

Vilniaus universitetas
Filosofijos fakultetas
Filosofijos institutas

Kristina Albertyan

Filosofijos studijų programa

Magistro darbas

**Modernioji demokratija kaip fundamentali Giorgio Agambeno biopolitikos
realizavimo prielaida**

Darbo vadovas: prof. Vytautas Radžvilas

Vilnius, 2020

Turinys

ĮVADAS	6
1. TEORINĖS GIORGIO AGAMBENO <i>HOMO SACER</i> IŠTAKOS	14
1.1. <i>Homo sacer</i> (negalimybė) antikinės žmogaus sampratos perspektyvoje	15
1.1.1. Antikos žmogus kaip „protingas gyvūnas“	17
1.1.2. Bendruomeniškumas: antikos žmogus kaip cpilietinis gyvūnas“	19
1.1.3. Galia: antikos žmogus – „galios būtybė“	21
1.2. Viduramžių žmogus – antikos žmogaus ir <i>homo sacer</i> sintezė?	22
1.3. Šiuolaikinio žmogaus samprata – <i>homo sacer</i> pagrindas	26
1.3.1. Individas – kūnas be sielos	29
1.3.2. Individualizmo įsigalėjimas	30
1.3.3. Individas – <i>galios</i> ar <i>valios</i> būtybė?	32
2. MODERNIOJI DEMOKRATIJA KAIP TEORINĖS GIORGIO AGAMBENO BIOPOLITIKOS IŠTAKOS	34
2.1. Biopolitikos užuominos antikos mąstytojų veikaluose	35
2.1.1. Biopolitikos užuominos Platono ir Aristotelio veikaluose: „Valstybė“, „Įstatymai“ ir „Politika“	36
2.1.1.1. <i>Polis/oikos</i> santykis	39
2.1.2. Biopolitikos ištakos antikos tironijoje ir despotijoje	41
2.1.2.1. Aliuzija į biopolitiką: senovės graikų tironija	42
2.1.2.2. Aliuzija į biopolitiką: Tacito despotijos bruožai	43
2.2. Biopolitinį valdymą suponuojantys moderniosios demokratijos bruožai	46
2.2.1. „Besąlygiška“ suvereno teisėkūros galia.....	47
2.2.2. Individų lygybė – anapus <i>politinės sferos</i>	51
3. GIORGIO AGAMBENO BIOPOLITIKOS REALIZAVIMAS MODERNIOJOJE DEMOKRATIJOJE	54
3.1. Moderniosios demokratijos <i>modus operandi</i> – permanentinė išimties būklė	55
3.1.1. Išimties būklė kaip draudimas [<i>bando</i>]	57
3.1.2. Išimties būklė kaip santykis tarp potencialumo [<i>dynamis</i>] ir aktualumo [<i>energeia</i>]	58
3.1.3. Išimties būklė kaip <i>auctoritas</i> ir <i>potestas</i> neatskiriamumo zona	60
3.2. Pamatinė suverenios galios veikla – „gyvasties“ gamyba	62
3.2.1. Dispozityvai: ekonominiai „gyvasties“ gamybos įrankiai	64
3.3. Koncentracijos stovykla – moderniosios demokratijos paradigma	66

IŠVADOS	69
LITERATŪRA	71

Santrauka

Šiame darbe siekiama parodyti, jog modernioji demokratija yra fundamentali Giorgio Agambeno biopolitikos realizavimo prielaida. Ši tezė įrodinėjama trijose darbo dalyse. Pirmoje dalyje kalbama apie palaipsnę žmogaus sampratos kaitą nuo antikos iki modernybės, atsisakant tradicinio žmogaus sąvokos ir įtvirtinant šiuolaikinio žmogaus (individo) sampratą, kuri glaudžiai siejasi su Agambeno *homo sacer* interpretacija. Antroje dalyje nagrinėjamos biopolitinės moderniosios demokratijos ištakos, paneigiant teorines įžvalgas apie biopolitikos vykdymą antikoje. Pagaliau, trečioje dalyje parodoma, kaip Agambeno biopolitika yra įgyvendinama moderniojoje demokratijoje.

Raktiniai žodžiai: modernioji demokratija, biopolitika, Giorgio Agambenas, *homo sacer*, „gyvastis“, žmogaus samprata, individas, išimties būklė, koncentracijos stovykla.

Summary

The thesis aims to show that modern democracy is a fundamental prerequisite for the realization of Giorgio Agamben's biopolitics. This thesis is proved in three parts. The first part deals with the gradual change of the concept of man from antiquity to modernity, rejecting the concept of traditional man and introducing the concept of modern man (individual), which is closely related to Giorgio Agamben's interpretation of *homo sacer*. The second part examines the origins of biopolitics in modern democracy, denying theoretical insights into biopolitical governance in antiquity. Finally, the third part indicates the implementation of Giorgio Agamben's biopolitics in modern democracy.

Keywords: modern democracy, biopolitics, Giorgio Agamben, *homo sacer*, bare life, concept of man, individual, state of exception, camp.

ĮVADAS

1995 m. pasirodžiusi Giorgio Agambeno knyga „Homo sacer: suvereni valdžia ir nuogas gyvenimas“ atvėrė naują požiūrį į biopolitiką. Joje autorius išplėtojo praeito amžiaus 8 deš. *Seksualumo istorijos* pirmame tome (*Valia žinoti*) ir Collège de France paskaitose Foucault suformuluotą biopolitikos sampratą, ją radikalizuodamas ir logiškai užbaigdamas, todėl, prieš pereinant prie Agambeno biopolitikos teorijoje gvildenamos problematikos bei jos ryšio su moderniąja demokratija, vertėtų atkreipti dėmesį į kertinius Foucault biopolitikos sampratos aspektus, kurie sulaukė Agambeno kritikos ir lėmė Agambeno biopolitikos teorijos atsiradimą.

Bene ryškiausias Foucault biopolitikos teorijos aspektas, prieštaraujantis Agambeno biopolitikos sampratai, yra tas, jog Foucault biopolitikos atsiradimą siejo su modernybės pradžia, pabrėždamas perėjimą nuo suvereno valdomos visuomenės prie disciplinos ir biopolitikos reguliuojamos visuomenės¹. Foucault tvirtinimu, iki naujųjų laikų visuomenės buvo valdomos įstatymų reglamentuojamos suverenios galios, kurią apibrėžia teisė „atimti gyvybę arba leisti gyventi“, t. y. bausti, drausti ir represuoti. Vadinasi, anot Foucault, iki modernybės vyravusi suvereni galia gyvybės atžvilgiu buvo negatyvi²: suverenas realizuodavo savo teisę į gyvybę būtent tuomet, kai jis galėdavo žudyti³. Tačiau XIX a. dėl kapitalizmo raidos⁴ suvereno teisė transformuojasi į priešingą teisę „priversti gyventi ir leisti numirti“⁵. Šis pokytis rodo, jog individo gyvybė yra pajungiama specialiam galios laukui – dispozityvui – kurio atsiradimą Foucault sieja su XVII a. ir XVIII a. pasirodančiomis galios technikomis, apimančiomis du polius – disciplininę galią ir biopolitiką. Jeigu pirmoji kontroliuoja ir stebi individo kūno išsidėstymą erdvėje, sprendžia apie to kūno paklusnumą ir naudingumą ekonominiams procesams, tai biopolitika atlieka „pozityvesnę“ funkciją: ji administruoja, optimizuoja, daugina gyvybę ir pajungia ją tiksliai kontrolei ir visapusiams

¹ Audronė Žukauskaitė. „Nuo biopolitikos prie biofilosofijos: M. Foucault, G. Agambenas, G. Deleuze’as“. *Problemos* 84, 2013, p. 85

² *Ibid*, p. 85

³ Michel Foucault. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–1976*. Translated by David Macey. New York: Picador, 2003, p. 240

⁴ „Ši biogalia neabejotinai buvo būtinas kapitalizmo vystymosi elementas; pastarasis nebūtų buvęs įmanomas be kontroliuojamo kūnų įjungimo į produkcavimo mechanizmą ir populiacijos fenomeno pritaikymo ekonominiams procesams.“ in: Michel Foucault. *The History of Sexuality*. translated by Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1998, p. 140-141, pg.: Audronė Žukauskaitė. „Nuo biopolitikos prie biofilosofijos: M. Foucault, G. Agambenas, G. Deleuze’as“. *Problemos* 84, 2013, p. 86

⁵ Michel Foucault. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–1976*. Translated by David Macey. New York: Picador, 2003, p. 241

reguliuojamams⁶, kurie yra įgyvendinami per „valdyseną“ (*gouvernementalité*), nukreiptą į populiacijos kontrolę. Taigi, „jei ankstesnės galios formos siekė legitimuoti suvereno valdžią bei rūpinosi teisės ir teisėtumo klausimais, tai naujos galios formos – disciplininė galia ir biopolitika – imasi reguliuoti pačią gyvybę“⁷. Tad, galima teigti, jog Foucault istorinį biopolitikos formavimąsi aiškino skirtingais galios dispozityvais, kurie papildo vienas kitą: suvereno galią papildo nuo modernybės laikų atsiradusi disciplininė galia, o šią – biopolitika ir ją įgyvendinantis „valdysenos“ (*gouvernementalité*) režimas.

