

## BIOPOLITIKA I/ILI BIOMOĆ

*Apstrakt: Ovaj članak se bavi značenjem života, i mogućnostima uključivanja života u okvire političke filozofije. Postoje dva odgovora na ovo pitanje. Prvi odgovor se vezuje za H. Arent, a drugi za M. Fukoa koji je skicirao genezu biopolitike, to jest, različitih mehanizama optimalizacije kapaciteta života počev od „klasične epohe“. Autor članka posredstvom kritičke interpretacije H. Arent i Fukoa tvrdi da postoji opravdanost istovremenog tretiranja biomoci i suvereniteta. Time on namjerava da zadobije perspektivu u odnosu na suverenitet koji tretira kao neizostavan u artikulaciji političkih odnosa, što znači drugačije u odnosu na pristupe H. Arent i M. Fukoa. Istovremeno, autor članka kritikuje koncept biopolitike smatrajući da on dovodi do depolitizacije tela i života, čime se, delimično, prihvataju određena upozorenja H. Arent. Političkoj filozofiji zapravo se pripisuje zadatak da tretira biomoc i suverenitet kao ireducibilne, ali i komplementarne okvire, kao i da tretira njihov dinamički međudodnos. Tek ukoliko istovremeno tematizujemo suverenitet i biomoc dobijamo sliku o dinamici modernih političkih odnosa u Evropi.*

*Ključne reči: suverenitet, biopolitika, život, moć, politička ekonomija života.*

Valter Benjamin je u jednom članku, koji se inače danas mnogo citira,<sup>1</sup> podvrgao kritici „lutajuću zapadnu tradiciju“, jer se upliće u alibi-radnje: pošto je izgubila aspekte sakralnosti, sada eksperimentiše sa tim da sakralizuje ono što je uvek bilo predodređeno da ima grešnu sudbinu: „puki ljudski život“. Jer, na razgolićen ljudski život se ranije gledalo kao na izraz osuđenosti. Ne može se, naime izjednačiti čovek sa „pukim životom“, sa njegovim telesnim stanjima, ili sa idiosinkrazijom njegovog tela. Benjamin nalazi za shodno da pravi razliku između „života“ („agregatno stanje čoveka koje se ne može uništiti“) i „pukog života“; jer, „puki život“ čoveka ne može biti supstrat svetosti, inače bi izbledele razlike između čoveka, biljke i životinje, odnosno, nestale bi linije razdvajanja između „pukog“ i „pravednog postojanja“.

<sup>1</sup> W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, in: *Angelus Novus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 1966, str. 42-66.

Benjamin, naravno, veoma dobro poznaje različita učenja koja su pripisivala životu i svetu attribute sakralnosti, a čoveka posmatrala kao biće s najvišim aspektima svetosti. Ali, čovek može da bude sakralan samo na taj način da privremena stanja njegovog tela, kao što su bol, bolest, slabosti itd., izričito *ne* posmatraju iz perspektive sakralnosti. Jer, „život“ koji je isti u našoj zemaljskoj egzistenciji, smrti, zapravo znači postojanje onog „još-ne“, i to u kontekstu istinskog čoveka. No slavljenje pukog, redukovanog života je samo bleđi odblesak sakralnosti. Ono neumitno uzdiže se u uverenje koje bi čovek imao da izabere bez određenog razloga izbora i nemajući zapravo nikakav izbor.

Povodom Benjaminove argumentacije možemo krenuti u različitim pravcima. Život je tradicionalno *ime* za nastajanje, za postajanje-bivanje nečega. Međutim, pojam života je multidimenzionalan.<sup>2</sup> Obično se preko njega naglašava dinamika protiv statičkih stanja, promoviše se kretanje, strujanje, cirkulacija, on se promovira protiv nepokretnosti. Priroda je puna života, kaže Lajbnic. A život je jedna kopča, nit između bića i ne-bića, i upravo njemu se pripisuje zadatak da čuva konstitutivnu razliku između bića i ne-bića, to jest, „borbu, bez koje ne postoji pravi život“.<sup>3</sup> Pod životom se podrazumeva „particip prezena onoga koji živi“, ili „forma ili određena sposobnost živih“.<sup>4</sup>

Mogli bismo naređati mnoštvo različitih primera: tako će Marks sebezpotvrđivanje nazivati „rodnom životom“, „proizvodnim životom“, ili „životom“ jednostavno. Tako će Husserl govoriti o „životnoj osnovi“, ili „životnoj dubini“, o „svetu života“. Ili će, nešto kasni-

---

<sup>2</sup> Život je istovremeno egzistencija, rodnost (način života i sredstvo egzistencije), ne u poslednjem redu, odnos prema smrti. Naravno, tome se pridodaje rascep između *zoe* (naturalni život koji se primenjuje i na životinje) i *bios* (modalitet života u kontekstu refleksivnog života u odnosu na iskustvo i na ljudsku egzistenciju). O tome, *Vocabulaire Européen des Philosophies*, Sous la direction de Barbara Cassin, Seuil, Le Robert, 2004, str. 1368. A o konstituisanju trijade životinja/život/živa bića u XVII veku na tragovima avgustinovske taksonomije, dakle, u hrišćanskom ključu, N. Depraz, Y a-t-il une animalité transcendente?, *Alter*, 1995, no. 3, str. 81-115.

<sup>3</sup> Schelling, *Sämtliche Werke*, VII, str. 400.

<sup>4</sup> Tako G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2002. str. 335. Kangijem izveštava i o tome kako je život tretiran u klasičnoj nemačkoj filozofiji, kao i kod Bergsona (ibid. str. 342-365). Da je Bergson kritikovao i finalizam i mehanicizam jer ostaju u okvirima razumevanja života kao jednog „participa prošlosti“, a nikad ne stižu do „participa sadašnjosti“, kaže: V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Quadrige/PUF, Paris, 1959, str. 133.

je, Šeler, govoriti o „jedinstvu života“ u metafizičkom smislu, čiji se razvoj odvija kroz stvaralačko razlaganje. Diltaj tretira život koji je „istorijski ukoliko se shvata u napredovanju u vremenu i u povezanosti dejstava“. Da ne govorimo o razmahu vitalizma u XX veku.<sup>5</sup>

No na koji način dolazi do razlikovanja između „života“ i „golog“ života? Sa kakvim viškom raspolaže „život“ spram čoveka koji se redukuje na „puki život“? Da li možda samodiferencijacija „života“ vodi do ove pomenute razlike? Zašto je pomenuta razlika dospela u orbitu političke filozofije? Karakteristika tradicije je da se život, obuhvaćen u kretanju, suprotstavlja logici mehanizma, a pri tome on se opisuje kao momenat koji se može samoorganizovati. Nadalje, uzroci koji određuju staze života su imanentni, autoreferencijalnost života je i auto-uzročnost. Za Aristotela npr. (njegove misli će se u jednom trenutku zasvetleti i kod Benjamina, kada ovaj iznalaži razlike između čoveka, biljke, životinje) samoorganizacija predstavlja hijerarhijski kriterijum: mogućnosti autoorganizacije su najmanje izražene kod ne-organskih materija, a oni koji su besmrtni imaju najviše moguće kapacitete samoorganizovanja. A Aristotelova filozofija prirode kao razmatranje geneze koje tretira imanentnu uzročnost u prirodi, uprkos tehnoloških promena indukovanih od strane različitih bionauka, još uvek utiče na naše razumevanje života.<sup>6</sup> Najzad, možemo se setiti poznate tvrdnje iz Aristotelove *Politike* koja dovodi na površinu jednu značajnu razliku: polis je najrazvijeniji oblik ljudskog života, tačnije, polis nastaje na osnovu razloga života, no njegovo postojanje možemo analizirati tek iz normativno-teleološke perspektive *dobrog života*.<sup>7</sup> Drugačije rečeno: valja razlikovati jednostavnu činjenicu življenja i život koji se vrednuje u terminima određenog cilja. To ne znači da je puki život bez formalnih određenja, jer se prave razlike između različitih poredaka življenja, to jest, između čoveka, biljke i životinje. No time ipak nastaje jedan određeni odnos između *kvalifikovanog* i *naturalizova-*

---

<sup>5</sup> O vitalizmu, značenjima života počev od Bergsona, M. Merleau-Ponty, *La Nature: Notes, cours du Collège de France...* (ovde citiram englesko izdanje, Northwestern University, Evanston, Illinois, 2003, str. 58.). Zatim, K. Ansell Pearson, Bergson's Encounter with Biology thinking life, *Angelaki*, 2005, vol. 10 No. 2 august, str. 59-72.

<sup>6</sup> M. Cooper, The Living and the Dead, Variations on De anima, *Angelaki*, 2002, vol. 7, No. 3, dec., str. 81.

<sup>7</sup> Posebno *Politika*, 1252b, 1252a.

nog života koji nije relacija jednostavnog suprotstavljanja. Nazire se obris čoveka-obrasca za evropsku tradiciju, a koji je živo biće sa dodatnim kapacitetima za praktikovanje politike. Agamben<sup>8</sup>, značajan akter u raspravama o biopolitici, koji će i za nas ovde biti bitan, stavlja u prednji plan činjenicu da se prirodni život isključuje iz političkih formi, te da upravo ovo isključenje postaje konstitutivni akt evropskog (zapadnog) samorazumevanja politike.

U svakom slučaju, dosadašnja izvođenja suočavaju nas sa trijadom: puki život/život/dobar život. A polazeći od činjenice da je slom aristotelovske tradicije učinio upitnim mogućnost tumačenja smisla i značenja dobrog života koji se ispunjava u neprestanom samoostvarenju, postavljamo pitanja u vezi „ostala“ dva člana pomenute trijade. Kako se može tretirati „život“, odnosno, „puki život“ iz vidokruga socijalne filozofije? Bolje reći, da li je politička filozofija u mogućnosti da tretira ogoljeni, neutralizovani život, osiromašen od svih ciljnih i normativnih implikacija? Da li politička filozofija može tretirati „divlju, besneću vrevu živog“, a da pri tome znamo da je ono biti-živ podređeno nestalnosti?

\*

Prvi odgovor proizilazi iz filozofije H. Arent, a ona sadrži jedno robusno *ne* u odnosu na postavljeno pitanje. H. Arent smatra da je ubeđenje o sakralnosti života postojalo čak i posle razlaganja hrišćanske vere u život posle smrti, štaviše, ono bi moglo da pretenduje na izuzetan status u modernoj socijalnoj filozofiji. A ova tendencija neumitno sadrži u sebi određene dimenzije gubitka, jer: „shodno

---

<sup>8</sup> G. Agamben, Absolute Immanence, in *Potentialities*, Stanford, Stanford UP, 1999, str. 232. Agamben poentira da Aristotel zapravo sledi metodu iz *Metafizike*: valja izabrati jedan neutralni supstrat da bi se kasnije diferencirali različiti aspekti života. Po Aristotelu tek na osnovu nutritivnog života biljaka, mogućnostima rasta i propasti, regeneracije moguć je život uopšte. Dakle, život biljaka je ta minimalna osnovica kojoj se određene funkcije životinja i ljudi mogu pripisivati. Nutritivni život biljaka je osnova i za oposebnjeni ljudski život u okvirima politike, no on je indiferentan u odnosu na dalje diferencije i forme. Sve ovo prepoznajemo i u Aristotelovom zasnivanju logike gde nema pozitivnog fundiranja, nego samo upućivanja na ne-protivrečnost. Za Agambena ovo je ključna aristotelovska intervencija u odnosu na baštinjenu evropsku kulturu: vegetativni život je pre ne-protivrečnost, a indiferentan u odnosu na njene imperATIVE. Vegetativni život je obrazac *inkluzivnog* isključivanja. Izolirati puki nutritivni život je od najveće važnosti ovde. Fenomenološki o tome, J. R. Klein, Nature's metabolism: on eating in Derrida, Agamben, and Spinoza, *Research in Phenomenology*, 2003, 33., 186-217.

činjenici da se naše interesovanje okrenulo ka životu, nije ostalo mesta za delanje koje bi se zasnivalo na preziranju sopstvenih životnih interesa“.<sup>9</sup> H. Arent posebno ističe činjenicu da usredsređivanje moderniteta prema životu nepovratno oslabljuje osnovu „objektiviteta“, jer, „objektivnost“ je srozavana na akademsko pitanje, drugačije rečeno, ona je otepljena od pravog, vitalnog života.

