslanja na velike teorije prava i politike iz novovjekovlja od Spinoze i njegove *Teologijsko-političke rasprave* do Kanta. Bez obzira što ga se ne spominje niti riječju, u pozadini je prisutna teorija o „izvanrednome stanju” Carla Schmitta, budući da se „božansko nasilje”, iako formalno pojam potječe od Sorela i njegova borbenoga anarho-sindikalizma, usmjerava na ideju suverenosti nacije-države. O tome je Schmitt pisao i prije objavljivanja *Političke teologije* i *Pojma političkoga*.

Potreba za idejom „kritike nasilja” ne proizlazi samo iz tradicije židovskog mesijanstva. Podrijetlo joj seže mnogo više u različite socijalne utopije i anarhističko-marksističke projekte izgradnje budućega društva slobode, sreće i pravednosti. Nipošto se ne može zanijekati da je ne-nasilje u biti kršćanstva, te da su istočnjačke duhovnosti od budhizma do hinduizma uveliko određene putem tvorbe mira u ljudskome svijetu. Kozmička praznina nasuprot aktivnome načelu stvaranja svijeta, međutim, ne mogu se postaviti u središte ove rasprave koja nema kozmologijsku nakanu. Ali ima nešto bitno nepolitičko u svojem pokušaju da etičko-politički misli mjesto rascjepa između sile/nasilja i prava/pravednosti u moderno doba. Kada to imamo u vidu, onda je nužno pokazati kako Benjamin dolazi do potrebe za kritikom. I, još konkretnije, na što se ta kritika usmjerava ukoliko ne želi ostati pukom moralističkom lamentacijom o nasilju kao zlu u povijesti. Paradoksalna je situacija njegova mišljenja u tome što kantovski dovodi na vidjelo dva suprotna načela, paradigme, načina postavljanja sile/nasilja i prava/pravednosti. To su:

- (1) tradicija prirodnoga prava koja pretpostavlja postojanje Boga izvan povijesti u jamstvu za svrsishodnost ljudskoga djelovanja, pa se, shodno tome, opravdanje uporabe nasilja može razumjeti kao sredstvo za doseganje pravednih ciljeva;
- (2) pozitivno pravo koje polazi od postavke da za zakonitost djelovanja u stvarnome svijetu interesa i strasti nije dopušteno koristiti silu/nasilje u ime metafizičkih ciljeva izvan granice pravnoga poretka moderne nacije-države.

1. DVIJE PARADIGME NASILJA, PRAVA I PRAVEDNOSTI

Suprotstavljanje dviju paradigmi prava i pravednosti odgovara po analogiji razlikovanju sile i nasilja. Međutim, nije riječ nikad o recipročnosti i simetriji. U nastavku razjašnjenja ovoga sklopa Benjamin pokazuje da prirodno pravo (*Naturrecht*) obuhvaća apsolutnost ciljeva, dok pozitivno pravo smjera ka kontingentnim ciljevima. Obje se paradigme, pak, odnose na ono što Kant u svojim analizama metafizike običajnosti (*Sittlichkeit*) izvodi iz opreke vladavine transcendentnoga Zakona i svijeta empirijskih pojava. Nemoguće je stoga da bi neko zakonodavstvo modernih nacija-država moglo tolerirati nasilje provedeno u ime Boga, revolucije,

mistike Aliena ili Omega-točke posthumanoga stanja. Ono je postavljeno tako da formalno samo sebe ograničava u odnosu na moralne, političke i metafizičke stavove. To čini na taj način da pozitivno određuje vladavinu prava unutar horizonta ustavne države (*Rechtsstaat*). Već je iz ovoga razvidno da se Benjamin kreće unutar okvira zapadnjačke tradicije liberalne demokracije, s tom razlikom što će u tekstu rasprave izložiti jednu krajnje neoperabilnu mesijansku politiku događaja koja je bliska anarhizmu i ideji socijalno-političkoga obrata. No, teško bi bilo iz nje izvesti bilo kakvu konkretnu politiku. Stoga je za razumijevanje spisa *Uz kritiku nasilja* možda jedino ispravno izbjeći sve moguće izravne sveze s aktualnim političkim ideologijama 20. stoljeća, iako je njegovo razračunavanje s nacizmom kao estetizacijom politike već početkom 1930-ih godina postalo neotklonjivom pozadinom kritičkoga odnosa spram zbilje. Što se zbiva kada sučelimo prirodno i pozitivno pravo s obzirom na pitanje o nasilju u etičko-političkome smislu? Ništa drugo negoli to da je time ugrožena ideja pravednosti. Ako ona postaje uvjetom mogućnosti prava kao prirodnoga i pozitivnoga nasilje koje iz nje proizlazi može biti samo „božanske” naravi. Nije, dakle, prirodno pravo o-sebi (*an-sich*) vječno i nepromjenljivo zato što pripada nečemu izvan profanoga poretka svijeta. Ono se upisuje u pozitivnost zakonodavstva modernih nacija-država kao kantovski govoreći regulativna ideja. Ipak, nešto je u svemu tome uistinu zaprepašujuće. Zbog toga Benjamin s pravom upućuje na to da je prirodno pravo u tradiciji teorije države početak mogućeg čudovišnoga obrata ili instrumentalizacije sredstva u lažne ciljeve:

U primjeni nasilnoga sredstva u opravdane svrhe prirodno pravo ne vidi nikakav problem, kao što čovjek isto tako ne nalazi nikakav problem u 'pravu' na kretanje vlastita tijela spram željenoga cilja. Prema tom nazoru (koji je poslužio kao ideologijski temelj za terorizam u Francuskoj revoluciji), nasilje je proizvod prirode, takoreći sirovina, čija uporaba je izvan svake dvojbe, osim ako se zloupotrebljava u neopravdane svrhe (Benjamin, W. 1991, 180).

Osuda terorizma iz kritike nasilja nije u tome tek Benjaminov doprinos kritici revolucionarnoga zastranjenja koje počinje 1789. godine i obilježava modernost kao njezina tamna sjena. Na sličan način će Hannah Arendt pokazati u svojoj raspravi o odnosu moći i nasilja kako je problem žrtvovanja slobode u republikanskome značenju liberalne tradicije doveo do klice totalitarnih tendencija u Termidoru. Za nju nasilje uvijek ima instrumentalno značenje (Arendt 1970). U tome postoji razlika u stavovima između nje i Benjamina. Ono što Benjamin vidi kao temeljni problem u mogućnosti da se terorizam pojavi kao zlouporaba svrha prirodnoga prava na pravo i pravednost u političkoj zajednici jednakih i slobodnih, Arendt radikalizira do te mjere da vidi početak totalitarnoga duha u izvorno

revolucionarnome zanosu uspostave republikanskoga poretka. Ovo je još zanimljivije jer se radi o njezinoj kritici Rousseauova pojma „društvenoga ugovora”, kojim se najavljuje dolazak autoritarne države kao jamstva zaštite javnoga dobra zajednice. Time se pojedinac postavlja u podređen položaj naspram autoriteta države. A to znači da se sredstvo za ozbiljenje pravednih ciljeva preobražava u metodu. Korak do legitimne uporabe terora, paradoksalno, kao zaštite revolucije od „unutarnjih i vanjskih neprijatelja” podstrijet je u Termidoru kao predigri za ono što će postati praksom u totalitarnome poretku staljinizma (Arendt 1963, 155–156).

Razlikovanje između dviju paradigmi sile i nasilja, metafizičkih izvora prirodnoga prava i pozitivnoga prava kao zakonodavne prakse zaštite političkoga poretka modernoga doba (monarhije, republike, ustavne države autoritarnoga tipa) za Benjamina se svodi na središnju opreku između stvaranja prava i zaštite pravnoga poretka. Nasilje izvedeno iz prirodnoga prava je „fundamentalističko”, a ono koje proizlazi iz pozitivnoga prava može se nazvati nasiljem već uspostavljene države kao aparata moći.¹ U prvome je slučaju posrijedi čin utemeljenja, kao što je to, primjerice, američka Deklaracija o nezavisnosti. Tim se činom uspostavlja moderna država nastala nasiljem pravednoga rata za nezavisnost. Utoliko je podrijetlo moderne ustavne države u revolucionarnome utemeljenju ideje pravednosti kroz demokratsku proceduru pozitivnoga prava. Samo u odnosu na zbiljsko stanje „fundamentalističko” nasilje s podrijetlom u metafizičkim izvorima politike može imati svoje opravdanje. Inače je prepušteno mistici etičko-političkoga stanja bez države, pa se nužno zaogrće religioznom diskursom. To je jedan od preostataka religiozne retorike američkih predsjednika još od Lincolna. Zato u tome valja vidjeti svezu sekularnoga mesijanstva i eshatologije protestantskoga kršćanstva (Critchley 2012, 67–81).

