

Politikos filosofija

KAS YRA BIOPOLITIKOS SUBJEKTAS? FILOSOFIJA, HUMANIZMAS IR GYVŪNIŠKUMAS*

Audronė Žukauskaitė

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

Santrauka. Straipsnyje analizuojamas žmogaus teisių paradoksas, atskleistas Hannah'os Arendt, Jacques'o Rancière'o ir Giorgio Agambeno darbuose. Žmogaus teisių konceptas veikia kaip biopolitinis aparatas, įdiegiantis žmogaus kaip gyvos būtybės ir žmogaus kaip politinio subjekto perskyrą. Ši gyvūniškumo ir žmogiškumo perskyra, atrandama pačiame žmoguje, rezonuoja su žmogiškumo ir gyvūniškumo klausimu filosofijoje. Klasikinė filosofija – nuo Aristotelio iki Heideggerio imtinai – postuluoja žmogaus ir gyvūno skirtingumą, o Agambenas ir Derrida teigia, kad žmogaus gyvūniškumas ir gyvūno humanizavimas yra tik dvi tos pačios problemos pusės. Toks klausimo performulavimas leidžia pereiti prie Roberto Esposito filosofijos, kurioje teigiamas visų gyvų būtybių lygiavertiškumas bei pačios gyvybės imanentiškumas. Priešingai nei negatyvioji biopolitika, kuri siekė pajungti gyvybę normai ir įstatymui, Esposito nori sukurti teigiančiąją biopolitiką, kurioje norma laikoma imanentiška taisykle, leidžiančia gyvybei siekti maksimalios išraiškos. Nors atrodytų, jog tokia teorija turi mažai ką bendra su politiškumo konceptualizavimu, Esposito teigia, jog būtent ribos tarp *zoë* ir *bios*, tarp nuogos gyvybės ir politinės egzistencijos, panaikinimas ne tik nesumažina galimybių veikti politinėje plotmėje, bet, atvirkščiai, yra bet kokio bendro buvimo sąlyga.

Pagrindiniai žodžiai: Arendt, Rancière, Agamben, Derrida, Esposito, žmogaus teisės, gyvybė, gyvūnas.

Šiuolaikinėje filosofijoje pastebima biopolitinių teorijų įvairovė verčia kelti klausimą, kas yra šių teorijų subjektas. Straipsnyje bus siekiama apibrėžti tris skirtingas biopolitikos teoretikų atveriamas perskyras. Pirmoji perskyra, kuri pasirodo Hannah'os Arendt ir Giorgio Agambeno darbuose, atskleidžia skirtumą tarp žmogaus kaip gyvos būtybės ir žmogaus kaip politinio subjekto,

t. y. žmogaus teisių turėtojo ir piliečio. Jau pati ši perskyra rodo, jog žmogus yra būtybė, nuolat balansuojanti tarp *zoë* ir *bios*, arba tarp savo gyvūniškosios ir politinės egzistencijos. Tai veda prie antrosios gyvūniškumo ir žmogiškumo perskyros, kurią analizuoja Jacques'as Derrida ir Agambenas. Jų manymu, pati ši perskyra atskleidžia, jog žmogaus sugyvūninimas ir gyvūno sužmoginimas gali būti vertinami kaip priklausančios tai pačiai biopolitinei strategijai. Trečioji aptariama perskyra – tai Roberto

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

Esposito postuluoama asmens sampratos ir beasmeniškumo filosofijos skirtis, kuri išsprendžia biologinės ir politinės žmogaus egzistencijos priešpriešą ir atveria tokios ontologijos galimybes.

Kas yra žmogaus teisių subjektas?

Arendt knygoje *Totalitarizmo ištakos* yra nedidelis skyrelis, pavadintas „Žmogaus teisių painiava“. Šiame skyrelyje Arendt aptaria naują politinį subjektą – pabėgėlių, beteisį žmogų, kuris prarado ne tik namus, bet ir valstybės teisinę globą. Būtent tokius žmones turėtų saugoti 1789 metais paskelbta Žmogaus teisių deklaracija, teigianti, jog žmogaus teisės yra prigimtinės, neatimamos ir neišvedamos iš jokių kitų teisių. Tačiau būtent tai, pasak Arendt, ir sukūrė žmogaus teisių paradoksą, nes šios teisės buvo orientuotos į „abstraktų“ žmogų, kuris, atrodo, niekur neegzistavo. „Žmogaus teisių koncepcija, grindžiama išgalvotu žmogaus apskritai egzistavimu, žlugo kaip tik tą akimirka, kai tie, kurie skelbėsi, kad ja tiki, pirmą kartą susidūrė su tokiais žmonėmis, kurie tikrai prarado visas kitas savybes ir ypatingus santykius, išskyrus tik viena – jie vis dar buvo žmonės. Pasaulis nematė nieko švento, abstraktaus ir nuogo žmogaus būtyje“ (Arendt 2001: 299). Atrodytų, kad jei žmogaus teisės turi kokią nors prasmę, jos turėtų saugoti ir ginti būtent šią – „nuogo žmogaus“ būtį. Tačiau šiuo atveju atsiskleidžia elementari tiesa, jog „nuogas žmogus“ nėra žmogaus teisių subjektas, nes žmogaus teisės neatskiriamos nuo tautos arba tautinės valstybės. Šis paradoksas jau užfiksuotas pačiame pavadinime *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, kuriuo sufleruojama, jog žmogus turi teisę turėti teises tik jei jis yra kurios nors tautinės valstybės pilietis. Kaip ironiš-

kai teigė Edmundas Burke'as, teisės turėtų būti patikimai paveldimos, o ne prigimtinės, todėl reiktų reikalauti, kad kieno nors teisės būtų, pavyzdžiui, „anglo teisės“, o ne abstrakčios žmogaus teisės. Būtent abstraktus buvimas žmogumi, pasak Arendt, kelia žmogaus egzistencijai didžiausią pavojų: „Žmonės, pergyvenę naikinimo stovyklas, koncentracijos ir internavimo stovyklų gyventojai ir netgi palyginti laimingi žmonės be valstybės ir be Burke'o argumentų gali matyti, kad didžiausią pavojų jiems kėlė abstraktus buvimas tik žmogumi ir daugiau niekuo. Kaip tik todėl jie buvo traktuojami kaip laukiniai ir bijodami, kad gali baigtis tuo, jog bus laikomi gyvuliais, jie atkakliai laikėsi savo tautiškumo, paskutinio savo ankstesnės pilietybės ženklo, vienintelio jiems likusio ir pripažinto saito su žmoni-ja“ (*Ibid.*: 299). Kitaip tariant, teisė turėti žmogaus teises užtikrinama tik tam tikros tautinės valstybės piliečiams, o žmogus be pilietybės ir teisinio statuso, žmogus kaip toks, kuris ir turėtų tikėtis žmogaus teisių apsaugos, atsiduria „nuogo laukinio“ situacijoje. Kaip teigia Arendt, „jei koks žmogus praranda savo politinį statusą, jis neišvengiamai <...> turėtų atsidurti būtent tokioje padėtyje, kuriai numatytos tokių visuotinių teisių deklaracijos. Iš tikrųjų yra priešingai. Atrodo, kad žmogus, kuris yra tik žmogus ir daugiau niekas, praranda kaip tik tas savybes, kurios leidžia kitiems žmonėms jį laikyti tokiu pat žmogumi kaip jie“ (*Ibid.*: 300).

Taigi Arendt įžvalgiai atskleidė žmogaus teisių sampratos biopolitinį matmenį, kuris įsteigiamas atskiriant žmogaus kaip gyvos būtybės ir piliečio sąvokas. Jacques'as Rancière'as štai taip elegantiškai formulavo Arendt apibrėžtą paradoksą: „arba piliečio teisės yra žmogaus teisės, – tokiu

atveju žmogaus teisės yra depolitizuoto asmens teisės; tai teisės tų, kurie neturi teisių, tad toks teiginys veda į beprasmybę, – arba žmogaus teisės yra piliečio teisės, susietos su faktu, jog esama tam tikros konstitucinės valstybės piliečiu. Tokiu atveju tai teisės tų, kurie jau turi teises, taigi toks teiginys veda į tautologiją“ (Rancièrè 2004: 302). Kitaip tariant, žmogaus teisės arba reiškia piliečio teises, arba jos nurodo esant žmogų apskritai, „nuo są žmogų“, kuri apibrėžia tik pats egzistavimo faktas. Kaip teigia Arendt, šių žmonių pragaištis yra ta, kad jie nepriklauso jokiai politinei bendruomenei: „Jų prakeikimas ne tas, kad jie nebelygūs prieš įstatymą, o tas, kad jiems nebegalioja joks įstatymas; prakeikimas ne tas, kad jie engiami, o tas, kad niekas nenori net jų engti“ (Arendt 2001: 296). Kaip teigia Timothy Campbellas ir Adamas Sitze, „būtent tie žmonės, kurie nepriklauso jokiai kitai bendruomenei, išskyrus žmoniją, ir kurie iš esmės turėtų atsidurti žmogaus teisių centre, paradoksaliai netenka žmogaus teisių. <...> Žmogaus teisės, kurias analizuoja Arendt, buvo paskelbtos būtent tuo momentu, kai įstatymas prarado ryšį su gyvybe. <...> Foucault ir Arendt mąstyme atskleidžiama, kaip *gyvybės įtraukimas į įstatymo sferą* sutampa su *gyvybės pašalinimu iš įstatymo sferos*“ (Campbell, Sitze 2013: 24).

