



eurozine springerin 2/2007

Rosi Braidotti

Biowładza i nekropolityka. Refleksje na temat etyki trwałości. (zarys nowych badań)

Kontekst

Współczesne debaty w obrębie krytyki społecznej i krytyki kultury koncentrują się na polityce życia. Szczególne zainteresowanie budzi przesuwanie granic między życiem a śmiercią. Biowładza, jak argumentuje Foucault [1], odnosi się nie tylko do zarządzania żyjącymi, ale także do wielości praktyk umierania. „Polityka życia samego w sobie” uwidacznia, w jakim zakresie biowładza stała się organizującą zasadą dla rosnącej liczby dyskursów czyniących za pośrednictwem technologicznie „życie” obszarem politycznych kontestacji [2]. Materialność życia staje się podmiotem, a nie przedmiotem badań, a ten zwrot w stronę biocentrycznej perspektywy wpływa na stosunki społeczne, ich interakcje i strukturę.

Ilustracją tego historycznego kontekstu jest między innymi to, co nazywamy genetycznym imaginariem społecznym [3]. W gospodarce rynkowej panuje tendencja do posilkowania się w handlowych i politycznych dyskursach terminologią zapożyczoną z genetyki i teorii ewolucji. Przykładem jest ‘nowa generacja’ gadżetów, samochodów, elektroniki.

Współczesne media i kultura poprzez wizualizację genów w praktykach medycznych, w popularnej kulturze, w kinie i w reklamach upowszechniają pewien rodzaj genetycznego obywatelstwa. Innym aspektem tego zjawiska jest posługiwanie się pojęciem genu w debatach o rasie, etniczności i emigracji, jak i w szerokim przekroju publicznych debat, od aborcji, badań nad komórkami macierzystymi, po debaty o nowych formach rodziny i pokrewieństwa. W obiegu znajdują się także dyskursy o witalizmie [4] i polityce witalnej.

Kluczowe miejsce w moim projekcie zajmuje władza i relacje władzy. Pojęcie „życia samego w sobie” - jako obiekt finansowych inwestycji i potencjalnych zysków - jest podstawą biogenetycznego kapitalizmu [5]. Technologiczne interwencje ani nie zawieszają, ani nie naprawiają społecznych stosunków wykluczenia i integracji, które historycznie były determinowane przez społeczno-ekonomiczne i klasowe uwarunkowania, jak i przez płciowe i rasowe linie demarkacji „Innego”. Krytykowana za ‘biopiractwo’ [6], obecna rewolucja

technologiczna intensyfikuje tradycyjne formy dyskryminacji i wyzysku. Wszyscy i wszystkie stałyśmy się podmiotami/poddanymi biowładzy, ale zasadniczo różnimy się co do zakresu jej oddziaływania i postaci, w jakiej ten rodzaj władzy się urzeczywistnia.

Eksplozja dyskursywnego zainteresowania polityką życia samego w sobie wpływa także na kwestię śmierci i nowych form umierania. Biowładza i nekropolityka są dwiema stronami tej samej monety[7].

“Życie” może być groźną siłą, jak wskazują nowe epidemie i ekologiczne katastrofy zacierające granicę między naturą a kulturą. Innym ewidentnym przykładem polityki śmierci są nowe industrialne formy wojny, prywatyzacja armii i globalny zasięg konfliktów, jak na przykład samobójcze zamachy w wojnie z terrorem. Równie istotne zmiany zaszły w polityce oporu. Jak ukazują przykłady od Matek z Plaza de Mayo po pomoc humanitarną świadectwo i żałoba po zmarłych stają się formą aktywizmu. Z kolei z perspektywa posthumanistyczna uwidacznia proliferację wirusów, od komputerów do ludzi, zwierząt i z powrotem.

Praktyki kulturowe, które odzwierciedlają przemianę w statusie śmierci można prześledzić poprzez sukces kryminalów we współczesnej kulturze popularnej. Zwłoki są powszechnie obecne w globalnych mediach i dziennikarskich newsach, a także w programach rozrywkowych. Wizerunki kobiet, które zabijają, od renesansu klasycznych postaci jak Medea czy Hekuba po Larę Croft odzwierciedlają przemieszczenie ról płciowych w odniesieniu do śmierci i zabijania.

