

The Threshold Figure: Agamben and Arendt on the (Im)Possibility of Human Rights

Mario Rudić Vranić

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

UDK 342.7



0009-0001-9963-9036

Cite this article:

Rudić Vranić, Mario. 1/2026. Granična figura: Agamben i Arent o (ne)ostvarivosti ljudskih prava. *Eudaimonia – Journal of Legal, Political and Social Theory and Philosophy* 10: 48–58

DOI: 10.51204/IVRS_26106A

Keywords:

- Phone
- Logos
- Bios
- Zoe
- Human Rights

Author for correspondence:

Mario Rudić Vranić,
mario.rudic.vr@gmail.com

This paper seeks to follow Giorgio Agamben's critical project, which entails a renewed analysis of key concepts within Western philosophy and political thought. This undertaking enables Agamben to bring to light a certain logical regularity in the concatenation of concepts, and ultimately in the very mode of thinking that structures Western politics. Through an analysis of the concepts phone/logos and bios/zoe it will be shown that the political subject does not precede the political order but rather emerges through an operation of selection and identification with the privileged pole of difference. By calling into question the status of the subject as a potential bearer of rights, we simultaneously problematize the concept of the human as a figure produced through the work of the anthropological machine. In this sense, the fracture of the human as the central site of Western political functioning sheds light on the question of the universality of human rights. Their claim to belong to the human as such independent of political status, religious or national affiliation—proves to be merely superficial. It thus becomes necessary to expose the underlying mechanism through which the concatenation of these concepts forms a political order that, in turn, conditions the universality of human rights.

Granična figura: Agamben i Arent o (ne)ostvarivosti ljudskih prava

Mario Rudić Vranić

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

UDK 342.7



0009-0001-9963-9036

Referenca:

Rudić Vranić, Mario. 1/2026. Granična figura: Agamben i Arent o (ne)ostvarivosti ljudskih prava. *Eudaimonia – Journal of Legal, Political and Social Theory and Philosophy* 10: 48–58

DOI: 10.51204/IVRS_26106A

Ključne reči:

- Phone
- Logos
- Bios
- Zoe
- Ljudska prava

Autor za korespondenciju:

Mario Rudić Vranić,
mario.rudic.vr@gmail.com

Rad nastoji da isprati kritički projekat Đorđo Agambena koji kao takav podrazumeva ponovnu analizu ključnih pojmova zapadne filozofije i politike. Dati poduhvat, Agambenu poslužiće kako bi na površinu izneo izvesnu logičku pravilnost ulančavanja pojmova, u krajnjem, samog načina mišljenja. Analizom pojmova phone/logos kao i bios/zoe ispostaviće se da politički subjekat ne prethodi poretku, već da nastaje kroz operaciju selekcije i identifikacije sa privilegovanim polom razlike. Tako, dovodenjem u pitanje status subjekta kao potencijalnog nosioca prava, istovremeno dovodimo u pitanje pojam čoveka kao onaj pojam koji biva proizveden putem rada antropološke mašine. Rečju, pucanje onog ljudskog kao ključnog mesta funkcionisanja zapadne politike, baciće nam svetlo na pitanje o univerzalnosti ljudskih prava. Njihov zahtev za pripadanjem čoveku kao takvom, nezavisno od političkog statusa, verske ili nacionalne pripadnosti biće samo površinski zahtev. Stoga se mora razotkriti pozadinski mehanizam koji ulančavanjem datih pojmova formira politički poredak koji onda kao takav uslovljava univerzalnost ljudskih prava.

1. IZVORNI REZ: GLAS (PHONE) I JEZIK (LOGOS)

Čini se da je predmet ovog rada život, tačnije analiza procesa njegovog zarobljavanja. Moderno iskustvo nas podučava da na svakom koraku imamo posla sa raznim aporijama i protivrečnostima koje ipak ne bivaju prevaziđene ili ukinute. Jedna od tih aporija, koju ćemo upravo staviti u fokus jeste (ne)ostvarivost ljudskih prava, unutrašnji krah ovog zahteva koji za sobom ostavlja neizmerne posledice. Upravo će se ispostaviti da je zahtev za univerzalnim važenjem (ljudskih prava) moguć isključivo ukoliko je prošao kroz proces selekcije, odnosno političkog priznanja.

