

# Globalni rat i globalizacija izvanrednog stanja kao paradigmatiski suvremeni političko teorijski fenomeni

---

**Nedeljković, Maja**

**Master's thesis / Diplomski rad**

**2017**

*Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj:* **University of Zagreb, The Faculty of Political Science / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet političkih znanosti**

*Permanent link / Trajna poveznica:* <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:114:408726>

*Rights / Prava:* [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International/Imenovanje-Nekomercijalno-Bez prerada 4.0 međunarodna](#)

*Download date / Datum preuzimanja:* **2024-10-06**



*Repository / Repozitorij:*

[FPSZG repository - master's thesis of students of political science and journalism / postgraduate specialist studies / dissertations](#)



Sveučilište u Zagrebu  
Fakultet političkih znanosti  
Diplomski studij politologije

Maja Nedeljković

GLOBALNI RAT I GLOBALIZACIJA IZVANREDNOG STANJA  
KAO PARADIGMATSKI SUVREMENI POLITIČKO TEORIJSKI  
FENOMENI

DIPLOMSKI RAD

Zagreb, 2017.

Sveučilište u Zagrebu  
Fakultet političkih znanosti  
Diplomski studij politologije

GLOBALNI RAT I GLOBALIZACIJA IZVANREDNOG STANJA  
KAO PARADIGMATSKI SUVREMENI POLITIČKO TEORIJSKI  
FENOMENI

DIPLOMSKI RAD

Mentor: doc. dr. sc. Hrvoje Cvijanović

Studentica: Maja Nedeljković

Zagreb, lipanj 2017.

Izjavljujem da sam diplomski rad *Globalni rat i globalizacija izvanrednog stanja kao paradigmatiski suvremeni političko teorijski fenomeni* koji sam predala na ocjenu mentoru doc. dr. sc. Hrvoju Cvijanoviću, napisala samostalno i da je u potpunosti riječ o mom autorskom radu. Također, izjavljujem da dotični rad nije objavljen ni korišten u svrhe ispunjenja nastavnih obaveza na ovom ili nekom drugom učilištu, te da na temelju njega nisam stekla ECTS bodove.

Nadalje, izjavljujem da sam u radu poštivala etička pravila znanstvenog i akademskog rada, a posebno članke 16-19. Etičkog kodeksa Sveučilišta u Zagrebu.

---

## Sadržaj

1. UVOD	1
2. LIBERALNO POIMANJE POLITIKE	5
2.1. KANTOVA LIBERALNA UTOPIJA	6
2.2. FRANCIS FUKUYAMA I KRAJ POVIJESTI	9
2.3. SAMUEL HUNTINGTON I SUKOB CIVILIZACIJA	11
2.4. JOHN GRAY I POST-PROSVJETITELJSKO DRUŠTVO	14
3. SCHMITTOVO POIMANJE POLITIKE	19
3.1. SCHMITTOVA POLITIČKA FILOZOFIJA	20
4. AGAMBENOVO POIMANJE POLITIKE	27
4.1. HOMO SACER I MODERNI TOTALITARIZAM	30
5. KARAKTER MODERNE DRŽAVE – RASPRAVA	36
5.1. BIOPOLITIKA	38
5.2. IZVANREDNO STANJE	46
5.3. GLOBALNI LOGOR	52
6. ZAKLJUČAK	57
7. LITERATURA	60

## 1. UVOD

Dok svijet promatra zastrašujuće prizore rata u Siriji gdje nevini ljudi stradaju svaki dan kao i prizore potopljene djece na grčkim i talijanskim obalama koja su se nastojala domoći europskog tla, suvremeni politički filozofi poput Giorgia Agambena vide ponovno uprizorenje strahota koncentracijskih logora Drugog svjetskog rata. Ljudski život ponovno biva objektom suverenog nasilja kao rezultatom politike. Agamben svoje najprovokativnije postavke izlaže u trilogiji *Homo Sacer: Suverena moć i goli život* (1995), *Ono što ostaje od Auschwitzza, arhiv i svjedok* (1998) i *Izvanredno stanje* (2003). U tim kapitalnim djelima on izvodi tezu da moderne države politiziraju život, proizvode permanentno izvanredno stanje (koje je rezultat paradoksa vladavine prava), vrše suvereno nasilje, proizvodeći logore svugdje po planeti. Takva konstelacija moderne države ima tendencije globaliziranja, budući da je prema Agambenu, moderna država neodvojiva od biopolitike i izvanrednog stanja. U tom kontekstu ovaj rad propituje pojmove globalnog rata i globalizacije izvanrednog stanja. Do koje mjere se danas može tvrditi da može postojati nešto kao globalni rat koji zahvaća cijelu planetu kao i s tim u skladu globalizacija izvanrednog stanja koja postaje sveprisutan trend u državama koje su mete terorističkih napada? Koja bi bila narav takvog izvanrednog stanja i uzrokuje li ono zaista suvereno nasilje i logore.

Globalni rat, kao nešto različito od fenomena svjetskog rata, se zbiva ne kao oružana borba, već kao „opće globalno stanje rata, koje nagrizava distinkcije modernih teritorijalnih okvira politike i prava: između domaćeg i internacionalnog, rata i mira, vojnika i civila. Rat, u ovom kontekstu, postaje ključ za razumijevanje odnosa moći u liberalnim vladinim ili biopolitičkim uvjetima regulacije... Rat tako postaje generalizirani koncept za političku borbu i proizvodnju odnosa moći.“ (Chandler, 2009:246) Prema Hardtu i Nergiju, „svijet je ponovno u ratu, ali stvari su drugačije ovog puta. Tradicionalno, pojam rata se odnosio na oružanu bitku između suverenih političkih entiteta, odnosno, u modernom razdoblju, između država-nacija. Do mjere u kojoj suvereni autoritet država-nacija, pa i dominantnih država-nacija, je u opadanju i umjesto njega raste novi, supranacionalni oblik suvereniteta, globalno Carstvo, uvjeti i priroda rata i političkog nasilja se mijenjaju. Rat postaje opći fenomen, globalan i beskonačan., (Hardt, Negri, 2004:12)

Dakle, globalni rat se promatra kao rat na razini odnosa moći. Tako ne mora postojati oružana borba, već samo uspostavljeni mehanizmi liberalne vladavine. Biopolitika i

izvanredno stanje postaju glavno 'oružje' u ovom ratu. Globalno se ne odnosi na termin planetarne borbe već se odnosi na doseg meke moći koja naginje dominaciji koja prelazi teritorijalne granice države. Stoga, globalizacija izvanrednog stanja se događa posredstvom pukotine u vladavini prava, koja omogućuje liberalnim državama da vode rat nad svojim stanovništvom tako što vrše suvereno nasilje.

Teza ovog rada je sljedeća: *karakter moderne države nema biopolitičku strukturu u kojoj se zbiva suvereno nasilje koje može doseći globalne razmjere*. Ona će se dokazivati pokušajem pomirivanja liberalnog poimanja politike s definicijom političkog koju je dao Carl Schmitt. Stav ovog rada nastoji obraniti liberalizam kao ideologiju koja se ne može usporediti s totalitarnim režimima jer ne teži unificiranom svijetu i globalnoj dominaciji gušeći sve ostale partikularnosti. Ako je liberalna ideologija univerzalna ona je to jer se vodi postavkom da su svi ljudi jednaki. Također, nastojim prikazati kako globalni rat, opisan kao permanentno stanje dinamičkog odnosa moći, nije fenomen koji može biti relevantan u proučavanju političkog, budući da takav rat nema egzistencijalnog neprijatelja kao distinktivnu odrednicu. U radu ću izložiti definiciju političkog koju je dao Carl Schmitt, koja u sebi otkriva prirodu političkog koja može na bitno drugačiji način opisati suvremeno stanje.

Budući da Giorgio Agamben svoje ideje veže za četiri utjecajna politička filozofa koji su svojim uvidima doprinijeli mnogo u razumijevanju političkih fenomena, trojicu od njih sam, što detaljno, što usput, nastojala prikazati. Tako prikazujem Hannahu Arendt kada želim istaknuti razlike između totalitarnih režima i moderne države, Michela Foucaulta u razmatranju što biopolitika jest i kako ju je on zapravo prikazao te Carla Schmitta koji je u ovom radu od iznimne važnosti jer njegovo poimanje političkog, iz moje realističke pozicije, može objasniti mnogo današnjih fenomena kao i samu dinamiku politike.

Kako bi provjerila tezu ovog rada, prvenstveno želim odgovoriti na pitanje što je politika. Jer, političko stoji u podnožju svake instance ljudske egzistencije. Političko je uspostavilo društvo i državu. Stoga, u radu nastojim prikazati što je politika za liberale, što za Schmitta, što za Agambena. Ključni moment usporedbe se nalazi u činjenici da liberali i Schmitt imaju poimanje politike koje nadilazi granice države, dok Agamben ima poimanje politike koje se veže isključivo uz državu. Stav ovog rada je da politika nadilazi granice države jer joj izvor nije državan. S tim u skladu, liberalna politika prema kojoj svijetu treba međunarodno pravo i nadnacionalne institucije koji pomažu u kooperaciji između država predstavljaju politiku koja odgovara zahtjevima političkog. Agamben ne može ni imati

ispravnu koncepciju globalnog rata ako političko veže uz državu. Nešto kao globalni rat, bi bilo moguće jedino onda kada rasa, klasa ili bilo koja skupina koja unutar sebe ima oponenta, postane žarište egzistencijalnog sukoba. Takva konstelacija se ne mora vezati uz pojam države, što će se ustvrditi kroz elaboraciju Carla Schmitta i pojma političkog. Stoga, globalni rat kako ga se prikazuje nije do kraja dotjeran pojam jer ne postoji jasna distinkcija između prijatelja i neprijatelja. Globalni rat viđen kao borba za moć izlazi iz referencije političkog budućući da takav rat nema jasnog neprijatelja, nego logikom globalne dominacije, svi postajemo samo dionici borbe za moć.

Rad je podijeljen na četiri dijela. U prvom dijelu prikazujem liberalno poimanje politike koje nadilazi granice države. To služi kako bih prikazala što nam liberalizam može ponuditi kao odgovor na suvremeno stanje i postoje li unutar liberalizma aspiracije za globalnom dominacijom koja se postiže borbom. U što boljoj prezentaciji tog dijela, osvrćem se na četiri autora koji su se svojim idejama globalnog mira i svjetske povijesti proizveli najviše zanimanja kao i ponudili najučinkovitije odgovore na pitanja što svjetska politika treba biti i kamo treba stići. Prvo prikazujem Immanuela Kanta i njegov kratki tekst *Prema vječnom miru* (1795). U tom tekstu se ogleda priroda liberalne aspiracije za ostvarenjem mira i stabilnosti globalno. Drugi autor kojeg prikazujem je Francis Fukuyama i njegovu tezu da je liberalna demokracija kraj povijesti, izloženu u djelu *Kraj povijesti i posljednji čovjek* (1999.). Ideja da će svijet inkrementalno doći u stanje gdje će sve države koje su došle do kraja povijesti preuzeti paket liberalne demokracije sa tržišnom ekonomijom je provokativna teza ali i korisna u dokazivanju da liberalizam nije agresivna ideologija. Treći autor koji prikazujem u ovom dijelu je Samuel Huntington i njegovo djelo *Sukob civilizacija* (1996.). Huntington, iako ne uspijeva prikazati narav većine današnjih sukoba, je koristan u prikazu povijesti iz koje se može iščitati da razlike među civilizacijama nisu činjenica koji treba zanemariti i da njegova teza o Zapadu kao jedinoj civilizaciji koja ima izgleda pobijediti nema korelaciju sa karakterom moderne države. Konačno, četvrti autor kojeg prikazujem je John Gray i njegovo djelo *Lažna zora: iluzije globalnog kapitalizma* (1998.). Gray u svom djelu odvaja logiku kapitalizma od političkog liberalizma i tehnologiju prikazuje kao neovisnu silu. Gray je važan u ovom radu iz dva razloga: prvo, njegovo rješenje globalnog problema kapitalizma vidi u uspostavi mehanizma globalnog *modus vivendi* koji uvažava različitosti što služi za primjer liberalnog odgovora na svjetsko stanje kao i dokaz tezi da liberalizam nema jednu unificiranu ideju politike, drugo: Gray je kao autor vrlo blizak usporedbi sa Carl Schmittom, te ću stoga u ovom dijelu prikazati i neke osnovne poveznice kao i različitosti.



Drugi dio rada se odnosi na Carla Schmitta i njegovo poimanje politike koje također nadilazi granice države. U ovom dijelu ću detaljno prikazati pojam političkog, pojam države, pojam neprijatelja i Schmittovu kritiku liberalizma u propagiranju univerzalizma. Radovi koji će biti prikazani su *Politički romanticizam* (1919), *Politička teologija* (1922), *Diktatura*(1921), *Pojam političkog* (1927), *Rimsko katoličanstvo i politički oblik*(1923). Pokazati ću da njegov pojam političkog može opisati svaki sukob koji se događa i u suvremenom svijetu. Iz tog pojma onda proizlazi i karakter moderne države koja se sa neprijateljima u ratu protiv terorizma ponaša u skladu sa Schmittovom odrednicom neprijateljstva. Schmitta prikazujem i u kontrastu s Agambenom, naročito u četvrtom dijelu rada kada raspravljam o svim instancama moderne države kako je opisuje Agamben.

Treći dio rada se odnosi na Giorgio Agambena i njegovo poimanje politike. Agamben se razlikuje od politike koju poimanju liberali kao i Schmitt iz razloga što on politiku usko veže za državu i nema uopće koncepciju sukoba kao takvog. Budući da politiku veže uz državu, jedini način izlaska iz suvremene situacije on vidi u dokidanju države. No, dokidanje države bi opet moralo biti posredstvom politike. Stoga, postoje određene kratkovidnosti u Agambenovom poimanju politike. U ovom dijelu prikazujem prvi dio njegove *trilogije Homo Sacer: suverena moć i goli život* (1995.) ali i referiram se na neke nove radove poput *Stasis: Civil War as a Political Paradigm* (2015). U ovom dijelu će biti izložen temeljni koncept *homo sacera* kao figure suvremenog svijeta.

Četvrti dio rada se odnosi na raspravu o karakteru moderne države. Ovaj dio je polemički i odnosi se na provjeru teze ovog rada kroz prikaz tri instance koje Giorgio Agamben karakterizira kao obilježja moderne države: biopolitiku, izvanredno stanje i globalni logor. Rasprava svake instance sadržava prikaz izvornog autora svakog od tri pojma: Michela Foucaulta u raspravi o biopolitici, Carla Schmitta u raspravi o izvanrednom stanju te Hannahe Arendt u raspravi o globalnom logoru. Cilj rasprave i cijelog četvrtog dijela je provjera teze ovog rada i samim time provjera učinkovitosti Agambenovih postavki.

Rad završavam zaključkom koji sumira sve relevantne uvide ostvarene u radu kao i rezultat provjeravanja validnosti moje teze.

## 2. LIBERALNO POIMANJE POLITIKE

Liberalizam polazi od univerzalnih vrijednosti. Kao što ću pokazati u ovom djelu rada, postoji niz argumenata za prihvaćanje liberalnih načela i ostvarivanje političkih ciljeva kroz institucije liberalne demokracije. No, isto tako, postoji i niz oprečnih stavova i optužbi koje se odnose na prijetvornost liberalnih demokracija o čemu govore autori koji u strukturi moderne države vide totalitarne elemente koji proizvode suvereno nasilje. Međutim, ne bismo trebali generalizirati narav cjelokupne liberalne ideje zbog politika nekih država koje imaju neke od liberalnih institucija. Prema zadnjem istraživanju Freedom Housea trenutno ima 125 izbornih demokracija te 86 slobodnih država (freedomhouse.org,2016). Podaci ukazuju na to kako države mogu preuzeti neke od liberalnih institucija poput parlamentarnih izbora a da još uvijek nisu slobodne i imaju ozbiljne povrede ljudskih prava po pitanju slobode izražavanja. Dakle, liberalne institucije ne znače potpuno ostvarenu liberalnu državu koja je uređena prema liberalnim načelima. Za ostvarenje ideala liberalizma, države moraju svojim građanima osigurati slobode u svim sferama društva.

Liberalno poimanje politike nadilazi granice države. Ono što je bitno za razumjeti kod liberala je činjenica da oni imaju viziju ljudske povijesti koja ima svoj razvojni put. Kao vrhunac tog puta stoji globalni mir koji se može postići ako sve države svijeta konvergiraju sa liberalnim načelima. No, valja istaknuti kako unutar liberalnog mišljenja postoji različito shvaćanje ostvarenja globalnog mira i kako liberalna ideologija nije unificirana kada je riječ o rješenjima suvremenih problema. Liberali poput Francisa Fukuyame smatraju kako će se sklop liberalne demokracije i tržišne ekonomije, po logici povijesti i ljudskog razvoja, inkrementalno, mirnim putem, nametnuti svugdje u svijetu i da će mir zavladatai. Za Kanta, do vječnog mira se može doći svjetskom federacijom republika koje se priklanjaju autoritetu zakona. Samuel Huntigton vidi put ka miru kroz sukob između civilizacija gdje Zapadna civilizacija zbog svog *ethosa* jedina ima izgleda pobijediti u tom sukobu i dovesti svijet u stanje mira. John Gray ima viziju ljudske povijesti u kojoj je tehnologija neovisna sila koja oblikuje zajednice na svoju sliku. Gray rješenje problema uspostavljanja globalnog mira vidi u globalnom *modus vivendi*. Dakle, liberalno poimanje politike, proizlazi iz činjenice da se globalni mir može postići ako liberalne institucije budu, što inkrementalno, što odjednom, u središtu oblikovanja ljudskog života. Stoga, politika kod liberala nadilazi državu.

## 2.1. KANTOVA LIBERALNA UTOPIJA

Kada se pomisli na ostvarenje idealnog liberalnog društva vrlo vjerojatno je prva asocijacija Immanuel Kant i njegova idealistička zamisao o vječnom miru među svim državama koji je prirodni rezultat razvoja čovjekove povijesti. Budući da je Kant u toj ideji sažeo cjelokupnu ideju liberalnih vrijednosti, njen detaljniji prikaz je za ovaj rad od izuzetne važnosti. Na ideji o vječnom miru počivaju suvremene ideje ostvarenja liberalnih demokracija.

Kant u okolnostima ratovanja sa Francuskom piše svoj kratki utopijski tekst „Prema vječnom miru“ i kada se promatra na taj način zvuči kao odgovor na ratno stanje. Tekst koji je karakteristično idealističan djeluje kao rješenje koje se nudi zaraćenim stranama i u tom smislu je ujedno i politički tekst. Ako se uzme u obzir cjelokupna Kantova filozofija, misli izražene u ovom tekstu su izraz čovjekove težnje za postavljenim idealom svijeta. Ideje iznesene u tekstu predstavljaju idealnu sliku svijeta koji je sastavljen od svjetske federacijekoju sačinjavaju sve države svijeta te nijedna ne želi dominirati. Takva konstelacija dovodi do vječnog mira.

Dva članka vječnog mira (republikanski ustav i pravo koje se temelji na federalizmu slobodnih država) nadopunjuje tajni članak koji se odnosi na tipični prosvjetiteljski stav o savjetodavnom autoritetu filozofa koji bi pomagali državama u osiguranju javnog mira. Cijela Kantova zamisao je dovođenje liberalne ideje do samog vrhunca. Bez obzira na utopijski karakter, važno je uvidjeti kako je liberalizam neratnička i miroljubiva ideologija koja je oduvijek stremila ka ostvarenju vječnog globalnog mira koji bi počivao na vladavini prava i slobodama građana zajamčenih u republikanskom ustavu.

Prema Kantu „um zna samo jedan put za izlazak iz bezakonskog stanja neprekidnog rata: da se države, isto kao i pojedinci, odreknu divlje slobode, da se prilagode javnim prinudnim zakonima, te da tako tvore državu naroda koja će se, naravno, sve više širiti, dok na posljertku ne obuhvati sve narode na zemlji“ (Kant, 1996:7). Stoga, liberalne demokracije koje svoja načela crpe iz liberalizma, ne mogu biti ratničke države željne ubojitih osvajanja. Načelo demokratskog mira, prema kojem demokracije ne ratuju međusobno, se preklapa sa Kantovom vizijom vječnog mira.

No, Kant je svjestan ambivalentnosti u ponašanju država: „To poštovanje što ga svaka država odaje pojmu prava dokazuje ipak da čovjek posjeduje jednu duboku, iako zasad uspavanu, moralnu obdarenost koja će pobijediti načelo zla u njemu i dati mu da to očekuje i od drugih. Jer, inače, države željne rata ne bi riječ pravo uzimale u usta osim da njome tjeraju šalu“ (Kant, 1996:6). Dakle, jasno je da je kod Kanta prisutna vjera u čovjekovu racionalnost koja shvaća da sigurnost i stabilnost proizlazi iz vladavine prava. On navodi kako je takva jedna ideja federacije koja vodi do vječnog mira objektivno izvedljiva samo kada bi jedna država uspjela osnovati republiku koja bi onda bila okosnica federacije i na uzor svima te bi sve države postepeno preuzimale njezin model i federacija bi se na taj način širila. „Može se pokazati da je ova ideja federaliteta koja bi se trebala postupno proširiti na sve države i tako dovesti do vječnog mira izvodljiva (objektivno realna)“ (Kant, 1996:7).

U promatranju suvremenih mogućnosti za ostvarenje jedne takve konstelacije, dolazi se do objektivnih prepreka poput sveze nacionalnih interesa i globalnih interesa. U nemalo slučajeva, nacionalni interesi su suprotstavljeni globalnima i to ometa proces ostvarenja mira na globalnoj razini. Nacionalni interes neke države može iz različitih razloga biti oprečan globalnim interesima koji su u suvremeno doba interesi ostvarenja održive ekologije, uspostava mira i stabilnosti, proliferacija oružja i sl. Problem ostvarenja svjetske federacije u Kantovom smislu velikim dijelom leži u nevoljkosti odricanja dijela suvereniteta nacionalnih država. „Svjetska federacija moguća je samo ukoliko se tzv. *raison d'état*, zamijeni teorijom vladavine prava (engl. *Rule of law*). Svjetska federacija trebala bi počivati na vladavini prava.... Politika te kalkulacije bazirane na nacionalnim interesima definitivno neće pridonijeti stvaranju jedinstvene svjetske federacije. Svjetska federacija jest ustavna struktura sposobna realizirati svjetski mir te podrediti sve svjetske države autoritetu s mogućnostima zamjene vanjskih odnosa i odnosa moći onim pravnim i učinkovitijim odnosima“ (Nedić, 2014: 102).

Dakle, sve dok nacionalni interesi ne budu zamijenjeni globalnim interesima izgradnje svjetskog mira, svjetska federacija u Kantovom smislu, neće moći biti ostvarena. Francis Fukuyama, predstavnik obrane liberalne ideje na kraju dvadesetog stoljeća, piše kako nacionalizam, da bi izgubio svoju političku moć, mora biti toleriran na isti način na koji se tolerira religija. On krajem dvadesetog stoljeća uočava izrazito liberalne procese u Europi koji oblikuju život na način da nacionalni identiteti europskih država bivaju tolerirani na način koji pridonosi poboljšanoj kooperaciji među državama kada je riječ o nadnacionalnim interesima. Stoga se može reći da srž globalne kooperacije leži u politici koja je u funkciji uspostave

uvjeta za ostvarenje ekonomskih i tehnoloških pitanja, bez uplitanja vjerskih, nacionalnih i drugih obilježja koja u takvoj jednoj konstelaciji bivaju tolerirana. Na tom tragu leži liberalno poimanje politike.