Dvije su paradigme nasilja očigledno za Benjamina i dvije paradigme moći u etičko-političkome značenju. Pritom treba učiniti konceptualnu razliku. Prvo je nasilje uvijek ono koje pripada odlučnosti u uspostavljanju države. Na taj se način političko pokazuje utemeljujućim činom „novoga”. Događaj stvaranja nečega što je prvotno i izvorno u smislu *arhé* ima poli-

1 Benjamin naziva ovo prvo nasilje nasiljem koje ozakonjuje poredak (*rechtsetzende Gewalt*), a drugo je nasilje koje održava poredak (*rechtserhaltende Gewalt*). U oba slučaja radi se o povezanosti i odnosu. Ne može se pravno utemeljiti poredak države koja nastaje iz čina revolucije ili građanskoga rata ako istodobno to utemeljujuće nasilje nije i početak „normalizacije” u ideji vladavine prava. Pritom se u argumentaciji ove rasprave ne izvode pravno-političke posljedice stanja neprava i pravnoga stanja u specifičnosti diskursa filozofije prava i države od Hegela do Schmitta i Kelsena, primjerice. Nema nigdje jasne odredbe o tipu države i prava u kojem se odvija ova dijalektika utemeljenja i stabilnosti poretka. Utoliko su u pravu mnogi tumači Benjaminova „okreta k političkome” koji naglašavaju ontologijsko-metafizičko podrijetlo njegovih postavki, a isključuju mogućnosti izvedbe neke konkretne politike koja bi se otuda mogla izvesti. (Benjamin, W. 1991, 198, Baumann 2014, 273–298)

tičko značenje bestemeljnosti slobode. Pravednost se, međutim, mora izvesti iz nečega što nije bestemeljno, što se u svojoj uzvišenosti pokazuje kao svrha svekolika postojanja zajednice, pa samo utoliko ima božanski karakter. Ovdje se treba ograditi od teologijskoga nauka o okazionalizmu drugim sredstvima. Bog ne intervenira u povijest političkih revolucija i građanskih ratova iz borbe za prestiž ili ubijanja dosade poput olimpskih bogova u Homerovoj *Ilijadi*. Bez pravednosti ni sloboda ne može očuvati egzistencijalnu mogućnost da podaruje bit čovjeku. Čudovišni početak zajednice nosi sa sobom za Benjamina nešto ipak bitno drukčije od religiozne ekstaze eshatologije židovsko-kršćanskih izvora. To je onaj trag mesijanskoga bez subjekta, ono što izmiče svakoj daljnjoj tematizaciji. Razlog leži u tome što područje mesijanskoga prebiva u mistici događaja. Kada nešto nastaje u srazu s otporom koji dolazi iz sfere već uvijek nepravedno postavljenoga „gologa života” tada se susrećemo s paradoksom „nenasilnoga nasilja”. O čemu se tu radi? Ponajprije, Benjamin je jasno pokazao na tragu ranoga Hegela da je pravo rezultat (političkoga) nasilja. Iako se nigdje ne izvodi podrijetlo ove postavke, ona je nesumnjivo hegelovska. U raspravi *O znanstvenome načinu razmatranja prirodnoga prava* (*Über die wissenschaftlichen Begandlungsarten des Naturrechts*) Hegel je uvjerljivo pokazao kako je nauk o prirodnome pravu početak „racionaliziranja norme”. Rat i političke revolucije novoga vijeka utemeljuju ideju prirodnoga prava kao prava na državu i politički poredak koji će štititi temeljne ideje slobode, jednakosti i pravednosti. No, budući da pravo nije pitanje tek racionalnoga diskursa sudionika u javnosti, nego ozakonjenja prava koje proizlazi iz rata i prisvajanja pobjede nad tuđim tijelom u simboličkome i realnome smislu, tada je samoizvjesno da političko ne prethodi tek politici, nego svakom pravnome činu utemeljenja pozitivnoga prava (Hegel 1974, 103–199).

Uostalom, u raspravi Benjamin vrlo iscrpno radi oko razlikovanja ratnoga prava i prava koje pripada užoj sferi građanskoga društva u modernome sustavu potreba. Kao što je rani Marx u kritici Hegelova državnoga prava razvio ideju o kritici čitavoga sustava političke konstitucije zajednice polazeći od proturječja kojim se pokazuje ideja građanskoga društva izvedena iz liberalnoga shvaćanja pojedinca unutar nacionalne (kapitalističke) ekonomije, tako je i Benjamin svoju ontologijsko-metafizičku kritiku nasilja izveo polazeći od drukčijeg razumijevanja samoga sustava u kojem se sudaraju dvije paradigme nasilja. No, njegov je obrat već u tome što je sukob između pojmova utemeljenja i pozitivnoga ozakonjenja prava države da provodi monopol nasilja nad građanima u slučaju povrede interesa moći onih koji predstavljaju ne samo stupove društva, nego ponajprije poluge države, doveo do aporetične i utoliko nemoguće situacije. Ako se, naime, nasilje nastalo iz logike prirodnoga prava više ne suprot-

stavlja nasilju pozitivnoga prava, što smo dobili? Ono treće kao lažnu sintezu dvojega. Tada ono iskonsko postaje pseudoiskonskim, a ono izvedeno potrebuje neprestano pomoć božanskoga u vlastitoj nemogućnosti da ostvari univerzalnu pravednost. Sinteza završava kao novi dualizam, ali sada sa zamijenjenim mjestima. Zakoni se države više ne pozivaju na Boga, nego na prazno mjesto svetoga bez njegove mogućnosti vladavine. Rješenje koje je ponudio Benjamin u ovome spisu uistinu je problematično iz nekoliko razloga. Postoje dvije vrste nasilja. Prvo je ono koje ima monopol nad državom u provedbi pozitivnoga zakona i poziva se na čin utemeljenja države iz teorije prirodnoga prava; drugo je ono koje se u krajnjoj nuždi pojavljuje kao „nenasilno nasilje” i ima karakter „božanskoga nasilja”. Subjekt tog čina subverzije čitavoga poretka ideologijske konstrukcije svijeta, kako bi to rekao Marx, nije nastao iz države, nego iz proturječne konstitucije društva. Radi se o proleterskoj klasi, nastaloj u doba industrijskoga rada. Utoliko se Benjaminova rasprava iz sfere ontologije-metafizike nužno postavlja i kao pitanje o smislu i svrsi mogućeg revolucionarnoga čina dokidanja/prevladavanja nasilja kao moći zasnivanja novoga poretka. Ideja o proleterskome općem štrajku postaje u ovome spisu istoznačnim fenomenom *božanskoga nasilja* (*göttliche Gewalt*). Prije no što pokažemo kako Benjamin teorijski pristupa ovome dvojestvu i aporiji između dvije vrste nasilja zasnovanoga na sporu i sukobu između paradigme prirodnoga i pozitivnoga prava, valja navesti razloge zbog čega je rješenje koje predlaže u cjelini problematično. Prvi je razlog taj što svaka anarhistička a tako i marksistička kritika nasilja pretpostavlja da je država uzrokom strukturnoga nasilja. Zato što ima monopol nad aparatom sile u pokoravanju Drugoga logici pozitivnoga prava njezina je uloga u opravdavanju instrumentalne funkcije drugoga cilja i svrhe. Takva je država uglavnom po definiciji neutralna, pa se razlika između autoritarne i liberalne države u ovome shvaćanju ne čini toliko važnom za daljnju analizu. Nema sumnje da se u Benjaminu radi o jednoj ublaženijoj verziji kritike liberalne i autoritarne države već time što uvodi u optjecaj pojmove iz političke teorije Georgesa Sorela i Carla Schmitta – *božansko nasilje* i *izvanredno stanje* (*Ausnahmezustand*). Na to je posebno ukazao Giorgio Agamben. U svojoj kritici neoliberalnoga poretka globalizirane ekonomije i neoimperijalnoga poretka kao biopolitičkoga stanja otvorio je iznova problem moći i suverenosti. Povezujući Benjaminu i Schmittu, globalnu sigurnost poretka u strahu od mreže terora izjednačio je s „izvanrednim stanjem” na planetarnoj razini. Upravo ono suspendira i neutralizira svoje vlastite izvore utemeljenja kao što su građanske slobode, politička prava, kultura (Agamben 1999, 93–101).