Agambenas savo ruožtu, plėtodamas biopolitikos teoriją, laikosi visiškai priešingos teorinės prielaidos, pagal kurią, suvereno galia yra „transistorinė konstanta“⁸, apimanti tiek senuosius laikus, tiek moderniąją demokratiją. Kitaip nei Foucault, Agambenas atmetė biopolitikos ir suverenios galios skirtį, teigdamas, jog abi galios rūšys yra iš esmės persipynusios, o jų susijungimo taškas glūdi paprasto gyvenimo fakto, t. y. „gyvasties“⁹ [zoē] sferoje, kurios politizaciją simbolizuoja *homo sacer* figūra. *Homo sacer* yra tokia gyvybės forma, kuri suvereno galios sprendimu – išimties tvarka – gali būti paaukota nelaikant to nusikaltimu¹⁰. Juk „suverenas ir *homo sacer* prezentuoja dvi simetrines figūras, turinčias tą pačią struktūrą ir koreliuojančias ta prasme, jog suverenas yra tas, kurio atžvilgiu visi žmonės yra potencialiai *homines sacri*, o *homo sacer* yra tas, kurio atžvilgiu visi žmonės veikia kaip suverenai“¹¹. Agambeno tvirtinimu, suverenas ir *homo sacer* susisiečia „gyvasties“ srityje, kuri yra įtraukta į teisinę politinę tvarką. Be šios „gyvasties“ sferos, individams yra būdinga *bios* sfera, kuri iš esmės ir turi būti valdžios prerogatyva. Apskritai, biopolitikos sąlygomis skirtis tarp *zoē* ir *bios* tampa itin miglota: „gyvastis“, kadais priklausiusi *oikos* sferai, yra nustumiamą į *polio* sritį, kas leidžia suverenui realizuoti savo galią ne tik administruojant individo politinį gyvenimą, bet ir paprastą jo fizinio egzistavimo faktą. Tačiau Agambenas, plėtodamas savitą biopolitikos teoriją, žengia toliau: jis ne tik teigia, jog biopolitikos sąlygomis valdžia administruoja „gyvasties“ sritį,

⁶ Michel Foucault. *The History of Sexuality*. Translated by Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1998, p. 137, pg.: Audronė Žukauskaitė. „Nuo biopolitikos prie biofilosofijos: M. Foucault, G. Agambenas, G. Deleuze’as“. *Problemos* 84, 2013, p. 85

⁷ Audronė Žukauskaitė. „Nuo biopolitikos prie biofilosofijos: M. Foucault, G. Agambenas, G. Deleuze’as“. *Problemos* 84, 2013, p. 86

⁸ *Ibid*, p. 89

⁹ Agambenas, parašęs *Homo Sacer* veikalą itališkai, vartojo terminą *la nuda vita*, kuri lietuviškame *Homo Sacer* veikalo vertime yra verčiama pažodžiui – „nuogas gyvenimas“. Reikalas tas, kad šis pažodinis vertimas gali sukelti nesupratimų jau vien dėl kalbinių skirtumų. Italų kalboje *vita* reiškia tiek gyvenimą, tiek gyvybę (kaip ir anglų kaboje, *la nuda vita* verčiama *bare life*, kur *life* yra ir gyvenimas, ir gyvybė), tačiau lietuviškai „nuogo gyvenimo“ terminas yra pernelyg apibrėžtas tam, kad apibūdintų abstrakčią gyvenimo formą, kuri formuojama suvereno galios vis labiau niveliuojant antikinę skirtį tarp *zoē* ir *bios*. Todėl tam, kad būtų išvengta dviprasmybių, šiame darbe *la nuda vita* yra vadinama „gyvastimi“.

¹⁰ Audronė Žukauskaitė. „Nuo biopolitikos prie biofilosofijos: M. Foucault, G. Agambenas, G. Deleuze’as“. *Problemos* 84, 2013, p. 89

¹¹ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 123-124

panašiai kaip koncentracijos stovyklose, bet ir, prieštaraudamas Foucault, tvirtina, jog toks *zoē* srities politizavimas atsirado ne nuo modernybės, o nuo antikos laikų. Tik skirtumas yra tas, kad antikoje periferinę poziciją užėmusi „gyvastis“ modernybėje tapo centriniu biopolitikos galios realizavimo objektu.

Ši slinktis, sąlygojusi biopolitikos atsiradimą, yra siejama su XVIII a. antroje pusėje vykusiais pokyčiais, kurie apima ne tik gyvybės mokslų plėtrą, kapitalizmo bei kapitalistinių gamybos santykių įsigalėjimą, bet ir modernių valstybių formavimąsi. Iki to laiko, nuo vėlyvųjų viduramžių politinėje plotmėje vartojama suvereno sąvoka, kuria buvo labiau apibūdinami savarankiški valdovai. XVI a. antroje pusėje dėl reformacijos plėtros ir absoliutinės monarchijos stiprėjimo, gimstant aukščiausios tautos valdžios idėjai, suvereniteto sąvoka J. Bodin'o ir T. Hobbes'o dėka pamažu priartėjo prie šiandieninės suvereniteto reikšmės. Tačiau tuo metu suverenitetas vis dar suponavo absoliutinę monarchiją, o ne perėjimą prie pilietinio respublikanizmo. Tik Jean-Jacques Rousseau XVIII a. viduryje įvykdė radikalų posūkį pradėjęs kalbėti apie „tautos suverenitetą“ ta prasme, kuria kalbėjo Bodinas ir Hobbesas. Rousseau įvykdė suvereniteto sampratos revoliuciją, teigdamas, jog tauta turi paimti į savo rankas valstybės aparatą ir įsteigti respubliką, kurioje įstatymų leidžiamoji valdžia priklausys išskirtinai tautos suverenitetui¹².

Šią suvereniteto sampratą, tapusią moderniosios demokratijos pagrindu, perinterpretavo liberalios demokratijos kritikas Carl Schmittas, teigęs, jog suverenitetas yra galia nuspręsti dėl išimties būklės įvedimo¹³. Apskritai, išimties būklė atsiranda laikinai suspenduojant teisės reguliuojamą tvarką. Tačiau Agambeno teigimu, mes gyvename ne laikinoje, o *permanentinėje* išimties būklėje, t. y. stabilioje erdvinėje struktūroje, kurioje įstatymas, žmogaus „gyvastį“ įrašęs į suverenumo pamatą, paradoksaliai išstumia ją iš teisės reguliuojamo lauko¹⁴, paversdamas individą *homo sacer*, o stabilią erdvinę struktūrą – *koncentracijos stovykla*. Kadangi suverenas turi besąlygišką galią leisti įstatymus, į šią permanentinės išimties būklės struktūrą gali būti „įimta kiekviena gyvenimo forma ir kiekviena norma“¹⁵. Todėl ši suverenios išimties struktūra, kitaip tariant, *koncentracijos stovykla*, yra „teisiškai

¹² Jean-Jacques Rousseau. „Apie visuomenės sutartį, arba politinės teisės principai“. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, 1979, p. 148-151

¹³ Carl Schmitt. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab, Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 5

¹⁴ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 238

¹⁵ *Ibid*, p. 239

tuščia“ išimties būklė, kurioje įstatymas yra tik fikcija, kadangi šioje būklėje gali nutikti visa tai, ką suverenas mano esant būtina¹⁶.

Taigi, remdamasis šia beribe įstatymų leidžiamosios valdžios galia, suverenas legitimizuoja tai, kas reikalinga optimaliam valstybės funkcionavimui. O kadangi suverenas yra vienintelis, kuris išsaugo savo prigimtinių *ius contra omnes*¹⁷, tai suverenumas pasirodo kaip prigimtinės būklės, vadinasi, ir smurto, įskyrimas į visuomenę. Toks smurto legitimizavimas modernioje demokratijoje suponuoja tai, jog antikoje periferinę poziciją užėmusi „gyvastis“ modernybėje tampa pagrindiniu biopolitikos galios realizavimo objektu, kas iš esmės reiškia, kad suverenas turi teisę nebaudžiamai disponuoti ne tik individų gyvenimu – *bios*, bet ir paprastu gyvenimo faktu – *zoē*, kas neišvengiamai suponuoja koncentracijos stovyklos modelį. Foucault šią suvereno galią nuspręsti, kuri gyvybė verta gyventi, vadino rasizmu: „tai būdas įsiterpti į galios kontroliuojamos gyvybės sritį: tai perskyra tarp to, kas turi gyventi, ir to, kas turi mirti“¹⁸. Šis aspektas neretai verčia Agambeno biopolitiką kaltinti totalitariniais polinkiais pamirštant apie tai, jog, kaip teigė Agambenas, pilietinių laisvių suspendavimas ir piliečių populiacijų kontrolės didinimas anaipol nėra liberalios demokratijos nukrypimai¹⁹.