Međutim, svi savezi naroda u povijesti su se pokazali kao nemoćni u rješavanju međunarodnih sukoba. Tako argumentira i Schmitt koji kaže kako su svi savezi naroda koji su se oformili su bili poprište nekih tajnovitih interesa te su se države ponašale kao samostalni akteri, gurajući politike koje idu na korist vlastitim interesima. Na toj liniji Schmitt prepoznaje prijetvornost liberalnih demokracija koje nastoje univerzalnom propagandom dokinuti politiku i državu. Schmitt očito ne vidi ništa ostvarivo u liberalnoj ideji ostvarenja globalnog mira koja korespondira Kantovoj zamisli svjetskog mira jer naglašava kako „političko jedinstvo ne može biti univerzalno u smislu jedinstva koje bi obuhvatilo cijelo čovječanstvo i cijelu Zemlju. Kad bi različiti narodi, religije, klase i druge ljudske skupine na Zemlji svi bili tako ujedinjeni da borba među njima postane nemoguća i nezamisliva, ... tada bi postojali još samo od politike oslobođeni svjetonazor, kultura, civilizacija ... ali ni politika ni država“ (Schmitt, 2007:86).

Stoga ako bismo Schmittove opaske o univerzalnom političkom jedinstvu promatrali kao odgovor na Kantovu viziju svjetske federacije ona ne bi bila ništa drugo nego vizija apolitičnog društva jer Schmitt prepoznaje i naglašava moment nužnosti politike i države. „Svijet u kojem je mogućnost borbe potpuno odstranjena i nestala, konačno pacificirana zemaljska kugla, bio bi svijet bez razlikovanja prijatelja i neprijatelja i prema tome svijet bez politike“ (Schmitt, 2007: 76). Budući da su, kako Fukuyama napominje, „Kantovi spisi o međunarodnim odnosima postali intelektualna baza suvremenog liberalnog internacionalizma, Kantovska liga bila je inspiracija američkim nastojanjima da se najprije stvori Liga naroda, a poslije Ujedinjeni narodi.“ (Fukuyama, 1994: 506). Schmitt razmatra problem diskrepancije između liberalnih ideja i prakse. Tako smatra da Liga naroda „ne samo da nije univerzalna, nego nije čak ni internacionalna organizacija ... koja ne ukida mogućnost ratova, kao što ne ukida ni države. Ona uvodi nove mogućnosti ratova, dopušta ratove, potiče koalicijske ratove i uklanja mnoštvo zapreka ratu time što legitimira i sankcionira određene ratove“ (Schmitt, 2007: 87-88).

Kantova liberalna utopija predstavlja model koji bi bio izvediv da ljudska priroda kao takva nije podložna opsjenama i zlu. Države su preslika svojih naroda, a narodi su posredstvom povijesti specifično oblikovali svoje mentalitete. Zbog toga, koliko god govorili

o unificiranom pojmu Zapada, svejedno se svaka država razlikuje i svaka država ima pravo postupanja u skladu sa svojim nacionalnim interesima. Prepoznavanje konvergencije u politikama država Zapada kada je riječ o borbi protiv globalnih sigurnosnih izazova nije pokazatelj da se događa nešto opasno po stabilnost i kvalitetu ljudskog života i da je zato kriva ideja liberalnog univerzalizma.

Okolnosti koje se događaju kao rezultat prepletanja raznih događaja su realnosti koje obuhvaćaju svijet u kojem živimo. Nadzor i kontrola nad ljudskim životom, o kojima će biti riječ u trećem dijelu rada, nisu nusproizvod liberalnih načela u demokracijama već pokazatelj naravi političkog koji proizlazi iz sukoba i slijedi logiku neprijateljstva. Zasada, vječni mir kojeg sanja Kant postoji samo u moralnim postulatima. Čovjek, pa tako onda ni državno uređenje, nisu došli do stupnja razvijenosti u kojem ne postoji nijedan autoritet koji mora sankcionirati ponašanje, budući da bi, u idealnoj situaciji, jedini autoritet bio čisti um. „Nema nikakve svjetske opće volje, ona je samo pusto „treba da“!“ (Pejović, 1996:44).

Ipak, neki autori misle kako će se liberalne demokracije vođene načelom demokratskog mira uspjeti najviše približiti Kantovom idealu vječnog mira. Ideja o političkoj i ekonomskoj konvergenciji svih država i vjera da će svijet mirno koegzistirati je u središtu formulacije o kraju povijesti Francisa Fukuyame.

## **2.2. FRANCIS FUKUYAMA I KRAJ POVIJESTI**

Kada Francis Fukuyama piše svoju slavnu tezu o 'kraju povijesti' ima na umu vrlo sličnu sliku svijeta kao onu koju je imao Kant. Fukuyama piše kako je „kraj povijesti zapravo zadnja stanica ideološke evolucije čovjeka kao i univerzalizacija Zapadne liberalne demokracije kao konačnog oblika ljudske vladavine“ (Fukuyama, 1989:1). Zapadna liberalna demokracija je model koji će postepeno ući u svijest ostalih naroda, početno kroz uvođenje tržišne ekonomije. U svom slavnom tekstu Fukuyama uz pomoć Hegelove filozofije želi istaknuti kako liberalizam mora ući u svijest svih naroda na Zemlji jer je on objektivno najbolja opcija za uređenje života u zajednici ali prvotno se mora materijalizirati kroz ekonomski model tržišne ekonomije kako bi narodi uvidjeli blagodati funkcioniranja sustava utemeljenog na slobodi. Ta hegelijanska svijest inkrementalno probija svoju 'volju' u društvo kako bi napokon „dugoročno se manifestirala u materijalnom svijetu kreirajući tako materijalni svijet na svoju sliku“ (Fukuyama, 1989: 4).

Pozicija Fukuyame je jasna. Liberalna demokracija zapadnog tipa je polako kroz povijest porazila sve neprijatelje i na taj način se uspjela nametnuti kao jedina funkcionalna univerzalna ideologija. Međutim, primjeri koje Fukuyama navodi u svom tekstu, koji se odnose na azijske države, ne pokazuju puno o tome da su azijske države evoluirale u liberalne demokracije ili tržišne ekonomije, već pokazuje to da logika ekonomske globalizacije oblikuje svijet na svoju sliku. Pravo pitanje je, je li model zapadnih liberalnih demokracija kroz ekonomsku moć i politički utjecaj koji uživa, uspio inkrementalno nametnuti svoja pravila svijetu, ukoliko svijet želi profitirati od te suradnje? Zapravo, je li 'svijest' o društvenom 'paketu' liberalne demokracije i tržišne ekonomije samostalno evoluirala u državama koje nisu pod Zapadom ili je ona rezultat njihovog pragmatičnog stava?

Fukuyama nastoji na primjeru Kine pokazati kako je njen prelazak na tržišnu ekonomiju pokazatelj pomicanja u svjesnosti kineskog naroda. Njeno miroljubivo ponašanje u vanjskopolitičkim odnosima dokazuje da institucije koje su povezane sa liberalnim načelima nemaju interesa od agresivnog i ratničkog ponašanja. Na toj liniji ide Fukuyamina poveznica s nemogućnošću globalnog rata koji bi bio u istim razmjerima kao ratovi 20. stoljeća. Tada je liberalizam bio oslabljen napadima razarajućih ideologija te je ljudska svijest bila zarobljena pod drugim idealima. Kako i sam Fukuyama ističe, fašizam nije propao zbog univerzalne moralne intervencije, već zbog neuspjeha. Zbog toga liberalizam ima izgleda da zaživi kao jedina moguća uspješna opcija. Porazio je sve druge i suvremeni primjeri liberalnih demokracija su dokaz uspješnog funkcioniranja društva gdje je čovjekov život ispunjen.

Tek na koncu 20.stoljeća, kada se svjetska scena očistila od svih malicioznih ideja, liberalizam može pokazati svoje prednosti. No upravo sada, suvremeni autori poput Agambena vide u toj istoj liberalnoj demokraciji totalitarne elemente koji ju ne razlikuju od onih istih režima protiv kojih se u prošlosti borila. Globalni rat se objašnjava kao „okvir moderne politike: rat koji dominantne elite navodno moraju voditi kako bi očuvale biopolitički sustav“ (Chandler, 2013:247). Fukuyama smatra kako koncept globalnog rata u ovoj novoj (ujedno i posljednjoj) eri ljudskog razvoja nije moguć jer on pripada prošlosti te države koje bi sudjelovale u njemu bi morale i same biti zahvaćene u mrežu povijesti: „Svijet će u toj točki biti podijeljen na dio koji je ostao u povijesti i dio koji je post-historijski. Konflikti između država zatočenih u povijesti i između država kraja povijesti će još uvijek biti mogući...Ali za sukobe velikog razmjera moraju biti upletene velike države koje su još uvijek zahvaćene u mreži povijesti, a one, po svemu sudeći, nestaju sa svjetske pozornice“ (Fukuyama, 1989:16).

Konflikti će uvijek postojati, sve dok države ne evolviraju u čisto tehnološko operiranje i brigu oko ekonomskih i okolišnih problema. Stoga Schmitt i njegova opaska o prijetvornosti liberalnih demokracija pri vođenju globalnog rata za obranu čovječanstva pripadaju povijesti koja više nije aktualna jer je svijet došao do kraja povijesti. „Posthistorijski svijet jest onaj u kojemu je želja za udobnim samoodržanjem uzvišena nad želju da se riskira život u borbi za prestiž, i u kojemu je univerzalno i racionalno priznanje zamijenilo borbu za dominaciju“ (Fukuyama, 1994:510). Dakle, ni Fukuyama ne govori o dokidanju država i naroda i stoga stvaranju utopijskog svijeta. Njegova vizija posthistorijskog svijeta se više odnosi na mirnu koegzistenciju ostvarenu kroz kooperacije svih država svijeta na svim razinama (ekonomskoj, ekološkoj, tehnološkoj itd.). Takva kooperacija nužno ne nameće jednu opciju (liberalnu demokraciju) i vrlo je slična Kantovoj ideji. Liberalne demokracije danas ne vode ratove kako bi zavladaile cijelim svijetom. One miroljubivo, gdje god mogu, nastoje koegzistirati s drugačijim političkim opcijama. Fukuyamin cilj je da, nadovezujući se na Hegela, dokaže da ljudska povijest ima krajnju točku u kojoj se liberalna demokracija pokazuje kao najbolja moguća opcija za ostvarenje gore navedenog scenarija. Sve države će svojim evolutivnim putem doći do te točke, no ne postoji nikakav globalni rat u kojem savez liberalnih demokracija nastoji to silom dostići.

S druge strane, Samuel Huntington tvrdi kako kraj ideoloških konflikata nije stvar prošlosti. Štoviše, sukobi će se događati i to će isključivo biti sukobi između civilizacija. U toj formulaciji Huntington brani Zapadnu civilizaciju kao jedinstvenu i kao onu koja ima potencijala postati superiornijom od ostalih.

### **2.3. SAMUEL HUNTINGTON I SUKOB CIVILIZACIJA**

U svjetlu promjene sigurnosne paradigme promijenile su se i politike prevencije i zaštite. Njihov karakter je često globalan i opravdan u ime stvaranja sigurnijeg svijeta gdje se kao najveću prijetnju vide slabe države koje postaju odjednom geostrateško mjesto interveniranja. Globalni rat se u ovom kontekstu može opisati kao konvergencija sigurnosnih politika protiv novih sigurnosnih prijetnji koje predstavljaju određene skupine i države, kako bi se postigla željena razina sigurnosti i zaštite. Međutim, prema suvremenoj kritičkoj teoriji, politike koje imaju globalni karakter i stvaraju se na Zapadu zapravo kriju opasne namjere i odnose se na penetraciju javne sfere u privatnu. Ulog ljudskog života postaje glavni motiv opravdanja politika koje se odnose na odlučivanje o 'životu vrijednom življenja' (Reid, 2005:12). Tako rat protiv terorizma postaje zapravo poprište biopolitike te „služi samo kako



bi osvjetlio pravu istinu o liberalnim društvima od njihova početka; podčinjavanje obliku režima koji je posvećen ne uklanjaju rata iz društvenih odnosa, već redukcijom života na načela koja proizlaze iz rata kao nužnog uvjeta postojanja“ (Reid, 2005:34).

Samuel Huntigton u svome djelu „Sukob civilizacija“ tvrdi kako će zadnja faza konflikata u svijetu biti ipak sukobi između civilizacija. Huntigton civilizaciju razumije kao kulturni entitet. Što znači da bez obzira na različitost običaja i jezika stanovništva na sjeveru Hrvatske i na jugu, oni pripadaju istom kulturnom entitetu koji Hrvatsku razlikuje od Austrije. Tako Zapad predstavlja, bez obzira što je sačinjen od niza različitih kulturnih zajednica, jedinstveni kulturni entitet koji ga razlikuje od Kine. No, kineski kulturni entitet, zapadnjački, arapski ne idu dalje od toga. Ne postoji neki entitet iznad njih niti se one mogu svesti na jedan zajednički. Stoga, one predstavljaju civilizacije. Huntigtonove formulacije koje se odnose na sukob između Zapada i islama mogu bolje opisati karakter tog sukoba nego skrivena biopolitička i predatorska matrica koju vide autori poput Agambena, Hardta i Negrija, Reida i dr. „Razlike među kulturama su proizvod stoljeća. One neće nestati“ (Huntigton, 1993:25). Teza da su razlike među kulturama nesumjerljive i kao takve nadilaze politička razlikovanja dovodi u pitanje maliciozni karakter suvremenih liberalnih demokracija. Ono što Zapadu daje prednost nametanja svojih načela jest činjenica da je na vrhuncu svoje moći, ojačan pobjedama u 20.stoljeću. No, upravo takvo 'agresivno' ponašanje Zapada uzrokuje jačanje drugih civilizacija da se povrate svojim običajima i korijenima. „Nejednaki progres u formiranju država će otvoriti prozore mogućnosti i ranjivosti“ (Posen, 1993:29). Slabe države postaju mamci za borbu nadmetanja i utjecaja.

Prema logici sigurnosne dileme kada jedna država ili savez država čini korake u svrhu povećanja svoje sigurnosti, na kraju završi sa smanjenjem sigurnosti jer druge države na to gledaju kao prijetnju pa i one poduzimaju korake za povećanje vlastite sigurnosti. Odnosi na relaciji Zapad-Istok se mogu opisati kao klasična borba za moć na međunarodnoj sceni ako ih promatramo iz realističke pozicije. Tu ulazi i Huntigtonova teza da će se sukobi civilizacija odvijati na dvije razine: mikro, uzduž graničnih crta kao borbe za teritorij te na makro razini između pojedinih država koje pripadaju različitim civilizacijama i ovi sukobi će biti sukobi za vojnu i ekonomsku moć, kontrolu međunarodnih institucija, promociju vlastitih političkih i religijskih vrijednosti (Huntigton, 1993:29). U skladu sa nejednakim razvojem formiranja slabih država, sukobi na makro razini postaju sukobi za širenje vlastitog utjecaja.

Huntingtonova teza o borbi civilizacija je bila poprište intelektualnih polemika od samog trena otkad je objavljena. Istraživanja su išla u smjeru potvrde ili opovrgavanja njegove teze. Neki suvremenici smatraju kako je ona pogrešna te da je danas posrijedi rat između prosvijećene modernosti i fanatika te da Zapad ne vodi nikakvu bitku protiv Islama u civilizacijskom smislu. „Prosvijećena Modernost je civilizacija koja je bila u operi u Parizu, bolnici u Bejrutu, sveučilištu u Garissi. Sada je to civilizacijska etika koja ujedinjuje sve ljude bez obzira na mjesto, porijeklo, boju ili uvjerenje: to je želja za vlastitim usavršavanjem živeći bez straha od nepravde i očekivanje zaštite od neutemeljenog nasilja. ... Nasuprot te civilizacije stoji Fanatička etika. To je civilizacija koja ne nudi mjesta za pregovaranje, prostora za miroljubivu koegzistenciju, i odiše strašću za destrukcijom svakoga i svega što se ne prilagodi“ (Crosston, 2015:2). Dakle, prema Crosstonu, odvija se ideološka bitka dvije civilizacije: prosvijećene i neprosvijećene te po njemu liberalne demokracije imaju snagu za preuzimanje vodstva u toj bitci.

No, treba naglasiti kako islam nije civilizacija koja vodi rat. Sarajevo nije Mosul. Ne ratuju svi muslimani na svijetu. Sukob između šijita i sunita na Bliskom istoku je politički sukob. Time, islam ne može biti civilizacija koja vodi rat i koja može biti globalni neprijatelj Zapadnoj civilizaciji. Da je tako, svugdje na tlu Zapadne civilizacije gdje se nalaze muslimani bili bi krvavi sukobi ili bi postojala mogućnost za konflikt. To bi onda značilo da sama pripadnost islamskoj vjeroispovijesti određuje čovjeka kao neprijatelja, onoga koji ugrožava ili može ugroziti egzistenciju, odnosno ugroziti zapadnjački način života. Takva formulacija je politički opasna jer označuje cijeli jedan narod sa specifičnom pripadnosti kao neprijatelja, onoga kojeg treba eliminirati iz prostora. Zadnji put kada se takva politika manifestirala, rezultirala je najstrašnijim scenarijima u povijesti čovječanstva. Događa se obrnuti proces od onoga što je Schmitt uvidio 1963. godine u predgovoru za drugo izdanje *Pojma političkog* kada je u Hladnom ratu vidio brisanje jasnih razlikovanja između rata i mira, prijatelja i neprijatelja: ponovno se uspostavlja jasno razlikovanje prijatelja i neprijatelja svojstveno za klasičnu europsku državu koja je uspjela u „mogućnosti jednoznačnih, jasnih razlikovanja“ (Schmitt, 2007:62).

Zasada, bitno je naglasiti kako Fukuyama i Huntington pokazuju konvergenciju u obrani liberalizma i liberalne demokracije kao jedine funkcionalne opcije koja realno može približiti svijet Kantovom idealu vječnog mira. Ipak, neki autori su svjesni da je mirna koegzistencija još uvijek daleko-utopijska fantazija. Tako John Gray ističe kako je na snazi

jedna stvaralačko-razarajuća sila koja, neovisno o političkom režimu, oblikuje međunarodne odnose i opstanak država.

## 2.4. JOHN GRAY I POST-PROSVJETITELJSKO DRUŠTVO

John Gray, za razliku od Fukuyame, smatra da je modernizacija nekog društva stvar unutarnje evolucije tog društva, proces koji se neupitno mora dogoditi. To nije posljedica pomaka u svjesnosti nekog naroda, niti preuzimanje modela liberalne demokracije. Razvoj se događa kao posljedica jednog sveobuhvatnog povijesnog procesa koji je započeo svoje širenje u petnaestom stoljeću i trajat će idućim stoljećima. „Za čovječanstvo na kraju moderne epohe globalizacija je povijesna sudbina. Njezin temeljni mehanizam je brzo i neumitno rađanje novih tehnologija širom svijeta. Ta tehnološki nošena modernizacija svjetskog ekonomskog života napredovat će bez obzira na sudbinu svjetskog slobodnog tržišta“ (Gray, 2002:42). Štoviše, „najuspješnija gospodarstva u sljedećem stoljeću neće biti ona koja su pokušala nakalemiti američka slobodna tržišta na podlogu svojih domaćih kultura; to će biti gospodarstva čija je modernizacija samorodna“ (Gray, 2002:42). Dakle, potpuno suprotni scenarij budućnosti imaju Gray i Fukuyama. Jedan ima viziju posthistorijskog društva u kojem su liberalna demokracija i globalno svjetsko tržište predvodnici mira i stabilnosti u svijetu gdje su još ostali samo tehnički problemi okoliša, dok drugi ima viziju post-prosvjetiteljskog društva u kojem narodi samostalno evolviraju pomoću tehnologija u potpuno moderna društva, različitih političkih opcija i različitih vrsta kapitalizma.

Za viziju post-prosvjetiteljskog društva koju ima Gray, prosvjetiteljske ideje razvojnih faza ljudskog napretka koje idu ka smanjenju sukoba, su promašene. „Obnovljene religije, stara etnička neprijateljstva, teritorijalna suparništva, uporaba novih tehnologija za ratne namjene a ne za stvaranje bogatstva, ne slažu se dobro s prosvjetiteljskim očekivanjima spekulizacije i uspostave mira putem trgovine“ (Gray, 2002:119). On u Sjedinjenim Američkim Državama vidi jedini preostali prosvjetiteljski projekt na Zemlji koji naivno smatra kako još uvijek ima povijesnu ulogu pomaganja svijetu da dođe do ostvarenja liberalnog 'kraja povijesti'. „Ponovna pojava etniciteta, teritorija i religije kao odlučnih sila u ratu i politici ruga se svakoj diplomaciji koja se temelji na prosvjetiteljskim idejama homo economicusa i univerzalne civilizacije. Oni koji se drže uvjerenja da će svjetski modernitet ukinuti te sile očito se ne pitaju zašto se ekonomska globalizacija i vjerski fundamentalizam tako često pojavljuju zajedno“ (Gray, 2002:119).

Gray smatra kako Sjedinjene Američke Države nisu došle do nikakvog kraja povijesti već da će se u godinama što dolaze, postepeno vraćati povijesni konflikti između rasa i klasa. Prosvjetiteljska ideja o univerzalnoj ljudskoj povijesti koja ima svoj kraj i teza da je taj kraj stigao sa trijumfom liberalne demokracije i zapadnog modela slobodnog tržišta je potpuno promašena po Grayu. Njegov argument za pobijanje Fukuyame glasi kako sukob ideologija u kojem je liberalizam porazio sve protivničke nije tako trijumfalan kao što Fukuyama tvrdi. Ne samo što su se za vrijeme Hladnog rata borile dvije prosvjetiteljske ideologije, već završetak tog rata je značio samo kraj borbe među ideologijama, a ne kraj rata. „To je samo značilo da su se mnogo stariji uzroci rata i sukoba vratili s nesmanjenom snagom ... Nakon njegova završetka, ratovi su se vodili zbog teritorija, etniciteta i religije“ (Gray, 2002: 136). Dakle, Gray tvrdi kako se klasično ratovanje ponovno vratilo na svjetsku scenu i s time i klasična uloga države. Kraj ideoloških sukoba označava onda i kraj sumnje da liberalne demokracije vode globalni rat u ime čovječanstva kako bi zavladale cijelom Zemljom. Povratak u domenu klasičnog ratovanja opovrgava i biopolitičku matricu modernosti na kojoj inzistiraju Agamben i drugi autori suvremene kritičke teorije. Ne postoji nikakva prikrivena paradigma vladanja kojoj je svrha globalna kontrola populacije i resursa. Izglednije je da se radi o povratku u razdoblje klasičnog ratovanja u kojem države, bez obzira na političke režime i ekonomske modele, zajedno surađuju kako bi se zaštitile od prijetnji.

Što se tiče Huntigtonove teze o sukobu civilizacija, Gray smatra kako njegova „taksonomija civilizacija ne samo da ne odgovara kulturnim realnostima, ona ne može točno smjestiti većinu stvarnih ratova.“ (Gray, 2002:139). On smatra kako pravi sukob civilizacija u huntigtonovskom smislu je izgledniji u vidu građanskog rata u SAD-u, budući da su demografske procjene takve da će u budućnosti nadmoćna većina američkog društva biti azijski, crnački i hispanski Amerikanci. Sve navodi na to da je realnije misliti kako će sukobi u budućnosti imati karakter sukoba u Srednjem vijeku, a ne depolitizirana biopolitička liberalna prevlast nad globusom.

Dakle, Gray, za razliku od liberalnih utopista, ne gaji nadu u bolju sutrašnjicu koja će doći zahvaljujući liberalnoj demokraciji i slobodnom tržištu. On je svjestan, poput Schmitta, da je svijet sačinjen od pluralnih društava i da nikada neće moći biti jedna svjetska država. Ako gledamo sa strane teorije međunarodnih odnosa, i Schmitt i Gray bi bili realisti koji gledaju na političku moć kao inherentni cilj svake od država. Država je kod oba autora zamišljena kao snažan entitet koji ima pravo kontrole i zaštite. Oni ne vjeruju u liberalne ideje

konvergencije svih država u jedan model koji bi bio jedini prikladan za ostvarenje idealnih uvjeta koegzistencije.

