

Politikos filosofija

NUO BIOPOLITIKOS PRIE BIOFILOSOFIJOS: M. FOUCAULT, G. AGAMBENAS, G. DELEUZE'AS*

Audronė Žukauskaitė

Lietuvos kultūros tyrimų instituto
Šiuolaikinės filosofijos skyrius
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
El. paštas: audronezukauskaite@takas.lt

Santrauka. Straipsnyje analizuojamos biopolitikos sampratos, suformuluotos Michelio Foucault ir Giorgio Agambeno darbuose. Foucault biopolitiką apibrėžia kaip galios ir gyvybės santykį, kuris istoriškai kinta: suvereno turimą galią pakeičia disciplininė galia, o pastarąją – biopolitika. Biopolitikos atsiradimą Foucault tiesiogiai sieja su kapitalizmo raida ir ekonominiais procesais, todėl politinę teoriją jis siūlo keisti politine ekonomija. Agambenas, priešingai, biopolitiką suvokia kaip kvaziontologinę sąlygą: jo manymu, biopolitinių kūnų produkavimas ir tą produkavimą pagrindžianti išimties būklė apibrėžia tiek senąsias imperijas, tiek šiuolaikines demokratijas. Toks išimtinai negatyvus biopolitikos suvokimas verčia klausti, kaip įmanoma pasipriešinti galiiai ir kokios galimos tokio pasipriešinimo formos. Tiek Foucault, tiek Gilles'is Deleuze'as teigia, kad galiiai priešinas būtent tai, ką ji siekia pajungti, – pati gyvybė. Tačiau svarbu suvokti, jog biopolitinė galia ir gyvybinė galia yra visiškai kitokios prigimties, todėl yra nebendramatės. Taigi gyvybės galia turi būti apibrėžiama remiantis naujomis sąvokomis, kurios perimamos iš Deleuze'o filosofijos. Straipsnyje siekiama suformuluoti gyvybės filosofijos, arba biofilosofijos, pagrindines charakteristikas bei atskleisti, kaip įmanomas pasipriešinimas galiiai.

Pagrindiniai žodžiai: biopolitika, gyvybė, biofilosofija, Foucault, Agamben, Deleuze

Biopolitikos sąvoka šiandien tampa viena svarbiausių šiuolaikinės filosofijos kategorijų. Suformuluota Michelio Foucault, biopolitikos samprata yra vis naujai permaštomą ir interpretuojama Giorgio Agambeno, Roberto Esposito, Antonio Negri, Michaelio Hardto, Maurizio Lazzarato, Paolo Virno, Rosi Braidotti darbuose. Šiame vis dar augančiame interpretacijų pluošte galime išskirti dvi tendencijas: tai negatyvios ir

pozityvios, arba teigiančiosios, biopolitikos sampratos. Foucault ir Agambenas biopolitiką interpretuoja kaip negatyvią galią, kuri savo kontrolei pajungia individą ir populiaciją. Šiai negatyviai biopolitikos sampratai priešpriešinamas visas spektras teigiančiųjų interpretacijų, kurios pasipriešinimą biopolitinei galiiai sieja su vis kitaip apibrėžiamu ir dar tik numanomu kolektyviniu subjektu: pavyzdžiui, Esposito, kuris biopolitiką aiškina per imunizavimo paradigmą, jai priešpriešina bendruomeniškumo impera-

* Tyrimą finansuoja Lietuvos mokslo taryba (surties Nr. MIP-105/2012).

tyvą; Hardtas ir Negri biopolitinei galiai priešpriešina daugybę (angl. *the multitude*), kurios svarbiausia charakteristika yra biopolitinis produkavimas. Vis dėlto tenka konstatuoti, jog šios teorinės alternatyvos yra vizionieriškos ir sunkiai įgyvendinamos, nes remiasi kolektyviniu subjektu, kuris dar tik numanomas ar kurį dar reikia sukurti. Todėl savo straipsnyje siūlau atidžiai peržvelgti Foucault ir Agambeno biopolitikos sampratą, atskleisti biopolitikos veikimo sąlygas ir principus ir tuomet pasiūlyti alternatyvą ne įvedant naują *deus ex machina* – dar vieną kolektyvinį subjektą, bet imantis persvarstyti pačią šiuolaikinės filosofijos sampratą. Galios ir gyvybės santykių galima pakeisti ne priešpriešinant galiai kitą galią, bet permaštant pačią gyvybės sampratą bei atskleidžiant, kokias naujas konceptualizavimo galimybes gyvybės samprata atveria pačiai filosofijai.

Michelio Foucault biopolitikos samprata: galios dispozityvas ir pasipriešinimas

Biopolitikos sampratą Foucault suformulavo *Seksualumo istorijos* pirmajame tome (*Valia žinoti*) ir Collège de France paskaitose¹. Biopolitikos atsiradimą Foucault aiškina istoriškai, nuosekliai apibrėždamas perėjimą nuo suvereno valdomos visuomenės prie disciplinos ir biopolitikos reguliuojamos visuomenės. Foucault manymu, bet kurį valdymo modelį nusako galios ir gyvybės santykis: tai siekis užvaldyti žmogų kaip gyvą būtybę. Suvereno valdomose visuo-

menėse suvereno galią apibrėždavo teisė atimti gyvybę arba leisti gyventi. Kitaip tariant, suvereno galia gyvybės atžvilgiu buvo grynai negatyvi: „būtent tuo metu, kai suverenas gali žudyti, jis realizuoja savo teisę į gyvybę“ (Foucault 2003: 240). Foucault teigia, jog XIX a. ši senoji suvereno teisė patiria transformaciją ir randasi nauja teisė, priešinga pirmajai – tai teisė „priversti gyventi ir leisti numirti“ (*Ibid.*: 241). Kitaip tariant, galia žudyti transformuojasi į prievolę gyventi, kuri reiškiasi kaip „pastanga administruoti, optimizuoti, dauginti gyvybę, pajungti ją tiksliai kontrolei ir visapusiams reguliavimams“ (Foucault 1998: 137). Ši nauja teisė ne panaikina pirmąją, bet veikia ją papildo ir sudaro sambūvį su ja. Ši transformacija parodo, jog gyvybės sąvoka „įeina į istoriją“ (*Ibid.*: 141), tiksliau, į žinojimo ir galios lauką, ir ima funkcionuoti specifinėje teritorijoje, kurią Foucault vadiną „galios mechanizmais, technikomis ir technologijomis“ (Foucault 2003: 241).

Taigi, kas yra ši nauja teritorija, apimanti galios mechanizmus, technikas ir technologijas? Foucault kalba apie galios dispozityvą², kurio atsiradimą sieja su XVII a. ir XVIII a. pasirodančiomis galios technikomis, apimančiomis du poliūs. Pirmasis poliūs – tai gana išsamiai knygoje *Disciplinuoti ir bausti* aptartos disciplininės galios technikos, kurios nusitaiko į individualų kūną kaip mašiną – jį disciplinuoja, kontroliuoja ir stebi jo išsidėstymą erdvėje, sprendžia apie to kūno paklusnumą ir naudingumą ekonominiams procesams. Foucault šį polių įvardija kaip individu-

¹ Michel Foucault. *La Volonté de Savoir*, Éditions Gallimard, 1976; paskaitos Collège de France skaitytos 1975–1976 metais.