Kalbėdama apie žmones, kurių „niekas nenori net engti“, Arendt atkreipia dėmesį į tai, kad šie žmonės yra anapus politinio konflikto ar politinio santykio erdvės – jie nėra politiniai subjektai. Tačiau vargu ar galėtume šį teiginį išplėtoti Arendt politiško sampratos kontekste, nes ji griežtai skiria privatumo sritį, kuri remiasi skirtingumo ir skaidymosi dėsniu, ir viešąją sritį, kuri nuolat grindžiama lygybės dėsniu. Politiško sritis suprantama kaip viešas

gyvenimas, kuriame dalyvauja lygūs nariai, garantuojantys vienas kitam lygias teises. Vadinasi, politiškas suprantamas kaip bendra veikla, „nes žmogus gali veikti, keisti ir kurti bendrą pasaulį kartu su sau lygiais ir tik su sau lygiais žmonėmis“ (Arendt 2001: 301). Politiško sritis turi įveikti „tamsų skirtumą tarp žmonių pagrindą“ ir įsteigti lygybę per veiklą ir kalbą. Kaip teigia Cary Wolfe’as, Arendt „grįžta prie klasikinio humanistinio teiginio, paveldėto iš Aristotelio, jog „teisę turėti teises“ sukuria gebėjimas sukurti abipusio išipareigojimo santykius (arba tai, ką ji šiek tiek lyriškai vadina „plotme, kurioje apie kiekvieną sprendžiama pagal jo veiksmus ir nuomones““ (Wolfe 2013: 7).

Tačiau Arendt nekelia klausimo, kas atsitinka tiems „laukiniams“, kurie nedalyvauja abipusio išipareigojimo santykiuose, nes jie nelaikomi lygiais ir nepakviečiami „keisti ir kurti bendro pasaulio“. Priskyrusi skirtumą privačios idiosinkrazijos sričiai, ji lieka akla bet kokiai kitybei, o kartu nesuvokia, jog ją ištikęs pabėgėlės likimas buvo jos pačios įtvirtintos politiško sampratos pasekmė. Kaip teigia Rancièrè’as tekste „Kas yra žmogaus teisių subjektas?“, politiško esmę sudaro nuolatinis konfliktas arba disensusas dėl to, kas laikoma arba nelaikoma politiniu subjektu, kur yra riba tarp to, kas privatu ir vieša. „Politiškas yra nuolatinis ribos brėžimas“ (Rancièrè 2004: 303). Tokio ribų perkėlimo pavyzdys Rancièrè’ui yra Olympe de Gauge 1791 metais sukurta Moterų teisių deklaracija (*Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne*), kurią ji parašė kaip atsaką Žmogaus teisių deklaracijai. Nors tuo metu moterys nebuvo laikomos politiško subjektais, de Gauge savo deklaracijoje teigia, kad jei moterys gali eiti į kartuves,

jos gali eiti ir į asamblėją, t. y. gali prisiimti ne tik politinių veiksmų pasekmes, bet ir tapti politinių sprendimų kūrėjomis. Tokiu būdu riba, skirianti moteris kaip privačius subjektus ir vyrus kaip politinius subjektus, buvo kvestionuota ir perkelta, o „tamsus skirtumas“ paverstas galimybe lygiateisiškai dalyvauti politinėje veikloje. Būtent tokį „disensuso scenų kūrimą“ Rancière'as laiko politiško sfera: „Disensusas nėra tik interesų, nuomonių ir vertybių konfliktas; tai visuotinai priimtų dalykų skilimas, disputas apie tai, kas duota, apie tas sąlygas, kuriomis kažkas suvokiama kaip duota. <...> Politinis subjektas, kaip aš suprantu, yra tas, kuris geba kurti tokias disensuso scenas“ (*Ibid.*: 304).

Kitaip tariant, Arendt politiško suvokimą kaip lygių ir lygiateisių subjektų veiklą, kurios prielaida – skirtumų sulyginimas, o Rancière'as reikalauja patį skirtumą pripažinti lygiateisiu politinio lauko veikėju. Tam, kad kažkas taptų politiniu subjektu, „tamsus skirtumas“ neprivalo būti sulygintas ir siekti pripažinimo bei konsensuso; skirtumai gali tiesiog koegzistuoti, nesiekdami bendramatiškumo. Tačiau nors Arendt ir Rancière'o sampratos radikaliai skiriasi, vis dėlto reikia pasakyti, kad jie abu remiasi aristoteliška politiško samprata – politinis subjektas yra tas, kuris veikia arba pareiškia norą veikti politinėje erdvėje. Kaip teigia Wolfe'as, „Rancière'o politikos subjektas įkūnija veikiau pažįstamą intencionalumo, veiksmo ir abipusiškumo formą, kuri ir sukuria politiško kaip tokį“ (Wolfe 2013: 33). Tačiau kaip apibrėžti tuos subjektus, kurie negali ar nenori veikti tradicinėje politinėje erdvėje, arba kurie, kaip Arendt aprašyti „laukiniai“, net nemoka naudotis (politine) kalba, todėl negali dalyvauti nei konsensuso, nei disensuso veikloje?

Būtent šie žmonės, teigia Agambenas, turi tapti svarbiausia politiško figūra. Jei žmogaus teisės turi kokią nors prasmę, jos turi tapti teisėmis tų, kurie yra beteisiai ir kurie iki šiol buvo politiško lauko paraštėse. Prisimindamas Arendt tekstą „Mes, pabėgėliai“, išspausdintą 1943 metais „Menorah Journal“, Agambenas teigia, jog ir po penkiasdešimties metų pabėgėlio situacija ne tik nepasikeitė, bet paaštrėjo tiek, kad „pabėgėlis galbūt yra vienintelė mūsų laikų žmogų nusakanti kategorija <...>, kuri leidžia suvokti būsimos politinės bendruomenės formas ir ribas. Gali būti, kad norėdami suvokti absoliučiai naujus mums išskylančius uždavinius, turime be jokių apgailestavimų atmesti pamatines sąvokas, kuriomis iki šiol buvo reprezentuojami politiniai subjektai (žmogus, pilietis ir jo teisės, taip pat suvereni liaudis, darbininkas ir t. t.) ir kurti mūsų politinę filosofiją naujai, remiantis viena ir vienintele pabėgėlio figūra“ (Agamben 1995; Agamben 2000: 16). Ši nauja figūra, pasak Agambeno, galutinai suardo ir taip miglotą žmogaus ir piliečio sąsają bei kvestionuoja patį suverenios tautinės valstybės pamatą. Tautinė valstybė nurodo tokią valstybę, kuri patį gimties faktą (*natio* pirminė reikšmė yra gimtis, gimimas), arba „nuogo žmogaus“ būtį, paverčia nacionalinės, t. y. tautinės, valstybės pagrindu. Kitaip tariant, sukuriama fikcija, jog gimtis jau savaime garantuoja priklausymą tautinei valstybei bei automatiškai suteikia piliečio statusą (Agamben 1995; Agamben 2000: 21). Vadinasi, tautinė valstybė veikia kaip biopolitinis aparatas, kuris nuogą gyvybę (*zoē*) įtraukia į politinį gyvenimą (*bios*), tačiau su sąlyga, kad ši gyvybė bet kada gali būti iš jo pašalinta. Kaip teigia Agambenas, būtent pabėgėlio figūra atskleidžia