W naszym technologicznie zapośredniczonym świecie wyłania się skomplikowana relacja do śmierci: symbiotyczny związek między ciałem a maszyną wytwarza relacje wzajemnej zależności. Wywołuje to znaczące paradoksy. Wzmocnieniu sił ciała towarzyszy negacja ludzkiego ciała i fantazja ucieczki. Balsamo[8] podkreśla paradoksalne współistnienie efektów nowych post-humanistycznych ciał, które generują strach przed ubezwłasnowolnieniem jak i fantazję o nieśmiertelności i o totalnej kontroli: „A jednak, namacalny strach przed śmiercią i unicestwieniem przez niekontrolowane i spektakularne zagrożenia ciała, takie jak odporne na antybiotyki wirusy, skażenia, bakterie, które pożerają ciało, uzupełnia przeświadczenia o technologicznej przyszłości *życia*”[9]. Innymi słowy, nowe praktyki *życia* mobilizują nie tylko nowe siły generatywne, ale także nowe i wyrafinowane formy zagłady.

Ten niepokój jest udziałem zarówno neoliberalnych [10] jak i neokantowskich myślicieli[11], którzy zastanawiają się, czy przyszłość życia jest do pomyślenia. W przeciwieństwie do nich chciałabym bronić polityki ‘życia samego w sobie’ i przyjąć nienormatywne podejście do tych zjawisk. W erze polityki ‘życia samego w sobie’ są one społecznymi manifestacjami przemian w relacji między życiem a umieraniem.

W opozycji do nostalgii, która dominuje we współczesnej polityce, a także w opozycji do tendencji do melancholii, jaka panuje wśród postępowej Lewicy[12], chcę argumentować, iż nacisk na życie samo w sobie może wygenerować politykę afirmatywną. Po pierwsze, skoncentrowanie się z większą dokładnością na kompleksowości współczesnych technologicznie zapośredniczonych ciał i na społecznych praktykach ludzkiego ucieleśnienia pozwoli na precyzyjniejszą kartografię rzeczywistych warunków naszego życia. Ponadto, ten rodzaj witalności niezainteresowanej jednoznacznymi rozgraniczeniami między życiem a

śmiercią ujmuje pojęcie *zoe* jako nie-ludzką, ale afirmatywną siłę życia. Witalny materializm inspirowany filozofią Deleuze'a nie ma nic wspólnego z postmodernistycznym naciskiem na to, co nieorganiczne, estetykę podróbek (fake), pastiszu i symulację kampu. Takie podejście wychodzi także poza 'wysokie' studia cyborgiczne [13] i przeobraża się w postcyborgiczny materializm [14]. Więcej na ten temat we wnioskach.

Teoretyczne debaty

Podjęmę ten projekt w czasie, kiedy ogłoszono oficjalny koniec postmodernistycznych dekonstrukcji. Teoretycznym kontekstem dla moich badań jest Foucaulta niedokończony projekt badań nad nowoczesną rządowością. Oprócz niedokończenia, projekt Foucaulta jest dodatkowo skomplikowany przez dwa elementy związane z recepcją jego dzieła. Pierwszy problem to rozdział między tzw. późnym Foucaultem, który w historii seksualności zdefiniowanej jako technologii stylizacji siebie proponuje nową etyczną relację do siebie - a wcześniejszym Foucaultem, który koncentrował się na analizach formacji władzy i form wykluczenia.

To rozdwojenie w recepcji Foucaulta instytucjonalizuje podział pracy między analizami władzy a etyką. Pozwala to na pojawienie się, niejako na plecach Foucaulta, pewnego rodzaju śladowego kandydatury. Pilnym zadaniem jest więc przegląd stanu teoretycznych debat o biopolityce po Foucaulcie, zwłaszcza z uwagi na ich prawne, polityczne i etyczne uwarunkowania. Niektórzy myśliciele podkreślają rolę moralnej odpowiedzialności jako formę biopolitycznego obywatelstwa. Tym samym wnoszą do etyki pojęcie biowładzy jako jedną z form rządowości, która zarazem uwłasnowalnia i ogranicza [15]. Dla tej szkoły myślenia polityczność polega na relacyjnej i auto-regulacyjnej odpowiedzialności biopolitycznego podmiotu, która/który sam odpowiada za swoją genetyczną egzystencję. Zaletą tego stanowiska jest zdecydowane porzucenie naturalistycznego paradygmatu, co wynika z uznania własnej bioorganicznej egzystencji. Z kolei negatywną konsekwencją tego stanowiska jest neoliberalna perwersja pojęcia odpowiedzialności w kontekście demontażu państwa opiekuńczego i postępującej prywatyzacji. Bioetyczne obywatelstwo indeksuje dostęp i koszt podstawowych usług społecznych, jak na przykład uzależnienie dostępu do opieki zdrowotnej od zaświadczonej odpowiedzialności jednostki za redukcję ryzyka i niepoprawne wysoki w stylu życia. Innymi słowy, bioetyczna sprawczość oznacza tu wzięcie w rachubę odpowiedzialności za własny genetyczny kapitał. Współczesne kampanie przeciw paleniu papierosów, nadużywaniu alkoholu i nadwadze konstytuują neoliberalny normatywny trend, który wspiera hiperindywidualizm. Inny przykład neoliberalnego bio-obywatelstwa to nacisk społeczny na wieczną młodość, powiązany z zawieszeniem upływu czasu w globalnie zapośredniczonych społeczeństwach [16], którego kontrapunktem jest eutanazja i praktyki pomocy w umieraniu.