² Pranc. *dispositif* reiškia tiek įrenginį, mechanizmą, tiek sutvarkymą, išdėstymą (pavyzdžiui, kariuomenės ar architektūrinių ansamblių).

alaus kūno anatomopolitiką (1998: 139). Tačiau greta disciplininės galios technikų antroje XVIII a. pusėje randasi nauja galios forma, kuri orientuojasi ne į žmogų kaip kūną, bet į žmogų kaip gyvą būtybę, žmogų kaip rūšį. Šį antrąjį polių Foucault vadina „žmogiškosios rasės biopolitika“ (Foucault 2003: 243). Disciplinines technikas įgyvendindavo ir į kūnus įdiegdavo institucijos (mokyklos, ligoninės, kalėjimai, gamyklos), o reguliavimo technologijas paremia valstybė. „Taigi turime dvi serijas: kūnas–organizmas–disciplina–institucijos ir populiacija–biologiniai procesai–reguliavimo mechanizmai–valstybė“ (*Ibid.*: 250). Biopolitikos reglamentuojančių praktiškų centre atsideria gimstamumo, mirtingumo, gyvenimo trukmės bei kitos žmogiškosios rūšies problemos. Disciplininė galia arba anatomopolitika siekė dresuoti ir kontroliuoti individualų kūną; biopolitika imasi gyvybės kaip masinio reiškinių, ji užvaldo žmogų ne kaip kūną, bet kaip rūšį.

Klasikinė politinė teorija sprendė individo ir sociumo, socialinio kontrakto bei teisėtumo klausimus; biopolitika kaip nauja galios technologija valdo, o kartu ir įsteigia naują socialinį „subjektą“: „Tai naujas kūnas, daugialypis kūnas, kūnas, turintis tiek galvų, kad jos, nors ir nėra begalinės, nebūtinai gali būti apskaičiuojamos“ (*Ibid.*: 245). Taigi biopolitika apibrėžia populiaciją kaip politinę problemą, t. y. tokią problemą, kurioje susiduria politika ir biologija, gyvybė ir galia. Tad jei ankstesnės galios formos siekė legitimuoti suvereno valdžią bei rūpinosi teisės bei teisėtumo klausimais, naujos galios formos – disciplininė galia ir biopolitika – imasi reguliuoti pačią gyvybę. „Pirmą kartą istorijoje, be abejonės, biologi-

nę egzistenciją imta apmąstyti per politinę egzistenciją; gyvybės faktas jau nebuvo tik nepasiekiamas substratas, pasirodantis tarsi atsitiktinai... Galia liečia ne tik teisės subjektus, kurių galutinis užvaldymas yra mirtis, bet ir gyvas būtybes, kurių užvaldymas turi veikti pačios gyvybės lygmenyje“ (Foucault 1998: 142–143). Nors faktas, kad žmogus yra gyva būtybė, visiems yra akivaizdus nuo seniausių laikų, „modernybės lūžio“ esmė yra ta, kad pirmą kartą gyvybė tampa politinių manipuliacijų objektu: „Tūkstantmečiais žmogus buvo tuo, kuo jis buvo Aristoteliui: gyvas gyvūnas su papildomu gebėjimu įgyti politinę egzistenciją; šiuolaikinis žmogus yra gyvūnas, kurio vykdoma politika kvestionuoja jo paties kaip gyvos būtybės egzistenciją“ (*Ibid.*: 143).

Taigi dabar politinė teorija turi spręsti ne suvereno galios teisėtumo klausimus, bet apibrėžti normą, kuri gali būti taikoma tiek individualiam kūnui, tiek populiacijai. Kitaip tariant, teisės ir teisėtumo problemas išstumia normos postulavimas ir įgyvendinimas. Taip normalizuojanti galia iš esmės tampa reguliavimo technologija, kuri kartu su disciplinavimo technikomis pajungia ne tik gyvas būtybes, bet iš esmės pačią gyvybę (Foucault 2003: 253). Tačiau kodėl būtent XIX a. gyvybės reguliavimas tampa svarbiausia politinės galios problema? Foucault biopolitikos atsiradimą tiesiogiai sieja su kapitalizmo raida ir ekonominiais procesais: „Ši biogalia neabejotinai buvo būtinas kapitalizmo vystymosi elementas; pastarasis nebūtų buvęs įmanomas be kontroliuojamo kūnų įjungimo į produkavimo mechanizmą ir populiacijos fenomeno pritaikymo ekonominiams procesams“ (Foucault 1998: 140–141). Galios dispozityvas veikia kaip regu-

liavimo / kontrolės sistema, kuri sujungia politinius interesus, ekonomines paskatas ir gyvą populiacijos substanciją į daugialypį kapitalistinių santykių tinklą. Būtent todėl, Foucault manymu, politinę teoriją reikia keisti politine ekonomija, kuri paaiškintų, kaip susisieja gyvybė, jos reguliavimas / kontrolė ir politiniai bei ekonominiai interesai. Foucault manymu, politinę ekonomiją apibrėžia ne santykis tarp kapitalo ir darbo jėgos, kaip manė marksistai, bet santykis tarp biopolitikos, galios dispozityvo ir gyvos žmogiškosios substancijos (Lazzarato 2002: 102). Foucault sukuria naują terminą „valdymas“ (*gouvernementalité*), kuriuo apibrėžia galią, skirtingą nuo suvereno turimos galios ir disciplininės galios. Šios galios ne pakeičia viena kitą, bet egzistuoja kartu sudarydamos galios trikampį suverenai–disciplinai–valdymas, nukreiptą į populiaciją (Foucault 1991: 102). Foucault kalba apie „valdymo meną“ arba „valdymo mokslą“, kurio esmę sudaro tai, jog politinė galia ima veikti pagal ekonominės paskatos principus. Kitaip tariant, tai ne išorinė galia, kuri kaip suverenai veikia prievarta arba kaip disciplininė galia remiasi „gero muštravimo priemonėmis“; valdymas tampa imanentiškas, kitaip tariant, jis yra „laisvai“ pasirenkamas.

Neatsitiktinai įvadinėje paskaitoje apie biopolitiką Foucault pastarąją aiškina per sąsają su liberalizmu: „man atrodo, kad tik tuomet, kai suprasime, kas vyksta liberalizmo režime, <...> tik tuomet, kai žinosime, kas yra tas valdymo režimas, vadinamas liberalizmu, galėsime suvokti, kas yra biopolitika“ (Foucault 2008: 22). Kaip teigia Thomas Lemke, „Foucault liberalizmą suvokia ne kaip ekonominę teoriją ar politinę

ideologiją, bet kaip specifinį žmonių valdymo meną“ (Lemke 2011: 45). Šis valdymo menas, kaip jau buvo minėta, veikia ne kaip išorinė prievarta, bet per ekonomines paskatas ir sėkmingo gyvenimo modelius. Biopolitika ir ją įgyvendinantis valdymo menas artimi tam, ką Deleuze’as vadina kontrole: priešingai nei disciplina, kurios modelis yra įkalinimas, kontrolė yra lanksti ir nuolat kintanti sistema, kurią individai linkę prisiimti kaip savo pačių susikurtą tvarką (Deleuze 1995). Taigi čia įvyksta savotiška galios interiorizacija ir subjektyvacija: liberalizmas galios dispozityvą pateikia taip, kad jis tampa ne prievarta, bet geidžiamas siekinys. Taigi biopolitinę galią analizuojančiam teoretikui iškyla sunkus uždavinys paaiškinti, kaip galios dispozityvai išsiskverbia į individo ar populiacijos kūną ir pajungia jį reguliuojančiai normai ir kontrolei. Lemke klausia: „Kaip liberalios valdymo formos išnaudoja kūniškas technikas ir savireguliacijos formas? Kaip jos formuoja interesus, poreikius ir preferencijų struktūras? Kaip esamos technologijos modeliuoja individus kaip aktyvius ir laisvus piliečius, kaip save reguliuojančių bendruomenių ir organizacijų narius...?“ (Lemke 2011: 49). Kitaip tariant, kaip atsitinka, jog individai galiausiai pamilsta galią ir netgi suvokia ją kaip jiems suteiktą „laisvę“?