Međutim, država se očigledno ne može svesti na političko-pravne odnose između logike utemeljenja i prakse realnoga zakonodavstva s obzirom na pitanje o granicama uporabe nasilja u provedbi zakona. Zakon

zabranjuje. Kada se Jahve obraća Mojsiju podarujući židovskome narodu Deset zapovijedi (*Dekalog*) najuzvišenija glasi: „Ne ubij!” Dekalog je skup zakona u kojima se riječ Božja izjednačava s moći djelovanja u svakodnevnome životu. No, sloboda izbora nije ograničena ljudskim zakonima. Utoliko se arhaisko shvaćanje prava na vlastiti izbor između dobra i zla razlikuje od modernoga pristupa istome. Arhaiski čovjek zna da je kazna neizbježna ako ubije i to ga posvuda prati. Moderni je čovjek svjestan da ima mogućnost opravdanja već samim time što prosvjetiteljstvo s ukidanjem smrtne kazne postaje etičko načelo nenasilja modernih država. Pravo nije stoga pitanje strukturnoga nasilja prije nastanka države, nego pitanje načina kako se država konstituira u vlastitome odnosu spram ljudskih prava. U slučaju demokratske legitimnosti liberalno shvaćene države, koja zahtijeva minimum ovlasti u vođenju ekonomije, kako to danas naglašavaju „libertarijanci”, gotovo da je problem pravednosti iz sfere politike premješten u sfere ekonomije. Na taj se način pravednost shvaća distributivno kao što je to učinio John Rawls. Pitanje razdiobe (ne)jednakosti u socijalnome smislu čini se poput tehničkoga pitanja. No, kapitalizam čak ni u svojim najnevinijim izljevima humanitarizma ne počiva na ideji jednakosti i pravednosti, već na načelu slobode tržišnih odnosa kao uvjeta mogućnosti svake daljnje (kolektivne) jednakosti i pravednosti u trošenju dobara i usluga. Tko, dakle, misli da se država i nadalje nalazi u situaciji da provodi legitimno nasilje u ime prirodnoga prava na monopol sile taj previđa obrat koji se dogodio u 20. stoljeću. Benjamin ga je imao u vidu, što ne znači da ga je proročki navijestio. Riječ je o moći i vladavini koja se premješta u sklopove transnacionalnih korporacija i države kao novoga nadnacionalnoga carstva (SAD, Rusija, Kina, EU). Utoliko je glavni razlog problematičnosti ideje o „božanskome nasilju” kao proleterskome općem štrajku sa stajališta aktualnosti Benjamina u tome što je riječ o posvemašnjoj nemoći takvoga djelovanja. Kada izostaje revolucija u samoj biti kapitalizma i kad se država transformira u mreže novoga Levijatana, tada je jedino što preostaje od politike događaja svedeno na mesijansku kvazipolitiku. Suveren je uvijek onaj koji odlučuje o „izvanrednome stanju”, kako je to bilo jasno Schmittu. No, što ako je izvanredno stanje s kojim počinje novo utemeljenje države – bila ona totalna, autoritarna ili liberalna – samo drukčija forma u kojoj suverenost postaje umreženom moći geopolitičke vladavine bez vidljiva subjekta?

Drugi je razlog problematičnosti rješenja izlaza iz začaranoga kruga nasilja kao legitimnosti uspostave novoga poretka i legalnosti njegove ideje u praksi pozitivnoga zakonodavstva taj što više ni samo područje građanskoga društva nema svoje postojano mjesto. Nadomještava ga čitav dispozitiv odnosa u kojem se grupacije poput radništva ne čine više niti homogenim, a niti se suvremeni način konstrukcije zajednice svodi na

industrijski rad i njegove subjekte u ekonomsko-političkome značenju. Korporativni kapitalizam kraja 20. stoljeća, koji se produžava u 21. stoljeću sa sve većim intenzitetom transformacije materijalnoga rada u području tehnosfere, ne funkcionira u binarnim oprekama društvo-država. Umjesto toga, logika mreže ostavlja taj zastarjeli način komunikacije izvan igre. Na djelu je binarni kôd. Upravo se njime postavlja u odnos sustav i okolina. Sustav je biokibernetički određen kao kontrola procesa samoga života koji se ne može izvesti sam od sebe, već je pitanje računanja, planiranja i konstrukcije u svijetu kao korporativnome okružju. Okolina predstavlja predmet sustavne kontrole učinaka. To znači da je svaki oblik revolucije ili subverzije poretka već unaprijed uključen u sustav kao mogućnost njegove transformacije. Gdje se zbiva prevrat? Nigdje drugdje negoli u samome obratu ontologije i metafizike. Ali tako što sada događaj koji označava „novi početak” ima karakter postojane promjene. Što je Benjamin vidio kao problem sukoba između dvije vrste nasilja, *mitskoga* i *božanskoga*, u svakom se slučaju više ne pojavljuje u toj formi odnosa. Čini se da je problem svake buduće „političke ontologije” događaja u tome što se mesijanski udar pravednosti ne događa izvan sustava. Posve suprotno, to pripada unutarnjem kôdu korporativizma tehno-znanosti. Mesija je sekulariziran time što je profano doba „revolucije” i „općeg štrajka” iz sfere rada premješteno u tehnosferu samu. U tome valja vidjeti „lukavstvo uma” informacijskoga kapitalizma kojemu država i društvo sa svojim „mitskim” i „božanskim” nasiljem uopće ne predstavljaju više nikakav problem. Jedno postaje drugo, a drugo se preobražava u treće. Posrijedi je suverena moć događaja. Time se posljednji udar pravednosti već suspendira i neutralizira jednostavnim činom njegova prebacivanja u budućnost.

2. KAKO POLITIČKI MISLITI MOĆ I NASILJE?

Nije slučajno da je Benjamin ovom raspravom u ozračju nastajuće Weimarske republike nagovijestio sve daljnje sporove oko prava i bespravlja, pravednosti i nepravednosti konstituiranja suvremenoga života u raskolu između onoga što je sam nazvao „golim životom”, a što će Agamben preuzeti od Foucaulta i njega samoga, te otuda izvesti kritiku liberalizma i totalitarizma *grosso modo* tezom o *homo saceru* u biopolitičkome stanju (Agamben 1998, Paić, 2011, 189–227). Pogledajmo kako Benjamin određuje ovu aporetičku situaciju između onoga što je *arhé* prirodnoga prava i što čini logiku „izvanrednoga stanja” kada pravni poredak ustavne države ostaje bez legitimnosti pa se poziva na „prazno mjesto moći” u čitavoj metafizici mahnitoga stroja ozakonjenja strukturne nepravde kao pravde:

Uspostavljanje prava je uspostavljanje moći i utoliko čin neposrednoga očitovanja nasilja. Pravednost je načelo svakoga božanskoga

postavljanja svrhe, a moć načelo svekolika mitskoga uspostavljanja prava. (...) Čini se da Sorel nije dotakao tek kulturno-povijesnu, nego i metafizičku istinu kada pretpostavlja da je u počecima svakoga prava postojalo neko „pred“-pravo kraljeva i velmoža, riječju moćnika. Ono će, naime, mutatis mutandis ostati takvo sve dok bude postojalo. Jer sa stajališta nasilja koje jedino može jamčiti pravo ne postoji jednakost, već, u najboljem slučaju, jednako veliko nasilje (Benjamin W. 1991, 198).

Navedena mjesta iz rasprave pokazuju da Benjamin mora pretpostaviti ono što će Georges Sorel u mistici „božanskoga nasilja” kao revolucionarnog „proleterskoga općeg štrajka” ustvrditi s obzirom na odnos pred-prava i prava. Iako valja kazati da se razlika između „političkog štrajka” i „revolucionarnog proleterskoga štrajka” ne smiju izbrisati, model za razumijevanje borbe protiv nepravde u modernom kapitalističkome društvu jest sindikalna klasna borba. Svako je pravo već uvijek nasilje koje se stabiliziralo u moći ozakonjenja diskursa vladavine. I kada se vlada „ognjem i mačem” u formi apsolutne monarhije ili, pak, s pomoću propisa i normi u ustavnoj državi parlamentarne demokracije, ne može se poreći da je način posredovanja između stanja prije i poslije nastanka pravne države (*Rechtsstaat*) ono koje u sebi nosi krvavu povijest borbe za prijestolje. Nije teško uvidjeti bitnu nakanu Benjaminova spisa *Podrijetlo njemačke žalobne igre*, doduše objavljenoga tek 1928. godine, s idejama iznijetima u spisu o moći i nasilju iz 1921. godine. Ondje je posrijedi „smrt tragedije” u baroku. Suverenost moći onoga političkoga u formi apsolutne monarhije nadomještava tragičnu sudbinu antičkoga svijeta. A ovdje se pitanje odnosa moći i nasilja premješta u prazninu koja zjapi između logike djelovanja mitskog i božanskoga nasilja. U drugome obratu, ta se praznina pokazuje razlogom zašto Benjamin ne propituje nasilje kao bit države. U tome je njegova razlika spram anarhizma koji mu se često poprilično olako pripisuje (Critchley 2012, 213–217).