Drugim problematycznym elementem w recepcji Foucaulta koncepcji biowładzy jest wyzwanie jakie współczesnym naukom humanistycznym i społecznym stawia szybki postęp i tempo zmian w biotechnologiach. Tutaj Foucault jest krytykowany, szczególnie przez Donnę Haraway [17] za przestarzałą koncepcję technologii. Foucaulta biowładza odnosi się do kartografii świata, który nie istnieje. Haraway sugeruje natomiast, iż weszliśmy w erę informatyki dominacji. Nader ważna domena wiedzy naukowej, teoria feministyczna, której obecności brak mi w badaniach nad biopolityką, globalizacją i w studiach nad technologiami, ten akurat argument bierze nader poważnie [18]. Teorie feministyczne, ekologiczne, jak i teorie rasizmu podkreślają zmienny status różnicy w zaawansowanym kapitalizmie,

uwzględniając przy tym skomplikowanie stosunków społecznych, artykułując krytyki liberalizmu, a jednocześnie podkreślając specyficzność płci i rasy[19].

Zasadnicza rozbieżność między Foucaulta koncepcją biowładzy a strukturą współczesnych teorii naukowych dotyczy kwestii antropocentryzmu. Współczesne technologie nie koncentrują się na ludzkiej jednostce, ale przemieściły się w stronę współzależności między materialnymi, biokulturowymi i symbolicznymi siłami wytwarzającymi praktyki społeczne i polityczne. Nacisk na życie może wytworzyć nowy rodzaj biocentrycznego egalitaryzmu [20], wymuszając tym samym rewizję koncepcji podmiotowości z perspektywy ‘siły życia’. Taki punkt wyjścia przemieszcza i redefiniuje relacje między *Ja* a *Innym* poprzez reorganizację tradycyjnych osi różnicy – upłciowienia, urasowania i naturalizacji skonstruowanych jako binarne opozycje - na rzecz bardziej skomplikowanych i mniej antagonistycznych form relacji.

W tym sensie biopolityka umożliwia ekofilozoficzny wymiar refleksji[21] i inauguruje alternatywne ekologie przynależności zarówno w systemach pokrewieństwa, jak i w społecznym i politycznym uczestnictwie. Chciałabym zasugerować, iż te ‘hybrydowe’ tożsamości społeczne i wytwarzane przez nie nowe formy wielorakiej przynależności mogą stanowić punkt wyjścia dla wzajemnej opartej na szacunku współodpowiedzialności i utworzyć drogę do przebudowy etycznych fundamentów społecznego uczestnictwa i budowania wspólnot.

Biowładza inaczej

Rewizja pojęcia biowładzy ma konsekwencje dla społecznej i politycznej krytyki. Myśliciele idący tropem Heideggera, wśród których najwybitniejszy jest Agamben [22], definiują *bios* jako efekt interwencji suwerenności [jako formy władzy – przyp. tłum], zdolnej zredukować podmiot do ‘nagiego życia’, to jest *zoe*. Podmiotu bycie w stanie życia (*zoe*) utożsamiane jest z jej/jego kruchością, skłonnością i podatnością na śmierć i zagładę. W tym przypadku biowładza oznacza tanatopolitykę, co skutkuje między innymi aktem oskarżenia nowoczesności.