Kako bi bliže istražili područje izručeno problemom ljudskih prava, oslonićemo se na kritički projekat italijanskog filozofa Đorđo Agambena (Giorgio Agamben) koji kao takav ima za zadatak da isprati istoriju postajanja savremenih totalitarnih režima, odnosno istoriju formiranja različitih strategija dehumanizacije i pokoravanja života. Stoga, u ovom genealoškom ključu možemo reći da je neophodno postaviti pitanje o uslovima mogućnosti dehumanizacije, u krajnjem slučaju o pravnim i političkim postupcima koji zadobijaju svojevrsni oblik temelja to jest faktora legitimacije.

U pogledu na rečeno, prilaz koji biramo pri analizi problema ljudskih prava neće se zadovoljiti klasičnim pitanjima savremene političke teorije. Pitanja normativnog karaktera, koja se tiču zaštite, proširenja ili pak institucionalne sigurnosti, na ovom tragu postaju sekundarna tj. izvedena. Analiza uslova mogućnosti, kao svojevrsni kritički projekat mora se upravo usredsrediti na nivo ontološke pozadine, tačnije produkcije subjekata koji se pojavljuju kao potencijalni nosioci prava. Razračunavanje sa ontološkom pozadinom, zahteva filozofsku analizu pojmova, tačnije ukazivanje na izvesnu sedimentaciju pojmova kroz koje se zapadna politika konstituiše.

Iz tog razloga je neophodno vratiti se samim počecima, naravno u onoj meri u kojoj verujemo u njih. Zahtev za povratkom unutar Agambenovog projekta nije zahtev za opetovanjem, niti je pak reč o pukoj reprodukciji onoga što su stari već govorili. Gest povratka treba da iznese na površinu (kontingentnu) pojamovnu konstelaciju koja je postala određujuća za dalji razvojni tok zapadne politike, filozofije i legalne prakse.

Na tragu vlastitog zahteva, Agamben ukazuje da je upravo Aristotel (Aristoteles) verovatno na najlepší način formirao aporiju koja predstavlja temelj zapadne politike (Agamben 2018, 18). Aporiju o kojoj je ovde reč upravo pronalazimo unutar Aristotelovog teksta prve knjige „Politike“. Na ovom mestu Aristotel uspostavlja distinkciju između glasa (*phone*) i jezika/govora (*logos*) kako bi upravo na tom momentu razlike izgradio mogućnost (političke) zajednice.

Prema Aristotelu (Aristoteles 1988, 4) „glas je znak bola ili užitka, te je stoga prisutan i u ostalih životinja (do toga je, naime, njihova narav stigla, da imaju osjet

bola i užitka i da te mogu označiti jedni drugima), govor pak priopćuje korisno i štetno, pa tako i pravedno i nepravedno. Jer to je, nasuprot ostalim životinjama, ljudima svojstveno, da jedino oni imaju sjetilnu zamjedbu dobra i zla, pravednog i nepravednog i slično. A zajedništvo takvih tvori dom i grad“. Oдавde se vidi da je glas, svojstvo koje je zajedničko ljudima i životinjama, kao nosioci glasa, ljudi i životinje imaju sposobnost pukog proizvođenja zvukova koji se isključivo mogu vezati za oglašavanje bola i zadovoljstva.

Sa druge strane, jezik/govor, kao svojstvo artikulacije pravednog i nepravednog, dobrog i lošeg jeste uslov mogućnosti formiranja zajednice. Shodno tome, *polis*, odnosno politička zajednica, ne pojavljuje se u vidu mogućnosti zajedničkog života različitih članova, već kao rezervisano mesto za one koji imaju udela u ravnomernom učestvovanju, posedovanju *logosa*. Tako, prema Agambenu (Agamben 2018, 10) termin politički nije atribut živog bića kao takvog, već specifična razlika koja određuje termin zoon (odmah nakon toga, uostalom on ljudsku politiku izdvaja od politika ostalih živih bića po tome što je ona, putem dodatka političnosti vezana za jezik, zasniva na zajedništvu dobrog i lošeg, pravednog i nepravednog a ne jednostavno prijatnog i bolnog). Ovde isplivava na površinu da zahtev za određenjem čoveka kao bića koje ima *logos* (*zoon logon echon*) nije neutralna definicija, niti je pak reč o jednom u nizu od diferencijacija roda *homo*. Lepo izvođenje svrha političke životinje iz svojstva životinje obdarene logikom dakle prekriva jedan procep (Ransijer 2014, 39). Ovaj procep upravo razotkriva proces selekcije koji je ogrnut filozofskom analizom ontologije čoveka. Formulacija koja se krije iza ovog zahteva postaje jasnija u momentu eksplikacije. Neophodno je isparcelisati prostor za sve što je svedeno na puki glas, prostor van granica političkog.

