

Načelo humanizma u postmodernoj političkoj teoriji: Lyotard, Derrida, Agamben

The paper traces the thinking about humanism in the postmodern philosophy and political philosophy, singling out the three key postmodern contemporary thinkers, Lyotard, Derrida, and Agamben, interpreted and reconceptualised humanism towards the end of the 20th and at the outset of the 21st century. The paper focuses mainly on how postmodern political thought in general, and these three in particular, approached humanism through a 'negative' definition of man, i. e. a definition in which humanity is understood via its testimony of non-humanity.

Key words: postmodernism; postmodern political thought; humanism; Jean-François Lyotard; Jacques Derrida; Giorgio Agamben; Heidegger

Načelo humanizma, i kao tradicija i kao suvremenost, bitna je tema postmodernog političkog mišljenja. Međutim, za postmoderniste, kao i za većinu političkih mislilaca druge polovice dvadesetoga stoljeća, humanizam, kao filozofska kategorija izgubio je svoju pertinentnost. Suvremeni su mislioci u humanizmu problematizirali napose normativni pojam čovjeka, lučeci čovjeka od nečovjeka, što posljedično dovodi do isključivanja. Otuda politika i etika diskreditacije humanizma iziskuje ponovno postavljanje pitanja o čovjeku i različitim aspektima humanizma danas.

Iz brojnih stranica postmodernog političkoga mišljenja, mi smo ovom prilikom, skicirali poglede trojice autora, koji su međaši u postmodernom mišljenju, ali i u refleksiji fenomena humanizma u cjelini suvremene političke misli: Jean-Francoisa Lyotarda, Jacquesa Derrida i Giorgia Agambena. Ono što povezuje ove mislioce mogli bi iskazati rečenicom G. Agambena iz spisa *Ono što ostaje od Auschwitza*: „Ljudi su ljudi u mjeri u kojoj nisu ljudski. Ili točnije, ljudi su ljudi u mjeri u kojoj svjedoče o ne-čovjeku.”¹

Svaki razgovor o postmodernoj političkoj teoriji započinje sa J.-F. Lyotardom, a rasprava o humanizmu napose. Jer, Lyotard nije samo konceptualizirao i izložio ideju postmoderne i distingvirao je od moderne, dao joj ime i pečat – po čemu je zauzeo neporecivo mjesto u povijesti političkog mišljenja – već i prvi autor koji je teroijski i kritički, ali i sa „žalom” postavio ključna pitanja o humaniz-

¹ G. Agamben, *Ono što ostaje od Auschwitza*, Antibarbarus, Zagreb, 2008, p. 85.

mu i posthumanizmu ili „novom humanizmu” koji živimo. Tri su određujuća vidika Lyotarova mišljenja u tom sklopu: prvo, moderna i postmoderna; drugo, problem legitimnosti i/ili „jezične igre”; treće, stari i novi humanizam.

J.-F. Lyotard zagovara kulturni obrat u humanističkim i društvenim znanostima. Pri tome on kulturi epohe kao cjelini pristupa sa jednog stanovišta – stanovišta znanja. Taj izabrani primarni aspekt ujedno i određuje interpretaciju i procjenu duhovnog zajedništva epohe, koji isključuje ili barem umanjuje druge načine.²

Lyotardova knjiga *Postmoderno stanje* klasičan je primjer razumijevanja fenomena kulture kroz jedan aspekt, onaj znanja. Radi se o tome da Lyotard pokušava pokazati kako postoji bitna razlika između narativnog i nenarativnog znanja, te zatim dokazati tezu da znanje koje nije narativno, a to je znanstveno znanje, zahtijeva određenu potvrdu, jer nikada nije jasno što konkretno potvrđuje relevantnost znanstvenog znanja. Takvu se potvrdu pokušavalo pronaći u onome što Lyotard zove „metapričama”, a to su veliki sistemi filozofije, znanosti, humanizma, ideologije. U skladu sa tim Lyotard će svoju nosivu ideju formulirati kao postmodernu i postmodernost, odbijajući postmodernizam (-izam) kao ideologiju. Njegovo je stanovište da postmoderna više ne vjeruje „metapričama” što će reći da naše doba karakterizira svojevrsno odustajanje od potrebe za velikim konačnim sintezama. Njegova analiza znanstvenosti znanja svodi se tako na kraju na neku vrstu analize jezika, analize koja istodobno pretpostavlja i pokazuje da su svi tipovi iskaza u načelu ravnopravni. Ostaje nam da prihvatimo različite „jezične igre”, svjesni da nema potrebe tragati za tim koja od njih odgovara „igri svijeta”.

U tom spisu u kojem Lyotard najavljuje kraj velikih naracija, kraj velikih događaja, postavljeno je ključno pitanje ono o legitimnosti naracija. Sve velike pripovijesti, upozorava Lyotard, kreću se u osnovi oko univerzalne emancipacije čovjeka. Te velike pripovijesti su problematične stoga jer svoju legitimnost crpe iz neke univerzalne ideje koju samo treba ostvariti. To su zapravo velike pripovijesti koje nisu ostvarene niti ih se može realizirati. Ono sa čim se susreće Lyotard jeste pitanje: kako utemeljiti legitimnost velikih, odnosno malih pripovijesti? Odgovor na to pitanje daje „jezični obrat”. Wittengesteinove „jezične igre” Lyotardu služe kao model za mnoštvo. Zato on postmodernu određuje kao nekonzenstualno mnoštvo pripovijesti, jezične igre. Svaki pokušaj rješavanja problema legitimnosti zahtijeva prihvaćanje temeljne ideje mnoštva, te ireduktibilne heterogenosti.

U kulturi kasnog 20. stoljeća, najavljujući rasap velikih pripovijesti, on ujedno otvara obzore nove kulturne paradigme koja se temelji na nepovjerenju prema univerzalnim objašnjavajućim teorija-

² M. Solar, *Poetika apsurdna i poetika paradoksa: Eseji o modernoj i postmodernoj književnosti*, Politička kultura, Zagreb, 2015, p. 117.

ma. Njegova je novina ideja slijeđenja bezbrojnih malih pripovijesti, odnosno, konstitucija nesvodivosti kulturnih razlika, koja bi vratila moć pojedincu i dovela u pitanje autoritet države. Otuda je Lyotardovo stanovište heterogenost tj. ono neuskладivo – to će reći različitost. Tu bitnu odrednicu nove kulturne paradigme Lyotard vidi kao mogućnost da se izbriše ono neljudsko. Jer ta razlika ili različitost jest srce ljudskosti.

Lyotard pojam postmoderne datira u 19. stoljeće. Tada je nastala transformacija kulture, to jest pražnjenje smisla moderne. Postmoderna nije nova historijska epoha nego izraz prosvjećenja svijesti u moderni. Ona je svijest jednoga prekida; svijest koja prekida s epistemologijom moderne. Trenutak postmoderne jest jedna vrsta eksplozije moderne episteme, pri čemu se um i njegov subjekt – kao održavatelj jedinstva i cjeline – raspadaju na komadiće.

Što je to postmoderna? Na to pitanje Lyotard odgovara filozofski i metahistorijski. Dvije ključne odrednice koje su ranije zamijećene kao postmoderne: dijagnoza raspada jedinstva – ishodišna točka postmoderne, i zahtjev za višestrukošću – budući zahtjev postmoderne, Lyotard sistematski razvija. On pokazuje da je dosadašnje znanje uvijek imalo formu jedinstva, a ovo je jedinstvo nastalo pozivanjem na velike metapripovijesti: svelegitimirajuća ideja vodiča protezala se i na najudaljenija razdoblja istraživanja. Moderna je proizvela tri takve metapripovijesti: emancipacija čovječanstva (u humanizmu i prosvjetiteljstvu); teleologija duha (u idealizmu); hermeneutika smisla (u historizmu). Suvremena je situacija, pak, određena propašću ovoga jedinstva, i to ne prema navedenim sadržajima već prema svojoj cjelini. Metapripovijestima se više ne vjeruje. Totalitet je postao apsolutan i došlo je do oslobađanja dijelova. Ovaj dio opisa postmoderne već je bio poznat i vodio je, u osnovi, žaljenju za izgubljenom cjelinom. Ono što pokazuje Lyotard može se iskazati ovako. Postmoderna počinje tamo gdje završava cjelina – pretpostavka jedan, ali ona se postavlja u kretanje tek ako se prepoznaje pozitivna strana ovoga ukidanja i spoznaje kao šansa – pretpostavka dva.³

Kraj te velike pripovijesti određuje mogućnost i višestrukosti ograničenih i heterogenih „jezičnih igara”, odnosno djelatnih formi i načina života. Prihvatanje ove mnogostrukosti jest šansa i dobitak, ali i bitna odrednica postmoderne, odnosno postmoderne svijesti. Otuda Lyotard naglašava višestrukost i nesumjerljivost „jezičnih igara”. Kod Lyotarda pojam „jezične igre” uključuje i način djelovanja i životne forme. Taj diverzitet ukida jedinstvo postizano strategijama jedinstva, i nastaje kao izvorna višestrukost koja se kao takva i prepoznaje. Stoga i razumijevanje i konsenzus postoje samo unutar „jezičnih igara”. Ne postoji dakle jezik koji bi sve obuhvatio. Jezične su igre polimorfno diverzne, u tome leži njihova snaga i moć.

³ W. Welsch (ur), *Postmoderna*, A. Cesarec, Zagreb, 1993, p. 24.

Tijelo društva i kulture na svim njegovim razinama organizirano je u „jezičnim igrama”. Te su nadjedinice specifično uređenih tipova iskaza, a najmanji element jezika on naziva partikulom izraza. Potom je u *Le Diférend* rečenica eksplicite shvaćena kao najmanja jedinica jezičnog iskaza. Lyotard tvrdi da postoje tri različita tipa „jezičkog iskaza”: *denotativni*, *preformativni* i *perskriptivni*.⁴ U *Le Diférend* Lyotard više ne razlikuje samo tipove iskaza nego i žanrove diskursa (strategije) i poretke diskursa (jezične igre). Žanrovi bi bili npr. emocionalni ili retorički diskurs, a pod tim su mišljene različite strategije kojima je podvrgnut razgovor. Nasuprot tomu, poređak diskursa utvrđuje radi li se o propisu, molbi itd. Različiti poreci diskursa ne mogu se prevoditi jedan u drugi. Posebna pravila vezivanja jezičnih igara, njihovu, kako to Lyotard veli, „pragmatiku” što jasno istupa u postmoderni, sam opisuje ovako: (1) Jezične igre nisu legitimirane u sebi nego u njihovu predmetu i kroz njih. Ne postoje dakle događaji što svoje postojanje duguju ugovorenomu sporazumu između igrača. (2) Bez pravila igre nema, ili obratno: u igru se može ubrojiti samo ono što se može supsumirati pod pravilo. (3) Svaki je iskaz potez izvršen u jednoj igri: Lyotard kao sliku primjer navodi šah.⁵

Dakle, fokus postmoderne nalazi se u ovoj neprevladivoj i pozitivno sagledanoj pluralnosti. Njezina je konzekvenca teškoća sjedinjavanja heterogenog. Otuda se interes postmoderne usmjerava na granice i konflikte zone; na prepreke iz kojih proizlazi ono nepoznato i običnom umu protivno – paralogno. Paralogija je ono što razlikuje postmodernu inovaciju od puke inovatorske funkcije. Umjesto pomaka „unutar pravila” paralogija teži ukidanju zadanih pravila igre, odnosno mijenjanju pravila igre u pragmatici znanja. Nema sumnje da je Lyotardov koncept postmoderne u načelu antitotalitaran. Njegovo je mišljenje usmjereno protiv apsolutizacije bilo koje vrste. Pri tome njegov postmoderni pluralizam ne naglašava samo problematiku pravičnosti nego i zahtjeve za pravičnošću, kao i senzibilitet za nepravličnosti.⁶

Dva su pitanja posebno važna za razumijevanje Lyotardove ideje postmoderne. Prvo se tiče stalne točke sporenja, moderna i postmoderna. Je li postmoderna antimoderna, transmoderna itd.? Tu se kod Lyotarda očitava jedna evolucija. U *Postmodernom stanju* on postmodernu određuje kao „nepovjerenje prema metanaracijama” (6), nepovjerenje koje označava kraj rekonstrukcije Evrope i „opću disharmoniju” (8), to znači povijesni prekid. Međutim, kasnije će u *Postmoderni protumačenoj djeci* Lyotard reći da je „pretjerao

⁴ J.-F. Lyotard, J.-F., *Moralités postmodernes*, Galilée, Pariz, 1993.

⁵ J. Georg-Lauer, *Das „postmoderne Wissen” und die Diessens-Theorie von Jean-François Lyotard* u Kemper, Peter (ur.) *„Post-moderne” oder der Kampf um die Zukunft*, Frankfurt na Majni, 1988, pp. 158–9.

⁶ V. J.-F. Lyotard, *Postmoderni protumačena djeca*, A. Cesarec, Zagreb, 1990.

sa davanjem značenja narativnoj vrsti”.⁷ Postmoderna nije moderna na svome kraju, nego u svom nastanku, a to je stanje konstantno,⁸ stanje općeg ili radikalnog modernizma. Ali postmoderna nije kraj historije ili katastrofa, nego disolucija kategorije novog. Ili kako to formulira Derida „Prevladavanje nije kraj”. Ne iskače se jednog lijepog dana iz metafizike da bi se prešlo nečemu drugom. Heidegger sam kaže da je modernost metafizička, da metafiziku dovršava i usavršava. To što je nazvano završetkom metafizike nije njezin kraj.

Lytard svoj pristup fenomenu postmodernosti određuje kao „kritički racionalizam”.⁹ Riječ je o tome da je u debati o moderno/postmoderno često iznošen prigovor protiv uma zasnovanog na načelu subjektiviteta, protiv prosvijećenosti i emancipatorskih potencijala racionalne djelatnosti. Na to Lyotard uzvraća „moja iracionalnost! Borio sam se na različite načine protiv pseudoracionalnosti nametnute od strane kapitalizma, protiv performativnosti. Po tome sam vjeran temeljnoj liniji Aristotelove i Kanotove dijalektike.”¹⁰ U tom smislu Lyotard će reći da su pitanja koja stalno sebi postavlja bila ona klasična. Kada bi postmoderna htjela biti antimoderna, samo bi se produžila shema modernizma i postmodernizma, ili bi bila naprosto moderna¹¹. Ako bi se u postmoderni radilo samo o odbacivanju i prevladavanju moderne, tada se ništa ne bi izmijenilo. Postmoderna ne dijeli više ovaj anti- i/ili transmodernizam. Ona je načelan pluralizam, a to uključuje kako prošlo tako i moderno. „Djelo je moderno tek ako je prije bilo postmoderno. Tako viđen postmodernizam ne znači kraj modernizma, već stanje njegova rođenja i ovo je stanje konstanto” (Lytard, 1990). Ili, na drugom mjestu: „Postmoderna se ne smješta ni nakon moderne, niti protiv nje, nego je u moderni već bila uključena, samo prikriveno” (*Ibid.*). Postmoderna smjera na ono što je nepredočivo u predočavanju moderne. Otuda slijedi zaključak da je vrijeme da se odbaci opozicija moderne i postmoderne.

Drugo je relacija postmoderne i tehnike, to jest tehnološkog napretka. Postmoderna nije određena novim tehnologijama, nego je o njima neovisna, te figurira kao mjerilo njihova vrednovanja. Otuda teza o tome da je Lyotardov koncept postmoderne identičan s idejom postindustrijskog razdoblja (Bell) te da bi uistinu predstavljao kasnomodernu apologiju razvitka tehnologije (Lytard, 1990), nije prihvatljiva.

Evropa se danas nalazi pred četvrtom promjenom odnosa prema znanju. Kao što je znano, prva je vezana za Sokrata koji je nasuprot entuzijastičkoj zasnovao logičko-argumentativnu legitimaciju zna-

⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁹ *Ibid.*, p. 101.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ V. G. Vattimo, *Postmoderno doba i kraj povijesti* u Flego, G., i Kuvačić, I. (ur.), *Postmoderna: nova epoha ili zabluda*, Naprijed, Zagreb, 1988.

nja. Danas stojimo pred mikroelektronikom kao novim znanjem. Ne radi se dakle o primjeni postojećeg, već o proizvodnji novoga znanja. Znanje se ne primjenjuje pri rješavanju problema, već se problemi rješavaju novim znanjem koje do sada nije postojalo. Kako god postmoderna razumjeli i/ili opisali, njezino je stanovište/kriterij: novo znanje. Ta ideja je ishodišna točka i Lyotardove filozofije postmoderne. Lyotardov pokušaj da legitimacijsko određujuće rasuđivanje zamijeni refleksirajućim rasuđivanjem (S. Weber) učinio je ideju postmoderne metanaracijom današnjeg svijeta.

Ni filozofija nije i ne može, biti cjelina kao ni politika. To odbacivanje cjeline, odnosno jedinstva, Lyotard je zapisao u svom prvom značajnijem djelu *Discours, figure* (1972). Sa tom necjelovitosti povezana je i ideja radikalnog diskontinuiteta. Otuda u njegovom opusu dominantno mjesto zadobivaju refleksije o govorenju i refleksije o sublimnom. Pri tome će se Lyotard oslanjati na Heideggera, Adorna i Wittgensteina. Tu se i prvi puta susrećemo sa Lyotardovom refleksijom Kantove moći suđenja.

U spisu *Raskol* Lyotard eksplicitnije nego drugdje postavlja pitanje cjeline i kontinuiteta vlastite misli. Tu Lyotard ne ide za „atomizacijom društvenoga u jezičnim igrama”, već zamjenjivanje te paradigme sa radikalnom ontologijom. U *Raskolu* je evidentna tenzija između krajnje preokupacije idejom mnoštva na jednoj strani i ništa manjim vraćanjem ka događaju, singularnom, heterogenom. Pitanje zapravo glasi kako riješiti problem pravednosti na terenu mnoštva. Ta se aporija u *Raskolu* još više zaoštrava jer se agonistika s prijelazom iz pragmatike jezičnih igara i malih pripovijesti u atomistične stavke ne generalizira, ali se radikalizira. Pri rješavanju ovog problema Lyotard nije bio uvijek konzistentan.

