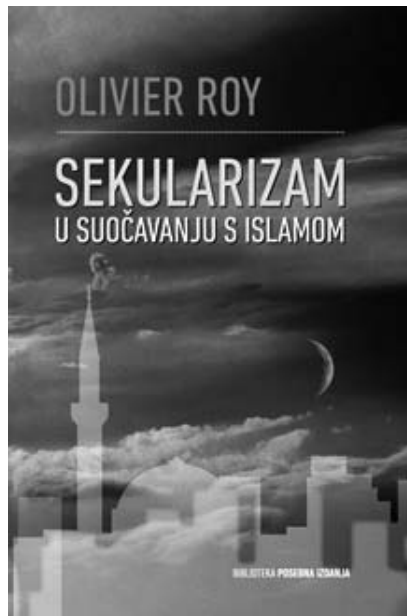


filozofija prosvjetiteljstva, ideja progressa, racionalistička etika, ako takva etika uopće ima smisla. Dalje, laicizam je kao princip reguliran kroz zakon o religiji u francuskom javnom prostoru. I, najzad, laicizam je politički izbor društva, odnosno, koncept koji nastoji izgraditi novi politički poredak kroz oslobađanje javnog prostora od religije. Laicizam je primarno politički. Dokaz da je laicizam opsjednut religijom autor vidi u donošenju zakona o religiji, umjesto da prizna muslimansku stvarnost u Francuskoj.

U poglavlju koje se bavi islamom i sekularizacijom, autor polazi od teze da je politički prostor Zapada rođen iz kršćanske religijske matrice. Sekularizam je, po autoru, na neki način religija koja je omogućila kršćanstvu da postoji jer je kršćanstvo vidjelo u suverenu božansku volju. Drugim riječima, uspostavljanje autonomije političkog poretka je rezultat borbe kršćana protiv Crkve, ne uprkos Crkvi, nego upravo zbog i radi nje. Na sličan način gleda se i pledira na odnos islama i sekularizma: islam i sekularizam su kompatibilni, jer je islam na paradoksalan način omogućio stvaranje autonomnog političkog prostora iako je sekularizam zahtijevao i posvećenje društva. Islam je jako fleksibilan, prilagodljiv različitim političkim sistemima, sekularizam će kroz reformuliranje i rekonstruiranje političke kulture islama postati kompatibilan sa islamom.

Autor navodi i poznate reformatore islama koji žele odvojiti islam od politike. Tu su i neizostavni (neo)fundamentalisti koji pomalo usložnjavaju problem islama, laicizma, sekularizma. Oni žele definirati čistu religiju, odvojenu od bilo kakvih kulturnih, socijalnih, antropoloških referenci. Ipak, autor tvrdi da današnji fundamentalisti ne predstavljaju sistematsku prijetnju za laicizam, jer kod njih ne postoji vizija nikakve države.

Religija je pod sve manjom kontrolom države, tvrdi Olivier, ona poštuje i prihvata nesekularizirane vrijednosti sve dok nisu prepreka religijskim. Opet jedan paradoks, za to je zaslužna, između ostalih, i sama sekularizacija. Kako? Jednostavno, ona je omogućila individualizaciju religioznosti i gubitak kulturnog identiteta, koji su spriječili nastanak prirodne zajednice vjernika i osudili svaku vrstu komunitarizacije na volonterizam, a time i manjinsko područje.



Habermas se ne bi složio s time. On se zalaže za stvarnu ravnopravnost, a ne deklarativnu: „To je lakše reći nego učiniti. Za ravnopravno uključivanje svih građana u civilno društvo nije dovoljna politička kultura koja vodi računa o tome da ne pobrka liberalnost s nezainteresiranošću. To uključivanje može uspjeti samo kad su ispunjeni i neki materijalni predujveti – kad, između ostalog, postoji integracija i u vrtićima, školama i visokoobrazovnim institucijama, integracija koja kompenzira moguće socijalne hendikepe i omogućuje jednake šanse za pristup tržištu rada“, zaključuje Habermas u eseju o dijalektici sekularizacije.

Ni Mark Lilla, poznati američki povjesničar ideja, se ne bi složio s njim. Štaviše, on spušta loptu na tlo i realno zaključuje: „Isto tako moramo pronaći način da prihvatimo činjenicu da su zapadnjačke države, zbog politike imigracije koju su prihvatile u posljednjih pola stoljeća, sada domaćini milijunima muslimana kojima je teško uklopiti se u društva koja ne priznaju političke zahtjeve zasnovane na njihovom božanskom otkrivenju. Kao i ortodokсни židovski zakon, tako je i islamsko šerijatsko pravo zamišljeno da upravlja čitavim životom, a ne samo nekom proizvoljno razgraničenom privatnom sferom; ti pravni sustavi ne raspolažu s puno sredstava pomoću kojih bi mogli politiku odvojiti od vrlo detaljnih i preciznih božjih zapovijedi. Sve to zajedno je vrlo nesretna situacija, ali krivi smo mi sami – i muslimani i mi drugi.“