Ako se prirodno pravo odnosi na zahtjev utemeljenja pravednosti koja se poput Boga ukorjenjuje u ideji racionalne teologije novoga vijeka, tada se iskonsko nasilje može jedino izvesti iz pojma „božanskoga nasilja” (*göttliche Gewalt*). Tome usuprot, pozitivno pravo ozakonjenja političke moći u formi države ima na raspolaganju čitav sustav organizacije moći. Aparat se nasilja definira uvijek legitimnim pravom na uporabu nasilja u svrhu očuvanja poretka. Nije stoga teško zaključiti da ovo drugo nasilje koje Benjamin naziva mitskim nasiljem (*mytische Gewalt*) ima podrijetlo u krvavim borbama s protivnicima za učvršćenje vlasti. Dok se prvo nasilje zasniva na nedužnosti i ne-nasilju s obzirom na sredstva u borbi za uzdizanje pravednosti na vrh svih ideja koje tvore zajednicu ljudi na Zemlji, ovo drugo je faktično i prepuno grijeha. Štoviše, ono zahtijeva žrtve, dok

je prvo uvjet mogućnosti svakog žrtvovanja. Njegova je temeljna odredba prema Benjaminu da poretku profane vladavine u zakonodavnoj praksi samoga života podari bezuvjetnu legitimnost. Utoliko je odnos između ova dva nasilja nemoguće iskazati logikom kauzalnosti i teleologije. Posrijedi je nereciprocnost i asimetrija.

Mitsko nasilje je krvavo nasilje nad golim životom zbog sebe samoga, dok je božansko nasilje čisto nasilje nad cjelokupnim životom zbog živoga čovjeka. Prvo zahtijeva žrtvu, drugo ga uzima. Božansko nasilje ne potvrđuje se samo religioznom predajom, već se naprotiv pronalazi u pojavama svetosti kao i u suvremenome životu. (...)... očitovanje božanskoga nasilja ne sastoji se, dakle, u tome što bi Bog sam i neposredno ovdje nastupio činom čuda, već u onim momentima bez krvi, vjerodostojnim djelovanjem koje oslobađa od grijeha. (...) Utoliko je, doduše opravdano, to nasilje nazivati i uništavajućim; ali ono je to samo relativno, u odnosu na dobra, pravo, život i tome slično, a nikad apsolutno u odnosu na dušu živoga čovjeka (Benjamin W. 1991, 200).

Pogledajmo pomnije Benjaminovo obrazloženje oko razlikovanja dviju paradigmi nasilja. Prvo što upada u oči jest da je dvojstvo o kojem je riječ izvedeno iz razlikovanja svetoga i profanoga poretka. Način izvedbe ovoga dvojstva isti je kao i u *Teologijsko-političkome fragmentu* iz iste 1921. godine. Naime, da bi uopće moglo biti govora o dva carstva – svetome i svjetovnome – potrebno je razlikovanje između njih na osnovu metafizičkoga ranga. Razlika proizlazi uvijek iz identiteta, a ne obratno. No, u biti je rastemeljenja metafizike da se izvor razlikovanja mora isto tako rastemeljiti. To je na prodoran način učinio Gilles Deleuze u svojem glavnome djelu *Razlika i ponavljanje (Difference et repetition)* iz 1968. godine (Deleuze 1994). Ipak, Benjamin ne ide tako daleko kao što će to izvesti Deleuze na tragu Kierkegarda i Nietzschea i uvesti u digitalnu ontologiju pojam virtualnosti. Kada razlika proizlazi iz mnoštva, a mnoštvo nadomještava bitak time što se zbiva kao postajanje drugim i drukčijim (*devenir*), na djelu je obrat u biti same metafizike. A to onda znači da u Benjaminovu razlikovanju božanskoga i mitskoga nasilja nije problem razlikovanje između svetoga i profanoga, nego u načinu kako se ta razlika pojavljuje u novome odnosu dvaju carstva. Je li riječ o platonističkome rješenju koje pretpostavlja postojanje prvoga uzroka i vladavine ideje nad zbiljom u formi govora o pravome i prividnome svijetu, ili je možda nastupila razlika u tome što sada drugo ili prividno postaje zbiljsko iz sebe samoga, pa mu prvotno ili izvorno služi samo kao neka vrsta regulativnoga ideala? Benjamin, kako vidjesmo, mitskome nasilju pripisuje značajke krvavoga obračuna, ratnoga prava, odmazde u ime Zakona. Umjesto instancije moralnosti i istine, Zakon služi kao zaštita od pada u barbarstvo. Strah od sankcija podaruje mu moć izvanjskoga reguliranja društvenih odnosa.

Utoliko je bjelodano da je pravo nasilje uvijek i jedino ono koje nastaje iz državnoga nasilja. Samo ono ima formu legitimne moći u monopolu nad sredstvima izvršenja. Vrteći se u ovome hermeneutičkome krugu dvojstva, Benjamin nužno mora već iz same strukture svoje rasprave o metodi i sustavu borbe protiv nasilja zauzeti stav koji bi trebao otvoriti mogućnost „trećega puta”. Taj *tertium datur* svodi se na sljedeće.

Iz tradicije židovske mistike i mesijanstva Bog se pojavljuje kao svojevrstan sudac na kraju povijesti. Njegov gnjev i osvetnička pravednost nisu, međutim, svedivi na intervenciju unutar samoga poretka tzv. mitskoga nasilja države. Ponajprije je razlog u tome što je na razini profanoga poretka jedini smisao ljudskoga života u postizanju individualne sreće. Zajednički pokreti protiv nepravde u zbiljskome svijetu nužno moraju poprimiti formu radikalne političke borbe. Ono što je za marksizam povijest kao povijest klasnih borbi ipak nije u cijelosti bit Benjaminove ideje o kritici nasilja. Problematičnost je ovoga spisa ponajviše u tome što se iz njega može izvesti, ako ga se tako tumači, a to onda znači instrumentalno, poziv za neku vrstu „svetoga rata” drugim sredstvima. Čak i unatoč tome što se izričito odbija bilo kakva revolucionarna akcija rušenja parlamentarizma kao medija liberalne demokracije. Fašizam i staljinizam ne mogu se pozivati na „mistiku nasilja” jer dok prvi ima za svoj cilj uspostavu vječnoga carstva arijevske rase, potonji se usmjerava na carstvo proleterske klase kao univerzalnoga subjekta vladavine nad poviješću. Nasilje je u fašizmu imanentna logika uništenja Drugoga kao neprijatelja poretka u liku Židova, a u komunističkome staljinizmu se nasilje odnosi na uništenje građanske klase da bi mistika rada postala apsolut u formi realiziranoga i poopćenoga kapitala. Za oba je totalitarna pokreta-poretka bit nasilja u unutarnjem i vanjskome teroru. Pritom je antisemitizam pogonsko gorivo nacističke ideologije, a lenjinizam-staljinizam predstavlja doktrinarnu osnovu komunizma kao svjetsko-povijesne formacije „kraja povijesti”. U oba slučaja, i to je jedino ono što ih povezuje bez razlika, radi se o teroru kao biti vladavine nad golim životom čovjeka (Paić 2015b).

Ako je, dakle, pojam života ono što povezuje dvije paradigme nasilja (božansko i mitsko), onda je pravo na život kao pitanje dostojanstva čovjeka ujedno i pitanje odnosa između prirodnoga i pozitivnoga prava. Benjamin je izričito osporio naivnu pretpostavku da bi nenasilje i neubijanje Drugoga bilo apsolutno jer to zahtijeva Bog kojemu vjernici moraju iskazati poslušnost. Već je u židovskim svetim spisima s obzirom na tzv. praksu u tumačenju zakona navedeno u mnogih teologa kako se u nužnoj obrani prava na život može ubojstvom Drugoga spasiti vlastiti i tuđi život kad je ugrožen. Jedno je religiozna mistika apsoluta, a drugo stvarni život koji se vodi po određenim pravilima. Točnije kazano, vode ga ona pravila koja su ponajviše pragmatična, a mijenjaju se sukladno promjeni

situacije i konteksta. U tekstu rasprave *Uz kritiku nasilja (Zur Kritik der Gewalt)* nailazimo na sljedeće pojašnjenje odnosa apsolutno-relativno glede dopustivosti da se život u samoobrani očuva ako je potrebno i ubojstvom. Nužnost tada postaje jedino preostalom mogućnošću:

Zbog toga nisu u pravu oni koji osudu svakog nasilnoga ubojstva čovjeka koji je počinio njegov bližnji temelje na zapovijedi. (...) Tako je to shvaćalo i židovstvo, koje je osudu ubijanja u nužnoj obrani izričito odbacivalo. (...) To je stav o svetosti života, koji dovode u svezu ili s cjelokupnim animalnim životom, pa čak i vegetabilnim, ili ga, pak, ograničavaju samo na čovjeka. Njihovo obrazloženje u jednom ekstremnome slučaju, primjerice revolucionarnoga ubijanja i nasilja tlačitelja, ima ovaj slijed: 'Ako ne ubijem, nikada neću utemeljiti carstvo pravednosti... Tako misli duhovni terorist.' Ali mi smo uvjerenja da život sam po sebi jest iznad sreće i pravednosti nekog života. Ma koliko bilo bjelodano da je ovaj potonji stav pogrešan, čak i neplemenit, isto je tako izvjesno da taj stav razotkriva obvezu da se temelj zapovijedi ne pronalazi više u onome što djelo čini ubijenome, nego u onome što djelo čini Bogu i samome izvršitelju (Benjamin W. 1991, 200–201).