Vizija budućnosti je kod Graya usko povezana uz tehnologiju kao silu koja se samostalno širi bez obzira na političke režime i ekonomske modele i diktira državama njihov opstanak i prilagođavanje. Dakle, ne radi se o karakteru liberalnih demokracija ili nekoj biopolitičkoj strukturi koja ostvaruje logističke ciljeve, već o sili koja neovisno o materijalnim uvjetima, prodire u sve pore života političkih zajednica, prisiljavajući ih da se prilagode ukoliko žele opstati. To ne dolazi od strane Zapada, već je to rezultat povijesnih procesa koji su inkrementalno otpuštali uvjete za razvoj jedne takve sile. „Nijedna se zemlja ne može izolirati od ovog vala stvaralačkog razaranja. A rezultat nije univerzalno slobodno tržište nego anarhija suverenih država, suparničkih kapitalizama i nedržavnih zona“ (Gray, 2002: 207).

Vizija post-prosvjetiteljskog društva u kojem tehnologija diktira ponašanje država i razinu njihove modernosti je, nasuprot viziji posthistorijskog društva, pesimistična. Fukuyama ulijeva nadu i optimizam u stoljeća koja dolaze, ako se ljudska svjesnost uistinu konvergira u pravcu liberalne demokracije i slobodnog tržišta. Grayova vizija je pesimistična i on jedino rješenje vidi u globalnoj regulaciji i globalnom *modus vivendi*. Gray ističe: „Svjetsko-povijesno kretanje koje nazivamo globalizacijom nezaustavljivo napreduje. Mi nismo gospodari tehnologija koje pokreću globalno gospodarstvo: one nama vladaju na načine koje nismo ni počeli razumijevati. Nedostaju institucije koje bi mogle pratiti ili sprječavati njihove opasne usputne posljedice“ (Gray, 2002:218). Dakle, Gray zagovara globalnu regulaciju koja će štiti države od razarajućeg karaktera nabujale tehnologije, s tim da bi ta regulacija bila „održiva samo ukoliko prihvati raznovrsnost režima, kultura i gospodarstava kao trajan uvjet“ (Gray, 2002:216). Gray zagovara naddržavnu regulaciju kao jedinu opciju koja može učiniti svijet takav da je mirna koegzistencija moguća. Za razliku od kantovske ideje koja bi isto to omogućila, Gray ne smatra kako mora doći do konvergencije u političkim i ekonomskim oblicima. Pluralizam mora biti očuvan jer je on tlo na kojem počiva mogući mir i stabilnost.

Gray vidi nužnost institucija koje moraju pružiti regulatorni okvir za zaštitu i kontrolu. On ne vidi ništa prijetvorno ni loše u politici SAD-a, za razliku od Agambena i drugih kritičara. On smatra kako one još uvijek sanjaju prosvjetiteljski san koji više ne odgovara potrebama suvremenosti. Sjedinjene Američke Države se moraju probuditi iz tog sna i pomoći svijetu u ostvarivanju temelja za globalni *modus vivendi*. Što se tiče tehnologije, tu se Schmitt i Gray razlikuju. Dok je Schmitt u tehnologiji vidio liberalni projekt dehumanizacije i

depolitizacije, Gray priznaje kako je ona povijesna neumitnost i kako nitko ne raspolaže moćima da je kontrolira, pa tako ni liberalne demokracije. Ona ne pripada nikome i posjeduje vlastitu logiku.

S druge strane, Schmittova kritika tehnologije, zapaža McCormick, je radikalizacija Weberovih teza o birokratizaciji i tehnokraciji (McCormick, 1997: 38-42). Schmitt Weberovu priču o protestantskoj etici koja dovodi do kapitalizma, birokracije, znanosti i tehnologije, zaoštrava tako da u *Rimskom katoličanstvu i političkom obliku* razvija tezu da je tehnologija usko povezana sa tehnološko-racionalnom sviješću koja je svojstvena za protestante. Njima suprotstavlja katolike koji imaju izvjesnu povezanost s prirodom i uvjerenjem pa tako i političkim. Schmitt kaže: „Ekonomski je racionalizam toliko udaljen od katoličkoga da je protiv sebe mogao izazvati poseban katolički strah. Moderna se tehnika jednostavno pretvara u slugu bilo kakvih potreba ... Čudesni racionalni mehanizam služi potražnji, uvijek s istom ozbiljnošću i istom preciznošću bilo da je riječ o potražnji sa svilenim bluzama, ili otrovnim plinom“ (Schmitt, 2007:48). Schmitt dakle u tehnologiji čija logika proizlazi iz određenog mentaliteta, vidi degradaciju ljudskog duha u potpuno bezvrijedne forme.

Zanimljivo je i da Gray ističe kako „nijedno europsko društvo nije imalo dugo i duboko iskustvo individualističkih oblika života i vlasništva, što je specifičnost Engleske i Sjedinjenih Država i drugih anglo-saksonskih društava“ (Gray, 2002: 90). Dakle i Gray povezuje protestante sa određenim tipom individualističkog duha povezanog sa kapitalizmom i slobodnim tržištem. No, njegova teza da ono uspjeva samo u anglo-saksonskim društvima je oprečna Schmittovom stavu da će takva logika postati dominantna. Činjenica da se suvremeni oblici kapitalizma prilagođavaju društvenim uređenjima država može biti protuargument mišljenju o liberalnoj politici dehumanizacije i depolitizacije čovječanstva.

Ono što Schmitt i Gray svakako dijele je misao o potrebi jake države. Gray u suvremenim uvjetima vidi potrebu globalne regulacije među državama koja bi predstavljala oblik kontrole i zaštite te tako osiguravala mirnu koegzistenciju. No da bi to toga došlo države moraju ojačati svoje uloge zaštite. „U najvećem dijelu suvremenog svijeta moderna država nije institucija koja se sama po sebi razumije. Za većinu čovječanstva hobsovska nesigurnost – opasnost od nasilne smrti – svakodnevna je realnost. A dok se ne riješi taj hobsovski problem nijedna od osnova ljudskog blagostanja ne može se osigurati. Bez moderne države koja kontrolira sredstva rata ne može biti mira“ (Gray, 2002:214). Schmitt je svojevremeno pisao kako protestantska etika dehumanizacije lišava svijet od jake države. Budući da

„predstavljati u eminentnom smislu može samo osoba, i to – za razliku od jednostavnog 'zastupanja'- autoritarna osoba ili ideja koja se također personificira čim bude predstavljena“ (Schmitt, 2007: 52), Schmitt u ekonomskom karakteru društva koje operira na razini potrošnje i proizvodnje vidi otuđenje od politike i države.

Budući da se obojica u svojim radovima referiraju na Hobbesa, „obojica zagovaraju revitalizaciju modela države u neohobsovskom smislu, to jest kroz ojačavanje njenih središnjih institucija koje mogu spriječiti eroziju vrijednosti....Napad na ekonomski racionalizam od strane Schmitta ili na globalni kapitalizam od Graya, ima svrhu pokazati da takvi modeli potenciraju hobsovski rat za distribuciju na svim razinama uvlačeći države i narode u permanentnu nesigurnost i nestabilnost“ (Cvijanović, 2013:177). No, logika ekonomskog racionalizma kod Schmitta se razlikuje od Grayove kritike globalnog kapitalizma jer Gray ne krivi politički liberalizam za kaos koji nameće tehnologija. Gray gleda na tehnološki napredak koji se širi zahvaljujući globalnom kapitalizmu kao na nužni rezultat razvoja čovječanstva.

U svakom slučaju, autori prikazani u ovom dijelu rada, Kant, Fukuyama, Huntigton i Gray, ni u jednom trenutku ne negiraju važnost države kao one koja jamči sigurnost i stabilnost svojim građanima. S druge strane, Agamben ima izričito kritički stav prema državi. „Danas bi na visini zadaće bilo samo mišljenje uzmožno misliti istodobno kraj Države i kraj povijesti i koje bi mobiliziralo jedno protiv drugog“ (Agamben, 2006:60). Agamben vidi u strukturi moderne države predatorski karakter koji djeluje putem biopolitičkih kalkulacija, stoga se, za razliku od autora obrađenih u ovom dijelu, zalaže za neku post državnu politiku ali nigdje ne navodi kako bi ona trebala izgledati ili kako do nje doći. Tako ispravno zamjećuje Kurelić: „Za razliku od liberalnih ili socijaldemokratskih političkih filozofa poput Poppera, Habermasa ili Rawlsa, koji se zauzimaju za ostvarenje poštene i nekorumpirane liberalno-demokratske države, on misli da je ta država nepopravljivo pokvarena i povijesno istrošena“ (Kurelić, 2009:15).

Stoga, njegove formulacije u vidu mogućeg izlaska iz stanja biopolitičke predatorske matrice nisu jasne. U nekim dijelovima njegova radikalna biopolitička zaoštavanja zvuče fikcijski i na tragu su neomarksističkih pozivanja na globalnu revoluciju protiv logike kapitalizma.No, liberalno-demokratske države nisu predznak dehumanizirajuće sile koja vodi globalni rat. Schmitt kritizira liberalnu demokraciju iz razloga koji su drugačiji od Agambenovih. Agamben želi dokidanje države jer je vidi kao permanentnog izvora suverenog

nasilja i klicu totalitarnih elemenata dok Schmitt nastoji u svojim kritikama predbaciti liberalnoj demokraciji njenu strukturu i karakter jer smanjuju doseg i snagu države. Schmitt u jakoj državi koju karakterizira element suverene odluke vidi spas, dok Agamben vidi propast. U dijelu koji slijedi razmatram detaljnije Schmittove političke postavke.

### 3. SCHMITTOVO POIMANJE POLITIKE

Carla Schmitta kao pravnika i političkog filozofa karakterizira obilježje kritičara liberalizma. Kada Schmitt napada liberalizam on napada pravnu ideju Lige naroda i njihovo političko djelovanje koje je vidio kao prijetvorno, vođeno ekonomskom logikom profita i dehumanizacije. Prema Schmittu bi „savez naroda mogao biti ideološki instrument imperijalizma neke države ili koalicije država uperen protiv drugih država. Onda za njega važi sve to je rečeno za političku upotrebu riječi čovječanstvo“ (Schmitt, 2007:87). Kada govori o ratovima vođenima u ime čovječanstva misli upravo na ciljeve ovakvih političkih grupacija te on ne vidi ništa sporno u konceptu univerzalnosti već u njegovom lažnom zagovaranju. Savezništvo je uvijek političko jer ima političke ciljeve koji su upereni protiv drugih država. Schmitt kaže: „Čovječanstvo prirodnopravnih i liberalnih-individualističkih doktrina je univerzalna, idealna socijalna konstrukcija, sustav odnosa među pojedinačnim ljudima, koji će zaista postojati tek onda kada bude isključena mogućost borbe i kad postane nemogućim svako svrstavanje na prijatelja i neprijatelja. U tom univerzalnom društvu neće postojati nikakvi narodi kao političko jedinstvo, ali ni borbene klase ni druge neprijateljske skupine“ (Schmitt, 2007:87).

Dakle, Schmitt ne negira atraktivnost ideje liberalne univerzalnosti ali ono što on jasno uviđa je nemogućnost njenog ostvarenja smatrajući da je liberalna ideologija utopija jer ne odgovara stvarnom svijetu koji je svijet političkog: „Političko jedinstvo pretpostavlja realnu mogućnost neprijatelja i time neko drugo, koegzistirajuće političko jedinstvo. Stoga na Zemlji, sve dok uopće postoji država, ima uvijek više država i ne može postojati svjetska 'država' koja bi obuhvaćala cijelu Zemlju i cijelo čovječanstvo. Politički svijet je pluriverzum, a ne univerzum“ (Schmitt, 2007:86).

Za Schmitta je svijet pozornica političkog stoga Liga naroda nije mogla tvrditi da vodi zadnji rat za mir, ili da ratuje u ime čovječanstva. To su apstraktni pojmovi koji pripadaju ideji liberalnog idealizma. Budući da on vidi Ligu naroda kao izrazito političkog aktera, on je



svjestan njene prijetvornosti. U tom kontekstu danas ne može biti globalnog rata jer ne postoji nijedna druga država ili skup država koji se ponašaju kao objektivni neprijatelj kao što ni ne postoji objektivno snažno savezništvo koje zajednički odlučuje o sudbini tih „neprijatelja“. Bit rata je borba protiv neprijatelja. Teroristi nisu neprijatelji Ujedinjenim narodima. Proglašenje globalnog rata protiv terorizma 2001. godine od strane Georgea W. Busha je značilo da su Sjedinjene Američke Države proglasile rat svima onima koji napadaju njezinu suverenost zbog toga što one predstavljaju oblik života koji nije u skladu sa njihovim. Bush je prilikom tog obraćanja jasno rekao koje su to države koje su potencijalne domovine terorizma. Bush nije rekao da vodi posljednji rat za mir ili da ratuje u ime čovječanstva, što je Schmitt prozreo kod politike Lige Naroda niti je označio čitav prostor koji nije prostor Zapada kao prostor neprijatelja. Optužbe o vođenju globalnog rata u ime liberalnih načela preko ovog primjera ne mogu biti relevantne.

Zapravo, terorizam je najbolji kandidat za stvaranje savezništva među državama. No, to savezništvo nije privilegija liberalnih demokracija, kao što ni terorizam nije jedini objektivni neprijatelj. Sigurnosna paradigma se promijenila te su se pojavili novi oblici prijetnji poput ekoloških i cyber koji idu još dalje od klasičnih pitanja rata i mira gdje države, bez obzira na njihovo političko uređenje, moraju surađivati kako bi se zaštitile. Tako se liberalizam između dva svjetska rata razlikuje od suvremenog liberalizma. Schmitt piše u specifičnom razdoblju koje je ostavilo dubokog traga na njegova razmišljanja koja seonda trebaju promatrati u kontekstu tog vremena.

### **3.1. SCHMITTOVA POLITIČKA FILOZOFIJA**

Potreba jake države koja bi mogla pružiti sigurnost i zaštitu svojim podanicima je prepoznata od samih početaka promišljanja o modernoj državi. Čovjek ima tendenciju ka ujedinjenju s drugima kako bi zaštitio svoja prava i vlasništvo. Schmitt u svojim formulacijama izvodi specifično razlikovanje političkog, kao posebne društvene sfere, koja ne može biti nivelirana sa ostalim sferama. Ključan je moment tog specifičnog razlikovanja političkog iz razloga što se ono odnosi na posebnu dimenziju ljudskog života a to je ratno stanje. Ključno za Schmittovo poimanje politike je karakter i intenzitet sukoba koji jednom kada preraste u egzistencijalni dobiva karakter političkog.

Carl Schmitt 1927. godine u *Pojmu političkog* izlaže fundamentalno razlikovanje političkog. „Specifično političko razlikovanje, na koje se mogu svesti politička djelovanja i

motivi, jest razlikovanje prijatelja i neprijatelja“ (Schmitt, 2007: 71). U tekstovima prije *Pojma političkog, Političkoj teologiji*(1922) i *Krizi parlamentarne demokracije*(1923) pojam neprijatelja se odnosi na klasičnu liberalnu tradiciju osamnaestog stoljeća te na beskrajne diskusije parlamentarizma koji proizlazi iz prirode liberalne demokracije i romantičarske estetike političkog (Hoelzel, Ward, 2014: xiv). Schmitt dolazi do pojma neprijatelja elaborirajući dvije suprotne političke tendencije: diskusiju i odlučivanje. Kako liberalizam veže uz protestantizam, a protestantizam uz rane njemačke pjesnike i beskrajne naracije o sebstvu, tako katoličanstvo vezuje uz kolektivitet i mogućnost donošenja odluke koja se tiče naroda kao političkog kolektiviteta. „Katolički politički filozofi poput de Maistrea, Bonalda i Donoso Cortesa bi smatrali beskrajnu konverzaciju rezultatom komične fantazije, budući da je ono što karakterizira proturevolucionarnu političku filozofiju upravo prepoznavanje da njihova vremena trebaju odluku“ (Schmitt,2005:53).

Dakle, podrijetlo pojma neprijatelja se veže uz romanticizam, štoviše Schmittovu kritiku njegovog estetskog poimanja koje se odnosi na individuu koja, gomilajući beskrajne naracije o sebstvu, nije u stanju donositi odluke. „Romantičari pretvaraju svaku misao u društveni razgovor i svaki trenutak u povijesni trenutak“ (Schmitt, 1950:74.) Njemački romanticizam vezuje uz protestantizam, „budući da je snažno povezan sa vjerom u apsolutizam individue“ (Hoelzel, Ward, 2014: xiv). Tako Schmitt piše u *Političkoj teologiji* da njemački romantičari posjeduju neobičnu crtu: beskrajnu konverzaciju. Ako ovu opasku usporedimo sa Schmittovom kritikom parlamentarizma koji je vezan uz liberalnu demokraciju onda se jasno mogu povući poveznice. „Srž liberalizma je pregovaranje, oprezne polu mjere, u nadi da će se krvavi konflikt moći transformirati u parlamentarnu debatu i dopustiti da odlučivanje zauvijek bude isključeno kroz beskrajne konverzacije“ (Schmitt, 2005:63). Schmitt veže njemački protestantizam koji je obilježio eru njemačkog romanticizma uz duh liberalizma i nasuprot njih stavlja katoličanstvo jer: „Katoličanstvo nije nešto što je romantičarsko. Bez obzira koliko je često Katolička crkva bila objekt romantičarskog interesa, i bez obzira koliko često je i sama znala imati romantičarske tendencije, Crkva sama po sebi nikada nije bila subjekt niti nositelj romanticizma“ (Schmitt, 1986:50).

Schmitt se u *Političkom romanticizmu* osvrće na karakter njemačkih romantičara koji se za razliku od katoličkih političkih filozofa, ne bave realizacijom svojih ideja. „Zajednica postaje produžetak individue a individua zajednice. Svaki povijesni trenutak je elastična točka fantazije filozofije povijesti s kojom se upravlja narodom. To je način osiguravanja romantičarske nadmoći nad realnosti. Na taj način, dvije nove realnosti – čovječanstvo i

povijest- postaju figure s kojima se može manipulirati“ (Schmitt, 1986:74). Hannah Arendt upravo u političkom romanticizmu vidi korijen stvaranja njemačke teorije rase: „Teorija rase u Njemačkoj razvila se tek kad je Napoleon porazio staru prusku vojsku. Ona svoj uspon duguje pruskim patriotima i političkom romanticizmu više nego plemstvu i njegovim zagovornicima.... Jedan od tih romantiziranih tema je bio narod, koji se u trenutku mogao pretvoriti u državu ili porodicu ili plemstvo ili bilo što drugo što je slučajno sinulo jednom od tih intelektualaca, ili što im je kasnije, naručio za novac neki patron“ (Arendt, 1998: 170-173).

Ono što je bitno za razmatranje ove poveznice između Hannah Arendt i Schmitta je da su im zaključci vrlo slični. Arendt izvodi njemačku teoriju rase kako bi došla do izvora njemačkog rasizma koji je onda stajao u podnožju nacizma. Arendtin zaključak cijelog poglavlja glasi da teorije rase koje su nastale među europskim nacijama prethode njihovoj politici imperijalizma. Deklarativna liberalna načela usvojena od strane europskih nacija su bila pogažena za vrijeme imperijalističkih pohoda. Schmitt radi sličnu stvar bez da se eksplicitno odnosi na imperijalizam. On njemačke romantičare vezuje uz protestantizam, a sve to skupa uz praksu liberalne demokracije koja vodi beskrajne parlamentarne diskusije. Dakle, oboje imaju kritiku liberalne demokracije jer vide problem u diskrepanciji između liberalnih načela i liberalne prakse.

Budući da se iz *Političkog romanticizma* i *Političke teologije* može razaznati kako se Schmittove kritike odnose na liberalnu demokraciju i estetiku ranog njemačkog romanticizma i kako vidi određenu poveznicu između to dvoje, Schmitt gradi teoriju koja je oprečna protestantskim idealima koji se odnose na nemogućnost odlučivanja, već samo akumuliranje beskrajnih naracija za koje Arendt tvrdi da su postale političko oružje. Vezujući svoju teoriju uz katoličanstvo i suvereno odlučivanje za kolektivitet, Schmitt se okreće u pravcu političkog realizma i važnosti konkretne situacije, a ne stvarnosti koje proizvode romantičari. Budući da oni proizvode stvarnost koja zapravo nije realnost, oni ne mogu ni uvidjeti a ni odrediti stvarnu mogućnost konflikta stoga su osuđeni na beskrajne konverzacije bez stvarne političke akcije. Stoga, neprijatelj u *Pojmu političkog* postaje konkretni neprijatelj, stvarna opasnost za egzistenciju.

Bitna odrednica Schmittove političke teorije je postavka da država ne određuje političko, već da samo prema određenju političkog se može odrediti država. „Pojam države pretpostavlja pojam političkog“ (Schmitt, 2007: 67). On u izvođenju političkog upravo kritizira poistovjećivanje politike s državom: „Općenito se političko na neki način izjednačava

s državnim ili se u najmanju ruku dovodi u vezu s državom. Država se onda pojavljuje kao nešto političko, a političko kao nešto državno – riječ je očito o krugu koji ne zadovoljava“ (Schmitt, 2007: 67). U onom trenutku kada kategorije poput klasa ili rasa, postanu u egzistencijalnom smislu neprijatelji, tada sukob postaje političan. Schmitt želi reći da političko prelazi granice države. To može objasniti neke sukobe u suvremenom svijetu, koji se događaju unutar država ali i internacionalno. Ako krenemo iz te formulacije političkog, možemo uvidjeti kako svaki sukob koji ne mora doći od strane neke države, postaje žarište političkog. To se može objasniti na imaginarnom primjeru sukoba dvije paravojne jedinice dvije različite države. Takav će sukob zasigurno kroz neko početno vrijeme biti osuđen od strane dvije države ali, budući da je to politički sukob, on kasnije zahvaća svjesnost nekog društva da se radi o sukobu prijatelja i neprijatelja i na taj način uvlači službene institucije države da javno proglase rat. Svaki sukob koji započinje alternativnim putem (dakle, ne klasično od strane proglašenja države) kroz vrijeme evolviru u sukob u kojem države eventualno postanu javno uključene u rat. Teroristički napadi su također u početku izgledali kao ne državnički sukobi sve dok su došli do takve razine intenziteta da su države javno morale proglasiti teroriste kao neprijatelje. U tom trenutku političko zahvaća državu kao instituciju, ali političko se rađa isključivo iz realne mogućnosti ratovanja.

Stoga, političko se ne veže isključivo za državu, već je svako ponašanje koje je u skladu sa odrednicom političkog – državno, jer za Schmitta se državno ogleda u snazi odlučivanja. „Političko može crpiti svoju snagu iz različitih područja ljudskoga života, iz vjerskih, ekonomskih, moralnih i drugih opreka; ono ne opisuje vlastito stvarno područje, nego sam *stupanj intenziteta* asocijacije ili disocijacije ljudi, čiji motivi mogu biti vjerske, nacionalne (u etničkom ili kulturnom smislu), privredne ili druge vrste i u različito vrijeme uzrokuju različita povezivanja ili razdvajanja“ (Schmitt, 2007:77). Schmitt ima gotovo antropološko viđenje politike koje polazi od političkog kao neizbježnog sukoba. Europa ih je tako prošla nekoliko: od sukoba između protestanata i papista, klasnog sukoba, međudržavnih imperijalističkih sukoba do mogućeg današnjeg kulturološkog sukoba. Kao što i sam tvrdi, bitan je stupanj intenzitet sukoba.