tautinės valstybės pagrindo fiktyvumą: „pabėgėlis tautinės valstybės sistemoje yra toks trikdantis elementas būtent dėl to, kad jis sulaužo žmogaus ir piliečio, gimties ir tautiškumo tapatumą bei kvestinuoja pirmąjį suverenumo fiktyvumą. <...> Mūsų laikmečio naujumą sudaro tai, kad vis augantys žmonijos segmentai negali būti reprezentuojami tautinės valstybės viduje, – ir šis naujumas ardo pačius tautinės valstybės pamatus. Taigi tiek, kiek pabėgėlis, ši tariamai marginali figūra, sutrikdo senąją valstybės-tautos-teritorijos trejybę, jis turi būti laikomas centrine mūsų politinės istorijos figūra“ (Agamben 1995; Agamben 2000: 21–22). Noras kontroliuoti pabėgėlius visuomet pavojingai priartėja prie nacių bandymų pertvarkyti visuomenę: kaip teigia Agambenas, pirmosios stovyklos Europoje buvo sukurtos tam, kad kontroliuotų pabėgėlius, tačiau pati stovyklos idėja netruko progresuoti, todėl greta internavimo stovyklų greitai atsirado koncentracijos ir išnaikinimo stovyklos. Remdamasis Carlo Schmitto galios koncepcija, Agambenas teigia, kad suvereni galia įsisteigia konstruodama išimties būklės arba išimties zonas (lokalizacija, *Ortung*, sukuriama tam, kad būtų įgyvendinta galia, *Ordnung*) (Agamben 1998: 175). Tautinė valstybė yra vienas iš tokių galios lokalizavimo modelių, susiejanti tam tikrą teritoriją, apibrėžtą galios modelį (valstybė) ir „nuogą gyvybę“ (gimties faktą).

Nesunku pastebėti, jog tai, ką Agambenas, pagerbdamas Arendt, vadina „mes, pabėgėliai“, nusako migranto ir migracijos fenomenai. Tačiau Agambenas renkasi kalbėti apie „pabėgėlį“ ir atsisako šią figūrą redukuoti į kitas, laikinas tapatybes – prieglobsčio prašytojo ar laikinojo gyventojų. Čia svarbu tai, kad pabėgėlis nėra laikina,

pereinama būklė, kuri turi baigtis pabėgėlio natūralizacija arba repatriacija; pabėgėlio būklė sukuria savotišką takią ontologiją, kitaip tariant, priverčia apversti perspektyvą ir pripažinti, kad tautinės valstybės koncepcija negali atlaikyti milijoninės pabėgėlių nepiliečių masės judėjimo. Agambenas teigia, jog „kol Europoje vėl iš naujo neatidaromos išnaikinimo stovyklos (o tai jau pradeda atsitikti), būtina, jog tautinės valstybės rastų drąsos kvestionuoti patį gimties įrašymo principą ir juo besiremiančią valstybės-tautos-teritorijos trejybę“ (Agamben 1995; Agamben 2000: 24).

Kitaip tariant, gimties ir tautinės valstybės sąsaja, įteisinta 1789 metų deklaracija, neteko savo pagrįstumo iš karto po Pirmojo pasaulinio karo, kai didžioji gyventojų dalis buvo paversta pabėgėlių mase. Tuščia eiga vis dar tebeveikianti tautinės valstybės mašina sukelia dvi pavojingas tendencijas: pirma, tautinės valstybės aparatas ima veikti kaip rūšiavimo mašina, valstybės viduje atskirianti „autentiškas“, tinkamas gyvenimo formas, kurioms suteikiama teisė turėti teises, nuo netinkamų ir neteisėtų. Tokio rūšiavimo pasekmė – vis stiprėjanti ksenofobijos, etnocentrizmo, rasizmo epidemija. Antroji tendencija – tai vadinamasis humanitarizmas, kai žmogaus teisės perkeliama anapus valstybės ir pilietybės sampratos ir laikomos gryna nuogos gyvybės apsauga. Šiuo atveju humanitarizmas, nors neabejotinai svarbus tuo, jog siekia apsaugoti nuogą gyvybę, gali būti kvestionuotas kaip visiškai apolitinis santykis. Kaip teigia Agambenas, „humanitarizmo ir politikos atskyrimas, kurį matome šiandien, reiškia kraštutinę žmogaus teisių ir piliečio teisių atskyrimo fazę. Galutinės analizės rodo, jog humanitarinės organizacijos <...> gali užčiuopti žmogaus gyvybę tik per nuogos

ar šventos gyvybės figūrą, ir taip, nepaisant savo intencijų, jos išlaiko slaptą bendrumą su tomis jėgomis, prieš kurias turėtų kovoti“ (Agamben 1998: 133). Iš to išeina, jog politiškumo sampratos turėtų būti radikaliai persvarstytos tokiu būdu, kad „nuoga gyvybė“ nebūtų išstumtama iš įstatymo ir politiškumo lauko.

Agambeno keliami klausimai išjudina ir dekonstruoja sąvokas, kuriomis esame įpratę apmąstyti politiškumo lauką. Pirma, galime klausti, ar pati „teisių“ sąvoka vis dar yra adekvati, jei teisių turėjimas užtikrinamas tik tuomet, kai priklausoma (tautinės ar globalios) galios dispozityvui, o priešingu atveju teisės yra transformuojamos į humanitarinę pagalbą, kurios subjektas paverčiamas biopolitikos objektu. Antra, galime klausti, ar neturėtų būti persvarstoma tautinės valstybės samprata: paprastai tautinės valstybės modelis pateikiamas kaip priešprieša globalizacijai, tačiau, kaip teigia Saskia Sassen, tautinės valstybės puikiausiai funkcionuoja globalizacijos sąlygomis kaip denacionalizuoti ekonominiai ir teisiniai dariniai, veikiantys nacionalinių valstybių naudai. Trečia, turėtų būti persvarstoma pati pilietybės sąvoka. Tokių bandymų jau esama: pavyzdžiui, Tomas Hammaras jau devintojo dešimtmečio pabaigoje rekonceptualizavo seną anglišką sąvoką *denizen*, kurią priešpriešino tikram piliečiui (*citizen*). Taigi *denizen* žymi tokią tarpinę būklę, kai kažkas, nebūdamas pilietis, gali naudotis tam tikromis socialinėmis ir ekonominėmis teisėmis, tačiau negali dalyvauti politinio atstovavimo veikloje (Hammar 1990). Tokios tarpinės pilietiškumo būklės verčia naujai apsvaistyti biopolitinį pilietybės sampratos matmenį ir klausti, kaip įsteigiama riba, atskirianti ne tik pilietį ir nepilietį, bet ir žmogų ir gyvūną.

Kas yra politinis gyvūnas?

Žmogaus teisių paradoksas atskleidžia perskyrą tarp žmogaus kaip gyvos būtybės ir žmogaus politinės egzistencijos. Ši perskyra jau įrašyta garsiajame Aristotelio teiginyje, jog žmogus yra politinis gyvūnas. Tačiau kas yra politinis gyvūnas? Viena vertus, galime kalbėti apie žmogaus ir gyvūniškumo perskyrą, atrandamą pačiame žmoguje, kita vertus, galime kalbėti apie žmogaus siekį humanizuoti gyvūnus. Šioje vietoje turiu pasakyti, jog neanalizuosiu šiuolaikinio gyvūnų teisių diskurso, nes tai būtų atskiro straipsnio tema¹, o žmogaus gyvūniškumo ir gyvūno humanizavimo klausimą tyrinėsiu tik Agambeno ir Derrida filosofijos plotmėje. Tačiau prieš pradėdama analizuoti žmogaus gyvūniškumo ir gyvūno humanizavimo klausimą, noriu paminėti du pavyzdžius. 2008 metų birželio 25 dieną Ispanijos Karalystės Deputatų Rūmų Gamtos apsaugos komitetas pritarė rezoliucijai, kuria palaikomas Žmoginių beždžionių projektas (*Great Ape Project*). Šis projektas, kurio įkvėpėjai yra filosofai Peteris Singeris ir Paola Cavalieri, buvo inicijuotas tam, kad apgintų žmoginių beždžionių teises. Projekto iniciatoriai siekia, kad Jungtinės Tautos patvirtintų Žmoginių beždžionių teisių deklaraciją (*Declaration of the Rights of Great Apes*), kurioje garantuojamos trys pagrindinės teisės: teisė į gyvybę, teisė į individualios laisvės apsaugą ir teisė nebūti kankinamam². Antroji teisė

¹ Gyvūnų teisių diskursą aktyviai plėtoja Peteris Singeris, Tomas Reganas, Richardas A. Epsteinai, Richardas A. Posneris (Žr.: *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, eds. Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum. New York: Oxford University Press, 2004), taip pat Paola Cavalieri (Žr.: *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. New York: Oxford University Press, 2001).

² Plačiau apie tai: <http://www.projetogap.org.br/en/world-declaration-on-great-primates/> [žiūrėta 2014 m.