W moim rozumieniu ‘życie’ jako *bios-zoe* etyki transformacji na rzecz trwałości (ethic of sustainable transformations) zasadniczo różni się od Giorgio Agambena pojęcia ‘nagiego życia’ lub inaczej ‘całej reszty’ jako pozostaje po zdjęciu *bio-logicznego* opakowania [23]. Nagie życie jest tym, co władza suwerenności może zabić: jest to ciało jako odpad [disposable matter] w rękach despotycznej władzy (potestas). Włączone przez wykluczenie *nagie życie* wpisuje płynną witalność w państwowe mechanizmy pochwylenia. Agamben podkreśla, iż owa witalność lub ‘żywołność’ staje się tym samym jeszcze bardziej śmiertelna. Łączy się to z Heideggera teorią ‘Bycia’, które czerpie swą moc z anihilacji życia zwierzęcego.

U Agambena *zoe* zajmuje analogiczną pozycję do roli i miejsca języka w psychoanalizie: jest to miejsce konstytucji lub ‘pochwylenia’ podmiotu. ‘Pochwylenie’ wynika z założenia, jako konstrukcji *a posteriori*, pewnego wymiaru podmiotowości przedjęzykowej, która pojmowana jest jako ‘zawsze już’ utracona i niedostępna. *Zoe* - jak predyskursywność Lacana, *chora* Kristevej i macierzyńska kobiecość Irigaray staje się dla Agambena wiecznie oddalającym się horyzontem inności (alterity), która musi być włączona przez wykluczenie, przede wszystkim po to, aby podtrzymać ramy podmiotu. Wprowadza to skończoność jako

konstytutywny element podmiotowości, co z kolei daje podstawy do ustanowienia ekonomii politycznej afektu na utracie i melancholii w sercu podmiotowości [24].

W swojej ważnej pracy na temat totalitarnego zrębu reżimów biowładzy Agamben utrwała obyczaj filozofów, dla których śmiertelność lub skończoność jest ponadhistorycznym horyzontem dla dyskusji ‘życia’. Ta fiksacja na Tanatosie, którą Nietzsche skrytykował ponad 100 lat temu – jest nadal obecna we współczesnych debatach. Produkuje ona pesymistyczne i ponure wizje, nie tylko władzy, ale także technologicznego rozwoju, który daje napęd reżimom biowładzy. Zastrzegam sobie odmienne spojrzenie od zwyczajowego ujmowania bios-zoe w horyzoncie śmierci lub liminalnego stanu nie-życia. Uważam, iż nadmierny nacisk na horyzont śmiertelności i zaniku jest nieadekwatny dla polityki witalnej naszych czasów. Toteż zwracam się w stronę społeczności myślicieli, którzy pracują w spinozjańskich ramach, takich jak Deleuze i Guattari, Glissant, Balibar oraz Hardt i Negri [25]. Tu nacisk jest na politykę życia samego w sobie jako nieustannie generatywną siłę. Wymaga to analizy zmieniających się relacji między ludzkimi i nie-ludzkimi siłami. Te ostatnie definiuję zarówno jako nieludzkie, jak i postludzkie.

Mówiąc z pozycji ucieleśnionego i usytuowanego kobiecego podmiotu uważam, iż metafizyka skończoności jest krótkowzroczną metodą szukania odpowiedzi na pytanie o granice ‘życia’. Nie chodzi tu o to, że Tanatos ma wysoki konceptualny status dlatego iż zawsze w końcu wygrywa. Śmierci nadaje się przesadną wartość. W ostatecznych rachunkach jest to tylko inna faza w generatywnych procesach. Szkoda tylko, iż nieustająca generatywna władza śmierci wymaga represji tego, co dla mnie najbliższe i najdroższe, mojego własnego witalnego bycia. Konfrontacja z możliwością pomyślenia o ‘Życiu’ w innych kategoriach niż z perspektywy centralnej pozycji ‘Siebie’ czy ‘Człowieka’ jest w gruncie rzeczy otrzeźwiająca i daje dużo do myślenia.



Celem mojego nowego projektu jest wypracowanie zestawu kryteriów dla nowej społecznej i politycznej teorii, która obierze kurs między humanistyczną nostalgią i neoliberalną euforią wobec biokapitalizmu. Społeczne i polityczne praktyki, dla których punktem odniesienia jest życie, nie muszą opierać się na odtwarzaniu uniwersalnych norm czy na uświęcaniu metanarracji o globalnych zyskach, ale raczej na społecznej integralności, szacunku dla różnorodności i trwałego rozwoju.