I karakteristika ove konstelacije gubitka je u tome da se u talasanju Moderne iskušavaju duboke promene povodom odnosa između proizvodjenja (umenja) i delanja. Čovek koji prodire u prirodu, i sebi daje mandat da upravlja prirodom priprema nešto na taj način da je upućen na određeni početak i završetak, a ciljevi njegovog nastupa dati su u formi zgotovljenih proizvoda. Stvorene stvari odvajaju se od svog proizvođača i tek na tržištu, a najzad u potrošnji, nalaze krajnju upotrebu. No, najočitija crta delanja je u uzaludnosti, u transcendenciji kalkulativnog principa, nadalje u khrkosti, u prinudi na ponovno započinjanje, u iniciranju različitih lanaca događaja čije se posledice ne mogu unapred obuhvatiti. Nadalje, ne može se prenebregnuti da je delanje (uostalom kao i svaka politička pojava) vezano za pluralnost, a ona je „uslov ljudskog života...ukoliko se zasniva na činjenici rođenja, i shodno tome ljudski svet je neprestano preplavljen strancima koji iznova dolaze i čije oblike delanja oni koji su već izvorno ovde ne mogu predvideti“.<sup>10</sup>

Celishodno je sada skrenuti sa glavnog puta našeg rada: industrijalizacija je mehanizovala procese rada, čovekova praksa se zasnivala na tome da je on iskoristio resurse prirode, i obrazac te epohe je figura *homo fabera*. No, valja izvestiti o najdubljim promenama tek kada kormilo preuzima *animal laborans*, koji ne samo da nastupa u znaku najveće moguće produktivnosti u metabolizmu sa prirodom, nego i sam generira prirodne procese (kao što je cepanje atomskog jezgra) i unosi ih u artificijelni ljudski život. H. Arent sugerise da pripravljanje, proizvodjenje nikada nije nezavisno od delanja, čak je i proizvođač delatnik, to jest, inicijator nekalkulabilnih procesa. Jer, proizvođač, mada njegova delatnost ima determinisani početak i

---

<sup>9</sup> H. Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, 1977, str. 60. Fr. M. Dolan, The paradoxical liberty of bio-power, Hannah Arendt and Michel Foucault on modern politics, *Philosophy & Social Criticism*, 2005, vol. 31, no. 3, str. 369–380.

<sup>10</sup> Ibid., str. 69. H. Arendt, *The Human Condition*. Chicago, IL and London: University, of Chicago Press, 1958, str. 38.

završetak koji se mogu unapred predvideti, ulazi u svet, i na ljudskom je svetu da primi u sebe gotove proizvode koji su sačinjeni od strane *homo faber*. Primera radi, ne dolazi li se do potrošnje usled posredovanja tržišta a koje se može obeležavati sa spontanim, ne-kalkulabilnim tendencijama? Osim toga, za maksimalnu efektivnost *animal laborans*a elementi prirode zapravo nestaju kao transcendentni horizonti spram društvenih granica, jer akteri proširenog sveta rada u potpunoj meri socijalizuju prirodu. Stvari sveta ne ostaju van ljudske sfere, u nečemu što je ne-ljudsko, one su uvučene u ljudsku sferu, očovečene su. Stoga, oslabljenjem i čak brisanjem linije razdvajanja između prirodnih aspekata i ljudskih učinaka priroda biva uvučena u vrtlog kalkulabilnog ljudskog delanja.

Ovde valja prepoznati posebnu ulogu rada. H. Arent, naime, prikazuje rad kao delatnost koja stoji u paraleli sa biološkim procesima ljudskog tela, logika rada zapravo odražava cirkularnu logiku organskih procesa. Kako to ona kaže: „ljudska determinacija“ rada, odnosno, kontekst koji je karakterističan za rad jeste sam život. *Rad je osnovna bioekonomska kategorija* u društvu rada. Rad pokazuje da se moderna biopolitika rađa u okvirima „bioekonomije“ u kojoj se metabolizam čoveka sa prirodom iskorišćava na određeni način.

Dok se delanje vezuje za rođenje, za nastanak nečega novog, dotle rad otelovljuje kontinuitet ponavljanja koji se proteže u beskonačnost. Moderno društvo je društvo rada, svi su radnici koji su upisuju u socijalni prostor pomoću radne subjektivnosti, i naravno, to se odnosi i na vlasnike kapitala. Svi se određuju, socijalizuju posredstvom rada, čovek se opredmećuje u proizvodima svoga rada i susreće u stvarima svoga sveta koje je on oblikovao. U ovom društvu sve se dešava posredstvom cikličnih varijacija rada, proizvodnje i potrošnje, no oni dolaze do izražaja na taj način da doprinose tragičnom oslabljenju komunalnih svetova gde vlada vokalni pluralizam.<sup>11</sup> I time se zamračuju izgledi politike, sveza bio-ekonomije i bio-politike razara iskonske mogućnosti politike.

Nadalje, H. Arent cilja na činjenicu da moderna epoha stavlja u život pojam procesa koji izvire iz neprestanog očaja. Naime, očaj modernog čoveka se odnosi na konstelaciju da li on može da spoznaje,

---

<sup>11</sup> Vidi na koji način se može ova misao povezati sa polemičkim razmišljanjima feminizma o radu, Cl. Lenz, Hannah Arendt's Contribution to the Question of the Good Life in Times of Global Superfluity of Human Labor Power, *Hypatia*, 2005, vol. 20, no. 2.

iskusi sve što nije plod njegove delatnosti? Jer, ovaj očaj nagoveštava modernom čoveku da kontemplirajući svet on samo gubi snagu, rasipa energiju aktivizma. Ova tendencija obezvređuje kontemplaciju, platonovsku/aristotelovsku misao po kojoj je kontemplacija najplemenitija forma života. Sada je kontemplacija tek sluškinja delatnosti koja je ospoljenje čoveka u njegovim odelovljenim proizvodima.

H. Arent vrednuje sposobnost delanja kao najopasniju formu svih ljudskih kapaciteta koja štaviše pretvara svaku našu sposobnost u sredstvo. Ipak, u njenom opusu postoji i jedna druga nit koja nas interesuje. H. Arent, naime, tvrdi da zamena proizvodjenja i delanja predstavlja opasnost koja nas vreba od početka zapadne filozofije. Filozofija Platona može poslužiti kao upečatljiv primer: u njoj će se pronaći eksperiment pripitomljavanja pluralizma posredstvom filozofski stilizovanog gospodstva. Shodno, promovisanjem platonovskog tipa gospodstva čovek dospeva u carstvo samovladanja i samokontrole, te se mogućnosti delanja potiru značajnijima davanja i prihvatanja komandovanja. Znanje je otrgnuto od delanja što rezultuje u tome da političko delanje biva gurnuto u domen ciljeva i sredstava. A političko znanje predaje svoje mesto filozofski inspirisanom znanju o Pravednosti i Dobrom. Umesto delanja čija se spontanost ne može disciplinovati, ovde je reč o poretku pravilnosti diktiranog od strane gospodstva i reč je o kapacitetima predviđanja u tako upravljenom poretku. Orijentacija brižne ljubavi unete u politiku ništi sferu politike, jer dovođenje intimnosti u prednji plan čini upitnim političke sveze zasnovane na solidarnosti. Filozofija kao *kosmotheoros* je orijentisana da zahvati suštinu politike, a pri tome ona sama je odvezana od politike. Politika se pojednostavljuje na tehniku ljudskih stanja. *Politeia* Platona pretpostavlja način života po kojem je život jedan organizam koji je podvrgnut zakonima, a ova pravila imaju važenje u svim porama života.<sup>12</sup> *Tekhné* kod Platona se u moderni pojavljuje na površini na taj način da razobličava hijerarhijske lestvice između biološkog i kontemplativnog života, te putem moći nivelacije biopolitike nestaje svaka hijerarhija između ljudskih delatnosti.

Nezavisno od H. Arent možemo prizivati činjenicu da se kod Platona lako iznalaze paralele između medicine i politike, biološkog i društvenog tela. Medikalizacija politike osvetljava analogije između političkog poretka i biološkog tela. Ne može biti slučajno da Pla-

---

<sup>12</sup> J. Rancière, *La méseintente*, Paris, Galilée, 1995, str. 98.

ton koristi jednu arhaičnu reč (*komein*) koja je istovremeno lekar-skog i „pastorskog“ karaktera – ona nas vodi do značenja reči *nomos* pomoću koje se politika određuje u perspektivi pastorske brige.<sup>13</sup> Ovdje čak vredi stati i udaljajući se od H. Arent naglašavati činjenicu koja kod nje nije izražena, ali zaslužuje punu pažnju u našoj izabranj perspektivi: Platon je samo jedan u nizu mislilaca koji na liniji analogije između prirodnog sveta i ljudskog tela povezuju medicinsku optiku naturalnog tela sa političkom perspektivom, to jest, sa politikom inkorporacije. Pogleda li se druga polovina XVIII knjige kao i cela XIX knjiga *Države*, dolazi se do zaključka o pastirsko-medicinskom diskursu Platonove političke filozofije koja stavlja u središte pitanje između poretka prava (*nomos*) i bolesti, razlaganja poretka (*nosos*). Šta je ulog ovog pitanja? Sledeća tvrdnja: „život sam, to jest, socijalni *bios* koji je uvek nešto više od onog pukog animalnog, organskog života, ipak, nikad dovoljno odvojen od prirodne osnove...život (*bios*) koji je uvek izložen opasnostima bolesti...različitih epidemija, ali i impulsima nesavršenog društva demokratije, oligarhije i tiranije.“<sup>14</sup> Najveća opasnost nastaje uvek na osnovu impulsa koji naviru *iznutra*, opasnost je ponajviše locirana iznutra. Stavljajući endogenu opasnost u biopolitičku perspektivu i koristeći se Deridinim izrazom – nije li to nedostatak autoimuniteta nužno nesavršenog društva? Naravno, život koji je ovde naznačen jeste „socijalni“ život (dakle, nije, „puki“, obnaženi život), no to je za nas od velikog značaja: jer smo pomoću H. Arent naišli na trijadu *nomos*, *nosos*, *bios* koja će i kasnije osvetljavati naše razmišljanje. Pogleda li se samo letimično dalja dinamika evropskog političkog samorazumevanja, dobiće se dalja potvrda u pogledu medikalizacije suvereniteta, to jest, postojanje medicinskih znakova „na“ biću suverenitetu. Jer, primećuje se razumevanje politike kao procesa

<sup>13</sup> L. Gerbier, La politique et la médecine: une figure platonicienne et sa relecture averroïste, *Astérion*, Numéro 1, juin 2003, <http://asterion.revues.org/document13.html>. S. Forti, The Biopolitics of Souls, Racism, Nazism, and Plato, *Political Theory*, 2006, Volume 34, Number 1, February, str. 9-32.

<sup>14</sup> E. Thacker, *Nomos, nosos and bios in the body politic*, *Culture Machine*, 2005, no. 7. Valja uzeti u obzir da je „...grčka medicina u hipokratskoj praksi razvila ne ontološku, nego dinamičku koncepciju bolesti...Bolest u izvesnom smislu nije deo čoveka...Bolest nije samo neravnoteža, nego napor prirode u čoveku da se obezbedi nova ravnoteža“, G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Quadrige/PUF, Paris, 1996, str. 12. Bolest je polemologija, borba organizma.



otelovljenja, *corpore politico*, prema tome, život služi kao osnova za analogiju između naturalnog i političkog tela. Ne radi li se o tome i kod Hobsa, doduše u terminima mehanike, u *De Corpore Politico*, ili kod Rusoa<sup>15</sup>, doduše o organicističkim terminima u XVIII i XIX glavi *Društvenog ugovora*? I ne strahuju li i ostali mislioci XVII i XVIII veka od provale nedostataka istog autoimuniteta, od upada mase, mnoštva...u društveno telo u datom biopolitičkom kontekstu i to od strane drugih „tela“? Nije li evropska tradicija u znaku straha od gubitka samoimuniteta? Nije li ova tradicija znala da pukotine u konsenzusu tumači posredstvom medicinskog diskursa?

Ipak, ovde još ne želimo da se previše udaljimo od H. Arent. Za nju pastirska politika (mi možemo samo primetiti neke primere: pastirska nacionalna država, pastirska država blagostanja itd.) u modernitetu dobija poseban značaj: život postaje najviša reperna tačka, a to ide u paru sa srozavanjem politike na instrumentalni nivo, sa slavljenjem rada koji je upregnut u kolo besomučnog samoodržavanja. Moderno doba preuzima celebriranje individualnog života od hrišćanstva, no to više nije nit koja vodi do besmrtnosti, nego je privremena pojava sa biološkim modalitetima. Štaviše, u modernoj epohi dolazi do isušivanja pluralnosti koja još postoji kod Grka, nestaje toliko naglašena vokalna pluralnost koja omogućava zajedničko delanje. H. Arent nebrojeno puta govori o mnoštvu pravila koje proizvodi normalizacijski pritisak na modernog pojedinca a koji je izložen socijalizacijskim podsticajima posredstvom rada. Usredsređenost na rad u svetlu moderne „biopolitike“, politika koja se redukuje na bioupravljanje koje pretenduje na pravo da primi i isključuje ljude iz života, istiskuje mogućnosti koje izvire iz praktikovanja spontaniteta; bio-moć koja je orijentisana na zadovoljenje radnog čoveka, subjekata posredstvom rada i na kalkulaciju i administraciju metabolizma čoveka sa prirodom zapravo ništi politiku. Preciznije, ukoliko dovedemo argumentaciju H. Arent do kraja, tada valja tvrditi da sveza politike i života biva *pogubna za moć samu*, i to zbog toga što moć kod H. Arent nastaje iz intersubjektivnog zajedništva, iz komunalnog delanja.