į individualią laisvę reiškia teisę gyventi savo natūralioje aplinkoje, o tuo atveju, jei žmoginė beždžionė laikoma nelaisvėje, teisę į geras gyvenimo sąlygas: erdvę būstą, galimybę judėti, bendrauti tarpusavyje ir t. t. Kitas pavyzdys – tai Lampedūzos saloje įkurtas migracijos centras, kuriame uždaromi pabėgėliai iš Šiaurės Afrikos ir Viduržemio jūros šalių (daugiausia iš Sirijos, Somalio ir Eritrėjos), žinoma, tuo atveju, jei jie nenuskėsta keliaudami palaikiais žvejų laivais. 2013 metų gruodžio 18 dieną buvo pavišintas vaizdo įrašas, kuriame matoma, kaip žiemos metu nuogai išrengti vyrai purškiami dezinfekciniu skysčiu³. Vienas iš pabėgėlių, prisistatęs kaip Khalidas, žurnalistams teigė, jog centre su jais buvo elgiamasi kaip su „gyvuliais“. Nors remiantis tarptautine teise persekiojami pabėgėliai turi teisę gauti prieglobstį saugioje teritorijoje, tačiau dauguma šių pabėgėlių neturi jokių asmens dokumentų, o Italijos įstatymai nelegalią imigraciją prilygina beveik kriminaliniam nusikaltimui.

Šie du pavyzdžiai demonstruoja, kaip biopolitinė galia, Agambeno dar įvardijama kaip „antropologinė mašina“, save įtvirtina nuolat kvestionuodama gyvūno ir žmogaus perskyrą: arba humanizuodama gyvūnus (žmoginių beždžionių teisių atvejais), arba sugyvūnindama žmogų (Lampedūzos migracijos centro atvejais). Kaip teigia Agambenas, „antropologinė mašina“ apibrėžia ne tik klasikinę ir moderniąją, bet ir mūsų šiuolaikinę kultūrą: „Tiek, kiek tai liečia žmogaus kūrimą pasitelkiant priešpriešas žmogus / gyvūnas, žmogiška / nežmogiška,

mašina neišvengiamai veikia kaip pašalinimas (kuris visuomet jau yra paėmimas į nelaisvę) ir įtraukimas (kuris visuomet jau yra ir pašalinimas). Kadangi kiekvieną kartą yra iš anksto presuponuojama tai, kas žmogiška, mašina iš tikrųjų kuria tam tikrą išimties būklę, neapibrėžtumo būklę, kurioje išorė yra ne kas kita, kaip vidaus pašalinimas, ir vidus savo ruožtu yra ne kas kita, kaip išorės įtraukimas“ (Agamben 2004: 37). Perskyra tarp to, kas žmogiška ir nežmogiška / gyvuliška, produkuoja skirtingas išimties būkles ir išimties zonas: nors gyvūnas humanizuojamas, jis laikomas tam tikroje zonoje (rezervatas, zoologijos sodas), panašiai kaip ir sugyvūninamas žmogus uždaromas pabėgėlių ar koncentracijos stovykloje. Ši išimties zona yra tokia vieta, kurioje galia ima veikti išskirdama, apibrėždama ir aptverdama nuogą gyvybę. „Kaip ir kiekviena išimties būklė, ši zona iš tiesų yra visiškai tuščia, <...> tai nepaliaujamai atnaujinamo sprendimo vieta, kurioje vis iš naujo perstumdoma cezūra ir jos artikuliacija. Tai, kas tokiu būdu sukuriama, nėra nei gyvūniška, nei žmogiška gyvybė, bet tokia gyvybė, kuri atskiriama pati nuo savęs – *nuoga gyvybė*“ (Agamben 2004: 38).

Šis žmogaus ir gyvūno perskyros klausimas jokių būdu nėra naujas filosofijos istorijoje. Aristotelis gyvybę vadino mitimo, augimo ir nykimo procesus, kurie vyksta savaime, bei teigė, jog skirtingi gyviai pasižymi skirtingais sugebėjimais: augalams būdingas maitinimosi sugebėjimas, gyvūnams – judėjimas ir jautumas, žmonėms – sugebėjimas protauti, mąstyti bei dalyvauti politinėje veikloje (*zōon politikon*). Ši perskyra atsikartoja ir Martino Heideggerio tekstuose: pavyzdžiui, 1929–1930 metais skaitytame paskaitų kurse „Pamatinės me-

sausio 31 d.]. Taip pat žr.: Paola Cavalieri and Peter Singer, eds. *The Great Ape Project: Equality beyond Humanity*. New York: St. Martin's Press, 1993.

³ Plačiau apie tai: <http://rt.com/news/italy-migrants-lampedusa-video-432/> [žiūrėta 2014 m. sausio 31 d.].

tafizikos sąvokos: pasaulis, baigtinumas, vienatvė“ Heideggeris teigia, jog „akmuo yra bepasauliškas [*weltlos*]; gyvūnas yra stokojantis pasaulio [*weltarm*]; žmogus yra kuriantis pasaulį [*weltbilden*]“ (Heidegger 1995: 263; cituota iš: Agamben 2004: 51). Gyvūnas veikia savo aplinkoje, tačiau pasaulis jam niekuomet nėra duotas kaip nepaslėptis. Tai reiškia, jog gyvūnas yra užvaldomas savo aplinkos, jis tampa šios aplinkos belaisviu, todėl gyvūnui negalimà nei kitų esinių, nei jo paties esaties atvertis [*Offenbarkeit*]. Po dešimtmečio skaitytame kurse „Parmenidas“, Heideggeris, analizuodamas Rilke’s *Duino elegijas*, dar kartą pakartoja, jog pasaulio atvertis pasirodo žmogui, o ne gyvūnui: „Augalas ir gyvūnas priklauso nuo kažko anapus savęs, niekuomet negalėdami „matyti“ nei vidaus, nei išorės, t. y. negalėdami matyti savo nepaslėpties laisvoje būtyje. Nei akmuo, nei tuo labiau lėktuvas negali pakilti iki saulės ir džiaugtis ja lyg vieversys, tačiau net ir vieversys nemato atverties“ (Heidegger 1992: 160; cituota iš: Agamben 2004: 58). Kita vertus, *Būtyje ir laike* analizuodamas nuobodulio struktūrą Heideggeris pažymi, jog nuobodžiaujantįjį užvaldo kasdienybės daiktai lygiai taip pat, kaip gyvūną užvaldo jo aplinka. „Dėl šios priežasties nuobodulys parodo netikėtą *Dasein* ir gyvūno artumą. Nuobodulyje *Dasein* yra prapuolęs (*ausgeliefert*) kažkur, kas nepasirodo, panašiai kaip ir gyvūnas, būdamas užvaldytas, yra išstatomas (*hinausgesetzt*) kažkur, kas nepaslėpta“ (Agamben 2004: 65).

Tačiau kas yra ta Heideggerio aprašyta atvertis ir kodėl būtent ji laikoma ta riba, kuri atskiria žmogų ir gyvūną? Ar nėra taip, kad pasaulis ir atvertis žmogui pasirodo tik su sąlyga, jog jis išskiria savyje savo gyvūniškumą ir nuo jo atsiriboja, kitaip tariant,

žmogaus atverties sąlyga yra atvirumas gyvūno ne-atverčiai, nepaslėptčiai ir nelaisvei. Kaip teigia Agambenas, „atvertis yra ne kas kita kaip gyvūno ne-atverties suvokimas. Žmogus suspenduoja savo gyvūniškumą ir tokiu būdu atveria „laisvą ir tuščią“ zoną, kurioje gyvybė yra pagriebiama ir aplėidžiama (*ab-bandonata*) išimties zonoje“ (Agamben 2004: 79). Nors Agambenas eksplicitiškai to nepasako, galime daryti išvadą, jog būtent žmogaus atliekamas savojo gyvūniškumo suspendavimas lemia, jog tuščioje vietoje atsiranda nauja gyvūniškumo rūšis – nuoga gyvybė – kurios užgrobimu ir valdymu išgarsėjo dvidešimtas amžius. Būtent tuomet, kai „antropologinė mašina“ įdiegia cezūrą tarp žmogaus ir gyvūno pačiame žmoguje, manipuliavimas gyvūniškumu įgyja beprecedentį mastą.