Į šiuos klausimus Foucault pats niekuomet neatsakė, kaip ir neišplėtojo sąsajos tarp biopolitikos ir kapitalizmo bei liberalizmo. Tačiau jis nuolat analizavo biopolitinės galios poveikio mastą ir svarstė, kaip įmanoma šiai galiai pasipriešinti, kaip įmanoma atrasti galios nepaveiktą subjektyvumo lauką. Foucault teigia, jog kiekviena galia sukuria pasipriešinimą, kuris savo ruožtu paskatina

galią perrikiuoti savo pozicijas, permodeliuoti dispozityvą. „Taigi pasipriešinimas eina pirma, jis yra viršesnis nei kitos jėgos šiame procese; galios santykiai yra priversti keistis sutikę pasipriešinimą. Taigi manau, kad *pasipriešinimas* yra svarbiausias žodis, *pagrindinis žodis* šioje dinamikoje“ (Foucault 1997: 165). Pasipriešinimą čia reikėtų suprasti ne kaip kitą jėgą ar galią, kuri priešinasi pirmajai, bet kaip kitokios prigimties reiškinį, nebendramatį jėgai. Foucault kalba apie kūrybą, naujas subjektyvacijos formas, „gyvenimo meną“, kurie formuoja tai, ką Foucault vadina Išorybe. Taigi Deleuze’as yra visiškai teisus teigdamas, jog Foucault, tyrinėjantis galios dispozityvus, ir Foucault, tyrinėjantis subjektyvacijos procesus, yra vienas ir tas pats Foucault. Nes galios ir subjektyvacijos problema yra viena ir ta pati problema. 1984 metais vykusiam pokalbyje Foucault buvo paklaustas apie pasipriešinimo ir kūrybos santykį: „Pasipriešinimas buvo konceptualizuojamas tik negatyviomis sąvokomis. Tačiau, kaip matote, pasipriešinimas nėra tik neigimas, bet ir kūrybinis procesas. Kurti ir perkurti, keisti situaciją, aktyviai dalyvauti procese reiškia priešintis.“ Foucault atsakė: „Taip, būtent taip aš ir suformuluočiau“ (1997: 168).

Tačiau ne taip paprasta yra paaiškinti, kaip šis pasipriešinimas yra įmanomas, ypač turint omeny, kad biopolitika kaip valdymo menas yra visa apimanti, nuolat kintanti ir svarbiausia – laisvai prisiimta pačių galios subjektų. Tačiau paradoksaliu būdu pasipriešinimą biopolitikai sukuria tai, ką biopolitika ir siekia užgrobti, – žmogus kaip gyva būtybė. Kaip teigia Deleuze’as, „kai galia šiuo būdu paverčia gyvybę savo tikslu ir objektu, tuomet pasipriešinimas

galiai atsiduria gyvybės puseje ir atgręžia gyvybę prieš galią: „taip gyvybė kaip politinis objektas buvo paimta ir atgręžta prieš sistemą, kuri buvo nusistačiusi gyvybę kontroliuoti“ (Deleuze 2006: 76; Foucault 1998: 145). Tačiau ši gyvybė jokių būdu nesuponuoja naujo ar kitokio subjekto steigimo: Foucault aprašytus subjektyvacijos procesus turėtume įsivaizduoti kaip kūrybos, inovacijos, vitališkumo tėkmės, kurios nesietinos nei su „subjektu“, nei apskritai su „žmogumi“. Iš esmės Foucault siekia išlaisvinti tas pačias jėgas, kurias jau paleido veikti Nietzsche ir kurias dar anksčiau aprašė Spinoza („ką gali kūnas?“). Kaip teigia Deleuze’as, „kai galia tampa biogalia, jai pasipriešina gyvybės galia, vitališka galia, kuri negali būti įkalinta [žmogiškojoje] rūšyje, aplinkoje ar tam tikros diagramos keliuose. Ar jėga, kuri ateina iš išorės, nėra tam tikra Gyvybės idėja, tam tikras vitalizmas, per kurį aukščiausią tašką pasiekia Foucault mintis? Ar gyvybė nėra šis gebėjimas pasipriešinti galiai?“ (Deleuze 2006: 77). Beasmenės ir nesubjektiškos gyvybės sampratą, kaip matysime vėliau, Deleuze’as išplėtojo savo paties darbuose. Tačiau prieš pereidami prie šios temos, dar turime pasiaiškinti, koks yra biopolitikos ir valstybės santykis, todėl pasekime, kaip Foucault mintis plėtoja kitas biopolitikos teoretikas – Giorgio Agambenas.

Giorgio Agambeno biopolitikos samprata: nuoga gyvybė ir išimties būklė

Knygoje *Homo sacer: suvereni galia ir nuoga gyvybė* Agambenas teigia plėtojęs Foucault biopolitikos sampratą, tačiau Agambeno ir Foucault teorinės prielaidos

radikaliai skiriasi. Foucault biopolitikos atsiradimą aiškino istoriškai: jam rūpėjo, kaip „gyvybė įeina į istoriją“, kaip istorija tampa *bioistorija*, atskleidžiančia gyvybės ir istorijos sąveikos procesus (Foucault 1998: 143). Istorinį biopolitikos formavimąsi Foucault aiškino skirtingais galios dispozityvais, kurie papildė vienas kitą: suvereno galią papildė disciplininė galia, o šią – biopolitika ir ją įgyvendinantis valdymo (*gouvernementalité*) režimas. Agambenas laikosi visiškai priešingos teorinės prielaidos: jo manymu, suvereno galia yra tarsi transistorinė konstanta, apimanti ir senuosius laikus, ir šiuolaikines demokratijas. Neatsitiktinai nuogos gyvybės, arba *homo sacer* (švento žmogaus), figūra į Agambeno tekstus ateina iš senosios romėnų teisės. *Homo sacer* yra tokia gyvybės forma, kuri suvereno galios sprendimu, t. y. išimties tvarka, gali būti paaukota nelaikant to nusikaltimu. Agambenas teigia, jog kiekviena suvereni galia save konstituoja per išimties, kuria pagaminamas biopolitinis *homo sacer* kūnas, suformulavimą. Foucault šią suvereno galią įsiterpti į gyvybės sritį ir nuspręsti, kuri gyvybė yra verta gyventi, vadino rasizmu: jam rasizmas – „tai būdas įsiterpti į galios kontroliuojamos gyvybės sritį: tai perskyra tarp to, kas turi gyventi, ir to, kas turi mirti“ (Foucault 2003: 254). Agambenas dar labiau radikalizuoja nuogos gyvybės sampratą teigdamas, kad nuoga gyvybė gali būti priskiriama ne tam tikros rasės, bet iš esmės kiekvienam individui: „Kiekviena visuomenė apibrėžia šią ribą; kiekviena visuomenė – net pati šiuolaikiškiausia – nusprendžia, kas bus jos „šventas žmogus“. Gali būti, kad ši riba <...> nedaro nieko kita kaip tik pasikartoja Vakarų isto-