Upravo ovde se uspostavlja prva selekcija. Političko je rezervisano za one čiji se govor računa kao govor, dok je život koji ostaje na nivou glasa pred-politički. Tako, sva politička aktivnost jeste sukob usmeren na odlučivanje o tome šta je govor, a šta ‘puko režanje’ (Janicka 2020, 4). Iz tog razloga je neophodno uvesti razliku između glasa i govora, te da se upravo kroz proces razlikovanja odrede ravnopravni pretendenti.

Međutim, lažni kontinuitet između korisnog i pravednog upravo razotkriva lažnu očiglednost dobro zajažene suprotnosti koja deli ljude obdarene logosom i životinje ograničene samo na glas (*phone*) kao instrument (Ransijer 2014, 39). Drugim rečima, razlika koja je uvedena, na površini deluje kao deskriptivna razlika između sposobnosti dok se na dnu sprovodi žrebanje, pitanje o normativnom kriterijumu pripadanja.

U toj tački, zapadna politika dobija svoju ontološku matricu. Naime, političko se konstituiše putem razdvajanja. Život nije neutralno dat, on je diferenciran između onoga što može biti artikulisano u formi *logosa* i onoga što ostaje izvan. Operacija je jasna, život je neophodno razdvojiti, napraviti selekciju između ravnopravno

utemeljenog i neutemeljenog. Operacija utemeljenja čini pretendenta sličnim temelju, temelj mu iznutra daje sličnost i time pod tim uslovom dopušta mu da učestvuje u kvalitetu, u objektu na koji pretenduje (Delez 2009, 436). Selektovati, odnosno utemeljiti znači uspostaviti unutrašnju sličnost *logosa* i onoga ko *logosom* artikuliše i podići ga na nivo prvih suština. Ova operacija je moguća, kao što smo videli, samo u onoj meri u kojoj uvodimo razliku da bi raščlanili koji pretendent možemo identifikovati sa nekom vrednosti koja je unapred prihvaćena.

Na ovom planu, kako bi detaljnije razložili logičku strukturu pomenutih operacija, bitno je uputiti na pojam antropološke mašine koji Agamben razvija u svom drugom delu pod nazivom „Otvoreno“. Antropološka mašina nije puka metafora. Ona strogo služi tome da se, kao animalna, odbace ta bića koja govore, bića bez svojstva koja unose nemir u logos i u njegovo političko ostvarenje kao *analogia* delova zajednice (Ransijer 2014, 40). Konkretno govoreći, „rad“ antropološke mašine može se razumeti kao proizvodjenje ljudskog putem opreke čovek – životinja, ljudsko – neljudsko.

Ova operacija funkcioniše tako da iz sebe uključuje kao (još) neljudsko, nešto već ljudsko, odnosno animalizacijom ljudskog, time što odvaja ne-ljudsko od čoveka (Agamben 2014, 36). Rečju, unutrašnji motor antropološke mašine upravo jeste momenat razgraničenja i prevođenja kroz koje se „čovek“ proizvodi kao figura koja je više od života, ali samo u onoj meri u kojoj se život i ono bestijalno tj. animalno konstituiše kao manje, politički ostatak koji se izbacuje ili pak uključuje pod uslovom subordinacije. Mašinski aspekt ovde prosto ukazuje na serijski rad, iz razloga što zadatak antropološke mašine nije uspostavljanje jednom za svagda gotove definicije čoveka, već da kroz različite epohe uspostavi model onog ljudskog tako što parceliše prostor u pogledu na koji se ono ljudsko mora graničiti.