Taigi Agambenas, apmąstydamas „praktinę ir politinę“ žmogaus ir gyvūno atskyrimo paslaptį, iš esmės atskleidžia, jog ši perskyra yra dirbtinai įdiegiama ir vėliau palaikoma biopolitinio aparato. Derrida eina dar toliau ir konstatuoja nepanaikinamą negalimybę atskirti žmogiškumo ir gyvūniškumo sritis. Knygoje *Esu gyvūnas, vadinausi, egzistuoju* (*L’animal que donc je suis*), kurios pavadinimas ironiškai perfrazuoja garsiąją karteziškąją formuluotę „mąstau, vadinasi egzistuoju“ (*je pense donc je suis*), jis taip pat permąsto Heideggerio tezes apie gyvūniškumą. Derrida teigia, jog apibrėžiant akmenį, gyvūno ir žmogaus perskyrą, svarbiausias čia yra pasaulio klausimas: ar teigdamas, jog gyvūnas stokoja pasaulio, o žmogus – jį kuria, Heideggeris yra visiškai tikras, jog *Dasein* ir būtis-pasaulyje gali visiškai atsiriboti nuo gyvūniškumo? Heideggerio teigimu, svarbiausias skirtumas tarp gyvūno ir žmogaus yra tas, jog gyvūnui jis pats ir kiti esiniai nepasirodo savo

būtyje „kaip tokie“, kitaip tariant, gyvūni nepasiekiami pati „kaip tokio“ struktūra [*als'-Struktur*]. Kadangi gyvūni esiniai nepasirodo „kaip tokie“, gyvūnas nežino, kaip leisti esiniams būti; tačiau, klausia Derrida, kaip galime įrodyti, jog žmogui esiniai pasirodo būtent „kaip tokie“? „Gyvūnas nežino, kaip „leisti būti“, leisti daiktui būti kaip tokiam. Jis visuomet užmezga naudingumo, perspektyviškumo santykį; jis neleidžia daiktui būti tokiam, koks jis yra, pasirodyti kaip tokiam ir nebūti įtrauktam į projektą, valdomą siauros potraukių ar geismų „sferos“. Tačiau turime užduoti klausimą, ar žmogus visa tai daro. <...> Būtume priversti paklausti, ar žmogus, pati žmogiška būtybė, turi „kaip tokio“ [struktūrą]“ (Derrida 2008: 159–160). Tačiau ką reiškia leisti esiniams būti, būti nepriklausomai nuo intereso ar perspektyvos? Derrida teigimu, „kaip tokio“ struktūra atsiveria tik tuo atveju, jei žmogiška perspektyva tampa neįmanoma, t. y. tik tuomet, kai subjekto nėra. „Susisieti su daiktais tokiais, kokie jie yra savyje, – tarkime, jei tai būtų įmanoma, – reiškia suvokti juos tokius, kokie jie yra, tokius, kokie jie būtų, net jei manęs nebūtų. <...> Būtent todėl mirtis yra tokia svarbi skiriamoji linija; būtent dėl savo mirtingumo ir galimybės nebūti galime leisti esiniams būti tokiems, kokie jie yra man nesant... Tačiau ar žmogus iš tiesų gali tai atlikti?“ (*Ibid.*: 160). Savo ruožtu galime paklausti, ar baigtinumas ir mirtingumas nėra ne tik žmogaus, bet ir bet kurios gyvos būtybės, taip pat ir gyvūno, bruožas? Ar pats gyvybės (o kartu ir mirtingumo) principas nereiškia, jog gyvai būtybei „kaip tokio“ struktūra neegzistuoja?

Perfrazavus klausimą dar kitaip, galima užklausti, kokia yra gyvūno būtis-pasaulyje, kokia yra gyvūno būtis-su-žmogumi?

Derrida teigia, jog visa klasikinė tradicija – nuo Aristotelio iki Heideggerio – kėlė klausimą, ar gyvūnai geba kalbėti; tačiau esminis klausimas, kurį prieš du šimtmečius uždavė Benthamas, – ar gyvūnai geba kentėti. Būtent šio klausimo perspektyvoje gyvūno būtis-pasaulyje pasirodo kaip tai, ką Derrida ekstravagantiškai pavadina „gyvūnų holokaustu“. Kaip teigia Wolfe'as (2013: 44), Derrida, pats būdamas iš Alžyro kilęs žydas, puikiai suvokia, koks sudėtingas ir kartu rizikingas yra šis palyginimas. Derrida manymu, „nereikėtų nei piktnaudžiauti genocido figūra, nei per greitai ją laikyti išaiškinta. Ji tampa vis labiau komplikuota: tam tikrų rūšių naikinimas vis dar tebevyksta, tačiau jis pasirodo kaip dirbtinio, pragariško, virtualiai nepabaigiamo išgyvenimo organizavimas ir eksploatavimas...“ (Derrida 2008: 26). Derrida čia turi omenyje masinį ir industrializuotą gyvūnų auginimą, kuris groteskiškai primena Michelio Foucault ištarbę, jog senąją suvereno teisę atimti gyvybę pakeitė nauja teisė „priversti gyventi ir leisti numirti“. Kitaip tariant, dabar gyvūnai nėra tiesiog žudomi, bet ir priverčiami gyventi nepakeliamomis sąlygomis, tam pasitelkus farmakologines ir genetines manipuliacijas. Šis „gyvūnų holokaustas“, Derrida teigimu, pranoksta istorinio holokausto žiaurumus: „[sivaizduokime, pavyzdžiui, jei užuot siuntę žmones į dujų kameras ir krosnis, (tarkime, nacių) gydytojai ir genetikai nuspręstų organizuoti perteklinį žydų, romų ir homoseksualų produkavimą ir dauginimą naudodami dirbtinį apvaisinimą tam, kad, nuolatos dauginami ir vis geriau maitinami, jie galėtų būti vis gausiau tiekiami tam pačiam pragarui, prievartiniais genetiniams eksperimentams bei išnaikinimui dujomis ir ugnimi“ (*Ibid.*: 26). Ši klaidi fantazija,

pasak Derrida, turėtų padėti suvokti, kokia industrinė, mechaninė, cheminė, hormoninė ir genetinė prievarta yra vykdoma gyvūnų atžvilgiu, ir priverstų keisti tiek mūsų kasdienę elgseną, tiek ir persvarstyti gyvūno problemą filosofijoje⁴. Kitaip tariant, biopolitinė gyvybės manipuliavimo paradigma nėra tik normalaus politikos funkcionavimo išimtis (kaip buvo nacių atveju), bet sudaro pačią politinio veiksmo esmę. Kaip teigia Wolfe'as, „būtent šios praktikos, kurios leidžia maksimaliai sustiprinti gyvybės ir mirties kontrolę, kurios „priverčia gyventi“, Foucault žodžiais tariant, pasitelkiant eugeniką, dirbtinį apvaisinimą ir selekciją, farmakologinį poveikį, skiepijimą ir kita, yra kaip niekada anksčiau biopolitinėje istorijoje plačiai vartojamos industrializuotam gyvūnų auginimui. Manau, jog šiandien būtent „gyvūnas“ – precedento neturinčiu mastu žmonijos istorijoje – tampa pirminės *dispozityvo* formos pasireiškimo vieta bei atspindi jo labiausiai nenumatomas, košmariškas pasekmes“ (Wolfe 2013: 46).

Šių biopolitinių manipuliacijų kontekste Ispanijos Karalystės Deputatų Rūmų sprendimas pritarti Žmoginių beždžionių projekto deklaracijai atrodo ne tik ironiškai, bet ir komiška. Kaip teigia Wolfe'as, čia susiduriame su savotiška išimties logika, kai gyvūnams, kurie „rasiniu požiūriu“ yra mums artimi, suteikiamos teisės ir tam tikra apsauga, o visos kitos rūšys pasmerkiamos „gyvūnų holokaustui“ (Wolfe 2013: 104).

⁴ Derrida pabrėžtinai atsisako kalbėti apie gyvūnų teises, nes pati „teisės“ sąvoka šiame kontekste atrodo problemiška: „Ar mes galime pripažinti teises subjektams, kurie neturi ar nesugeba turėti pareigų?“ (Derrida 2008: 88). Kitame tekste Derrida teigia, jog „bendrai Europos filosofinėje tradicijoje nesama (baigtinio) teisės subjekto, kuris nebūtų ir pareigos subjektas, sampratos (Kantas mato tik dvi išimtis: tai Dievas, kuris turi teises be pareigų, ir vergai, kurie turi pareigas, bet neturi teisių)“ (Derrida, Roudinesco 2004: 74).