U njenim ogorčenim analizama kvintesencija politike se vezuje za određenu intersubjektivnu situaciju, naime, za situaciju *bez*

---

<sup>15</sup> Ruso je u njegovim pokušajima sinteze sentimentalnog erotizma i majčinstva prototip moderne biopolitike. Njegovo angažovano učestvovanje u kampanji za dojenje to izvanredno dokazuje.

*dominacije*, kao i za činjenicu da se negira mogućnost izbijanja nasilja u sferi politike, naglašavajući nasilje kao anti-političku himeru. Da je gospodstvo prodrlo u sferu života, to je činjenica koja je proizvela suton politike *kao* intersubjektivnosti. Jer, politika treba da se udalji od rutiniziranih, standardizovanih pravila, politička perspektiva nije usmerena ka poretku koji je unapred isplaniran. Nužnost upravlja životom društva, a život se podređuje moći nužnosti, tako glasi kritika. Nema opasnije pojave od toga da *se politizuje* ambicija Nauke da daje lek za svaku patnju života, bez obzira da li se radi o nemaštini, ili o bolesti. Najzad, za H. Arent izjave tipa da je u „prosvetiteljskoj Moderni telo zarobljenik duše“, da „valja politizovati oslobađanje Tela“ da bi se ostvarila moderna emancipacija, predstavljala bi poseban predmet kritike.

Naravno, ona je itekako mogla da zna o tendencijama moderne industrije u kojoj je telo npr. podvrgnuto tejlorskim, pa fordističkim normama rada, te da postoji određujuća orijentacija Moderne koja želi kontrolisati, nadgledavati, ili čak isključivati telo iz „toka civilizacije“, režima produktivnosti. Njena notorna skepsa spram biopolitizovanog feminizma nije izvedena usput, ona je zaista bila sumnjičava prema mogućnosti izoštravanja dihotomije između slobode i života. A pobuna „navodno“ zarobljenog Tela protiv modernog Duha nosi sa sobom opasnost uvažavanja života spram slobode. Drugačije: biopolitika je za nju sinonim za depolitizaciju. Osim toga, mogli bismo se pitati, oslanjajući se na H. Arent, ali i odvajajući se od nje, zašto bi Telo bilo manje apstraktno od „omraženog“ Duha, zašto bi baš ono bilo riznica heterogenosti, kako pobornici biopolitike to sugerišu? Zašto bi baš Telo trebalo da bude nosilac različitosti? Nije li Telo nosilac pečata plemenskog kolektivnog identiteta, to jest, isključivosti? I zašto bi telo i zdravlje morali da se ispoljavaju kao nosioci biopolitičkih nastojanja? Ne cure li kapi totalitarizma kroz otvore biopolitike, makar u demokratskom kontekstu?

I da citiram na kraju ovog dela H. Arent: „ništa nije opasnije teorijski, no što je organicizam u domenu politike, ništa nije opasnije no kada se moć i nasilje tretiraju u biološkim terminima...Metafore koje su uzete iz organskog života...kao npr. „bolesno društvo“ samo će potpomognuti izbijanje nasilja“.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> H. Arent, *On Violence*, New York Review of Books, 1969, str. 75.

H. Arent je, bez sumnje, liminalna pojava, jer tvrdnja o odsečnom odvajanju politike i života, odnosno, da život ne može biti deo političkog poretka predstavlja kritiku u odnosu na različite pravce razmišljanja a koji su instalirani u svetlu kritičke transformacije politike u XX veku. Neizbežno je ovde pominjati Fukoa i koncept biopolitike koji je on skovao, barem na određeni način. Najzad, postoji momenat preplitanja između njega i H. Arent, a to je kritika suvereniteta. Šta to znači? Suverenitet, kao transcendentalno mesto moći, kao apsolutna mogućnost davanja komande, kao nedeljivo i najviše gospodstvo zapravo se iskazuje u moći nad životom i smrti. Sintagma „juridističkog suvereniteta“ nije slučajna, suverenitet dolazi do izražaja pomoću pravnih sredstava, u pomenutoj moći se ispoljava poreklo prava. Ipak, poslednja reč političkog poretka koji se zasniva na suverenitetu jeste „mač koji deli pravdu“, suverenitet koji ponovo, iznova uspostavlja dati politički poredak. Dakle, u presudnim stvarima praktikovanje suvereniteta je opterećeno nasiljem. Ne možemo otepeti suverenitet od fakata smrti, to jest, od čoveka koji živi u senci pretnje konačnosti života izazvanog nasiljem. Suverenitet ne može biti otrgnut od moći da se sa smrću i životom raspolaže na izvestan način, jer za ubijenog smrt dolazi od ne-prirodne, nadljudske moći suvereniteta a koji se posreduje ljudskom silom.

No, prateći ovde Fukoa, valja primetiti da nastupa izvestan obrat koji dubinski menja mehanizme funkcionisanja moći. Nedvojbeno da Fuko ulazak „života“ u istoriju prepoznaje u svetlu nastajanja kapitalizma. Kičma „biopolitike“, koju Fuko kvalifikuje kao eminentno novu u povesti Zapada, jeste politička ekonomija, promene u upravljaštvu porodicom i društvom.<sup>17</sup> Fuko se istovremeno time priklanja bogatoj plejadi mislilaca koji moć iskazuju posredstvom *različitih atributa moći*. A moć i gospodstvo se pretpostavljaju kao drugostranost novovekovno razumevane slobode. Naime, u naznačenom periodu u prednji plan stupa biomoć koja više ne propisuje nasil-

<sup>17</sup> Ovde ne mogu da se bavim time koliko je to blisko ili daleko u odnosu na Marksovo razumevanje kapitalizma, M. Lazzarato, *From Biopower to Biopolitics*, *Pli*, 2002, 13, str. 102. Fr. Pearce and St. Tombs, Foucault, Governmentality, Marxism, *Social Legal Studies* 1998; 7; str. 567. R. Marsden, A political technology of the body: how labour is organized into a productive force, *Critical Perspectives on Accounting*, 1998, 9, 99, str. 136. U svakom slučaju fukoovska politička ekonomija „sila“ ide s one strane relacije između kapitala i rada.

nu smrt, nego distribuirati mogućnosti života, biopotencijale u kontekstu čvora različitih interesa. Kod Fukoa valja govoriti o tome da za njega nije u središtu pojedinačni izvor moći, to jest, Moć u jednini, kao što je suverenitet, nego mnoštvo različitih sila koje involviraju relacije moći. Štaviše, on jasno stavlja do znanja da pomenuta politička ekonomija sila baca koncept suvereniteta u krizu.

Odmah da kažemo da se biomoć nikako ne može razumeti kao primena suvereniteta. Lazarato je u pravu: „biopolitika je strateška koordinacija relacije moći u cilju izvlačenja viška moći iz živih bića. Ona je strateška relacija, a nije kapacitet legitimacije suvereniteta. Shodno Fukou, biopolitika nije izvor moći. Ona tek koordinira moć koja joj ne pripada i ona pogađa moć koja nije njeno vlasništvo, koja dolazi spolja. Biomoć se rađa u nečem drugom no što je ona sama“.<sup>18</sup> U kontekstu nastanka kapitalizma, dakle, prepoznamo *dispozitive* moći i znanja koji su okrenuti prema procesima života, a stanovnici društva uživaju u kolektivnom blagostanju u svetlu biomoći. Primetimo dve forme u odnosu na ovu moć: *prva* forma (anatomo-politika) koja sadrži u sebi tehnike disciplinovanja a koje povećavaju potencijalnost tela, to je produktivnost radne snage koja se upisuje u politički-ekonomski prostor društva. Ova moć priprema subjektivnost kao radnu snagu za društveno priznavanje u prostoru homogenizovanom robama i stvara uslove za racionalnu organizaciju radnih procesa. Shodno tome, *politička ekonomija* postaje ključ ovakvog poretka, politička ekonomija različitih snaga je osnov da se razume biopolitički određena strateška koordinacija društva.<sup>19</sup> *Druga* forma pokazuje makroaspekte i cilja na telo „nacije“, „sociusa“, to je „socijalni bios“ i koristi tehnologiju statistike, stavlja u život norme zdravstva, afirmiše higijensku normalizaciju, gradi infrastrukturu biološke modernosti i interveniše u domenima industrije, umetnosti itd. Jedva da je potrebno posebno isticati da je koncept biopolitike dekonstruktivnog karaktera u odnosu na moderni obrazac samostvaranja čoveka. On izveštava o prodoru novih oblika moći koji imaju adresate u ljudskim telima *en masse*, govori o krojenju „masovnih tela“ ljudskih entiteta.

<sup>18</sup> Lazzarato, *ibid.*, str. 103.

<sup>19</sup> Fuko izdvaja nekoliko određujućih događaja: razvoj medicine rada, promena zakona o siromašnima u Engleskoj, implementacija medicinske policije u Pruskoj i reforma bolnica u Parizu.

To nije moć koja potvrđuje deduktivne postupke na osnovu neke „najviše“ moći, jer njen prvi princip je produktivnost/efikasnost, stvaranje uslova za optimalizaciju svih mehanizama uobličavanja života kao i „normalizacija“ bioloških i socijalnih tehnologija. A ovakva tendencija baca drugačiji snop svetla na politiku u odnosu na tradicionalno razumevanje politike, jer se vezuje za život, za rođenje novih pojedinaca, za upravljanje populacijom a ne za moguću smrt koja ništi život i predstavlja izvanrednu figuru nasilja. Naravno, ništa nije dalje od H. Arent nego sledeća misao, naime, da je ulog različitih političkih konflikata život u njegovoj varijabilnosti, pravo na život, zdravlje i sreću, a da se pritom biomoć pojavljuje kao *investicija u različite forme života*...No kod Fukoa pred nama se ocrtava moć koja se reprodukuje u cilju povećavanja potencijalnosti života.

To ne znači da je iz biopolitike nestao momenat smrti, jer biomoć ne može biti indiferentna prema ljudskoj konačnosti, prema latentnoj svesti o smrti i prema krajnjoj tački ljudske krhkosti. Ne samo u tom smislu da biotehnološka „*maternus cura*“ vodi računa i o brojevima u vezi rađanja, a i o relativnoj veličini mortaliteta, patološkim mutacijama. Nego u tom smislu da se život ovde pojavljuje kao određena sila otpora. Sada, inače, ne naglašavamo samo neumitnu činjenicu da članovi nekog biopolitičkog režima moraju podneti život u određenim okolnostima, nego i činjenicu da je život određeni otpor spram smrti, spram toga da život bude nadmašen od strane smrti. Dakle, život je forma otpora prema smrti. Delez kaže sledeće: „više čak ne može da se kaže da smrt preobražava život u sudbinu, jednim „nedeljivim i presudnim“ događajem, već pre da se umnožava i diferencira da bi životu dala pojedinačnosti, dakle istine za koje život misli da potiču od njegovog otpora...život se onda sastoji od toga da se zauzme mesto smrti, sva njena mesta, u povorci jednog „Umire se“...U tom smislu Biša je raskinuo sa klasičnom koncepcijom smrti, kao presudnim trenutkom ili nedeljivim događajem, i to na dva načina, postavljajući smrt kao nešto što se proteže paralelno sa životom i kao nešto što je sačinjeno od mnoštva parcijalnih i pojedinačnih smrti“.<sup>20</sup>

Biopolitika, prema tome, ne ispoljava upravljačke aktivnosti samo na osnovu života, nego ona *upravlja odnosima života i smrti*. Ona ne znači ni „pogrešnu“ transcendenciju života, ni „pogrešnu“

---

<sup>20</sup> G. Delez, *Fuko*, Novi Sad, 1989, str. 98. Mada ova knjiga više govori o Delezu, nego o Fukou.

imanentnost života, nego drugu mogućnost življenja odnosa života i smrti. Biopolitika podrazumeva seriju različitih dispozitiva koji intervenišu unutar različitih aspekata života utičući na konstituciju subjektivnosti, donošenja odluka, ili kako sam Fuko kaže, to je politika koja „predstavlja delatnosti koje utiču na moguće akcije“, to je intervencija koja utiče na događaje, na kontingentne procese, na različite oblike „nastajanja“, slično onome što je kasni Altiser nazivao „aleatornim susretom“, odnosno, „aleatornim materijalizmom eventualne vremenitosti“. Drugim rečima rečeno, biopolitika reaguje na „vremenitost eventualnosti“<sup>21</sup> moderniteta.

Okrenutost politike prema životu ne znači nikakvu pacifikaciju politike, naprotiv, biopolitizaciju treba posmatrati u kontekstu kombinacije sa drugim politikama, kao što je geopolitika. Jer, biopolitika nacionalne države na Zapadu nikad nije mogla postojati bez artikulacije sa geopolitičkim orijentacijama. Uostalom, biopolitika bezbednosti koja je toliko značajna za političko samorazumevanje Zapada plauzibilno govori o tome.<sup>22</sup> Biopolitika nije organon politike koja nas uvodi u sveopštu pacifikaciju. Pogledajmo to na sledeći način. Biopolitika involvira tri procesa, tri oblika susreta onog biološkog sa političkim momentom. *Prvo*, to je posebno investiranje medicinskog znanja uzimajući u obzir biologiju populacije. Biopolitika polazi od postojanja neprestanog saobraćaja između članova popula-

---

<sup>21</sup> M. Vatter, *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht, Kluwer, 2000, i L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994.