Autoru ove recenzije se čini da je ipak

Leszek Kolakowski u pravu kada konstatuje da je odnos sekularizma i religije sazdan na proturječnosti i infantilnosti progresivnih zapadnih društava: „Želimo što manje države, jer se država suviše miješa u naš život, sve više regulira, sve nam se više nameće, sve više nas kontrolira, uvlači se sve više u oblike, a istovremeno želimo sve više državu, jer nam je potrebna apsolutna sigurnost, želimo da nam država riješava sva naša pitanja, želimo da bude odgovorna za sve naše brige i neuspjehe; skloni smo da na državu sručujemo sve što nam se loše događa, sve neuspjehe.“

Na kraju, upozorimo i na neke pravopisne greške u prevodu, što sigurno ne umanjuje vrijednost djela, ali utječe na njegov kvalitet: umjesto priloga *pošto* (*pošto* je samo na tržnici) treba veznik *budući da*, umjesto *komunitarijanizam* treba *komunitarizam*, umjesto *Bliski Istok* treba *Bliski istok*...

Abdurahman LJEVAKOVIĆ

## KRITIKA BIOPOLITIČKOG UMA

„Aporije biopolitike“, Samedin Kadić, *Dobra knjiga*, Sarajevo, 2012.

Država je najhladnije čudovište, tako je govorio Foucault. Ona sprovodi svoju vlast/moć nad živim bićima kao živim bićima i zbog toga se njen pandemonijski oblik vlasti zove biopolitika. Biopolitika, odnosno aporetika biopolitike, tema je koju Samedin Kadić u svojoj knjizi istražuje i teorijski razobličuje. Svoju priču o biopolitici počinje interpretacijom peloponeskog rata. Taj događaj, po Volkmann-Schlucku, dokaz je poraza grčkog polisa. Tukidid bilježi hroniku peloponeskog rata koji je označio smrt grčkog demokratskog ethosa. Izvan njegovih granica, vlast je gola moć: „Gubitak ethosa povlači za sobom političke pogreške jer se političko mišljenje, koje je lišeno ethosa, pretvara u puku računicu moći.“ U povijesnom sutonu Zapada razotkriva se ponor između etike i politike, idealpolitike i realpolitike, prava i moći, javnosti i privatnosti, vlasti i golog života, *zoe i biosa*...

S druge strane, hladnokrvni i racionalni Rimljani objavljuju Zakonik XII ploča u kojem se propisuje kazna saceriteta (odakle valjda potječe pojam *homo sacer*). Kazna saceriteta je religijska sankcija predviđena

protiv patrona (patricija ili zaštitnika kojeg je svako mogao nekažnjeno ubiti jer je bio izuzet iz ljudske i božanske zaštite) koji izigra klijenta (slobodnog siromašnog seljaka). Glasovitost ove odredbe i ritualna beznačajnost njenog objekta potakla je Agambena da pojmom *homo sacra* označi osobu koja je, kako jezgrovito ističe Tonči Valentić u prikazu Agambenove knjige, zakonski mrtvo biće, ali biološki još živo.

Michel Foucault, Giorgio Agamben i Roberto Esposito su tri teoretičara biopolitike koje Kadić referira u svom djelu. Prvi je postavio metodološki okvir biopolitike u praskozorje teorijskog diskursa: znanje, moć i disciplina. Ako je nekada znanje simboliziralo moć, polazište modernog cinizma je potpuno pervertiralo njegovu ulogu: sada je moć znanje. Moć se vrši preko discipline. Disciplina je sredstvo kontrole, mehanizam nadziranja, ona je *savršena tehnologija vlasti*. Instrument političke tehnologije je panoptikon.

Agamben objavljuje knjigu „Homo sacer: suverena moć i goli život“ da bi radikalizirao Foucaultove teze. Ključni trenutak moderne za Agambena je ulazak *zoe* u sferu polisa. Korijen tog razdvajanja Agamben vidi u antici. Aporija biopolitike je u ambivalentnoj činjenici da je isključenje *zoe* iz *biosa* svenosivi temelj biopolitike. Pri tome se model golog života koji Agamben preuzima iz pojma *homo sacer* kao novog subjekta političke moći najbolje odslikava u logoru. Logor je biopolitička paradigma današnjeg Zapada. Imre Kertesz se u *Likvidaciji* oprašta sa Sarom ovim riječima: „Bila si mi Sara, velikom utjehom u ovom zlom, ovozemaljskom logoru koji, Sara, ljudi nazivaju životom.“ Jedna od aporija biopolitike sadržana je u postojanju izvanrednog stanja u zakonu. To je formula koju Agamben preuzima od Schmitta. Jasnije kazano, suveren je onaj koji raspolaže izvanrednim stanjem. U fusnoti se navodi da je zanimljiv Agambenov način tumačenja raspada Jugoslavije fenomenom biopolitike: „Ono što se odigralo u bivšoj Jugoslaviji i, sasvim općenito, raspad tradicionalnih državnih organizama u Istočnoj Europi, ne smijemo promatrati kao povratak borbe svih protiv svih u prirodnom stanju, koja je predigra za nove društvene ugovore, odnosno uspostavu novih nacionalnih država. Naprotiv, to je istupanje izvanrednog stanja kao permanentne strukture pravno-političkog dislociranja i pomicanja. Ne radi