Kita vertus, Lampedūzos migracijos centro pavyzdys verčia klausti, ar pamatinės teisės – teisė į gyvybę, teisė į laisvę ir teisė nebūti kankinamam – užtikrinamos kiekvienai žmogiškai būtybei. Šie pavyzdžiai parodo, jog biopolitikos paradigmoje riba tarp sužmoginto gyvūno ir sugyvūninto žmogaus nuolat perkeliama, kitaip tariant, tą ribą įsteigia įstatymas, kurio veikimas, kaip įtaigiai atskleidė Derrida tekste „Prieš įstatymą“, visuomet pasirodo kaip paslaptis ir paradoksas (Derrida 1992: 187). Kaip teigia Wolfe'as, „viena stipriausių biopolitinės minties išvalgų yra kelti šį nepatogų klausimą: jei perskyrą nustato taisyklės ir įstatymai <...>, vadinasi, gyventi biopolitikos sąlygomis reiškia gyventi situacijoje, kurioje mes visi visuomet jau esame (potencialūs) „gyvūnai“ prieš įstatymą...“ (Wolfe 2013: 10). Būtent gyvūniškumo matmens išstūmimas iš žmogiškojo *Dasein* ir kartu iš filosofinio diskurso lemia, jog gyvūniškumas sugrįžta nejaukia biopolitine nuogos gyvybės forma.

Imunizacijos paradigma ir beasmensškumo filosofija

Nuogos gyvybės ir politiškumo bei įstatymo santykį originaliai permąsto italų filosofas Roberto Esposito. Agambenas biopolitinės galios veikimo modelį aiškina kaip galimybę skelbti išimties zonas ir išimties būkles: būtent tuomet, kai suspenduojama įprastinė jurisdikcija, išimties tvarka paskelbtais įstatymais apibrėžiama, kokia gyvybė yra verta gyventi. Esposito šią biopolitinę įstatymo ir gyvybės sampyną įvardija kaip imunizacijos paradigmą: „biomedicinos sferoje „imuniteto“ sąvoka reiškia gyvo organizmo natūralų ar įgytą atsparumą susidūrus su liga; juridinėje politinėje kalboje imunitetas reiškia laikiną ar galutinį

subjekto atleidimą nuo tam tikrų pareigų ar atsakomybių, kurias kitomis aplinkybėmis jis turėtų kitų atžvilgiu“ (Esposito 2008: 45). Tad imunizacijos paradigmoje neatskiriama susipina gyvybė ir įstatymas, gyva būtybė ir politika. Tačiau skirtingai nei Agambenas, kuris biopolitiką vertina kaip negatyvią ir gyvybę pajungiančią galią, Esposito mano, jog biopolitika yra būdas apsaugoti ir išlaikyti gyvybės gyvybingumą. Šiuo atžvilgiu Esposito skiria imunizacijos (*immunitas*) paradigmą, kuri gali būti siejama su negatyviaja biopolitikos samprata, ir komunizacijos (*communitas*) paradigmą, kurią turėtume suvokti kaip teigiančiosios biopolitikos galimybę. Imunizacijos terminas, perimtas iš medicinos mokslų, reiškia tiek organizmo, tiek politinio subjekto pastangas apsisaugoti nuo svetimo elemento. Kaip teigia Esposito, „imunizacija yra negatyvi gyvybės apsaugojimo forma. <...> Politinio kūno imunizacija vyksta panašiai kaip ir medicininė individualaus kūno skiepijimo praktika, kai į kūną įdiegiamas fragmentas patogeno, nuo kurio ir siekiama apsisaugoti, blokuojant ir stabdant jo natūralų vystymąsi“ (*Ibid.*: 46). Taigi panašiai kaip gyvas organizmas susikuria imunitetą svetimo patogeno atžvilgiu, taip ir politinis subjektas siekia apsisaugoti nuo to, kas kėsina į jo suverenitetą – kito politinio subjekto. Kitaip tariant, individas ir bendruomenė yra susieti aporetiniu ryšiu: viena vertus, santykis su kitais individualais yra neišvengiamas, nes tokia yra politinio ir bendruomeninio santykio esmė; kita vertus, santykis su kitu visuomet yra imunizuojamojo pobūdžio, t. y. kitas priimamas tik kaip patogenas, kurį imuninė sistema pasisavina tam, kad užblokuotų jo vystymąsi. Tokiu būdu individualios gyvybės išsaugojimas tampa svarbiausia modernybės prielaida,

pagrindžiančia visas kitas politines kategorijas – suverenumą, nuosavybę ir laisvę.

Taigi, biopolitikos kaip imunizacijos paradigmą Esposito tvirtai susieja su modernybe ir teigia, jog būtent imunizacijos terminas padeda paaiškinti biopolitikos ir modernybės santykį. Esposito manymu, Foucault šio klausimo galutinai neišsprendė, todėl jo tekstuose išlieka tam tikra teorinė dviprasmybė: kartais teigiama, jog disciplinos visuomenė kartu su biopolitika pakeičia ir išstumia suvereno valdomas visuomenes, taigi išeitu, jog biopolitika yra šiuolaikinis reiškinys; kitu atveju teigiama, jog biopolitika koegzistuoja kartu su suverenia galia. Tačiau Esposito teigia, jog biopolitika kaip imunizacija yra išskirtinis modernybės reiškinys: „visos praeities ir dabarties civilizacijos susidūrė su imunizacijos poreikiu (ir tam tikru būdu jį sprendė), tačiau tik modernybės laikais imunizacija sudaro pačią intymiausią civilizacijos esmę“ (Esposito 2008: 54–55). Svarbiausios modernybės politinės kategorijos – individo suverenumas, nuosavybė ir laisvė – lemia, jog modernioji galios paradigma tiksliausiai atitinka imunizacijos ideologemą ir negatyvų biopolitinį gyvybės išsaugojimo poreikį. „Šiuo požiūriu galia negali egzistuoti anapus gyvybės, kaip ir gyvybė niekuomet nėra duota anapus galios santykių. Taigi politika yra ne kas kita kaip galimybė ar instrumentas išsaugoti gyvybės gyvybingumą [*in vita la vita*]“ (*Ibid.*: 46).

Tačiau imunitetas ne tik apsaugo, bet kartais ir pats ima naikinti tą gyvybę, kurią saugo – kitaip tariant, jis gali sukelti autoimunines ligas. Taip atsitinka ir tuomet, kai saugumo tikslais visuomenė ima išskirti ir naikinti savo pačios narius. Foucault biopolitikos kontekste yra rašęs apie rasizmą

kaip tokį reiškinių, kai galia išsiskverbia į biologinį populiacijos gyvenimą ir ima šį gyvenimą skaidyti, įvesdama aukštesnių ir žemesnių rasių perskyras. Agambenas savo ruožtu apibrėžė biopolitikos galią išskirti ir pašalinti iš visuomenės *homo sacer* figūras, kurių gyvybė nėra verta gyventi. Esposito analizuoja nacizmo fenomeną bei nacių kuriamą imunologinę terminiją, kuria žydai įvardijami kaip virusas, kurį būtina sunaikinti norint išsaugoti sveiką visuomenės kūną. Antropologijos, biologijos ir medicinos mokslų suklestėjimas bei kai kurie to meto atradimai, pavyzdžiui, skirtingų kraujo grupių nustatymas, tik sustiprino imunologinę nacių retoriką. Agambeno terminais kalbant, nacių „antropologinė mašina“ ėmėsi aktyviai diegti žmogaus ir gyvūno perskyrą, sugyvūnindama žmogų ir sužmogindama gyvūną. Tačiau, pasak Esposito, nacizmas niekuomet nekvestionavo pačios *humanitas* kategorijos: „Jis ne tiek „bestializavo“ žmogų, kaip visuotinai manoma, kiek „antropologizavo“ gyvūną, išplėsdamas *anthropos* apibrėžimą tiek, kad jis apimtų žemesnių rūšių gyvūnus. Persekiojimo ir kraštutinės prievartos objektas buvo ne gyvūnas (kuris, tiesą sakant, buvo gerbiamas ir saugomas vienu iš pažangiausių pasaulyje įstatymų), bet *gyvūnas-žmogus*: žmogus gyvūne ir gyvūnas žmoguje. <...> Turint galvoje, su koku uolumu naciai gerbė savo įstatymus, galima manyti, kad jei tie, kurie buvo uždaromi koncentracijos stovyklose, būtų laikomi *tik* gyvuliais, jie būtų buvę išgelbėti“ (Esposito 2008: 130). Ironiška, jog Hermannas Göringas, susirūpinęs dėl gyvūnų kankinimo vykdant mokslinius eksperimentus, pažadėjo išsiųsti į koncentracijos stovyklas visus, kurie manys, jog su gyvūnais galima elgtis kaip su negyvomis būtybėmis (*Ibid.*).