Bet kuriuo atveju, diskusijos dėl biopolitikos sąsajų su totalitarizmu ir demokratija privedė prie to, jog per pastarąjį ketvirtį amžiaus Agambeno biopolitikos samprata tapo vienu iš pagrindinių biopolitikos teorijos ramsčių, aplink kurį užsimezgė tankus akademinis interpretacijų tinklas. Agambeno biopolitiką analizuojančių darbų problematika yra trejopa: didelę darbų dalį sudaro Agambeno biopolitikos teorijos lyginimas su Foucault, Esposito ar Nancy biopolitikos teorijomis (Tierney 2016, Prozorov 2018); nemažai dėmesio skiriama Agambeno filosofėms, tokių, kaip *homo sacer*, išimties būklė ar koncentracijos stovykla, nagrinėjimui (Peters 2014); taip pat neretai tyrinėjamos Agambeno „tanatopolitikos“²⁰ sąsajos su valdymo formomis, dažniausiai – totalitarizmu.

Tačiau pastaruoju metu daugėja tyrinėtojų²¹, ieškančių „pozityvių“ Agambeno biopolitikos aspektų ir bandančių formuoti „demokratinės biopolitikos“ teoriją. Kertinė tokių tyrinėjimų ašis – iš

¹⁶ *Ibid*, p. 62

¹⁷ Teisė prieš visus (lot. k.)

¹⁸ Michel Foucault. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–1976*. Translated by David Macey. New York: Picador, 2003, p. 254

¹⁹ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 22-23

²⁰ Tanatopolitika [*Thanatos* – graikų mitologijoje mirties įsikūnijimas] – mirties politika

²¹ Catherine Mills. “Biopolitics and human reproduction” (2017), Ingrid Metzler. “Human life between biology and law in Germany” (2016), Boštjan Nedoh. “Biopolitics before Foucault: On Benjamin’s critique of bare

Wittgensteino perimtas Agambeno *form-of-life* samprata, kurią jis išplėtojo paskutiniuose *Homo Sacer* serijos darbuose – *The Highest Poverty* ir *The Use of Body*, apibrėždamas *form-of-life* kaip individo gyvenimą, kuris niekada nėra tik grynas gyvenimo faktas, bet, priešingai, visada yra apibrėžtas ir politinis. Vadinasi, tokiomis sąlygomis, biologinė individo egzistencija – tai ne tik paprastas gyvenimo faktas, bet, visų pirma, etiškai vertingo gyvenimo *galimybė/galia* [*potenza*]²². Akivaizdu, jog Agambenas, pradėjęs *Homo Sacer* veikalų seriją nuo biopolitikos problemos, kuri pasireiškia „gyvasties“ išskyrimu/įskyrimu į *bios* sritį, baigia ją, įveddamas *form-of-life* sampratą kaip biopolitikos problemos sprendimą. Kadangi šiame darbe yra siekiama išnagrinėti, kaip Agambeno biopolitika yra realizuojama moderniosios demokratijos sąlygomis, nesigilinant į galimus biopolitikos problemos sprendimus, tai šiame darbe bus labiau susitelkta ne ties *potenza*²³, o ties *potere*²⁴. Dėl šios priežasties, didesnis dėmesys bus skiriamas pirmiems septyniems *Homo Sacer* serijos tekstams.

Svarbu atkreipti dėmesį į „demokratinės biopolitikos“ ir „biopolitinės demokratijos“ skirtumą: pirmoji yra orientuota į biopolitikos problemos sprendimą, tuo tarpu antroji iliustruoja biopolitinę moderniosios demokratijos pobūdį. Šiame darbe nagrinėjama pastaroji – „biopolitinės demokratijos“ – samprata, ir į moderniąją demokratiją siekiama pažvelgti iš Agambeno biopolitikos teorijos perspektyvos. Juk Agambenas, plėtodamas „tanatopolitiką“, turėjo omenyje ne tik totalitarinio režimo žiaurumus, bet ir nūdienės moderniosios demokratijos ypatumus. Kaip teigė pats Agambenas pirmoje *Homo sacer* veikalo dalyje, totalitarizmo ir moderniosios demokratijos panašumas vis didėja dėl šių valdžios formų biopolitinio pobūdžio. Šią mintį jis pratęsė ir vėlesniuose darbuose, demonstruodamas, kaip šiuolaikinės Vakarų demokratinės šalys paveldėjo ir, kai kuriais atvejais, net pagilino biopolitikos aporijas.

life and Agamben's theological genealogy of the 'apparatus'” (2016). Sergei Prozorov. “Biopolitics and socialism: Foucault, Agamben, Esposito” (2016), Lauri Siisiäinen. “Foucault, biopolitics and aesthetics” (2016), Simona Rentea. “Nature saved: From the katechontic to the eschatological in contemporary liberal biopolitics” (2016), Thomas Lemke. Michael Hardt and Antonio Negri on ‘postmodern biopolitics’, Miguel Vatter. “Community, life, and subjectivity in Italian biopolitics” (2017), Sergei Prozorov. *Democratic Biopolitics: Popular Sovereignty and the Power of Life* (2019)

²² „Suverenumas visuomet dvigubas, kadangi būtis suspenduoja save pačią, išsilaikydama, kaip galia, draudimo [bando] (arba apleidimo [abbandono]) santykiyje su savimi pačia, kad vėliau realizuotųsi kaip absoliutus aktas (kuris nepresuponuoja nieko kito, išskyrus savąją galią). Galų gale, gryoji potencia/galia ir grynasis aktas yra neatskiriami, o ši neatskiriamybės zona būtent yra suverenitas (Aristotelio Metafizikoje tai atitinka „mąstymo mąstymo“ figūrą, t. y. mąstymo, kuris aktu mąsto vien savąją galią mąstyti)“. in: Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 74

²³ Išskyrus pirmą skyrių; *potenza* – galia, kurią Agambenas taiko individams kaip būtybėms, turinčioms *galia* veikti arba neveikti ir kuri, tarp kitko, biopolitikos sąlygomis yra suspenduojama.

²⁴ Suvereno galia, kuri grindžiama *zoē* ir *bios* neatskiriamumo zonos, t. y. „gyvasties“, kūrimu

Darbo problema. Ar modernioji demokratija yra Agambeno biopolitikos realizavimo prielaida?

Darbo objektas. Modernioji demokratija kaip biopolitikos realizavimo prielaida Agambeno politinėje filosofijoje

Darbo metodas ir tezė. Šiame darbe kvestionuojama biopolitikos, kaip moderniosios demokratijos priešpriešos, sampratai, kuri grindžiama klaidingomis Agambeno biopolitikos teorijos interpretacijomis, ir teigiama, jog Giorgio Agambeno politinėje filosofijoje modernioji demokratija yra fundamentali biopolitikos realizavimo prielaida.

Darbo tikslas. Aptarti esminius Giorgio Agambeno biopolitikos teorijos principus ir atskleidžiant moderniosios demokratijos ypatumus, išnagrinėti klausimą, ar modernioji demokratija yra fundamentali biopolitikos realizavimo prielaida Agambeno politinėje filosofijoje.

Darbo tikslui pasiekti keliami uždaviniai:

- Išnagrinėti G. Agambeno *homo sacer* sampratą, ieškant jos teorinių ištakų ankstesnių epochų politinėje filosofijoje;
- Išanalizuoti svarbiausius G. Agambeno darbus, kuriuose atskleidžiami pamatiniai biopolitikos teorijos principai;
- Išnagrinėti biopolitines moderniosios demokratijos ištakas, atskleidžiant jos skirtumus nuo senosios demokratijos;
- Parodyti, kaip Agambeno politinėje filosofijoje atsispindi moderniosios demokratijos ir biopolitikos sąsajos.

Darbo aktualumas. Šio pobūdžio problematika akademiniame politinės filosofijos diskurse netyrinėta. Agambenas yra plačiai cituojamas ir analizuojamas autorius, tačiau minėtus klausimus apžvelgiančių darbų nėra daug. Jeigu Foucault, Nancy, Esposito ar kitų biopolitikos teoretikų biopolitikos sampratos yra vienaip ar kitaip siejamos su demokratine valdymo forma, bandant įrodyti teigiamą biopolitikos įtaką moderniosios demokratijos plėtrai, tai „tanatopolitinė“ Agambeno biopolitika yra dažniausiai siejama su demokratijos saulėlydžiu, nesusimąstant apie tai, jog modernioji demokratija kaip tik laiduoja sąlygas biopolitinės galios realizavimui.