Nakanu svoje knjige *Raskol* Lyotard iskazuje ovako: „Odbaciti predrasudu moderne humanističke znanosti i politike o univerzalnome subjektu u jeziku... Ilustrirati filozofiju u raskolu s njezina dva glavna protivnika: jednim izvanjskim, iz žanra ekonomskog govora (razmjena i kapital), i jednog unutar nje same iz žanra akademskog govora (učenost). Pošto se pokaže da je nadovezivanje rečenica jedne na drugu problematično, i da je taj problem politički, nužno je izraditi filozofsku politiku, pored politike koju vode intelektualci i političari. Svjedočiti o raskolu” (Lyotard, 1990, 25). A filozofska politika je vrsta metapolitike i istodobno element politike. Ona razrađuje problem koji poslije realizacije nanovo nastaje i koji prethodi: pravednost između heterogenih zahtjeva gdje legitimitet jednoga zahtjeva neizbježno ima kao naličje potvrdu legitimiteta drugog zahtjeva. U tome je specifična postmoderna dimenzija politike.

A što je raskol? Za razliku od spora, raskol bi bio takav slučaj rasprave između (najmanje dvije) strane koji se ne bi mogao razriješiti jer nedostaje pravilo rasuđivanja primjereno za obje argumentacije (Lyotard, 1990, 5). Sporovi se razrješavaju postavljanjem racionalne procedure, ali se sukobi koji se tiču fundamentalnih vrijedno-

sti ne mogu rješavati logičkom argumentacijom. Te sukobe Lyotard imenuje raskolima. Raskoli su socijalne činjenice jer stvarnost u sebi inherentno sadrži raskol (1990, 3). Raskoli se najčešće iskazuju kroz političke ideologije, ali rješavanje nekoga raskola obično vodi poništavanju jednog političkog interesa, čime je drugoj strani učinjena nepravda. Raskol nas vodi mimo i preko konsenzusa. I totalitarizam i liberalizam itd. teže da postignu konsenzus. Totalitarizam ništenjem antagonizama i opozicija, a liberalizam ugovorom ili dogovorom o konsenzusu. To je nastojanje, drži Lyotard, pogrešno. Ako hoćemo stvari okrenuti nabolje, izlaz nije konsenzus već raskol. Pristajanje na konsenzus promovira mlaki centralizam, uspostavlja kompromis, a ne konflikte, što u krajnjoj konzekvenci ostavlja odnose i procese u nekome društvu onakvima kakve one jesu.

Raskol je suprotstavljenost cjelini, odnosno jedinstvu. Odbacivanje cjeline, odnosno jednoga, Lyotard je zapravo kao svoj *credo* ili program zapisao još na prvim stranicama svoga prvoga velikoga djela *Diskurs*: „Oslobodili smo se gluposti jednoga (jedinstva). Pravilo za to dala nam je Freudova utopija.” Nasuprot tome Lyotard ima svoju bitnu ideju koja povezuje njegovu misao, a to je *differencé* – raskol. Ta heterogenost mnoštva ostaje os njegova mišljenja do kraja života. U tom smislu on je blizak Derridi i Lacanu. Pri tome se Lyotard oslanja na ramena Wittgensteina, Adorna i Heideggera.

Nema sumnje da je raskol određujuća kategorija političkoga. Ili drugačije politika je moć i vještina prakticiranja raskola. U politici je riječ o govoru na temelju kojega se raskoli formuliraju kao spоровi i onda se poravnavaju (Lyotard, 1991, 149). Stoga voditi politiku nije ništa drugo do borba za pobjedu jedne vrijednosti nad drugom. Mogućnost politike leži u postupcima i težnjama koje su smislene samo kao osmišljavanje putanje, trag radikalnog neslaganja. Lyotardovo potiskivanje modernosti predstavlja inzistiranje na tome da razlike nisu slučajne, nego su strukturalne. Riječ je o suzbijanju modernih pobuda. Sama stvar političkoga jest prešutna nepravda koja se nalazi u srži politike, uključujući i onu koju vode intelektualci. Zato je, piše Lyotard, cilj književnosti, filozofije, možda politike, da svjedoči o raskolima tako što će im naći odgovarajuće jezike (Lyotard, 1990, 20).

Jer „politika ne može imati za cilj dobro, već najmanje zlo. Ili, ako više volite, najmanje zlo treba biti političko dobro” (Lyotard, 1990, 148). U tome slijedu Lyotard će reći da u suvremenosti kapitalizam svojom fleksibilnošću i otvorenošću otvara i različite solucije, pa otuda i ideju radikalne demokracije i smanjenja nepravde. Otuda je filozofska politika koju zagovara Lyotard obrana ljudskoga dostojanstva i izbjegavanje nepravde.

Za razliku od politike, političara i političkih intelektualaca, Lyotard ne drži da se osnovni motiv politike – pravednost – može pretvoriti u konačno historijsko vrijeme jer svaki takav pokušaj završava u nekom vidu totalitarizma. Stoga se on usesređuje na refleksivno pisanje, ograničava se na svjedočenje o raskolu, a to zna-

či na razlikovanje pretenzija svako određene politike na univerzalnost, kao pervertirani partikularni interes, odnosno da pravda nije ozbiljna ni u jednome političkom poretku. Za političke poretke koji to tvrde Lyotard će reći da predstavljaju ozbiljne najmanje nepravde. Time je Lyotard pokazao svoju osjetljivost na nepravdu, a ne traganje za konceptom konačno ostvarene pravde. Pokušaj da se konceptualizira i ozbilji ideja pravde bio bi za Lyotarda duboko nepravedan. Za njega je pravda regulativna ili korelativna ideja u kantovskome smislu te riječi, ali nije definiran teorijski koncept ili politički projekt. Otuda on pravdu i tumači polazeći od kantovskog pojma uzvišenoga, koje se može predstaviti prije umjetnički ili putem reflektivnog pisanja, a manje kao teorijski koncept ili politički projekt. Pojam uzvišenoga kod Lyotarda jest „institucija bez pojma” ili „imaginarij”.

Nema sumnje da danas u političkoj teoriji prevladavaju dvije struje: jedna koju bi mogli nazvati liberalnom, a razvijali su je Habermas, Rawls i drugi i na drugoj strani ona koju bi mogli imenovati heideggeriansko-derridijanskom, odnosno lyotardovskom. Kritikom politike Lyotard začinje ovu orijentaciju. Ta kritika smjera daleko preko kritike institucionalizacije i etatizacije, do parlamentarne demokracije itd. Sastavni dio te orijentacije jest dekonstrukcija politike kod Derride i novi politički diskurs Agambena. Lyotardova je velika zasluga što je u zaoštrenoj formi i teorijski relevantno formulirao nove ideje postmodernog mišljenja, napose humanizma i razumijevanja politike i izazvao oštre i plodne diskusije. Habermasova diskusija s Lyotardom pokazala je da razlike i prijepori između te dvije orijentacije nisu tako velike, kako se to običavalo inzistirati, ali i nešto bitnije da je Lyotardov pristup i konceptualizacija postmoderne političke teorije postala velikom sastavnicom političkog mišljenja Zapada. (Knežević, 2015)

Lyotard se u svojim kasnim djelima okreće problemima humanizma, odnosno posthumanizma. U spisu *L'Inhumain* (1988) Lyotard pokušava pokazati da je čovječanstvo steklo nove neprijatelje koji nastavljaju i /ili zamjenjuju „velike priče”. Riječ je o tome da Lyotard izražava bojazan da će programiranje tehnologije i tehno-znanosti voditi preuzimanju vlasti od ljudi, čime će otpočeti „neljudski život”. Kao osobni primjer, ali i kao poziv na otpor neljudskome Lyotard, pisac i filozof, stavlja sebi zadaću da svjedoči o tom procesu. Jer, bili mi toga svjesni ili ne neljudsko se uvuklo u našu svakodnevicu: medicinska tehnologija, umjetna inteligencija, umjetni život idr. Lyotard kao i brojni poststrukturalisti i postmodernisti smatra da živimo u vremenu posthumanizma. Humanizam se izjednačuje u suvremenosti sa naprednim kapitalizmom, političkom represijom, i uništavanjem većine obnovljenih planetarnih resursa. On se u tom sklopu iskazuje u različitim ideološkim omotačima: konzervativizmom, liberalizmom, demokracijom, marksizmom itd.

Posthumanizam se kod Lyotarda temelji na racionalnosti svojstvenoj jedino kapitalizmu, kojeg on shvaća kao „monadu” – odnosno

samostojeći entitet koji ne zna ni za što drugo osim za vlastiti interes. Posthumanizam implicira vrlo različit stav prema pojedincu. Jedan od mogućih je razvoj prema nečemu što bi mogli nazvati „nehumanizmom“: namjerno zamućivanje granica između čovjeka i stroja, koje pri tom ide znatno dalje od trenutnih medicinskih postupaka.

Liotardova zamisao novog humanizma nije nimalo nalik starom te se stoga ne bavi samoostvarenjem kroz dominaciju nad prirodnim svijetom, već se usredsređuje na davanje otpora stalnom kretanju prema neljudskom, kojeg on otkriva u kulturi koja nas okružuje. Lyotard drži da je stari humanizam samo prilagođavanje određenim društvenim normama, a to uključuje redukciju onog ljudskog u nama. Sam pojam konsenzusa (spis *Raskol*) dovoljan je da pobudi Lyotardovu sumnju. Čini se da je jedini konsenzus o kojem bismo trebali brinuti onaj koji bi potaknuo heterogenost ili disenzus. (44) Rezultat je to Lyotardovog stava da svako reduciranje različitosti predstavlja sužavanje ljudskosti, iza čijeg se neslaganja kriju dalekosežne namjere. Lyotard razlikuje dva oblika neljudskog. U prvom redu to je ono što on naziva razvojem, a to je zapravo napredni kapitalizam, sa svojim naizgled beskrajnim apetitom za širenjem i tehnološkim inovacijama. U drugom slučaju to je umjetna inteligencija i umjetni život sa svojim kolonizacijskim-imperijalnim osvajanjima. Takav vid razvoja ne vodi mnogo računa o interesu pojedinaca i otuda on pokušava podvrći ljudska bića svojoj volji u ime napretka. (2) „Ono što razvoj požuruje i uništava, upravo je ono što sam oduvijek, i to pod raznim nazivima – dijelo, figuralno, heterogenost, disenzus itd. pokušavao sačuvati, ono neuskладivo“. (4) U toj interpretaciji razvoj postaje sam sebi svrha, a njegovo prisvajanje znanosti osmišljeno je tako da ga podigne na još višu razinu proizvodne učinkovitosti. Međutim, upozorava Lyotard potrebe razvoja nikada neće biti zadovoljene: on će uvijek težiti višem stupnju. Ukoliko ga se ostavi bez nadzora, razvoj će dovest do kulture koja se temelji na načelima neljudskog.

Model neljudskog, koji se nalazi u pozadini Lyotardovog otpora suvremenosti, temelji se na razmatranju i reagiranju na razvoj događaja, a ne na učinkovitosti sistema proizvodnje, a upravo je tu učinkovitost Lyotard kritizirao u svom najpoznatijem djelu *Postmoderno stanje* u kojem tehnologiju određuje kao „igru koja se ne odnosi na ono istinito, ispravno ili lijepo itd., već na učinkovitost: tehnički potez je dobar kada je uspješniji i/ili troši manje energije od nekog drugog“. Otuda proizlazi i njegov zaključni stav o tehničkim i znanstvenim istraživanjima: „O tome je, i samo o tome, riječ u današnjim tehničkim i znanstvenim istraživanjima na svakom polju, od dijetetike, neuropsihologije, genetike i sinteze tkiva do atomske fizike, astrofizike, elektronike, informacijske znanosti i nuklearne fizike, bez obzira na ono što se čini da su neposredni interesi zdravlje, rat, proizvodnja, komunikacija. Za dobrobit čovječanstva, kao što se to obično kaže.“ (12) Upozoravajući da su filozofi i humanistički mislioci odgovorni za svoje mišljenje, te da se taj odnos ra-

zvija mnogo dalje od pragmatizma – tehno-znanstvenog pogona, Lyotard naglašava da računala nemaju odgovornost već samo zadaće.

Lyotardovo stanovište o kraju povijesti jest neobično mračno. Njegovo djelo opisuje svijet u kojem su snage tehnoznanosti prije svega usmjerene na očuvanje života i nakon prestanka postojanja svemira. No to neće biti život kakvog mi znamo. Radi se zapravo o tome da se „omogućiti postojanje misli bez prisutnosti tijela”. Riječ je o svojevrsnoj Lyotardovoj parafrazi Boudriardove posthistorijske države. U tome slijedu Lyotard će reći da nadolazeća kataklizma predstavlja naš najveći problem.

Nema sumnje da za Lyotarda tehno-znanost teži potpunoj i trajnoj kontroli, a to ne znači samo ukidanje različitosti, već i ukidanje vremena. Otuda i slijedi da nas predodređena budućnost upozorava da smo ponovno izgubili čovjeka, jer nepredvidivost budućih događaja je preduvjet svakoga mišljenja. Bez događaja na koje bismo reagirali, uopće ne bi bilo konteksta za mišljenje, što je najveći strah Lyotarda od tehno-znanosti. Otuda slijedi i njegov zaključak da se misao ne treba odvajati od tijela, a ukoliko bi do toga ikada došlo to se mora desiti na neki način koji replicira iskustvo bivanja unutar tijela.

Učitelj „zanata mišljenja”, Jacques Derrida, postao je klasik među suvremenicima i ikona postmodernog mišljenja. U dekonstrukciji filozofije, kulture i politike Zapada, što je bit postmoderne, Derrida je tragao za inovativnim društvom, odnosno novim zasnivanjem svijeta.¹²

Prvo Derridino djelo jest prijevod Husserlova spisa *Porijeklo geometrije i uvod u njega*. Husserlovo zanimanje za porijeklo idealnih objekata, i još šire historijski uvjeti razuma, Derrida je istraživao u kontekstu tema koje su poslužile kao polazišta njegovih kasnijih radova. Derrida je postao poznat 1966. i 1967, kada je objavio tri znana spisa: *Glas i fenomen; Pismo i razlika; i O gramatologiji*. Rad „Struktura, znak i igra u diskursu humanističkih znanosti”¹³ izlo-

¹² Jacques Derrida svoje je mišljenje zasnivao na dekonstrukciji europske filozofije i kulture u dijalogu s Platonom (*La Dissémination*), Aristotelom (*Politiques de l'amitié*), Rousseauom (*De la grammatologie*), Kantom („Economic mimésis”, *La Vérité en peinture*), Leibnizom (*Marges*), Hegelom (*Marges*), Marxom (*Spectres de Marx*), Husserlom (*L'Origine de la géométrie, La voix et le phénomène, Marges*), Saussureom (*De la grammatologie, Positions, Marges*) Heidiggerom (*Magres, De l'esprit, Heidigger et la question*), Freudom (*L'Écriture et la différence, De la grammatologie*), Levinasom (*L'Écriture et la différence*), Lévi-Straussom (*L'Écriture et la différence, De la grammatologie*), Austinom (*Marges*), Arendt (*Historie de mensonge*) i dr.

¹³ U tom radu Derrida pokazuje da postoje dva tumačenja strukture, znaka i igre. „Prvo nastoji odgonetnuti, mašta o odgonetanju istine ili podrijetla koji umiču igri i urednosti znaka, a nužnost tumačenja doživljava kao progonoštvo. Drugo, koje više nije okrenuto prema podrijetlu, afirmira igru i nastoji prijeći preko čovjeka i humanizma budući da je ime čovjeka ime onoga bića koje je, kroz povijest metafizike ili ontologije, odnosno kroz cijelu svoju povijest, maštalo o prisutnosti, umirujućim temeljima, podrijetlu i kraju

žen na Sveučilištu Johns Hopkins (1960) označio je ne samo njegovu trajnu prisutnost u SAD-u već je i otvorio onaj pravac koji nazivamo poststrukturalističkim ili postmodernim, u kome Derrida dekonstruira filozofiju kao metafiziku prisutnosti, odnosno poduzima relativiziranje tradicionalnih spisa, pa i modernih pojmova, a ishodište mu je Heideggerovo mišljenje bitka.¹⁴ (Kopić, 2007.) U tim spisima Derrida je zasnovao svoju temeljnu dekonstruktivističku odrednicu. Od sredine 70-ih godina susrećemo se s Derridinim tekstovima koji prakticiraju dekonstrukcije pojedinih tekstova, odnosno prakticiraju dekonstrukcije kao univerzalne obrasce. Tako dobivamo dekonstrukcije arhitekture, književnih djela i sl. (Derrida, 1987).¹⁵ U 80-im godinama slijedi pomak prema „novoj etičnosti” ili, kako to Derrida formulira, „ultra etičnosti”. U tekstu *Moć zakona* Derrida otvara razliku između pravednosti (pravde) i prava, što nastavlja u knjigama *Dati vrijeme*, *Zadati smrt*, a u *Politikama prijateljstva* formulira pojam političkoga, pojam nove demokracije i novog humanizma. Tu Derrida čini jedan bitan korak naprijed formuliranjem „nove humanosti”, humanosti sutrašnjice, oslonjenu na „buduću demokraciju”, nikada konačno prispjelu demokraciju budućnosti. Tu se očituje jedna Derridina distantna refleksija prema opstojećem poretku. Od 1990. godine, a napose spisom *Sablasti Marxa*, Derrida pokazuje sve veću usmjerenost na etičke i političke fenomene. Naglašenija tematizacija tih fenomena u devedesetim godinama i kasnije rezultat je činjenice da je „bilo potrebno, piše Derrida, napraviti premise za politički diskurs u suglasnosti sa zahtjevima dekonstrukcije kako bi se izbjegle tekuća pravila i tekuće kriterije u koje se zatvara svaki govor o političkom. Ta opća pravila često imaju depolitizirajući efekt koji pokušavam izbjeći” (Derrida, 1999, 3). To se ponajbolje vidi u knjigama *Heidegger*

igre. To drugo tumačenje tumačenja, na koje nam je ukazao Nietzsche, ne traži u etnografiji, kao što je to htio Lévi-Strauss čiji *Uvod u Maussovo djelo* ponovo citiram, ‘nadahnuće novog humanizma’. Danas bi nam više znakova moglo ukazati na činjenicu da ta dva tumačenja tumačenja – koja su apsolutno nepomirljiva, iako ih doživljavamo istodobno i pomirujemo nekom nejasnom ekonomijom – dijele područje onoga što problematično nazivamo humanističkim znanostima. Iako ta dva tumačenja moraju potvrditi svoje razlike i izoštriti vlastitu nesvodljivost, osobno ne vjerujem da se danas mora birati. Prije svega zato što smo na području – recimo ipak, privremeno, na području povijesnosti – na kojemu se kategorija izbora čini lakom. Zatim, zato što najprije treba pokušati promisliti zajedničko tlo te diferenciju te nesvodive razlike. Ali i stoga što tu postoji neka vrsta pitanja – ponovno recimo povijesnog – kojemu danas tek nagoviještamo koncepciju, formiranje, gestaciju, trudove. Svakako, ove riječi izgovaram pogleda okrenuta prema porođajnim fazama, ali i prema onima koji, u društvu iz kojeg isključujem sebe, odvrćaju pogled od onoga što je još neimenovano, a što nagoviješta i može to činiti” (Derrida, 2007, 310–311).