Imunizacijos paradigma, pasak Esposito, nusako ne tik nacių valdomą visuomenę, bet ir gali būti taikoma dabarties reiškiniams, kuriuose santykis tarp politikos ir *bios* tampa vis glaudesnis. „Kiekvienoje srityje, pradedant vis stiprėjančia etniškumo svarba santykiuose tarp žmonių ir valstybės, baigiant tuo, jog sveikatos apsaugos klausimas tampa centriniu ekonominės sistemos funkcionavimo indeksu <...>, matome siekį politiškumą supaprastinti iki biologinio matmens (arba vien tik kūno) tų, kurie tuo pat metu yra subjektai, ir tų, kurie yra objektai“ (Esposito 2008: 146). Biopolitinę paradigmą tiksliai nusako ir nuolat kurstomas nerimas dėl terorizmo grėsmės, įteisinantis karus, vykdomus prevenciniais tikslais. Kaip teigia Esposito, „pati prevencinio karo idėja ir praktika sudaro patį aukščiausią autoimunitarinio posūkio šiuolaikinėje biopolitikoje tašką; šioje save paneigiančioje karo, kariaujamo tam, kad būtų išvengta karo, figūroje imunitarinės procedūros negatyvumas įtvirtinamas dvigubu stiprumu, kol galiausiai padengia visą sistemą“ (*Ibid.*: 147). Šioje imunitarinio negatyvumo situacijoje turime iškelti klausimą, kaip į tai turi reaguoti filosofija.

Esposito teigia, jog klasikinės politinės teorijos yra užprogramuotos imunitariniam negatyvumui, nes jos remiasi organicistine visuomenės ir individualaus kūno samprata. Pasak Esposito, „kiekvieną kartą, kai kūnas yra apmąstomas politinėmis kategorijomis, arba politika – kūno kategorijomis, kuriamas imunitarinis trumpasis jungimas, kuriuo siekiama uždaryti „politinį kūną“ savyje ir priešpriešinti jį su išore. Ir tai vyksta nepriklausomai, kokią politinę orientaciją tokia operacija atspindi – dešinę ar kairę, reakcingą ar revoliucinę, monarchinę ar respublikonišką. Bet kuriuo atveju, ar

kalbėtume apie absoliutinę hobsiškąją, ar apie demokratinę rusoistinę liniją <...>, svarbiausias čia yra organicistinis modelis, kuris pajungia kiekvieną kūno narį siekiamai unifikacijai“ (Esposito 2008: 158). Tokia organicistinė politinio kūno samprata neišvengiamai implikuoja aukštesnį transcendentinį principą, kuris suvienija ir unifikuoja paskirus narius. Todėl galima numanyti, kad imunitarinio modelio dekonstrukcija kartu turėtų dekonstruoti ir toki modelį grindžiantį transcendentinį principą, o bendruomenės politinį kūną pagrįsti remiantis to kūno imanentiniais ryšiais.

Tiek biopolitinei imunizacijos paradigmui, tiek organicistinėms politinėms teorijoms Esposito priešpriešina teorinę poziciją, kurią apibūdina kaip beasmensškumo filosofiją (Esposito 2012: 102; Esposito 2013: 118). Beasmensškumo sąvoka čia aiškiai polemizuoja su asmens samprata, kuri buvo įvesta siekiant išspręsti žmogaus teisių ir pilietybės sukurtą pertrūkį, arba paradoksą. Kaip jau buvo pademonstruota šiame rašinyje, Arendt ir Agambenas atskleidė, jog žmogaus teisės yra garantuojamos tik tiems individams, kurie jau yra saugomi pilietybės privilegijų, o tie, kurie šių privilegijų neturi, paradoksaliu būdu neturi teisės turėti teisių. Būtent todėl 1948 metų Visuotinė žmogaus teisių deklaracija remiasi asmens samprata, o ne revoliuciniu pilietybės konceptu, kurį įteisino 1789 metų deklaracija. Asmens samprata turi užtikrinti, jog kiekvienas asmuo, nepriklausomai nuo jo pilietybės, būtų vertingas savaime bei galėtų užsitikrinti teisę turėti teises. Jacques'as Maritainas, turėjęs didelę įtaką rengiant 1948 metų deklaraciją, pabrėžė, jog žmogus turi teises vien dėl to, jog yra asmuo, galintis spręsti apie save ir savo veiksmus. Atsižvelgiant į politinius ir psichologinius nacizmo padarinius,

1948 metų deklaracija atrodo kaip logiška išeitis, grąžinanti žmogiškoms būtybėms asmens orumą ir valią spręsti savo likimą. Tačiau Esposito klausia, ar ši teorinė žmogaus teisių ir asmens sampratos sąjunga užtikrina žmogiškųjų būtybių gyvybę? Faktinė daugelio žmonių situacija liudija visai ką kita: kaip teigia Esposito, „nepaisant stiprėjančios humanitarinių išpareigojimų retorikos, žmogaus gyvybė lieka anapus įstatymų apsaugos; <...> jokia teisė nėra labiau apeinama nei teisė į gyvybę, kurios neturi milijonai žmonių, pasmerktų mirčiai nuo bado, ligų, ar karo“ (Esposito 2012: 73). Filosofas suformuluoja teiginį, jog visos šios pasekmės ištiko žmoniją ne dėl to, jog buvo nepaisoma asmens sampratos, bet būtent dėl pačios asmens sampratos konceptualinės formuluotės. „Aš teigiu, kad asmens dispozityvas, apibrėžtas Visuotinės žmogaus teisių deklaracijos kūrėjų, siekiant užpildyti žmogaus ir piliečio chiazmą, atvertą 1789 metų deklaracijos, įsteigia lygiai tokią pat gilią teisių ir gyvybės perskyrą. Pati ši paradigma, kuri turėjo pagelbėti jū epochiniam sujungimui, ima veikti priešinga kryptimi kaip atskyrimo filtras arba kaip diferencinė diagrama tarp dviejų elementų, kurie negali susitikti niekaip kitaip kaip tik per jų atskyrimą“ (*Ibid.*: 74).

Esposito teigia, jog pati asmens samprata saugo gyvybę tik tų žmogiškų būtybių, kurios yra apibrėžiamos kaip suaugę, fiziškai ir psichiškai sveiki individai. Tačiau greta ima rikiuotis įvairios neasmensškumo formos: tai „ne-asmuo (negimęs vaisius), tarsi-asmuo (vaikas), pusiau-asmuo (senyvi, psichiškai ir fiziškai neįgalūs žmonės), jau-ne-asmuo (vegetacinės būklės pacientas) ir galiausiai anti-asmuo (kvailys, kuris, Singerio manymu, protingo žmogaus atžvilgiu užima tą pačią poziciją, kaip ir gy-

vūnas – nors aiški preferencija suteikiama gyvūnui“ (Esposito 2012: 97). Taigi iš šios citatos matome, jog tas pats Singeris, kuris rūpinasi žmoginių beždžionių teisėmis, mano, jog žmogus, neatitinkantis asmens sampratos, t. y. nesuvokiantis savo egzistavimo fakto ir neturintis valios gyventi, yra mažiau vertas gyventi nei gyvūnas. Pavyzdžiui, ką tik gimęs kūdikis dar nėra asmuo, todėl jo gyvybė mažiau vertinga nei bet kurio gyvūno. Negana to, Singerio manymu, tėvams neturėtų būti draudžiama atsikratyti neįgalaus kūdikio, nes naujagimis, kaip ir negimęs vaisius, negali būti laikomas asmeniu (Singer 1979: 122–123). Tokios nuostatos, Esposito teigimu, ne tik labai priartėja prie nacių sukurtų eugenikos instrukcijų, bet ir atskleidžia, jog tiek suasmeninimas, tiek nuasmeninimas yra dvi to paties biopolitinio rūšiavimo proceso pusės.

Būtent dėl šios priežasties Esposito imasi kurti beasmeniškumo filosofiją, kuriai apibrėžti pasitelkia Simone'ą Weil, Gilbert'ą Simondon'ą, Gilles'į Deleuze'ą ir kitus filosofus. Kaip teigia Esposito, „jei asmens kategorija atveria kelius galiai nuolatos atskirti ir subordinuoti žmogiškas būtybes, vienintelis būdas išvengti šios prievartos yra pakeisti ją *beasmeniškumo* modusu...“ (Esposito 2012: 101). Ši beasmeniškumo modusą Esposito sieja su Emmanuelio Levino anonimiškumo samprata, Maurice'o Blanchot aprašyta niekatrąja gimine, Michelio Foucault išorybės koncepcija, tačiau labiausiai – su Deleuze'o gyvybės filosofija. Esposito išskiria tris svarbiausias Deleuze'o filosofines strategijas, kurios leidžia pereiti į beasmeniškumo paradigmą: tai galimybės pakeitimas virtualumu; individo pakeitimas individuacijos procesu; tapsmo konceptualizavimas. Tai, jog Deleuze'as pakeičia klasikinę galimybės ir tikrovės priešpriešą

virtualumo ir aktualumo priešprieša, nėra tik loginių preferencijų klausimas, bet ir etinė problema: klasikinėje galimybės ir tikrovės priešpriešoje abu nariai turi skirtingą ontologinį statusą, todėl galimybės plotmė yra atvira biopolitinėms manipuliacijoms (pavyzdžiui, potenciali gyvybė nėra reali, todėl galima abejoti jos teise gyventi); virtualumo ir aktualumo priešpriešoje abu nariai yra vienodai realūs, skiriasi tik jų aktualizavimo pakopos. Virtualumas yra nuolatos aktualizuojamas, o kiekviena aktualizacijos arba evoliucijos pakopa yra baigtinė ir sau pakankama gyvybės forma, kuri virtualiai koegzistuoja su visomis kitomis formomis.