Schmitt smatra da je svaka snaga proglašenja neprijatelja državničko ponašanje. Stoga, terorističke skupine koje proglase rat državama Zapada se ponašaju kao država, bez obzira što ne zadovoljavaju kriterije klasične države. Tako Ernst Vollarth, njemački politički filozof, u razmatranju kako je Schmitt došao do pojma političkog navodi primjer Schmittovog komentiranja ponašanja skupine terorista: “ Prilikom napada na (zapadno)njemačku ambasadu

u Stockholmu (1973) za Carla Schmitta je posebno vrijedan pažnje bio stil<sup>1</sup> kojim su teroristi formulirali svoje zahtjeve. Više puta je rekao 'tako govori država'. Drskost (traženja) suvereniteta jednakog državi mu se dakle činila 'poantom događaja'. To mu je jako imponiralo; te kukavičke države koje samo urlaju od straha, a onda dođu teroristi i kažu: 'Mi zahtijevamo: 1, 2, 3.!' -To je bila država' (Vollarth, 1989:34). Iako je Schmitt rekao da samo država ima pravo proglašenja neprijatelja, njegov komentar na ponašanje terorista se odnosi na njegovu generalnu kritiku karaktera modernih liberalnih država: „Izgleda da je moderna država postala ono što je Max Weber predvidio: ogromna industrijska tvornica. Političke ideje su generalno prepoznate samo kada određene grupe vide ekonomski interes u njima. S jedne strane, političko iščezava u ekonomsko i tehnološko-organizacijsko, dok se s druge strane otkriva u beskrajnim diskusijama kulturalnih i filozofsko-povijesnih zajedničkih poveznica, koje, po estetskom kriteriju, identificiraju i prihvaćaju neku epohu kao klasičnu, romantičarsku, baroknu“ (Schmitt, 2005:65). Dakle, Schmitt kritizira praksu liberalnih demokracija zbog njihovog zatamljenja državničkog ponašanja koje je on vidio kod ponašanja gore spomenute grupe terorista: odlučno zahtijevanje i snaga odlučivanja, kao i njihovahrabrost da se suprotstave. To nedostaje modernoj državi koju Schmitt promatra uzimajući Weberovu metaforu ogromne industrijske tvornice.

Stoga, njegov komentar da je terorističko ponašanje državničko samo osvjetljava moment Schmittove konzistentnosti. Odlučnost i spremnost borbe protiv neprijatelja kojeg su gore spomenuti teroristi okarakterizirali kao egzistencijalnog je kod Schmitta izazvalo reakciju da komentira kakvo bi stvarno državničko ponašanje trebalo biti, a ne beskrajna diskusija. Jer, za Schmitta političko nadilazi državno: država može biti ta koja jedina ima moć proglasiti javnog neprijatelja, ali tu staje svaka poveznica političkog s državnim. Političko u jednom trenutku dovodi do takve reakcije neke države. Ali ono samo se ne zaustavlja na instituciji države niti mu je ona izvor. Dakle, samo po distinkciji prijatelj – neprijatelj, samo po stvarnoj mogućnosti konflikta, se ogleda političko.

Kritika liberalne demokracije i parlamentarizma je povezana sa Schmittovom formulacijom o političkom kao određujućem obilježju države. Schmitt odbacuje liberalni normativizam, ideju da država počiva na uzajamno dogovorenim procedurama i pravilima. Država po Schmittu mora biti definirana i shvaćena samo kroz političko; kroz mi/oni distinkciju, u kojoj 'mi' čini političko jedinstvo naroda i odnosi se na kolektivnu

---

<sup>1</sup> Dakle, radi se o Schmittovom oduševljenju načinom na koji su teroristi ponašali. Tako se treba ponašati država.

diferencijaciju od ostalih takvih grupa. „Smisao je razlikovanja prijatelja i neprijatelja da označi krajnji stupanj intenziteta povezivanja ili razdvajanja, asocijacije ili disocijacije; ... Politički neprijatelj ne mora biti moralno zao, estetski ružan... On je naprosto onaj drugi, stranac, i za njegovu je bit dovoljno da je u osobito intenzivnom smislu egzistencijalno nešto drugo i strano, tako da su u ekstremnom slučaju mogući sukobi s njim, koji se ne mogu riješiti ni nekim unaprijed utvrđenim općim normiranjem, ni presudom nekoga 'nezainteresiranog' i stoga 'nepriistranog' trećeg“ (Schmitt, 2007: 71). Dakle, jedino realna mogućnost stvarnog sukoba jedne političke grupe sa drugom može otvoriti prostor političkom u pravom smislu.

U odnosu na racionalizirajući i otuđujući karakter protestantizma, Schmittova politička teorija na državu gleda kao na „jedinu koja ima monopol nad političkim; država je tako jedini entitet koji može razlikovati prijatelja od neprijatelja i stoga zahtijevati od svojih građana spremnost na umiranje. Ovo pravo na ljudski život razlikuje državu od bilo koje druge organizacije ili udruge“ (Schwab, 2005: 1). Država jedina može zahtijevati od svojih građana spremnost na umiranje što znači da država jedina ima monopol na javno iskazivanje neprijatelja političke zajednice koja tvori državu. No to ne pobija tezu da političko ne izvire iz države nego ono može doći, stupnjem intenziteta do toga da država proglasi javnog neprijatelja, koji prije to nije bio. Sukob koji ima za karakter postati egzistencijalni sukob, otpušta političko, koje može doseći institucionalnu razinu gdje onda jedino država može zakonski proglasiti javnog neprijatelja koji od tog trenutka postaje neprijatelj svakog građanina te države. Ali potencijal sukoba se ne nalazi u državi i nije ona jedina koja ima monopol nad sukobom. Schmitt u *Pojmu političkog* izvodi upravo razlikovanje države od političkog:<sup>2</sup> On u karakteru države koja izjednačava sebe s društvom ne vidi nikakvu poveznicu s političkim i to naglašava: „Naprotiv, jednadžba državno = političko biva netočna i vodi u zabludu u onoj mjeri u kojoj se država i društvo međusobno prožimaju, sve dosadašnje državne stvari postaju društvene, i obratno, sve dosad „samo“ društvene stvari

---

<sup>2</sup>Da Schmitt jasno odvaja političko i državu vidi se najbolje iz predgovora *Pojmu političkog* 1932.godine gdje Schmitt naglašava da je jedino razdoblje u ljudskoj povijesti za koje se moglo tvrditi da su političko i državno istoznačni, razdoblje europske klasične države koja je koegzistirala na principu „unutra mir, izvana rat“ i sukob je stajao u *ethosu* međunarodnog postojanja: „Jednom je zaista postojalo vrijeme u kojemu je imalo smisla identificirati pojmove *državno* i *političko*. Jer, klasična je europska država uspjela postići nešto sasvim nevjerovatno: u svojoj unutarnjosti stvoriti mir i isključiti neprijateljstvo kao pravni pojam.... Formula „mir, sigurnost i red“ služila je, kao što je poznato, kao definicija policije. Unutar takve države zaista je postojala još samo policija, a ne politika, osim ako se dvorske intrige, suparništva, fronde i pokušaji pobune nezadovoljnika, ukratko „smetnje“ ne označe kao politika.“ (Schmitt, 2007:62). Dakle, Schmitt ističe kako je klasična država uspjela eliminirati element političkog unutar vlastite strukture budući da je ugušila građanske ratove 16. i 17.stoljeća i mogućnost sukoba, ali je prema izvana postojala kao entitet u međunarodnoj areni sukoba. Konzekventno, politika nije mogla postojati unutar države, osim policije. Schmitt tu jasno naglašava da je jedino tada bilo moguće poistovjećivanje države s političkim.

postaju državne, kako se to nužno mora dogoditi u demokratski organiziranoj zajednici.“ (Schmitt, 2007: 71). Iz ovog slijedi da se političko i državno može izjednačiti jedino onda kada država nastaje kao posljedica političkog (egzistencijalnog sukoba). U slučaju kada ne postoji mogućnost sukoba, ne postoji ni političko. Dakle, država nije istoznačnica s političkim. Tako, Schmittovo poimanje politike prelazi pojam države. U elaboraciji neovisnosti političkog o državi Schmitt ističe polemički karakter političkog koji se uvijek stavlja u opreku s nekim jer političko ne postoji ondje gdje nema mogućnosti sukoba: „Riječi poput države, klase, suverenosti, pravne države, apsolutizma, diktature, plana, neutralne ili totalne države itd. nerazumljive su ako se ne zna koga *in concreto* takva riječ treba pogoditi, suzbijati, negirati ili opovrgnuti“ (Schmitt, 2007:74). Dakle, da bi se neka klasa ili država mogle izjednačiti s političkim, one moraju biti u konkretnoj opreci s nekim. Ovdje se ne radi o tome da političko postoji samo kada postoji rat. Ratno stanje i mogućnost sukoba uvijek mora postojati kao realnost. To je potrebno za život političkog. Države koje negiraju mogućnost sukoba i pacificiraju svoje postojanje u odnosu s drugim državama kao i na cijelom globusu, ne mogu biti politički akteri budući da se mogućnost sukoba nikada ne može ukinuti. Kako Schmitt naglašava: „Sam pojam neutralnosti, kao i svaki politički pojam, stoji također podtom krajnjom pretpostavkom realne mogućnosti svrstavanja na neprijatelja i prijatelja, a kad bi na Zemlji postojala samo neutralnost, bio bi okončan ne samo rat, nego i sama neutralnost, jednako kao što je svaka politika, pa i politika izbjegavanja borbe, okončana ako nestane realna mogućnost borbi uopće“ (Schmitt, 2007:75).

Iako kritičar liberalizma, Schmittovo poimanje političkog ne može biti zanemareno i shvaćeno kao promašeno. U kontekstu suvremene političke situacije, političko se ogleda u sferi neprijateljskog postupanja prema onima koji napadaju suverenost neke države. Iako su suvremene države više-manje sačinjene od pripadnika različitih etniciteta, sve više se moment političkog jedinstva ističe kao mobilizirajući faktor pri podršci. Pokazatelj toga su dobri izborni rezultati ekstremno desnih opcija u europskim državama kao i jačanje populizma. No, liberalna demokracija je načelno još uvijek jedino održivo političko uređenje koje ljudima omogućuje najviše slobode uz najmanje oduzimanje iste. No, eskalacijom terorizma i pojavom disfunkcionalnih država na Bliskom istoku, politike liberalnih demokracija na Zapaduse ponašaju u skladu sa Schmittovim odrednicama političkog gdje je mogućnost sukoba uvijek prisutna a to znači klasično poimanje politike kao borbe za moć, gdje su države samostalni entiteti i gdje međunarodna scena može imati međudržavničke odnose ali nikako supranacionalne institucije sa potencijalom globalnog upravljanja. Ne postoji tendencija da se

stvari naddržavna vladavina koja će preuzeti na sebe ulogu predvodnice borbe protiv neprijatelja budući da ne postoji unificirana politika Zapada. Postoji trend proglašavanja izvanrednog stanja kada država postane žrtvom terorističkog napada ali taj trend nije pokazatelj unifikacije politike Zapada već je posljedica logike ratnog stanja. Budući da sukob stoji kao realna mogućnost, ratovi koji se danas vode diljem globusa nisu ništa drugo nego politički sukobi koji su rezultat raznih faktora koji ne proizlaze iz logike moderne države već proizlaze iz logike političkog. Globalni rat opisan kao borba za moć u konstelaciji političkog stoji samo kao jedna opisna varijabla unutar proučavanja fenomena moći. No, daleko je od toga da može pomoći kada je riječ o stvarnim prijetnjama koje se događaju u sferi političkog.

S druge strane, po mišljenju talijanskog filozofa politike Giorgia Agambena politike suvremenih država nisu rezultat odgovora na terorizam već je posrijedi skrivena biopolitička matrica koja svoje porijeklo vuče od samih početaka nastanka moderne države. „Danas, ne postoji tako nešto kao politička supstanca: političko je polje konstantno ispresijecano strujama politizacije i depolitizacije, obitelji i grada“ (Agamben, 2015:23). Agamben naglašava da polje političkog u sebi unosi jedan rascjep u kojemu je jedini ulog ljudski život. Njegove teorijske postavke su vrlo upečatljive i pružaju odgovor na njegovo viđenje suvremene situacije. No u nekim bitnim formulacijama Agambenovi argumenti su problematični.

#### **4. AGAMBENOVO POIMANJE POLITIKE**

Uvevši pojam *homo sacera* u teorijski diskurs suvremenosti, Giorgio Agamben inzistira na tome da „područje indiferencije u kojemu život izgnanika graniči sa životom *homo sacera*, uzmožnim biti ubijen i neuzmožnim biti žrtvovan, označava izvorni politički odnos, izvorniji od Schmittove opozicije između prijatelja i neprijatelja, sugrađanina i stranca“ (Agamben, 2006: 99). Po njegovom mišljenju došlo je do potpune promjene u kojoj šmitovsko razlikovanje ne može objasniti postojeće stanje. Njegova interpretacija Hobbesa dokazuje kako on u modernoj državi vidi suvereno nasilje, a ne suverenu zaštitu: „Suvereno nasilje uistinu nije utemeljeno na paktu, nego na isključujućem uključenju golog života u državu. I, kao što je u tom smislu prvi i neposredni referent suverene moći ubojstva uzmožan i žrtvovanja neuzmožan život koji ima svoju paradigmu u *homo saceru*, tako u osobi suverena vukodlak, čovjek vuk od čovjeka, čvrsto obitava u gradu“ (Agamben, 2006: 96).



Agamben se u razradi svojih teza oslanja na radove Michela Foucaulta koji je uveo u teorijski diskurs pojam biopolitike, Hannahu Arendt koja je elaborirala vezu između prirodnog života i političkog djelovanja, Waltera Benjamina koji je definirao suvereno nasilje i Carla Schmitta koji je teoretičar izvanrednog stanja. Na radovima tih autora počiva Agambenova ideja o politici moderne, o politici demokracija Zapada, koje putem stalnih procesa uključivanja i isključivanja golog života u politički prostor, konstantno vrše suvereno nasilje nad ljudskim tijelom, a sve kroz politiku izvanrednog stanja, kroz odluku koja se izuzima iz prava u normalnom stanju.

Za Agambena je rat protiv terorizma rat koji pod izvanrednim stanjem, dopušta suverene odluke o uključenju – isključenju golog života, o ubojstvu koje je dozvoljeno učiniti bez da se počini zločin. Na taj način se vrši političko nasilje nad ljudskim tijelom, koje biva opravdano od strane nužnosti za vrijeme izvanrednog stanja. Idući još dalje od toga, Agamben tvrdi kako i u normalnom stanju, putem biopolitičkih kalkulacija, sveze zdravstva sa suverenom odlukom, ljudski život biva u konstantnoj opasnosti od izopćenja iz zajednice. Stoga, Schmittovo specifično političko razlikovanje prijatelj – neprijatelj se ogleda samo u obzoru realističke politike u kojem je neprijatelj uvijek onaj drugi, stranac, netko tko je izvana. Agamben vidi unutar samih demokracija na Zapadu biopolitičke frakture koje stalno, posredstvom suverenih odluka, stvaraju prostor isključenja golog života iz zajednice.

U odnosu sa Schmittovim postavkama o političkom koji nadilazi granice države Agamben nema pojam političkog koji nadilazi granice države, već, kao kritičar moderne države, izričito veže političko uz praksu suvremenih država te iznosi argument o zamjeni para prijatelj-neprijatelj sa parom uključenje-isključenje u okolnostima rata protiv terorizma. No, čini se da rat protiv terorizma upravo opravdava ovo Schmittovo razlikovanje i karakteriziranje države prema paru prijatelj-neprijatelj. Terorističke skupine se ponašaju državnički, dok se zauzvrat države, koje su mete terorističkih napada, udružuju kako bi zajedničkom kooperacijom osigurale više zaštite svojim građanima i obranile se od mogućih napada. U svrhu obrane i zaštite, aktivira se izvanredno stanje kao jedini način da se učinkovito zaštititi politička zajednica. Problem kod Agambena je taj što on političko veže isključivo uz državno. Po Schmittu, političko se ne ogleda kroz državno, već obrnuto: svako djelovanje koje intenzitetom dovodi do realnog sukoba postaje političko time i državno. Agamben veže sve svoje formulacije kroz kritiziranje države, što je pogrešno. Formulacija o uključenju – isključenju kao determinacijskom paru suvremenosti ne može objasniti ponašanje terorističkih skupina ili konflikte koji se događaju na vjerskim, nacionalnim i

kulturalnim osnovama. Dok Schmittova teza o političkom kao specifičnoj dimenziji koja biva aktualna dosegom egzistencijalne ugroze u vidu mogućnosti sukoba zadovoljava kao odgovor na prirodu dinamike političkog.

Schmitt kada govori o ratovima koji nadilaze političko (misleći prvenstveno na posljednje ratove za obranu čovječanstva<sup>3</sup>) iznosi bitan argument koji pobija Agambenovo nadilaženje političkog kroz tezu o depolitizaciji i biopolitici: „Takvi su ratovi neminovno osobito intenzivni i neljudski ratovi jer, *nadilazeći političko*, moraju neprijatelja istodobno degradirati u moralnim i drugim kategorijama i pretvoriti ga u ljudsku nakazu protiv koje se ne treba samo braniti, nego se ona mora definitivno *uništiti, koja dakle više nije samo neprijatelj kojega se mora odbaciti u njegove granice*. To što su takvi ratovi mogući pokazuje, međutim, vrlo jasno da je rat danas još prisutan kao realna mogućnost, što je jedino važno za razlikovanje prijatelja i neprijatelja i za spoznaju političkoga“ (Schmitt, 2007:76). Ono što Schmitt ovdje želi reći je to da političko koje se rađa iz odnosa prijatelj-neprijatelj opisuje svaki mogući sukob koji se događa te da ubijanje neprijatelja, njegovo svrstavanje na potpuno uništavanje druge strane, se rađa iz radikalizacije ubojstva. Radikalizacije koja nadilazi političko. Ne radi se o nikakvoj biopolitičkoj kalkulaciji kada je riječ o neprijatelju koji se radikalizacijom pretvara u nakazu. Radi se o potpunoj destrukciji života, a ne proizvodnji života.

Dakle, Agambenovo poimanje politike je vezano isključio za državu kao klicu totalitarnih elemenata koja je preuzela naslijeđe svoje metafizičke tradicije u tome da ulazak *zoe* u polis tretira kao goli život izložen suverenom nasilju. Budući da Agamben rješenje problema suvremene situacije vidi u dokidanju države, jasno je da politiku veže isključivo za državu i štoviše političko razmatra kao sferu trajnih isključenja i uključenja, sferu polariteta u čijem je vrtlogu središnja figura *homo sacer* – život koji je moguće ubiti bez da se počini ubojstvo.

---

<sup>3</sup>Schmitt kada govori o posljednjim ratovima za obranu čovječanstva misli na ratove koji se vode kako bi se postigao globalni mir. Tako piše da: „Ako je volja da se spriječi rat toliko jaka da više ne zazire od samog rata, ona je time upravo postala političkim motivom, to jest ona potvrđuje rat, pa čak i njegov smisao, iako samo kao ekstremnu eventualnost. Danas je to, čini se, osobito perspektivan način opravdanja ratova. Rat se onda svaki put odigrava u obliku „konačno posljednjeg rata čovječanstva“. (Schmitt, 2007:76).

## 4.1. HOMO SACER I MODERNI TOTALITARIZAM

Biopolitička matrica, koja se u nekim slučajevima pretvara u *thanatopolitiku*<sup>4</sup>, je skrivena paradigma zapadnjačkih politika, misli Agamben: „Temeljno je djelovanje suverene moći proizvođenje golog života kao izvornoga političkog elementa i praga artikulacije između prirode i kulture, *zoe* i *bios*“ koje „implicira da je zapadnjačka politika sveudilj biopolitika, i na taj način čini jalovim svaki pokušaj da se političke slobode utemelje u državljskim pravima“ (Agamben, 2006:160). Iz ovog proizlazi da je obilježje života u modernoj državi radikalna nesigurnost, budući da je izvor nesigurnosti sami suveren, jer Agamben veže suverena kao opreku *homo saceru*. Slijedeći ono što Agamben tvrdi, da sveti život obitava unutar političkih zajednica, to znači da su same političke zajednice, odnosno države, sačinjene od rascjepa u kojima postoji permanentna mogućnost da putem sveze politike i drugih grana poput zdravstva, ljudski život može biti ugrožen bez da se počini ubojstvo. Ako je istina da političko-pravna struktura moderne države dozvoljava putem pukotine unutar sebe činiti nasilje nad svojim građanima koji su svedeni na goli život, onda je stanje permanentne nesigurnosti obilježje suvremenog života.

„Ako je u svakoj modernoj državi granica koja određuje točku u kojoj odluka o životu biva odlukom o smrti a biopolitika se preokreće u *thanatopolitiku*, ta se crta danas ne pokazuje više kao fiksna granica između jasno razlučenih područja“ (Agamben,2006:106). Dakle, ispada da je područje modernosti područje zamagljenih granica između života i smrti, javnog i privatnog. Ono što Agamben očito želi reći da su opreke, bilo kakve, potpuno nestale u suvremenoj politici. Stoga, Schmittovo određenje političkog prema Agambenu nije aktualno, štoviše sa rođenjem moderne demokracije, ono ne može ni izbliza pojasniti stanje stvari. Agamben i Schmitt imaju potpuno različita viđenja politike. Schmitt političko vidi kao odnos koji se rađa iz mogućnosti sukoba, dok Agamben politiku vidi kao tehniku upravljanja, moć koju suveren ima nad stanovništvom. Budući da su im polazišta različita, jer Schmittov pojam politike ne korespondira isključivo sa državom, dok Agambenov ide isključivo uz državu, Agambenov argument o zamjeni para prijatelj-neprijatelj parom isključenje-uključenje ne može biti učinkovito razložen. Agamben, da bi učinkovito postavio opreku

---

<sup>4</sup>Thanatopolitika je pojam koji se veže uz Michela Foucaulta te označava politizaciju smrti. Foucault ga prvi put spominje u predavanju iz 1982. godine „The Political Technology of Individuals“ – „Otkada populacija nije ništa više nego ono o čemu se brine država radi vlastitog očuvanja, država je tako ima pravo i pobiti, ako je potrebno. Stoga, obrnuti pojam od biopolitike je thanatopolitika.“ (Foucault, 2000:416).

Schmittovoj teoriji, mora na politiku gledati kao na odnos koji nadilazi državu i ne veže se za tehnike upravljanja.

Moderna demokracija je po Agambenu u sebi oslobodila dva procesa koji se odnose na upravljanje golim životom kao biopolitičkim tijelom čovječanstva. Štoviše, on tvrdi kako neposredna blizina između masovnih demokracija i totalitarnih država nije puka slučajnost, već slijed biopolitike. Budući da u nacističkoj Njemačkoj Agamben vidi biopolitički proces *per excellence*, on ide dalje od toga i izvodi tezu da je brzina kojom se parlamentarne demokracije mogu preokrenuti u totalitarne države i obrnuto, samo dokaz o permanentnosti biopolitike, koja stoji u pozadini svih političkih procesa. Pitanje političkog uređenja tako biva samo tehničko i organizacijsko pitanje. „Tradicionalne političke distinkcije (kao primjerice između desnice i ljevice, liberalizma i totalitarizma, privatnog i javnog) gube svoju jasnoću i svoju razumljivost te ulaze u područje neodređenosti kada njihov fundamentalni referent postaje goli život“ (Agamben, 2006:106).