<sup>22</sup> W. Montag, Foucault and Contemporary Biopolitics, *Pli*, 2002, 13, 113-126. Ovaj članak izveštava i o tome u kojoj meri je Fukoova „biopolitika“ bitna za rasizam u XX veku, kao i za neorasizam na kraju XX veka. Uporedi S. Elden, *The War of Races and the Constitution of the State: Foucault's „Il faut défendre la société“ and the Politics of Calculation*, *Boundary*, 2002, 2, 29(1), str. 125-51. A Dillon tematizuje „političku strategizaciju“ ljudske vrste u smislu toga da je „zapadna biopolitika zapravo dispozitiv bezbednosti“, u smislu toga da je „bezbednost set mehanizama pomoću kojih se život ljudske vrste reguliše“. Dakle, valja govoriti o „toksičnoj kombinaciji biopolitike i geopolitike na Zapadu“. S tim što Dillon nagoveštava da „kontingentnost koja danas upravlja zapadnim životom radikalno subvertira liberalnu politiku zbog bezbednosne neuroze“, M. Dillon, *Governing Terror: The State of Emergency of Biopolitical Emergence*, *International Political Sociology*, 2007, 1, str. 7-28. Dillon precizno govori o tome zašto su dispozitiv bezbednosti i hiperbolizacija bezbednosti mnogo bogatiji pojmovi od danas uobičajenog i standardnog koncepta „rizika“. Po njemu, kontingencija danas konkuriše pojmu društvenosti posredstvom želje za hiperbezbednošću.

cije, dakle, od njihove koegzistencije u datom poretku. *Drugo*, upravljanje populacijom zahteva statistička i informatička sredstva u kontekstu biologije velikih brojeva. *Treće*, funkcionisanje biopolitike zahteva „upravlaštvo“, različite oblike umetnosti upravljanja kao npr. regulaciju populacije u smislu povezivanja zdravlja i bogatstva kao npr. u merkantilističkoj političkoj ekonomiji.

Smrtna kazna postepeno biva potisnuta u pozadinu, ona u nekim zemljama polako i nestaje, ali tu je nemilosrdno iskustvo masovnih ubistava u XX veku, nastupi nasilja koji su kvalifikovali neprijatelja kao patološku deformaciju, kao virus itd. Biomoć ne trijumfuje na osnovu moći nad smrtni, ali, upravljanje životom posredno upućuje na mogućnost veštačke smrti. Biopolitika, dakle, stavlja u odnos, u izmenjenim okolnostima, pomenute momente, to jest *nomos, nosos i bios*. I Fuko, čak slično Arent, pominje Platona u važnim trenucima, jer su za njega čuvari platonovskog političkog poretka isto tako značajni, kao što je bitno praktikovanje gospodstva na osnovu uma i pravednosti. Arent, ipak, bira drugačiji put u odnosu na Fukoa. U njenom opisu postoji linija koja vezuje *tekhné* Platona sa modernim oblicima gospodstva, a po njoj, hrišćanstvo je oboгатilo ovu orijentaciju samo sa predodžbama o *summum bonum* koje adresiraju pojedinca. U pogledu Fukoa je, pak, očito da uobličenje judeo-hrišćanstva, to jest, pastirska briga predstavlja prelomnu tačku u pogledu susreta biološkog i političkog.

Ovde je neophodno stati i naglasiti nekoliko naznaka i to u cilju da pripremimo neke tvrdnje kojima ćemo se i udaljiti od Fukoa.

*Prvo*, za Fukoa otelovljenje biomoći u pomenutoj epohi nije događaj bez prethodnih tendencija, i iskustvo u vezi vođe stada kao političkog lidera to potvrđuje. U grčkom vođenju života gospodstvo se utisnulo u određeni deo zemlje, političke vođe streme ka smirivanju političkih konflikata, u cilju održavanja gospodstva dovoljan je merodavan čin zakonodavca, posle toga on se može povući u pozadinu, a prvenstveni zadatak političkog vođe je u tome da iznalazi zajedničke interese polisa.<sup>23</sup> U hrišćanstvu pastir se stara o stadu, on je uvek koegzistentan sa članovima stada, i vodi računa o spiritualnoj dobrobiti. Zapravo, pastirska briga tek u hrišćanstvu dobija punu formu, jer vođenje života usredsređeno na izbavljenje tek tamo dobija puni izraz u okvirima jedne razuđene institucionalne infrastruktu-

<sup>23</sup> P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire...*, Paris, 1970, str. 215.

re. Vođenje brige nije samo davanje saveta za savest, nego upravljanje izbjavljenjem i instaliranje nadoveznih diskurzivnih režima istine, to jest, određivanje šta se može smatrati istinom i neistinom. Spiritualna briga koja se proširuje na svakog pojedinca, spiritualna sveprisutnost pretvara pravo u sredstvo koje mora biti korespondentno sa razumevanjem hrišćanski vođenog života. I već su ovi principi vodili preko eklezijastičkih okvira i prodrli su u domene koji su u vezi sa zdravljem i dimenzijama dobrobiti. No u okvirima pastirske moći još se ne može govoriti o zakonitostima opšteg karaktera koje okupiraju sve članove društva, jer se u strujanju svakodnevnog života adresiraju tek pojedinci i njihov registar potreba. Zapravo na Zapadu možemo registrovati *dve* igre: odnos između polisa i građanina, i odnos između pastira i stada. Iz *prve* relacije su izrasla pitanja koja su u XVII veku postala krucijalna, kao relacije između javnog i privatnog, države i društva, mada se podrazumeva da je polis tip političke zajednice koja se ne može izjednačiti sa novovekovnim terminima. No, ako je u prvom slučaju reč o igri polis/građanin, to jest, o ograničenjima, ravnotežama (društvo ograničava državu itd.), u *drugom slučaju* je reč o proširenju dometa upravljanja, o ekspanziji brige. Biomoć može da adresira svakog, nezavisno od toga da li on raspoláže sobom, ili od toga da li „živi radi sebe sama, a ne radi drugoga“.<sup>24</sup> Jer, svi su podređeni imperativima života. Sveprisutnost života omogućava da „biopolitika“ oslovljava sve i svakoga, i obuhvatno i singularno (*omnes et singulatim*). To je radikalna praksa koja prodire unutra, koncentriše se na pojedinca, a pri tome postaje formalno-institucionalni planer zajednice. Biomoć *ne* upućuje na transcendenciju. A suverenitet se pozicionira uvek transcendentno, u njegovom slučaju sve što ide u smeru imanentnosti ide u smeru transcendencije. Suverenitet raspoláže se transcendentnim pozicijama spram živećeg čoveka i može da praktikuje moć ukoliko prevazi-lazi samointeres pojedinačnog čoveka.

*Drugo*, mada je Fuko u biomoći prepoznao drugost u odnosu na suverenu moć, ipak se može tvrditi da u dinamici evropske istorije nije moguće kruto odvajanje suvereniteta i biomoći.<sup>25</sup> Povesni hod

<sup>24</sup> Aristotel, *Metaph.*, 982 b 25.

<sup>25</sup> Postoje i orijentacije koje u senci Fukoa razmišljaju u okvirima dvojnosti biomoći i suvereniteta (inače izvanredni spisi N. Roza, primera radi). Ovde se iznosi kritika takvih razmatranja.



evropskog moderniteta nosi na sebi žig *artikulacije* suvereniteta i biomoći koja je sa različitim mehanizmima discipline utkana u imanentnost. Na ovo upućuje i nastup apsolutističke države u čijim okvirima se već beleži stupanje u život različitih biopolitičkih mera, i moglo bi se govoriti o situaciono određenim kombinacijama suvereniteta i pastirske brige. Dakle, nismo osuđeni da kopamo šančeve između suvereniteta i biorežima. Štaviše, Fuko je u jednom trenutku jasno izneo da je protivrečno i napeto ispreplitanje suvereniteta i biomoći zapravo „demoniski projekat“ moderne.<sup>26</sup> Više je nego karakteristično da on govori o „imanentnoj transcencijiji naše aktuelnosti“, čime potvrđuje postojanje napetog jedinstva između biopolitičkih tehnologija i suvereniteta. „Imanentna transcencijija naše aktuelnosti“ – ovu naznaku možemo tumačiti, sledeći možda i neke druge tragove u odnosu na Fukoa, samo na taj način da je suverenitet neka vrsta „viška“ u odnosu na postojeći poredak, to je ono *konstitutivno spoljašnje* koje se nikad ne može svesti na imanentno funkcionisanje poretka. Politički poredak se napaja iz onog što mu izmiče,<sup>27</sup> postojanje suvereniteta opominje da ne postoji mogućnost zatvaranja poretka u samoimanentne okvire, da je svaki poredak konstitutivno „uprljan“, „zagađen“ svojim zasnivanjem. Pozitivnost poretka je kontaminirana „svojim“ unutrašnjim drugim, što u ovom slučaju mora da znači da je i „biopolitička“ imanentnost uvek upućena na ovu „spoljašnjost“ koja se ne može imenovati na osnovu sila koja su unutar poretka. Stoga, naša zvezda vodilja *ne* može biti rastvaranje suvereniteta u imanentne mehanizme, dispozitive znanja i moći. Suverenitet, odlučivanje u vezi s njim, „klizi“ iz okvira pozitiviranog

---

<sup>26</sup> Umesto tekstualnih upućivanja samo naznačujem neke bitne interpretacije, B. C. J. Singer and L. Weir, *Politics and Sovereign Power, Considerations on Foucault*, *European Journal of Social Theory*, 2006, 9(4), 443–465. A. W. Neal, *Cutting Off the King's Head: Foucault's Society Must Be Defended and the Problem of Sovereignty*, *Alternatives*, 2004, 29, str. 373–398

<sup>27</sup> O poretku u ovom smislu, B. Waldenfels, *U mrežama životnog svijeta*, Vese lin Masleša, Sarajevo, 1991, str. 167. Odnosno, suverenitet kao ono konstitutivno spoljašnje se može razumeti u smislu Deride kao „supplement“ ili kao konstitutivna transgresija, o tome, S. Prozorov, *X/Xs: Toward a General Theory of the Exception*, *Alternatives*, 2005, 30, str. 90. No o tome se raspravlja intenzivno i u teoriji u međunarodnim odnosima, R. B. J. Walker, *Polis, Cosmopolis, Politics*, *Alternatives* 2002, 28, str. 267–286, isti, *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, J. Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

znanja. Principi biološkog upravljaštva jesu upregnuti u pozitivnost, oni su unutar datog poretka, no valja naglasiti da se imanentnost nikada ne može apsolutizovati. Suverenitet predstavlja singularnu logiku koja prevazilazi sve postojeće relacije, on je, posmatran iz vidokruga pozitivnog poretka, samosvojan i „aspecifičan“, medijum koji kreira svoj način ispoljavanja.<sup>28</sup> Političko-ekonomski poredak funkcioniše posredstvom različitih mehanizama depolitizacije, normalizacije, no to neće izbrisati postojanje ovog „konstitutivno drugog“ iz poretka. *Ishod* (verovatno nenameravan) *Fukoovog poduhvata* leži u tome da pokazuje nemogućnost imanentnih biopolitičkih režima, to jest, nemogućnost imanentnosti bez suvereniteta.

U svakom slučaju, zahvaljujući „naukama o životu“, „pastirska moć“ i njene upravljačke-organizacijske delatnosti dobile su nove i nove forme, a državu i suverenu moć koja se otelovljuje u njoj ne možemo smatrati neutralnom. Rečeno je, suverenitet je utkan u domen mogućnosti apsolutne komande, no hod evropske povesti je pokazao i slabosti, impotentnost „čistog“ suvereniteta. Bitno nam je da Fuko jasno govori o „slabostima moći“ koja je „slepa“, otvoreno nagoveštava da se razvija mnoštvo mehanizama moći u industriji znanja, na univerzitetima, pa i u drugim segmentima društva, no ne zbog toga što je moć previše jaka, naprotiv, postoji *iskonska slabost* upisana u nju. *Moć se samogenerira zbog sopstvene neizvesnosti, ona trči beskonačne krugove*. I pripisati Fukou da glasa za svemogućnost moći, jednostavno ne pogađa metu. Poenta je u tome da dispozitivi biomoći ne mogu zameniti suverenitet, ali se ne možemo ponašati na taj način kao da se ništa nije desilo: tek tako se može razumeti naznaka da rasprostiranje različitih biotehnologija u politič-

---

<sup>28</sup> O ovom pojmu, P. Hallward, *The limit of individuation or how to distinguish Deleuze and Foucault*, *Angelaki*, 2000, Vol. 5, No. 2, str. 93. Naznaka da je Fuko mislilac *limita*, ograničenja koji govori o „praznini“ s one strane svih okvira, apsolutno pogađa. Pogledajmo šta to znači: „ograničenja, limiti nisu istorijskog karaktera zato što su konstitutivni za svu moguću istoriju“, M. Foucault, *Dits et écrits*, 4 vols. Paris: Gallimard, 1994, str. 398. O tome i isti, *Le Gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France, 1982-1983, Gallimard, Seuil, Paris, 2008, str. 31. Nije li sam suverenitet s one strane poretka, okvira? O tome vidi i jednu izvanrednu knjigu koja inače nije primetna. Cl. O'Farrell, *Foucault: Historian Or Philosopher?*, 1989. Mada povodom Fukoa valja barem naznačiti njegova kolebanja u vezi s tim: njegovi genealoški spisi katkad pate od „nepoštovanja“ limita. O tome, R. Visker, *The Inhuman Condition, Looking for Difference after Levinas and Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow, 2005, str. 47.

ku ekonomiju života baca na suverenitet novi snop svetla. Odnosno, podređuje suverenitet izazovu, to jest, izlaže samo fundiranje suvereniteta nečuvenoj probi.