Na primeru Aristotelove distinkcije, glasa i jezika jasno vidimo rad antropološke mašine na delu. Glas kao sposobnost koja je zajednička ljudima i životinjama upućuje na zajedničku „životnost“. Sa druge strane govor, nije naprosto sposobnost proizvodnje glasova već nosi mogućnost artikulacije, što će reći konstitutivni je element dužan za stvaranje polja normativnog smisla. Kao što smo videli, polis onda, postaje zajednica onih koji imaju udela u *logosu*, odnosno zajednica se može nazvati zajednicom tek ukoliko je elementima zajednice govor priznat kao govor, a ne kao glas.

Opasnost antropološke mašine preta nam upravo iz pukotine koju ona mora da proizvede unutar čoveka. U toj meri, čovek je živ kao životinja (nosilac glasa) ali je čovek samo utoliko, ukoliko taj život biva preobražen *logosom*. Dakle, životinja nije samo spolja, ona je unutrašnji prag, ono što mora stalno biti nadzirano, prevladano i disciplinovano kako bi neko X održalo svojstvo čoveka. Tako je čovek raspolučen na biće koje je životinja i ne-životinja, gde se do onog životinjskog drži kao negativni horizont.

Na ovom mestu se pojavljuje logika uključena/isključenja u obliku podzemnog principa zapadne politike. Ona se ocrtava na ovoj instanci, ono animalno (glas) nije jednostavno odstranjeno, ono je uključeno u polis samo kao ono što mora biti isključeno iz logosa. Opstanak polisa samim tim, onda zavisi od figure koja mora biti svedena na čisti glas, preteću prazninu u pogledu na koju se upravo (negativno) određuju model, pravilo i govor.

2. ZAKON SUSPENZIJE

Do sad smo imali posla sa procesom produkcije onog političkog. Videlo se da diferencijacija glasa i govora uspostavlja normativni kriterijum priznanja. Naime, čovek se proizvodi kao politički subjekat ukoliko biva identifikovan sa govorom, dok glas ostaje negativni horizont, ono životinjsko koje mora biti potisnuto kako bi se proizvela figura ravnopravnog političkog subjekta. Dakle, proces identifikacije nastaje tek na tom mestu, u identifikaciji potencijalnog političkog subjekta sa onim što je privilegovani pol, temeljno politički opravdano. Tu se dakle ispostavlja da je identitet izveden, jer mu uvek prethodi razlikovanje kao politički proces selekcije koji nikad ne završava u jednoj gotovoj tački, što upravo dovodi do preformulacije Aristotelovog zahteva za definicijom čoveka. Ispostavlja se dakle, da čovek nije biće koje ima *logos*, već se čovek priznaje kao biće samo u onoj meri u kojoj poseduje *logos*, ukoliko ga uvek prati šansa da sklizne u ponor glasa.

Na ovom mestu postaje evidentno da je jedan od delova logike uključujućeg isključenja upravo proces identifikacije. Međutim po Agambenovim analizama moguće je ispratiti obrnuti pravac ove strukture, pravac sklizavanja, gomilanja političkog viška. Konkretno govoreći, Agamben ovde ponovo polazi od grčkog iskustva, tj. dva različita pojma pod kojim je mišljen termin život. Oni su koristili dva semantički i morfološki različita termina koja su, međutim imala zajedničko etimološko poreklo. Termin *zoe*, koji je izražavao jednostavnu činjenicu življenja, zajedničku svim živim bićima (životinjama, ljudima ili bogovima) i termin *bios*, koji je označavao formu ili način življenja svojstven pojedincu ili grupi (Agamben 2018, 9).