Antroji filosofinė strategija – tai individuacijos samprata, kurią Deleuze'as skolinasi iš Simondon'o, veikale *Individas ir jo fizinė-biologinė genezė* pateikiančio visiškai naują individo sampratą: pirma, individuali būtis suvokiama kaip nuolatinis tapsmas, antra, šis tapsmas yra nesibaigiantis individuacijos procesas (Simondon 1995). Kitaip tariant, Simondon'as teigia, jog individuacija niekuomet nėra užbaigta, nes kiekviena individuali struktūra turi potencialų likutį, kuris gali būti išvystytas ir aktualizuotas kitoje evoliucijos fazėje. Šiuo požiūriu galime kalbėti ne apie baigtinius individus, bet apie individuacijos pakopas, kitaip tariant, kiekvienos individualios struktūros nebaigtinumą ir tęstinumą. Tokia individuacijos samprata verčia ne tik permąstyti subjektyvumo sampratą, bet ir gali iš esmės pakeisti politinę filosofiją, nes individuacijos procesas presupponuoja visos egzistencijos – tiek biologinės, tiek politinės – tęstinumą. Kaip teigia Esposito, „priešingai nei Arendt, [kuri numato] cezūrą tarp gyvybės ir egzistavimo sąlygų <...>, Simondon'as teigia, kad žmogus niekuomet nepraranda santykio su savimi kaip gyva

būtybe. <...> Tarp psichinės ir biologinės, taip pat tarp biologinės bei fizinės būklių esama ne substancijos ar prigimties, bet lygmens ar funkcijos skirtumo. Tai reiškia, kad perėjimas tarp žmogaus ir gyvūno <...> yra daug takesnis, nei buvo įsivaizduota...“ (Esposito 2008: 180). Iš to išplaukia ir trečioji Deleuze'o filosofinė strategija: tai tapsmo samprata. Deleuze'as ir Guattari teigia, jog subjektyvią egzistenciją nusako įvairios tapsmo formos, kurios nurodo tiek biologinę, fizinę būklę (tapsmas-gyvūnu, tapsmas-augalu, tapsmas-molekule), tiek išreiškia politines nuostatas (tapsmas-mažuma, tapsmas-moterimi, tapsmas-žydu, tapsmas-juodaodžiu)⁵. Tokiu būdu imunitarinei gyvybės grynumo paradigmai Deleuze'as ir Guattari priešpriešina epidemijos ir užkrato logiką, kai vieno kūno molekulės užgrobia kitą kūną ir kartu suformuoja asambliažą.

Kitai variant, beasmeniškumo filosofija implikuoja, jog tarp *zoē* ir *bios*, tarp bio-

loginės gyvybės ir politinės egzistencijos nėra aiškios perskyros, tačiau tai ne tik nesumažina individuacijos „subjekto“ galimybių veikti politinėje plotmėje, bet, atvirkščiai, yra bet kokio bendro buvimo sąlyga. Simondon'as netgi įveda transindivido sąvoką, kuri reiškia, jog individuacijos procese dalyvaujantis subjektas negali būti apibrėžiamas anapus politinio santykio su tais, kurie turi tokią pačią gyvybinę patirtį (Esposito 2008: 181). Politinė bendruomenė, priešingai, nei manoma klasikinėse politinėse teorijose, čia reiškia ne individo ištirpinimą, bet veikiau pati turi būti suprantama kaip individuacijos proceso tąsa. Taigi, konceptualūs prieštaravimai tarp privatumo ir viešumo, tarp „tamsaus skirtumo“ ir politinio universalizavimo, kurie Arendt politinėje filosofijoje sudarė neišsprendžiamą teorinę kliūtį, gali būti išsprendžiami įsivedus beasmeniškumo filosofijos paradigmą.

⁵ Plačiau apie tai žr. Žukauskaitė 2011: 117–127.

LITERATŪRA

Arendt, H. 2001. *Totalitarizmo ištakos*. Vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Tyto alba.

Agamben, G., 1995. "We Refugees". Trans. Michael Rocke. *Symposium*, no. 49 (2), summer, p. 114–119 [žiūrėta 2014 m. vasario 4 d.]. Prieiga per internetą: <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/we-refugees/>

Agamben, G. 1998. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press.

Agamben, G. 2000. *Means without End: Notes on Politics*. Trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Agamben, G. 2004. *The Open: Man and Animal*. Trans. Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press.

Campbell, T.; Sitze, A. 2013. Biopolitics: An Encounter. In: *Biopolitics: A Reader*. Campbell T.,

Sitze A. (eds.). Durham and London: Duke University Press, p. 1–40.

Deleuze, G. 2005. Immanence: A Life. In: Gilles Deleuze. *Pure Immanence: Essays on a Life*. Trans. Anna Boyman. Zone Books: New York, p. 25–33.

Derrida, J. 1992. Before the Law. In: J. Derrida. *Acts of Literature*, ed. Derek Attridge. New York, London: Routledge, p. 181–220.

Derrida, J. 2008. *The Animal That Therefore I Am*. Trans. David Wills. New York: Fordham University Press.

Derrida, J., Roudinesco, E. 2004. *For What Tomorrow: A Dialogue*. Trans. Jeff Fort. Stanford: Stanford University Press.

Esposito, R. 2008. *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Trans. Timothy Campbell. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Esposito, R. 2012. *Third Person: Politics of Life*

and *Philosophy of the Impersonal*. Trans. Zakiya Hanafi. Cambridge: Polity Press.

Esposito, R. 2013. Toward a Philosophy of the Impersonal. In: Roberto Esposito. *Terms of The Political: Community, Immunity, Biopolitics*. Trans. Rhiannon Noel Welch. New York: Fordham University Press, 2013, p. 112–122.

Hammar, T. 1990. *Democracy and the Nation State: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration*. Avebury: Aldershot.

Heidegger, M. 1992. *Parmenides*. Trans. André Schuwer and Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. 1995. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Trans.

William McNeil and Nicholas Walker. Bloomington: Indiana University Press.

Rancière, J. 2004. Who Is the Subject of the Rights of Man? *South Atlantic Quarterly* 103, no. 2/3 (Spring/Summer), p. 297–310.

Simondon, G. 1995. *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: J. Millan.

Singer, P. 1979. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolfe, C. 2013. *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago: The University of Chicago Press.

Žukauskaitė, A. 2011. *Gilles 'io Deleuze'o ir Félixo Guattari filosofija: daugialypumo logika*. Vilnius: Baltos lankos.

WHO IS THE SUBJECT OF BIOPOLITICS? PHILOSOPHY, HUMANISM, AND ANIMALITY

Audronė Žukauskaitė

Abstract. The essay analyses the paradox of human rights which is revealed in the works of Hannah Arendt, Jacques Rancière, and Giorgio Agamben. The notion of human rights is considered as a biopolitical apparatus, introducing a caesura between a living being and a political existence within the human itself. This division between animality and humanity in the human itself found in the concept of human rights resonates with the distinction between humanity and animality in philosophy. If classical thought – from Aristotle to Heidegger – postulates the distinction between man and animal, Agamben and Derrida insist that the animalization of man and the humanization of animal are the two sides of the same problem. After paraphrasing the problem in this way, the essay examines the philosophy of Roberto Esposito, who claims that all forms of life are equally important and immanent to themselves. By contrast to negative biopolitics, which is understood as the subjection of living beings to the power of norms and laws, Esposito seeks to create an affirmative biopolitics, where the norm is seen as the immanent rule that life follows to reach the maximum of its expression. Although such a notion of affirmative biopolitics may be considered as lacking political consequences, Esposito claims that by erasing the division between *zoē* and *bios*, or between naked life and political existence, we do not diminish our capacities to act in the political realm but, on the contrary, create the conditions for any being-in-common, which is the essence of the political.

Keywords: Arendt, Rancière, Agamben, Derrida, Esposito, human rights, life, animal.

Įteikta 2014 m. vasario 25 d.