Goli život ili život *homo sacra* predstavlja granični pojam, život koji se ne da žrtvovati ali ga se stoga može ubiti. Agamben tvrdi: „Izopćenje je suvereni *nomos* koji uvjetuje svaku drugu normu...I ako se u moderni život sve jasnije postavlja u središte državne politike, ako smo u našem vremenu, svojevrsno a posvema realno, svi državljani virtualni *homines sacri*, to je moguće samo zato što je odnos izopćenja sveudilj vlastita struktura suverene moći“ (Agamben, 2006: 99). Dakle, suverena moć bi bila ta koja upravlja ljudskim životima putem biopolitike, politizacije života. Suverena moć, po njegovom mišljenju, se ne zaustavlja u polju političkog, već je u tijesnoj svezi sa drugim granama društvenog života poput zdravstva: „To znači da se suverena odluka o golom životu premješta od strogo političkih motivacija i područja na dvosmisleniji teren, u kojem se čini da su liječnik i suveren zamijenili uloge“ (Agamben, 2006:124).

Dakle ono što Agamben tvrdi je činjenica da je tijelo čovjeka predmetom političkih operacija, postalo ulogom moderne politike i da se na taj način politika okreće sa svog klasičnog područja u područje koje se odnosi na sam život njenih građana, na njegovo upravljanje i oblikovanje. Suverena odluka tako predstavlja kriterij održavanja na životu. „Politička paradigma je pronađena u nečemu što nikada nije pripadalo političkom ili je bilo samo marginalno: prirodni život ljudskih bića, izvanredno stanje, koncentracijski logori, izbjeglice, jezik i sfera gesti“ (Agamben, 2000: i-ii). Ako promatramo politiku kao što je

promatra Agamben, nismo u mogućnosti da realno sagledamo prirodu današnjih sukoba u svijetu kao ni da razlučimo političko od drugih sfera društvenog života.

Eskalacija terorizma je samo otvorila put ka političkim odlukama od strane izvršne vlasti, koje zbog logike zaštite i sigurnosti, putem izvanrednog stanja, privremeno uskraćuju prava i slobode svojim građanima i čineći to izjednačuju političko i državno. Agamben tvrdi kako se ne radi o privremenim mjerama već o permanentnom stanju modernih država. No, koliko nam praksa pokazuje, države proglašavaju izvanredno stanje nakon što pretrpe teroristički napad neko kratko vrijeme pa ga obustave. Francuska i Turska su primjeri država koje stalno produžuju trajanje izvanrednog stanja. Njemačka, koja je doživjela nekoliko terorističkih napada protekle godine, uopće nije proglasila izvanredno stanje. Najveći izazov s kojim se moderne države zahvaćene ratom protiv terorizma suočavaju je ravnoteža između sigurnosti i slobode. Vrlo je važno napomenuti kako su sigurnost i sloboda u međusobno ograničavajućem odnosu. Više slobode može značiti manje sigurnosti i obrnuto. Praksa modernih država koje su zahvaćene ratom protiv terorizma pokazuje kako se one što češće odlučuju za povredu ljudske privatnosti kako bi osigurali više sigurnosti za zajednicu. Jedan takav primjer je pojačana kontrola putnika u zračnom prometu kojom se ozbiljno narušava pravo na privatnost svih putnika. Takva praksa stoji u opreci s liberalnim viđenjem slobode. No, takva praksa ne stoji u opreci s logikom države kao entiteta koji mora pružati sigurnost svojim građanima. Ratno stanje je izvanredno stanje i samim time opravdava izvanredne mjere. Budući da liberalne demokracije nemaju mehanizam u kojem ratno stanje ne predstavlja izvanredno stanje, liberalne demokracije se moraju suočiti s dilemom sigurnost-sloboda. Kada bi se države u ratnom stanju ponašale kao u normalnom stanju, na koji način bi se one mogle učinkovito obraniti od neprijatelja? I bili tretiranjem ratnog stanja kao normalnog zapravo prestale biti političke zajednice? Budući da je karakter rata protiv terorizma neizvjestan zbog prostorne i vremenske disperzije napada, države da bi se učinkovito obranile moraju cijelo vrijeme biti u stanju pripravnosti i povećanju sigurnosti. Kada ne bi to činile, postale bi ranjive i ne bi postojale kao političke zajednice.

Rat protiv terorizma je otvorio ponovno specifično političko djelovanje. Agambenova teza da političke podjele više ne igraju nikakvu ulogu poput ljevice i desnice, ne stoji. „Tradicionalne političke distinkcije (kao primjerice između desnice i ljevice, liberalizma i totalitarizma, privatnog i javnog) gube svoju jasnoću i svoju razumljivost te ulaze u područje neodređenosti kada njihov fundamentalni referent postaje goli život“ (Agamben, 2006:106). Sada, više nego ikada, ponovno postaju aktualne podjele na ljevicu i desnicu, gdje desnica

poprima oštru retoriku koja se odnosi na mijenjanje politika prema strancima. Ljevica, iako oslabljena, još uvijek ima snagu da zauzme drugačiji stav od desnice kada je riječ o imigrantima koji predstavljaju goli život<sup>5</sup>. Rat protiv terorizma je iznjedrio jednog egzistencijalnog neprijatelja. Države su se počele u skladu s tim radikalno mijenjati i zatvarati u jedinstvene političke zajednice. Aktualni primjeri krize sa priljevom ilegalnih imigranata su dokaz da se liberalne demokracije na Zapadu ponašaju svaka u skladu sa svojim političkim odlukama i da ne predstavljaju jedinstveno političko tijelo. Ova činjenica služi i kao protuargument liberalnom univerzalizmu i vođenju globalnog rata. Jer, da postoji nešto kao unificirana politika liberalnih demokracija prema 'neprijateljima' zar ne bi Zapad kao jedinstveni politički entitet provodio jedinstvenu politiku i nadilazio granice nacionalne države? Liberalne demokracije ne predstavljaju nikakav savez. Svaka država samostalno odlučuje. Unutar Europske Unije države se razlikuju kada je riječ o politikama prihvata izbjeglica, usprkos pokušajima da se realizira jedinstvena politika prihvata EU. To pridonosi argumentu da se liberalne demokracije ne ponašaju kao jedan politički entitet koji u obrani svojih vrijednosti vodi globalni rat. Preispitivanje uloge i strukture NATO saveza od strane aktualnog američkog predsjednika se može protumačiti kao obrnuti proces od logike unificiranog globalnog rata kako ga Agamben spominje.

Također, teza o sukobu civilizacija kod Huntigtona ne zadovoljava u opisivanju većine suvremenih sukoba, što je i Gray ispravno zamijetio. Ako promatramo islam kao Huntigton, onda borba koja se odvija unutar islama između dvije skupine nije politička. Prema Schmittovom definiranju, ona je upravo to. „Realno svrstavanje na prijatelja i neprijatelja u svome je bitku tako jako i presudno da nepolitička suprotnost u istom trenutku u kojem prouzroči to svrstavanje potiskuje svoje dotadašnje „čisto“ vjerske, „čisto“ privredne, „čisto“ kulturalne kriterije i motive te se podvrgava potpuno novim, osebnim uvjetima i posljedicama novonastale političke situacije“ (Schmitt, 2007:77). Bez obzira što muslimani nisu civilizacija u huntigtonovskom smislu i što islam nije borbena religija, postoji opasna mogućnost da retorika neprijateljstva prema svim muslimanima stvori politički sukob u kojem „čisto“ kulturalni kriteriji postanu izvor realne mogućnosti političkog.

---

<sup>5</sup>Jedan primjer je politika prihvata imigranata za vrijeme vladavine lijeve opcije u Republici Hrvatskoj, gdje se Hrvatska pokazala kao jedna od država koje su imale najbolji tretman prema imigrantima koji su prelazili njenu granicu. Isto tako, razne lijeve nevladine organizacije diljem Europe se trude da imigrantima pruže što bolji tretman. Dok s druge strane, npr. desna politika u Mađarskoj je pokazala znatno oprečni stav prema prihvatu imigranata kao i razne desne populističke grupe koje šire retoriku neprijateljstva i mržnje.

U svojoj političkoj teoriji, Schmitt želi na neki način pokazati kako diktatura nije nužno antonim demokraciji te da parlamentarizam sa svojim beskrajnim diskusijama pripada isključivo liberalizmu ali ne i demokraciji (Sorell, 2013: 99-100). U tom svjetlu, možemo se prisjetiti Talmonovog argumenta o mesijanskoj demokraciji kao totalitarnoj<sup>6</sup>, u kojoj opća volja ne poznaje nikakve frakcije u društvu i gdje je jedina svrha zajednice egzistencija političkog koje stremi jednoj istini. Na pragu tog argumenta možemo danas promatrati liberalne demokracije koje bi mogle otpustiti totalitarne elemente kada bi počele proces zatvaranja u ekskluzivne zajednice pod pritiskom suvremenih sigurnosnih prilika. Ono što je ključni propust liberalnih institucija je mogućnost da populističke, ekstremne opcije dođu na vlast i mehanizmom izvanrednog stanja uz podršku naroda kroz izravnu komunikaciju oblikuju opću volju koja ne tolerira partikularnosti, bez obzira koliko one bile liberalne. Do sada, proglašenje izvanrednog stanja nije značilo i nasilnu retoriku prema drugačijim oblicima života. Ono je slijedilo logiku ratnog stanja u kojem država, da bi mogla zaštititi svoje građane, poseže za izvanrednim mjerama obrane. Nije postojala tendencija ka istrebljenju svega što je različito već je postojao oprez prema svemu što sadrži karakteristike neprijatelja. Izvjesno je koliko bi desne populističke opcije prouzrokovale podjele i štete prema svakom obliku različitosti koji se nalazi unutar neke zajednice, bez obzira ima li ta različitost veze sa karakteristikama neprijatelja.

Schmittu je bitan moment diktature iz razloga što jedino suveren može proglasiti neprijatelja, i u skladu sa proglašenjem izvanrednog stanja, imati ovlasti putem kojih će se situacija razriješiti. U tom smislu, liberalne demokracije, budući da su istisnule moment autoritativnog odlučivanja i svele sve na beskrajne diskusije u parlamentu i pravno normiranje, suverenu odluku rezerviraju isključivo putem proglašenja izvanrednog stanja. No to proizvodi jednak učinak na život građana kao za vrijeme diktature. Pobjeda Donalda Trumpa može za suvremenu politiku upravo značiti to: povratak vjere u suverenog diktatora koji putem demokratskih mehanizama može narodu osigurati zaštitu i sigurnost. To ne znači da će se Sjedinjene Američke Države pretvoriti u diktaturu, ali kako Schmitt kaže, diktatura

---

<sup>6</sup>Kao prilog tezi o razlikovanju liberalne demokracije od mesijanske totalitarne demokracije je djelo J.L.Talmona „*The Rise of Totalitarian Democracy*“ : “Liberalni pristup pretpostavlja da je politika sfera pokušaja i pogreške i s tim u skladu, politički sustav kao pragmatični put pronalaska ljudske genijalnosti i spontanosti. Također, (pristup) prepoznaje različitostrazina privatnih i javnih nastojanja koja su izvan sfere politike.S druge strane, totalitarno demokratsko mišljenje je bazirano na pretpostavci o jedinstvenoj i ekskluzivnoj istini u politici....Ono prepoznaje samo jedan plan egzistencije, onaj politički.“ (Talmon, 1952: 1-2).

nije antonim demokraciji<sup>7</sup>. Izbor karizmatičnog vođe koji 'kao da govori ono što narod misli' može značiti da je ljudima dosta beskrajnih diskusija između političkih elita koje su okarakterizirale liberalnu praksu SAD-a i da žele političare koji komuniciraju izravno s njima. Donald Trump je svoju podršku i političku karijeru izgradio na *Twitteru*, što dovoljno pridonosi fenomenu izravnog obraćanja 'vođe' s narodom. Što se tiče institucionalnih mogućnosti, trodioba vlasti, koja u normalnom stanju funkcionira kao savršen mehanizam kočnica i ravnoteža kako bi se građane zaštitilo od zlouporabe jedne grane vlasti, u izvanrednom stanju znači dominaciju izvršne grane vlasti nad ostalima. Za Schmitta je to „*Freirechtsbewegung*: situacija u kojoj jedna osoba mora odlučivati i suzbiti zajamčena prava kako bi zaštitio ustav. Čineći to, ta osoba u sebi sadrži zakonodavnu i sudsku vlast i nadilazi Montesquievu doktrinu o nužnom odvajanju grana vlasti“ (Hoelzel, Ward 2013:xxvi).

Agamben s druge strane u ratu protiv terorizma vidi permanentno izvanredno stanje kao podložak moderne države putem kojeg se onda odvijaju biopolitičke kalkulacije i ulog golog života biva stalno na ivici isključenja iz političke zajednice. On stvar dovodi do krajnje radikalnih formulacija: „Moderni totalitarizam može se definirati kao uspostavljanje legalnog građanskog rata koji omogućuje fizičko uklanjanje ne samo političkih protivnika nego čitavih kategorija građana koje su iz nekog razloga neuklopive u politički sustav. Time je hotimično stvaranje nekog izvanrednog stanja postalo jedna od glavnih praksi suvremenih država, čak i takozvanih demokratskih“ (Agamben, 2008:11). Dakle, na tom tragu on gradi postavku da je izvanredno stanje postalo pravilom suvremene politike i da se putem njega odvija totalitarizacija života u kojem su svi građani *homines sacri* i gdje jasna zona diferencijacije između života i smrti biva ulogom biopolitike.

Može li se opravdano tvrditi da je proglašenje izvanrednog stanja uz stvaranje logora, u kojima ljudski život gubi svoju deklarativnu vrijednost, izravna posljedica biopolitičke strukture suvremenosti koja je utkana u samo metafizičko naslijeđe modernih država ili su strahote koje se zbivaju u okvirima logora posljedica ispuštanja radikalnog zla koji biva rezultatom klasičnog ratovanja u kojima je neprijatelj stranac, Drugi, onaj koji mora biti

---

<sup>7</sup>Schmitt u *The Crisis of Parliamentary Democracy* iznosi: „Čim demokracija postane svrha samoj sebi, tada nitko ne može ostati (u formalnom smislu) demokrat pod svaku cijenu...Također se može dogoditi da oni (demokrati) odlučuju o osnovama demokratskog načela koji ide na korist ženskom radu što za posljedicu ima situaciju u kojoj većina žena ne glasa demokratski. Tada se poznati program „ljudske edukacije“ razotkriva: Narod može biti doveden do stupnja da prepozna i izrazi svoju volju kroz ispravnu edukaciju...Posljedica edukacijske teorije je diktaturakoj suspendira demokraciju u ime prave demokracije koja se tek mora dogoditi Teoretski, ovo ne mora uništiti demokraciju, ali bitno je obratiti pozornost na to jer pokazuje kako diktatura nije oprečna demokraciji. I za vrijeme tranzicijskog razdoblja koje nije dominirano diktatorom, još uvijek može postojati demokratski identitet te volja naroda kao isključivi kriterij“ (Schmitt, 2000:28).



eliminiran? U dijelu rada koji slijedi nastojat ću kroz nekoliko temeljnih momenata moderne države raspraviti do koje mjere Agamben ima pravo u svojim tvrdnjama te do koje mjere on ne uviđa što zapravo znači politika u liberalizmu.

## 5. KARAKTER MODERNE DRŽAVE – RASPRAVA

U ovom djelu rada raspravljati ću o svim instancama koje se tiču karaktera moderne države: biopolitici, izvanrednom stanju i globalnom logoru. Budući da teza ovog rada glasi da karakter moderne države nema biopolitičku strukturu u kojoj se zbiva suvereno nasilje koje može doseći globalne razmjere, pokušati ću svaku gore navedenu instancu opisati kroz autore koji putem njih nastoje upravo dokazati suprotno od navedene teze. Glavni autor kojeg nastojim prikazati je Giorgio Agamben. Sve tri instance, biopolitika, izvanredno stanje i globalni logor, su motivi njegove političke filozofije koja je uperena na otkrivanje karaktera moderne države koji je po njegovom mišljenju totalitaran. Agamben se pri elaboraciji biopolitike oslanja na teze Michela Foucaulta kojeg je kako kaže „smrt spriječila da razvije sve implikacije pojma biopolitike i pokaže u kojemu bi smjeru produbio njezino istraživanje“ (Agamben, 2006:10). Dakle, ono što Agamben prepoznaje kao važno za svoju argumentaciju je Foucaultova teza o ulasku *zoe* u sferu polisa, dakle golog života kao objekta politike. On da bi mogao svoj argument zaoštriti spaja koncepciju logora od Hannahe Arendt za koju kaže da „začudo ne uspostavlja nikakvu vezu s prodornim analizama koje je prethodno posvetila totalitarnoj vlasti u kojima manjka bilo kakva biopolitička perspektiva“ (Agamben, 2006:9). Stoga, on Arendtinu koncepciju sam nakalempljuje biopolitiku koju kao zamisao uzima od Foucaulta. Iako se taj spoj čini kao jako obećavajući, on, kako ću nastojati pokazati, ima svoje manjkavosti i ne može se olako primati kao eksplikacijski ispravan.

S druge strane, od Carla Schmitta uzima definiciju suvereniteta prema kojoj je „suveren onaj koji odlučuje o izvanrednom stanju“ (Schmitt, 2005:1). To Schmittovo poimanje Agambenu ide na korist budući da on slaže teoriju o permanentnom izvanrednom stanju koje je posljedica biopolitičke strukture moderne države. Izvanredno stanje je siva zona prava u kojem se dospijeva u sferu u kojem pravni poredak biva suspendiran tako što ga se stavi u stanje izvan prava, a opet postoji u pravnom odnosu. Peripetije i poteškoće na koje se nailazi kada se želi proučiti i shvatiti taj jedinstveni pravno-politički pojam, Agamben razmatra u drugom dijelu njegove trilogije *Homo Sacer: Izvanredno stanje* (2003). Izvanredno stanje kao fenomen je bio od izričite važnosti Carlu Schmittu jer je on protiv temeljnog

liberalnog stava o vladavini prava. Zakon limitira vođu. Izvanredno stanje koje je u liberalizmu stvarno nešto izvanredno za njega je dokaz nekonzistentnosti vladavine prava i zato on u svojim radovima govori da vođa stvara pravo odlukom. To je decizionizam kao načelo koje nadilazi ograničenja liberalne vladavine prava. U liberalnoj demokraciji nitko nije iznad zakona. Agamben uzima taj pojam kako bi opisao općenito stanje suvremene politike. On izvanredno stanje proglašava sastavnim nepriznatim dijelom zapadnodemokratskih režima koji oni koriste po potrebi suspendirajući vladavinu prava na koju se pozivaju. Tj. vladavina prava ima nepriznato naličje koje je dio sustava. Ovaj rad će pokušati ispitati valjanost te teze kroz elaboraciju empirijskog fenomena izvanrednog stanja i njegove moguće poveznice sa patologijom moderne države.

Globalni logor, kao treća instanca 'optužnice' moderne države, Agamben, kao što sam ranije spomenula, elaborira uz pomoć teorijskih dostignuća Hannah Arendt o totalitarizmu. Agamben tvrdi da je logor postao *nomos* zemlje: „Logor, a ne grad jest biopolitička paradigma današnjeg Zapada“ (Agamben, 2006:160). Agamben tvrdi da, usprkos naporima zapadnjačke tehnologije i oblikovanja zajednica idealnih za život, moderne države zanemaruju činjenicu postojanja logora u samom srcu njihovih gradova. Dakle, za Agambena je logor prostor koji nije vremenski ovisan, već se svugdje i u bilo koje vrijeme, može uzdignuti i kao takav tvoriti biopolitički prostor u kojem *homini sacer* bivaju objektom suverenog nasilja. Logor nije vezan za žrtve rata, kao što su vezani logori koji su postojali u totalitarnim režimima i logori za vrijeme rata na prostoru bivše Jugoslavije, već je logor *nomos* našeg planeta u kojem se odvijaju zločini suvremenog svijeta poput imigracijskih kampova. Agamben zasigurno ima pravo kada govori o fenomenu suvremenog logora. On zaista jest imigracijski kamp ili Guatanamo. No, uzrok nastanka kampa teško da može biti biopolitička struktura moderne države. Niti mehanizam izvanrednog stanja sam po sebi rezultira takvim logorima. U obradi ove instance ću pokušati dokazati da karakter logora nije biopolitičan niti je *nomos* planeta, te svakako nije biopolitička paradigma današnjeg Zapada.

Provjeru svoje teze i obradu ovog dijela rada započinjem analiziranjem pojma biopolitike kako bi uvidjeli zašto je on tako atraktivan mnogim suvremenim autorima. Osim Agambena, u dijelu rada koji se odnosi na istraživanje biopolitike, prikazati ću tezu Juliana Reida, koji tvrdi da je biopolitičko oblikovanje zajednica od strane liberalnih režima uzrokovalo i proizvelo rat protiv terorizma, kao i tezu Roberta Esposito koji, za razliku od Agambena, biopolitiku ne veže isključivo uz negativni predznak. On postavlja stvari tako da na društvo gleda kao na ljudsko tijelo te biopolitiku vidi kao na ubrizgani imunitet koji u isto

vrijeme unosi patogen koji može rezultirati virusnom infekcijom, ali je i mehanizam zaštite ljudskog tijela od istog tog virusa.

## 5.1. BIOPOLITIKA

Biopolitika kao tehnika moći se prvi put pojavljuje u djelima Michela Foucaulta koji proučava prijelaz biološkog života u politiku ili Agambenovim rječnikom *zoe* u polis. Foucault na biopolitiku gleda kao na povijesni fenomen koji u sferu ljudske povijesti ulazi u drugoj polovici osamnaestog stoljeća te se tumači kao biomoć: „Smrt koja je bila utemeljena na pravu suverena sada se manifestira kao preokret u vidu prava društvenog tijela da osigura, održi i razvije svoj život“ (Foucault, 1990:136). Biomoć postaje tako tehnikom moderne države koja je istisnula pravo suverena da ubije. Zaokret se događa u mogućnosti suverena da upravlja životom na način da ga proizvodi, umnožava i sintetizira s cjelokupnom sferom društva. Smrt kao pravo suverena tako postaje relikv vladavina iz prošlosti.

Agamben smatra kako fenomen biopolitike korespondira sa cijelom zapadnjačkom metafizičkom misli, još od antičkog vremena: „Mogli bismo čak reći da je proizvodnja biopolitičkog tijela izvorni učinak suverene moći. Biopolitika je u ovom smislu stara barem koliko i suverena iznimka. Stavljajući biološki život u središte svojih kalkulacija, moderna država ne čini ništa drugo doli otkriva tajnu kariku koja spaja moć s golim životom, iznovice se tako zaplićući (prema ustrajnoj suglasnosti između modernog i arhaičnog koja se daje utvrđivati na najrazličitijim područjima) s najstarodavnijim arcana imperii“ (Agamben, 2006:12). Dakle, za početak, Agamben i Foucault imaju različito vremensko poimanje fenomena biopolitike. Agamben nastoji preko Aristotela pokazati kako goli život nikada nije bio predmetom političke egzistencije, sve do trenutka kada ulazi u grad, tada nastupa suvereno nasilje putem tehnika moći koje upravljaju golim životom kroz vlastitu iznimku od zakona. Foucault je u svojim predavanjima bio eksplicitno koncentriran na tehniku moći koja upravlja ljudskim tijelima pa su stoga predmet njegovih istraživanja bili zatvori, ludnice, ljudska seksualnost. Thomas Lemke ističe kako „spomen biopolitike u djelima Foucaulta se odnosi na rođenje specifičnog političkog znanja i novih disciplina poput statistike, demografije i epidemiologije. Ove discipline omogućavaju analizu procesa života na razini populacije te 'upravljanje' pojedincima i zajednicama pomoću korekcije, normalizacije, discipliniranja, terapije i optimizacije“ (Lemke, 2010:430). Foucault je teoretičar i istraživač moći i u tom pogledu on izvrsno uočava kako je zapravo moć kapilarna i u tom slučaju ljudsko tijelo biva ulogom moći. No, ono što Foucault nigdje ne spominje je globalni doseg

biopolitike niti biopolitiku kao takvu veže za nešto negativno. U centru njegovih istraživanja je moć a biopolitika je samo jedan od oblika moći koju država ima nad svojim stanovništvom. Odluka o obveznom cijepljenju protiv gripe ili odluka o povećanju PDV-a u tom smislu imaju jednaki učinak na količinu moći koje država ima. Tijelo kao ulog politike zapravo sve manje postaje izričiti objekt suverene moći budući da nitko nije prisiljen podvrgnuti se politikama koje zahvaćaju brigu o tijelu.