Rašant darbą analizuojami trijų kategorijų darbai. Pirmoji – Agambeno veikalų serija, bendrai vadinama *Homo Sacer*, apimanti autoriaus darbus, nagrinėjančius biopolitikos problematiką²⁵. Profesoriaus tekstai yra kartinė ašis, kuria remiantis yra formuojama šio darbo problematika. Antroji kategorija – Agambeno biopolitikos teoriją analizavusių autorių darbai²⁶. Gilinantis į šiuos tekstus, svarbiausiu tikslu laikytina apžvelgti, kaip vertinama Agambeno biopolitikos teorija kitų biopolitikos teorijų kontekste, kokios yra Agambeno biopolitikos teorijos silpnosios ir stipriosios pusės bei kaip ji siejama su skirtingomis valdymo formomis. Galima pažymėti, jog į Agambeno biopolitikos teoriją yra žvelgiama gana kritiškai; kai kurie teoretikai, ypač tie, kurie interpretuoja kertines Agambeno biopolitikos sąvokas, vengia jas aiškinti platesniame politinės teorijos kontekste, apsiribodami vien paviršutinišku esminių biopolitikos koncepcijų pristatymu. Trečioji – bendro pobūdžio modernybės ir šiuolaikinių teoretikų darbai, kuriuose nagrinėjami žmogaus sampratos, suvereniteto ir moderniosios demokratijos problemos²⁷.

²⁵ Agambeno *Homo Sacer* serijai priskiriami darbai: *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare life* (1995), *State of Exception*. *Homo Sacer* II, 1 (2003), *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*. *Homo sacer* II, 2 (2015), *The Sacrament of Language: An Archaeology of the Oath*. *Homo Sacer* II, 3 (2008), *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. *Homo Sacer* II, 4 (2007), *Opus Dei: An Archeology of Duty*. *Homo Sacer* II, 5 (2013), *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. *Homo Sacer* III (1998), *The Highest Poverty: Monastic Rules and Forms-of-Life*. *Homo Sacer* IV, 1 (2013) ir *The Use of Bodies*. *Homo Sacer* IV, 2 (2016)

²⁶ Agambeno biopolitikos samprata susilaukė plačios analizės. Šiame darbe bus remiamasi šiais darbais: Steven DeCaroli. “What is a Form-of-Life?: Giorgio Agamben and the Practice of Poverty” in *Agamben and Radical Politics* (2016), Steven DeCaroli. “Political Life: Giorgio Agamben and the Idea of Authority” (2013), Audronė Žukauskaitė. „Nuogos gyvybės produkavimas antropoceno scenoje“ (2019), Audronė Žukauskaitė. „Nuo biopolitikos prie biofilosofijos: M. Foucault, G. Agambenas, G. Deleuze’as“ (2013), Thanos Zartaloudis. *Agamben and Law* (2016), Kelly Oliver. “Stopping the Anthropological Machine: Agamben with Heidegger and Merleau-Ponty” (2007), Mika Ojakangas. “Biopolitics in the Political Thought of Classical Greece” (2017), Andrew Norris. *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben’s Homo Sacer* (2005), Verena Erlenbusch. “The Place of Sovereignty: Mapping Power with Agamben, Butler, and Foucault”. (2013), Jussi Backman. “Aristotle” in *Agamben’s Philosophical Lineage* (2017)

²⁷ Richard Wolin. “Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State” (1990), Mindaugas Verbickas. „Prigimtinės ir pozityvistinės teisės doktrinų sąveikos problematiškumas“ (2017), Richard Tuck. *Natural Rights Theories* (1982), Leo Strauss. *Natural Right and History*. (1953), Leo Strauss. “On the Spirit of Hobbes’ Political Philosophy” (1950), Dalia Marija Stančienė. „Asmenybės ugdymo idėja Jono Dunso Škoto antropologijoje“ (2007), Carl Schmitt. *Political Theology* (2005), George Schwab. *The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936* (1970), Vytautas Rubavičius. *Postmodernusis kapitalizmas* (2010), Jean-Jacques Rousseau. „Apie visuomenės sutartį, arba politinės teisės principai“ (1979), Melvin Richter. “Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies” (2007), Platonas. *Valstybė* (1981), Robert Renahan. “The Greek Anthropocentric View of Man” (1981), Andrius Navickas. „Prigimtinis įstatymas ir prigimtinės teisės: nuo Tomo Akviniečio iki Thomaso Hobbeso“ (2005), Rasoul Namazi. “Leo Strauss on Thomas Hobbes and Plato: Two Previously Unpublished Lectures” (2018), Michael Mitterauer. *Why Europe? - The Medieval Origins of Its Special Path* (2010), Alan Macfarlane. “Louis Dumont and the Origins of Individualism” (1992/1993), Niccolo Machiavellis. *Valdovas* (1992), Pierre Manent. “Modern Democracy as a System of Separations” (2003), Pierre Manent. “Tocqueville, Political Philosopher” (2007), Pierre Manent. *Žmogaus miestas* (2005), Thomas Hobbes. *De cive* (1983), Thomas Hobbes. *Leviatanas* (1999), Paul W. Kahn. *Putting Liberalism in Its Place* (2008), Immanuel Kant. *Praktinio proto kritika* (1987), John Finnis. *Prigimtinis įstatymas ir prigimtinės teisės* (2014), Descartes. *Description of the Human Body* (2012), Edmund Burke. “Reflections on the Revolution in France” (1999), Zevedei Barbu.

Darbą sudaro trys dalys. Pirmojoje, apžvelgiant Agambeno biopolitikos teoriją, atskleidžiamos kartinės Agambeno biopolitikos figūros – *homo sacer* – teorinės ištakos. Antroji dalis yra skirta moderniosios demokratijos teorinių biopolitikos ištakų nagrinėjimui, išryškinant pagrindinius senovės ir modernybės demokratijos skirtumus. Pagaliau, trečiojoje dalyje yra demonstruojamos moderniosios demokratijos ir biopolitikos sąsajos Agambeno politinėje filosofijoje.

Problems of Historical Psychology (1960), Harold J. Berman. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (1983), Isaiah Berlin. "Two Concepts of Liberty". *Four Essays on Liberty* (1969), Roger Boesche. *Theories of Tyranny — From Plato to Arendt* (1996), Hannah Arendt. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (1961), "Freedom and Politics" (1960), *The Human Condition*. (1998), *The Origins of Totalitarianism* (1962), Aristotelis. „Nikomacho etika“ (1990), Aristotelis. *Politika* (1997), Šv. Tomas Akvinietis. „Apie esinį ir esmę“ (2009), *The Summa Theologica, Apie įstatymus*. (2005), „Apie valdžią. Kipro karaliui“ (2009).

1. TEORINĖS GIORGIO AGAMBENO *HOMO SACER* IŠTAKOS

G. Agambeni *homo sacer* terminą pavertus filosofema, politinės filosofijos diskurse įsivyravo keli šio termino aiškinimo lygmenys. Visų pirma, *homo sacer* buvo apibrėžtas būtent teisiniame lygmenyje, kadangi Agambenas jį perėmė iš romėnų teismų įstatymų, kur *homo sacer*, t. y. „šventas“ arba „prakeiktas“ žmogus, yra individas, nuteistas už nusikaltimą, tačiau negalys būti paaukotas, o jį nužudęs asmuo nėra smerkiamas žmogžudyste²⁸. XII lentelių įstatymų 21 punktas, kuriame teigiama, kaip tampama *homo sacer*, yra verčiamas dvejopai: „jei patronas apgautų klientą, tebūnie jis šventas“ arba „<...> tebūnie paaukotas požemio dievams [= prakeiktas]“. Taip yra todėl, kad italų kalba žodis *sacer* turi dvi reikšmes – „šventas“ ir „prakeiktas“. Ši *sacer* žodžio dviprasmybė perteikia visą biopolitinės valdžios paradoksalumą, todėl G. Agambenas savo biopolitikos teorijos ašimi pasirinko būtent *homo sacer* figūrą.

Agambenas parodo, jog tiek senovės autoriams kaip, pavyzdžiui, Makrobijus, tiek šiuolaikiniams, šis *sacer* žodžio dvilypumas rodėsi esąs gana problemiškas. Moderniosios interpretacijos išskiriamos tarp tų, kurie, kaip T. Mommsenas, L. Lange ar J. L. Strachan-Davidsonas *sacer* žodyje išvelgė sekuliarizuotą archajinės fazės likutį, kuriame religinė teisė ir baudžiamoji teisė dar nebuvo atsiskyrusios ir mirties nuosprendis buvo traktuojamas kaip auka dievybei; ir tų, kurie, kaip K. Kerényi ar W. W. Fowleris, *sacer* aiškina kaip pašventimą požemio dievams, analogišką etnologinei draudimo sampratai: „prakilnus ir prakeiktas, vertas garbinimo ir keliantis siaubą“²⁹. Tačiau nei pirma, nei antra pozicija neįstengia paaiškinti šių dviejų bruožų, t. y. 1) nebaudžiamumo dėl jo nužudymo ir 2) aukojimo draudimo, suderinamumo: pirmiesiems pavyksta paaiškinti tik nebaudžiamumą dėl *homo sacer* nužudymo, o antriesiems – tik draudimą aukoti. Taigi, *homo sacer* paradokso negalima iš esmės paaiškinti tol, kol liekama dieviškosios ir žmoniškosios teisės lygmenyje – jo fundamentali reikšmė atsiskleidžia politiniame, o kartu ir ekonominiame šiuolaikinio žmogaus analizės lygmenyje.