¹⁴ Vidi, Heidigger, 1985, 1996.

¹⁵ Ta orijentacija donijela je Derridi iznimnu popularnost u SAD-u, pa R. Rorty Derridine dekonstrukcije u književnosti uspoređuje s Proustovim *Traganjem za izgubljenim vremenom*.

i pitanje; *Uspomena na Paula Manna*; a susrećemo ih i u radovima „O pravu na filozofiju”, a posebice u spisu *Politike prijateljstva*. Pri tome Derrida pokazuje svoj dug prema Hannah Arendt (Derrida, 2001), ali i bliskost s Levinasom i njegovim djelom, a napose u formuliranju pojma „odgovornosti”. Tri su aspekta Derridina mišljenja koje ćemo ovdje naznačiti: načelo dekonstrukcije; dekonstrukcija politike i/ili humanizam sutrašnjice; humanizma i humanistike.

Derrida je odbacivao pojam postmoderne i postmodernizma jer ih je smatrao preširokim i neodređenim, deklarirajući se kao dekonstruktivist. Ali pod pojmom dekonstrukcije on nije razumijevao logičku ili metodološku zasnovanost svoje misli.¹⁶

Dekonstrukcija je, kako to upućuje Derrida, otpočela „dekonstrukcijom logocentrizma” i „dekonstrukcijom fonocentrizma” (Derrida, 2012, 96), ili „metafizikom fonetskog pisma” (Derrida, 1976, 9). Na jednom općem planu Derridina kritika logocentrizma vodi propitivanju da li jedan politički model (liberalizam, konzervativizam, socijalizam itd.) jest više prihvatljiv, odnosno relevantan. Za dekonstrukciju logocentrizma i lingvističkoga modela koji je prevladavao 60-ih godina prošlog stoljeća Derrida je morao transformirati i poopćiti koncept teksta tako da ne bude ničega „izvan teksta”. Ali, ne treba pri tome misliti da Derrida tekst

¹⁶ Geneologiju riječi dekonstrukcija Derrida je izložio ovako: „Kad sam izabrao tu riječ, ili kad mi se ona nametnula, vjerujem da je to bilo u *Gramatologiji*, nisam mislio da će se u njoj prepoznati tako središnja uloga u diskursu koji me tada zanima. Između ostalih stvari, htio sam prevesti i svojim potrebama prilagoditi hajdegerovske izraze *Dekonstruktion* i *Abbau*. Oba su izraza u tom kontekstu označavali radnju koja se tiče tradicionalne strukture ili arhitekture fundamentalnih pojmova zapadnjačke ontologije ili metafizike. Ali na francuskom izraz ‘dekonstrukcija’ odveć je uočljivo implicirao poništenje, negativnu redukciju bližu možda ničeovskom ‘razbijanju’ nego hajdegerovskom tumačenju ili vrsti čitanja što sam ga predlagao. Zato sam ga odbacio. Spominjem se da sam provjeravao je li riječ ‘dekonstrukcija’ (koja mi je došla očito vrlo spontano) doista francuska. Našao sam je u *Litréu*. Gramatički, lingvistički ili retorički domašaji bili su povezani sa ‘strojnim’. Ta mi se veza činila sretnom, vrlo sretno prilagođena onom što sam barem htio navijestiti. Dopustite da navedem par odredbi iz *Litréa*: ‘dekonstrukcija / čin dekonstruiranja. Gramatički termin. Poremećaj poretka riječi u nekoj rečenici. ‘O dekonstrukciji, jednostavno rečeno konstrukciji’, Lemare, O načinu učenja jezika, poglavlje 17, u *Tečaju latinskog jezika*. Dekonstruirati / 1. Rastaviti dijelove neke cjeline. Razgraditi neki stroj kako bi se prenio na drugo mjesto. 2. Gramatički termin (...) Razgraditi stihove, prenijeti ih, potiskivanjem metra, slično prozi. / Neovisno. ‘Prema metodi prenoćijskih rečenica, počinje se također prijevodom, a jedna od njezinih prednosti sastoji se u tomu što nikada nema potrebe za razgrađivanjem?’, Lemaistre, isto. 3. Razgraditi se (...) Izgubiti svoju konstrukciju. ‘Moderno nam znanje potvrđuje kako se, nasuprot nepokrenutom Istoku, neki jezik koji je postigao svoje savršenstvo razgradio i promijenio samo do sebe, putem samog zakona promjene, prirođenog ljuskom duhu?’, Villemain, *Preface su Dictionnaire de l’Académie*” (Derrida, 1987, 387–393).

svodi na jezik, na čin govora u užem smislu.¹⁷ Za Derridu postoji nešto izvan jezika, i tu sve počinje. Taj prostor Derrida naziva „realnost” jer je pojam realnosti prezasićen metafizičkim predrasudama. Ono što Derrida naziva „bićem izvan teksta” jest *potka* tragova tekstova u najširem smislu toga pojma i tom stazom ide dekonstrukcija. Pri tome oprostorenje (*especement*) nije samo interval, razmak. Riječ je o postojanju u prostoru (*devenir-espace*), vremenu. To je jedna verzija vremena u prostoru, gdje se ne suprotstavljaju niti razlikuju vrijeme i prostor. Derridina je nakana neprihvatanje svake prostorne metafore, već stjecanje mogućnosti da zamijeni jednu prostornu metaforu nekom drugom, drugog tipa. To je Derrida pokazao u tekstovima o metafori (*Bijela mitologija*, *Povlačenje metafore* i dr.).

Različite su strategije dekonstrukcije. Ne postoji dekonstrukcija u jedini ili dekonstrukcija za sve situacije. Otuda Derrida ovu riječ u osnovi piše u množini. Taj se problem mora iznova rješavati u jedinstvenoj situaciji nesvodljivoj u svom singularitetu. Nije dakle empirijska afirmacija ta koja nas primorava ne da prilagodimo ili podesimo strategiju već da izmišljamo novu. Kad kod smo primorani izmisliti vlastiti put, vlastiti idiom, odgovor je idiomski (*Ibid.*, 104). Pitanje je kako pomiriti idiom i univerzalni um, univerzalni i transparentni jezik, po uzoru na nekakav moderni *Aufklärung*, pa bio on i „postmoderan”? Kako tad pomiriti vrijednost idioma koji je ponekad neprevodiv – ponekad, i to samo donekle, ne postoji ništa apsolutno neprevodivo niti išta što je apsolutno prevodivo – kako pomiriti neprevodivo i prijevod? Kako pomiriti idiomatski jezik i univerzalni, odnosno posrednički um, itd? Odgovor na pitanje pomirenja ta dva pola je različit, potpis je različit. Ne postoji opće pravilo. Nitko ne može nikome saopćiti opće mišljenje (Derrida 2012, 112). Ali dekonstrukcija je uvijek prizivanje tradicije, ali napose i uvijek radikalizacija. Otuda Derrida napušta kritiku u korist dekonstrukcije kao onoga što kritiku „predvladava” (Derrida 2002). A radikalizacija je uvijek zadužena upravo kod onog što radikalizira. (Derrida, 2002) Derridini pogledi na dekonstrukciju mogli bi se sažeti ovako: prvo sveopća strategija dekonstrukcija unutar filozofije; drugo je neologizam *différance* (razlika, ali također i odmak) koji određuje našu upotrebu jezika; treće je relacija šutnje kao neodređenog preduvjeta i artikuliranog govora; četvrto, suprotstavljanje „metafizičnosti prisutnosti”, odnosno stanovištu da oni koji se jezikom služe značenje mogu shvatiti u potpunosti i da je značenje

¹⁷ Ta zabluda koja je od Francuske i Europe stigla do SAD-a pratila je diskusiju o Derridinom opusu, a nju je iskazao i Foucault koji je „pokušao ograničiti dekonstrukciju na tekstualni prostor, svodeći tekst na knjigu, na ono što je napisano na papiru” (Derrida, 2007, 97). Inače je između Derride i Foucaulta vođena rasprava o *Historiji ludila*. Analizi ove rasprave Derrida je posvetio obiman tekst pod naslovom „Cogito i historija ludila” (*Ibid.*). Tu je Derrida okrstito Foucaulta zastupnikom izvjesnog „strukturnog totalitarizma”.

riječi dok ih pišemo „prisutno u našem umu”, tako ga da možemo prenijeti drugima u njegovom čistom obliku. Na toj je iluziji, upućuje Derrida, utemeljen diskurs Zapada. Vjerovanje u metafiziku prisutnosti na takav način Derrida imenuje logocentrizmom; peto, svaki diskurs snažno ovisi o retorici i jezičnoj igri. Derridinu ideju dekonstrukcije ponajbolje možemo očitati i u njegovom odnosu prema velikim misliocima koji su mu prethodili, npr. prema Heideggeru kao profesoru sveučilišta i njegovom političkom iskustvu ili dekonstrukcija Husserla, de Saussurea i Hegela na pitanju znaka – te prema Aristotelu i Arendtici u razumijevanju politike, i dr. (vidi Kurelić, 2015.)

Nama se čini da je za razumijevanje ideje dekonstrukcije posebice važna njegova misao nove prosvjećenosti ili novoga humanizma. U tom pogledu dekonstrukcija kao ispitivanje utemeljenosti samoga temelja jest novi oblik prosvijećenosti. Dekonstrukcija uma nije za Derridu odbacivanje uma, niti stremljenje ka iracionalnosti nego, u velikoj mjeri odgovornost i osviještenost odgovornosti filozofije pred umom” (Derrida 133). On čak naglašava da nikada nije imao namjeru da pojmove kao što su istina, referencijalnost i stabilnost konteksta dovodi u pitanje. Htio je da ispita uvjete njihove mogućnosti, da ukaže kako oni važe samo u „pragmatički određenim situacijama” (*ibid.*). Te pragmatičke određene situacije nisu ništa drugo nego situacije odrađene strategijom modernog zapadnog projekta čiji je domet ograničen. Otuda postmoderno mišljenje dotiče granice njegove moći, susrećući se sa onim što je od nje ga različito, i zalažući se za jednu vrstu pragmatičnog pluralizma. Time postmoderna mijenja pojam moderne. Otuda Derrida smatra da kritičku ontologiju ne treba razumjeti kao teoriju, doktrinu niti kao stalni korpus znanja koji se akumulira. Treba je promatrati kao stav, *ethos*, filozofsko življenje; jer je kritika toga što smo istodobno historijska analiza granica koje su nam naložene i istodobno pretpostavka mogućnosti njihova nadilaženja. To filozofsko stanovište moramo prevesti u različita primjerena istraživanja.

Politički diskurs ili diskurs o politici za Derridu je uvijek pitanje zajedničkoga života ljudi. Time Derrida nastavlja brazdu koja ide od Aristotela do H. Arendt jer to zajedništvo i način njegova razumijevanja uvijek su blisko povezani: princip zajednice istodobno predstavlja i princip politike (političkoga). Derrida pokazuje kako je to u europskoj tradiciji princip prijateljstva. Ali Derrida se po vlastitom iskazu ne bavi političkom filozofijom u klasičnom smislu toga pojma. On pokušava promisliti nanovo na čemu ta djelatnost koju imenujemo politikom počiva. Jer politika je za Derridu ipak samo sredstvo misli. Derrida drži da je politička teorija neophodna, ali i tu neophodnost pokušava artikulirati pomoću nečeg u politici ili prijateljstvu, u gostoprimitstvu, što iz strukturalnih razloga ne može postati problem znanja ili teorije. Prilikom analize Nietzschea upućuje na to koji vid politike on misli. Radi se o „velikoj politici” koja se suprotstavlja „politici mnijenja”. „Upravo smo ušli u određenu

politiku prijateljstva. U ‘veliku politiku’, a ne u onu o kojoj nam govore politolozi¹⁸ i političari, ponekad i građani moderne demokracije, u ‘politiku mnijenja’” (Derrida, 2000, 85).

U tom smislu Derridino interesiranje za politiku i političko prisutno je u njegovom cijelom opusu.

Tokom akademske godine 1988/89. – u vrijeme kada se epoha prelamala – Derrida je držao seminar o politikama prijateljstva, čije su sesije uvijek počinjale Montaigneovim riječima koji citira rečenicu, što se pripisuje Aristotelu „O, prijatelji moji, nema prijatelja”. Iz toga je nastala znana knjiga *Politike prijateljstva*. Historiju ideje prijateljstva Derrida ne svodi na diskurse, a još manje na velike diskurse filozofskog tipa. Ono što želi pokazati jesu snaga i procedure koje su izdigle većina tih velikih diskursa na visoko mjesto u povijesti mišljenja, ali su istodobno marginalizirali druge, i zato Derrida izučava ono što oni kažu i čine, kao i ono što je marginalizirano u tim diskursima (Derrida, 2001, 347). Tip zajedništva, odnosno političke zajednice, i način njegove diskurzivne interpretacije uvijek su u bliskoj vezi: samo načelo zajednice jest istodobno i načelo politike (političkog). Načelo prijateljstva kao princip zajednice i načelo politike tumačen je u europskoj tradiciji na različite načine. Međutim, Derrida drži da u okviru postojeće prakse i pojma politike ne može se dospjeti do načela prijateljstva, kao ni do načela demokracije itd. Jer načela postojeće političke zajednice onemogućavaju bilo koji drugi vid politike (Derrida, 2001, 63, 281). Otuda je za pojam politike u uobičajenom smislu pojam prijateljstva imao marginalan značaj. Međutim, već kod Platona i Aristotela ovaj pojam postaje ključan, ne samo za razumijevanje politike već i za definiranje političkih kategorija kao što su pravednost, demokracija, suverenost itd. (*ibid.*, 66).

Mogućnost i čin diskursa o prijateljstvu leži dakle u činjenici da smo tim diskursom smješteni u samu konstituciju jednog od najvećih kanonskih diskursa mišljenja prijateljstva u Aristotelov diskurs, čije glavne crte Derrida razmatra. To zračenje započelo je prije Aristotela (sofisti, Platon itd.) i nastavilo se i poslije njega, naravno poslije epikurejstva i stoicizma, Cicerona, nekih crkvenih otaca i još nekolicine drugih (*Ibid.*, 2001, 348). Ali Derrida smatra da je Aristotelovo mišljenje ideje prijateljstva konstitutivno za političko mišljenje Zapada. Postavljajući to pitanje kroz razlikovanje mogućnosti i čina toga diskursa kod Aristotela Derrida pokazuje da se Aristotelova pozicija posebno očitava u *Nikomahovoj etici*, „Kada je riječ o razlikovanju između ‘dobrih’ koji su uvijek u malom broju,

¹⁸ Mjesto koje Derrida daje modernoj politologiji i politolozima adekvatno je njezinoj objektivističkoj metodi i pozitivističkoj vokaciji. Međutim, on u paradoksimu političke prakse i političke teorije vidi mogućnost i zadaću mišljenja i djelovanja mimo i preko empirijske politologije i opstojeće politike. U tom smislu zadaća je politologije da na svom polju demonstrira moć političke znanosti kao dijela „nove humanistike”.

prijateljstvu u strogom smislu toga izraza, u pravom smislu jednostavno prijatelji, apsolutni prijatelji, i drugih koji su to samo slučajno i po analogiji s prvima. Isto razlikovanje nije daleko kada je riječ o razlikovanju osobitog prijateljstva, vrlog prijateljstva, s jedne strane i s druge strane izvedenog prijateljstva, onih koji su zasnovani na koristi ili zadovoljstvu; ono također nije daleko kad se, nakon što definira tri oblika vladavine u knjizi *Nikomahova etika* tim trima oblicima pronade tri odgovarajuća vida prijateljstva, budući da svako od njih odgovara odnosima pravednosti; takve je vrste da ako je čovjek 'političko' biće stvoreno za život u zajednici, i ako mu je, dakle, potreban prijatelj, čisto političko prijateljstvo je ipak samo jedan vrsta prijateljstva, jedno izvedeno prijateljstvo, korisno prijateljstvo koje zahtjeva sporazume, suglasnost, konsenzus (*homónia*). Sve te podjele pretpostavljaju razlikovanje mogućnosti i čina, slučajnog i suštinskog itd." (*Ibid.*, 349). Zato ako sada nema prijatelja, učinimo da ga od sada bude, da bude prijatelja, i to „suverenog i uzvišenog prijateljstva”. Jer prijateljstvo nikada nije sadašnja datost, ono pripada iskustvu čekanja, obećanja, odnosno angažiranja. Istražujući paradokse ideje prijateljstva, Derrida istražuje dominantne obrasce prijateljstva u grčkoj, židovskoj, kršćanskoj, rimskoj, islamskoj itd. kulturi koji su utjecali na hegemonске obrasce prijateljstva kao principa zajedništva u kulturama Zapada. Pri tome on traga, unutar svih razlika, za onim prisutnim stalnim oblicima ili svojstvima prijateljstva koje analizira sa stanovišta političkog.