\*

Tumačenje Fukoa o biomoći, o biorežimskom rasporedu života, stoji u znaku posebnog objašnjenja života. Jer, Fuko ne drži na umu toliko aristotelovski pojam života nego stavlja težišne tačke na varijabilnost života i na njegove hijerarhijske obrasce (vegetativni život...<sup>29</sup>)

Na osnovu Aristotela, znamo, valja razlikovati između *bios* (kvalifikovani život, forma života) i *zoe* (puki život), ili „anima minima“.<sup>30</sup> Fuko drži, ipak, na umu jedan sintetički i imanentni pojam života koji objedinjava multiplikovana značenja života u smislu toga da život znači svagdašnji koren za „egzistenciju“. *Zoe* je već neka vrsta *biosa*, život koji se pojavljuje u oblicima, „biopolitika se pojavljuje kao tehnika života...kao *tekhne*“.<sup>31</sup> Drugim rečima, biomoć i njena sveprisutna-sveobuhvatna briga ne adresira jedan prethodno postojeći život, nego određeno razumevanje života koje predstavlja supstrat nove moći. Suvereni vladar koji realizuje pretnju na osnovu smrti može redukovati podanika na *zoe*, na taj način da produkuje „puki život“, kako je to Agamben tvrdio.<sup>32</sup> No za biomoć je smrtna kazna, skončavanje života, skandal (mada Fuko kao da dopušta smrtnu kaznu u slučaju da neko biološki preti svojim sugrađanima<sup>33</sup>). Štaviše, i samo prisustvo smrti je neizdržljivo. I pošto niko ne može da pretenduje na mogućnost da raspoláže smrću, moć mora da se ispoljava *pomoću* života i *u odnosu na život*. Tačnije, pomoću iskorišćavanja potencijalnosti života.

---

<sup>29</sup> Sc. Lash, *Life (Vitalism), Theory Culture Society*, 2006; 23; str. 323. J. Bleicher, *Leben*, ibid., M. Ojakangas, *Impossible Dialogue on Bio-power, Foucault-studies*, 2005, No 2, str. 12.

<sup>30</sup> *Anima Minima* je naslov poslednjeg poglavlja Liotarove knjige, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilés, 1986.

<sup>31</sup> J.-L. Nancy, *La création du monde ou mondialisation*, Galilée, Paris, 2002, str. 141.

<sup>32</sup> G. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1998, *The Open: Man and Animal*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2004.

<sup>33</sup> O smrtnoj kazni kao izazovu za evropsko samorazumevanje, P. Manent, *Current Problem of European Democracy, Modern Age*, Winter, 2003, str. 13.

Ovde valja posebno istaći razlike između Fukoa i H. Arendt. Simptomatično je da u knjizi o totalitarizmu ona govori o manjinama i o izbeglicama i da zapravo pokazuje da stanovnici zapadne demokratije afirmišu svoja prava kao građani. To jest, prava i slobode su konstitucijski vezani za određeni status, naime za status koji je jedini primeren političkoj egzistenciji. Dostojanstvo građanina se zasniva na *bios*, a ne na *zoe*. Nomadskom egzistencijom bezdržavnosti, čoveku koji je bez državnog krova namenjena je zastrašujuća sudbina, izbeglica koji je bez mogućnosti političkog saodnošenja izložen je različitim formama nasilja. Gubi se mogućnost saodnošenja, odnosno saodređivanja egzistencija u međuodnosu, to jest, intersubjektivno zajedništvo. U trenutku stupanja biopolitike na scenu pokazuje se koliko je upitno primenjivanje ljudskih prava u kontekstu biopolitike. Kada se, *danas*, povodom različitih ratova kritički primećuje da se u ime ljudskih prava, i u ime humanitarizma, u ime brige za životom, oduzima život, tada se nastavlja putem jednog kritičkog arentovskog motiva.<sup>34</sup> U kontekstu *biosa* građanin može nešto da učini za svoja prava, da ih operacionalizuje, no puki čovek u situaciji obnaženosti je izložen nemoći, dakle, „čovek“ redukovano na *zoe* u raljama biopolitike predodređen je da bude porobljen. Čovek redukovano na *zoe* postaje iskorenjen iz političkih prostora. Zbog toga je H. Arent bila toliko nemilosrdna prema nacionalizovanoj biopolitici, prema nacionalnim državama koje su na sebe preuzele greh biopolitike. Naprosto je smatrala da one definitivno doprinose oslabljenju osnove slobode. Države koje pred sobom imaju obrazac *animal laborans* dospele su u okvire biopolitike, odnosno, države koje su prednjačile u afirmaciji rada redukovale su čoveka na *zoe*.

H. Arent tematizuje biomoć u konstelaciji kada dinamika različitih nauka o životu generira različite forme biopolitike. Odbojne forme biopolitike, recimo tzv. negativnu eugeniku, obično vezujemo za nacizam ili za rasizam, no pri tome se iz vida gubi činjenica da je eugenika kao sistem intervencije u život imala predstavnike i na desnicama i na levici, kao i na strani onih koji su sebe smatrali „progresivnima“. Nacističko gospodstvo je zaista koristilo određene biopolitičke mere u svetlu funkcionisanja fabrika smrti, no izjednačiti nacizam sa biopolitikom predstavlja krupan nesporezum, jer su

<sup>34</sup> M. Dillon, J. Reid, Global Liberal Governance: Biopolitics, Security and War, *Millennium Journal of International Studies*, 2001, Vol. 30, No. 1, str. 41-66.

različite biopolitičke mere realizovale i druge države.<sup>35</sup> Zar ne postoji mnogo intelektualaca socijalističke provenijencije koji su biologiju posmatrali kao predvorje socijalizma? Za njih je ovozemaljski socijalizam ništa drugo do brak između biologije i socijalizma, razmah sveobuhvatne biopolitičke intervencije, gigantička regulacija rađanja, državno sprečavanje rasne degradacije.<sup>36</sup> Biopolitičko investiranje sa žigom progresivnosti je bilo utkano u disciplinovanje i razvijanje tela od strane nacionalne države, u državno planiranje saodnošenja ljudskih tela, u stvaranje nacionalnog tela, kao što pokazuju primeri skandinavskih država.<sup>37</sup> Biopolitički konstruktivizam je bio itekako prisutan kod države blagostanja, u novijim ustanovljenjima predstave naroda, nacije, otadžbine, spasa države u biološkim konfiguracijama. Ne treba smetnuti s uma da su i nekađašnji socijalizmi, dakle, realni i samoupravni socijalizam, nastupali kao *biopolitička sila* koja ima mandat da se stara o ljudima socijalizma, o punini njihovog opstanka. Socijalizmi su praktikovali pastirsku ljubav čak i onda kada su realizovali nasilje pomoću ideoloških upućivanja na kraj istorije.

Objašnjenja H. Arent predstavljaju *dijagnozu o krizi*: u modernitetu provejava opasnost da se biomoć otrgne od političke zajednice, te biopolitizovani aparati pokazuju sklonost da izdaju različite naredbe sa pravnim dejstvom i stoje na raspolaganju za različite depolitizacijske poduhvate države. Biomoć je u situaciji da u duhu vođenja brige o radnoj subjektivnosti pojednostavi stvarnost na biorežimske poduhvate i da vitalno delanje potisne na rub. Ni govora o tome da bi se opomena izrečena od strane H. Arent mogla suziti na njen koncept totalitarizma, naprotiv, njena dijagnoza odzvanja mnogo snažnije upravo povodom odnosa biomoći i demokratije. Zapravo, biomoć je

<sup>35</sup> E. R. Dickinson, *Biopolitics, Fascism, Democracy: Some Reflections on Our Discourse About „Modernity“*, *Central European History*, 2006, vol. 37, no. 1, 1–48.

<sup>36</sup> D. Paul, *Eugenics and the Left*, *Journal of the History of Ideas*, 1984, 567–590. A. Somit (eds.), *Biology and Politics*, Mouton, Haag-Paris, 1976. A. Kimbrell, *The Human Body Shop, The Engineering and Marketing of the Life*, Harper Collins, NY, 1993. O nekim biopolitičkim merama u SSSR u XX veku, S. Bak-Mors, *Svet snova i katastrofa*, Beogradski krug, Beograd, 2005, str. 243., „U svojoj roditeljskoj ulozi, Staljin se kao otac mnogo više ponaša majčinski a manje kažnjava, više gaji nego što disciplinuje. Sovjetska porodična drama je needipovska“, *ibid.* str. 247.

<sup>37</sup> G. Bromberg, N. Roll-Hansen, *Eugenics and the Welfare State, sterilization policy in Denmark, Sweden, Norway and Finland*, Michigan University Press, East Lansing, 1996.

za nju uvek, barem tendencijski, *bionasilje*, meta-okvir različitih tehnologija koje su upletene u biološki konstruisane nužnosti.

Za Fukoa, međutim, razvijanje biomoći ne priprema samo užlebljivanje politike u postvorene strukture, nego otvara mogućnost politizacije života. Biomoć nastupa u ime upravljaštva koje se odnosi na život, tretira život kao objekat, ali uvek izaziva moć otpora života. Fukoov vitalizam računa na samoreferencijalnu dinamiku života, naime, kada moć bira za svoj predmet život, tada priziva život koji nastupa protiv moći, te reprezentanti biomoći mogu da računaju da njihov nastup sučeljava život sa sobom. *Biomoć ima granicu u protupojavi, kao što je granica svake moći kontra-moć, te nastup svake moći rizikuje da u trenutku samoostvarenja postaje ne-moć.* Na osnovu ovakvog razmišljanja bionormalizacija zapadnih društava ne mora prouzrokovati nastanak uslova depolitizacije. Dok je za H. Arent osnaženje biopolitičkog režima kao i generisanje neličnog normalizacijskog pritiska preopasno za intersubjektivnost proizašlu iz vokalnog pluralizma, za Fukoa rasprostiranje biomoći uopšte ne mora da spreči nastanak onog „Mi“ u političkim konfliktima, to jest, komunalnu akciju. Fukou je stalo do toga da u prednji plan stavlja etičko-praktičku borbu u liminalnim oblastima „strateških relacija“ i „različitih stanja dominacije“ i to na terenu „upravljačkih tehnologija“.

Naglasimo da u agonističkom razmišljanju Fukoa, inače *slično Arentu*, političko delanje koje prevazilazi rutinske forme delatnosti dobija snažnu ulogu, jer to su forme delanja koje dubinski menjaju date režime istine i unose momente drugosti u postojeće odnose. No, kada Fuko govori o agonističkim relacijama, tada postaje jasno da je kod njega moguće razmišljati o *praksi dovođenja u pitanje svih organizovanih i standardizovanih ljudskih „igara“*.<sup>38</sup> Odnosno, ulaskom logike diferencijalnosti u prostore koji su omeđeni postojećim pravilima nastaje mogućnost ponovnog ispisivanja datih okvira, bez obzira da li je reč o zatvorima, klinici, ili drugim prostorima određenim disciplinarnim kodovima. Agon ostavlja svoj pečat na svim praksama upravljanja, i može da razobliči pravilno ocrtane krugove institucija, *logos* formalne strukture moći, može da problematizuje postojeća pravila društvenih igara. Agonistička sloboda

---

<sup>38</sup> O tome, J. Tully, The agonistic freedom of citizens, *Economy and Society*, 1999, Vol. 28, No. 2, May, str. 161-182.

nije ograničena od strane postojećih formalnih okvira, i pojavljujući se u različitim lokacijama ova sloboda može da ispolji svoje zahteve povodom menjanja datih praksi upravljanja. Saodnošenje moći i otpora, moći i protumoći je uvek procesualnog karaktera, nikad se ne stiže u luku potpunog ostvarenja čak ni u slučaju različitih projekata oslobađanja. Biomoć, dakle, označava moć nad životom i povodom života, a fukoovski zahvati nam prenose i protumoć oformljenu u ime života. Poredak nije ugrožen zbog marginalnih subjekata na rubu, zbog alternativnih projekata, nego zbog otpora koji se generira u samom poretku. Takoreći, zbog „viška“ imanentnosti. Naznaka o izvanrednom značaju otpora (*otpor je iskonski*) to plauzibilno potvrđuje. Dok je ranije Fuko bio sklon tome da razvija moć u svetlu neke unilateralne relacije, gde su pojedinci većito upleteni u dispozitive moći, u drugoj polovini sedamdesetih godina XX veka moć dobija jasno strateško određenje. Svaka sila u društvu prenosi moć, a moć prolazi kroz telo, ali, opet, *ne* zbog „svemoći“ same moći, nego zbog toga što je svaka sila zapravo moć tela.