se, dakle, o regresiji političke organizacije u prevladane forme, nego o alarmirajućim događajima koji kao krvavi vjesnici najavljuju novi nomos na zemlji, koji (ako načelo na kojem se on temelji ne bude iznova dovedeno u pitanje) prijeti da će se proširiti na cijeli planet.“

Da, jest zanimljivo, ali nije utemeljeno i konzistentno. Prvo, Agamben metodološki griješi: bavi se raspadom Jugoslavije fokusirajući se na period 1992-1995., a ne na razdoblje od 1974. do 1990., odnosno razdoblje samog raspada Jugoslavije. Drugo, isključivo kroz postojanje ideološkog koncepta koji je oblikovao Jugoslaviju možemo posmatrati stvarni uzrok propasti Jugoslavije, i tu nam nikakva kritika postjugoslovenskog stanja kojim se Agamben bavi ne može ništa kazati o samom raspadu Jugoslavije. Drugim riječima, nisu Milošević i Tuđman krivi zbog raspada Jugoslavije, nego Savez komunista koji su držali glavnu polugu vlasti. Možda nekome ovo tumačenje zvuči fatalističko, ali ono je neosporivo.

Treći u nizu teoretičara biopolitike je još jedan Italijan, Roberto Esposito. Svaka biopolitika po Espositu prebiva u mogućnosti da postane tanatopolitika. Ali Esposito nije ništa novo kazao; zar već Foucault u eseju „Politička tehnologija individua“ ne kaže da je tanatopolitika naličje biopolitike? Ključan pojam za Esposita je pojam *imunizacije*. Imunizacija nije nikakva moć izvan života; ona je sam upravitelj života. Međutim, Esposito se pita: da li upravljanje implicira sa ili nad životom? Da bismo to razumjeli,

moramo utonuti u genezu biopolitičkih teorija koje Esposito nudi. Prvi autor koji je upotrijebio pojam biopolitike izjednačavajući ga sa samim pojmom biologije je Rudolph Kjellen. Drugi autor kojeg Esposito referira je Jakob Johann von Uexkull, Nijemac koji istražuje patologiju njemačke države. Drugi svjetski rat zapečatio je političku sudbinu Njemačke, tog naroda mislilaca i pjesnika. I treći autor koji se bavi fenomenom biopolitike je Englez, Morly Roberts. Za njega, zadatak biopolitike je da uoči bolesti njenog tijela i da ih efikasno ukloni. Aroon Starobinski, Edgar Morin i nekoliko anglosanskih teoretičara ponovno vraćaju biopolitiku u centar pažnje, ovaj put suprotstavljajući je naturalističkom konceptu života. Sve to kulminira, prema Espositu, u činjenici da se moramo vratiti prirodi.

I još jedno poglavlje knjige, naslovljeno „Imperij kao paradigmatički oblik biomoci“, zauzima važnu poziciju u kritici biopolitičkog modela svijeta. Negri i Hardt pojam „Imperij“ pišu velikim slovom i daju mu veliko značenje. Imperij je nova forma suvereniteta, neki novi Rim, sinkretizam pravne moći i etičke norme, svjetski poredak, faza u kojoj se kapitalizam može čitati identično suverenosti. Biopolitički sinkretizam u ovom slučaju omogućavaju njegova dva najvažnija proizvodna sektora, korporacije i komunikacije. Korporacije biopolitički strukturiraju svijet, a komunikacije sintetiziraju društveni prostor. Dakle, konstitucija Imperija je bipolarnog karaktera. „Logika kapitalizma, kao sistema pokretljivosti robe, dovest će neminovno do neograničene prostorne pokretljivosti ljudi.“ Da bi *mnoštvo* postalo politički subjekt, kako autori nazivaju radničku klasu, ono se mora politički emancipirati. Kako da to učine? Negri i Hardt smatraju da trebaju zatražiti globalno državljanstvo. Kako da radnici dobiju globalno državljanstvo kad je kapital mobilniji od rada? Na ovo pitanje Negri i Hardt ne odgovaraju.

Iz navedenog se može zaključiti da knjiga Samedina Kadića nudi neizmjeran hermeneutički doprinos i važan teorijski podsticaj ka kritici biopolitičkog uma i analizi aporija današnjeg biopolitičkog modela svijeta kroz portretiranje savremenih mislilaca na tom polju.

Abdurahman LJEVAKOVIĆ