Prijateljstvo kao političko načelo ne može se međutim razumjeti ako ostanemo u granicama postojeće prakse i opstojećeg pojma politike. Jer opstojeći poreci onemogućuju bilo koji pojam i praksu osim one opstojeće. Riječ je o tome da Derrida drži da u tradicionalnom pojmu prijateljstva postoji ono što mu je inherentno, a to je nepravda i opresija. Stoga Derrida prijateljstvo kao princip politike postavlja izvan politike (*Ibid.*, 281). Jer pitanje onog političkog nije za njega i unaprijed političko (*Ibid.*). Ono možda nije još, odnosno nije više sasvim političko, čim se politika određuje u crtama jedne vladajuće frakcije (*Ibid.*, 63).

Iz takvog razumijevanja politike i prijateljstva implicitno proizlazi nesrodnik, bilo tko tko ne pripada pod vladajući princip identifikacije članova političke zajednice kao političkog neprijatelja. Otuda, pokazuje Derrida, nije teško izvesti Schmittov pojam političkog neprijatelja koji po definiciji ne čini zločin ili nad kojim se ne vrši zločin, te je dakle oslobođen od odgovornosti. Prema tome politička implikacija prijateljstva-bratstva kao kanonskog obrasca Zapadne politike i teorije politike jest dopuštenje ili, drugačije, „prakticiranje zločina” prema „političkom neprijatelju”, odnosno prema drugom i različitom. „Sve što se u političkom diskursu poziva na rađanje, na prirodu, odnosno naciju – tj. nacije ili univerzalnu naciju ljudskog bratstva – sav taj familijarizam sastoji se u pomnom oprirodnjavanju te frakcije” (*Ibid.*). Nasuprot Derridi za koga ono političko nije i unaprijed političko, Schmitt je, „moderni politolog” koji

ne teži ni jednom drugom racionalnom znanju, ni jednom drugom iskustvu izuzev političkog, da prizna pravo, da zasnjuje neku politologiju, neku ontologiju, odnosno neku epistemologiju političkog. Samo čisto političko može nas naučiti da mislimo i da formuliramo ono što je čisto političko. Ali, toj logici, upućuje Derrida, možemo suprotstaviti upravo suprotnost: „ono što je istina o neprijatelju (mogu, odnosno moram te ubiti, i obrnuto) to je isto ono što prekida, poništava, okreće, odnosno u najmanju ruku suzbija, potiskuje, preobražava, odnosno sublimira prijateljstvo koje je, dakle, ujedno ista potisnuta i sasvim druga stvar” (Derrida, 2001, 196). Zato Derrida upozorava da ono što se kaže o neprijatelju nije simetrično i ne može se reći o prijatelju makar to bilo u okviru uvjeta strukturnih i zajedničkih mogućnosti. Prijateljstvo bi se sastojalo u suspendiranju te strukturne mogućnosti. Prijateljstvo je, dakle, upravo suprotno od usmrćivanja, od tog izlaganja smrti. Otuda ne mislimo da Derrida u razmatranju relacije prijatelj – neprijatelj zapada u zamku Carla Schmitta, već da tu zamku dekonstruira. (Vidi Bojanić, 1995.)

Ali ideja dekonstrukcije politike iskazuje se i u dekonstrukciji kategorije, što je ujedno i zagovor nove demokracije ili humanizma. „Pravda je iskustvo onoga o čemu ne možemo imati iskustvo” (Derrida). Iskustvo slobode i jednakosti Derrida traži izvan prava kao i politike izvan politike (*Ibid.*, 2001, 457). Riječ je o tome da Derrida smatra da pravda, pravednost stoji izvan prava/zakona, mada je ideja zakona sačuvala trag pravde i ta pravda čini suštinu ideje zakonitosti. Sam zakon je zasnovan na autoritetu (moći), i stoga ovisi od nasilja, koji se prenosi i na strukturu jezika i time prikriva porijeklo zakona. U spisu *Sila zakona* Derrida govori o ideji pravde kao „iskustvu nemogućeg”, o nečemu što postoji izvan svakog iskustva i stoga ne može biti artikulirano. A što se ne može artikulirati, ne može se ni dekonstruirati. Dakle, neizreciva pravda je aksiom politike, kao što su i učinci političkoga djelovanja (neizbježno nasilje nad drugima). Ta pretpostavka i taj učinak „diskvalificiraju” politiku. Znači li to da se politički problemi mogu rješavati izvan političke ravni i političkih institucija? Nipošto. Jer lično osjećanje pravde ne može izbjeći arbitrarnost i politički voluntarizam, proizvoljnost odlučivanja itd., a na drugoj strani čekao bi nas proročki eskapizam.

Međutim, aporija nije rješenje nego pretpostavka problema. Kada se Derrida suprotstavlja restriktivnoj politici prema ljudima bez „papira”, nije riječ o tome da zahtijeva da država otvori granice za svakog tko hoće doći te da ukaže bezuvjetno gostoprimstvo. On od države traži da prizna zakon, a naročito da ga primjeni na popćavajući način ne popuštajući pred „sigurnosnim fantazmama” ili „strahu od biračkog tijela”.

Dekonstrukcija političkih zajednica zasnovanih na „prirodnoj srodnosti” usmjerava se kod Derride na suverenitet (nacionalne) države koji je proizvod teološko-političke historije moći. Stoga suverenitet država nije institucija u kojoj se može ostvariti prijateljstvo

kao načelo političke zajednice. Otuda proizlazi i Derridino traganje za inherentnim proturječnostima pojma zajedničkog i zajednice. Riječ je zapravo o proturječnosti u samom pojmu politike između izričite univerzalnosti i implicitne njezine moguće realizacije. U tom kontekstu, za razumijevanje suvremene zajednice i demokracije Derrida je vidio iznimno značenje modernih i postmodernih medija i postmodernog znanja koje u nacionalnim i mondijalnim razmjerima doprinose prevladavanju vezanosti za teritorij, identitete i oblik političke organizacije u nacionalnim i lokalnim razmjerima. Dekonstrukcija te vezanosti za neki teritorij i podvođenja pojedinca pod neki identitet jest ono što ideju zajednice kod Derride čini relevantnom za razumijevanje postmoderne političke konstitucije. Političke konstitucije u postmodernom svijetu ne kao globalizacije već kao mondijalizacije.¹⁹

Kao „negacije” postojećeg tipa političke zajednice kod Derride se pojavljuje ideja zajednice mimo i preko jednačenja po „jednakosti” i/ili „bratstvu” kao i ideja jedne univerzalne „utopijske” zajednice. Otuda i dekonstrukcija ideje suvereniteta jest zapravo ostvarivanje tih načela koja nadilaze opstojeći poredak. To nije neka svjetska država, već je to „kozmpolitska politička zajednica” oslobođena od svakog državljanstva. Ta zajednica zasnovana na posebnom vidu jednakosti među ljudima mimo i preko statusa, zajedničkog pripadanja klasi, znanja, imena, ugovora, partije, zemlje, nacionalne zajednice, i nacionalno određenog su-građanstva. To je „nova zajednica” zasnovana na prijateljstvu bez ustaljenih institucija: zajednica „društvene razvezanosti” (Derrida, 2001, 24), a podrazumijevala bi slobodu prema društvenim normama i institucijama. Njezin začetak Derrida vidi u „onima koji nemaju svoje zajednice”, apartidima, a povezivanje slobodnih gradova-utočišta bezuvjetne pojedinačnosti i bezuvjetne slobode on vidi kao inicijalni model njezina ostvarivanja (Derrida, 2000, 55).

Demokraciju, odnosno njezino samo ime, prate oklijevanja. Međutim, demokracija je inherentno proturječna. Hoćemo li i dalje u ime demokracije pokušavati kritizirati ovakvo ili onakvo određenje demokracije; njezine temeljne radikalnosti; ili ćemo u ime „demokracije u dolasku” pokušati dekonstruirati njezin pojam, pogotovo onaj u čijem nasljeđu neminovno pronalazimo zakon rođenja, prirodni, odnosno „nacionalni zakon”. Demokracije od početka bila vezana za obrasce kojima pripada i prijateljstvo: bratstvo, porodica, filozofija dobra, nacije itd; kao i s aksiomima moderne demokracije. Ono što Derridu interesira jest mogućnost demokracije

¹⁹ Riječ je o tome da Derrida razlikuje pojam mondijalizacije kao posvjetovljenja, očovječenja prostora u svjetskim razmjerima nasuprot pojmu globalizacije koji polazi od pretpostavki „zauzimanja prostora” u mondijalnim razmjerima. Tu razliku između posvjetovljenja svijeta nasuprot zauzimanju svijeta Derrida izvodi iz epohalne tradicije Francuske revolucije i svega onoga što je poslije nje slijedilo. Otuda njegovo inzistiranje na mondijalizaciji nasuprot pojmu globalizacije ima bitno značenje.

izvan konteksta nacionalne države i građanstva. Za Derridu demokracija izvorno ne znači ili ne treba značiti, ili se ne treba odnositi na ime određenog političkog režima ili tipa organizacije nacionalne države. Otuda njezina redefinicija ide mimo ideje građanstva u nacionalnoj državi, odnosno preko demokracije kao „bratstva i jednakosti” ili mimo opstojećih političkih režima. Odbijajući jednačnije demokracije s režimom, Derrida pretpostavlja da je demokracija svako iskustvo u ime jednakosti, pravde, pravičnosti, poštovanja posebnosti drugog. U tom smislu demokracija je permanentno preformativno djelovanje za zbiljsku slobodu, pravdu i jednakost, a ne stanje neke konkretne države. Demokracija je dakle uspostavljanje jednog obećanja koje se ne može prezentirati. O njemu se može samo svjedočiti kao o glasu najdublje vjere i kao najradikalnijoj misli (Derrida, 2002, 80).

Dakle, vladajući poredak, pa i onaj demokratski, zasniva se na primjeni moći jer je moć inherentna postojećim političkim zajednicama. Tu je jednakost utvrđena na hegemoniji „bratstva” ili „etničke jednakosti”. Vladajući politički diskursi slika su te političke moći. Ali ovaj Derridin opis nošen je jednom drugačijom nakanom: on traga za onim što je u opstojećem režimu i u postojećoj demokraciji žrtvovano kako bi ga afirmirao. To za čim traga Derrida nije sadržano u opstojećem poretku moći ili u opstojećoj politici, i ono može biti analizirano jedino izvan opstojeće politike. To je ravan „etike žrtve”. Ta ravan pretpostavlja otvorenost oslobođenu od svih isključujućih mitova zajednice, odnosno spremnost da se bezuvjetno prihvati kao jednak i onaj koji ne podliježe vladajućim obrascima identifikacije i legitimacije. Ili, drugačije, da se pokaže apsolutno gostoprinstvo prema strancu, Drugom, različitom u njegovoj heterogenoj pojedinačnosti itd. To apsolutno gostoprinstvo moglo bi preduprijeti nastanak žrtve kao inherentne posljedice politike. Dakle, antipod isključivosti – a svaka je politika u uobičajenom smislu isključivost – predstavlja etika gostoprinstva. Stanje onih koji su isključeni, ili čak nisu ni obuhvaćeni političkim diskursom, predstavlja naličje vladajuće politike i njezinu istinu. Ono što je potisnuto iz te politike jest nesvodiva pojedinačnost, osobna izuzetnost. To Derridino inzistiranje na apsolutnoj pojedinačnosti, koje se poziva na cijelu tradiciju od Sokrata do danas, jest afirmacija drugačije vrste jednakosti u odnosu na većinsku jednakost. To je jednakost prava zasnovanog na apsolutnoj jedinstvenosti. Pri tome Derrida uviđa da ostaje problem „neegalitarne hegemonije”. Osim ako na neki način ne spasimo jednakost, neki vid jednakosti u poštivanju nesumjernih i heterogenih pojedinačnosti (Derrida, 2001, 301).

Za razumijevanje dekonstrukcije humanizma kod Derride posebice je značajan njegov rad *La feins de L'homme* (1968).²⁰ U tom

²⁰ Riječ je o predavanju na skupu u New Yorku „Filozofija i antropologija”, kasnije objavljenom u *Maregs de la Philosophie*.

članku Derrida pokazuje troje. Prvo, stanje u francuskoj filozofiji i antropologiji u odnosu na razumijevanje humanizma, metafizike i „kraja čovjeka”. Pri tome Derrida upozorava na različite orijentacije i strategije od egzistencijalizma do personalizma itd. Drugo, Derrida upućuje na činjenicu da je pošteno reći da je francuska filozofija od Drugog svjetskog rata naovamo bila obilježena nekim oblikom susreta sa Heideggerom, odnosno s „njemačkim trolistiom”: Hegel, Husserl, Heidegger, čiju će recepciju u francuskoj filozofiji Derrida vidjeti kao „amalgam”. Treće je Derridina diskusija sa Hegelom, Husserlom i Heideggerom o temi čovjeka i humanizma. Taj aspekt nam se čini veoma značajnim kako za našu temu, tako i za Derridin odnos prema Heideggeru i suvremenoj njemačkoj filozofiji. Svoje poglede Derrida će formulirati u tri zaključka. Prvi zaključak on određuje kao *redukciju smisla*.

Pod tim Derrida misli na pažnju na sistem i strukturu koja je usmjerena na rastvaranje klasičnih motiva sistema iz neke „formalne” perspektive, koja sama po sebi nema smisao. Ako uvažimo da je kritika antropologizma u zadnjim velikim metafizičarima nastajala u pojmu istine i smisla, te da su one kao ključni motiv imale redukciju smisla, lako ćemo zaključiti da redukcija smisla prvenstveno ima formu kritike fenomenologije (Hegel, Husserl). Ako na drugoj strani imamo u vidu da se heideggerijanska destrukcija metafizičkoga humanizma zbiva u hermeneutičkim pitanjima o smislu, istini i biti, lako ćemo zaključiti da se redukcija smisla u cjelini prelama s mišljenjem biti koja ima sve potrebe ukidanja. Drugi zaključak Derrida imenuje kao *strateški stav*. Riječ je o pretresu koji se odnosi prema cjelini Zapada, prema njegovom drugom, pa ponajprije ide za jezičnim, ali i ekonomskim i političkim dimenzijama. Prvi pravac je pokušaj sa istupom i dekonstrukcijom bez „promjene terena”, odnosno temeljnih pojmova. Tu prijeti opasnost da ukidamo uvijek isto ono što namjeravamo dekonstruirati. Drugi strateški pravac je nošen idejom o promjeni terena sa dekonstrukcijom. Time se afirmira apsolutni prijelom i apsolutna razlika. Jasno je da učinci nisu dovoljni. Također je jasno da izbor između dvije strategije dekonstrukcije nije jednostavan i jednoznačan. Stil prve dekonstrukcije više je stil heideggerijanskog pisanja, dok je drugi trenutno preovladavajući u Francuskoj. Novo pisanje, o ovoj temi, napominje Derrida, iziskuje da se prepletu oba ova diskursa. Treći zaključak Derrida naslovljava: *razlika između višeg čovjeka (höher Mensch) i natčovjeka (Übermensch)*. Pod tim naslovom Derrida nas uvodi k Nietzscheu „zadnjem metafizičaru” između dva kraja čovjeka. Znamo kako Nietzsche na kraju *Zaratustre* u trenutku „znaka”, o „Velikom Podnevu” razlikuje *höher Menscha i Übermenscha*. Prvi je u zadnjoj gesti suosjećanja prepušten svojem očajanju. Sljedeći – koji nije posljednji čovjek – ustaje uz „ovo je *moj dan*, i odlazi”. Njegov grohot kao da najavljuje povratak koji neće imati formu metafizičkoga ponavljanja humanizma, odnosno, istu onu formu koju je

utisnuo Heidegger. Da li se u „kući bitka” nalazimo pred „bdijenjima” koja najavljuju dva kraja čovjeka, pita se Derrida.

Dekonstrukcija humanizma kao političke kategorije prati kod Derride i dekonstrukcija humanistike, odnosno humanističkih znanosti. On je tu dimenziju iskazao u čuvenim predavanjima u Frankfurtu i Ateni.²¹ Tu je dekonstrukciju Derrida zasnovao i izložio polazeći od tri osnovna načela novih humanističkih znanosti. Prvo, iz bezuvjetne slobode mišljenja, istraživanja i javnoga govora. Drugo, iz bezuvjetnog prava na istinu u znanstvenim istraživanjima i u prezentaciji tih uvida. Treće, iz bezuvjetnog suvereniteta sveučilišta i osobnog suvereniteta njegovih pripadnika (Derrida, 2001, 73 i d.).