Dakle, *zoe* upućuje na život u njegovoj najopštijoj dimenziji, život kao takav. Sa druge strane, *bios* ne označava puko življenje, već uvek neki način življenja koji je oblikovan i organizovan, politički kvalifikovan. Problem, kao što ćemo videti, ponovo nastupa na mestu uvedene razlike. Drugim rečima, distinkciju *zoe* od *biosa* ne treba posmatrati kao prekvalifikovanu terminološku preciznog antičkog jezika, već ponovo kao diferencijalnu operaciju putem koje se uspostavlja prag političkog. Ako je to tačno, potrebno je sa obnovljenom pažnjom razmotriti smisao aristotelovske definicije polisa kao suprotnosti života (*zoe*) i dobrog življenja (*eu zen*) (Agamben

2018, 14–15). Rečju, ispostavlja se da je navedena i uspostavljena suprotnost implikacija prvog u drugom, golog života u politički kvalifikovanom životu (Agamben 2018, 14–15). Dakle, problemsko polje koje je otvoreno ovakvom definicijom polisa, nije isključivo vezano za pitanje formiranja identiteta politički kvalifikovanog života, već ide u suprotnom pravcu. Tako, Agamben primećuje (Agamben 2018, 14–15) „kakav odnos postoji između politike i života, ako je život nešto što treba da bude uključeno kroz isključenje?“

Logika uključujućeg isključenja, može se se ispratiti na sledećoj relaciji. *Bios* se ne pojavljuje kao autonomna datost, već kao rezultat zahvata nad *zoe*. Drugim rečima, političko ne počinje od već kvalifikovanog subjekta, već od diferencijacije života na ono što se priznaje kao oblik i ono što ostaje puka vitalnost. Kao što *phone* predstavlja životinjski prag koji mora biti potisnut u nadi kako bi se proizveo subjekat logosa, analogno tome *zoe* predstavlja ontološki minimum koji mora biti zahvaćen i oblikovan zarad konstrukcije *biosa*. U oba slučaja jedan pol razlike biva normativno privilegovao, dok drugi zadobija ulogu negativnog horizonta. Ulogu negativnog horizonta dakle najbolje možemo razumeti upravo u pogledu na njegovo beskonačno izmicanje, prisutnost koja je prisutna na način vlastitog odsustva, uključeno u poredak samo tako što je isključeno.

To je način podele s obzirom na koju neko unutra i neko spolja mogu biti povezani (Ransijer 2014, 154). Treba podeliti uloge, razgraničiti, sprovesti uključujuće isključivanje (*exemptio*) *zoe* unutar polisa, skoro kao da je politika mesto u kome život mora da se transformiše u dobro življenje, a da je ono što je trebalo da bude politizovano oduvek bio goli život (Agamben 2018, 14–15). Iz tog razloga će upravo Agamben reći da pitanje ‘na koji način živo biće ima jezik?’ savršeno odgovara pitanju na koji način ‘goli život naseljava polis?’ (Agamben 2018, 16).

Ovu napetost najbolje možemo izraziti putem figure roba. Rob je, vrlo precizno, onaj ko je sposoban da razume neki *logos*, a da nema sposobnost *logosa* (Ransijer 2014, 36). Rob je dakle nesvodiv na puku onostranost, nije čista životinja, on je uključen u poredak kao ljudsko biće, ali bez punog udela u *logosu* i bez pristupa političkom *bios-u*. „On je taj specifičan prelaz između životinje i čovečnosti, koji Aristotel vrlo precizno određuje. Rob je onaj ko učestvuje u zajednici jezika jedino u obliku razumevanja (*aisthesis*) ne i posedovanja (*hexis*) (Ransijer 2014, 36). Njegov glas može biti čujan, ali se nikad ne računa kao govor koji odlučuje.

Njegov život je prisutan u zajednici, ali čisto kao funkcionalna *zoe*, kao radna snaga i telesna produktivnost, nikad kao politički kvalifikovan život.

Na ovom planu nam postaje jasno da relacije u koju ulaze pojmovi *phone-logos*, *zoe-bios* upravo čine dve faze iste strukture. Prva proizvodi kriterijum priznanja, u vidu selektivne aktuelizacije nekog identiteta dok druga faza deluje na površini kao preteća mogućnost suspenzije datog identiteta. Rob je dakle figura na čijem prime-

ru neprestano vidimo aktuelizaciju ove logike, on je čovek koji je politički sveden na goli život, biće čija se ljudskost priznaje samo u onoj meri u kojoj postaje operativna funkcija koja ide u korist očuvanja poretka, antropološka mašina uveliko je priključena na administrativnu mašinu koja fabrikuje i reprodukuje klasnu strukturu.