I Fuko će neumorno isticati moć koja dolazi *odozdo* i koja obitava u sklopovima multiplikovanosti i heterogenosti. Valja osloboditi naš pogled moći od obrazaca dominacije, jer se nikad nećemo približiti fenomenu moći. U određenom trenutku će Fuko tvrditi da valja ne govoriti o moći uopšte, nego striktno o odnosima moći. I ne treba tematizovati samo situacije dominacije, nego i „stratešku igru“ između različitih oblike slobode. To ne znači da treba odustati od revnosne analize stanja dominacije, jer igra moći je uvek ograničena, ona se zaustavlja tek posredstvom institucionalne stabilizacije asimetričnih odnosa, odnosno pomoću institucionalnog oformljenja strateških relacija, što nam nalaže zadatak tumačenja strateških relacija i dominacije. Ne pogađamo ono najbitnije ako kažemo da kod Fukoa moć tek „postoji“. Ne, moć se uvek praktikuje, ona je uvek *u procesu realizacije* u svetlu različitih događaja, u kontekstu višestrukih dispozitiva, procedura donošenja odluka, a bez nekog unapred utvrđenog plana – mada praktikovanje moći se uvek uliva u neki totalitet odnosa. Samo, bitna nota totaliteta je da je on većito i neizostavno – kontingentan.

Kod Fukoa će se pronaći tek skica vitalističkog otpora u odnosu na biomoć, tek postoje naznake o dubokoj povezanosti otpora i kreativnosti. Više je to nagoveštaj neke strategije delanja no kohe-

rentan teorijski predlog. Svaki ljudski odnos je uronjen u odnose moći, jednostavno, moć nije spoljašnja u odnosu na ljudske relacije, te projekcija krajnjeg oslobađanja od moći (ma šta to značilo) je trošna. Ali, možemo biti sigurni u to da naglasak nije na tome da smo većito i unapred uhvaćeni u zamku moći, nego da *smo uvek-već*, to jest, izvorno (i tragično) upleteni u slobodu. Da je sloboda neprestana provokacija, ova štura naznaka nagoveštava utkanost u slobodu, tačnije, u praksu slobode, jer sloboda može biti samo praksa. Drugačije rečeno, moć se može analizirati tek ukoliko se počinje sa slobodom. Zapravo, kao i za slobodu, tako i za moć važi generalna tvrdnja da se može analizirati u kontekstu *konstitutivnih limita*. I iz ove perspektive se može tumačiti zahtev da se prepozna istovremeno nezostavnost odnosa moći, ali i njihova dubokosežna utkanost u kontingentnost. A tu kontingentnost će svaki oblik moći pokušavati da sakriva, kao što će svaka moć nastojati da skriva svoj izvorno relacioni karakter. Sloboda koju Fuko drži na umu je ontološkog karaktera, „ona nije ni esencijalistička, ni teleološka“,<sup>39</sup> jer to je sloboda koja je upućena na osnovne, određujuće dimenzije samog poretka. U tom smislu možemo, barem do određene tačke, da se oslonimo na H. Arent i na njenu patetiku u vezi započinjanja, to jest rađanja kao fundiranja nečeg novog. Jer, ono što ona ima na umu itekako se može tumačiti kao konstitucija/zasnivanje nečeg novog što izmiče pozitivnim zahvatima unutar datog poretka. No, ovde se odmah i odvajamo od nje, jer u formulisanju sledeće naznake ona već ne može da pomogne: političko-ekonomska borba, kritički diskurs mogu se zamisliti tek ukoliko se *istovremeno* uzimaju u obzir dimenzije datog poretka i njegovog unutarnjeg drugog, onog konstitutivno drugog, to jest, ako se istovremeno obuhvata i tretira *i* poredak *i* njegov eksces, *i* pozitivirani poredak *i* onaj „*višak*“ koji se preliva preko tog poretka. Upravo neprestana kritička pažnja u odnosu na varijabilne relacije između poretka i njene transgresije, odnosno, viška može da otvori kritičku perspektivu koja se ne zavarava pukim utopizmom, fantazmagoričkim slikama nekog ne-mesta kao što je utopija, ali ne prihvata ni postojeće kao neprevazilazivo stanje. I to je razumevanje suvereniteta koje drži do toga da pokaže *fenomenološku* dimenziju, naime, kako je on uopšte moguć, tačnije, to je kritičko tumačenje suvereniteta koje tematizuje način *kako on nastaje*.

<sup>39</sup> Prozorov, *ibid.* str. 105.



I ukoliko se razmišlja striktno u okvirima međudnošenja moći i protumoći, tada se artikulacija<sup>40</sup> biomoći i suvereniteta vezuje ne za neku projektovanu objektivnu istorijsku logiku, nego za kontingentno talasanje delanja i protudelanja, za pulsiranje odnosa moći i protumoći. U svetu čistog suvereniteta postoji samo *zoe*, a *bios* u smislu „biotehnike“ se istiskuje iz domena politike, nema mogućnosti za delanje, ostaje potpuna nemoć za „čoveka“, izloženost pretnji smrti. U svetu, pak, čiste biomoći postoji samo ukotvljenje u svet imanentnosti koji gradi puteve depolitizacije. Ostaje, dakle, zadatak analize kombinacije biomoći i suvereniteta, tumačenje njihovog međudnošenja, i njihove nesvodive razlike. Kao što nam se nameće zadatak tematizacije odnosa između *transcendentnih* aspekata *prava* i *imanentnih* dimenzija *normi* koje se prostiru na osnovu nastupa bioaparata. Valja posebno naznačiti da postoji potreba osvetljavanja *nesvodivosti razlike između biomoći i (pravnog)suvereniteta*, ili „prava kao komande“ (*commandement* kod Bodena). Shodno tome, postoji potreba razlikovanja biopolitike i biomoći, to jest, stalo nam je do toga da se *ne* govori o „biopolitici“, nego da se dosledno govori o „biomoći“. „Biopolitika“ kao konceptualni okvir zaista zamračuje poziciju politike, te se preko nje otvaraju prostori i za prenapetu političku metaforizaciju tela, zdravlja. Biopolitika je za nas tek polemičko-kritički termin, a koji vodi do tesnaca depolitizacije.

Kod Fukoa postoje samo veoma šturi nagoveštaji o tome, i njegova kritika suvereniteta bi se mogla čak razumeti i u smislu nerazlikovanja biopolitike i biomoći – mada se ovde zastupa drugi pravac tumačenja, sa namerom da se on razume drugačije u odnosu na njegovo sopstveno samorazumevanje.<sup>41</sup> U svakom slučaju, tek dodatnim radom na Fukoovim tekstovima se može koherentno zastupati ideja o *nesvodivoj razlici* između biomoći i suvereniteta. A ovde već pomenuti Agamben, mada je obogatio pojam biopolitike, ipak je

---

<sup>40</sup> Artikulaciju ovde razumevam u preciznom smislu kao ne-nužnu interakciju različitih uzročnih lanaca koji ipak stvaraju jedan određeni ishod. A nužnost ovog ishoda nastaje kao rezultat kontingentnog zajedništva pomenutih različitih momenata. O tome, B. Jessop, *State Theory*, Cambridge, Polity Press, 1990, str. 10.

<sup>41</sup> Na određene nejasnoće ukazuje i Ž. Ransijer, *Biopolitique ou politique*, *Entretien recueilli par Eric Alliez, par Jacques Rancière, Multitude*, 2000, Mars. Naravno, stoji da je Ransijer razvio jedan drugačiji pojam politike u odnosu na Fukoa, ali i u odnosu na aristotelovsku tradiciju, pa i u odnosu na mišljenja H. Arendt. To je zamisao politike koja dovodi u pitanje antropološku osnovicu politike.

doprineo *gubitku* odstojanja između biomoći i suvereniteta. Podsetimo se: Agamben tvrdi da je prirodni, ili ne-kvalifikovani, neodređeni život isključen kod starih Grka iz političkog domena, i uzebljen u domaćinsku sferu prirodne reprodukcije. No, to je dvostruki akt koji sažima u sebi *i uključenje i isključenje*, jer se time prirodni život ipak reflektuje u politici, odnosno, isključivanjem života iz politike se istovremeno uključuje njegovo isključenje. Politički koncept života, politika sama većito mora objavljivati neidentitet sa pukim životom, no to je unutrašnje cepanje same političke konceptualizacije života: dakle, „politički život je definisan u odnosu na nešto što nije relaciono“.<sup>42</sup> Politika se razumeva kao proces, kao neprestano kretanje ove samodiferencijacije koja nastaje na „putu“ između pukog života i politički tematizovanog života. Ali, dok je za Fukoa nastajanje biomoći na Zapadu vezano za povest prelaza iz teritorijalizovane države u državu kao staratelja za populaciju, za Agambena je povodom biomoći reč o ontološkom načelu, o *ontologizaciji biopolitike*. Kao što je reč i o ontologizaciji suvereniteta. Ako i postoje neke novine u vezi moderne biopolitike, one se nadovezuju tek na različite modalitete. Najbitnije je da politički poredak istovremeno može inicirati *i isključenje i uključivanje*, što se tematizuje poznatom figurom „izuzetka“ u svetlu suvereniteta. Politika neprestano mora da demonstrira svoju unutrašnju razliku u odnosu na puki život, a ova negacija se može uobličiti kao nanošenje smrti.

U svakom slučaju, moderna biomoć je tek aktuelizacija nečega, preciznije, pretnje koja je *iskonski* upisana u konstitutivno polje suvereniteta države. Sadašnjost nije ništa drugo do dovršenje ontološke tendencije Zapada započete kod Grka. I nije naglasak na razlici između prijatelja i neprijatelja povodom politike, nego na momenat između pukog života i političko-juridističkog razumevanja čoveka. Agambenova nastojanja se usredsređuju na analizu paradoksalnog učinka suvereniteta u situaciji kada se suspendira važenje prava. Puki život, da ponovimo, ali sada u jednom drugom kontekstu, nije obnaženi život koji se gubi u reci neodređenosti, nego je to konstruisani život ispresecan simbolima i ritualima, socijalizacijskim procesima. Biopolitički konstruktivizam je zajednički nazivnik za različite režime – mada Agamben ne gubi iz vida razlike između različitih

---

<sup>42</sup> A. Norris, Giorgio Agamben and the Politics of the Living Dead, *Diacritics*, 2000, Vol. 30, No. 4, str. 38-58.

režima, što mu se inače često pripisuje. Zapravo, kod Agambena se iznova javlja tradicionalni evropski politički koncept inkorporacije, no to je sada „proizvodnja biopolitičkog tela“, štaviše, kaže se da je glavna stvar suvereniteta upravo „proizvodnja biopolitičkog tela“. Cena toga je da ono biološko postaje *neposredno* ono političko, uprkos razlikovanjima koja se naziru u Agambenovim refleksijama.<sup>43</sup> Agambenova poenta je, naime, upravo u *nerazlikovanju* između suvereniteta i biomoći, u izvornoj upisanosti, upregnutosti biopolitike u biće suvereniteta, zapravo, u njihovoj podudarnosti ili „nedistinkciji“. Njemu je stalo do toga da naglasi iskonsku koincidenciju između suvereniteta i biomoći koja se ispoljava u proizvodnji „pukog života“, a time on *stapa* imanentnost i transcendentnost. Ime za istovetnost suvereniteta i biomoći je *biopolitika*.

No za razliku od Agambena, u ovom radu se zastupa tvrdnja da je nužno *održavanje razlike između biomoći i suvereniteta*, i da se čak i koncept biopolitike mora podvrgavati kritici, što pretpostavlja *kritiku stapanja života i politike*. Ovdje kažemo „da“ u pogledu biomoći, ali kažemo „ne“ u pogledu biopolitike. Paradoksalni ishod Agambenovih nastojanja je da se na mala vrata neminovno vraća prenapeto „juridističko-normativni“ model suvereniteta koji je bio kritikovan od strane Fukoa, tačnije, juridistički koncept koji je Fuko smatrao nedovoljnim za analizu biomoći. Paradoksalno, zbog toga što je Agamben itekako znao da kritikuje juridicizam u razumevanju suvereniteta. No nije li poimanje života kod Agambena predodređeno da se pojavljuje u juridističkom svetlu?<sup>44</sup> A zanemarivanje političke

---

<sup>43</sup> Time Agamben zanemaruje ono što je danas od ključne važnosti, a može se nadovezati na Fukoa: politička ekonomija života. A ona se ne može pojednostaviti na određene forme prava, ili na nastup državnih aparata, U. Bröckling, *Menschenökonomie, Humankapital. Zur politischen Ökonomie des nackten Lebens, Mittelweg*, 2003, 36, 12. Jg., No. 1, str. 3-22. Kao što nije slučajno da ignorišući političko-ekonomске aspekte života Agamben ostaje meta feminističke kritike po kojoj je redukcija na puki život zapravo redukcija koja je pogodila žene u heteroseksualnom poretku i polno određenoj podeli rada, vidi, A. Deuber-Mankowsky, *Homo Sacer*, das bloße Leben und das Lager. Anmerkungen zu einem erneuten Versuch einer Kritik der Gewalt, *Die Philosophin*, 2002, No. 25, str. 95-114.