Taigi, *homo sacer* nagrinėjimas iš politinės ir ekonominės teorijų perspektyvos leis aiškiau apibrėžti šiuolaikinio žmogaus sampratą. Apskritai, žmogaus sąvokos neapibrėžtumas yra eksplicitiškai susijęs su moderniosios demokratinės santvarkos teikiama laisve manyti apie save ką tik nori³⁰. Tai

²⁸ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 15

²⁹ *Ibid*, p. 108

³⁰ Paul W. Kahn. *Putting Liberalism in Its Place*. Princeton: Princeton University Press, 2008, p. 115,

leidžia manyti, jog egzistuoja nuostabus ryšys tarp žmogaus prigimties ir politinės problemos suformulavimo ir jos sprendimo³¹. Paversdamas romėnų teismų figūrą šiuolaikinės politinės filosofijos objektu, Agambenas sukūrė palankias sąlygas žmogaus sampratos metamorfozę analizuoti būtent iš istorinės perspektyvos. Turint omenyje, jog dabartinis Vakarų pasaulis egzistuoja senovės graikų, krikščionybės ir apšvietos paveldo dėka, iš pradžių svarbu išsiaiškinti, kaip kito žmogaus samprata nuo antikos iki modernybės, kaip per šiuos laikotarpius kito žmogaus santykis su valdžia ir kokie antikos, viduramžių ir modernybės žmogaus bruožai atsispindi šiuolaikinio žmogaus įvaizdyje. Tokiu būdu šiame skyriuje, kvestionuojant Agambeno tezė apie antikinės biopolitikos atsiradimo ištakas, bandoma įrodyti, jog modernybės ir viduramžių paveldas – labiau, nei antikos – sąlygojo ribinės romėnų teismų figūros *homo sacer* virsmą šiuolaikinio žmogaus simboliu.

1.1. *Homo sacer* (ne)galimybė antikinės žmogaus sampratos perspektyvoje

Nagrinėjant antikos žmogaus ir *homo sacer* sąsajas pirmiausia kyla klausimas, ar juos reikia priešpriešinti? Juk Agambenas, kitaip nei Foucault, savo biopolitikos teoriją grindė įsitikinimu, jog biopolitika anaipol nėra modernybės išradimas. Kadangi, anot Agambeno, biopolitikos ištakas slypi antikoje, tai, peršasi išvada, jog ten pat glūdi ir *homo sacer* šaknys. Kad būtų galima išsiaiškinti, kokie antikos žmogaus gyvenimo aspektai lėmė biopolitikos atsiradimą, toliau bus nagrinėjamos kertinės Agambeno biopolitikos teorijos gairės, kurios leis suvokti antikos žmogaus ir *homo sacer* priešpriešą bei kartu atsakyti į klausimą, kodėl kyla pagunda biopolitikos ištakų ieškoti antikoje.

Agambenas savo pirmąją *Homo Sacer* serijai priskiriamą knygą pradeda nuo skirties, kuri, jo manymu, nuo pat antikos laikų lėmė Vakarų pasaulio politinę tradiciją. Ir čia turima omenyje ne dvinarė Carlo Schmitto draugo ir priešo schema, o paprasto gyvenimo fakto ir politinio gyvenimo skirtis. Senovės Graikijoje buvo vartojami du skirtingi žodžiai išreikšti tam, kas šiandien vadinama žodžiu „gyvenimas“: *zoē*, reiškiantis paprastą gyvenimo faktą, kuris yra bendras visoms gyvoms būtybėms, ir *bios*, nurodantis žmogui ar grupei būdingą gyvenimo formą³². Antikoje prigimtinis gyvenimas *zoē* buvo atskirtas nuo *polio* arba *nomos* kaip grynai reproduktyvus gyvenimas, apribotas *oikos* arba *physis* sritimi, kuri nepriklausė valdžios prerogatyvai, taigi, *zoē* ir *bios* atskyrimas tik implikuoja, jog *zoē/oikos* sritis nebuvo laikoma politiškai reikšminga, kadangi prigimtinėse

³¹ Pierre Manent. *Žmogaus miestas*. vertė Petras Račius. Vilnius: Margi raštai, 2005, p. 161

³² Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 11

bendrijose, priešingai nei polyje³³, nebuvo keliamas gero, t. y. etiškai vertingo, gyvenimo klausimas. Tai nereiškia, kad politinis gyvenimas galėjo egzistuoti be *zoē*; priešingai, *oikos*, kuriam priklausė *zoē*, buvo fundamentali *polio* atrama – neatsitiktinai Aristotelis „Politikoje“ apie *polį* pradeda kalbėti būtent nuo *oikos* sferos, be kurios *polio* gyvenimo nebūtų įmanoma realizuoti. Tačiau, kita vertus, antikos laikais *zoē* buvo traktuojama ne tik kaip *polio* atrama, bet ir kaip savotiška sritis, nuo kurios politinė valdžia nuolat siekė atsiriboti³⁴. Agambenas, teigdamas, jog politinė „gyvasties“ kontrolė visuomet kyka iš *zoē* ir *bios* skirties niveliavimo³⁵, referuoja būtent į šią antikinę *oikos* ir *polis* skirtį.

Iš esmės, graikai *bios* laikė išskirtinai žmogaus sritimi, kadangi žmogaus gyvenimas suponuoja tam tikros prigimties realizavimą, pašaukimo įgyvendinimą, o ne vien tik fizinės egzistencijos faktą. Žmogaus gyvenimas jam ne tik natūraliai suteiktas, kaip gyvūnui jo paties gyvenimas, bet taip pat yra „įprasmintas“ tikslu: „gyventi“ žmogui reiškia gyventi pagal tam tikrą gyvenimo formą. Aristotelio paradigmoje, kuria šiame kontekste Agambenas remiasi labiausiai, tokios „gyvenimo formos“ praktikavimas užpildo natūralų gyvenimą, paverčiant jį kilniu žmogaus gyvenimu³⁶. Todėl, politinėje sferoje, Aristotelis daro skirtį tarp natūralaus ir etiškai vertingo gyvenimo. Žmogus yra skatinamas įsteigti *polį*, nes tai jam padeda išgyventi, t. y. išlaikyti savo biologinę egzistenciją; *polis* yra pats sau pakankamas [*autarkeias*]. Tačiau ši paskata nėra vienintelis *polio* siekis: apsaugodamas „gyvastį“ [*tou zēn*], *polis* atveria žmogui *galimybę* gyventi gerą, etiškai vertingą gyvenimą [*tou eu zēn*], kurį užtikrinti ir yra svarbiausias *polio* tikslas, lemiantis jo pranašumą prieš šeimą ir namų ūkį, kurie yra nevisavertės žmonių prigimtinės bendrijos.

Tuo tarpu biopolitinė valdžios forma tampa galima tik po Didžiosios Prancūzijos revoliucijos, kai *zoē* sfera buvo teisiškai įskirta į *bios* sritį, ir tokiu būdu tapo pavaldi suvereniui. 1789 m. Žmogaus ir piliečio teisių deklaracijoje žmogų paskelbus įstatymų šaltiniu, „gyvastis“ buvo negrįžtamai politizuota, paverčiant ją teisinės-politinės tvarkos, t. y. suverenumo, pamatu³⁷. Taigi individas,

³³ „valstybės tikslas yra geras gyvenimas, o šie dalykai yra to tikslo labui. Valstybė yra giminių ir kaimų bendrija tobulo ir sau pakankamo gyvenimo dėlei, o tai reiškia, kaip mes sakome, gyventi laimingai ir gerai; taigi pilietinę bendriją reikia laikyti [egzistuojančia] kilnių darbų labui, o ne tik bendro gyvenimo.“ in: Aristotelis. *Politika*. vertė Mindaugas Strockis, Vilnius: Pradai, 1997, p. 152

³⁴ Steven DeCaroli. “What is a Form-of-Life?: Giorgio Agamben and the Practice of Poverty” in *Agamben and Radical Politics*. Edited by Daniel McLoughlin, 2016, p. 208

³⁵ *Ibid*, p. 208

³⁶ Gert-Jan van der Heiden. “Exile, Use, and Form-of-Life: On the Conclusion of Agamben’s *Homo Sacer* series”. *Theory, Culture & Society*, Vol. 37(2), 2020, p. 63

³⁷ Pirmasis „gyvasties“ kaip naujojo politinio subjekto įrašymas aptinkamas ne Žmogaus ir piliečio teisių deklaracijoje, o dokumente, kuris sutartinai laikomas moderniosios demokratijos pagrindu — 1679 m. teisės akte *Habeas corpus*. Šios formuluotės centre atsiduria nebe senasis feodalinių santykių ir laisvių subjektas, o individo kūnas. (in: Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga.