Benjamin zauzima stajalište koje je filozofijsko-povijesno određeno idejom grčke filozofije s dodatkom židovske eshatologije. No, ono je još k tome krajnje politički „nekorektno”. Razlog leži u tome što polazi od sljedeće pretpostavke. Čovjek nije određen svojim biologijsko-fiziologijskim značajkama poput životinje. Njegova „svetost” ima druge izvore. Animalnost u horizontalnome poretku života od biljke preko životinje do onoga što Aristotel naziva *zōon logon ekhon* ne predleže njegovoj pravoj biti. Na tragu Hegela i Marxa, život se ovdje poima samostvaralačkim procesom postajanja. Tako se nadilazi puka biologijska činjenica da je čovjek dio prirode i da mu je ona zadani okvir duhovnoga savršenstva. Posve suprotno, život se može misliti tek onda kada se u razlikovanju „gologa života”, „svetosti” i „života živoga čovjeka” dospije do sinteze na višoj razini. Ali bez dokidanja (*Aufhebung*) dijalektičkih suprotnosti. Ono što je u navedenom odlomku istinski predskazujuće za suvremenost nije tek etički problem ubojstva s „plemenitim ciljevima”. Benjamin najavljuje problem „duhovnoga terorizma” kao religiozne apokaliptike i nihilizma. To će uistinu postati aktualnošću našeg globalnoga poretka koje se nalazi u trajnome „izvanrednome stanju”. Ali, taj problem zlouporabe religije u svrhe terora nije moguće otkloniti bilo kakvom profanom retorikom isprane svijesti ili ideologije koja skrnavi svetost vjere.

Zato se sada ovdje ubacuje u igru prolaz između dvojega. S jedne je strane božansko, a s druge mitsko nasilje. Što podaruje svetost životu nije puka transcendencija u smislu duhovne objave božanskih istina. Pitanje života već za Benjamina postaje istinsko političko pitanje. I to ne tek zbog

ozakonjenja u moderno doba smrtno kazne i njezina postupnoga dokidanja s porastom svijesti o humaniziranju kažnjavanja. Budući da je ono političko ponajprije samosvrhovito djelovanje obrane smisla života čovjeka u zajednici s bližnjima, tada se postavlja pitanje u čemu je bitna razlika između „gologa života” i „života živoga čovjeka”. Agamben je na Benjaminovu tragu i s Foucaultovom pozadinom dospio do razlikovanja „gologa života” (*zoe*) i „svetoga života” (*bios*), pa je *homo sacer* u zaključku ove misaone operacije postao subjektom bez supstancije planetarnoga poretka neoliberalnoga kapitalizma. „Sveti mrtvac” koji se održava na životu nedostojnim čovjeka postaje figurom raskorijenjenosti i užasa u sprezi terora, biogenetike i nužnosti ilegalne migracije. Ovdje se, pak, ne radi o ontologijsko-metafizičkome pozivu za drugim razumijevanjem čovječnosti čovjeka negoli je to ona tradicija humanizma na koji se pozivaju bioetičari i njihove „svete korporacije”. Benjamin jasno naglašava da je život bez pravednosti nedostojan življenja:

Pogrešan je i nedostojan stav da sam život stoji iznad pravednoga života, ako život treba značiti goli život – a u tom se značenju on rabi u navedenom razmatranju. (...) Bitak se čovjeka nipošto ne podudara s golim ljudskim životom, ne podudara se s njime baš kao ni s integritetom ljudske tjelesne osobnosti. Bez obzira koliko je čovjek nešto sveto i nesvodljivo (ili, pak, onaj život u njemu koji se, istovjetan, nalazi u zemaljskome životu, smrti i u produženju života kroz potomstvo), njegova stanja i njegov tjelesni život, koji drugi ljudi mogu ugroziti, nisu sveti. (...) Vrijedilo bi ispitati podrijetlo dogme o svetosti života. Možda je, ili točnije, vjerojatnije je da je sadašnja pojava, kao zadnja zabluda oslabljene zapadnjačke tradicije, tražiti sveca kojeg je ona izgubila u kozmičkoj nedokučivosti. (...) Naposljetku, treba se zamisliti i nad činjenicom da je ono što se ovdje smatra svetim – prema starom mitskome mišljenju bilo žigom obilježenim nositeljem krivnje: goli život (Benjamin, W. 1991, 201–202).

Koje su posljedice ovoga stajališta za pitanje političkoga kao otvorenosti slobode naspram moći, ili Benjaminovim jezikom iz ove rasprave, za odnos svetoga i života uopće? Nema nikakve sumnje da je nenasilje etičko-politička zadaća. Ona se mora pozivati na ideju pravednosti naprosto stoga što regulativno podaruje drukčiji smjer profanome poretku zaštite (ustavnoga) poretka. U diskursu arhajskoga i modernoga načina mišljenja, koja se međusobno prožimaju u iskazima o božanskome i mitskome nasilju, prisutno je oklijevanje da se napusti zauvijek ono predmoderno ili predpravno stanje u korist sekularne ili profane volje za slobodom bez kajanja. Grijeh ili krivnja koja se mora iskupiti tako što će se isprati „pročišćenjem” u dodiru s neokaljanošću božanskoga nije put u reteologiziranje politike. Jednako se tako ne radi o onome što bi Scholem u svojoj mesijanskoj

politici pripisivao udjelu zbiljskoga Mesije, a ne njegova „praznoga mjesta moći”. Kako razumjeti ovo „sveto pročišćenje” iz biti božanskoga nasilja? Za početak, potrebno je napustiti topos božanskoga Boga i smjestiti političko u nesvodljivo područje događaja. Nije to bez ateologijskih posljedica. Sve se mijenja kada političko više nije podređeno nekom drugome cilju ili svrsi. Hannah Arendt je na taj način kritički smjerala onkraj marksizma i tradicionalnoga liberalizma. Jer je političkome, poput Schmitta, pripisivala moć djelovanja koje prethodi mišljenju. Ako se događaj, pak, pročisti i od natruha drukčije shvaćene metafizičke vjere u mogućnost promjene stanja stvari u umjetnosti-politici-tehnici, zahvaljujući mišljenju kao događaju izvan logike sredstvo-svrha, nalazimo se na poprištu nove igre. Ona je istodobno kritika ideologije i kritika vjere. Samo na taj način ima vjerodostojnost. U ovome spisu Benjamin se u „okretu k političkome” naslanja na Sorelovo shvaćanje anarho-sindikalne mantre o „općem proleterskome štrajku”. Baš s njime otpočinje razgradnja autoritarne države u kapitalističkom modernome poretku. Iako je riječ o bitnoj razlici između sindikalnog i političkoga štrajka, pri čemu potonji označava mogućnost primjene jednog od postojećih oblika mitskoga nasilja, čini se da je ovo dvojstvo samo nastavak razlike između prava na štrajk i revolucionarne odluke da ova borba iz ekonomske prijeđe u zahtjev za radikalnim rušenjem postojećeg poretka.