Ideja sveučilišta jest evropska ideja (od ideje Grčke, ideje Rima, srednjevjekovne ideje do moderne ideje). Ukratko, danas svugdje po svijetu postoje sveučilišta i ona su manje-više ustanovljena na modelu modernog evropskog sveučilišta (Derrida, 2002, 69). Tu je rođena i ideja humanizma „Moderna i evropska ideja sveučilišta pretpostavlja, u njenom načelu, bezuvjetno pravo na istinu; još bolje, bezuvjetno pravo da se postave sva neophodna pitanja koja se tiču historije i same vrijednosti istine, znanosti, doslovno *humanitéa*. U načelu, ne postoji granica, na sveučilištu, u dekonstrukciji svih pretpostavki, svih pravila, cjelokupne aksiomatike i, dakle, cjelokupne političke filozofije, cjelokupne ideologije, cjelokupne vjerske ili nacionalne dogmatike, kao i svih ekonomskih, društvenih, nacionalnih, vjerskih moći, koje su na taj ovaj ili onaj način, podržavane, postavljane, upotrijebljene” (Derrida, 2002, 73). Nosiva ideja sveučilišta i humanistike za koje se zalaže Derrida jest bezuvjetna sloboda koja bi trebala da dovede u pitanje načela svake moći – najprije da je proučava i promišlja u potpunoj neovisnosti i dovede sve do otpora neposlušnosti ili disidentstva. Bezuvjetno mišljenje koje bi trebalo da postane načelo sveučilišta prepoznaje se prije svega po tome što ono u ime same slobode i istine može da dovede u pitanje načelo nacionalnog suvereniteta kao načelo moći. Mada je sveučilište mjesto bez moći, to ne znači da je ono mjesto bez „snage” (*ibid.*, 79). Otuda novo sveučilište treba da pripremi sa svim svojim snagama novu strategiju, novu politiku, novo mišljenje politike i političke odgovornosti. „Ono objavljuje i obećava jedino zauzimanje bez ograničenja u odnosu na istinu.” (*ibid.*, 83). Ovo veliko pitanje istine i svjetlosti, prosvjetiteljstva uvijek je bilo povezano s pitanjima o čovjeku, o čovjekovoj svojstvenosti koja je u temelju istodobno i humanizma i historijske uloge humanističkih znanosti. Iz tog koncepta i ideje proizlazi i ideja mondijalizacije za koju bi Derrida htio da ona bude humanizacija i da se time razli-

²¹ Predavanje na frankfurtskom sveučilištu (2000) naslovljeno je „Budućnost profesije ili sveučilište bez USLOVLjavanja (zahvaljujući ‘društvenim znanostima’ koje bi mogle da se dese sutra)”, a predavanje na Sveučilištu u Ateni (1999) također se pita o bezuvjetnosti slobode i traganja za istinom pod naslovom „Bezuvjetnost ili sveučilište: Sveučilište na granici Evrope”.

kuje od globalizacije. (*ibid.*). Ali to sveučilište i taj humanizam i to bezuvjetovanje, u stvari, ne postoji. Ali bi ipak trebalo u načelu i u skladu sa objavljenom vokacijom, da ono postaje mjesto kritičkog otpora, i više nego kritičkog otpora, da postaje mjesto dekonstrukcije. Pri tome se Derrida poziva na pravo na dekonstrukciju, kao bezuvjetno pravo da se postavljaju sva pitanja ne samo o povijesti pojma čovjeka, pojma kritike itd. Već i ona o nacionalnom suverenitetu; objavljenim i neobjavljenim ratovima, zločinima i genocidima danas itd. Pri tome Derrida razlikuje funkciju i zadaću sveučilišta i ostalih znanstvenih pogona. Njegovo je mišljenje da se jedino na sveučilištu utemeljuje i zrcali snaga uma, slobode, istine i otpora: ta zadobijena sloboda da se sve kaže na javnom mjestu.” (86)

Kao ni postmoderna općenito, Derrida ne odbacuje humanizam i humanističke, odnosno društvene znanosti. Naprotiv, on ih zastupa i promiče, ali kao „novu humanistiku”, odnosno nove „humanističke znanosti”. Sedam je polja unutar kojih Derrida vidi prostor nove dekonstruktivističke humanistike. Prvo, nanovo izložiti historiju čovjeka, ideje, figure i „svojsva” čovjeka i „jednom nesavršenom serijom opozicija s kojima je čovjek određen, posebno u okviru tradicionalne opozicije takozvanog ljudskog života i takozvanog životinjskog života” (*Ibid.*, 2001, 114–115). Drugo, zasnovati novo razumijevanje historije demokracije i ideje suvereniteta. Nanovo odrediti odnos između žene i muškarca, između države i državljanstva, između ljudskih prava i nacionalne države. Treće, ispisati novu historiju između profesionalnosti i konfesionalnosti, i u tom okviru pozvanost sveučilišta. Četvrto, dekonstruirati kulturu i umjetnost, posebice književnost sa stanovišta razlikovanja realnog i fikcionalnog i sa stanovišta demokracije i zadaće sveučilišta. Peto, nanovo zasnovati načelo autoriteta na novim ishodištima, od univerziteta i profesora do demokracije i pojedinca. Šesto, u okviru jednog refleksivnog obrata, istodobno kritičkog i dekonstruirajućeg, zasnovati historiju onoga „*kao da*” i prije svega historiju razlikovanja između preformativnih i konstitutivnih činova, a napose njihove odlučujuće razlike. „K sedmoj točki, koja nije i sedmi dan, ja konačno sad stižem. Ili bolje: ja se prepuštam (*laisse arriver*) možda kraju, sada, onom istom koji se, dolazeći (*arrivant*), dešava ili, zauzimajući mjesto, preobražava, remeti i ometa onaj isti autoritet kojim se on spaja s univerzitetom, s društvenim znanostima, 1. sa saznanjem (ili u najmanju ruku s njegovim modelom konstativnog govora), 2. s propovijedanjem (*profession*) ili s propovijedanjem vjere (*profession de foi*) (i u najmanju ruku s njegovim modelom performativnog govora), 3. s performativnim sprovođenjem onoga ‘kao da’” (*Ibid.*, 117). Idejom „nove humanistike” Derrida je dekonstrukciju filozofije i politike Zapada ostavio otvorenom i odredio kao ideju i zalag budućnosti.

Giorgio Agamben svjetski je utjecajan filozof i kritički mislilac, gotovo renesansni polihistor (od teorijskih istraživanja u književnoj teoriji i filozofije politike do religijskih studija, jezika i umjetnosti

i dr.). Za njegovu političku teoriju biopolitike, mnogi će danas reći da je najviša točka suvremenoga mišljenja. Po obrazovanju je pravnik, diplomirao s tezom o političkoj misli S. Weil, a studirao je i književnost i filozofiju. U mladosti se družio s P. P. Pasolinijem, E. Morante i A. Moravijom. Za filozofiju ga je privukao M. Heidegger na čijim je seminarima o Hreaklitu i Hegelu što ih je pjesnik Rene Char organizirao u Le Thoreu u Provansi 1966. i 1968. – sudjelovao. Od tada Heidegger ostaje njegovim stalnim sugovornikom. Međutim, njegov je učitelj – prema vlastitim riječima Walter Benjamin, čija je djela u šest tomova priredio na talijanskom. Ali, Agambenovo je djelo povezano i sa tri velika opusa evropske političke kulture. Riječ je o teoriji totalitarizma i izvanrednog stanja kod H. Arendt; razumijevanju iznimke i izvanrednog stanja kod C. Schmitta; i ideji biopolitike kod M. Foucaulta.

Agamben u svojim djelima tematizira ključni problem za razumijevanje kako povijesti, tako i mogućnosti čovjeka i njegova svijeta. Pri tome, filozofija kod Agambena, misli mogućnost – potencijal, a ne aktulanost. Tradicija za njega nije povratak istog, već povratak novog, a sadašnjost u sadašnjem postmodernom svijetu – tom „izvanrednom stanju” koje je postalo načelo možemo misliti samo kao kraj. Otuda je Agambenova nakana da otkrije povijesno još neostvaren potencijal i time ga oslobodi posthistorijske nelagode i tegoba. Traganje je to kako se ne bi promašila epoha koja je već stigla, ili će stići i čiji su nam znaci dani kako bi bili odgonetnuti. Riječ je o zagovoru prekoračenja kraja vremena i povijesnih epoha, ne u smjeru budućnosti ili prošlosti nego samog srca ili mogućnosti vremena i povijesti (Agamben 2006, 73–74). Stoga Agamben pokušava otvoriti put za novi diskurs politike i političkoga koji poriče logiku aktualizacije kao obilježje kapitalističke organizacije društva. Za opus Giorgia Agambena moglo bi se reći da u velikom smislu, reflektira fenomen humanizma: civilizacijski i teorijsko-politički; književno-etički, i suvremeno kritički. Ovom prilikom mi ćemo se napose usredsrediti na tri nosive Agambenove teorijsko-političke ideje. Reinterpretacija *Zoé* i *Bios* u antičkoj tradiciji i mišljenje toga odnosa kao određujućega za povijest političke teorije; načelo izvanrednog stanja i logor kao nomos suvremenosti; ideja posthumanizma.

Agambenovi spisi nastaju u vrijeme posthladnoratovske Evrope i u njima Agamben pokušava razmisliti opasnost od globalne tiranije tj., od globalnog logora i trajnog izvanrednog stanja. Svoju zadaću, odnosno bitno stanovište svoje političke teorije, Agamben je formulirao ovako: „Ovo istraživanje želi propitati... ničiju zemlju između državnog prava i političkog pitanja, te između pravnog porotka i života... I možda će tek tada biti moguće odgovoriti na pitanje koje ne prestaje odjekivati u povijesti politike Zapada: što znači djelovati politički?” (Agamben 2008, 10).

Teorijska figura *homo scera* poslužila je kao široka dijagnoza suvremenih političkih prilika, koncept *golog života* koristi se u eksplikaciji brojnih i različitih pojava (H. Mills, 74). Brojni su avata-

ri *homo sacera* (Agamben 2006., 104). Razlog toga Agamben vidi u činjenici da se kroz čitavu historiju javljaju ljudi koji su svedeni na goli život. Oni su na različite načine isključeni iz sfere zakona te se nasilje nad njima (sve do ubistva) ne kažnjava. To je mračna dimenzija historije politike, odnosno vladavine i političke zajednice uopće. Sekst Pompej Festnam je u *De verborum significatu* sačuvao spomen na figuru arhaičnog rimskog prava u kojoj se po prvi puta karakter svetosti povezuje s ljudskim životom kao takvim. Riječ je o „živom mrtvacu”, čiji položaj isključenosti iz političke zajednice istodobno upućuje da je i takav život, čak na rubu smrti, politiziran tj. da je postavljen i/ili određen od politike.²² *Homo sacer* je uključen u zajednicu u mogućnost da bude ubijen, točnije, riječ je o tome da je ljudski život uključen u poredak jedino u formi njegovog isključenja (odnosno apsolutnoj mogućnosti biti ubijen). Agambenovo potenciranje centralnog mjesta *homo sacera* u biopolitičkim konstrukcijama potpuno je nedvosmisleno, te bi se moglo reći kako kod Agambena sveti čovjek drži ključ biopolitike i može otkriti tajne političke moći. Radi se o tome da Agamben želi pokazati da figura starorimskog osuđenika može biti iskorištena za objašnjenje situacije u kojoj se vrlo lako mogu naći građani suvremenih nacionalnih država. Činjenica da smo svi potencijalno homines saceri te da tzv. liberalne demokracije u sebi imaju totalitarni bioploitički potencijal jeste ono na što upućuje pokazati Agamben. Agamben uvodi figuru svetog čovjeka u srž političkih odnosa, čak ga naziva „izvornim političkim elementom.” Učinak tog proglasa je dvojak za njegovog nositelja: „nekažnjivost njegova ubojstva i zabrana žrtvovanja”. Dakle *homo sacera* je moguće nekažnjeno ubiti, ali je zabranjeno njegovo žrtvovanje bogovima, te se on time nalazi između božanskog i ljudskog prava. To se povezuje sa suvremenom moći koja odlučuje tko i kada može biti ubijen, a ne žrtvovan, dakle, sa odlukom o privremenom nevažanju (suspenziji) zakona. Suveren tj. nositelj vlasti odlučuje o isključenju *homo sacera* iz društvenog poretka, time što određuje početak i kraj izvanrednog stanja. Poseban položaj *homo sacera* je u tome da se nalazi izvan ljudskog i božanskog prava, čime je dvostruko isključen jer je određen dvjema iznimkama. Ne pripada ljudskom pravu jer njegov život više nema vrijednosti, a iz istog tog razloga je previše „nečist” da bi se žrtvovao bogovima. Njegovo izopćenje iz društva pretpostavlja uključenje jedino njegovog *golog života* u pravno-politički sistem, u smislu imanja vlasti nad životom i smrću. Izopćenje je isto tako izvorno politička kategorija koja „može značiti kako insigniju suvremenosti... tako i izgon iz zajednice... izopćenje je suvremeni nomos koji uvjetuje svaku drugu normu” (Agambe 2006, 30)

²² „Sveti je čovjek onaj kojega je puk osudio zbog zločina; i nije ga dopušteno žrtvovati, a onaj tko ga ubije neće biti osuđen zbog ubojstva; i doista se u prvom tribunskom zakonu upozorava da „ako tko ubije onoga koji je plebiscitom svet, neće ga se tretirati kao ubojicu” (*ibid*).

Izopćenje se u suvremenosti postavlja u središte politike, pa je svaki pojedinac potencijalan *homo sacer*.

Distinkciju *Zoé-Bios* Agamben preuzima iz grčkog jezika. Prvo označava jednostavnu činjenicu življenja svih živih bića, dok je drugo ukazivalo na oblik ili i način života svojstven pojedincu ili grupi. U klasičnoj politici, *bios* je bio vezan za funkcioniranje *polisa* (javnu sferu), a *zoe* za *oikos* (privatnu sferu). Agamben ovdje usvaja stanovišta M. Foucaulta, koji tvrdi da dolazi do promjene u modernoj politici: *zoe* i *bios*, postaju neraskidivo povezani. Semantičku iznijansiranoost značenja i relacije *zoe* i *bios* Agamben pojašnjava preko para glas-jezik, *phone-logos*. Radi se o tome da je glas pretpolitički femomen. Tek kada glas stupi u jezik možemo govoriti o kvalificiranom životu, političkoj strukturi „glas je *zoè*, jezik je *bios*”. „Pitanje: Na koji način živo biće ima jezik?” precizno odgovara pitanju: „Na koji način goli život obitava u *polisu*?” Živo biće ima *logos* oduzimajući i čuvajući u njemu vlastiti glas, jednako onako kao što obitava u *polisu* izuzimajući iz njega vlastiti goli život. Politika je tako uvjet za metafiziku, budući ona stoji kao granica između živog bića i *logosa*, apolitizacija golog života jeste metafizička zadaća *par excellance*. Biopolitička aporija sastoji se u činjenici da politika u provedbi metafizičke zadaće, koja ju je odvela k tomu da je sve više preuzimala formu biopolitike, nije uspjela konstituirati vezu između *zoe* i *bios*, između glasa i jezika.” Otuda će Agamben razmatranje u *Homo saceru* završiti ovako: „Ako je istina da je figura koju nam predstavlja naše vrijeme figura života kojega se ne da žrtavovati, 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, koje se, kao takva, premješta prema sve širim i nejasnijim područjima, dok se ne poklopi sa samim biološkim životom državljana. Ako danas više nema unaprijed odredive figure svetog čovjeka, to je možda stoga što smo svi mi virtualni *homines sacri*” (Agamben 2006, 102).

Mada je ideja svetog jedna od nosivih elemenata njegove intelektualne zgrade Agamben je istraživao i mislio i ono profano. polazeći od rimskih pravnika kod kojih glagol posvetiti (*sacrare*) označava izlazak stvari iz područja ljudskog prava, dok je glagol profanirati značio upravo suprotno, vratiti čovjeka na slobodnu upotrebu. Profanim u pravom smislu naziva se ono što se, nekoć sakralno ili religijsko, vraća ljudima na upotrebu i vlasništvo (Tebacije). Ipak Agamben luči sekularizaciju i profanaciju. Sekularizacija je oblik potiskivanja, ona snage ostavlja netaknutima i ograničava a ne njihovo premještanje. Tako politička sekularizacija teoloških pojmova samo dislocira nebesku monarhiju u ovozemaljsku dok njezina moć ostaje netaknuta. Profanacija pak implicira neutralizaciju onoga što se profanira. Čim se profanira, ono što je bilo nedostupno i izdvojeno gubi svoju auru i vraća se u upotrebu (*ibid*, 89). Oba ova postupka su politička, ali je prvi povezan s posjedovanjem moći, koju jamči vraćajući ga na model sakralnog, dok drugi dezaktivira dis-

pozitive moći i zajedničkoj upotrebi vraća prostore što ih je ta moć konfiscirala (*ibid.*). U nosivom eseju u knjizi *Profanacija* Agamben će kao zadaću budućeg mišljena formulirati ovako: profanacija neprofaniranoga politička je zadaća budućeg naraštaja (*ibid.*, 108).