būdamas ir įstatymų subjektu, ir objektu, yra vienu metu ir „išskirtas“ ir „įskirtas“ į teisės reguliuojamą sferą. Tokiu būdu, teisės reguliuojamos tvarkos periferijoje buvęs paprastas gyvenimo faktas „palaiptams ima sutapti su politine erdve, o įskyrimas ir išskyrimas, išorė ir vidus, *bios* ir *zoē*, teisė ir faktas, patenka į visiško neatskiriamumo zoną“³⁸. Šis iš pirmo žvilgsnio dviprasmiškas *zoē* išskyrimo“ ir įskyrimo faktas biopolitikoje iš tiesų yra nesunkiai paaiškinamas: „gyvastis“ yra išskirta iš politinio gyvenimo, kadangi ji, kaip įstatymų, taigi ir suvereniteto, šaltinis, turi atsirasti anapus teisės reguliuojamos tvarkos, kad ją valios veiksmu įsteigtų; tačiau tuo pat metu „gyvastis“ yra ir įskirta į politinį gyvenimą, kadangi, būdama įstatymų objektu, yra beginklė prieš besąlygišką suvereno galią. Tuo tarpu antikoje toks *zoē* ir *bios* santykis buvo labiau priskirtinas tiems, kurie nedalyvavo *polio* gyvenime, t. y. jų egzistencija buvo apribota vien *oikos* sritimi; šiai kategorijai priklausė moterys, vaikai, vergai bei ostrakizmu išstremti piliečiai. Visais kitais atvejais antikos žmogaus gyvenimas buvo *a priori* politinis. Tai reiškė, kad žmogus, gyvendamas etiškai vertingą gyvenimą, ne tik egzistavo biologiškai, bet ir tobuliausiai realizuodavo savo žmogiškąją prigimtį. Akivaizdu, kad šiuo atveju žmogaus gyvenimas pats savaime yra *bios*, tačiau nuo jos atskirtoje *zoē*, srityje slypi *dynamis*, kuri yra nukreipta į antikos žmogaus politinio gyvenimo realizaciją.

Taigi, tokia antikos žmogaus sampratos išsklotinė *zoē* ir *bios* santykio kontekste parodo skirtingą antikos žmogaus ir *homo sacer* gyvenimo formą. Tampa akivaizdu, jog graikai savo prigimtį realizuodavo *bios* sferoje, kuri buvo administruojama valdžios ir grindžiama *zoē* teikiama *galia*. Tuo tarpu *homo sacer* (lengva Agambeno plunksna tapęs šiuolaikinio individo „gyvasties“, modernybėje įskirtos į teisės reguliuojamą tvarką simboliu) gyvenimas, suredukuotas iki biologinės egzistencijos, anaipol nėra žmogaus prigimties realizacija, veikiau – nesibaigiantis beribių individo troškimų tenkinimas, tampantis Agambeno analizuojamų „gyvenimo formų“ šaltiniu.

1.1.1. Antikos žmogus kaip „protingas gyvūnas“

Viena svarbiausių ypatybių, išskiriančių antikos žmogaus sampratą, yra sielos pranašumas prieš kūną, būdinga platoniskajam ir neoplatoniskajam mąstymui. Platono teigimu, esame sudaryti iš dviejų dalių, iš sielos ir kūno: „siela esanti ilgaamžė <...> o kūnas silpnesnis ir trumpaamžiškesnis“³⁹. Toks požiūris į kūną suponavo tai, jog kalbant apie kūną, antikoje dažniausiai buvo apsiribojama gimnastikos užsiėmimais ir sportinių įgūdžių lavinimu, tuo tarpu antikos sielos samprata buvo

Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 172). O 1789 m. Žmogaus ir piliečio teisių deklaracijoje „gyvastis“, įtraukta į suvereniteto struktūrą, buvo galutinai politizuota.

³⁸ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 21

³⁹ Platonas. *Faidonas*. vertė Tatjana Aleknienė. Vilnius: Aidai, 1999, p. 70

išsamiai analizuojama filosofų darbuose. Kadangi šiame darbe antikos žmogaus sampratos išgryninimo prasmė yra tikslesnis šiuolaikinio žmogaus kaip *homo sacer* apibrėžimas, tam pakaks susitelkti ties tuo, kas žmogų daro žmogumi, kitaip tariant, kuo žmogus skiriasi nuo „kitų gyvūnų“.

Visų pirma, pagal antikos mąstytojus, žmogų nuo kitų gyvų padarų skiria ypatinga sielos [*psyche*] samprata. Jau Platonas, sukūręs pirmąją išsamią filosofinę sielos pradų teoriją, pabrėžė ypatingą protingojo prado, siekiančio išminties, svarbą⁴⁰. Jo nubrėžtomis gairėmis vadovautasi daugelį šimtmečių. V amžiuje, vyskupo Nemesijaus traktate „Apie žmogaus prigimtį“ pateiktas žmogaus apibrėžimas skamba taip: „žmogus yra racionalus, mirtingas gyvūnas, gebantis mąstyti ir siekti žinojimo“⁴¹. Šis žmogaus apibrėžimas yra aptinkamas ir medicinos terminų žodyne *Definitiones Medicae*, kuris sudarytas antikos mediko ir filosofo Klaudijaus Galeno, toliau vysčiusio Platono sielos teoriją, pasekėjų. Tačiau seniausi šio apibrėžimo pėdsakai yra randami pseudo-platonininkų darbuose bei Aristotelio traktate „Topika“, kuriame jis eksplicitiškai teigia, jog apibūdinant žmogų kaip *zōon epistemes dektikon*, jam priskiriama esminė, tik žmogiškajai būtybei būdinga savybė⁴². Iš šio žmogaus apibrėžimo, plaukia išvada, jog specifinis skirtumas, kuris skiria žmogų nuo kitų mirtingų gyvūnų, yra jo *logos*, t. y. gebėjimas mąstyti.

Antikos filosofijoje sielos ir proto sąsaja buvo kartinė: gebėjimas mąstyti buvo laikomas aukščiausia sielos gebėjimų realizacijos forma. Protas buvo laikomas viena iš dviejų dorybės rūšių, apimančių išmintį, supratingumą ir protinį išprusimą⁴³, kuriuos žūtbūt reikėjo lavinti, kad būtų galima išgauti dorą politinę praktiką. Todėl antikoje gebėjimas mąstyti buvo daugiau nei vien gebėjimas: tai turėjo užtikrinti žmogui visavertį gyvenimą *polyje*. Mąstymas turėjo pagrindines funkcijas, kurios laidavo žmogui *bios*, t. y. etiškai vertingą gyvenimą. Jas labai nuodugniai išnagrinėjo Paul W. Kahnas, išskyręs dvi senovės graikų proto funkcijas: vidinę, kuri pasireiškė sielos pradų ir kitų gebėjimų reguliavimu, bei išorinę, skirtą individų ginčų reguliavimui valstybėje. Todėl galima teigti, jog politinis valdymas ir „savęs valdymas“ yra dvi proto funkcijos, kurios, idealiau atveju, turi būti tapačios. Taigi, akivaizdu, jog antikos žmogui egzistavo viena problema, būdinga ir valstybei, ir piliečiui – suvaldyti nesuvaldomus *troškimus*, pajungiant juos protinei veiklai, t. y. apmąstymui. Tad antikos žmogaus sielos ir proto tobulumas priklausė nuo to, kaip jis *gebėjo* valdyti savo *troškimus*.

⁴⁰ Platonas. *Valstybė*. vertė Jonas Dumčius. Vilnius: Mintis, 1981, p. 160

⁴¹ “people define man as a rational mortal animal, capable of thought and knowledge” in: Robert Renehan. “The Greek Anthropocentric View of Man”. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 85, 1981, p. 239

⁴² *Ibid*, p. 240

⁴³ Aristotelis. „Nikomacho etika“. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, 1990, p. 85

Žmogaus kaip racionalaus gyvūno apibrėžimas nebuvo vienintelis žmogaus apibrėžimas graikų politinėje filosofijoje, nes antikinė žmogaus samprata aprėpė ir kitus jo savitumą apibrėžiančius bruožus. Kitas Vakarų kultūros tradicijoje išsiskiręs žmogaus apibrėžimas – *zōon politikon*, t. y. pilietinis gyvūnas – liudija jog antikoje *žmogus* nuo kitų gyvūnų padarų išsiskiria ne tik savo protingumu, bet ir bendruomeniškumu, kuris suponuoja politinės bendrijos piliečių gyvenimą pagal gėrį.

1.1.2. Bendruomeniškumas: antikos žmogus kaip „pilietinis gyvūnas“

Antikoje, ypač iki-sokratiniu laikotarpiu, žmogus buvo laikomas kosmoso dalimi ir buvo tiriamas vadovaujantis tais pačiais principais, kaip ir kosmosas. Tad žmogus buvo aiškinamas kaip tam tikra organinė visuma, turinti savo prigimtį. Šiuolaikinis mąstytojas Zevedei Barbu, samprotaudamas apie graikų visuomenės perėjimą nuo iki-individualistinės prie individualistinės pakopos, teigė, jog antikoje „žmogus pažinojo save tik kaip savo bendruomenės narį. Individo asmenybė <...> buvo panardinta į grupės struktūrą“⁴⁴. Tokia žmogaus sampratą savo laiku įamžino Aristotelis, apibrėžęs žmogų kaip *zōon politikon*, t. y. politinį gyvūną.