Ono što Foucault izvrsno primjećuje je da su svi dionici neke teme, poput teme seksualnosti, samo kapilarni proizvođači moći određenog diskursa i da što više različitih dionika postoji, to je moć tog diskursa veća. Diskurzivna teorija kod Foucaulta može uspješno objasniti kako neki društveni fenomeni dobivaju određeni stupanj intenziteta među stanovništvom. No, ono što je bitno za ovaj rad je djelovanje biopolitike kao tehnike moći. Agamben dakle preuzima pojam biopolitike kako bi ga pokazao kao negativan fenomen, nešto pomoću čega je suvereno nasilje dopušteno i legitimno. No, od iznimne važnosti je napomenuti da Foucault dolazi do pojma biopolitike odnosno bio moći tako što primjećuje zaokret u osamnaestom stoljeću a zaokret se sastoji u tome da su države počele brinuti o životu a ne proizvoditi smrt i stalno prijetiti smrću kao u doba prije osamnaestog stoljeća kada su monarsi isključivo polagali pravo na uzimanje života svojih podanika. Foucault naglašava da logika bio moći „vrši pozitivan učinak na život, nastojeći upravljati njime, optimizirati i multiplicirati ga“ (Foucault, 1990:144).

U kontekstu proučavanja odnosa biopolitike između Foucaulta i Agambena, Mika Ojakangas tvrdi da postoje nepodudaranja jer u Foucaultovskom smislu „biomoć se uspostavlja nad čovjekovom egzistencijom zbog toga što djeluje sa potpuno drugačijim konceptom života- koncept života koji korespondira sa biopolitikom nije više aristotelovski koncept, koji razlikuje različite razine života (vegetacijski život, animalni život, ljudski život, božanski život...), niti klasična taksonomija života, razlikujući vrste prema njihovim vidljivim obilježjima. Radi se o sintetičkom konceptu, koji ujedinjuje i razine života i vrste života u „nevidljivo fokalno jedinstvo“ života, od kojega se čini da „potječe mnoštvo kroz neprekidnu disperziju“, kako Foucault slaže u *Poretku stvari*“ (Ojakangas, 2005:12). Uzevši Ojakangasovu interpretaciju Foucaulta, ispada da Agamben ima potpuno drugačiju viziju biopolitike kao i potpuno drugačiju koncepciju biomoći. Iako, sintetički koncept korespondira Agambenovoj tezi da biopolitička moć upravlja jedinstvom golog života i da kao takva stoji u podnožju zapadnjačke metafizike. Dakle podudaranje postoji samo u onkologiji jedinstva, no ako razmotrimo dublje, sintetički koncept života koji stoji iza bio moći ne proizvodi goli

život, nego multiplicira život i proizvodi mnoštvo života koje nije lišeno svoga obilježja. Goli život kako ga Agamben prezentira, stoji u bespomoćnom odnosu sa suverenom moći, nezaštićen i potencijalno mu prijeteći nasilje. Život koji proizvodi biomoć ne pripada konceptu golog života. Države koje ne provode bio moć mogu od života proizvesti goli život.

Ono što želim istaknuti je da nasilje nije vezano uz pojam biopolitike niti njenu ideju. Niti je Foucault igdje vezao nasilje uz bio moć. Agamben veže nasilje uz sam koncept biopolitike, i to od samog početka zapadnjačke metafizike. Agamben ima pravo kada govori o suverenom nasilju. Ono je zbiljsko i događa se u svim sferama kada ljudski život bude predmetom suverenog nasilja, no, on je u krivu kada nasilje veže uz biopolitiku. Nasilje proizlazi iz logike suverene moći. Ako gledamo na izvore suverene moći, oni mogu biti razni. Izvor im može biti priroda, Bog, kralj. Svaki od izvora može vršiti nasilje nad ljudskim životom i u odnosu sa svakim od ta tri izvora čovjek je u odnosu *homo sacra* sa suverenom. Ali tvrditi da biopolitika kao tehnika upravljanja ljudskim životom proizvodi suvereno nasilje se ne čini kao jasno postavljena stvar. „Politizacija” golog života jest metafizička zadaća par excellence u kojoj se odlučuje o ljudskosti živog bića zvanog čovjek, i prihvaćajući tu zadaću, moderna ne čini drugo nego potvrđuje svoju vjernost bitnoj strukturi metafizičke tradicije“ (Agamben, 2006: 15). Dakle, Agamben jasno navodi na tezu da je politizacija života izvor suverenog nasilja koje moderne države preuzimaju od metafizičke tradicije i na taj način proizvode isto nasilje nad životom čovjeka. Ako povučemo priču o biopolitici onako kako je Foucault izložio, suvereno nasilje je moguće zbog manjka biopolitike a ne zbog njezinog djelovanja. Bio moć je moć skrbi za život i njegovo očuvanje i svugdje gdje se život uništava i ubija tamo nije posrijedi biopolitika već njeno odsustvo. Bio-moć se kod Foucaulta prikazuje kao tehnika moći i suvereno discipliniranje. On ne veže eksplicitno bio-moć uz praksu smrti. Pravo suverena da ubije se veže uz logiku suverene moći. No, biopolitika ne ulazi kao ulog ubijanja. Agamben da bi ispravno mogao kritizirati odnos između suvereniteta i tijela, on mora politiku odvojiti od države. Budući da je biopolitika vezana uz državu on posljedično i nasilje veže uz državu. No, nasilje nad tijelom se može događati van države što znači da nije ulogom biopolitike. Opća regulacija života proizvodi nasilje utoliko što skrbi o životu zadire u privatne sfere čovjeka. Postoji li opća regulacija života u sukobu između šijita i sunita? Postoji li opća regulacija života u postupanju samo-prozvine Islamske države? Ako ne postoji, to znači da se biopolitika veže uz državu. Agamben veže politiku uz državu i u državi vidi strukturu nasilja, stoga on ne može ispravno locirati uzrok nasilja nad tijelom. On leži u logici suverene moći koja ne mora svoj izvor crpiti u državi. Kada bi Agamben poimao

politiku van države, kao Schmitt, on bi mogao uvidjeti da biopolitika nema eksplicitnu vezu sa nasiljem nad tijelom. Ona je forma nasilja u smislu da briga o životu zadire u privatnost ljudi. Ali ona nije forma nasilja kakvu je prikazuje Agamben i još manje se događa na globalnoj razini. Kada bi Agamben imao pojam političkog kakav ima Schmitt, ustanovio bi da političko izvire iz sukoba koji nije vezan uz državu, time ni uz biopolitiku. Liberali, s druge strane, nemaju unificirano poimanje politike, osim viđenja da ona ide van okvira države. Država stoga ne predstavlja uzrok suverenog nasilja samim postojanjem. Ona je forma pravne mogućnosti opće regulacije života.

Generalno, treba očuvati liberalnu ideju od njene propasti koja se može dogoditi praksom određenih država koje u stanju rata protiv terorizma putem raznih tehnika nastoje uništiti neprijatelja djelujući planetarno i ignorirajući međunarodno pravo i tako stvarajući situacije u kojima su svi potencijalne žrtve tog djelovanja. Tehnike koje se odnose na potencijalnu opasnost od toga da nevini ljudi diljem svijeta postaju *homini sacer* su bespilotne letjelice koje u potrazi za neprijateljima ubijaju nevine ljudske žrtve, kao i suradnja obavještajnih zajednica iza leđa građana. No, s druge strane princip ratovanja od strane terorista je jednako *ad hoc* – ubijaju se nevini ljudi na tlu Zapadne civilizacije samo zbog pripadnosti sferi neprijatelja. Ako Agamben ima argument da je moderna država ta koja ima biopolitičke mehanizme pri ophođenju sa imigrantima i terorističkim zatvorenicima, kako bi on objasnio fenomen terorističkog ratovanja? Danas terorizam znači više stvari i ne vezuje se isključivo za borbenu skupinu koja je napala američke tornjeve 11. rujna. Ako moderna država ima karakter biopolitičke predatorske matrice, kako objasniti postupanje samo-prozvana Islamske države, prema zatvorenicima kao i *ad hoc* bombardiranje gradova Zapadne civilizacije? Ono što se da iščitati iz Agambenovih formulacija je to da modernu državu karakterizira vladavina prava koja omogućuje suvereno nasilje jer unutar sebe sadrži mehanizam izvanrednog stanja: „Više je puta bilo zamijećeno da pravno-politički poredak ima strukturu uključenja onoga što je istodobno iz njega izbačeno van...Naime, u suverenoj iznimci nije toliko posrijedi kontrola ili neutralizacija ekscesa, koliko ponajprije stvaranje i definiranje samog prostora u kojem pravno-politički poredak može imati svoju valjanost. Ona je, u tom smislu, temeljna lokalizacija [Ortung], koja se ne ograničava na razlikovanje onoga što je unutra i onoga što je vani, normalnog stanja i kaosa, nego među njima ocrtava prag [izvanredno stanje] počevši od kojega unutarne i izvanjsko ulaze u one kompleksne topološke odnose koji omogućuju valjanost poretka“ (Agamben, 2006: 20-21). Samo-prozvana Islamska država nema institucije moderne države a opet se ponaša u ratu kao

moderna država. Radije, možemo doći do zaključka da je teror obilježje svake instance koja ima mogućnosti, kao što je slučaj sa ISIL-om, i koja ima prava, kao što je slučaj s državom, oduzeti ljudski život ili ga barem oblikovati prema svojoj volji. Prirodu i karakter sukoba mogu bolje opisati Schmittovo poimanje političkog ili Huntigtonov sukob civilizacija nego Agambenova biopolitička struktura.

Julian Reid, s druge strane, postavlja suvremenu situaciju globalnog rata protiv terorizma ovako: on smatra kako su liberalni režimi putem biopolitičkog oblikovanja svojih populacija uspjeli sami proizvesti rat. On za razliku od Agambena, ispravno tumači Foucaultov nauk o biopolitici i na toj liniji argumentira da je biopolitika od zajednica napravila život koji se razlikuje od života drugih zajednica i koji jedini ima pravo odlučiti nad antagonizmom što je život i kako ga treba živjeti. On nema tezu da liberalni režimi imaju svjesno kretanje prema ratu, već: „liberalni režimi nisu zahtijevali korištenje rata kao instrument unutar njihovih strategija materijalnog povećanja i teritorijalne ekspanzije. Njihov cijeli okvir društvene organizacije i ljudskog ponašanja je bio radikalno oblikovan od strane njihovog straha od oblika života za koje su mislili da su suprotne uvjetima njihovog okvira za postizanje mira“ (Reid, 2006:6). U skladu s tim strahom, oni su putem biopolitike oblikovali svoje zajednice koje se danas fundamentalno razlikuju od drugih zajednica. „Pravo izražavanja seksualnosti, obnašanja određene religije ili pripadanje određenoj rasi i kulturi, su sve oblici ovlašćivanja konstituirani kroz razvoj liberalnih biopolitičkih režima upravljanja koji se brinu oko kodifikacije što život je i što život može postati“ (Reid, 2006:69). Dakle, Reid pokazuje kako liberali, preuzimajući monopol nad kodifikacijom što je život i što život može postati, proizvode sukob kojeg su se tako panično bojali. Biopolitika u toj priči ulazi kao tehnika oblikovanja naroda po tom modelu. Reid je u korištenju pojma biopolitike uspješniji od Agambena. Reidova argumentacija je provokativna no mišljenja sam da se stanje stvari ne mora nužno objasniti biopolitikom i da stanje različitosti načina života u zajednicama na Zapadu od života u drugim dijelovima svijeta se može opisati i Huntigtonovom tezom o različitim civilizacijama i o sukobu koji stoji u podnožju povijesti. Isto tako, diferencijacija zajednica na Zapadu od drugih zajednica može se opisati i Schmittovim pojmom neprijatelja u kojem je on uvijek netko drugi, stranac, koji može ugroziti naš način života. Stoga, Reid ispravno opaža kako je u podnožju sukoba različitost u načinu življenja, no on kao razlog različitosti vidi oblikovanje stanovništva putem tehnika biomoci. Ta teza nije netočna samo se može dodati da je biomoc jedan od izvora diferencijacije života na Zapadu i da je to čini zajednicom koja brine o svome stanovništvu.

Ono što postaje interesantnim je Agambenova distinkcija države od društva. On stvari postavlja tako da u državi vidi suvereno nasilje koje se događa biopolitičkim tehnikama moći. Ako neka država ima politike koje se odnose na regulaciju zdravstva, školstva, skrbi za mlade i stare, skrbi za hendikepirane i invalide i sl., to ne se ni trebalo gledati jednostrano u smislu da te politike zadiru u privatnost ljudske osobe. Činjenica je da one zadiru u privatnost i tako ograničavaju slobodu pojedinca, ali upravo se radi o tehnikama koje su tijesno vezane za zdravstvo. Danas su znanost i tehnologija na zavidnoj razini i postoje objektivni pokazatelji da su neke stvari štetne za ljudsko zdravlje. Ako se uvede zabrana pušenja koja ograničava slobodu pušačima, ona nije tu iz biopolitičkog hira, već je ona tu radi zaštite pojedinca koji ne puši. U stoljeću u kojem živimo, kada smo upoznati za negativnim učincima koje proizvodimo za okolinu u kojoj živimo, bilo bi neodgovorno tvrditi da je bacanje plastičnih ambalaža ili smeća u more dopušteno jer ne ograničava slobodu pojedincu da to uradi. Ista stvar je i sa pušenjem. Dosegli smo razinu u kojoj je društveno odgovorno ponašanje nešto što je poželjno. Dakle, nije jasno do koje mjere Agamben otuđuje državu, pritom misleći na njenu strukturu, od njenih građana. Suvereno nasilje se događa onda kada ja, ukoliko sam počinila teški zločin protiv države, bivam propisno kažnjena. Ukoliko svojom voljom odlučim emigrirati u neku drugu državu i ako tamo ta država na meni izvrši suvereno nasilje u obliku izгона ili lošeg postupanja, to nije dokaz biopolitičke strukture te države već je to dokaz da se država ponaša kao jedinstveni politički entitet koji je zatvoren za strance. Zahvaljujući liberalnoj ideji, bilo gdje na tlu Europske Unije moja prava su zajamčena kao i u državi iz koje dolazim. Dakle, pravi problemi počinju tek kada se države suoče sa strancima. I u tome je Hannah Arendt odlično obrazložila Burkeovu tezu da su ljudska prava samo prava državljana neke države: „Prema Burkeu, prava koja mi uživamo izviru “iz nacije” tako da ni prirodni zakon, niti božanska uprava, niti ijedan koncept čovječanstva kao što je Robespierrova “ljudska rasa”, “suveren zemlje”, nisu potrebni kao izvor zakona...Pragmatična čvrstina Burkeovog koncepta izgleda nesumnjiva u svijetlu naših mnogostrukih iskustava. Nije samo gubitak nacionalnih prava u svim primjerima imao kao nužnu posljedicu gubitak ljudskih prava; restauracija ljudskih prava, kao što skorašnji primjer izraelske države pokazuje, postiže se samo kroz restauraciju ili uspostavljanje nacionalnih prava. Konceptija ljudskih prava, zasnovana na pretpostavljenom postojanju ljudskog bića kao takvog, slomila se u samom trenutku kada su se oni koji su tvrdili da vjeruju u nju prvi put suočili sa ljudima koji su zaista izgubili sve ostale kvalitete i posebne odnose – osim što su još uvijek bili ljudi“ (Arendt, 1998: 306-307). Stoga, mišljenja sam da liberalna ideja još uvijek nije doživjela svoje empirijsko očitovanje. Liberalne demokracije koje se mogu



pohvaliti svojim inkluzivnim politikama prema strancima kada se suočavaju sa terorizmom, mogu lagano skliznuti u prostor zatvorenih političkih zajednica.

Roberto Esposito, talijanski politički filozof, u svojim djelima razrađuje provokativnu tezu o naravi biopolitike koja može pomoći u sagledavanju fenomena iz još jednog kuta. Esposito formulira paradigmu imunizacije koja korelira s medicinskim terminima koji se odnose na zaštitu ljudskog tijela. Proučavajući Foucaulta, on nastoji popuniti 'semantičku prazninu' koju je Foucault ostavio, a to je praznina između politike i biologije. „Radije nego da se preklapaju ili međusobno podređuju u vanjskom obliku koji predstavlja dominaciju jednog nad drugim, u imunitarnoj paradigmi, *bios* i *nomos*, život i politika, izvire kao dva konstitutivna elementa jedne, nedjeljive cjeline koja pretpostavlja značenje koje proizlazi iz njihovog međuodnosa“ (Esposito, 2005:45). Politika iz toga posljedično proizlazi kao instrument za očuvanje života živim. Esposito na društvo gleda kao na ljudsko tijelo – on uzima primjer imunološkog sustava ljudskog tijela kao eksplikacijski vodič za objašnjavanje uloge života u politici. Putem cijepljenja ljudski organizam biva osnažen tako što mu se unese patogen virusa koji ga u isto vrijeme i štiti i izlaže zarazi: „Ospice, čije cjepivo ubrizgavamo, je stvarna bolest koju dobrovoljno unosimo, ali koja nam poboljšava izgled da preživimo“ (Esposito, 2005:48). Na tom tragu biva i Espositova teza o umjetnom imunitetu zajednice putem kojeg se život uvodi u politiku kako bi se u politici očuvao. U imunitarnoj paradigmi, unutarnji imunitet društva je razum i u stanju napada na taj društveni imunitet umjetni imunitet kako bi obranio unutarnji, realizira oboje, istodobno negirajući prvi. Umjetni imunitet predstavlja suverenitet. Ovako postavljena situacija zahtijeva bolje objašnjenje. Dakle, kada pojedinci ulaze u zajednicu koju tvori država oni čine to kako bi sačuvali svoju slobodu istodobno negirajući je. Ista stvar je i s ulogom života i tijela u politici. Kako bi život ostao sačuvan, on mora ući u sferu politike dok ga se istodobno negira.

Po svemu sudeći, kako bi se sačuvao, život mora istupiti van sebe i konstituirati transcendentalnu točku iz koje dobiva red i zaklon... Jedino negacijom priroda može isticati vlastitu volju za životom. Očuvanje se nastavlja kroz suspenziju ili otuđenje onoga što treba biti zaštićeno. Stoga, političko stanje ne može biti nastavak ili osnaživanje prirode, već njena negativna pretvorba. To ne znači da politika svodi život na njegovu biološku odrednicu – koja ga odvaja od svakog kvalitativnog oblika... Niti to znači da kategorija života u modernom razdoblju zamjenjuje politiku, sa progresivnom depolitizacijom kao rezultatom. Upravo suprotno, jednom kada se uspostavilo središte života, politika biva nagrađena zadatkom njegovog očuvanja, ali – i to je odlučujuća točka u strukturi imunitarne paradigme – to se događa kroz antinomički dispozitiv koji izvire iz aktivacije vlastite opreke. Kako bi bio sačuvan, život mora predati svoj integralni dio, ono što uspostavlja njegov glavni vektor i snagu proširenja (Esposito, 2005: 59-60).

Esposito za razliku od Agambena, ulog tijela u politici vidi kao nužnost koja isto to tijelo štiti. Agamben ulog tijela u politici vidi kao suvereno nasilje. Bitna poveznica između Esposito i Agambena je njihovo vremensko detektiranje fenomena biopolitike. Obojica su mišljenja da se samim činom ulaska *zoe* u polis uspostavlja odnos između politike i tijela, što znači da biopolitika svoje korijene ima u antici. No, mjesto razlikovanja između ova dva talijanska filozofa je pri karakteriziranju modernog razdoblja – dok Agamben vidi u modernu razdoblje koje je radikaliziralo ulog tijela u politici putem depolitizacija koje brišu sve klasične političke odnose, Esposito u modernom razdoblju vidi jedino razdoblje koje se može nositi sa zadaćom samo-održavanja života. Esposito očito misli o institucionalnoj mogućnosti moderne države da, putem raznih tehnika upravljanja kombiniranih s tehnološkim i znanstvenim dostignućima, svijest o samo-održavanju života dovede do najveće razine. Esposito svojom imunitarnom paradigmatom naslućuje više o fenomenu biopolitike nego što to čini Agamben. Štoviše, on zadire u sami problem uspostave političke zajednice. Agamben propušta uvidjeti pozitivni potencijal uključenja života u zajednicu, ističući samo njegov negativan potencijal, odnosno njegovo radikalno isključivanje iz zajednice. Esposito ispravno uviđa da se zajednica temelji na ulogu tijela u njoj, na životu koji mora negirati sebe kako bi bio očuvan. Biopolitika se u ekstremnim slučajevima, kao za vrijeme Nacističke Njemačke, uistinu pretvara u *thanatopolitiku*. Goli život, ako ga prebacimo u Espositov teorijski okvir, bi bio život lišen imuniteta zajednice (koji je suverenitet). Za Agambena je upravo suverenitet taj koji je problematičan jer proizvodi nasilje nad tijelom kao ulogom politike. Ako suvereno nasilje implicira goli život, ne postoji način kako da goli život prestane biti ono što on za Agambena jest – ogoljeno tijelo podložno nasilju koje dolazi od isključujućeg uključenja u zajednicu. Potencijal planetarnog zahvaćanja utoliko onda leži u institucionalnom dizajnu moderne države. No, ono što Agamben ne uspijeva uvidjeti je to da goli život nije vezan za državu. Goli život je opće stanje ljudskog bića koje se ne nalazi u zajednici, njegovo hipotetičko stanje, u koje se čovjek, nakon što biva članom zajednice, može vratiti kada dospije pod kategoriju neprijatelja u šmitovskom smislu. Sukob proizvodi političko, političko proizvodi neprijatelje. Jedino u tom odnosu se može obuhvatiti kategorija golog života koji ide iznad kategorije države jer se i samo političko ne veže za državu. Biopolitika, koja se uvijek veže za državu, proizvodi suvereno nasilje samo do one mjere u kojoj je ona jedna od tehnika moći s kojom raspolaže moderna država. Stoga, Espositova teoretizacija fenomena biopolitike i općenito uloge života u modernoj politici, jasnije prikazuje odnos između tijela i politike, nužnost uključenja života u zajednicu kako bi se on očuvao kroz vlastitu negaciju. Ne postoji mehanizam putem kojeg bi politika bila lišena uloge očuvanja života. Moderna

država nije nasljednica metafizičke tradicije u kojoj tijelo biva glavni objekt nasilja. Briga o životu, kako i Foucault tvrdi, s pojavom moderne države mijenja oblik – postaje više tehničke naravi.

Stoga, u provjeri moje teze da karakter moderne države nema biopolitičku strukturu u kojoj se zbiva suvereno nasilje koje može doseći globalne razmjere, biopolitika se nije pokazala kao jednostrani uzročnik suverenog nasilja već element suverene moći moderne države putem kojeg se život nastoji očuvati. Biopolitika je svojstvena zajednicama na Zapadu zbog prirode ideje o brizi za stanovništvo. Ona, ako je neposredni uzročnik rata, kako Reid kaže, je to isključivo jer je dio Zapada i zapadnjačkog načina života. Ako Zapad ima tendenciju nametanja svog načina života drugim zajednicama to nije ulog biopolitike niti naslijeđe zapadnjačke metafizičke tradicije nego je to logika imperijalističkih potencijala države koja se puno učinkovitije može opisati Huntigtonovom tezom u sukobu između civilizacija i Schmittovim naukom o prirodi političkog. Agamben u biopolitici vidi tijesnu vezu sa suverenim nasiljem koje se događa svugdje gdje postoji goli život kojeg se može ubiti a ne da ga se žrtvovati. Esposito uspješno izlaže osnovne aporije političkog stanja – slobode, vlasništva, suvereniteta, života. One se rješavaju tako što navedeni pojmovi ulaze u odnos koji ih u isto vrijeme čuva i negira. Jedino tako se život u zajednici može realizirati bez da biva radikalno uništen od svoje esencije. Suverenitet stoji kao garancija očuvanja nastalog odnosa i u isto vrijeme može biti izvor zaštite i izvor nasilja. Odnos između suverenog nasilja i golog života se najbolje može objasniti razrađivanjem fenomena iznimke. Tako izvanredno stanje koje se pojavljuje kao fenomen vladavine prava u modernim državama za Agambena postaje kanal preko kojeg države mogu nekažnjeno provoditi suvereno nasilje stalno proizvodeći goli život u svojoj svetoj formi. U sljedećem dijelu rada ću se osvrnuti upravo na ovu problematiku.