Načelo suverenosti, nosiva je ideja Agambenove političke teorije. U nakani da dokuči ideju suverenosti koja dominira zapadnom tradicijom Agamben poseže za kritičkim preispitivanjem najvažnijih teoretičara suverenosti od Hobbesa do Schmitta. Ono što Agambena pri tome posebno interesira, i na što se usmjerava njegovo istraživanje, jest pojam suverenog nasilja ili monopol zakonskog nasilja koji pripada suverenu (Arendt). Time je nošena i njegova interpretacija Hobbesa. Suprotno od onoga što smo mi moderni naviknuti predstavljati kao prostor politike u smislu prava državljana, slobodne volje i društvenog ugovora, s točke gledišta suverenosti autentično politički samo je goli život smatra Agamben. Zato kod Hobbesa temelj suvremene moći ne treba tražiti u slobodnom prijenosu prirodnih prava od strane podanika, koliko ponajprije u suverenosti očuvanju njegovog prirodnog prava da učini bilo što bilo kome, što se sada pokazuje kao pravo kažnjavanja. Suvereno nasilje usitneno nije utemejeno na paktu, nego na isključujućem uključenju golog života u državu. I, kao što je u tom smislu prvi i neposredni referent suverene moći ubojstva uzumnožan i žrtvovanja neuzumnožan život koji ima svoju paradigmu u *homo saceru*, tako da u osobi suverena vukodlak, čovjek, vuk čovjek, čvrsto obitava u gradu.” (Agamben, 102) U tome je skriven totalitarni potencijal suverenih liberalnih demokracija. Važno je upozoriti da kod Hobbesa prirodno stanje preživljava u osobi suverena, jedinog koji čuva svoje prirodno *ius contra omnes*. (Agamben) Prirodno stanje, samo je virtualno prevladano, ono nastavlja biti inherentno načelo države, budući se otkriva u izvanrednom stanju, kada dolazi do suspenzije ugovora tj. zakona. Paradoks suverena Agamben opisuje ovako: „Ja, suveren, koji sam izvan zakona, proglašavam da ništa nije izvan zakona ili zakon je izvan sebe sama.” (Agamben 2006, 18)

U ovoj tipologiji paradoksa Agamben se poziva na strukturu suverenosti kao strukturu izuzetka kod C. Schmitta. Iznimka je ono što se ne može supsumirati; ona se uskraćuje generalizirajućem zahvaćanju, ali istodobno u apsolutnoj čistoći otkriva jedan navlastito-pravni formalni element, odluku... mora se stvoriti normalna situacija, suveren je onaj koji definitivno odlučuje vlada li zbilja to normalno stanje. Svako pravo je „situacijsko pravo”. Suveren stvara i garantira situaciju kao cjelinu u njezinu totalitetu. On ima monopol posljednje odluke. U tom je bit državne suverenosti koju... ne treba definirati kao monopol prisile ili vladavine nego kao monopol odluke... Izvanredan slučaj najjasnije otkriva bit državnog autoriteta... Iznimka je zanimljivija nego normalan slučaj. Normalno ništa ne dokazuje, iznimka dokazuje sve; na ne sami da potvrđuje pravilo, pravilo uopće živi samo od iznimke. (Agamben, *ibid.* 20) Riječ je o tome da Agamben kao i Foucault, polazi od Schmitta-

ve definicije suverenosti: „suveren je onaj koji odlučuje o iznimci” (Schmitt, 5). Dakle suverena vlast isključivo odlučuje o tome hoće li se i kada uvesti situacija iznimke tj. suspendirati do tada važeće zakone: političko je jedinstvo uslijed toga uvijek, ako je uopće prisutno, mjerodavno jedinstvo i „suvereno” u tom smislu da odluka o mjerodavnom slučaju, čak i kad je to izniman slučaj, pojmovno nužno mora uvijek biti kod njega” (*ibid.*).

U funkcioniranju vrhovne vlasti, pravni poredak ostaje neraskidivo povezan s iznimkom i temelj je suspenzije zakona. Mada se temelji na dugoj tradiciji rimskog prava „sila zakona” tek u moderno doba u kontekstu Francuske revolucije počinje označavati najvišu vrijednost državnih akata koje su donijele predstavničke skupštine naroda... Ključno je, međutim, to što se sintagma „sila zakona” odnosi na jednu staru doktrinu, ne na zakon; na dekrete – koji imaju upravo „silu zakona” – za čije izdavanje izvršna vlast u nekim slučajevima – a osobito u izvanrednom stanju – može dobiti dopuštenje.” (Agamben, 2008, 47 i dalje). Označavajući na ovaj način stanje protivrječnosti odnosno situaciju zakona koji postoji, ali se ne primjenjuje Agamben nas uvodi u bitnu točku svoje političke teorije. U kritičkoj interpretaciji Schmittova shvaćanja suverenosti kao iznimke Agamben vidi izuzetak kao isključenje, u smislu isključenja iz opće važeće norme. Ovo isključenje nije apsolutno, budući da norma ostaje u odnosu sa izuzetkom – u formi suspenzije. Mogli bi reći da Agamben nastavlja tamo gdje je stao Foucault koji je fenomen isključenja vidio kao bazičnu strukturu preko koje se manifestira moć, ali i interiorizira ono što nadilazi formu. U odnosu na zakon svatko je potencijalno kriv jer se „krivnja ne odnosi na kršenje, odnosno na određenje dopuštenog i zabranjenog, već na čisto važenje zakona” tako da „tvrdnju prema kojoj pravilo uopće živi samo od iznimka treba stoga shvatiti doslovno”. Jedna od biopolitičkih aporija leži i u činjenici da suverenost u liberalnim demokracijama pripada upravo zakonu, koji posjeduje moć izopćenja i legitimitet nasilja, ali što je najvažnije, u zakonu legitimno prebiva izvanredno stanje, kao njegov konstruktivni element. Spoj nasilja i pravde (*bia i dike*) kao ravnopravnih elemenata zakona, nosi opasnost njihove nerazlučivosti: „suveren je točka indiferencije između nasilja i pravde, prag na kojemu nasilje prelazi u pravo i pravo u nasilje”. Tumačenje zakona kao forme u kojoj krivnja opstoji kao čisto važenje prava vodilo je Agambena do nezaobilaznog *Procesa* F. Kafke i suvremenih interpretacija ovoga djela. (Vidi *Homo sacer*, 40 i dalje.) U legendi *Pred vratima zakona* u primjerenoj je perspektivi prikazana struktura suvremenog izopćenja (*ibid.*).

Esej *Izvanredno stanje* sadržajno određuju dvije točke. Prva je historijske prirode: izvanredno stanje ili stanje uzbune danas je postala paradigma vladanja. Nešto što je bilo neobično, izuzetak, što treba imati važnost samo u ograničeno vrijeme, postalo je temeljem historijske transformacije, normalna forma vladanja. Time Agamben pokazuje koliko i kako ta današnja promjena ima značenje za

demokraciju u kojima živimo. Zato Agamben želi istražiti ničiju zemlju između državnog prava i političkog pitanja te između pravnog poretka i života. „Samo ako uklonimo veo što prekriva tu nezvjesnu zonu, moći ćemo se približiti razumijevanju rizika pri razlikovanju – ili pretpostavljenom razlikovanju – između političkog i pravnog te između prava i života. I možda će tek tada biti moguće odgovoriti na pitanje koje ne prestaje odjekivati u povijesti politike Zapada: što znači djelovati politički?” (Agamben, 2008, 10) Jer tek u modernom dobu javlja se sklonost uključivanja izvanrednog stanja u pravni poredak i njegovu proizvodnju kao istinskog zakonskog stanja (Agamben, 2008, 39). Druga točka filozofske je prirode i dotiče se čudnog odnosa zakona i bezakonja, zakona i tiranije. Izvanredno stanje suprotstavlja fundamentalan odnos između zakona i odsustva zakona. To je praznina, prazno mjesto, ali to prazno mjesto je konstruktivno za pravni sistem.

Još u prvome tomu *Homo sacera*, Agamben je pisao da među primjere izvanrednog stanja spadaju koncentracioni logori, da bi kasnije taj pojam primijenio na jedan koncentracioni logor – Guantana-mo, čija se pravna situacija može usporediti s onim u nacističkim logorima. Međutim za Agambena je Guantanamo primjer prijelaza od vladavine putem zakona ka jednome vladanju putem upravljanja, ne-poretka. U opisu toga tipa vladanja Agamben se poziva na Foucaulta. Međutim, za razliku od Foucaulta koji biopolitiku smješta u suvremenost, Agamben je smatra izvorom zapadne politike. „Mogli bismo čak reći da je proizvodnja biopolitičkog tijela izvorni učinak suvremene moći. Biopolitika je u ovom smislu stara kao suverena iznimka (Agamben, 2006, 28). U tom slijedu Agamben će reći kako izgleda da je vrijeme zakona već prošlo i da doživljavamo trijumf menedžmenta i upravljanja putem odsustva zakona. Taj sistem prikriva stanje organizacije poretka. Pravni sistem se nadima i uvećava se pravna regulativa. Ta mimikrija upravljanja putem zazivanja pravne države ozbiljan je znak rušenja ili nestajanja političkog i pravnog poretka. Oba ova elementa koegzistiraju zajedno i oboje vode do ekstrema, do te mjere da se i sami raspadaju. Tako danas maksimum anomalije istodobno proizvodi maksimum zakonodavstva. Istraživanje Agambena vodi nas i dalje prema klasičnim sferama pravnog i javnog, jer su te klasične opozicije izgubile svoju realnost. U tom kontekstu Agamben će upozoriti na sigurnosnu paradigmu kao prijetnju demokraciji i politici. Riječ je o suverenoj policiji, kao jednoj od manje dvosmislenih lekcija Zaljevskog rata koji označava konačan ulazak suvereniteta u okvire policije. Sigurnosna biologizacija identiteta i poimanje politike iskazuje se u Agambenovom djelu u velikom istraživačkom rasponu od antike do danas. Suprotno od antike u modernom se društvu obavlja obrnuti proces depolitizacije. Građanstvo koje je nekada predstavljalo aktivan prag politizacije sada postaje pasivno stanje. U tom procesu odlučujuću ulogu su odigrali sigurnosni mehanizmi odnosno progresivno proširenje identifikacijskih tehnika. Prvi

puta u povijesti čovječanstva identitet više nije funkcija društvene osobe i njezina prepoznavanja imena i renomea, već bioloških podataka i ne govore ništa o subjektu. Množenje bioloških i biometrijskih elemenata vodilo je tome da se i sama država mijenja. Njezin cilj nije uređivati i disciplinirati već upravljati i kontrolirati (Deleuze). Zbog toga će Agamben upozoriti da suočeni sa takvom državom valja nanovo promisliti tradicionalne strategije političkog sukoba. U sigurnosnoj paradigmi svaki sukob ili svaki manje-više nasilni pokušaj svrgavanja vlasti daju priliku državi da upravlja njegovim učincima u korist svojih vlastitih interesa. Policija dobiva ulogu realizatora pojedinih barbarskih i sramotnih operacija. Ono o čemu država ne vodi računa jest da u ovakvoj njezinoj konstituciji uvijek slijedi kriminalizacija neprijatelja, a upravo je činjenica da se ta kriminalizacija svakog trenutka može okrenuti protiv njih samih. Danas ne postoji na zemlji jedan šef države koji nije u virtualnom smislu kriminalac. Tko god da nosi tužnu visinu vrhovne vlasti zna da je mogućnost da jednoga dana od svojih kolega bude proglašen za kriminalca (Agamben 2015, 49).

Nema sumnje da Agamben pravni sistem Zapada pokazuje kao dvostruku strukturu, koji čine dva heterogena, ali ipak koordinirana elementa: „Jedan normativni i pravni u užem smislu – koji bismo zbog praktičnosti mogli upisati u rubriku *potestas* – i jedan anomijski i metappravni koji bismo mogli nazvati *auctoritas*. (Agamben, 2008, 118) Time Agamben iznosi na svjetlo dana da ono što „arka” vlasti sadrži u svojoj jezgri je izvanredno stanje – ali to je u biti prazan prostor, u kojem je ljudsko djelovanje bez odnosa sa pravom suočeno s normom bez odnosa sa životom (*Ibid.*, 119). To polje napetosti ispunjeno je sa dvije oprečne sile: jedna koja ostavlja i uspostavlja i jedna koja deaktivira i uklanja. Izvanredno stanje točka je njihove maksimalne napetosti i istodobno ono što, koicidirajući s pravilom, danas prijeti da ih učini nerazlučivima. Živjeti u izvanrednom stanju znači iskusiti obje te mogućnosti i svejedno, odjeljujući svaki put te dvije sile, neprekidno pokušavati prekinuti funkcioniranje mašine koja Zapad vodi prema svjetskom građanskom ratu (*Ibid.*).

Pokazujući pravo u njegovoj ne-vezi sa životom i život u njegovoj ne-vezi s pravom Agamben među njima otvara prostor za ljudsko djelovanje, koji je nekoć za sebe imao riječ „politika”. Među tim politikama je doživjela trajnu pomrčinu jer se „zatrovala” pravom, ekonomijom i religijom itd. poimajući sebe samu kao konstituirajuću vlast, kad se jednostavno ne svodi na moć pregovaranja s pravom. Međutim za Agambena je istinsko političko ono djelovanje koje prekida vezu između sile i prava. „I samo polazeći od prostra koji se tako otvara bit će moguće postaviti pitanje o eventualnom korištenja prava nakon deaktivacije mehanizama koji ga je, u izvanrednom stanju, vezao za život. „Tada ćemo pred sobom imati „čisto” pravo, u smislu u kojem Benjamin govori o „čistom” jeziku i „čistoj” sili. Riječ koja ne obvezuje, koja ne zapovijeda i ništa ne zabranjuje, nego samo kaže sebe samu, odgovaralo bi djelovanje kao

čisto sredstvo koje pokazuje samo sebe sama bez veze s nekim ciljem. A između njih nije neko izgubljeno izvorno stanje, nego samo upotreba i ljudska praksa koje su sile prava i mita pokušale zatvoriti u izvanredno stanje.” (Agamben, 2008, 122)

Danas se u sudbini izbjeglice objedinjavaju paradigma *golog života* i paradigma logora. Kao neka stalna prijetnja poretku; kao netko oko čijih prava nije usuglašen demokratski svijet, izbjeglice su u osnovi odbačeni u kolektivne centre kako bi bili isključeni iz domena moći. Ako u poretku moderne Države-nacije zrače tako uznemirujući element, to je ponajprije stoga jer time što prekidaju kontinuitet između čovjekai državljanina, između rođenja i nacionalnosti, stvaraju krizu izvorne fikcije moderne suverenosti. Pokazujući ostatak između rođenja i nacije, izbjeglica za čas na političkoj sceni prikazuje onaj goli život koji je njegova skrivena pretpostavka. (Agamben, 2006, 114)

Revolucije ‘89. i dominacija kapitalističkog društva na planetarnoj ravni, ukinule su dvije glavne zapreke koje su sprečavale nastanak filozofije politike našega doba – staljinizma s jedne i progresizma s druge strane. „Tako se misao danas nalazi po prvi puta ispred svoje zadaće bez ikakve iluzije ili mogućeg alibija. Pred našim se očima odvija „velika preobrazba” koja čini završnu fazu u formi države, proturaju se jedan za drugim kraljevstva zemlje (republike i monarhije, tiranije i demokracije, federacije i nacionalne države) prema integriranoj Državi spektakla (Debord) i kapitalnom parlamentarizmu (Badiou), i kao što je velika transformacija prve industrijske revolucije uništila društvene i političke strukture i kategorija javnog prava *ancien regime*, tako pojmovi kao što su vrhovna vlast, pravo, nacija, narod, demokracija te volja općenito, pokrivaju stvarnost koja više nema veze s onim što su ovi pojmovi označavali, a onaj koji ih dalje nastavlja akritički koristiti doslovce ne zna o čemu govori. Javno mnijenje i konsenzus nemaju više ništa zajedničko s voljom naroda, kao što međunarodna policija koja danas vodi ratove nema što raditi sa vrhovnom vlašću javnog evropskog prava. Suvremena politika je ovaj poražavajući eksperiment, koji rastavlja i prazni po cijelom planetu vjerovanja i institucije, ideologije i vjerovanja, i koji kasnije ponovno predlože njihovu ispražnjenu formu.” (Agamben, 2015, 48)

Mišljenje se mora osloboditi Hegel – Kojeev – Marx shvaćanja kraja povijesti i za oslonac uzeti Heideggerovu ideju *ereignisa*, posljednjeg događaja. Prisivljanje povijesti ne može imati, prikazuje Agamben, još državnu formu. Jer država nije ništa drugo doli pretpostavka i zastupanje da ostane skrivena od povijesne *arke* – već mora ostaviti mjesta ljudskom životu i jednoj ne-državnoj i ne- pravnoj politici, životu i politici o kojima tek treba u potpunosti razmisliti. „Sretan život” na kome se mora temeljiti mišljenje politike nije pak niti goli život kojeg vrhovna moć uzima za vlastiti subjekt niti neprobojno otuđenje znanosti i moderne biopolitike koja se danas pokušava sakralizirati. „Sretan život” se mora temeljiti na „dovoljnom životu” i to apsolutno svjetovnom, koji je dosegnuo savršen-

stvo vlastite snage i vlastite priopćivosti i nad kojim suverenitet i pravo nemaju više nikakve moći. (Agamben, 2015, 51) Plan imanencije na kojem je izgrađeno novo političko iskustvo jest krajnja eksproprijacija jezika koja je provedena od strane spektakularne države. Dok je u starom režimu čovjekovo otuđenje od komunikacije suštine obrazloženo kao pretpostavka koja je služila kao zajednički temelj (nacija, jezik, religija) u suvremenoj je državi ta ista komunikativnost, ta ista suština koja nastupa u autonomnoj sferi u istoj mjeri u kojoj postaje efektivni faktor produktivnog ciklusa. Ono što sprečava komunikaciju je ta ista komunikativnost, ljudi su odvojeni od onoga što ih ujedinjuje (*ibid.*, 52).

Znani esej *O gestama* Agamben završava ovako; „Politika je sfera čistih sredstava, tj. apsolutnih i potpunih *gesta* ljudi.” (Agamben, 2015, 30) Ali što je gesta? U odgovoru na ovo pitanje Agamben polazi od Veronove indikacije koji gestu upisuje u sferu djela, ali je razlikuje od djelovanja (*agere*) ili stvaranja (*facere*). Ono što odleđuje gestu jest da se u njoj ne stvara niti djeluje već se preuzima i podržava. Važnost je Veronove ideje, koja se oslanja na Aristotelovo razlikovanje *praxis* i *poiesis*, što on uvodi treću vrstu djelovanja: „Ako je tvorenje sredstvo u odnosu na svrhu, a praksa svrha bez sredstava, gesta slama lažnu alternativu između svrha i sredstava, ona koja paralizira moral i prezentira sredstva, koja se kao takva uskraćuju u području posredovanja ne bivajući zbog toga svrhama. Za razumijevanje geste stoga ne postoji ništa što bi više navodilo na krivi put od predstavljanja sfere sredstava upravljenih na cilj i potom, različite od ove i od nje superiornije, sfere geste kao pokreta koji je sam sebi svrha. Svrhovitost bez sredstva isto je tako strana medijalnost koja ima smisao samo u odnosu na svrhu. U gesti nije sfera jedne svrhe same o sebi nego čiste neposrednosti bez svrhe koja se priopćava ljudima. Na taj način Kantov pojam „svrhovitosti bez svrhe” dobiva konkretno značenje. Riječ je o svrhovitosti bez svrhe u nekom sredstvu. To je ona moć geste koja ga prekida u njegovom biti-sredstvom i samo ga tako izlaže – *res* čini *res gesta* u tom je smislu gesta komunikacija komunikabilnosti. Ona sama za sebe nema što reći nego pokazuje čovjekovo bivstvovanje – u jeziku kao puku medijalnost. (Agamben, 2015, 29) U društvu spektakla kontrola kolektivnog dojma u rukama je tvoraca informacija, a politika se sve više približava *spinu*, medijskoj obradi informacije u interesu određenog političkog subjekta. Posebno su besramni talijanski mediji, koje Agamben osobito prezire (Kurelić, 2009, 11).