Pravo se, dakle, pokazuje samo ideologijskom konstrukcijom obrane interesa države koja je u svojoj biti demokratski konstituirana, ali s deficitom u zaštiti tzv. socijalnih prava. Drugi je moment političkoga u ideji kritike nasilja izveden iz Schmittove postavke. On tvrdi da je svako pravo već uvijek rezultat nasilja koje država provodi da bi očuvala subjekt moderne politike. Pitanje je, međutim, tko je taj subjekt – narod ili država kao utjelovljena moć bezsubjektne vladavine? Za Schmitta, država tek stvara „politički narod”, a ne obratno. Stoga je njegovo razumijevanje biti političkoga u opreci s Benjaminovim. Utoliko se Benjaminov „anarhizam” može smatrati pokušajem pronalaska obrazloženja za nenasilnu borbu protiv nepravednoga poretka, a ne protiv liberalnoga shvaćanja slobode pojedinca i sustava kapitalističke eksploatacije industrijskoga rada. To je jedan od razloga njegove „aktualnosti”: da je, naime, onoliko spekulativan koliko je manjkav u kritici ustrojstva moderne ustavne države. To samo znači da se filozofija prava i države iz novovjekovne tradicije na stanovit način dovode u pitanje. Uostalom, nauk o prirodnome pravu od Grotiusa do Bodina bio je iskorak u novo shvaćanje politike kao suverenosti moći. Što je drugo za Machiavellija politika negoli primjena instrumentalnoga nasilja u doseganju planiranih ciljeva. Obrat od Aristotelova shvaćanja biti politike pokazuje svu zamašnost puta u čudovišno polje izopačenja pravednosti u moć apsolutnoga suverena. Na neki je način

uistinu u pravu Simon Critchley kada tvrdi da je čitav spis danas teorijski možda i odviše komentiran negoli što bi za to bilo dostatno razloga (Critchley 2012, 213).

3. ŽIVOT I LJUDSKO DOSTOJANSTVO: OD BIOETIKE DO BIOPOLITIKE?

Pojam života valja razumjeti iz imanentne transcendencije čitavoga sustava i metode jednog carstva slobode. U njemu se ono što omogućuje takav život više ne nalazi izvan njega. Ali, način djelovanja onoga što se naziva mesijanskim, kao i čitava pozadina promišljanja povijesti nosi žig mistike postajanja ili „profanoga osvjetljenja”. Nije svejedno kakve tragove ostavlja takav žig i s kakvim posljedicama po buduće mišljenje. Ono što se čini osobito zanimljivim jest Benjaminova „politička teologija”. U sporu sa Schmittom ona se uspostavlja alternativom vulgarnome reteologiziranju političkoga u doba vrtoglavih promjena društva i kulture Weimarske republike u Njemačkoj 1920-ih godina. „Svetost” života pritom nadilazi „goli život”. A vodi ga pravednost koja slobodi podaruje mesijansko „drugo utemeljenje”. Ovo nije kvazi-transcendencija niti kvazi-utemeljenje, kako je to izveo Derrida u dekonstrukciji zapadnjačke metafizike. Razlika se pokazuje već otuda što Benjaminov „slabi subjekt mesijanstva” ima zadaću uvesti Mesiju kroz nišu profanoga poretka svijeta. U Derride, naprotiv, etičko-politički obrat kasnoga mišljenja polazi od mesijanskoga bez mesijanizma, spasa bez soteriologije, traga božanskoga bez Boga. Političko se ne može utemeljiti, doduše, ni u čemu izvan sebe samoga kako je to najizričitiije promislilo Carl Schmitt (Schmitt 1963, 27 i 29, Derrida, 1997). Ono što preostaje od nepolitičkoga u politici nije više trag božanskoga i prostor svetosti. Preostaje tek odsutnost u zbiljskome djelovanju. Upravo stoga se mora pronaći razlog da ono što je odsutno dođe u novu prisutnost. Ono političko izvorno utemeljeno u grčkoj ideji slobode zbog mistike nasilja kao metode revolucionarnoga obrata potrebuje neizbježan židovski korektiv. To je „božansko nasilje” – pravednost u biti poretka koja u profanome svjetlu sebe utemeljuje kao jedini pravi život (Fritsch 2005, 103–156). Kada se sve sažme u svojoj prozirnosti na elementarne čestice strukturnoga dvojstva svetoga i svjetovnoga poretka u njihovu neregularnome i asimetričnome odnosu dobivamo binarne opreke u čvrstome proturječju. S jedne je strane shvaćanje povijesti kao sukoba prirodnoga i pozitivnoga prava koje kulminira u „mitskome nasilju” države, a s druge, pak, strane nalazi se druga i drukčija povijest s mesijanskim neteleologijskim smislom izvedbe. Njezino je carstvo s onu stranu politike državne moći. Ono se više ne bavi pravom kao organiziranim sklopom ideologijskoga nasilja države. Umjesto toga, u središtu je mesijanske politike ideja „božanskoga nasilja”. Preostaje samo jedna ideja koja se ne može dekonstruirati,

kako to tvrdi Derrida. A riječ je, dakako, o svjetlu i moći *pravednosti*. Prvo shvaćanje povijesti je ono koje Benjamin na tragu Marxa u *Povijesno-filozofijskim tezama*, iz 1940. godine, naziva poviješću tlačitelja i vladajućih. Ono je istovjetno hegelovskoj ideji vladavine povijesti kao logici Gospodara u svijesti o vlastitoj promašenosti sa stajališta istine i apsolutnoga duha. Drugo shvaćanje počiva izvan ove željezne povijesnosti kojom vlada kategorija „nužnosti” i „prirode”. U njoj se skriva mogućnost obrata. Stoga se mora razumjeti retrospektivno, polazeći od moći iskupljenja cjelokupne prošlosti u onome što će tek doći. U drugoj tezi Benjamin zato kaže:

... u predodžbi sreće neumitno titra i predodžba izbavljenja. Tako je i s predodžbom prošlosti koja je predmet povijesti. Prošlost sadrži vremenski indeks koji upućuje na izbavljenje. Postoji tajni dogovor između prošlih pokoljenja i našega. Na zemlji su nas očekivali. Kao poputbina dana nam je, kao i svakom pokoljenju prije nas, *slaba* mesijanska snaga na koju prošlost polaže pravo. To se pravo ne može steći jeftino. Historijski materijalist to zna (Benjamin, W. 2008: 113–114).

Sveza između razumijevanja političkoga koja nastaje udarom „božanskoga nasilja” i politike kao prava države u izvedbi „mitskoga nasilja” ima svoju neskrivenu analogiju i nastavak u Benjaminovu razumijevanju povijesti. S jedne je strane to shvaćanje o klasnoj borbi sa stajališta historijskoga materijalizma, a s druge, pak, u mesijanskome iskupljenju svijeta. Nemoguće je zanijekati da se ta sveza ne pokazuje u svim Benjaminovim tekstovima s izrazito etičko-političkom usmjerenošću. No, pravi je problem pritom u odredbi ove razlike i ontologijskome karakteru odnosa. Je li posrijedi dijalektika poput Hegelove ili Marxove ili možda Adornove s ključnom funkcijom negativnosti? Ne, dakle, konstruktivna niti destruktivna, već negativna dijalektika, što znači da se sustav više ne svodi na prevladavanje/dokidanje na višoj razini sinteze. Adorno je, kako je poznato, dijalektiku zatvorio u sustav bez sustava, u logiku neidentičnosti necjelovite cjeline (Adorno 1970). Utoliko se problem svih Benjaminovih kategorija i pojmova, koje smo pokazali dosad u analizi, ne može izvesti bez upućivanja na to da sklop (umjetnosti-politike-tehnike) u konstelacijama (društva-kulture) oscilira između svjetovnoga i svetoga, između povijesti kao moći vladavine tlačitelja nad potlačenim i povijesti kao „*slabe* mesijanske snage” s kojom se prošlost prevrednuje i iskupljuje od propasti uzdizanjem na posve drukčiju razinu konačnoga izbavljenja. Za Benjamina postoje stoga dvije vrste odnosa spram ovoga problema. Prvi je tzv. „zakon ponavljanja”, a drugi „zakon oscilacije” (Benjamin, W. 1991, 202).