## 5.2. IZVANREDNO STANJE

Ratno stanje nije normalno stanje života jedne zajednice. Ono je izvanredni događaj koji definira zajednicu na način da obrana zajednice od neprijatelja predstavlja test institucionalne sposobnosti i narodne homogenosti. Kako bi se očuvala homogenost zajednice i temeljne vrijednosti te zajednice, za vrijeme ratnog stanja, logikom suvereniteta, državi je dozvoljeno da suspendira određena prava svojih građana iz čisto utilitarnih razloga. Ljudske žrtve su uvijek rezultat ratovanja. One mogu biti posljedicom suverene odluke o izvanrednom stanju ili mogu biti žrtve neprijateljskih operacija. Rat protiv terorizma karakterizira

neizvjesnost. Teroristički napadi nemaju kontinuitet u svom ophođenju prema neprijatelju već *ad hoc* napadaju tlo neprijatelja. Država koja proglasi izvanredno stanje kao odgovor na neprijateljske napade na njezinom tlu i protiv njezinih građana, dovodi sebe u stanje pravnog izuzetka u kojem su sve mjere dozvoljene u svrhu konačnog izlaska iz rata. Ono što je sporno kod fenomena izvanrednog stanja i što Agamben tvrdi, jest mogućnost pravne manipulacije tog mehanizma kao i tendencija modernih država da se što češće hvataju za tu pravnu iznimku.

Ako je izvanredno stanje siva zona pravno-političkog odnosa u kojem je određenje fenomena kao čisto pravnog ili kao čisto političkog stvar od najveće važnosti, moramo se upitati koji bi onda drugi mehanizam bio optimalan u stanju egzistencijalne opasnosti građana neke države? Ako je prirodno stanje ratno stanje i ako uspostava države predstavlja uspostavu zakona onda izvanredno stanje u modernim državama stoji kao pravni izuzetak koji je posljedica političkog. Tom logikom možemo zaključiti da su, budući da je međunarodna scena (iz realističke pozicije) prirodno stanje u kojem se nalaze države kao entiteti, nadnacionalne institucije svojevrsni rezultat uspostave pravne vladavine. No, nijedna nadnacionalna institucija danas nema vladavinu prava koja korespondira vladavini prava neke države. Time ne može postojati ni nešto kao globalizacija izvanrednog stanja. Može postojati globalni trend proglašenja izvanrednog stanja ali on slijedi logiku ratnog stanja. Tako Schmitt kada govori o izvanrednom stanju navodi kako je, „izvanredno stanje uvijek nešto različito od anarhije i od kaosa i, u pravnom smislu, u njemu još uvijek postoji neki red, premda to nije pravni red“ (Schmitt, 2005:17). Dakle samo izvanredno stanje u sebi sadrži određeni red, koji nije pravni kako Schmitt kaže, ali i unutar njega postoje procedure i 'pravila' ophođenja. Ono kao fenomen ima vlastitu unutrašnju strukturu i ta struktura je uvijek mehanizam otpora na nešto izvanjsko što je uzrokovalo njegovu aktivaciju.

Države kada proglase izvanredno stanje uspostavljaju mogućnost suverenog nasilja ali tomu nije izvor biopolitička matrica koja tendira globaliziranju nego je izvor ruptura unutar suvereniteta koji putem ekstremnih situacija zbog kojih je i oformljen, ima mogućnost vršiti nasilje zbog kojeg je nastao. Schmitt u *Političkoj teologiji* izvrsno opisuje karakter izvanrednog stanja: „Pravilo ne dokazuje ništa; izuzetak dokazuje sve: potvrđuje ne samo pravilo nego njegovo postojanje, koje proizlazi samo iz izuzetka“ (Schmitt, 2005:15). Izuzetak tako uistinu potvrđuje postojanje pravila i zakona i uzrok je njegova nastanka. Vladavina prava je moderni odgovor na izlazak iz prirodnog stanja. Prirodno stanje tako biva

okosnicom života čovjeka koje uvijek stoji kao mogućnost jednom kada vladavina prava prestane važiti.

Giorgio Agamben tvrdi kako je izvanredno stanje postalo permanentno obilježje moderne države: „...ono što nam je danas jasno pred očima- a to je da izvanredno stanje, budući da je „postalo pravilo“, ne samo što se sve više pojavljuje kao tehnika vladanja, a ne kao izvanredna mjera, nego na vidjelo izlazi i njegova priroda konstitutivne paradigme pravnog poretka“ (Agamben, 2008:16). Dakle, ono što Agamben želi reći je, oslanjajući se na uvide Waltera Benjamina i Carla Schmitta, da izvanredno stanje otkriva rupe unutar pravnog poretka modernih demokracija kao i činjenicu da ono sve češće postaje tehnika vladanja. U *Izvanrednom stanju* Agamben na primjerima Trećeg Reicha i Sjedinjenih Američkih Država nakon napada na njujorške blizance želi dokazati kako izvanredno stanje otkriva biopolitički karakter vladanja, budući da je Nacistička Njemačka Židove svela na goli život, oduzevši im prava, a SAD je to isto napravio sa zatvorenicima koji su optuženi za terorističke zločine. U oba slučaja ljudski život je bio ogoljen do svoje egzistencije, lišen bilo kakvog obilježja osim onoga da je neprijatelj. Budući da Agamben veže odnošenje prema Židovima kao i prema zatvorenicima rata protiv terorizma s tehnikom biopolitike (jer u oba slučaja *zoe*<sup>8</sup> biva radikalno odvojen od *biosa*<sup>9</sup>), koraci u opisivanju tog stanja mogu biti pogrešni. Kao što sam već pokazala, biopolitika ne znači proces spajanja *zoe sbiosom* samo kako bi naknadno *zoe* bio radikalno odvojen i objektom suverenog nasilja. Foucaultova biopolitika znači sintezu *zoe* u *bios* koja rezultira multipliciranjem života i njegovim optimiziranjem. Stoga, tehnika ophođenja sa Židovima u nacističkim logorima ili zatvorenicima u Guatanamu ne može biti biopolitika kao tehnika skrbi o životu. Svođenje zatvorenika i Židova na čisti goli život, lišen svakog obilježja je rezultat odsustva biopolitike i prije da se može opisati utilitarnim ophođenjem sa neprijateljem kojeg je država u stanju egzistencijalnog sukoba svela na objekt uništenja. Izvanredno stanje tu samo opisuje pravnu mogućnost ponovnog ulaska u prirodno stanje u kojem je 'čovjek čovjeku vuk'. Da bi Agamben mogao uvidjeti da problem nasilja nije vezan uz državu nego uz političko, on mora izbrisati istoznačnice politike s državom. Tada bi bilo moguće uvidjeti kako se nasilje nad ljudskim tijelom nije posljedica strukture moderne države već je ono posljedica logike ratnog stanja. Ratno stanje, budući da nije normalno stanje društva, povlači sa sobom radikalne posljedice koje su neodvojive od nasilja.

---

<sup>8</sup>Život svojstven svim živim bićima.

<sup>9</sup>Život svojstven životu neke zajednice ili grupe.

No, Agamben ustraje u svojim postavkama o sintezi izvanrednog stanja i biopolitici kao uzročnicima bolesti moderne države: „Moderni totalitarizam može se u tom smislu definirati kao uspostavljanje legalnog građanskog rata koji omogućuje fizičko uklanjanje ne samo političkih protivnika nego i čitavih kategorija građana koje su iz nekog razloga neuklopive u politički sustav. Time je hotimično stvaranje nekog izvanrednog stanja (premda ono ne mora biti proglašeno u tehničkom smislu) postalo jedna od glavnih praksi suvremenih država, čak i takozvanih demokratskih“ (Agamben, 2008:11). Dakle, Agamben eksplicitno tvrdi da izvanredno stanje ne mora biti čak niti proglašeno, već je ono na neki način permanentno stanje života u zajednici demokratskih država. Razmišljanje o izvanrednom stanju kao o permanentnom stanju života u suvremenim državama zasigurno ima korelacije sa suvremenom situacijom rata protiv terorizma. Karakter tog rata je specifičan zbog svoje neizvjesnosti. Države moraju ulagati dodatne sigurnosne napore kako bi detektirale neprijatelja. Balansiranje između sigurnosti i slobode postaje prvoklasni politički problem s kojim se suočavaju liberalne države. Kako u isto vrijeme zaštititi zajednicu i osigurati dovoljno slobode svojim građanima, da se oni ne osjećaju kao da im se zadire u privatnost? Ono što mene zanima je kako Agamben vidi rješenje tog problema. No, budući da on nigdje ne elaborira prirodu političkog i karakter sukoba, on ne uviđa problem koji predstavlja sigurnosna prijetnja.

Dakle, rat protiv terorizma jest okidač za proglašenje izvanrednog stanja. Agamben implicira da izvanredno stanje ne mora biti ni proglašeno u tehničkom smislu. Tako on, referirajući se na raspadanje bivše Jugoslavije i događanja u Istočnoj Europi, ne vidi uspostavu normalnog stanja putem izvanrednog stanja, već vidi „raskrivanje izvanrednog stanja kao permanentne strukture pravno političke de-lokacije i dis-lokacije“ (Agamben, 2006:40). Ono što on želi reći da formiranje novih država koje slijede kao posljedica ratovanja zapravo proizvodi nove biopolitičke države koje u svojoj srži posjeduju procese uključenja i isključenja i da je izvanredno stanje, kao permanentna struktura koja leži u podnožju kao sestra blizanka biopolitici, uzrok i posljedica suvremene konstelacije modernih država koje uvijek iznova proizvode nove *homo sacere*. Dakle, sama pravna struktura moderne države je uzročnik bolesti zvane biopolitička matrica koja uvijek iznova stvara novu kategoriju građana koja potpada pod definiciju *homo sacera* i sve to pomoću pravnog fenomena izvanrednog stanja. Budući da je vladavina prava stanje svih modernih zapadnjačkih država, bolest ima tendenciju zahvatiti globalne razmjere svaki puta kada se liberalna demokracija promovira i predstavlja kao najbolja moguća opcija.

Vladavina prava je utoliko paradoksalna ukoliko dopušta da je mehanizam koji ju je uspostavio, može ponovno suspendirati. Tako Schmitt, u odnosu na Agambena, vladavinu prava kritizira s druge strane, u odnosu na mogućnost pomirbe sa političkim. Vladavina prava prema Schmittu u sebi nosi pogrešku budući da „precizni detalji nužde se ne mogu predvidjeti, niti netko može označiti što spada pod takvu situaciju, pogotovo kada je riječ o ekstremnoj nuždi i načinu na koji se ona može ukloniti. Preduvjeti kao i sadržaj pravne kompetencije u tim slučajevima su nužno ograničeni....U najboljem slučaju, ustav može pružiti vodstvo po pitanju tko može djelovati u takvom slučaju. Ako takav slučaj nije podvrgnut kontroli...onda je jasno tko je suveren. On odlučuje postoji li ili ne ekstremna nužda kao i način na koji se može ukloniti. Iako on stoji izvan pravnog sustava, on mu bez obzira na to pripada, budući da je on taj koji mora odlučiti hoće li ustav biti suspendiran u cijelosti“ (Schmitt, 2005:6-7). Stoga, sudeći po Schmittu vladavina prava, bez obzira na napore koje liberalne demokracije ulažu u sustav koji je lišen personalne odluke, se ne može u situaciji ekstremne nužnosti, odreći elementa personalnog. Zato on upozorava na grešku koja postoji u konceptu personalno neutralne vladavine prava – norma se ne može sama aplicirati.

Schmitt se može smatrati autorom koji je, iako nikada to nigdje eksplicitno formulirao, razradio teoriju decizionizma koja se oslanja na važnost personalne odluke koju ne limitira zakon. No, kada razmatra karakter prava on uočava da on nije inherentno odvojiv od politike koja se zasniva na personalnoj odluci. Štoviše, ono može služiti kao sredstvo za njeno provođenje i u tom momentu pravo pokazuje svoje pravo lice. Kako navodi u *Diktaturi*: „pravo je sredstvo ostvarenja cilja, a cilj je održavanje društva. Ako pravo nije sposobno čuvati društvo, onda sila intervenira, i s time sve što je potrebno. Ovo je dakle 'spasonosna snaga vladavine' i točka u kojoj se pravo podudara sa politikom i povijesti. Zapravo, to je radije točka u kojoj pravo otkriva svoju pravu prirodu te njegovo čisto pragmatično podcjenjivanje, bazirano na njegovom služničkom karakteru, prestaje. Rat protiv vanjskog neprijatelja i podjarmljivanje unutarnje pobune tako ne bi značili izvanredno stanje, već normu u kojoj pravo i država obnašaju svoju unutarnju potrebu sa izravnom silom“ (Schmitt, 2014: xliii). Zadnja rečenica ovog teksta stoji u oprečnom odnosu s Agambenovom tezom o permanentnom izvanrednom stanju. Ako je pravo u službi politike, onda je pravo samo produžena ruka personalne odluke o rješenju u situacijama ekstremne nužde i Schmitt ga prikazuje kao pomoćno sredstvo vladavine. U tom kontekstu, Agamben može govoriti o prirodi prava kao takvog koje omogućava sinergiju sa politikom i tako stoji kao izvor karaktera moderne države. No, on tvrdi da je riječ o izvanrednom stanju.

Dakle, Agambenova teza da je izvanredno stanje utkanu u samu srž moderne države kritizira vladavinu prava s druge strane. On pravo vidi kao uzročnika politike koju treba eliminirati. Kako bilo, obojica bi se složila da je vladavina prava sama po sebi problematična. Smatram da Schmitt ne griješi kada govori da je pravo u jednakom odnosu s politikom. Ono logikom kojom nastaje je rezultat politike i povijesti i kao takvo stoji u ovisnom odnosu prema njima. Budući da nastaje kao garancija građanima u normalnom stanju da njihova prava ali i obveze vrijede, ono je ambivalentno prema naravi izvanrednog stanja. Izvanredno stanje ne postoji bez vladavine prava, te je odnos recipročan. Kada je izvanredno stanje aktualno, tada ono potvrđuje postojanje pravnog poretka. Agambenova tvrdnja o permanentnosti izvanrednog stanja je istinita ukoliko pretpostavimo da vladavina prava sama po sebi implicira izvanredno stanje, što je istina. No, pravni poredak je na snazi sve dok nije suspendiran. Izvanredno stanje ga suspendira. Na koji način onda, budući da živimo u državama koje obnašaju vladavinu prava jer su na njoj začete, permanentno izvanredno stanje biva ukalkulirano kao podloga moderne države? Isto vrijedi i za moderne države koje nisu demokratske. Ukoliko vlast u tim državama ne počiva na vladavini prava, kako onda one mogu biti u stanju permanentnog izvanrednog stanja ako se to stanje stavlja u odnos samo sa vladavinom prava. Ukoliko je neka država u izvanrednom stanju tada ona, ako je moderna država demokratskog karaktera, privremeno suspendira vladavinu prava kako bi 'očuvala zajednicu' kako Schmitt kaže, ili ako je moderna država nedemokratskog karaktera, izvanredno stanje je javno sve dok se jednom ne uspostavi vladavina prava koja će građanima zajamčiti njihova osnovna prava, slobode i obveze.

Sudeći po Agambenovim postavkama, Hrvatska, Bosna i Hercegovina, Srbija, Slovenija: sve su to biopolitičke strukture koje su iznikle putem izvanredne situacije rata i danas pridonose krvnoj slici modernih država. One jesu po logici vladavine prava koja je uspostavljena, neotporne na izvorni paradoks da mogu ući u stanje koje suspendira vladavinu prava i otvara mogućnost suverenog nasilja. No, malo je vjerojatno da izvanredno stanje stoji, kao i biopolitička struktura u samom *ethosu* tih država. Izvanredno stanje nije prikrivena tehnika već se ono uvijek događa javno, u odnosu njegova proglašenja kao odgovora na rat. Ono je izvanredan odgovor na nešto stvarno izvanredno. Kao što Tom Sorell ističe u svom proučavanju liberalnih režima u vremenima krize :“Nužda je nužda, i da ne postoji neka posebna ovlast i posebni opseg koji su potrebni za njeno rješavanje, ona bi bila svakodnevna obaveza svakodnevnog obnašanja moći“ (Sorell, 2013:86).



Globalizacija izvanrednog stanja utoliko postoji ukoliko vladavina prava kao fenomen moderne države u sebi sadrži izvorni paradoks mogućnosti vlastite suspenzije silom koja joj je dala život. No, trend proglašenja izvanrednog stanja ili obnašanja izvanrednih mjera nije posljedica strukture moderne države koja politizacijom života ima tendenciju suvereno nasilje proširiti na globus. Ratno stanje kao specifično stanje ljudske egzistencije se veže za mogućnost *biti ubijen*. Carl Schmitt je u svojim radovima dosljedno pokazao kako ratno stanje uvijek znači izvor političkog. Stoga, izvanredno stanje u kojem ljudski život biva sveden na goli život nije rezultat karaktera moderne države, koja je začeta spojem izvanrednog stanja (suverene odluke o izuzeću) i ulaska 'zoe u grad', već je izvanredno stanje rezultat političkog koje izvire iz ratnog stanja u kojem je 'čovjek čovjeku vuk' i gdje neprijatelj opravdano biva ubijen jer ugrožava našu egzistenciju.

Shodno tome, tretman ljudskog života lišenog svakog obilježja u logorima totalitarnih režima ili logorima modernog vremena poput imigracijskih kampova ili zatvorenika optuženih za terorističke zločine, nije dio biopolitičkog ophođenja već je, zbog logike ratnog stanja koja proizlazi iz političkog, čovjek u realnoj mogućnosti *biti ubijen*. Struktura modernog logora, njegov karakter i mogućnost globalizacije tematiziram u sljedećoj instanci ovog rada.

### 5.3. GLOBALNI LOGOR

Koncentracijski logori totalitarnih režima koji slove za najkontroverznija mjesta u povijesti čovječanstva su bili okidač za politiku koja ide u smjeru „da se to nikada više ne ponovi“. Užasi koje je čovjek počinio nad drugim čovjekom su bili mogući, između ostaloga, jer nikakve sankcije u to vrijeme nisu bile za počinitelje. Kako za pojedince, tako za države. Slabost čovjeka da obrani i zaštiti drugog čovjeka se pokazala kao izvjesnom istinom. Hannah Arendt u *Izvorima Totalitarizma* izvodi jednu od najboljih elaboracija veze mogućnosti koncentracijskih logora i banalnosti zla kao elementa ljudske prirode. „Koncentracijski logori i logori smrti totalitarnim režimima služe kao laboratorije u kojima se dokazuje osnovno uvjerenje totalitarizma, naime da je sve moguće....U normalnim okolnostima ovo se nikako ne može postići: spontanost nikada ne može u potpunosti da se ukine, budući da je povezana ne samo sa ljudskom slobodom, već i sa životom uopće, u smislu jednostavnog održavanja na životu“ (Arendt, 1998:445). Dakle, moment u kojem je sve moguće i sve dopušteno je izrodio najteže zločine u povijesti čovječanstva gdje je čovjek samo zbog razloga što je čovjek koji je svojim društvenim obilježjem prikazan kao neprijatelj, sveden na razinu koja nije ni

životinjska: razinu potpunog ogoljenja. Agambenov termin *homo sacera* stoga predstavlja najbolji mogući opis takvog stanja. Goli život.

Međutim, ono što Arendt u gore prikazanom citatu iznosi je činjenica da ophođenje prema golom životu u logoru se ne može zbiti u normalnim uvjetima. Agamben tvrdi upravo da, budući da karakter moderne države u sebi sadrži narav permanentnog izvanrednog stanja, i u normalnom stanju, koje je onda posljedično prirodno stanje, čovjek biva predmetom oblikovanja života u kojem nestaje njegova spontanost koja je karakteristična za život u slobodi. Biopolitika tu postaje oružje moderne države koja guši spontanost karakterističnu za život u slobodi. Budući da biopolitika znači i skrb o životu, i budući da moderne države logikom vladavine prava nisu u permanentnom izvanrednom stanju, Agambenova teorijaje problematična. No, njegove teze o suvremenim logorima u kojima je život sveden na *homo sacera* i biva predmetom suverenog nasilja, nije nimalo promašena. Štoviše, radi se upravo o ponovnom uprizorenju potencijala užasa koji su se zbili u totalitarnim režimima. Postupanje u imigracijskim kampovima na obalama Europe podsjeća na ophođenje prema ljudima kao prema stvarima od najmanje vrijednosti. Postupanje sa zatvorenicima u zatvoreničkim kampovima poput Guatanama je primjer suverenog nasilja koje odgovara šmitovskom pojmu neprijatelja.<sup>10</sup>

Kako bi se osvijetlila važna činjenica o modernom karakteru države, valja izvesti analogiju između Arendtinog definiranja politike nacista i boljševika s liberalnim i s Agambenovim poimanjem politike. Budući da način na koji liberali poimanju politiku se razlikuje od totalitarnog poimanja politike, Agambenova teza o bliskosti totalitarnih režima sa modernim demokracijama i time posljedično stvaranjem logora kao *nomosa* planete, nije pogrešna već proizlazi iz problematičnih postavki. Kao što sam prikazala u prvom poglavlju ovog rada, liberali imaju poimanje politike koje nadilazi granice države. Kako bi se ostvario vječni mir, izgledno je da države moraju kooperirati u svrhu profitiranja od suradnje. Ključna stvar je da nijedan autor prikazan u ovom radu, a radi se o relevantnim liberalnim misliocima, nema viziju unificiranja svijeta u jednu naciju. Samuel Huntigton jedini ima viziju nužnog

---

<sup>10</sup>Suvereno nasilje koje se vršilo nad Židovima u Njemačkoj je bilo rezultat prikazivanja Židova kao egzistencijalnih neprijatelja. Bez obzira što su oni imali status državljana, nad njima je vršeno suvereno nasilje jer su zbog nacističkog prokazivanja, postali neprijatelji. Ista stvar je i sa Japancima u SAD-u nakon japanskog napada na američke vojne baze u Pearl Harbouru. Američka se vlada ponašala prema Japancima kao prema neprijateljima u egzistencijalnom smislu. Suvereno nasilje koje se danas odvija nad američkim državljanima muslimanske vjeroispovijesti u vidu pojačanog nadzora i zadiranja u njihovu privatnost se također može opisati logikom neprijatelja. Dakle, događa se moguća opasnost i analogija Židova u Drugom svjetskom ratu i muslimana u ratu protiv terorizma. Ta analogija ne slijedi logiku biopolitičkog projekta isključivanja, već ona slijedi logiku neprijateljstva koji izvire iz političkog.

sukoba u kojem Zapadna civilizacija kao predvodnica liberalizma, može pobijediti i biti predvodnica svijeta. No Huntington to izvodi iz historijskog prikaza koji nam govori više o tome kako su razlike između civilizacija povijesni realitet a ne proizvod liberalnih stremljenja. Fukuyama i Gray također razmatraju čovječanstvo kroz prizmu povijesti. Fukuyama navodi kako je liberalna demokracija s tržišnom ekonomijom model koji će sve nacije inkrementalno uvesti, bez da mijenjaju svoju nacionalnu osnovu. Gray u tehnologiji vidi silu koja oblikuje sve nacije na svoju sliku, no bez da ih mijenja u srži. Tako liberalno poimanje politike ne tendira unificiranju svijeta u jednu homogenu masu istrijebljenu od različitosti. Sve i da slijedimo logiku liberalnog univerzalizma po kojoj ljudi svi ljudi na Zemlji zaslužuju jednaki tretman, to ne znači da je to unificiranje u jednu naciju, što je bio slučaj kod totalitarnih ideologija. Liberalni univerzalizam znači institucionalnu mogućnost jednakog tretmana za sve ljude. Totalitarne ideologije su upravo istiskivale moment različitosti da bi ga nasilno ugušile. Partikularnost u totalitarnom režimu je bila objektom suverenog nasilja. Liberalizam ne istiskuje različitost, već nastoji stvoriti jednake uvjete života.