Przypisy:

1 Zob. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris; Gallimard 1976. English translation: *The History of Sexuality*. Vol. I, New York; Pantheon. Translation by Robert Hurley 1978; Michel Foucault *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris; Gallimard 1984. English translation: *History of Sexuality*, vol. II: *The Use of Pleasure*.

- New York; Pantheon Books 1985. Translation by Robert Hurley; Michel Foucault *Histoire de la sexualité* III: *Le souci de soi*. Paris; Gallimard 1984. English translation: *History of Sexuality*, vol. III: *The Care of the Self*. New York: Pantheon Books 1986. Translation by Robert Hurley.
- 2 Zob. Nicholas Rose, »The politics of life itself«, *Theory, Culture & Society*. Vol. 18, no 6, 2001, pp 1-30.
- 3 Zob. Sarah Franklin, Celia Lury, Jackie Stacey, *Global Nature, Global Culture*. London; Sage 2000.
- 4 Zob. Mariam Fraser, Sarah Kember, Celia Lury, »Inventive Life. Approaches to the New Vitalism« in: *Theory, Culture & Society* Vol 22, no 1, 2005, pp 1-14.
- 5 See Luciana Parisi, *Abstract Sex*. London: Continuum 2004.
- 6 Vandana Shiva. *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*. South Press 1997.
- 7 Achille Mbembe, »Necropolitics« in: *Public Culture*. Vol 15, no 1, 2003, pp 11-40. Translation by Libby Meintjes. <http://www.jhfc.duke.edu/icuss/pdfs/Mbembe.pdf>
- 8 Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body* Durham: Duke University Press, 1996.
- 9 Ibid., p. 1-2
- 10 See Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future. Consequences of the BioTechnological Revolution*. London; Profile Books 2002.
- 11 Zob. Jürgen Habermas, The Future of Human Nature, 1995, in Judith and Ira Livingston (eds) *Posthuman Bodies*. Bloomington; Indiana University Press, 2001.
- 12 Zob. Judith Butler, *Precarious Life*. London; Verso, 2004.
- 13 Zob. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago; The University of Chicago Press 1999.
- 14 Zob. Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago; Prickly Paradigm Press 2003.
- 15 Zob. Nicholas Rose »The politics of life itself« (see 2 above), Paul Rabinow *Anthropos Today*. Princeton; Princeton University Press 2003; Roberto Esposito: *Bios. Politica e Filosofia*. Torino, Einaudi 2004.
- 16 Manuel Castells, *The Rise of the Network Society* Oxford: Blackwell 1996.
- 17 Donna Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_Oncomouse™*, London and New York; Routledge 1997.
- 18 Karen Barad, »Posthumanist Performativity. Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter« in: *Signs*. Vol 28, no 3, 2003, pp 801-831.
- 19 Paul Gilroy, *Against Race. Imaging Political Culture Beyond the Colour Line*, Cambridge, Mass. 2000; Butler, *Gefährdetes Leben* (see 12) above; Rosi Braidotti, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge/Malden 2002; Elisabeth Grosz, *The Nick of Time*, Durham 2004.
- 20 Zob. Paul Gilroy, *Against Race. Imaging Political Culture Beyond the Colour Line*, Cambridge, Mass. 2000; Butler, *Gefährdetes Leben* (siehe Anm. 12); Rosi Braidotti, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge/Malden 2002; Elisabeth Grosz, *The Nick of Time*, Durham 2004.
- 21 Zob. Rosi Braidotti, *Transpositions. On Nomadic Ethics*, Cambridge 2006.
- 22 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford; University Press 1998.
- 23 *ibid.*
- 24 Zob. Braidotti, *Metamorphoses* (see 19 above)
- 25 Gilles Deleuze and Felix Guattari (1972) *L'anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie* I., Paris 1972; Minuit. English translation: *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. New

York; Viking Press 1997/ Richard Seaver; translation by R. Hurley, M. Seem and H.R. Lane;
Etienne Balibar, *Politics and the Other Scene*. London 2002; Michael Hardt & Antonio Negri,
Empire, Frankfurt am Main 2002.

Wersja angielska: http://www.springerlin.at/dyn/heft_te...d=1928&lang=en
Okładka springerin z <http://magazines.documenta.de/frontend/profile.php?IdMagazine=134>
Strona domowa Rosi Braidotti <http://www.let.uu.nl/~Rosi.Braidotti/personal/#>

tłum. z ang. Ewa Charkiewicz