rijoje ir dabar – naujuose biopolitiniuose tautinės valstybės horizontuose – ji įsikūrė kiekvienoje gyvybėje ir kiekviename piliečiuje. Nuoga gyvybė jau nėra prirakinta prie tam tikros vietos ar apibrėžtos kategorijos. Dabar ji glūdi kiekvienos gyvos būtybės biologiniame kūne“ (Agamben 1998: 139–140). Agambenas teigia, jog suvereno galia produkuoti biopolitinius kūnus yra tarsi galios *nomos*, dėsnis ar įstatymas, pagrindžiantis tiek senąsias imperijas, tiek šiuolaikines parlamentines demokratijas. Iš esmės Agambenas nedaro jokios perskyros tarp totalitarinių ir demokratių valstybių bei teigia, jog visi piliečiai virtualiai yra *homines sacri* (*Ibid.*: 111).

Foucault politinės galios poveikį gyvoms būtybėms aiškina pasitelkdamas valdymo modelį ir normą, t. y. apibrėždamas normalizuojančias praktikas, o Agambenas galios veikimo principus aiškina per teisę ir įstatymą. Biopolitinių kūnų produkavimą Agambenas susieja su suverenos galios teise suformuluoti ir paskelbti išimties būklę, kurios metu suspenduojama įprastinė jurisdikcija. Agambenas remiasi Carlo Schmittu *Politinėje teologijoje* suformuluotu apibrėžimu, jog suverenas yra „tas, kuris gali paskelbti išimties būklę“. Agambeno teigimu, išimties būklė (pilietinis karas, sukilimas ar pasipriešinimas) yra paradoksali „niekieno žemė“, kurioje galioja „teisė be teisės“ ir kur gyvybė yra įtraukiama į teisėtumo sritį tik negatyviai, per pašalinimą: „išimties būklės teorija yra preliminarinė sąlyga, apibrėžianti santykį, kuris susieja ir tuo pat metu atsieja gyvą būtybę ir įstatymą“ (Agamben 2005: 1). Taigi išimties būklė suspenduoja iki tol egzistavusią juridinę tvarką: pavyzdžiui, taip Trečiasis reichas suspendavo Weimaro

konstituciją arba, ieškant šiuolaikiškesnio pavyzdžio, 2001 metų spalio 26 dieną JAV senato paskelbtas Patriotinis įstatymas leido sulaikyti ir įkalinti bet kurį įtariamąjį; taip atsiranda naujas teisės arba, tiksliau, be-teisiškumo subjektas, „sulaikytasis“, kurio egzistencija tampa visiškai neapibrėžta ne tik laiko, bet ir teisės požiūriu. Tokiu būdu, teigia Agambenas, valstybė, pasitelkdama išimties būklę, iš esmės paskelbia teisėtą pilietinį karą, kuris „leidžia fiziškai eliminuoti ne tik politinius priešininkus, bet ir iš visas kategorijas piliečių, kurių dėl tam tikrų priežasčių negali integruoti į politinę sistemą. Nuo tada savanoriškas nuolatinės nepaprastosios padėties kūrimas (nors technine prasme ir nepaskebtas) tapo viena svarbiausių šiuolaikinių valstybių praktikų, neišskiriant nė vadinamųjų demokratijų“ (Agamben 2005: 2). Agambenas teigia, kad šiuolaikiniame pasaulyje išimties būklė tapo pastovi ir nuolatinė, kitaip tariant, išimtis tapo taisykle. Būtent dėl šios priežasties visi piliečiai virtualiai yra *homines sacri*, t. y. jų kaip piliečių statusas neapsaugo nuo to, kad bet kuriuo momentu jie gali būti transformuoti į nuogas gyvybes.

Siekdamas apibrėžti nuogos gyvybės sampratą, Agambenas pasitelkia graikų kalbos sąvokas *zoē* (nuoga gyvybė) ir *bios* (politinė egzistencija). Aristotelio apibrėžtas *bios politikos* tarsi savaime suponuoja, jog žmogus yra politiška būtybė ir jam būdingas politinis gyvenimas ar politinė egzistencija. Tačiau Agambenas, sekdamas Foucault, čia nori atskleisti kitą dalyką – žmogaus biologinė egzistencija, jo *zoē*, pamažu tampa politinių manipuliacijų objektu: būtent ši žmogaus bestializacija įgalina tiek gyvybės išsaugojimą, tiek holokaustą, t. y. gyvybės

naikinimą iki tol neregėtu mastu. Tačiau Foucault šį procesą apibūdino kaip periferijos ir centro santykį, t. y. iki tol marginalių biologinių procesų įtraukimą į galios poveikio lauką, o Agambenas kalba apie nuolatinį ribų ištrynimą, perstumdantį perskyrą tarp to, kas politiška ir saugoma įstatymų, ir to, kas tik biologiška ir „nuoga“. „Svarbiausia yra tai, – teigia Agambenas, – kad kartu su procesais, kurie išimtį visur paverčia taisykle, nuogos gyvybės sritis – kuri iš pradžių buvo politinės tvarkos paribiuose – palaiptai ima sutapti su politikos sritimi, o pašalinimas ir įtraukimas, išorė ir vidus, *bios* ir *zoē*, teisė ir faktas, įeina į neredukuojamo neapibrėžtumo zoną“ (Agamben 1998: 9). Tokios neapibrėžtumo zonos pavyzdys Agambenui yra koncentracijos stovykla – vieta, kurioje aiškiausiai matomas santykis tarp politinės galios ir nuogos gyvybės. Koncentracijos stovykla Agambenui reiškia ne tiek istorinį faktą, kiek bet kurią vietą, kurioje pagaminami biopolitiniai kūnai, o gyvybė tampa „nuoga“, netekusi visų teisių: tai ir laikino sulaikymo vietos, esančios neapibrėžtos jurisdikcijos zonose, ir oro uostų terminalai, išrūšiuojantys piliečius ir nepiliečius. Būtent tai leidžia Agambenui suformuluoti skandalingą teiginį, jog „koncentracijos stovykla <...> pasirodo kaip slapta modernybės politinės erdvės paradigma“ (*Ibid.*: 123). Koncentracijos stovykloje tiesiogiai susiduria biologinis gyvenimas, *zoē*, ir politinė galia: „Būtent todėl koncentracijos stovykla yra politinės erdvės esminė paradigma tuo požiūriu, kad politika tampa biopolitika, o *homo sacer* yra virtualiai nebeatskiriamas nuo piliečio“ (*Ibid.*: 171).