3. ZAKLJUČNA REČ: MISTIČNI TEMELJ ZAKONA

Figura roba ovde ne predstavlja anomaliju u razvojnem toku ljudske istorije. Rob je upravo singularna tačka, u koju se slivaju različiti načini i strategije operacija nad životom. Ukoliko je rob taj, koji je uključen u zajednicu, bez potpunog udela u *logosu* i bez pristupa političkom *bios-u*, tada, u tom trenutku, on anticipira figuru *homo sacer-a* koju ćemo na Agambenovom tragu nastojati da problematizujemo.

Homo sacer, tj. sveti čovek, jeste pojam koji poreklom datira iz rimskog kaznenog prava. Sveti čovek je, pak onaj koga je narod osudio zbog nekog zločina. On se ne sme prineti na žrtvu, ali onaj koji ga ubije neće biti osuđen. Zaista, prvi tribunski zakon upozorava da ko ubije onog koji je narodu svet, neće biti osuđen na ubistvo (Agamben 2018, 83). Razlika između roba i *homo sacer-a* razlika je u intenzitetu, dok logička osovina ostaje ista. Robu kao figuri sa jedne strane prag političkog biva umanjen, ali i dalje uokviren normom, dok, sa druge strane, *homo sacer* postaje figura u kojoj se norma suspenduje.

Međutim, suspenzija nikad ne dolazi „od spolja“ u vidu prekida poretka, već kao takva ona upravo jeste njegova unutrašnja mogućnost.

Tu naime stižemo do izvesnog paradoksa suverenosti kao mogućnosti boravka izvan i unutar pravnog poretka. Ako je suveren zaista onaj kome pravni poredak priznaje moć da proglašava vanredno stanje i tako suspenduje važnost pretka, onda je izvan normalno važećeg pravnog poretka a ipak mu pripada, jer je nadležan za odluku o tome da li ustav *in toto* može da bude suspendovan (Agamben 2018, 23).

Implikacije ovih postavki podrazumevaju sledeće. Pravno žrtvovanje forme, odnosno suspenziju pravnog poretka, ne treba razumeti kao slučaj, momenat diskontinuiteta, već kao sam način na koji se temelji pravno politička zajednica. Upravo na centralnom mestu paradoksa suverenosti nalazi se pravilnost koja se potvrđuje ukidanjem pravnog poretka, tačnije, ukidanjem pravnog poretka suverena vlast sebe potvrđuje kao autoritet i izvor pravnog važenja. Prema ovoj logici, svaki pravni sistem, da bi mogao da sprovodi svoje norme, mora da uhvati „goli život“ svojih adresanata u virtuelno stanje izuzetka u odnosu na sopstvene zakone (Vatter 2009, 45). U tom pogledu, uloga *homo sacer-a* na ovom planu nije isključivo relevantna kao istorijski nalaz, već nam kao uvedena figura služi kako bi na idejnom nivou ilustrovala logiku dominacije. U momentu selektivne primene zakona, na površinu

isplivava *homo sacer* kao strukturalni element sistema. Pitanje je zar nisu svi *homo sacer*? Kriminalci, gej osobe, skvoteri, mentalno ometeni, feministkinje, nezaposleni, prosjaci, beskućnici, zavisnici i umetnici? (Schuilenburg 2008, 2–4).

U trenutku suspenzije zakona, ne ostaje nam prirodno stanje, koje i dalje nije zahvaćeno procesom sublimacije, ono što ostaje upravo jeste goli život izložen političkoj odluci. Ustanovljena razlika između *phone* i *logosa*, kao i relacija *bios* – *zoe*, u vanrednom stanju postaje operativni mehanizam. Trenutkom odluke, bacanjem kocki, politički kvalifikovan život može biti sveden na goli život bez napuštanja pravnog okvira. Rad antropološke mašine, dakle biva komplementaran paradoksu suverenosti tj. antropološka mašina i suverenost počivaju na paradoksu. Rečju, upravo taj paradoksalni gest suspenzije kvalifikovanog života i održavanje moći nad njim jeste mesto na kom se suverenost potvrđuje. U tom smislu, antička distinkcija i moderna biopolitička praksa operišu paralelno, razvijaju se kao različiti delovi iste strukture. Selektovati, uspostaviti razliku između kvalifikovanog i ogoljenog, neophodno je proizvesti identitet ali opet u to ime izdvojiti funkcionalni višak, goli život kao ono što je priznato i suspendovano, ljudsko i lišeno političkog statusa.

Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima, izglasana 1948. u velikoj meri, oslanja se na ideje modernog doba i prosvetiteljskog duha. Koncept prirodnog prava zajedno sa idejom zdravog razuma kao najbolje rasprostranjene stvari, samo su neke od niti vodilja ove deklaracije. Njen univerzalni karakter trebalo je da označi početak ere u kojoj će, bez obzira na imovinski status, nevezano za verski, nacionalni ili bilo koji drugi identitet – svaki čovek uživati osnovna prava zato što je ljudsko biće (Balunović 2023, 23). Dakle, jedini uslov ostvarenja ljudskih prava jeste priznanje ljudskog kao takvog.

Iz ove logike upravo je proistekla čuvena kovanica Hane Arendt (Hannah Arendt) koja glasi „pravo da se ima pravo“. Pravo da se ima pravo stiče se jedino u okviru poretka koje ljude prepoznaje kao subjekte, što je osnovni preduslov nosioca prava (Balunović 2023, 28). Međutim u ovakvoj postavci se propuštaju sve operacije i strategije koje prethode čoveku kao rezultatu političkog ulaganja, iz čega proističe da prava ne mogu prethoditi datoj operaciji. Ona se pojavljuju tek u onom trenutku kada je neki život zadobijen, kvalifikovan kao *bios* odnosno priznat kao nosilac *logosa*. Univerzalnost ljudskih prava dakle može da važi samo na nivou koji je komplementaran mehanizmima koji mu prethode, što će reći ukoliko ih ne dovodi u pitanje.

Mehanizam koji prethodno odlučuje, „šta“ je čovek i „ko“ može da govori, srozavanjem nekog života na goli život bez napuštanja pravnog horizonta, direktno udara na status potencijalnog nosioca prava. Jer u toj konstelaciji postaje evidentno da nosilac prava uvek potencijalno biva izložen mogućnosti suspenzije. Takođe, ne možemo položiti račun o tome da ljudska prava nestaju u vanrednom stanju, sasvim

suprotno, vanredno stanje upravo pokazuje da njihova primena zavisi od prvobitne odluke o kvalifikaciji.

Prava čoveka postaju prava onih koji nemaju prava, prava golih ljudskih bića podvrgnutih neljudskoj represiji i neljudskim uslovima postojanja. Ona postaju humanitarna prava, prava onih koji ih ne mogu ostvariti, žrtava apsolutnog poricanja prava (Ransijer 2004, 307).

Agamben će upravo istaći da ljudska prava nisu sposobna da premoste jaz između dve forme života (Schuilenburg 2008, 2). Status subjekta, kao potencijalnog nosioca prava varira u zavisnosti od toga da li će biti priznat kao nosilac *bios-a*, ili pak kao deo upravljačke populacije, tj. administrativne *zoe*.

Arentova polazeći od strukture Evrope u periodu između dva rata, razvija svoja opažanja u pogledu na sudbinu apatrida, izbeglica i osoba lišenih državljanstva. U tom pogledu, ispostavlja se da deklarativno, ljudska prava ne pripadaju svima već njihov garant sprovođenja jeste država, što znači da u momentu gubljenja državljanstva, ljudska prava ostaju bez predmeta zaštite, te se sam status onog ljudskog povratno dovodi u pitanje.

U tom svetlu, ideja prava, daleko od toga da može da bude univerzalno primenljiva, otvara novi skup podela između onih koji su na ovaj način „uključeni“ u poredak nacionalne države i onih koji su izvan njenih granica. Oni unutar nje dobijaju prava građana, dok oni izvan dobijaju, kao odbačenu odeću, ljudska prava (Newman 2012, 2).

Iz datog se vidi da zahtev, a samim tim i kriza ljudskih prava, upravo biva uslovljena istorijskom konstelacijom pojmova koji se sada pojavljuju u novim kombinacijama.