Agambenovo djelo nas upućuje na zaključak da biopolitičko tijelo Zapada nije moguće naprosto vratiti njegovom prirodnom životu *oikosu*, ali isto tako da ga nije moguće nadmašiti u nekom drugom tijelu (tehničkom ili u cijelosti političkom ili znanstvenom tijelu) u kojem bi drugačija ekonomija užitka ili životnih funkcija jednom za svagda razriješila čvor između *zoe* i *biosa* za kojega se čini da definira politički usud Zapada. Njegovo je stanovište da se iz samoga biopolitičkog tijela, samoga *gologa života*, treba učiniti mjesto na ko-

jemu se konstituira i usidrava *oblik – života* koji je sasvim pretočen u goli život *bios* koji je sam svoja *zoe*. Za ovo putovanje Agamben traži analogije što ih politika ima s epohalnom situacijom metafizike. *Bios* danas leži u *zoé* točno tako kao što u Heideggerovoj definiciji bit *Dasien*a leži (*liegt*) u egzistenciji (*ex-sistenciji*). Schelling je izražavao krajnju figuru svoje misli u ideji bitka koji je samo pučko biće. Ali na koji način *bios* može biti sam svoja *zoe*, kako forma života može zgrabiti onaj *haplos* koji istodobno konstituira zadaću i zagonetku zapadnjačke metafizike? Ako nazovemo formom života (*forma – di-vita*) taj bitak koji je samo svoja gola egzistencija, taj život koji je svoja vlastita forma i ostaje neodvojiv od nje, tada će nam se otvoriti polje istraživanja koje leži s onu stranu polja određena kao presjecište politike i filozofije, medicinsko-bioloških znanosti i prava.

Kako to pokazuje C. Milles Agambenovo istraživanje prava, politike, života i etike izvedeno je iz složenih metafizičkih temelja unutar zapadnjačkog mišljenja (Milles, 2008). Riječ je o tome da je veliki dio zapadne filozofske tradicije suzio mogućnosti mišljenja o humanosti i završio u nihilizmu, a Agamben samo opisuje amalgame u kojima se dodiruju metafizika i nihilizam, politika i život, suverenitet i *goli život* (*ibid.*, 139). Međutim goli život u Agambenovu mišljenju budućnosti, ima mogućnost prekinuti logiku suverenosti koje ovladava našim shvaćanjem života. „Trebati će prije iz samog biopolitičkog tijela, samoga *golog života* učiniti mjesto na kojem se konstituira životni oblik koji je posvema pretočen u goli život, *bios* koji je sam svoja *zoe* (Agamben, 2006: 167). Time će se po Agambenu dobiti *oblik života*, život koji je svoja vlastita forma i neodvojiv od nje, što otvara prostor za buduća istraživanja života i politike.

Nema sumnje da je za Agambenovo ishodište reflektiranja suvremene etike i politike, stanovište o međusobnoj povezanosti povijesti i metafizike i nastanka biopolitike određujuće.

U spisu *Otvoreno: čovjek i životinja* kao i u drugima, Agamben vodi kritički razgovor sa Heideggerom, Benjaminom, Kojeevim i brojnim humanistima i antihumanistima, kritički reflektira praksu „najvećeg ljudskog padanja u historiji” i dr. Agambenova minuciozna rekonstrukcija pogleda Heideggera od predavanja iz 1929. godine, preko eseja *O humanizmu* (1946), gotovo do kraja njegova života, upućuje na zaključak da on u Heideggerovoj nakani vidi pokušaj, da prekorači metafizičku koncepciju humanizma, i njezino mišljenje čovjeka. Heideggerova ambivalentna gesta kritike i prisvajanja humanizma je središnja u Agambenovim istraživanjima. Riječ je o tome da u predavanjima 1929/1930. Heidegger izlaže trostruku tezu. „Kamen je besvjetovan (*weltlos*), životinja je oskudna svijetom (*weltarm*), čovjek je taj koji oblikuje svijet (*weltbildend*).” Budući da Heidegger kamen (neživo biće) – s obzirom na to da mu manjka svaki mogući dostup do onoga što ga okružuje – odmah zanemaruje, može početi svoje istraživanje sa središnjom tezom i latiti se pitanja što znači „oskudnost svijetom” (Heidegger, 410). U in-

terpretaciji odnosa životinje prema njezinu disihibitorskom krugu i istraživanja načela bitka tog odnosa, Heidegger je razradio strategiju u kojoj je razumijevanje „oskudnosti svijetom” i razumijevanje ljudskog svijeta napreduju istodobno (Agamben, 69). Na toj točki se Heidegger pita o prirodi otvorenosti (Pejović, 1993, 24), koja je svojstvena obuzetosti, čime započinje istodobno oblikovati nekakav reljefni oblik odnosa između čovjeka i njegova svijeta. U nastavku nastoji precizno odrediti poseban ontološki status onoga na što se životinja u obuzdanosti odnosi. „U obuzetosti biće nije otkriveno (*offenbar*), nije otključano (*aufgeschlossen*), nego upravo zato nije zaključano (*nicht verschlossen*). Obuzetost je izvan te mogućnosti. Ne možemo reći: biće je za životinju *zaključano*. To bi moglo biti samo ako bi bila ikakva mogućnost, kolikogod minimalna – za otključanost. Tomu nasuprot, obuzetost postavlja životinju izvan mogućnosti da bi joj biće bilo otključano ili zaključano. Obuzetost je bit životinje, znači: životinja kao takva se ne nalazi u mogućoj otkrivenosti bića. Niti njezin takozvani okoliš niti ona sama nisu otkriveni kao bića” (*ibid.*, 361).

Otuda slijedi Agambenov zaključak da ontološki status životinjskog okoliša možemo odrediti ovako: „*offen* (otvoreno), ali ne i *offenbar* (otkriveno, doslovno – što se da otvoriti). Biće ja za životinju otvoreno, ali nije dokučivo; odnosno, otvoreno je u nekoj nedokučivosti i neprozirnosti – na neki način dakle u ne-odnosu. Ta otvorenost bez razotkrivenosti određuje oskudnost životinjskog svijeta u usporedbi s oblikovanošću svijeta koja je karakteristična za čovjeka. Životinja nije jednostavno bez svijeta jer mora, zato jer je otvorena u obuzetosti – za razliku od kamena koji je lišen svijeta-biti bez njega, svijet joj mora manjkati (*entbeheren*); odnosno, da je u njezinu bitku može određivati oskudnost i manjkanje” (*ibid.*, 78).

Deset godina kasnije, usred Prvog svjetskog rata, Heidegger se bavi određenjem pojma otvorenosti kao bitnim pitanjem bitka i svijeta. To izričito spominjanje razlike između ljudskog svijeta i životinjskog okoliša, koje je bilo u središtu njegovih predavanja tridesetih godina Heidegger formulira ovako: „Životinja je naime u odnosu s područjem u kojemu nalazi hranu, sa svojim lovnim teritorijem i sa skupinom sebi sličnih, i to na bitno drukčiji način nego što kamen s obzirom na zemlju na kojoj leži. U krugu živoga, što ga označujemo kao bilje i životinje, nalazimo karakteristično sebebomicanje okretnosti koje pobuđuje živo biće, odnosno draži ga da se otvori u okvirnu razdražljivost, na podlozi koje u područje svojega sebebomicanja uključuje nešto drugo. No niti jedna okretnost i niti jedna razdražljivost biljke i životinje ne mogu ono živo nikada privesti na slobodno tako da bi nadraženo moglo ono što je nadraži pustiti da bude samo to što ono kao nadraženo jest, da ne govorimo o tome što je prije nadražljivosti i bez nje. Bilje i životinje ovisni su o nečemu što je izvan njih, bez mogućnosti da uopće ikad ‘vide’ van ili unutar, odnosno da ikad zbilja vide svoju neskrivenost u slobodi bitka. Kamen se (poput zrakoplova) ne može

nikada dignuti prema suncu i kretati se kao ševa, niti pak ševa vidi otvoreno.” (Heidegger, 418).

Kada se čini da ta teza treba biti bezrezervno napuštena i da životinjski okoliš i ljudski svijet teže odaljavanju jedan od drugoga u radikalnu heterogenost, Heidegger tezu ponovno iznosi upućujući na znameniti odlomak iz *Poslanice Rimljanima* 8, 19 u kojem Pavao kaže da stvorenje željno očekuje iskupljenje, tako da se čini da sada životinjsko siromaštvo svijetom zrcali „unutarnji problem same animalnosti.” (*Ibid.*, 395)²³

Ono što proizvodi takvu poziciju čovjeka i životinje, odnosno čovjeka prema životinji jest ono što Agamben naziva „antropološki stroj” (2012, 87).²⁴

Nije rijedak slučaj da Agamben kada dođe u situaciju odnosno, u izvođenju, do potrebe za novim pristupom ili argumentacijom, okreće se svom „prvom učitelju” W. Benjaminu. Tako i ovom prilikom, on piše: „Neki Benjaminovi tekstovi o odnosu između čovjeka i prirode i prirode i povijesti nude posve drugačiju sliku – čini se da u njoj antropološki stoj uopće više nije u igri”. U tekstu koji zaključuje Benjaminovu *Jednosmjernu ulicu* i nosi naslov „Prema

²³ „Kao što je u Pavlovoj poslanici *apokaradokia* u pogledu mesijanskog iskupljenja stvorenje odjednom približila čovjeku, tako bitni potres, što ga doživljava životinja u svojoj izloženosti nekoj otkrivenosti, snažno skraćuje distancu između životinje i čovjeka, između otvorenosti i neotvorenosti, na koju su upozoravala predavanja. Oskudnost svijetom – u kojoj životinja na neki način osjeća vlastitu neotvorenost – ima dakle stratešku ulogu jamčenja prijelaza između okoliša životinje i otvorenoga, u pogledu u kojemu je obuzetost kao bit životinje „na neki način primjerena pozadina na kojoj se može odražavati bit čovjeka”” (*ibid* 408).

²⁴ Svoj znani pogled na „antropološki stroj” Agamben formulira ovako: 1. Antropogeneza je ono što proizlazi iz cezura i artikulacije između ljudskoga i životinjskoga. Ova se cezura odvija prije svega u čovjeku; 2. Ontologija ili prva filozofija nije neškodljiva akademska disciplina, nego u svakom smislu temeljni proces u kojemu se ozbiljuje antropogeneza, odnosno postajanje živog bića ljudskim. Metafizika je sveudij uhvaćena u tu strategiju: pogađa upravo onaj meta koji dovršava i čuva prevladavanje životinjske *physis* u smjeru ljudske povijesti. To prevladavanje nije događaj koji se završio jednom za svagda, nego događaj koji je neprestance u tijeku, koji svagda i u svakom individuumu odlučuje o ljudskom i životinjskom, o prirodi i povijesti, o životu i smrti; 3. No bitak, svijet, otvoreno u usporedbi sa životinjskim okolišem i životom nisu nešto drugo: samo su primjer prekida i zatočenja odnosa živog bića s njegovim disinhibitorom. Otvoreno nije ništa drugo doli dokučivanje životinjske ne-otvorenosti. Čovjek privremeno suspendira svoju animalnost i time otvara „slobodno i prazno” područje u kojemu je život zatočen i pre-pušten u područje izvanrednosti; 4. Upravo zato jer se svijet otvorio čovjeku samo uz pomoć privremene suspenzije i zatočenja životinjskog svijeta, bitak je svagda već postavljen u ništinu, *Lichtung* je svagda već *Nichtung*; 5. Odlučan politički prijedpor, koji usmjerava sve druge, u našoj je kulturi prijedpor između čovjekove animalnosti i ljudskosti. Zapadna je politika naime su-izvorno biopolitika; 6. Ako je antropološki stroj bio pokretalo povijesnog postajanja čovjeka, tada kraj filozofija i dovršenje epohalnih ciljeva znače da se stroj danas vrti u prazni.” (2012, 88).

planetariju” Benjamin nastoji opisati kakav je odnos modernog čovjeka i prirode, odnosno, što to znači „ovladavanje odnosom prirode i čovječanstva”. To znači, pokazuje Benjamin da čovjek ne smije ovladati prirodom, a ni priroda čovjekom. i da ni jedan od njih ne smije biti neki treći pojam koji bi predstavljao njihovu dijalektičku sintezu. U skladu s Benjaminovim modelom „dijalektike u mirovanju” antropološki stroj ne artikulira više prirodu i čovjeka kako bi se produciralo ljudsko preko suspenzije i zatočenja životinjskog. Stroj se takoreći zaustavio, u mirujućem je položaju i u uzajamnoj suspenziji dvaju pojmova „nešto se, za što možda nemamo ime i što nije više ni životinja ni čovjek, naseljava između prirode i čovječanstva i zadržava sebe u ovladanom odnosu u spašenoj moći.” (2012, 90)

U zaključnom poglavlju svoje knjige *Otvoreno* Agamben će upozoriti da „u našoj kulturi čovjek svagda jest posljedica neke podjele i ujedno artikulacije životinjskoga i ljudskoga, pri čemu je jedan od dva člana u tom postupku svagda i ulog u igri „Načiniti razdjeljivanjem stroj koji upravlja našim poimanjem čovjeka zato ne bi imalo značiti traženje novih-učinkovitih i vjerodostojnijih artikulacija, nego prije predočenje središnje praznine, pukotine koja u čovjeku odvaja čovjeka i životinju, i izlaganje opasnosti u toj praznini: suspenzije suspenzije, kako čovjekov tako i životinjski *šabat*.”

Činjenica je da je za Heideggera odnos čovjek-životinja stavlja u okvir koji ne ide ka čovjeku, već ka *Desainu*, kao otvorenost za bit, kao uprizorenje koje će bit razgrnuti u povijesno kompleksan događaj. Otuda *Desain* nije moguće razumjeti na temelju odnosa do životinje. *Desain* je, sasvim suprotno pokušaj mišljenja čovjeka, misleći bit itd. Otuda je za Agambena rješenje problema u zaustavljanju onoga što on naziva antropološki stroj. Razlika između pristupa Heideggera i Agambena očita je i u njihovom razumijevanju života, što jest jedna od tema Agambenova opusa. Otvorenost koju zastupa Agamben jest prije svega otvorenost suspendiranja svake historijske zadaće, stanovišta ili cilja kojeg čovjek treba dostići. Drugo, Agamben zagovara zaustavljanje „antropološkog stroja” kako bi ga se onemogućilo da proizvodi opstojeći odnos čovjeka i životinje. Pri tome rješenje nije dati bolje određenje odnosa čovjeka i životinje, već onemogućiti to samorazlikovanje koje proizvodi „antropološki stroj”. Rješenje je, dakle, u onemogućavanju stroja koji proizvodi razlike. To je smisao *šabata* za čovjeka i životinje, a ne proizvođenje staroga ili novoga nasilja, gologa života itd.

Foucault i Arendt izvršili su dubok utjecaj na Agambenovo razumijevanje političkog i prirodnog života. Agamben također baštini i Aristotelovu opoziciju između životinjskog *glasa* i ljudskog *jezika* uzimajući je kao paradigmatiku za čitavu političku tradiciju Zapada. Međutim, Agambenovo tumačenje ima svoje temelje u Heideggerovoj ontologiji, odnosno u premještanju Heideggerove ontološke razlike prema klasičnim biološkim kategorijama, u kojima je *zoe* (prirodni život) izjednačen s činjenicom bitka kao takvog, a *bios* (politički život) s ontičkom razinom partikularnog bića. „To

premještanje u kojem se čovjek pojavljuje ne samo kao to biće za koje je bitak pitanje označenja, nego kao i životinja čija je animalnost također dio pitanja omogućava Agambenu da interpretira razlikovanje između prirodnog života i političkog života u temeljnim ontološkim terminima, te da se posluži njima kao polazište ima za svoje karakteristično stapanje ontologije i politike” (Abbot, *ibid*). Otuda Agamben može „više od Heideggera izaći na teren političke ontologije.” Rezultat toga je da Heideggerova problematika „zaborava bitka” poprima time biopolitički karakter, i to na takav način da ono što metafizika nastoji zaboraviti nije samo činjenica da bića jesu, već i činjenicu biološkog života kao takvog. Otuda bi se moglo reći da Agamben probleme politike izvodi iz pojmova heideggerovskog razumijevanja metafizičke tradicije, smatrajući da prostor politike na Zapadu slijedi partikularnu metafizičku logiku onda kada nastoji proizvesti ljudsko putem isključivanja životinja. Političko-ontološki pristup tim problemima kod Agambena utemeljen je na mogućnosti njihove transformacije, odnosno da ljudska bića mogu iskusiti promjenu u odnosu spram vlastitog života. Kako ti i kaže na kraju svoje knjige Agambenova vizija ljudskosti povlači za sobom ne toliko novu relaciju ljudsko-životinjsko, koliko figuru dubokog neznanja koje oboma dopušta da budu izvan bitka, spašeni upravo u bivanju bez mogućnosti spasenja.