Nors Agambeno teorijos įtakos mastus sunku pervertinti, visgi adoracijos choruose pasigirsta vienas kitas kritiškas balsas. Pirmas dalykas, kuris krinta į akis analizuojant Agambeno tekstus, yra jų absoliutus neistoriškumas ir siekis apibrėžti biopolitiką kaip savotišką kvaziontologinę sąlygą. Agambenas nedaro perskyros tarp to, kaip gyvybė buvo suvokiama antikos laikais, ir šiuolaikinės gyvybės sampratos. Kaip teigia Lemke, „sąvokos „gyvybė“ vartojimas antikos ir modernybės laikais turi mažai ką bendra, išskyrus pavadinimą, kadangi „gyvybė“ yra specifiskai šiuolaikinė sąvoka. <...> Tik atsiradus šiuolaikinei biologijai „gyvybė“ ar „gyvybinė jėga“ imta vertinti kaip nepriklausomai veikiantis principas, paaiškinantis natūralių kūnų atsiradimą, tvermę ir vystymąsi – principas, kurį apibrėžia jo autonomiškai dėsniai ir atskiras tyrimų laukas“ (Lemke 2011: 62). Tik tuomet, kai susiformuoja šiuolaikinė biologija, o tai atsitinka XVIII a. antroje pusėje, organinė gyvybė atskiriama nuo neorganinės bei imta suvokti kaip save organizuojanti ir sau imanentiška sistema. Nors Agambenas teigia, jog tęsia ir kartu patikslina Foucault idėjas, visgi būtent Foucault biopolitiką susiejo su XVIII a. antroje pusėje vykstančiais pokyčiais, kurie apima ne tik gyvybės mokslus, modernių valstybių formavimąsi, bet ir kapitalizmo bei kapitalistinių gamybos santykių išsigalėjimą. Kaip teigia Lemke, „be būtino biopolitikos projekto susiejimo su istoriniu socialiniu kontekstu „nuoga gyvybė“ tampa abstrakcija, kurios atsiradimo kompleksinės sąlygos lieka tokios pat miglotos, kaip ir jos politinės implikacijos“ (*Ibid.*: 63).

Kitas svarbus priekaištas Agambeno teorijai yra tas, kad ji apsiriboja teisės ir

teisėtumo sfera bei koncentruojasi tik į valstybės kaip svarbiausio biopolitinės galios aparato veiklą. Tačiau valstybės vaidmuo taip pat keičiasi: kapitalizmo išsigalėjimo pradžioje valstybė buvo suinteresuota gyvosios darbo jėgos kalkuliavimu, dresavimu ir saugojimu, nes tai buvo būtina plečiant gamybą, o šiuolaikinė valstybė vis labiau atsiriboja nuo gyvybės, sveikatos ir gyvenimo kokybės išsaugojimo išlaidų. Kaip teigia Lemke, „didžiausias pavojus šiandien yra ne tai, kad kūnas ar jo organai yra kontroliuojami valstybės. Priešingai, pavojų sukuria tai, kad valstybė, prisidengdama „dereguliavimu“, visiškai pasitrauks iš tų sričių, už kurias ji buvo atsakinga visuomenėje, ir perleis sprendimų dėl gyvybės vertės ir to, kada ji prasideda ir baigiasi, priėmimą mokslinių ir komercinių interesų sričiai, etikos komitetų, ekspertų komisijų ir prisiekusiųjų tarėjų svarstymams“ (Lemke 2011: 61). Taigi biopolitinė analizė negali apsiriboti tik valstybės aparatų kritika, be to, apibrėždama „nuoga gyvybę“, tokia analizė negali remtis tik teisiniu gyvybės statusu. Šiuolaikiniu *homo sacer* gali tapti ne tik tie, kurie nėra piliečiai (pabėgėliai ar prašantys politinio prieglobsčio), bet ir tie, kurie net ir turėdami piliečio teises yra „nenaudingi“ ar „nereikalingi“. Lemke's manymu, didžiausias Agambeno teorijos trūkumas yra tas, kad jis nesuvokia biopolitiką esant ne gyvybės teisėtumo, bet jos politinės ekonomijos problema (Lemke 2011: 60).

Kaip prisimename, būtent Foucault siūlė politinę teoriją keisti politine ekonomija bei teigė, jog biopolitikos atsiradimas būtų nesuvokiamas be kapitalistinių santykių analizės. Kapitalistinių santykių analizė atskleidžia, jog galia yra santykis (bendriausia

prasmė – kapitalo ir darbo jėgos santykis), tiksliau, tokių santykių laukas, apimantis konkrečias praktikas, institucijas, žinojimą, kalbą. Galia nėra sutelkta tik tradicinėje valstybės institucijoje: kapitalizmo epochoje galia įskiepijama į kiekvieną paskirą, individualų santykį (gydytojas / pacientas, mokytojas / mokinys, darbdavys / darbuotojas). Tai reiškia, jog biopolitika veikia ne tik tokiose kraštutinėse situacijose kaip koncentracijos stovykla, bet iš esmės įsikūnija pačioje kasdienybėje. Būtent todėl ypač svarbus tampa pasipriešinimo ir subjektyvumo kūrimo klausimas – kaip įmanoma išvengti biopolitinės galios? Agambenas šio klausimo nekelia ir nesprendžia; negana to, gyvybės klausimą jis analizuoja išimtinai negatyviai, t. y. kaip mirties klausimą. Kaip teigia Antonio Negri, Agambenas sukuria savotišką tanatopolitikos versiją: „Šios interpretacijos pasiūlo tokį biopolitikos suvokimą, kuris sukuria neaiškia, pavojingą, netgi destruktivią magmą, tendenciją, kuri daug labiau kreipia į tanatopolitiką, mirties politiką, nei į tikrą politinį gyvybės teigimą“ (Negri 2008: 15). Pats Negri savo knygoje, parašytose kartu su Michaeliu Hardtu (Hardt, Negri 2000; 2004; 2009), siekia sukurti teigiančiąją, pozityvią biopolitikos teoriją, kurioje pasipriešinimas, t. y. subjektyvumo produkavimas, yra suprantamas kaip subjektyvumas, kuris produkuoja. Kitaip tariant, *bios* arba politinė gyvybės egzistencija yra siejama su gebėjimu produkuoti ir darbo galia. Neatsitiktinai biopolitika randasi būtent tuomet, kai ima formuotis kapitalistiniai santykiai – biopolitikos „gyvybinis“ interesas yra gyva darbo jėga. Kaip teigia Paolo Virno, „kapitalistas domisi darbininko gyvybe, darbininko

kūnu tik dėl šios netiesioginės priežasties: ši gyvybė, šis kūnas turi gebėjimą, potencialą, *dynamis*. Gyvas kūnas tampa valdomu objektu ne dėl savo vidinės vertės, bet dėl to, kad jis yra substratas tam, kas iš tiesų svarbu: darbo jėga kaip įvairių žmogiškų gebėjimų agregatas... Tik dėl šios priežasties yra pagrįsta kalbėti apie biopolitiką“ (Virno 2004: 82–83).