Agambeno teigimu, Foucault nurodo būtent šį apibrėžimą, kai savo veikale „Valia žinoti“ apibendrina procesą, dėl kurio prigimtinis gyvenimas modernybėje yra įskiriamas į valstybinės galios mechanizmus, o politika virsta biopolitika: „Tūkstantmečiais žmogus išliko tas, kas jis buvo Aristoteliui: gyvas gyvūnas [*un animal vivant*], be to, gebantis ir egzistuoti politiškai; modernus žmogus yra gyvūnas, kurio politikoje yra užklausias jo, kaip gyvos būtybės, gyvenimas“⁴⁶. Toks pasakymas reiškia, kad paprastas žmogaus gyvenimo faktas tampa valdžios sprendimų prerogatyva tik nuo modernybės laikų, kas iš esmės prieštarauja Agambeno biopolitikos sampratai, pagal kurią prigimtinis gyvenimas visais laikais buvo pavaldus valdžiai, o modernybėje toks *zoē* valdymas tapo radikalizuotas. Šioje vietoje kyla klausimas, ką Agambenas turi omenyje, prieštaraudamas Foucault biopolitikos kaip modernybės fenomeno idėjai? Ar Agambenas tvirtina, jog biopolitika buvo praktikuojama ir senovėje, ar jis tiesiog atkreipia dėmesį į tai, kad senovėje egzistavo tai, kas modernybėje taps pagrindiniu valstybinės galios mechanizmų objektu?

⁴⁴ Aristotelis. *Politika*. vertė Mindaugas Strockis, Vilnius: Pradai, 1997, p. 71

⁴⁵ “man knew himself only as “participant” in the life of his community. The personality of the individual ... was submerged into the structure of a group” in: Zevedei Barbu. *Problems of Historical Psychology*. London: Routledge, 1960, p. 71, pg.: Chapter I – “Character and the Greek View of Man”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Vol. 50, Issue Supplement 99, 2007, p. 4 [Žiūrėta: 2020 03 29]. Prieiga per internetą (per VPN ryšį): <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.2041-5370.2007.tb02515.x>

⁴⁶ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 14

Vis dėlto, nagrinėjant paties Agambeno samprotavimus apie *zoē* reikšmę senovėje, tampa aišku, jog autorius anaipol neteigia, jog antikoje vykdoma politika buvo *a priori* biopolitika; jis tiesiog pabrėžia, jog antikoje nuo politinio gyvenimo atskirta „gyvastis“ – ji antikoje nebuvo politizuojama – modernybėje tampa pagrindiniu biopolitinės galios taikiniu. Tai labai ryškiai iliustruoja paties *zōon politikon* apibrėžimo reikšmė *zoē* ir *bios* santykio kontekste. Kiek apibrėžimas *zōon politikon* tinka apibūdinant antikos žmogų, tiek ir *zoē politikē* nėra tinkamas apibūdinant Atėnų piliečių gyvenimą. Tai anaipol nereiškia, kad antikos pasaulyje paprastas gyvenimo faktas, pats *zoē* kaip toks, negalėjo būti savaiminis gėris. Priešingai: turėdamas omenyje, kad *polio* tikslas yra gyvenimas pagal gėrį, Aristotelis „Politikoje“ teigia: „jie susiburia ir palaiko pilietinę bendriją ir dėl paties gyvenimo, nes vien jau tai, kad gyvename [*zoē*], taip pat turbūt yra tam tikra gėrio dalelė“⁴⁷.

Nepaisant šio požiūrio, antikoje *zoē* neturėjo nieko bendro su *bios*: jis buvo išskirtas iš *polio* ir, kaip grynai reproduktyvus gyvenimas, buvo apribotas *oikos* sritimi. Atrodo, lyg „Politikoje“ Aristotelis, apibrėždamas tobulos bendruomenės tikslą – gyventi pagal gėrį – supriešina „gyvastį“ ir politinį gyvenimą ir tokiu būdu prieštarauja savo suformuluotam žmogaus apibrėžimui *zōon politikon*, tačiau, anot Agambeno, čia *politikon* t. y. „pilietinis“, „yra ne gyvos būtybės atributas, o tam tikra skirtis, apibrėžianti *zōon* giminę“⁴⁸. Be to, ilgainiui žmogiškoji politika yra atskiriama nuo kitų būtybių politikos, kadangi pirmoji yra grindžiama gėrio ir blogio, teisingumo ir neteisingumo, o ne malonumo ir kančios sampratomis.

Žmogaus apibrėžimas *zōon politikon* taip pat atkreipia dėmesį į valstybės svarbą žmogaus gyvenime. Antikos filosofų nuomone, valstybė žmogui teikia žmogiškumo sąlygas, formuoja jo elgesio vertinimo principus, t. y. moralės normas, moko teisingai gyventi ir yra būtina sąlyga laimei pasiekti. Anot Platono, tik valstybėje gali reikštis teisingumo idėja⁴⁹, o Aristoteliui valstybė yra vienintelis moralės principų šaltinis. Senieji mitai taip pat traktuoja žmogų kaip bendruomeninę būtybę. Tiek antikos kultūroje, tiek kitose iki-krikščioniškose kultūrose vyrauja bendruomeninė asmens samprata: visuomenė yra asmens gyvenimą lemianti jėga, be kurios žmogus negalėtų realizuoti savo prigimties.

⁴⁷ Aristotelis. *Politika*. vertė Mindaugas Strockis, Vilnius: Pradai, 1997, p. 145

⁴⁸ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 13

⁴⁹ Platonas. *Valstybė*. vertė Jonas Dumčius. Vilnius: Mintis, 1981, p. 75, 154, 163

1.1.3. Galia: antikos žmogus – „galios būtybė“

Vienas iš nedaugelio klausimų, ties kuriuo vienbalsiai sutaria antikos filosofijos istorikai, yra tas, kad klasikinėje graikų tradicijoje nebuvo *valios* sąvokos. Ši sąvoka, bet kuriuo atveju ta fundamentalia prasme, kuria ji mums žinoma, pirmiausia pasirodė romėnų stoicizmo tradicijoje ir buvo iki galo išplėtotą krikščioniškoje teologijoje. Tačiau, jeigu pabandytume susekti procesą, lemiantį *valios* sampratos atsiradimą Vakarų filosofijoje, pastebėtume, jog ji tarsi išsivystė iš kitos sampratos, kuri taip pat užima svarbią vietą graikų filosofijoje ir su kuria *valia* išlieka glaudžiai susijusi; tai antikinė *galimybės* samprata – *dynamis*⁵⁰.

Pirmą kartą Agambenas kalba apie *dynamis* viešojoje paskaitoje 1986 m., maždaug dešimtmetį prieš pirmosios *Homo Sacer* knygos pasirodymą. Čia jis, dekonstruodamas Aristotelio *dynamis* sąvoką, teigia, jog ši koncepcija Vakarų pasauliui suteikė pagrindinę žmogaus laisvės paradigmą. Anot jo, laisvės šaknys glūdi *galioje*: „Būti laisvam, ta prasme, kuri mums yra prieinama, vadinasi gebėti *negalėti*“⁵¹. Toks pasakymas iš esmės reiškia, kad antikos žmogus *gebėjo* pripažinti savo trūkumus ir suvokė savo *galios* ribas, kas yra visiškai svetima ir nesuprantama šiuolaikiniam modernios demokratinės visuomenės piliečiui. Būtent todėl Agambenas, apibūdindamas antikos žmogų, teigė, jog antikos žmogus yra galios būtybė – būtybė kuri *gali*⁵². Tokiu atveju, antikos žmogus yra laisvas ta prasme, kad jis turi *galią* veikti ir neveikti, kurios *de facto* neturi šiuolaikinis moderniosios demokratijos pilietis, privalantis nuolat „veikti“: ne tik paklusti valdžiai, entuziastingai pritariant jos siekiams, bet ir „pačiam valdyti“, t. y. atitikti šiuolaikinio individo moralumo matą, kuris apibrėžiamas kaip besąlygiškas lojalumas savo valstybei ir pasiryžimas visuomet vykdyti pilietinę pareigą.

⁵⁰ *Dynamis* graikų kalboje labiau reiškė galimybę, potenciją (priklausomai nuo konteksto gali būti verčiama ir galia), kuri buvo suprantama kaip autonominė, t. y. nebūtinai turėjo būti realizuota, nes pagal Aristotelį, kiekviena galimybė [*dynamis*] yra ir to paties negalimybė [*adynamia*] („kiekviena potencija / galia yra to paties impotencija / negalia ir impotencija / negalėjimas to paties atžvilgiu“ in: Aristotelis. *Metafizika*. 1046a, p. 32 pg.: Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016 p. 71). Nors Hobbesas pradėjęs rašyti „Leviatana“ lotynų kalba, į galios sąvoką referavo kaip *potentia*, jo galios samprata skyrėsi nuo Aristotelio *dynamis*. Hobbesas išskyrė įgimtas galias (kūno ar proto sugebėjimų pranašumas, gabumas, iškalba ir t.t.) ir jų dėka įgytas instrumentines galias, kurios yra priemonės dar didesnei galiai įgyti. Taigi, Hobbeso galios samprata, priešingai nei Aristotelio *dynamis*, yra beribė, t. y. suponuoja nesibaigiantį galios didėjimą.