S druge strane, Arendt tematizira poimanje politike kod nacista i boljševika: „U nacističkoj i boljševičkoj literaturi mogu se naći brojni dokazi za to da totalitarni režimi teže osvajanju Zemljine kugle i podvođenju svih zemalja pod svoju vlast“ (Arendt, 1998: 400). U čitanju Hitlerovog *Mein Kampfa* ili boljševičkih manifesta, ova se teza jasno može potvrditi. Arijevska rasa ili besklasno društvo su globalni cilj koji služi na ostvarenje globalne dominacije u kojoj sve rase ili sve klase bivaju unificirane u određenoj točki povijesti (kroz borbu) u jednu jedinu rasu ili klasu. Dakle, nema mjesta za ikakav pluralizam, unifikacija je globalni cilj. Ovo se razlikuje od liberalnog poimanja politike. Moderne države Zapada nemaju nikakve pretenzije ka osvajanju svijeta niti je njihov domet globalan, što znači da nemaju namjeru pretvaranja globusa u jednu naciju. Ako se politika jedne države suočava sa suvremenim imperijalističkim optužnicama, to je politika jedne države i bilo bi kratkovidno je poopćiti sa svim državama jednakog političkog uređenja. Štoviše, interesi SAD-a na Bliskom istoku i Africi se ne mogu povezati sa tendencijom ka unificiranju. Praksa vojnih operacija na Bliskom istoku i Africi od strane zemalja na Zapadu se može bolje opisati imperijalističkom logikom borbe za resurse i ekstenzijom ekonomske moći.

S druge strane, Giorgio Agamben, budući da u karakteru moderne države vidi pravo koje omogućuje permanentno izvanredno stanje sa politizacijom života, njegove teze navode zaključku da moderna država danas, budući da je sa totalitarnim režimima spaja biopolitičko ophođenje sa životom, ima tendenciju globalnog proizvođenja logora koji su svojstveni

totalitarnim režimima. „Ako je to istina, ako je bit logora u materijalizaciji izvanrednog stanja i posljedičnom stvaranju prostora u kojem goli život i norma stupaju na prag nerazlučivosti, tada moramo priznati da se nalazimo pred virtualnim logorom kadgod se stvori takva struktura, neovisno o opsegu zločina koji su se u njoj dogodili i kakav god ona naziv i specifičnu topografiju imala. Logor će podjednako biti stadion u Bariju na koji je talijanska policija privremeno skupila ilegalne albanske imigrante prije nego što ih je deportirala u njihovu zemlju, kako i zimsko biciklističko trkalište na kojemu su vlasti u Vichiyu skupile Židove prije nego što su ih predale Nijemcima“ (Agamben, 2006:153). Dakle, ono što Agamben implicira je da karakter moderne države proizvodi potencijal jednak totalitarnim režimima. U karakteru logora koji ne mora biti eksterminacijski, Agamben vidi suvremeno suvereno nasilje koje omogućuje vladavina prava kao dio moderne države.

Međutim, da bi Agamben mogao ispravno izvesti analogiju modernih država sa totalitarnima, on mora imati u vidu nešto drugo. Kako Arendt ističe: „Totalitarizam na vlasti koristi državni aparat za svoj dugoročni cilj, osvajanje svijeta, i za upravljanje ograncima pokreta; on osniva tajnu policiju kao izvršitelja i čuvara unutarnjeg eksperimenta stalnog pretvaranja stvarnosti u fikciju; i konačno, on podiže koncentracijske logore kao posebne laboratorije u kojima izvodi eksperiment totalne dominacije“ (Arendt, 1998:400). Ako Arendtin prikaz prihvatimo kao eksplicacijski točan, koja bi se analogija mogla izvesti između totalitarnog režima i moderne države? Državni aparat koji se koristi kao sredstvo za ostvarivanje cilja osvajanja svijeta ne može biti vladavina prava i ostale liberalne institucije moderne države. Nadalje, tajna policija, ako ima ikakve poveznice sa modernom obavještajnom službom, one dosežu razinu u kojoj prosječni građanin za vrijeme izvanrednog stanja biva lišen dijela slobode tako što obavještajna zajednica ima pristup telekomunikacijskim podacima. Ratno stanje koje karakterizira rat protiv terorizma opravdava određenu razinu zadiranja u privatnost. Ali to je daleko od analogije sa tajnom policijom totalitarnih režima.

Posljednja instanca Arendtinog opisa su koncentracijski logori kao laboratorije eksperimenta totalne dominacije. U Agambenovoj postavci da je suvremeni logor prostor u kojem ljudski život biva sveden na goli život, analogija sa koncentracijskim logorom, koji je bio eksterminacijskog karaktera, može biti važna za opis imigrantskih kampova ili zatvora poput Guatanamo. No, ono što je upitno i teško moguće, je karakter suverenog nasilja koje se zbiva. Suvereno nasilje koje Agamben veže uz politizaciju života nije prisutno u logorima današnjice. Svođenje zatvorenika ili imigranta na goli život, lišen ikakvih partikularnosti, ne

odgovara opisu biopolitike koja *zoe* nastoji sintetizirati u *bios*. Suvereno nasilje koje se zbilo u Guatanamu ili silovanja koja su se dogodila na području bivše Jugoslavije su produkt logike ratnog stanja u kojemu tijelo neprijatelja biva izloženo mogućnosti *biti ubijen*. Agamben ispravno postavlja to kao odvajanje *zoe* od *bios* ali to nije ulog biopolitike to je ulog logike suverenog nasilja koje proizlazi iz postupanja prema neprijatelju. Politizacija života ne znači lišavanje života od *biosa*, politizacija života znači upravo spajanje s *biosom*. Ako je čovjeku u okolnostima rata preostala samo činjenica njegove gole egzistencije ona ne može biti ulogom politizacije života putem koje se odvija suvereno nasilje. Suvereno nasilje u ratnom stanju znači mogućnost ubojstva koja dolazi iz logike neprijateljstva. Stoga, u postupanju prema zatvorenicima zatvora Guatanamo ili logora Omarska, kao i imigrantskih kampova, relevantniji je Schmittov uvid o karakteru neprijatelja.

Globalni logor, ako slijedimo logiku Agambenovih postavki, postaje cijelo područje planete Zemlje u kojima svi ljudi mogu postati potencijalni *homines sacri*., „Ako je istina da je figura koju nam predstavlja naše vrijeme figura života kojega se ne da žrtvovati, ali kojega se pak da ubijati u dosad nečuvenoj dimenziji, tada nas se goli život *homo sacera* posebice tiče. Svetost je linija bijega još uvijek prisutna u suvremenoj politici, koja se, kao takva, premješta prema sve širim i nejasnijim područjima, dok se ne poklopi sa samim biološkim životom državljana. Ako danas više nema unaprijed određive figure svetog čovjeka, to je možda stoga što smo svi mi virtualno *homines sacri*“ (Agamben, 2006:102). Agamben implicira da je biopolitička struktura moderne države takva da uvijek iznova proizvodi nove skupine građana sve dok samo čovjekovo bivstvo postane ulog golog života. Ovo dosta pesimističko viđenje suvremenosti zahtijeva promišljanje o mogućem izlasku iz takvog apokaliptičnog stanja. Međutim, na toj razini Agamben ne nudi nikakve konkretne odgovore. Kurelić ističe kako Arendt i Agamben imaju potpuno drugačije koncepcije politike: „Hannah Arendt vjerovala je da je istinsko političko djelovanje brana pojavi totalitarizma, dok Agamben, razmišljajući o predatorskom karakteru suverena, politiku vezuje uz državu i doživljava je negativno.“ (Kurelić, 2009:14). Arendt u politici vidi spas od totalitarizma dok Agamben u politici vidi uzrok svega lošeg. No, za ovaj rad je bitno što liberali misle o politici i kako praksa liberalne demokracije ne odgovara opisu predatorske države permanentnog izvanrednog stanja koja tendira globalnoj dominaciji.

Stoga, u odnosu na globalni logor, budući da postoji vrlo slaba analogija ili nikakva između totalitarnih režima i moderne države, teško da on može biti izvjesna budućnost planete. Trendovi u brizi za život, koji se vide u međunarodnim ugovorima za zaštitu okoliša

koje potpisuju države i globalnim politikama očuvanja planeta i skrbi za stanovništvo, pokazuju napore za održavanjem razine zadovoljavajuće kvalitete života. No, upitno je koliko države mogu uspjeti u takvim naporima zbog interesa velikih korporacija. Suvremena svjetska situacija nije povoljna jer nedostatak konsenzusa na globalnoj razini dovodi do prevage partikularnih interesa. No, države na Zapadu svojim politikama ne vrše suvereno nasilje prema svojim stanovnicima. Logor, koji biva posljedicom rata protiv terorizma otvara mogućnosti suverenog nasilja. No, ta logika proizlazi iz logike ratovanja i bolje se može opisati Schmittovim pojmom političkog. Ako postoji nešto kao globalni logor kako Agamben ističe, on postoji zbog logike političkog koja rezultira neprijateljstvom a neprijateljstvo rezultira mogućnošću *biti ubijen*. Pravo pitanje je može li političko izuzeti unutar sebe element sukoba. Liberali tvrde da može. Hannah Arendt tvrdi da može. Agamben nema pojam sukoba kao takvog. Izgleda da je politika neodvojiva od sukoba. Politika koja nastoji minimalizirati sukob najviše korespondira sa liberalnim pojmom politike. No, politika lišena svakog sukoba ne bi uopće bila politika, ako uzmemo da je sukob izvor političkog. Stoga, suvremeni rat protiv terorizma modelira politiku moderne države u smjeru u kojem ona mora s jedne strane svojim građanima jamčiti što više sigurnosti i zaštite, a s druge strane, što manje povrijediti njihova prava i slobode. Ta politika ravnoteže je jedna od najtežih izazova s kojima se moderna država može suočiti a da ne izgubi na svom kredibilitetu.

## 6. ZAKLJUČAK

U radu sam pokušala prikazati tri poimanja politike – liberalno, Schmittovo i Agambenovo kao i strukturu moderne države. Problematičan stav u vezi političkog i države se pokazao najviše pri analizi tih pojmova u političkoj filozofiji Giorgia Agambena. Ispostavilo se da Agamben političko veže isključivo za državu i nema samostalan pojam politike niti pojam sukoba. Shodno tome, Agamben ne može imati ispravnu koncepciju globalnog rata ako političko veže uz državu. Nešto kao globalni rat, bi bilo moguće jedino onda kada rasa, klasa ili bilo koja skupina koja unutar sebe ima oponenta, postane žarište egzistencijalnog sukoba. Takva konstelacija se uopće ne mora vezati uz pojam države. Stoga, globalni rat prikazan kao beskonačna borba za moć, nije do kraja dotjeran pojam jer ne postoji jasna distinkcija između prijatelja i neprijatelja. Globalni rat viđen kao borba za moć izlazi iz referencije političkog budući da takav rat nema jasnog neprijatelja, nego logikom globalne dominacije, svi postajemo samo dionici borbe za moć.

Mehanizam izvanrednog stanja, koji Agamben ističe kao jedan od ključnih u provođenju suverenog nasilja, se uspostavlja tek onda kada država biva fizički napadnuta od strane neprijatelja. Kako objasniti taj realistički okidač ako uzmemo da je globalni rat kao borba za moć, rat koji je izbrisao sve dosadašnje realističke distinkcije i postao jedini rat koji se vodi na Zemlji? Agamben uzima izvanredno stanje, koje je posljedica rata, kao jedan od mehanizama moderne države u konstelaciji globalnog rata opisanog kao borbe za globalnu kontrolu i dominaciju. To implicira da su suvremeni sukobi samo dio jednog žrvnja u kojem se nalaze sve druge distinkcije, iznad kojeg je nešto kao globalni rat. U tom biopolitičkom ratu jedini je ulog ljudsko tijelo koje je podložno za totalnu kontrolu i dominaciju. Takva ideja koliko god da je provokativna, ona nije dostatna za opisivanje, a ponajprije za rješavanje, konkretnih suvremenih problema, već je samo jedan od prikaza dosega moći. Političko nadilazi granice države i to se u ovom radu opravdalo Schmittovom analogijom političkog koje izvire iz sukoba.

Egzistencijalni sukob je presudni fenomen života jer on razlikuje prijatelja od neprijatelja. Najednom kategorija života biva radikalno podvojena- na život prijatelja i život neprijatelja. Život neprijatelja biva okarakteriziran kao goli život i predstavlja ono što Agamben zove *homo sacerom*. Život kada ulazi u zajednicu on se za zajednicom poistovjećuje iako biva objektom vlastite negacije. Kao što je u radu prikazano, Esposito dobro uočava ovaj moment života u zajednici. Život koji pripada neprijatelju je onaj koji dobiva karakteristično političko obilježje – život koji se mora uništiti. Ovako postavljena stvar nema veze sa biopolitikom i ulogom tijela u politici nego ona ima veze sa karakterom specifično političkog razlikovanja. Jednom kada život uđe u zajednicu on dobiva svoje specifično obilježje koje je svojstveno toj zajednici. Stoga, da bi se razumjela dinamika suvremenog rata protiv terorizma treba se uzeti u obzir karakter političkog i neprijatelja. Ophođenje prema zatvorenicima bilo kojeg rata, uključujući i aktualnog rata protiv terorizma, oslikava moć koju političko ima nad sudbinom neprijatelja a to je mogućnost *biti ubijen*.

Agamben suvereno nasilje veže uz modernu državu koja putem pravnog izuzetka, izvanrednog stanja, ima moć nad tijelom u politici. Izvanredno stanje se veže uvijek uz izvanredne okolnosti. Izvanredna okolnost s kojom se suočavaju moderne države je rat protiv terorizma. Ratno stanje, logikom političkog, uvijek ima na jednoj strani život prijatelja i život neprijatelja. Ophođenje prema neprijateljima za vrijeme izvanrednog stanja nije rezultat suverenog nasilja koje je u trajnoj svezi s biopolitikom nego je ono rezultat logike političkog koja diktira da se neprijatelja mora uništiti i stjerati u vlastite granice. Ne postoji trend

proglašenja izvanrednog stanja kao izvanjski fenomen koji služi perpetuiranom nasilju nad tijelom. Ako se uzme Espositova analogija tijela i zajednice kao eksplikacijski točna, tijelo kada ulazi u zajednicu riskira mogućnost biti uništeno. Kao što, kad se ubrizga cjepivo kao patogen virusa u ljudsko tijelo, postoji mogućnost da virus napadne tijelo. Zato je očuvanje života u zajednici uloga politike. Politika u svojoj ulozi nema jednoznačni pozitivan karakter već je i ona sklona negativnim tehnikama koje narušavaju integritet tijela. No, one su prije iznimka nego pravilo i opstoje u vremenima egzistencijalnih kriza, kao što je ratno stanje. Logika ratnog stanja povlači za sobom vlastitu logiku koja ide onkraj očuvanja tijela. Da se u državama koje su zahvaćene izvanrednim stanjem događa suvereno nasilje nad tijelom (kao što tvrdi Agamben) ne govori mnogo o biopolitici već govori o, Espositovim rječnikom, nedobrovoljnim ulaskom virusa u ljudsko tijelo. Taj virus napada život, i zadaća umjetnog imuniteta je ta da pokuša spasiti cijelo tijelo, uz mogućnost da neki dijelovi budu žrtvovani za očuvanje cjeline. Tako bi se ratno stanje moglo objasniti imunitarnom paradigmom.

Stoga, teza ovog rada koja glasi - karakter moderne države nema biopolitičku strukturu u kojoj se zbiva suvereno nasilje koje može doseći globalne razmjere je potvrđena. Biopolitička struktura se usko odnosi na pojam države i predstavlja jednu od tehnika moći s kojima raspolažu njene institucije. Izvan države, nešto kao biopolitička struktura ne postoji jer ne postoje globalne institucije. Kada bi postojala globalna instanca vladavine, biopolitika opet ne bi značila upravljanje tijelima i politizaciju života već bi se onda odnosila na skrb o svjetskom stanovništvu i upravljanje u svrhu poboljšanja ekoloških, socijalnih i ekonomskih uvjeta globalne populacije. Zapravo, svijet bi bio bolje mjesto kada bi liberalni pojam politike opstao i kada bi države došle do točke kooperacije na razini skrbi za globalnu populaciju i uređivanje optimalnih uvjeta za život. Budući da svijet još nije dosegao tu razinu, još uvijek političko koje izvire iz sukoba stoji kao sila koja oblikuje politike moderne države, odvrćući ih od puta ka vječnom miru.



## 7. LITERATURA

### KNJIGE

1. Agamben, Giorgio (2006) *Homo sacer : suverena moć i goli život*. Zagreb: Arkzin.
2. Agamben, Giorgio (2003) *Izvanredno stanje*. Zagreb: Deltakont.
3. Agamben, Giorgio (2000) *Means without End: Notes on politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
4. Agamben, Giorgio (2015) *Stasis: Civil War as Political Paradigm*. Stanford: Stanford University Press.
5. Arendt, Hannah (1998) *Izvori totalitarizma*. Beograd: Feministička izdavačka kuća 94.
6. Cvijanović, Hrvoje (2013) *Politička vizija Thomasa Hobbesa*. Zagreb: Politička kultura.
7. Esposito, Roberto (2005) *Bios. Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
8. Foucault, Michel (2000) *Power. Essential Works of Michel Foucault. 1954-1984*. New York: New Press.
9. Foucault, Michel (1990) *The History of Sexuality. An Introduction*. New York: Vintage Books.
10. Fukuyama, Francis (1992) *The End of the History and Last Man*. New York: A Division of Macmillan, Inc.
11. Gray, John (2002) *Lažna zora. Iluzije globalnog kapitalizma*. Zagreb: Masmedia.
12. Hardt, Michael, Negri, Antonio (2004) *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press.
13. Hoelzel, Michael, Ward, Graham (2014) Translator's Introduction U: Schmitt, Carl. *Dictatorship*. (x-xlv). Cambridge: Polity Press.
14. McCormick, John P. (1997) *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*. New York: Cambridge University Press.
15. Reid, Julian (2006) *The Biopolitics of the War on Terror: Life Struggles, Liberal Modernity, and the Defence of Logistical Societies*. Manchester: Manchester University Press.
16. Schmitt, Carl (2014) *Dictatorship*. Cambridge: Polity Press.
17. Schmitt, Carl (1986) *Political Romanticism*. Cambridge: MIT Press.

18. Schmitt, Carl (2005) *Political Theology: four chapters on the concept of sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press.
19. Schmitt, Carl (2007) *Politički spisi*. Zagreb: Politička kultura.
20. Schmitt, Carl (2000) *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Baskerville: MIT Press.
21. Sorell, Tom (2013) *Emergences and Politics: a sober Hobbesian Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
22. Talmon, John L. (1952) *The Rise of Totalitarian Democracy*. Boston: The Beacon Press.

## ČLANCI

1. Chandler, David (2009) War Without End(s): Grounding The Discourse of 'Global War'. *Security Dialouge*. 40 (3): 243-262.
2. Crosston, Matthew (2015) The March of Huntigton's Martyrs: What the Real Clash of Civilization is. *Moderndiplomacy.eu* 16.studeni.  
[http://moderndiplomacy.eu/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=1088:the-march-of-huntington-s-martyrs-what-the-real-clash-of-civilizations-is&Itemid=157](http://moderndiplomacy.eu/index.php?option=com_k2&view=item&id=1088:the-march-of-huntington-s-martyrs-what-the-real-clash-of-civilizations-is&Itemid=157)  
Pristupljeno: 01. Prosinca 2016. (Crosston, 2015)
3. Huntigton, Samuel (1993) The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*. 72(3): 22-49
4. Kant, Immanuel (1996) Prema vječnom miru. *Politička misao*. 33(1): 3-9.
5. Kurelić, Zoran (2009) Globalni logor. *Politička misao*. 46(49): 9-17.
6. Lemke, Thomas (2010) From state biology to the government of life: Historical dimensions and contemporary perspectives of 'biopolitics'. *Journal of classical sociology*. 10 (4): 421-438.
7. Nedić, Tomislav (2014) Pravni, politički i ekonomski aspekti teorije europskog federalizma – izazovi, dvojbe i kontroverze. *Pravnik: časopis za pravna i društvena pitanja*. 47(95): 99-116.
8. Ojakangas, Mika (2005) Impossible Dialogue on Bio-power. Agamben and Foucault. *Foucault studies*. 2(1): 5-28.
9. Pejović, Danilo (1996) Hegel i Kantova ideja o vječnom miru. *Politička misao*. 33 (4): 51-55.
10. Posen, Barry R. (1993) The Security Dilemma and Ethnic Conflict. *Survival*. 35 (1): 27-47.

11. Vollarth, Ernst (1989) Kako je Carl Schmitt došao do svog pojma političkog? *Politička misao*. 26 (1): 30-47.

#### OSTALI DOKUMENTI PREUZETI S MREŽNIH STRANICA

1. Freedomhouse.org (2016) Freedom in the World 2016.  
<https://freedomhouse.org/reports> Pristupljeno: 01. studeni 2016. (Freedomhouse.org, 2016)
2. Fukuyama, Francis (1989) The End of History?  
<https://ps321.community.uaf.edu/files/2012/10/Fukuyama-End-of-history-article.pdf>  
Pristupljeno: 15. listopad 2016. (Fukuyama, 1989).

## *Sažetak*

Cilj ovog diplomskog rada je odgovoriti na pitanje što je političko i može li se opravdano tvrditi da postoji globalni rat koji se događa na razini moći i ima svoje korijene u modernoj državi. Mehanizmi takovog globalnog rata se nalaze u izvanrednom stanju kao političko-pravnom fenomenu koji tendira globalizaciji i biopolitici kao tehnicima vladanja koja briše sva razlikovanja javne i privatne sfere. U pronalaženju odgovora, najveći fokus je bio na analizi političke filozofije dva autora, Carla Schmitta i Giorgio Agambena. Budući da motivi koji su prisutni u fenomenu globalnog rata, se odnose na doseg javne sfere u privatnu, međusobnom analizom navedenih autora izvršena je usporedba njihovih razumijevanja osnovnih političkih pojmova poput politike i države. Rezultati istraživanja su pokazali kako Schmitt i Agamben imaju različito poimanje politike i države. Tako Agamben svojim razumijevanjem države biva zaklinut za jedno širenje viđenje prirode i izvora političkog, dok Schmitt propušta uvidjeti kako liberalno poimanje politike ima u sebi snagu pomirenja političkog sa zahtjevima slobode. U radu je prikazana još nekolicina autora koji su relevantni na područjima liberalne političke teorije, biopolitike, logora i izvanrednog stanja. U radu se pokazalo kako se političko ne zaustavlja na granicama države. Budući da je tako, moderna država, sa svojom biopolitičkom strukturom, ne može biti uzrokom globalnog rata koji tendira globalnoj dominaciji.

Ključne riječi: globalni rat, izvanredno stanje, moderna država, pojam političkog, biopolitika, logor