Turėdami omenyje būtent šią teigiančiąją, pozityviąją biopolitikos versiją, Hardtas ir Negri siūlo atskirti biogalią ir biopolitiką (šias sąvokas Foucault vartojo sinonimiškai): „Biogalia plyti virš visuomenės, tai transcendentinė, suvereni galia, kuri primate savo tvarką. Biopolitinis produkavimas, priešingai, yra imanentiškas produkavimui ir sukuria socialinius santykius ir formas per bendras darbo formas“ (Hardt, Negri 2004: 94–95). Kitaip tariant, biogalia suprantama kaip ta galia, kuri administruoja, kontroliuoja ir pajungia gyvybę, o biopolitika žymi pačios gyvybės galią pasipriešinti ir kurti alternatyvias subjektyvumo formas (Hardt, Negri 2009: 57). Hardtas ir Negri tiki, jog biopolitinis produkavimas plačiąja prasme – apimantis ne tik darbo santykius, bet ir komunikacijos tinklą, afektų, diskursų ir gyvenimo formų produkavimą, sukuria kitokios prigimties galią, kuri gali pasipriešinti biogalios spaudimui. Kitaip tariant, biogalia ir biopolitika yra skirtingos prigimties galios, todėl negali būti redukuojamos viena į kitą. Tačiau nesileisdami į per daug plačias kritines diskusijas, kurioms reikėtų atskiro straipsnio, galime teigti, jog gyvybinės galios redukavimas į darbo jėgą bei produkavimo santykius atitraukia galios ir gyvybės kovos lauką į ekonomikos teritoriją. Ši deteritorizacija ne sprendžia proble-

mą, bet ją perkelia – karas tarp biopolitinės galios ir biopolitinio produkavimo iš esmės yra karas ne tarp skirtingos prigimties galių, kaip mano Hardtas ir Negri, bet kova tarp dviejų tos pačios galios principų – kapitalo ir darbo jėgos.

Gilles’is Deleuze’as: gyvybė kaip grynoji imanencija

Taigi tiek Foucault, tiek Agambenas suformuluoja svarbiausią šiuolaikinės filosofijos problemą – gyvybės ir galios priešpriešos lauką, tačiau šios problemos nesprendžia ir nepateikia aiškios filosofinės alternatyvos. Foucault, kuris visą gyvenimą analizavo galios formas, galiausiai atsitraukė į subjektyvacijos technikų teritoriją; savo ruožtu Agambeno teorijoje presuponuojamas tam tikras galios modelių neišvengiamumas ir visiškai nekeliamas klausimas apie pasipriešinimą galiai. Šioje vietoje tenka permąstyti pačios biopolitikos teorijos statusą: galbūt užuot analizavus galios ir gyvybės santykį bei aiškinusis, kaip gyvybės sąvoka patenka į filosofinių problemų lauką, reikėtų apsisvarstyti, kokias naujas konceptualizavimo galimybes gyvybės samprata atveria pačiai filosofijai. Kitaip tariant, nuo gyvybės klausimo filosofijoje reikėtų pereiti prie pačios gyvybės filosofijos, žinoma, prieš tai pabandžius ją konceptualiai apibrėžti.

Akivaizdu, jog gyvybės tema filosofijoje nėra nauja: ji pradama Aristotelio, kuris apibrėžė gyvybės ontologiją bei aiškiai gyvybės formų hierarchiją, ir tęsiama poaristotelinės scholastikos darbuose. Tačiau, kaip teigia Eugene’as Thackeris knygoje *Po gyvybės*, svarbiausias klausimas, kurį iškelia filosofijos tradicija, yra koku mastu galima suformuluoti gyvybės ontologiją,

kuri nebūtų nei redukuojama į biologiją, nei sublimuojama į teologiją (Thacker 2011: xii). Kitaip tariant, gyvybės sąvoka dažniausiai redukuojama ir atsiduria kitų disciplinų paraštėse, tačiau niekuomet netampa centrine filosofijos problema. Tačiau net jei pavyksta išsaugoti gyvybės ontologijos autonomišką filosofinį statusą, gyvybę vis tiek linkstama aiškinti per kažką kita nei ji pati: „Bet kuri „gyvybės“ ontologija apmąsto gyvybę sąvokomis, kurios reiškia kažką-kita-nei-gyvybė. Tas „kažkas-kita-nei-gyvybė“ dažniausiai įvardijamas metafizinėmis sąvokomis: tai laikas ir laikiškumas, forma ir priešastingumas ar siela ir imanencija. Iš to išeina <...>, jog „gyvybė“ yra ne tik viena iš filosofijos svarstomų problemų, bet tokia problema, per kurią filosofija aptinka savo ribas“ (*Ibid.*: x). Gyvybės sąvoka verčia permąstyti pačią filosofijos prigimtį bei sąvokas, kuriomis operuoja klasikinė filosofija. Kaip teigia Thackeris, „galbūt tai, ką Heideggeris laikė esminiu filosofiniu modernybės klausimu – Būtis ar *Dasein*, – tapo pakeista vienu svarbiausiu naujojo tūkstantmečio klausimu – „pačios gyvybės“ problema ar *zoē / bios* perskyra. Mūsų jau nebejudina didieji metafiziniai klausimai apie Būtį, Laiką ir Vienį. Biofilosofija yra šių klausimų pakeitimas ar perdarymas: tyrinėjama ne Būtis, bet „pačios gyvybės“ problema, kitaip tariant, klausimas, kuris verčia pergaltoti to, kas gyva, bei vitališkumo sampratas“ (Thacker 2005).

Šis filosofijos pagrindų permąstymas siejamas su Deleuze’o filosofija ir ypač su jo trumpu straipsniu „Imanencija: gyvybė“, kurį jis parašė prieš pat savo mirtį³. Nors

³ Gilles Deleuze. *L’Immanence: Une Vie*, Editions de Minuit, 1995; anglų kalba ši esė paskelbta Deleuze’o knygoje *Pure Immanence: Essays on A Life* (2005).

Deleuze'o gyvybės filosofiją galima atsekti visuose jo darbuose, būtent šiame paskutiniame straipsnyje suformuluojami pagrindiniai gyvybės principai: tai gyvybės imanentiškumas, antropomorfizmo atsisakymas, daugialypumas ir progresyvi diferenciacija. Svarbiausia gyvybės filosofijos charakteristika yra jos imanentiškumas: Deleuze'as paneigia subjekto sąmonės ar bet kokios kitos esaties transcendentalumą, nes taip tik dubliuojamas ir iškreipiamas gyvybės imanentiškumas: „Kai subjektas ar objektas iškrinta iš imanencijos plotmės ir imamas laikyti universaliu subjektu ar bet koku objektu, *kuriam* imanencija yra priskiriama, transcendentalumo sfera visiškai praranda savo natūralias savybes, nes ji tik dubliuoja tai, kas empiriška (kaip Kanto atveju), ir suardo imanentiškumą, kuris įtraukiamas į transcendentalumą. <...> Tik tuomet, kai imanencija liaujasi buvusi imanencija kažkam kitam, išskyrus pačią save, galime kalbėti apie imanencijos plotmę“ (Deleuze 2005: 27). Grynoji imanencija reiškia, jog gyvybė negali paklusti jokiam kitam principui, išskyrus pačią save. Alaino Badiou manymu, būtent gyvybės imanentiškumas leidžia apibrėžti ją kaip kitą būties vardą ir tokiu būdu permaštyti pačią ontologiją. Trumpame straipsnyje „Apie gyvybę kaip kitą būties vardą, arba Deleuze'o vitalistinė ontologija“ (2000) Badiou teigia, kad negalima apibrėžti gyvybės gyvybės, kaip ir negalima apibrėžti būties būties. Gyvybė yra viską apimanti ir viskam bendramatė, kaip ir Spinozos būtis; būtent todėl, Badiou manymu, gyvybės sąvoka iš esmės pakeičia būties sąvoką ir leidžia sukurti naują vitalistinę ontologiją (Badiou 2000: 195). Turint omenyje, kaip rimtai Badiou vertina tokias

sąvokas kaip „būtis“, galime suvokti, kokią milžinišką reikšmę jis suteikia Deleuze'o gyvybės filosofijai.