<sup>44</sup> Pogledajmo Agambenov argument: „...autoritarno-harizmatička moć izvi-re iz ličnosti Vođe. I zahtev prava da se poistoveti sa životom se ne može jače izraziti...tradiciona pravno razmišljanja koja izjednačava pravo sa životom“, ili, „ono što tajna moći sadrži u sebi jeste činjenica da je u njenom centru situacija izuzetka – ali to je jedan prazni prostor u kojem ljudska aktivnost koja nema relacije prema pravu stoji pred normom koja nema relaciju prema životu“, G. Agamben, *State of Exception*,

ekonomije života u epohi kada je život ekonomska varijabla, odnosno, kada je „život kao autopoiesis“ model akumulacije za neoliberalno poimanje sveta, neminovno vodi argumentaciju do juridicizma. Zanimarivanje političko-ekonomskih aspekata života u situaciji kada se „ličnost kao biološko ograničenje želi prevazići u aktualizaciji potencijalnosti života“, a sve to u kontekstu „fraktalne logike kapitala“, plaća danak juridicizmu.<sup>45</sup>

\*

Izvesno je da je logika vitalizma ostavila tragove na mišljenje Fukoa.<sup>46</sup> Štaviše i sam Fuko je više puta govorio o značaju vitalizma koji je izrastao na jedan specifičan način „iz mortalizma“. Valja posebno pomenuti jednog Fukoovog učitelja. Obnovljeni vitalizam Kangijema (Canguilhem), njegova kritika animizma i mehanicizma, instaliranje istorijski određenog pojma „normalnosti“, stvara tlo za Fukoa. *Prvo*, društveno konstruisana značenja između „normalnog“ i „patološkog“ otvaraju vrata pred kritikom normalizacijske društvene kontrole. *Drugo*, posredstvom analize normativnih horizonata života i zdravlja Kangijem pravi korake koji imaju eho u razmišljanju Fukoa. Kada Fuko objašnjava da je živući čovek, „ukoliko zaista živi“, ništa drugo do „svežanj sila koje pružaju otpor“, tada se kreće tragovima Kangijema: život je moć otpora spram smrti, otpor je sila koja je ukorenjena u životu koji neprestano razvija otpor, mada može proknjižiti samo delimične i nesigurne uspehe. Život se pokorava čistoj težini različitih sila i ispoljava se u mreži različitih efekata i kretanja. Biša, koji je ovde već pomenut, odredio je život pomoću funkcija koje realizuju otpor smrti i zbog toga je izazvao priznanje Fukoa koji je zapravo iskoristio potencijale vitalističkog otpora spram biopolitike. Nadalje, kada Kangijem povezuje normativnost u medicini i biologiji sa elementima normativnosti povodom

---

The University of Chicago Press, Chicago and London, 2005, str. 85. 86. Zatim Agamben kaže sledeće: „mogućnost razlikovanja između života i prava, anomije i *nomosa* koincidira sa njihovom artikulacijom u biopolitičkoj mašini“ (ibid. str. 87.).

<sup>45</sup> Za ove naznake vidi, M. Cooper, *Resuscitations: Stem Cells and the Crisis of Old Age*, *Body & Society*, 2006, Vol. 12(1), str. 10. I nije poenta samo u komodifikaciji života, nego u „transformaciji života u izvor spekulativnog viška vrednosti“ (ibid., str. 11).

<sup>46</sup> A ne zaboravimo, to je bila posebna kritička primedba Bodrijara, J. Baudrillard, *Oublier Foucault*, Paris, Galilée, 1977.

života, tada pomoću njega stupa u prostore biomoći. Jer, kada pisac *La connaissance de la vie*<sup>47</sup> raspravlja o tome da je i sam život normativnog karaktera i o tome da normativnost života stupa na scenu u trenutku gubitka života kao znanja, tada dalekosežno menja odnose između normaliteta i patološkog. On sugerira da a-normalnost, barem u egzistencijalnoj perspektivi, prethodi onom „normalnom“.<sup>48</sup> Tek usput da primetimo da je ovakvo razmišljanje u dijametralnoj suprotnosti u odnosu na orijentaciju Moderne za koju je zdravlje unapred legitimisano, jer se zdravo telo, zdrav organizam mogu upregnuti u proces nesmetanog i efikasnog radnog procesa.

Kangijem govori o tome da u bioznanju (medicina, biologija) nastaje pomak u onim trenucima kada normativnost zasvetli, a to se dešava u vremenskim intervalima kada se život dovodi u pitanje (bolest, smrt). Dakle, značenje „normalnosti“ koje postoji u ovim naukama je konstruisanog karaktera, tačnije konstruisano-normativnog karaktera, i kao što je to rečeno i povodom vitalizma, to su oni trenuci u kojima telo, kao organski entitet, stremlji, i to pomoću svojih kapaciteta, ka stanju samoorganizacije. Treba primetiti da je „zdravlje za Kangijema ništa drugo do život...u ćutanju organa, njihova borba protiv smrti...a normalnost života je življena u kontekstu ćutanja autoriteta moći, ona je normativna borba ovih autoriteta da se osigurava društveni poredak i mir“.<sup>49</sup> Ovdje se opet otvaramo prema Fukou: kada on govori o istorijskom aprioriju povodom nastanka klinike,

---

<sup>47</sup> G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965.

<sup>48</sup> Kangijem pokazuje da „normalnost nije pacifistički, i statički, nego polemički i dinamički koncept“, da „odnos između normalnog i a-normalnog nije odnos protivrečnosti, ili spoljašnjosti, nego odnos inverzije i polariteta“, *Le normal et...*, ibid. str. 178-179. Nadalje „norma, kako to antropologija pokazuje, nije primarna“, i „nije samo izuzetak taj koji afirmira normu kao normu, nego prekršaj je ono što omogućava pravilo. Prekršaj nije izvor pravila, nego izvor regulacije“, ibid. str. 179. Dakle, u normativnom poretku prekršaj norme je početak. „Pod svetlom činjenica između normalnog i a-normalnog postoji odnos isključivanja. Ali ova negacija je podređena operaciji negacije, korekciji određene norme od strane a-normalnosti. Prema tome, nema ničeg neobičnog u tome da ono a-normalno, logički drugotno, u egzistencijalnom smislu predstavlja prvotnost“, ibid. str. 180. Pri tome, Kangijem eksplicitno navodi Fukoa. Normalnost, izvedena u domenu zdravlja i pedagogije, predstavlja naznaku XIX veka za „organsko zdravlje“ i „pedagoški prototip“ društva.

<sup>49</sup> N. Rose, *Life, Reason and History*, History: Reading Canguilhem Today, *Economy and Society*, 1998, 27, str. 154–70. Da to malo proširimo i da budemo precizni: Kangijem naznaku o zdravlju kao o „životu“ u ćutanju organa preuzima od Leriša, *Le normal et...*, ibid. str., 180.

tada misli na činjenicu da je nastala kopča između vitalizma i statističkog obuhvata različitih bolesti. Medicinski pogled stvara analogije između tela građana i medicinskih tela, no pogled biomoći objedinjuje tela građana u jedan društveni korpus koji postaje predmet upravljaštva na osnovu statističkih lanaca i to u kontekstu života i smrti. To je pastirska moć koja deluje u ime različitih normi vitalnosti.

Da medicina duboko određuje filozofski status „Čoveka“, to je Kangijem višestruko potvrdio. Misao da društvene norme nisu spoljašnje u odnosu na medicinu, Fuko je mogao upravo da dobije na osnovu Kangijema. Da politika nije spoljašnji domen u odnosu na medicinu, i to ukoliko politika adresira vitalne procese čoveka, to jest, ukoliko život nije neutralna činjenica, to možemo potvrditi upravo na osnovu Kangijema.

U svakom slučaju novije tendencije biomoći demonstriraju uvide Kangijema i Fukoa. Ovde tek ovlaš pominjem naznake kao što su „molekularizacija života“, „somatičko Ja“, „molekularna epoha“ „genetičko telo“, „telo koje je obavijeno u genetičke kodove“, „biosocijalnost“, „genetičko građanstvo“, „somatički rizik“, „medicinske forme života“.<sup>50</sup> Telo se pokazuje na drugačiji način u odnosu na ono što nam je poznato, i nova konfiguracija vidljivosti se više ne može pokazati pomoću kliničkih i eugeničkih perspektiva, jer submikroskopski pogled, kodovi projektovani na ekrane traže drugačije ophođenje (mada ranije perspektive, kao eugenika, ne nestaju). Ove naznake označavaju da je biopolitički režim Moderne podložan dubokim promenama koje iznova ispisuju relacije između saodnošenja ljudi, tehnologije i biologije kao i forme političke racionalnosti povodom toga. Iskušavaju se modaliteti tela koji se uvlače u fraktalno-haotični poredak molekularnog sveta a koji je opterećen rizičnim poremećajima, kontingentim upadima.<sup>51</sup> Uvlačenje genetskih koda i bioinformacija u pravni režim patenata, upravljaštvo nad potencijom rada jednostavno menja forme života.

---

<sup>50</sup> N. Rose, *The politics of life itself, Theory, culture and society*, 2001, 18, str. 1- 30. C. Novas and N. Rose, *Genetic risk and the birth of the somatic individual, Economy and Society*, 2000, 29, str. 485-513. B. Massumi, *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*, Durham, NC, Duke University Press, 2002. M. Dillon, *Virtual security: a life science of (dis)order, Millennium: Journal of International Studies*, 2003, str. 2.

<sup>51</sup> S posebnim osvrtom na SAD, Br. Braun, *Biopolitics and the molecularization of life, Cultural Geographies*, 2007; 14; 6.

Ovde je opet reč o dinamičnim odnosima između *nomos*, *nomos* i *bios*. Bitno je, naime, da je telo koje iskazuje „molekularizovane“ „bioinformacije“ supstrat naše samobriga, našeg bavljenja sobom, te shodno tome osnova tehnologije sopstva: u njima se reflektuje rad na sebi. *Prema tome, biološki život je postao specifična radna sfera za sopstvo*. Subjektivnost je postavljena u normalizovano instaliranje sopstva što ukazuje na specifične učinke neo-liberalizovane subjektivnosti.

*Naša epoha, dakle, pokazuje anti-arentovske tendencije*. Razmišljanja H. Arent ostaju kao kritička korekcija u odnosu na tendencije biopolitizacije. Jer, ne zaboravimo, H. Arent je bila zaokupirana dimenzijama opasnosti koje rastu u svetlu političkog i ekonomskog režima, a koji planira i kalkuliše biofizičke procese života. A mi smo, na ovaj ili na onaj način, svedoci prodora biomolekularne moći u situaciji kada biopolitička mreža, pozivajući se na rizike koji se teško mogu specifikovati, podređuje tela pod različite moduse upravljanja. Građani/državljeni, nekad postulatima Novog veka postavljeni kao neovisne i antiautoritarne osobe, sada su adresati biomoći i kao takvi bivaju operacionalizovani na osnovu bioekonomske kalkulacije. A one su danas, posle demontaže države blagostanja (i njenom klijanzanju ka državi kažnjavanja), dirigovane normama samoregulišućeg tržišta, „nevidljivom rukom“ ponude i tražnje u nauci i tehnologija o životu, kao i normama privatizacije resursa.