U kontekstu ljudskih prava sam čovek je bio njihov izvor kao i njihov krajnji cilj (Arent 1998, 297). Pretpostavka čoveka kao, nosioca *biosa* i kao biće priznato na polju *logosa* upravo jeste pretpostavka na koju ljudska prava pokušavaju da polože račun. Figure poput roba i *homo sacer-a*, ukazale su na procese selekcije koji im prethode te onda u obrnutom pravcu, možemo da tvrdimo da univerzalnost ljudskih prava, zavisi od stabilnosti operacije koja prethodno odlučuje o tome ko se priznaje kao čovek.

Razrešenje unutrašnjeg kraha koji proističe u nadi za važenjem univerzalnih prava, dakle ne može se isključivo posmatrati na polju unutar kog se razvijaju nove strategije važenja i implementacije. Neophodno je razotkriti čitavu postavku, ogoliti činioce koji ne dozvoljavaju promišljanje univerzalnosti van granica diferencijalnih operacija koje su upregnute i usmerene ka produkciji subjekata zaštite.

Naš zadatak ovde može se pretočiti u formu zahteva. U tom pogledu, pomenuti zahtev ne treba razumeti kao zahtev za odbacivanjem ljudskih prava, već upravo

kao zahtev za promišljanjem onog praga koji se pruža i dotiče sve pomenute pojmove koje konstituišu čoveka kao ono politički relevantno. U tom ključu, zahtev za univerzalnim važenjem posmatramo dvostruko. U jednom pravcu, postavlja se pitanje o ceni izrade, mašinske produkcije univerzalnog važenja koja se ustanovila kroz razvoj zapadne politike. Sa druge strane, nameće se pitanje o ceni i ulozima života koji ostaje funkcija pomenutih operacija. Ispod ljudskog lica, bruji čitavo mnoštvo koje je uspostavilo prag. Prag između suspenzije i priznanja, govora i glasa, kvalifikovanog i golog života, mesto neprestanog odlaganja na kom zapadna politika iznova proizvodi i dovodi u pitanje vlastite temelje.

LITERATURA

1. Agamben, Giorgio. 2014. *Otvoreno: Čovjek i životinja*. Beograd: Gradac.
2. Agamben, Giorgio. 2018. *Homo Sacer – Suverena moć i goli život*. Beograd: Karpos.
3. Anckaert, Luc G. 2022. *Agamben and the Biopolitical Understanding of the Shoah: Problems 102*: 128–140.
4. Arendt, Hana. 1998. *Izvori totalitarizma*. Beograd: Feministička izdavačka kuća.
5. Aristotel. 1988. *Politika*. Zagreb: Globus.
6. Attell, Kevin. 2005. *The Exceptional Life of the State: Giorgio Agamben's State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press. *The New Centennial Review* 5 (1): 169–179.
7. Balunović, Filip. 2023. *Beda ljudskih prava*. Beograd: Fakultet za medije i komunikacije.
8. Delez, Žil. 2009. *Razlika i Ponavljanje*. Beograd: Fedon.
9. Janicka, Iwona. 2020. *Who can speak? Ranciere, Latour and the Question of Articulation*. Basel: MDPI. *Humanities* 9 (3): 1–15.
10. Lechte, John, Saul Newman. 2012. „Agamben, Ardent and Human Rights“. *European Journal of Social Theory* 15 (4): 522–536.
11. Rancière Jacques. 2004. “Who is the Subject of the Rights of Man?”, *South Atlantic Quarterly* 103 (2–3): 297–310.
12. Ransijer, Žak. 2014. *Nesaglasnosti*. Beograd. Fedon
13. Ross, Alison. 2012. *Agamben's Political Paradigm of the Camp: Its Features and Reasons*. Oxford: Blackwell Publishing.
14. Schuilenburg, Marc. 2008. “The Refugee as Homo Sacer: A Short Introduction to Agamben's ‘Beyond Human Rights’”. *Open 15. Cahier on Art and the Public Domain* 15: 24–38.
15. Vatter, Miguel. 2008. “In Odradek's World: Bare Life and Historical Materialism in Agamben and Benjamin”. *Diacritics*.