Tačiau, klausia Badiou, „kas leidžia Deleuze'o [filosofijoje] susieti būties sąvoką su jo nyčiškuoju vardu, t. y. gyvybe? Būtent tai, jog būtis turi būti vertinama kaip galia, tačiau beasmenė ar neutrali galia“ (*Ibid.*: 193). Šia citata priartėjame prie antrosios gyvybės sąvokos charakteristikos – gyvybė Deleuze'o suprantama ne kaip žmogaus gyvybė, bet kaip beasmenė, netgi neorganinė galia. Gyvybė kaip tvari, tačiau nuolat kintanti galia gali sutapti su individo gyvybe, tačiau pats individas gyvybės negali lemti ar pasisavinti. Kaip teigia Deleuze'as, „individo gyvybė užleidžia kelią beasmeniui, tačiau singuliariai gyvybei, kuri sukuria grynąjį įvykį, apvalytą nuo vidinio ar išorinio gyvenimo atsitiktinumų, t. y. nuo to, kas vyksta, subjektyvumo ir objektyvumo“ (Deleuze 2005: 28). Deleuze'as pateikia porą tokios beasmenės gyvybės pavyzdžių: pirmasis pavyzdys – tai labai mažas vaikas, kuris dar neturi individualybės, tačiau turi tik jam būdingą singularumą – šypsena ar gestą. Antrasis pavyzdys – tai Charles'o Dickenso romano *Mūsų bendras draugas* epizodas, kuriame aprašoma nusikaltėlio merdėjimo scena – trumpai švystelėjęsios gyvybės ženklas sukelia staigią aplinkinių pagarbą ir užuojautą, tačiau vos tik mirštančiam pagerėja, visi vėl žvelgia į jį su panieka. Deleuze'as teigia, jog šiame epizode „individo gyvybė užleidžia vietą beasmeniui, tačiau singuliariai gyvybei, kuri išlaisvina grynąjį įvykį, nepriklausantį nuo vidinio ar išorinio gyvenimo atsitiktinumų, kitaip tariant, nuo to, kas vyksta, subjektyvumo ar objektyvumo“ (*Ibid.*: 28). Ši trumpai

švystelėjusi gyvybė yra gyvybinė galia arba gyvybinis principas, galintis aktualizuotis bet kurioje singuliarioje individualybėje. Tokiu būdu antropomorfizmo atsisakymas ne tik išplečia gyvybės ontologijos lauką, bet ir leidžia naujai apibrėžti gyvybę kaip galią, kuri yra nebendramatė biopolitinei galiai.

Šis gyvybės formų daugialypumas verčia pakoreguoti Badiou tezę: gyvybė nėra tik kitas būties vardas, nes gyvybės mąstymas, arba biofilosofija, remiasi visais kitais principais nei būties mąstymas. Klasikinė filosofija visuomet kelia esmės klausimą („kas yra būtis?“); biofilosofijoje toks klausimas („kas yra gyvybė?“) yra visiškai beprasmis, nes gyvybę apibūdina ne jos „vidinė esmė“, bet būtent jos daugialypumas. Šiuo požiūriu galime teigti, kad biofilosofijos paradigmai būdinga tai, jog filosofinis esmės konceptas joje pakeičiamas daugialypumo sąvoka (Delanda 2005: 9). Klasikinė filosofija siekia atskleisti esinio esmę, t. y. tapatybę, kuri visuomet yra apibrėžta, kitaip tariant, duota visa iš karto ir nekintanti; biofilosofija, priešingai, tyrinėja daugiadimensius darinius, kurie nėra aiškiai apibrėžti (šių dimensijų nevienija ir nekoordinuoja joks aukštesnis principas) ir kurie nuolat kinta. „Esmės tradiciškai yra suvokiamos kaip turinčios aiškią ir apibrėžtą prigimtį <...>, o daugialypumai yra pagal savo konstrukciją neaiškūs ir apibrėžti: singuliarumai, kurie apibrėžia daugialypumą, sudaro aibes, tačiau šios aibės nėra duotos visos iš karto, bet struktūruojamos tokiu būdu, kad jos progresyviai apibrėžia daugialypumo prigimtį, kai vystosi pagal pasikartojančias sekas“ (*Ibid.*: 16). Pavyzdžiui, apvaisintas kiaušinis, kuris iš pradžių

yra tik nediferencijuota masė, pamažu įgyja vis daugiau dimensijų, iš kurių suformuojami audiniai ir organai, o galiausiai ir visas organizmas. Taigi vystymasis yra esminė gyvybės charakteristika – neatsitiktinai Deleuze'o gyvybės samprata vadinama embrionine ir atskleidžiamos jo biofilosofijos sąsajos su evoliucijos teorijomis (Pearson 1999). Taigi dabar galima tiksliau apibrėžti perskyrą tarp esmės ir daugialypumo: „esmė implikuoja vieningą ir belaikę tapatybę, o daugialypumas nėra vieningas ir implikuoja tapatybę, kuri nėra duota visa iš karto, bet atsiskleidžia progresyviai; esmę ir dalyką, kuriame ji įsikūnija, sieja toks pats santykis kaip modelį ir jo kopiją, t. y. didesnio ar mažesnio panašumo santykis, o daugialypumai implikuoja skirtingas realizacijas, kurios neturi jokio panašumo“ (Delanda 2005: 26). Kitaip tariant, gyvybės vystymasis remiasi progresyvia diferenciacija, kur kiekviena vystymosi pakopa skiriasi nuo prieš tai buvusios.

Taigi biofilosofiją apibrėžia šios svarbiausios charakteristikos: absoliuti imanencija, beasmeniškumas, arba antropomorfizmo atsisakymas, daugialypumas, procesualumas ir progresyvi diferenciacija. Tačiau svarbu suvokti, jog skirtumo ir pokyčio būdu besivystančios gyvybės formos sukuria ne neapibrėžiamą chaosą, bet koegzistuoja virtualiame kontinuume. Virtualumo sąvoka Deleuze'o filosofijos kontekste turi išskirtinę reikšmę: virtualumas Deleuze'ui yra ne mažiau realus nei aktualumas, tiesiog skiriasi aktualizavimosi laipsniu: tai reiškia, jog formos virtualiai koegzistuoja, tačiau jos nėra duotos visos iš karto, o atsiskleidžia palaipsniui vystymosi proceso (embriogenezės) metu. Būtent todėl

virtualumas Deleuze'ui yra svarbiausia gyvybės charakteristika: „Gyvybę sudaro tik virtualumas. Ją sudaro virtualumas, įvykiai, singularumai. Tai, ką vadiname virtualumu, yra ne kažkas, kam trūksta realumo, bet kažkas, kas dalyvauja aktualizavimo procese pagal planą, kuris ir suteikia virtualumui jo išskirtinę realybę“ (Deleuze 2005: 31). Kitaip tariant, klasikinis mąstymas priklauso galimybės plotmei, kurioje tarp to, kas galima, ir to, kas realu, nusistovi panašumo santykis (galimybė lengvai virsta realybe, įgavusia realumo modusą). Biofilosofija yra virtualumo filosofija, kurioje santykis tarp to, kas virtualu, ir to, kas aktualu, remiasi skirtumu ir kokybiniu pokyčiu – tai yra kūrybos santykis. Būtent šiuo požiūriu biofilosofija yra kūrybinės evoliucijos filosofija, sukurianti kokybinio pokyčio sąlygas.