Naravno, potonja tvrdnja je polemičkog karaktera, jer dovodi u pitanje stav (Rose npr.), da je današnja ne-nasilna biomoć samo administrativnog karaktera koja je nastala zarad života i da ona oskudeva u političkim aspektima. Valja ne zaboraviti na ključni momenat Novog veka, fukoovski rečeno, na dispozitiv bezbednosti koja danas postaje *biobezbednost*. A njeni bitni akteri jesu bioaparati države.<sup>52</sup> Jer, bioaparati države dolaze u napeti odnos sa teritorijalizovanim suverenitetom, naime, granice su iz njihove perspektive delokalizovane i shodno tome oblici kontrole traže deteritorijalizovane nastu-

---

<sup>52</sup> P. Rabinow, *Anthropos today: Reflections on modern equipment*. Princeton: Princeton University Press, 2003. N. Meyer-Emerick, Biopolitics, Dominance, and Critical Theory, *Administrative Theory & Praxis* Vol. 26, No. 1, 2004, str. 1–15. Th. F. Tierney, Foucault on the Case: The Pastoral and Juridical Foundation of Medical Power, *Journal of Medical Humanities*, 2004, Vol. 25, No. 4, Winter. M. Dillon and J. Reid, Global Liberal Governance: Biopolitics, Security and War, *Millennium Journal of International Studies*, 2001, Vol. 30, No. 1, str. 41-66.

pe. Današnja bioekonomska neoliberalizacija deluje kao biološka individualizacija, to jest, praktikovanje odbrane života u ime života, cilja na pojedince, jer njih adresira kao nosioce racionalnih tržišnih odluka; međutim, treba izvestiti i o pojavama na osnovu kojih bioekonomska individualizacija ide u paru sa povećavanjem kapaciteta upravljaštva. Nedvojbeno, danas valja govoriti o ukrštavanju privatnih i državnih mehanizama biomoći, jer biomoć se ne praktikuje samo u ime državnog suvereniteta. Važno je za našu temu da se ovi mehanizmi, makar indirektno, mogu nadovezati na Fukoa, jer multiplikuju političke odnose. Bez Fukoa se teško može razumeti zašto je emitovanje biomoći nezamislivo bez dominantnih obrazaca istine u datom društvu, kao i bez autoriteta koji nastupa kao Platonovi čuvari u smislu očuvanja kolektivne vitalnosti. Bez sumnje, značajni aspekt savremenog neoliberalizma je „biopolitička“ individualizacija, no to još uopšte ne znači da dolazi do koincidencije „individualnog i genetičkog tela“, ili, da se „telo može izjednačiti sa njegovom internom genetičkom suštinom, naime, sa fantazmom genetičkog koda koji se nalazi kao potpuno providan na digitalizovanim i svetlucavim ekranima“, kako to neki tumači pretpostavljaju.<sup>53</sup> Jer, da ne gubimo iz vida, karakteristika određenih oblika biomoći jeste da *naše telo nije naša svojina*, nego je organski deo pomenute kolektivne vitalnosti. Razmena između individualnog i kolektivnog nivoa karakteriše problem biobezbednosti. Shodno tome, opstanak čoveka postaje nosilac rizika za biobezbednost. Genetičko-pastirska briga, ipak, a to tvrdimo ovde, postoji *samo u kontekstu suvereniteta* koji mora sebe iznova da pozicionira kako bi dinamiku aspekata biomoći integrisao u poredak prava.

Prema tome, „život sam“ neprestano priziva mogućnost politike, no ne bez obaziranja na momente suvereniteta. Zadatak političke filozofije je da, stičući uvid u učinke biomoći, radi na odvajanju suvereniteta i biomoći i da održava njihovu razliku, mada uvek posredstvom tumačenja različitih artikulacija. Drugačije rečeno, naglašavamo *istovremeno* tumačenje dve ireducibilne „igre“, naime, suvereniteta sa transcendentnim aspektima i biomoći ukotvljene u imanentne okvire društva. Suverenitet i biomoć: analiza njihovih relacija pretpostavlja tematizaciju znanja, moći i subjektivacije, ali i tela koja na sebi nose žigove biološke, tehnološke i političke racio-

<sup>53</sup> Kritički o tome, Braun, *ibid.* str. 7.



nalnosti. Biomoć upućuje na telo koje se iskušava kao konstituisano u trenutku kada funkcioniše kao konstituišuće. Ne možemo danas zamisliti suverenitet koji praktikuje svoju „apsolutnu moć“ bez moći koja je uronjena u političko-ekonomsku racionalnost biorežima i bioaparata. I, *contra* H. Arent, danas nije moguća konceptualizacija politike koja bi ignorisala ovaj tip pastirske brige. Bez brige bioaparata, suverenitet bi, pogotovo usled svoje „pravednosti“ kojoj je mera on sam, bio predodređen da praktikuje višak „dominacije“ i nasilja.

### *Literatura*

- Agamben, G. (1999) *Potentialities*, Stanford, Stanford UP.
- Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2004) *The Open: Man and Animal*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2005) *State of Exception*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Althusser, L. (1994) Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre, in *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard.
- Ansell Pearson, K. (2005) Bergson's Encounter with Biology thinking life, *Angelaki*, Journal of the Theoretical Humanities, vol. 10, number 2, august.
- Arendt, H. (1958) *The Human Condition*. Chicago, IL and London: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1969) *On Violence*, New York Review of Books.
- Arendt, H. (1977) *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books.
- Bak-Mors, S. (2005) *Svet snova i katastrofa*, Beogradski krug, Beograd.
- Bartelson, J. (1995), *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Baudrillard, J. (1977) *Oublier Foucault*, Paris, Galilée.
- Benjamin, W. (1966) Zur Kritik der Gewalt, in: *Angelus Novus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main.
- Braun, B. (2007) Biopolitics and the molecularization of life, *Cultural Geographies*, 14; 6.
- Bröckling, U. (2003) Menschenökonomie, Humankapital. Zur politischen Ökonomie des nackten Lebens, *Mittelweg*, 36, 12. Jg., No. 1.
- Canguilhem, G. (1965) *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin.

- Canguilhem, G. (1996) *Le normal et le pathologique*, Quadrige/PUF, Paris.
- Canguilhem, G. (2002) *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Cooper, M. (1999) The Living and the Dead, Variations on De anima, *Angelaki*, vol. 7, No. 3, december.
- Cooper, M. (2006) Resuscitations: Stem Cells and the Crisis of Old Age, *Body & Society*, Vol. 12(1),
- Delez, G. (1989) *Fuko*, Novi Sad.
- Depraz, N. (1995) Y a-t-il une animalité transcendente?, *Alter*, no. 3.
- Deuber-Mankowsky, A. (2002) Homo Sacer, das bloße Leben und das Lager. Anmerkungen zu einem erneuten Versuch einer Kritik der Gewalt, *Die Philosophin*, No. 25.
- Dickinson, E. R. (2006) Biopolitics, Fascism, Democracy: Some Reflections on Our Discourse About „Modernity“, *Central European History*, vol. 37, no. 1.
- Dillon, M. (2003) Virtual security: a life science of (dis)order, *Millennium: Journal of International Studies*.
- Dillon, M. (2007) Governing Terror: The State of Emergency of Biopolitical Emergence, *International Political Sociology*, 1.
- Dillon, M. and J. Reid (2001) Global Liberal Governance: Biopolitics, Security and War, *Millennium Journal of International Studies*, Vol. 30, No. 1.
- Dolan, Fr. M. (2005) The paradoxical liberty of bio-power, Hannah Arendt and Michel Foucault on modern politics, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 31, no 3.
- Elden, S. (2002) The War of Races and the Constitution of the State: Foucault's „*Il faut défendre la société*“ and the Politics of Calculation, *Boundary*, 2, 29(1).
- Forti, S. (2006) The Biopolitics of Souls, Racism, Nazism, and Plato, *Political Theory*, Vol. 34, Number 1, February.
- Foucault, M. (1994) *Dits et écrits*, 4 vols. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2004) *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France, 1978-1979, Gallimard, Seuil, Paris.
- Foucault, M. (2008) *Le Gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France, 1982-1983, Gallimard, Seuil, Paris.
- Fuko, M. (2005) *Rađanje biopolitike*, Svetovi, Novi Sad.
- Gerbier, L., (2003) La politique et la médecine: une figure platonicienne et sa relecture averrodiste, *Astérior*, Numéro 1, juin 2003, <http://asterion.revues.org/document13.html>.

- Hallward, P. (2005) The limit of individuation or how to distinguish Deleuze and Foucault, *Angelaki*, Vol. 5, No. 2.
- Jankélévitch, V. (1959) *Henri Bergson*, Quadrige/PUF, Paris.
- Jessop, B. (1990) *State Theory*, Cambridge, Polity Press, 1990.
- Kimbrell, A. (1993) *The Human Body Shop, The Engineering and Marketing of the Life*, Harper Collins, NY.
- Klein, J. R. (2003) Nature's metabolism: on eating in Derrida, Agamben, and Spinoza, *Research in Phenomenology*, 33.
- Lash, S. (2006) Life (Vitalism), *Theory Culture Society*, 23.
- Lazzarato, M. (2002) From Biopower to Biopolitics, *Pli*, 13.
- Lenz, Cl. (2005) Hannah Arendt's Contribution to the Question of the Good Life in Times of Global Superfluity of Human Labor Power, *Hypatia*, vol. 20, no. 2.
- Liotard, J. F. (1986) *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée.
- Manent, P. (2003) Current Problem of European Democracy, *Modern Age*, Winter.
- Marsden, R. (1998) A political technology of the body: how labour is organized into a productive force, *Critical Perspectives on Accounting*, 9, 99.
- Massumi, B. (2002) *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*, Durham, NC, Duke University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1995) *La Nature: Notes, cours du Collège de France*, Gallimard, Paris.
- Meyer-Emerick (2004) N. Biopolitics, Dominance, and Critical Theory, *Administrative Theory & Praxis*, Vol. 26, No. 1.
- Montag, W. (2002) Foucault and Contemporary Biopolitics, *Pli*, 13.
- Nancy, J-L. (2000) *La création du monde ou mondialisation*, Galilée, Paris.
- Neal, A. W. (2004) Cutting Off the King's Head: Foucault's *Society Must Be Defended* and the Problem of Sovereignty, *Alternatives*, No 29.
- Norris, A. (2000) Giorgio Agamben and the Politics of the Living Dead, *Diacritics*, Vol. 30, No. 4.
- Novas, C. and N. Rose (2000) Genetic risk and the birth of the somatic individual, *Economy and Society*, 29.
- O'Farrell, Cl. (1989), *Foucault: Historian Or Philosopher?*, Macmillan Press, London, St Martin Press, USA.
- Ojakangas, M. (2005) Impossible Dialogue on Bio-power, *Foucault-studies*, No 2.
- Pearce, Fr. and St. Tombs (1998), Foucault, Governmentality, Marxism, *Social Legal Studies* 7.

- Prozorov, S. (2005) X/Xs: Toward a General Theory of the Exception, *Alternatives*, 2005, 30.
- Rabinow, R. (2004) *Anthropos today: Reflections on modern equipment*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Rancière, J. (1995) *La mésentente*, Paris, Galilée.
- Rancière, J. (2000) Biopolitique ou politique, Entretien recueilli par Eric Alliez, par Jacques Rancière, *Multitude*, Mars.
- Rose, N. (1998) Life, Reason and History, History: Reading Canguilhem Today, *Economy and Society*, no 27.
- Rose, N. (2001) The politics of life itself, *Theory, culture and society*, no. 18.
- Schelling, F. W. J. (1965) *Sämtliche Werke*, München, Schröter.
- Singer, B. C. J. and L. Weir (2006), Politics and Sovereign Power, Considerations on Foucault, *European Journal of Social Theory*, 9(4).
- Somit, A. (eds.), (1976) *Biology and Politics*, Mouton, Haag-Paris.
- Thacker, E. (2005) *Nomos, nosos and bios in the body politic*, *Culture Machine*, 2005, no. 7.
- Tierney, Th. F. (2004) Foucault on the Case: The Pastoral and Juridical Foundation of Medical Power, *Journal of Medical Humanities*, Vol. 25, No. 4, Winter.
- Tully, J. (1999) The agonic freedom of citizens, *Economy and Society*, Vol. 28, No. 2, May.
- Vatter, M. (2000) *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht, Kluwer.
- Veyne, P. (1970) *Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie*, Le Seuil, Paris.
- Visker, R. (2005) *The Inhuman Condition, Looking for Difference after Levinas and Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow.
- Vocabulaire Européen des Philosophies* (2004), Sous la direction de Barbara Cassin, Seuil, Le Robert.
- Waldenfels, B. (1991) *U mrežama životnog svijeta*, Veselin Masleša, Sarajevo.
- Walker, R. B. (1995) *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Walker, R. B. J., (2002) Polis, Cosmopolis, Politics, *Alternatives*, 28.

Alpar Lošonc

## BIOPOLITICS AND/OR BIOPOWER

*Summary*

The author of this article thematizes the meanings of life in political philosophy. There are two answers to the question concerning the legitimacy of life in the political philosophy. The first, negative, answer is connected to Arendt, the second is connected to Michel Foucault who has delineated the genesis of the biopolitics in the Western tradition and argued that, since the classical age, “deduction” based on the practice of sovereign power has become merely one element in a range of mechanisms working to generate, incite, reinforce, control, monitor, optimize and organize the forces of life. Nowadays, the capacity to manipulate our mere biological life, rather than simply to govern aspects of forms of life, implies a biopolitics that contests how and when we use these technologies and for what purposes. The author of this article emphasizes the significance of the common treating of the biopower and sovereignty, but he criticizes the concept of biopolitics based on the idea of the emancipation of the subordinated body. Political philosophy demonstrates that there is an irreducible difference between these types of power, but it is necessary to analyze them simultaneously. There are a lot of tendencies (for example, biosecurity) that prove the importance of sovereign power for the practice of biopower. However, the sovereignty without biopolitics is exposed to weaknesses and regression. The task for political philosophy is to articulate the dynamic relations between sovereignty and biopower today.

*Key words:* sovereignty, biopolitics, life, power, political-economy of life.