Rasprava o nasilju u svojoj je posljednjoj nakani uvod u kritiku povijesno-strukturne artikulacije moći. Ona se pravno-politički uspostavlja u formi mitskoga nasilja nad slobodom čovjeka. Benjamin je time otvorio

Pandorinu kutiju svih mogućih etičko-političkih obrata u filozofiji politike na kraju 20. stoljeća. Ne mislim pritom samo na ono što su činili Lévinas i Derrida u ideji bezuvjetnoga gostoprimstva spram apsolutno Drugoga i „mesijanstva bez Mesije”. Pitanje o mogućnostima političkoga djelovanja unutar iscrpljene sheme metafizike ciljeva i svrha povijesti čini se presudnim za daljnje promišljanje. Nema sumnje, ovdje se susrećemo, kao i u slučaju Hannah Arendt, s dekonstrukcijom čitave tradicije filozofije politike i prava. No, način je izvedbe, naravno, posve drukčiji. Već utoliko što Hannah Arendt polazi od ideja sv. Augustina i Heideggera da bi dospjela do kontingentne sfere političkoga kao „novoga početka” treba promijeniti način promatranja. Događaj se otuda ne nalazi u mesijanskome području intervencije božanskoga bez Boga. Zbog same naravi ideje pravednosti izostaje djelovanje ograničeno na sadašnjost. Za ovu je pravednost, naprotiv, pitanje slobode djelovanja u svijetu čistih kontingencija suočenje s apsolutnom suverenom moći jedne čudovišne moći koja se uspostavila u radu, djelovanju i proizvođenju same povijesti. S njom se treba razračunati na autentično grčki način u republikanskome modelu liberalno-demokratske politike. Unatoč tom herojskome pristupu političkome izostaje suočenje s pravim problemima suvremenosti. Nostalgija za političkim u doba Sokrata predstavlja iluziju svake deliberativne demokracije. Slučaj Hannah Arendt uistinu je utoliko paradigmatski za suvremeno mišljenje. Tome usuprot, Benjamin poseže za mistikom političkoga bez nasilja, misleći događaj iz „*slaboga* mesijanstva”. Dok je za Arendt sloboda političkoga djelovanja uvjet mogućnosti događaja s kojim nastupa promjena svijeta i njegovo rehumaniziranje, za Benjamina je pravednost uvjet mogućnosti slobode u povijesnome svijetu moći kao pravno-političkoga djelovanja države i njezinih institucija legitimnoga nasilja. Razlike su bjelodane. A srodnosti u istraživanju pojma moći gotovo su zanemarljive. No, to ne znači da nisu uočljivi motivi izlaska iz začaranoga kruga metafizike subjekta s kojom se liberalni konsenzus pojavljuje temeljnom dogmom svake buduće politike.

Sve su teorije političkoga u 20. stoljeću od Schmitta, Arendt, Benjamina, Lévinasa, Derrida, Lyotarda, Nancyja, Agambena, Badioua, Ranciere, Leforta, Mouffe, Žižeka utoliko upletene u mreže nerazmrsivih događaja i kontingencija. Bez obzira je li riječ o ovome ili onome pojmu koji se u tom sklopu pojavljuje vodećim, od slobode, jednakosti, do pravednosti, uvijek se radi o razmještanju i rastemeljenju klasične metafizike moći. Naposljetku, problem nije toliko u supstanciji ili biti političkoga u posezanju za mesijanskim činom događaja, koliko u subjektu same izvedbe. Već je iz ovoga vidljivo da se subjekt političkoga nalazi u stalnim preobrazbama vlastita identiteta. Nije to, dakle, politička stranka kao središte političke moći u liberalno-demokratskome sustavu parlamentarizma, nego ono što

nadilazi granice modernog političkoga poretka kao vertikalne hijerarhije vladavine koncentrirane u aparatima države.²

ZAKLJUČAK: PREMA RAZMJESTANJU MOĆI

Od Benjaminina je razmjještanje moći prisutno u tome što subjekt dekonstrukcije nasilja kao mitskoga nasilja države nije nikakva politička stranka, organizacija ili konglomeracija partikularnih interesa potlačenih u odnosu na vladajući poredak organizirane moći ideologije kao pravno-političkoga nasilja. „Nemoćna moć” jednog posve drukčije određenoga nasilja kao „božanskoga” ili pročišćujućega do mjere univerzalne nenasilnosti metoda i ciljeva jest anarhosindikalna borba radnika na barikadama. Zahtjev za ispunjenjem prava i otuda za univerzalnu pravednost prelazi pritom granice vladanja moderne države. Je li to nešto ipak zastarjelo po načinu izvedbe u suvremenome svijetu? Je li, naposljetku, ovo dokazom da je ta rasprava u „političkome” smislu neaktualna, iako je nekim začudnim razlozima postala metafizički i povijesno „aktualnom”, u onom značenju koje rabi Habermas u izvrsnoj studiji o Benjaminu i njegovu mišljenju izvan vladajuće struje Frankfurtske kritičke teorije, zapadnoga marksizma i suvremene filozofije uopće? (Habermas 1972, 175–223) Habermas, naime, izvodi postavku da se Benjaminova „aktualnost” može razumjeti tek kada se razloži u čemu je to njegova misaona nesvodljivost ukoliko znamo da je bio okrznut mnoštvom smjerova i filozofijsko-povijesnih struja mišljenja prve polovine 20. stoljeća – pri čemu su svi odreda od židovske teologije i mistike njegova mentora Gershoma Scholema do Marxa i Nietzschea na osebujan način inkorporirani u tkivo jedne navlastite fragmen-

2 Benjamin preuzima od Maxa Webera definiciju moderne države kao aparata koji ima legitimno pravo na monopol nasilja. Uporaba fizičke sile u rješavanju klasnih, političkih i kulturnih sukoba nije ono što bi predstavljalo rješenje koje iziskuje „kritika nasilja”. No, budući da je riječ o kritici koja nema ono značenje što ga Marx preokretanjem Kanta preko Hegela uvodi u svoju strategiju djelovanja historijskoga materijalizma, a to je kritika političke ekonomije kao ideologije modernoga kapitalizma u svim aspektima ovoga pojma, onda je problem s Benjaminovim razumijevanjem odnosa društva, države i političkoga u tome što iza svega stoji gotovo manihejski sukob između načela *an-arhé* i poretka državnoga nasilja. Čini se iznimno zanimljivim povući paralelu između Benjaminove kritike politike kao organiziranoga sustava nasilja i Rancièreove kritike globalnoga poretka kao „policije” na temelju nerealiziranoga shvaćanja apsolutne jednakosti u političkome životu zajednice. Problem, dakako, leži u tome što je za Benjaminina ideja pravednosti uvjet mogućnosti slobode i jednakosti u demokratskome poretku, isto kao i za Lévinasa i Derridu. Tome se kao suprotnost može uzeti Hannah Arendt. Za nju je ideja slobode pretpostavka dobrog poretka i smisla zajedničkoga života. U cjelini, sukob onog što je od Hegela i Marxa sagledano područjem građanskoga društva i političke države određuje način kako Benjamin promišlja kritiku nasilja. Uz neizbježan dodatak mesijanskoga shvaćanja politike, čime se komplicira čitava zgrada pozitivne ili negativne dijalektike (Fritsch 2005, 135–155).

tarne kritike kako dijalektike tako i mesijanstva kao posljednjih rješenja. U cjelini, problem s Benjaminovom „aktualnošću” možda je jedino u tome što je on suvremeni mislilac kraja metafizike i povijesti, a ne aktualizirani svjedok promašaja svih političkih, a ništa manje i etičkih nauka o svrhovitome putu zapadnjačke povijesti u propast.

Sve što je u raspravi *Uz kritiku nasilja* uistinu „aktualno” jest u bitnome nesuvremeno. Razlog leži u tome što se politika koja se poziva na „božansko nasilje” univerzalne pravednosti ne može nositi s onim što je na brutalan način bila misija totalitarnih pokreta fašizma, nacizma i staljinističkoga komunizma. To nije ništa drugo negoli bit tehnike. Zahvaljujući njoj upravo su ovi ideologijsko-politički poreci bespravlja i „izvanrednoga stanja” (*Ausnahmezustand*) postali planetarnom tehnologijom totalnoga nasilja nad čitavim skupinama naroda, rasa, društvenih grupacija, klasa i pojedinaca. Ne smije se smetnuti s uma da učinak tehnologije u izvršenju Holokausta, a u drugome načinu izvršenja to vrijedi i za staljinistički Gulag, ne bi bio moguć bez sveze totalne države, birokratskoga upravljanja i terora. Kada danas rad u postindustrijskome stanju prelaska u formu informacije ili kognitivne matrice gubi svoju bit unutar opreke priroda-kultura u korporativnome kapitalizmu mreža na globalnoj razini interakcije, ideja da će sorelovski promijenjen pojam „općeg proleterskoga štrajka” biti uvjetom mogućnosti novoga događaja obrata samoga svijeta iz duha mesijanske politike ne može se drukčije opisati negoli zastarjelim filmom opsjena. Sam je poredak moći kao strukturnoga nasilja pozitivnoga prava postao onoliko neprirodan koliko je sama priroda korporativizma u tome da „kulturalizira” razlike između onoga što Benjamin naziva mitskim i božanskim nasiljem. Nema više takve razlike. Ona je dokinuta već time što je sustav kibernetički organiziran na načelima postojanosti u promjeni, pa se svaki novi događaj, bio on mesijanski ili apokaliptički, autopoietički stvara kao autoimuna obrana sustava od svojih neprijatelja „izvana” i „iznutra”. Tko, dakle, želi na tragu Benjamina govoriti o nasilju i nenasilju, pa čak i ako radikalno dovodi u pitanje njegovu vjerodostojnost za suvremeno shvaćanje političkoga i mogućnosti borbe protiv sustava njegovim probojem unutar granica djelovanja logike globalnoga kapitalizma, već je bitno „neaktualan”. Jedini je razlog u tome što nasilje ne proizlazi više iz neke ljudske-odveć-ljudske strukture djelovanja u „prirodi” i „kulturi” koja se ozakonjuje pravnim mjerama sigurnosti od propasti. Ono je inherentna mjera računanja, planiranja i konstrukcija tehnosfere. Zbog toga se širi na sva druga područja života.