Atrodytų, jog delioziškoji gyvybės samprata mus perkelia į visai kitą problemų lauką, nei tas, kuriame skleidžiasi Foucault ir Agambeno filosofija. Tačiau būtent šis gyvybės sampratos permąstymas ir performulavimas naujomis kategorijomis leidžia bent jau paaiškinti, kaip įmanoma pasipriešinti biopolitinei galiai: būtent tuomet, kai galia tampa biogalia, siekiančia paversti gyvybę politinių manipuliacijų objektu, jai pasipriešina gyvybės galia, gyvybė, suprasta kaip vitališka ir aktyvi jėga. Šiuo požiūriu galime teigti, jog politinė galia ir gyvybės galia yra

anksčiau aptartais principais. Pokalbyje su Foucault, pavadintame „Intelektualai ir galia“ (Foucault 1980), Deleuze'as teigia, jog klasikinė filosofija ir galia yra bendramatės, nes jos remiasi totalizavimu, suvienodinimu ir subendrinimu. Kitaip tariant, prievartinis biopolitinės galios imperatyvas jau yra implikuotas klasikiniame mąstyme. Biofilosofija, priešingai, yra teorija, kuri ne suvienodina, bet dauginą ir diferencijuoja, kuria naujas, daugialypes, nesistemines mąstymo formas. Būtent todėl biofilosofija gali kurti prasmingas teorines ir praktines alternatyvas, aktyvias kūrybinio pasipriešinimo formas. Iš esmės ta pačia linkme judėjo Foucault savo vėlyvuosiuose tekstuose, kuriuose kalbama apie subjektyvacijos procesus kaip priešpriešą disciplinai ir biopolitinei kontrolei. Tačiau šiuos procesus čia turėtume sieti ne su naujai atkurtu subjektu, bet su desubjektyvuotomis gyvybės formomis. Agambeno tekstuose taip pat vis stipriau pasireiškia gyvybės tema: kalbama apie „gyvybės formas“, kurios priešpriešinamos galios produkuotai „nuogai gyvybei“, t. y. gyvybei, atskirtai nuo savo formos⁴. Šiame kontekste Deleuze'o filosofija, konceptualizuojanti gyvybės imanencijos, singularumo, daugialypumo ir kūrybinio pokyčio momentus, įtvirtina ir galutinai apibrėžia biofilosofijos paradigmą, leidžiančią pasipriešinti biopolitinei galiai.

nebendramatės, nes gyvybinė galia priklauso jau kitai mąstymo paradigmai, paremtai

⁴ Čia remiuosi Giorgio Agambeno paskaita „The Archeology of the Work of Art“, skaityta konferencijoje *Biopolitics, Society and Performance*, vykusioje Trinity College Dubline 2012 m. spalio 30–lapkričio 2 d.

LITERATŪRA

- Agamben, G., 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G., 2005. *State of Exception*. Trans. Kevin Attell. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Badiou, A., 2000. Of Life as a Name of Being, or Deleuze's Vitalist Ontology. *Pli: The Warwick Journal of Philosophy* 10: 191–199.
- Delanda, M. 2005. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. New York; London: Continuum.
- Deleuze, G., 1995. Postscript on Control Societies. In: Deleuze, G. *Negotiations, 1972–1990*. Trans. Martin Joughin. New York: Columbia University Press, p. 177–182.
- Deleuze, G., 2005. *Pure Immanence: Essays on A Life*. Trans. Anne Boyman. New York: Zone Books.
- Deleuze, G. 2006. *Foucault*, trans. Sean Hand. London; New York: Continuum.
- Foucault, M., 1980. Intellectuals and Power: A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze. In: *Language, Counter-Memory, Practice: selected essays and interviews by Michel Foucault*, ed. Donald I. Bouchard. Ithaca; New York: Cornell University Press, p. 205–217.
- Foucault, M., 1991. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, eds. Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, M., 1997. Sex, Power and the Politics of Identity. In: P. Rabinow, ed. *Essential Works of Foucault: Ethics, Subjectivity, Truth*. Vol. 1. New York: The New Press.
- Foucault, M., 1998. *The Will to Knowledge*. Trans. Robert Hurley. London: Penguin Books.
- Foucault, M., 2003. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–76*. Trans. David Macey. New York: Picador.
- Foucault, M., 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–79*. Trans. Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan.
- Hardt, M.; Negri, A., 2000. *Empire*. London, Cambridge: Harvard University Press.
- Hardt, M.; Negri, A., 2004. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press.
- Hardt, M.; Negri, A., 2009. *Commonwealth*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University.
- Lazzarato, M., 2002. From Biopower to Biopolitics. *Pli: The Warwick Journal of Philosophy* 13: 99–113.
- Lemke, T., 2011. *Biopolitics: An Advanced Introduction*, trans. Eric Frederick Trump. New York and London: New York University Press.
- Negri, A., 2008. The Labor of the Multitude and the Fabric of Biopolitics. Trans. Sara Mayo, Peter Graefe and Mark Coté, ed. Mark Coté. *Mediations* 23.2: 8–25.
- Pearson, K. A., 1999. *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*. London and New York: Routledge.
- Thacker, E., 2005. Biophilosophy for the 21st Century. In: *Ctheory.net* [žiūrėta 2013 m. sausio 17 d.]. Prieiga per internetą: www.ctheory.net/articles.aspx?id=472
- Thacker, E., 2011. *After Life*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Virno, P., 2004. *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. Trans. Isabella Bertolotti, James Cascaito, Andrea Casson. New York: Semiotext(e).

FROM BIOPOLITICS TO BIOPHILOSOPHY: M. FOUCAULT, G. AGAMBEN, G. DELEUZE

Audronė Žukauskaitė

Abstract. The essay analyzes the notions of biopolitics in Foucault's and Agamben's works. Foucault defines biopolitics as the result of the relationship between power and life, which has been changing constantly throughout history: the sovereign power has been replaced by disciplinary power, and the latter has been replaced by biopolitics. Foucault connects the emergence of biopolitics with the development of capitalism

and economical processes, and this is why he prefers to speak in terms of political economy rather than political theory. By contrast, Agamben interprets biopolitics as a quasi-ontological condition: he claims that the production of biopolitical bodies which is legitimated by the state of exception characterizes both archaic empires and contemporary democracies. These negative notions of biopolitics necessarily raise the question of how the resistance to biopolitics is possible. Both Foucault and Deleuze point out that when power takes life as the object of its manipulation, it is life itself which is turned against power. It is important to stress that biopolitical power and the power of life are not different poles of the same power but are of different nature. Thus the power of life needs to be conceptualized in different terms which are taken from Deleuzian philosophy. The article seeks to define these terms and conceptualize the philosophy of life or biophilosophy, and in this way tries to answer the question of how resistance to power is possible.

Keywords: biopolitics, life, biophilosophy, Foucault, Agamben, Deleuze

Iteikta 2013 01 25