Literatura

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer, Suverena moć i goli život*,
Multimedijalni institut, Arkzin, Zagreb, 2006.
- Agamben, Giorgio, *Izvanredno stanje*, Deltakont, Zagreb, 2008.
- Agamben, Giorgio, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino.
- Agamben, Giorgio, *Che cos'è il contemporaneo*, Nottetempo, Roma, 2008.
- Agamben, Giorgio, *Goloća*, Meandermedija, Zagreb, 2010, pp. 18–31.
- Agamben, Giorgio, *Infancia e storia*, Torino: Einaudi, 1982/1979
- Agamben, Giorgio, *Ono što ostaje od Auschwitza*, Antibarbarus, Zagreb, 2008.
- Agamben, Giorgio, *Profanacije*, Meandermedia, Zagreb, 2010.
- Agamben, Giorgio, *Čovjek i životinja*, Europski glasnik, Zagreb, 2012.
- Agamben, Giorgio, *Zapisi o politici*, Politička kultura, Zagreb, 2015.
- Agamben, Giorgio, *Bartleby, la formula dellacreazione*,
Quodlibet, Macerata, 1993.
- Agamben, Giorgio, *Categorie italiane*, Marsilo, Venezia, 1996.
- Agamben, Giorgio, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma, 2006.
- Agamben, Giorgio, *Idea della prosa*, Feltrinieri, Milano, 1985.
- Agamben, Giorgio, *Il giorno del giudizio*, Nottetempo, Roma, 2004.
- Agamben, Giorgio, *Il regno e la gloria*, Nerri Poza, Vicenza, 2007.
- Agamben, Giorgio, *Il sacramento del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- Agamben, Giorgio, *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.
- Agamben, Giorgio, *L'amico*, Nottetempo, Roma, 2007.
- Agamben, Giorgio, *La Chiesa e il regno*, Nottetempo, Roma, 2010.
- Agamben, Giorgio, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino, 1990.
- Agamben, Giorgio, *La fine del pensiero*, Le Nouveau Commerce, Paris, 1983.

- Agamben, Giorgio, „Quattro glosse a Kafka”, *Rivista di estetica*, XXVI, 22, Rosenberg & Sellier, Torino, 1986.
- Agamben, Giorgio, *Signatura rerum*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
- Arendt, Hannah, *The origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Company, New York, 1979.
- Arendt, Hannah, *O nasilju*, Politički eseji, Biblioteka Antibarbarus, Zagreb, 1996.
- Arendt, Hannah, *Was ist Politik?*, München, 1993.
- Badiou, Alain, *Predgovor u Foucault, Michel, Življenje in prakse svobode. Izbrani spisi*, Založba ZRC, Ljubljana, 2007.
- Baker, G. i Hacker, P. M. S., *Wittgenstein*, Oxford, 1980. i 1985.
- Bataj, Ž., *Prokleti deo. Ogledi iz opšte ekonomije*, Svetovi, Novi Sad, 2005.
- Belsi, K., *Poststrukturalizam*, Službeni glasnik, Beograd, 2010.
- Benjamin, A. (ur.), *The Lyotard Reader*, Blackwell, Cambridge (Mass.), 1989.
- Berlin, Isaija, *Protiv struje*, Požarevac, 1992.
- Bojanić, P., *Prijatelj/neprijatelj*, Novi Sad, 1995.
- Bos, R., *Giorgio Agamben i zajednica bez identiteta*, Književna republika, Zagreb.
- Boyne, R., *Foucault et Derrida*, Unwin Hyman, London, 1990.
- Brack, D., i Randal, E., *Dictionary of Liberal Thought*, Politico's, London, 2007.
- Brodocz, A., i Schaal, G. S. (ur.), *Politische Theorien der Gegenwart*, tom I i II, Opladen, 2009.
- Bruneteau, B., *Stoljeće genocida*, Politička kultura, Zagreb, 2005.
- Bruneteau, B., *Totalitarizmi*, Politička kultura, Zagreb, 2002.
- Cahoon, L. (ur.), *From Modernism to Postmodernism. An Anthology*, Blackwell, 1996.
- Guérin, J. (ur.), *Camus et la politique* (Actes du colloque de Nanterre 5–7 juin 1985), L'Harmattan, Pariz, 1986.
- Caputo, J. D. i Derrida, J., *Deconstruction in a Nutshell: A conversation with J. Derrida*, Fortham Univerisy Press, New York, 1997.
- Carter, I., Kramer, M. H., i Steiner, H., *Freedom. A philosophical anthology*, Blackwell, London, 2007.
- Chakravorty Spivak, G., *Translator's preface u Derrida, J., Of Grammatology*, J. Hopkins University, Baltimore, 1997.
- Clemens, Justin, Heron, Nicholas, i Murray, Alex, *The Enigma of Giorgio Agamben u The Work of Giorgio Agmben*, Edinburgh University Press, 2011.
- Clemens, J., Heron, N and Murray, A. (2011) *The work of Giorgio Agambem*, Edinburgh Universty Press, 2011.
- Crick, B., „On Rereading *The Origins od Totalitarianism*”, *Social Research*, XLIV/I, proljeće 1977.
- Crouch, C. *Postdemokracija*, Karpos, Beograd, 2014
- Culler, J., *O dekonstrukciji*, Globus, Zareb, 2001.
- Derrida, J., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1984.
- Derrida, J., Bennington, G. (ur.), *Jacques Derrida*, Seuil, Paris, 1991.
- Derrida, J., *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*, Galilée, 1997. (*Kozmopolitike*, Stubovi kulture, Beograd, 1992).
- Derrida, J., *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, 1987; Flammarion (Champs), 1990.
- Derrida, J., *De la grammatologie*, Minuit, 1967. (*O gramatologiji*, V. Masleša, Sarajevo, 1976.)
- Derrida, J., „Dekonstrukcija je čin otpora, ali i vere”, *Nova srpska politička misao*, Beograd, 1–2, 1999.
- Derrida, J., *Donner le temps. 1. La Fausse monnaie*, Galilée, 1991, 1998.
- Derrida, J., *Du droit à la philosophie*, Galilée, 1990.
- Derrida, J., *Historie du mensonge: prolégomenes*, Pariz, 2005.
- Derrida, J., *Izbrani spisi*, Krtina, Ljubljana, 1994.

- Derrida, J., *L'autre cap*, Minuit, Paris, 1991. (*Drugi smjer*, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Zagreb, 1999.)
- Derrida, J., *L'écriture et la différance*, Pariz, 1967. (*Pisanje i razlika*, Šahinpašić, Sarajevo, 2007.)
- Derrida, J., *L'Université sans condition*, Galilée, 2001.
- Derrida, J., *La Carte postale, De Socrate à Freud et au-delà*, Aubier-Flammarion, 1980.
- Derrida, J., *La Dissémination*, *Tel Quile*, 1972. i *Points Essais*, br. 265, 1993.
- Derrida, J., *La Mythologie Blanche*, Seuil, 1971. (*Bijela mitologija*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad, 1990.)
- Derrida, J., *Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolite*, Verdier, 1997.
- Derrida, J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Puf, Pariz, 1990. (*Glas i fenomen: uvod u problem znaka u Husserlovoj fenomenologiji*, Istraživačko-izdavački centar SSOS, Beograd, 1989.)
- Derrida, J., *Magres – de la philosophie*, Minuit, 1972.
- Derrida, J., *Moscou aller-retour*, Éditions de l'Aube, 1995. (*Za Moskvu u oba pravca*, Karpos, 2012.)
- Derrida, J., *Octobiographies. L'enseignement de Nietzsche et de la politique d'un nom propre*, Galilée, 1984.
- Derrida, J., *Points de suspension*, Galilée, Pariz, 1992.
- Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1993. (*Politike prijateljstva*, Beogradski krug, Beograd, 2001.)
- Derrida, J., *Positions*, Minuit, 1972.
- Derrida, J., *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, 1987.
- Derrida, J., *Razgovori*, Književna zajednica, Novi Sad, 1992.
- Derrida, J., *Spectres de Marx*, Galilée, 1993. (*Sablasti Marxa*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2003.)
- Deutscher, P., *Derrida*, Granta Books, London, 2005.
- Ferry, L., i Renault, A., *Heidegger and Modernity*, University of Chicago Press, Chicago i London, 1990.
- Ferry, L., Renault, A., *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Pariz, 1985.
- Feyerabend, P., *Protiv metode*, Sarajevo, 1976.
- Finch, H. L. *Wittgenstein*, Element, Dorset, 1995.
- Flego, G., i Kuvačić, I. (ur.), *Postmoderna: nova epoha ili zabluda*, Naprijed, Zagreb, 1988.
- Foucault, Michel, *Nadzor i kazna*, Zagreb, 1996.
- Foucault, Michel, *Poredak diskursa*, Karpos, Loznica 2007.
- Foucault, Michel, *Radanje biopolitike*, Svetovi, Novi Sad, 2005.
- Haar, M., *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, 1999.
- Habermas, Jürgen, *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb, 1988.
- Habermas, Jürgen, *Modernity vs Postmodernity*, u: *New German Critique*, 22, 1981.
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, sv. 1, Frankfurt, 1981.
- Harbaš, B. *Zajednica bez zajedništva. Filozofija zajednice Jean-Luca Nancyja*, Naklada Breza, Zagreb, 2013.
- Hardt, Michael, i Negri, Antonio, *Imperij*, Multimedijalni institut i Arkzin d. o. o., Zagreb, 2003.
- Hegel, G. F. *Fenomenologija duha*
- Heidegger, M., *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985.
- Heidegger, M., *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996.
- Hobbes, Thomas, *Levijatan*, Kultura, Beograd, 1961.
- Huyssen, A., i Scherpe, K. R. (ur.), *Postmoderne: Zeichen eines kulturellen Wandels*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1986.

- Jameson, E., *Postmodernizam ili kulturna logika kasnog kapitalizma*, Naprijed, Zagreb, 1988.
- Kadić, S., *Aporije biopolitike*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2012.
- Kafka, F., *Proces*, Zagreb, 1968.
- Kalanj, R., *Globalizacija i postmodernost*, Politička kultura, Zagreb, 2004.
- Kant, I., *Kritika moći suđenja*, Zagreb, 1976.
- Knežević, R., *Postmoderna politička teorija*, Politička kultura, Zagreb, 2015.
- Knežević, R., *Sloboda i vladavina. Francuska politička teorija od Montesquieua do Derride*, CANU, Podgorica 2014.
- Knežević, R., *Načelo slobode i politički poredak*, Politička kultura, Zagreb, 2007.
- Knežević, R., *Politička kultura*, CANU, Podgorica, 2012.
- Knežević, R., *Politička teorija anarhizma*, CANU, Podgorica, 2012.
- Koljević, B., *Biopolitika i politički subjektivitet*, Službeni glasnik, Beograd, 2010.
- Kopić, M., *Nezacjeljiva rana svijeta*, Tvrda, Zagreb, 2007.
- Krivak, M., *Biopolitika*, Nova politička filozofija, Antibarbarus, Zagreb, 2008.
- Kurelić I., *Globalni logor*, „Politička misao”, Zagreb, 4/2009.
- Laclau, E. *The rhetorical foundation of society*, Verso, London-New York, 2014.
- Lazarus, S., *Antropologije du nom*, Seuil, Pariz, 1996.
- Levinas, *Blanchot and Agamben Radical Passivity*, State Universtity of New York Press, 1999.
- Lošonc, A. „Bioploitika i/ili biomoć”, *Filozofija i društvo*, 1/2008.
- Liotard, J.-F. *L'Inhumain*, Paris, Galilee, 1988.
- Liotard, J.-F., *Augustinova ispovijest*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2010.
- Liotard, J.-F., *Dérive à partir de Marx et Freud*, Union Générale d'Éditions, Pariz, 1973.
- Liotard, J.-F., *Discours, figure*, Klincksieck, Pariz, 1971.
- Liotard, J.-F., *Économie libidinale*, Ed. de Minuit, Pariz, 1974.
- Liotard, J.-F., *Hiedigger et les juifs*, Galilée, 1988.
- Liotard, J.-F., „Histoire universelle et différences culturelles”, *Critique*, Paris, 456, 1985.
- Liotard, J.-F., *Introduction à une étude du politique selon Kant* u Luc Ferry i sur., *Rejouer le politique: Travaux du Centre de recherches philosophiques*, Galilée, Pariz, 1981.
- Liotard, J.-F., *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Pariz, 1986.
- Liotard, J.-F., *L'exercice du différend*, PUF, Pariz, 2001.
- Liotard, J.-F., *La Phénoménologie*, Puf, Pariz, 1954.
- Liotard, J.-F., *Le Différend*, Paris, 1983.
- Liotard, J.-F., *Leçons sue l'analytique du sublim. Kant, Critique de la faculte de jurger*, Galilée, Pariz, 1991.
- Liotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Galilée, Pariz, 2000.
- Liotard, J.-F., *Moralités postmonernes*, Galilée, Pariz, 1993.
- Liotard, J.-F., Pladoyer pour la métaphisique. Passage du témoin de jacques Derrida à J.-F. Lyotard, *Le monde* 12366, 28–29.10.1984.
- Liotard, J.-F., *Political Writtings*, Univeristy of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
- Liotard, J.-F., *Postmoderna protumačena djeci*, A. Cesarec, 1990.
- Liotard, J.-F., *Postmoderno stanje*, IBIS, Zagreb, 2005.
- Liotard, J.-F., *Raskol*, IK Z. Stojanović, Novi Sad, 1991.
- Liotard, J.-F., Réponses à la question: Qu'est-ce que le postmoderne, *Critique* 38, 1982.

- Lyotard, J.-F., *Sans Appel. Le geste d'appel en quête d'un commentaire*, Galilée, Pariz, 1992.
- Lyotard, J.-F., *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Galilée, Pariz, 1984.
- Lyotard, J.-F., Un Succès de Sartre, *Critique* 39, 1983.
- Macan, I., *Wittgensteinova teorija značenja*, Biblioteka Filozofska istraživanja, Zagreb, 1996.
- Maier, H., i dr., *Klasici političkog mišljenja*, I, predgovor I. Prpić, Golden marketing, Zagreb, 1998.
- Maier, H., i dr., *Klasici političkog mišljenja*, knj. II., Golden marketing, Zagreb, 1998.
- Manent, P., *Intelektualna istorija liberalizma*, Stubovi kulture, Beograd, 2001.
- Calarco, Matthew, i DeCaroli, Steven (ur.), *Giorgio Agamben: On Sovereignty and Life*, Palo Alto, Stanford University Press, 2007.
- Mills, C., *The Philosophy of Agamben*, McGill-Queen's Universiti Press Montreal, Kingston, Ithaca, 2008.
- Munkler, Herfried, *Imperij: Logika svjetske vladavine od Starog Rima do Sjedinjenih Američkih Država*, Antibarbarus, Zagreb, 2010.
- Murray, A., i White, J., *The Agamben dictionary*, Edinburgh University Press, 2011.
- Nancy, J. L., *Stvaranje svijeta ili mondijalizacija*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2004.
- Newman, S., *The Politics of Postanarchism*, Edinburgh, 2010.
- Nietzsche, F., *Tako je govorio Zaratustra*, Globus, Zagreb, 1980.
- Norris, Ch., *Derrida*, Fontana, London, 1987.
- Paić, Ž., *Politika identiteta: kultura kao nova ideologije*, Antibarbarus, Zagreb, 2005.
- Paić, Ž., *Postmoderna igra svijeta*, Duieux, Zagreb, 1996.
- Pejović, D., *Oproštaj od Moderne*, MH, Dubrovnik, 1993.
- Pejović D., *Heidegger na prijelomu stoljeća u Heidegger, Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996.
- Petković, K., *Država i zločin: Politika i nasilje u Hrvatskoj 1990–2012.*, Disput, Zagreb, 2013.
- Ranciere, J., *La mesentente: Politique at Philosophie*, Galilee, Pariz, 1995.
- Renaut, A., *Qu'est-ce qu'un peuple libre?*, Grassèt, Pariz, 2005.
- Renaut, A., *Les critiques de la modernité politique*, Calmann-Lévy, Pariz, 1999.
- Rockmore, T., *Heidigger and French philosophy*, Routledge, London, 2002.
- Rodin, D., *Politički paradoksi*, Leykam, Zagreb, 2008.
- Rorty, R., *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb, 1995.
- Rosanvallon, R., *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Semil, Pariz, 2003.
- Said, E., *Orijentalizam*, Biblioteka XX vek, Beograd, 200.
- Savić, M., *Politika filozofskog diskursa*, Zavod za izdavanje udžbenika, Beograd, 2004.
- Schmidt, B., *Postmoderna – strategija zaborava*, Školska knjiga, Zagreb, 1988.
- Schmitt, C., *Politički spisi*, Politička kultura, Zagreb, 2007.
- Schmitt, C., *Political Theology: Four chapters on the Concept of Sovereignty*, University of Chicago Press, Chicago, 2005.
- Sim, S., *Derrida i kraj povijesti*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2001.
- Sloterdijk, P., *Kritika ciničnog uma*, Zagreb, 1992.
- Solar, M., *Poetika apsurdna i poetika paradoksa: Eseji o modernoj i postmodernoj književnosti*, Politička kultura, Zagreb, 2015
- Solar, M., *Retorika postmoderne*, Matica hrvatska, Zagreb, 2005.

- Šumič-Riha, J., *Strast do mnoštva in navzkrižje*, u: Lyotard, J.-F., *Navskrižje*, Filozofski institut Ljubljana, 2003.
- Todorov, Z., *Nous et les autres*, Seuil, Pariz, 1989.
- Torres, F., *Varijacije na temu: moderna i postmoderna*, Beograd
- Vattimo, G., *Postmoderno doba i kraj povijesti*, u Flego, G., i Kuvačić, I. (ur.), *Postmoderna: nova epoha ili zabluda*, Naprijed, Zagreb, 1988.
- Vattimo, G., *Kraj moderne*, Zagreb, 2000.
- Welsch, W. (ur), *Postmoderna*, A. Cesarec, Zagreb, 1993.
- Welsch, W., *Unsere postmoderne Moderne*, Weinhein, 1987.
- White, S. K., *Political Theory and Poststructuralism*, Cambridge, 1996.
- Wittgenstein, L., *Schriften*, tom 1–6, Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main
- Wollin, S., *Politika i vizija*, F. Višnjić, Beograd 2009.
- Wood, D. (ur.), *Derrida. A Critical Reader*, Oxford, Cambridge, 1996.