Biti protiv nasilja i za metodu politike s onu stranu nihilizma profanoga poretka kapitalizma više ništa ne znači kako za politiku u suvremeno doba vladavine mreža korporativne moći, tako i za kulturu koja „subverzivno” stoji u jezgri informacijske ekonomije „novoga života”. Nije problem

u nasilju ili nenasilju države, već u tome što država više nije mjesto suverenosti one moći koja izaziva protumoć u formi „božanskoga nasilja”. Kada to više nije država, što je nadomještava? Odgovor se pokazuje u logici entropije korporativnoga kapitalizma „danas”. Nadomjestak se, dakle, događa u formi svih formi – mreži kao mjestu transformacije biti u događaje. Paradoks je Benjaminove kritike nasilja da je razotkrila područje „gologa života” kao:

- (1) nove svetosti u sekularno doba i
- (2) nihilizma već odavno zastarjele „prirode” i njezina mitskoga prava na žrtvovanje Drugoga u ime nadomjeska za Božje ime.

Svaki je revolucionarni teror danas religiozni teror, a svaki povratak iskonu u znaku okrutnoga fundamentalizma bez temelja i bez posljednje svrhe. Ništa vlada u vrijednosnome sklopu žrtvovanja za ideale „političke teokracije”. Isto vrijedi i za političke i religiozne mesijanizme današnjice. Nije to Derridino „mesijanstvo bez mesijanizma”. Umjesto toga svjedočimo o gubitku smisla povratka ideji iskona i budućnosti koja svoje razloge za spas pronalazi u onome što je Benjamin naslutio kad je posumnjao u dogmu o svetosti života. Čini se doista čudovišnim kada danas biopolitičke teorije o društvima kontrole predviđaju buduće moguće zločine pojedinaca da bi na taj način sustav mogao biti obranjen od mogućega raspada planiranjem, računanjem i konstrukcijom kaosa. Priroda i život nisu iščezli iz suvremene teorije sile i nasilja u planetarnome poretku moći. Štoviše, čini se da su upravo društvo i njegovi mehanizmi reprodukcije nešto bez bilo kakve moći unutarnjega nadzora nad odbjeglih strojem korporativnoga kapitalizma. Kada društvo, a niti države više ne mogu imati izričit monopol nad sredstvima nasilja, posve je jasno da ulazimo u razdoblje permanentnog „izvanrednoga stanja”. U njemu više nitko nije siguran. Moć ne proizlazi više iz prirode, ni iz države, a niti iz bilo kakve ljudske odrednice želje za vladanjem bez nužnosti tjelesne prisile. Posthumano stanje kontrole nad životom i smrću čovjeka postaje biokibernetički kôd neljudskoga. Time svaka iluzija nadzora gubi razlog opstojnosti. Benjamin je u raspravi *Uz kritiku nasilja* otvorio problem odnosa moći (*Macht*) i života (*Leben*) u doba neljudskoga. Ako moć valja razumjeti polazeći od sklopa umjetnosti-politike-tehnike, onda je život u mrežama entropije jedino moguće dohvatiti u konstelacijama društva-kulture. Sve se drugo tome opire, gubi životnost, usahnjuje. Ono što se događa u svijetu „napretka” kao „katastrofe” preuzima na sebe odgovornost promjene odnosa između moći i života. Sada ono što je bilo izvedivo tijekom povijesti metafizike nosi značajke načela i počela. Ali u bitno drukčijem značenju od vertikalne strukture povijesti. Sam život podaruje moć održanja onome što se nalazi u jezgri bitka kao postajanja. No, ako za Benjamina svetost života bez politički ozbiljne pravednosti ne doseže cilj povijesti, možda je sazrelo vrijeme da

se otvori problem na drukčiji način. Može li tome uopće biti alternativom događaj mesijanske utopije koji obećava dolazak vječne pravednosti kao što „božansko nasilje” pročišćava povijest od ruševina propasti i nasilja prema kojem je svaki „dokument kulture uvijek i dokument barbarstva”?

BIBLIOGRAFIJA

- Adorno, Theodor W. 1970. *Negative Dialektik*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 1999. “The Messiah and the Sovereign: The Problem of Law in Walter Benjamin”. In: *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2005. *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1963. *On Revolution*. New York: Viking Press.
- Arendt, Hannah. 1970. *Macht und Gewalt*. München: Pieper.
- Baumann, Claus. 2014. „Recht und Unrecht – Anmerkungen zu Walter Benjamins Studie ‘Zur Kritik der Gewalt’”. In ed. Claus Baumann, Jan Müller, Stricker, Ruwen, *Philosophie der Praxis und die Praxis der Philosophie*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Ed. Benjamin, Andrew and Peter Osborne. 1994. *Walter Benjamin’s Philosophy: Destruction and Experience*. London–New York: Routledge.
- Benjamin, Walter, 1991. *Zur Kritik der Gewalt*, in: *Gesammelte Schriften*, sv. II-I. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter. 2008. *Novi Anđeo*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
- Critchley, Simon. 2012. *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*. London–New York: Verso.
- Deleuze, Gilles. 1994. *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press.
- Derrida, Jacques. 1997. *The Politics of Friendship*. London–New York: Verso.
- Derrida, Jacques. 2002. “Force of Law: The Mystical Foundation of Authority”. In: *Acts of Religion*. London–New York: Routledge.
- Fritsch, Matthias. 2005. *The Promise of Memory: History and Politics in Marx, Benjamin, and Derrida*. New York: SUNY.
- Habermas, Jürgen. 1971. „Bewusstmachende oder rettende Kritik – Die Aktualität Walter Benjamins”, in: *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

- Hanssen, Beatrice. 2000. *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. Berkeley: University of California Press.
- Hegel, Georg W. F. 1974. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in *Frühe politische Systeme*. Frankfurt/M. –Berlin – Wien: Ullstein.
- Paić, Žarko. 2011. „Bijela eshatologija: Giorgio Agamben i politika nadolazećega događaja”. U: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*. Zagreb: Litteris. 189–227.
- Paić, Žarko. 2015 a. „*Katehon* ili o gubitku povijesti: Paradoksi i aporije političke teologije Carla Schmitta”, *Tvrđa*, 1–2: 84–104.
- Paić, Žarko. 2015b. *Totalitarizam?* Zagreb: Meandarmedia.
- Schmitt, Carl. 1964. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.

SUMMARY

WALTER BENJAMIN AND THE MYSTICISM OF DIVINE VIOLENCE:
JUSTICE VS. FREEDOM?

The author, in the study of Benjamin's political thinking in his writings on violence, justice, right, and the state during 1920's, particularly deals with the analysis of the controversial concept "divine violence." The concept at the end of the 20th century even today has become extremely theoretically commented, and above all with the impact of the so-called post-foundationalism in the philosophy of politics and political thinking, including authors as Derrida, Nancy, Agamben, Critchley, and others. Since Benjamin's view of politics is, directly and indirectly, related to the theory of sovereignty and power of Carl Schmitt and to the anarchist critique of the state, this article extensively discusses how the subject of resistance and criticism in the global context of corporate information capitalism has changed in the contemporary context when the "systematic violence" of the state has become obsolete. The novelty and lucidity of Benjamin's messianic-political criticism of the authoritarian state and its mechanisms of execution of power can thus be understood as a critique of the systematic violence of the state on the ontological significance of the aims/purposes of politics beyond its classical antique feasibility in the categories of freedom and justice. It is therefore not by accident that justice, which has its origins in Jewish eschatology, is put above freedom, and it might be evident that today in the era of the ideological-political crisis of the legitimacy of the liberal state the crucial becomes the question why the ideas of the rule of "human rights", "legal state" and "normativism of rights" necessarily have to deal with calls for "state of exception". Benjamin, therefore, appears with Schmitt, but in a completely different way, as the predecessor of a new "political theology" that takes place in the logic of the inclusive exclusion of

the subject of modern politics (“nation”) in democratic processes of shaping new power beyond the state and society.

KEY WORDS: Walter Benjamin, divine violence, justice, freedom, post-foundationalism, state, corporate capitalism, power.