⁵¹ “To be free is, in the sense we have seen, to be capable of one’s own impotentiality” in: Giorgio Agamben. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Edited and Translated with an Introduction by Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999, p. 183

⁵² Джорджо Агамбен. *Что такое повелевать?*. перевод Борица Скуратова. Москва: Grundrisse, 2013, стр. 54

Kas liečia moderniosios demokratijos siūlymą „pačiam valdyti“, galima teigti, jog, tokiu būdu modernioji demokratija, kalbant Platono „Valstybės“ žodynu, naikina piliečių nuosaikumą, o tai savo ruožtu naikina valstybės nuosaikumą⁵³. Tam, kad valstybė būtų nuosaiki, jos piliečiai turi būti nuosaikūs, t. y. jie turi turėti savo vietą ir atlikti savo darbą. Tuo tarpu modernioji demokratija sukuria individams tokias sąlygas, kurios verčia individą amžinai norėti tai, kas jam nepriklauso⁵⁴, taigi ir „nuolat veikti“.

Kalbant apie „valdžios rėmimo“ aspektą, iš pirmo žvilgsnio šiuolaikinės demokratijos individo, kuris nuolat privalo „veikti“, įvaizdis gali pasirodyti paradoksalus, kadangi primena totalitarinių režimų tvarką bei suponuoja individų pilietinių laisvių apribojimą. Tačiau šioje vietoje, Agambenas implicitiškai siūlo atsisakyti minties, kad pilietinių laisvių suspendavimas ir piliečių populiacijų kontrolės didinimas yra moderniosios demokratijos aberacijos⁵⁵, todėl neatsitiktinai šiuolaikinis individas, kuris „negeba negalėti“, artikuluoja *laisvės* problemą šiuolaikinėje demokratijoje. Šiomis skirtingomis *laisvės* sampratomis yra brėžiama skirtis tarp klasikinės ir moderniosios demokratijos, kuri bus plačiau nagrinėjama antrame skyriuje. O kol kas vertėtų grįžti prie teorinių *homo sacer* ištakų ir bandyti išsiaiškinti, kaip viduramžių tradicijos paveldas suponavo *homo sacer* atsiradimą.

1.2. Viduramžių žmogus – antikos žmogaus ir *homo sacer* sintezė?

Viduramžių žmogaus sampratos nagrinėjimas ir jos sąsajų su antikos žmogumi bei *homo sacer* ieškojimas yra grindžiamas prielaida, jog be krikščionybės įtakos Vakarų civilizacijai, šiandien neturėtume nei moderniosios demokratijos, nei šiuolaikinių žmogaus laisvių ir teisių sampratų⁵⁶, todėl analizuojant šiuolaikinio individo ištakas, labai svarbu suprasti, kaip antikos žmogaus „evoliucionavimas“ į viduramžių žmogų suponavo *homo sacer* atsiradimą.

Vakarų politinės filosofijos diskurse viduramžių žmogaus samprata iš esmės yra laikoma krikščioniškosios žmogaus sampratos sinonimu, nepaisant to, jog visavertė, išbaigta krikščioniška politinė teorija dėl nepalankių istorinių aplinkybių susiformavo maždaug XII amžiuje⁵⁷. Bet kuriuo atveju, viduramžių žmogaus sampratos išsivystymą suponavo krikščioniškoji antropologija, kurios

⁵³ Platonas. *Valstybė*. vertė Jonas Dumčius. Vilnius: Mintis, 1981, p. 150-151

⁵⁴ Paul W. Kahn. *Putting Liberalism in Its Place*. Princeton: Princeton University Press, 2008, p. 100

⁵⁵ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 23

⁵⁶ Plačiau žr. 2 skyrių

⁵⁷ Harold J. Berman. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983, p. 131-132

kertinis teiginys yra įsitikinimas, kad *žmogų* daro žmogumi tik dieviškos *malonės* teikiama antgamtinė forma, kurią praradęs žmogus tampa demoniškoju niekiu arba *homo sacer*, kas *de facto* reiškia atskyrimą nuo tikėjimo bendruomenės – Bažnyčios, kuri tuo metu, augant kanonų teisės⁵⁸ svarbai, reglamentavo tiek viešąjį, tiek privatų žmogaus gyvenimą⁵⁹.

Šioje vietoje svarbu pabrėžti, jog religinės *homo sacer* termino konotacijos yra mažų mažiausiai klaidinančios. Kaip teigia Agambenas, suverenumo ir šventybės sferų panašumas priveda prie nesusipratimo, kai teisinis-politinis fenomenas *homo sacer* yra laikomas religiniu fenomenu arba sekuliarizuotu religinio politinės galios pobūdžio likučiu⁶⁰. Anot Agambeno, *sacer esto*, t. y. tebūnie šventas, nėra religinio prakeiksmo formulė, sankcionuojanti kokio nors dalyko prakilnų ir tuo pat metu niekingą pobūdį: ji greičiau yra pirminės išimties formuluotė, kurioje prieš besąlygišką nužudomumą išstatytas žmogaus gyvenimas yra įskiriamas į politiškai reguliuojamą tvarką⁶¹.

Kadangi viduramžiais įtakingiausia, visus žmones vienijanti struktūra buvo Bažnyčia, atskyrimas nuo jos buvo ne tik prilyginamas mirčiai, kaip ostrakizmas antikoje, bet ir, kas dar blogiau, užkirsdavo kelią į Dievo karalystę, kadangi antlaikinė (dieviškoji) žmogaus egzistavimo dimensija buvo laikoma svarbesne už laikinę (žemiškąją) žmogaus gyvenimo dimensiją, o baimė patekti į pragarą užgoždavo mirties, kaip biologinės egzistencijos nutrūkimo, baimę⁶². Taigi žmogus, atskirtas nuo tikėjimo bendruomenės, prarasdavo dievišką *malonę*, kuri suponuodavo žmogaus prigimties realizaciją. Tai reiškia, kad kitaip, nei šiuolaikinį individą, eilinio viduramžių žmogaus negalima apibrėžti kaip *homo sacer* dėl šių viduramžių žmogui būdingų savybių, kurie, viena vertus, krikščionybės dėka, priartino antikos žmogų prie šiuolaikinio žmogaus, tačiau, kita vertus, lėmė tai, jog viduramžių žmogus vis dar buvo laikomas tradiciniu, o ne šiuolaikiniu žmogumi:

1. **Tarp bendruomeniškumo ir individualumo.** Krikščioniškojoje tradicijoje žmogus yra tiek bendruomeniškas, tiek individualus. Viena vertus, krikščioniškuoju supratimu, individualus asmuo

⁵⁸ Kanonų teisėje negalėjo būti normų, prieštaraujančių Dievo ar prigimtiniam įstatymui.

⁵⁹ “The papal church that took shape in the High Middle Ages differed from the paradigm of the early church precisely because of the growing significance of canon law in ecclesiastical life <...> The intense politicization of the papal church in the high medieval period compared to earlier eras resulted from its emancipation from lordship groups, which enabled the church itself to become an organized lordship of a certain kind” in: Michael Mitterauer. *Why Europe? – The Medieval Origins of Its Special Path*. Translated by Gerald Chapple. Chicago: University of Chicago Press, 2010, p. 151-152

⁶⁰ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 124

⁶¹ *Ibid*, p. 125

⁶² Rasoul Namazi. “Leo Strauss on Thomas Hobbes and Plato: Two Previously Unpublished Lectures”. *Perspectives on Political Science*, Vol. 47, No. 4, 2018, p. 249

yra vertingas, o asmuo asmeniui lygus: kitaip tariant, žmogaus asmuo *per se* yra vertingas, nepriklausomai nuo to, ar tai – mirštantis ligonis, ar nusipelnęs mokslininkas. Taigi, viduramžiais iškylo individualistinė žmogaus samprata – asmuo yra laikomas didžiausia vertybe ir tobuliausiu Dievo kūrinium – tačiau, kita vertus, viduramžiais asmuo nebuvo mažomas atskirai nuo bendruomenės: gyvenimą bendruomenėje Akvinietis apibrėžė kaip vieną iš keturių svarbiausių amžinojo įstatymo žmogui suteiktų polinkių⁶³. Šioje vietoje reikėtų atkreipti dėmesį į tai, jog organiška visuomenės funkcionavimo samprata viduramžių Europoje buvo nuosaikesnė, nei antikoje. Reikalas tas, kad antika nežinojo „asmenybės“ sampratos, kuri vėliau įsigalėjo viduramžiais, todėl antikoje žmogaus tapatybė buvo apibrėžiama iš šalies – per visuomenę. Graikų *prosopon* ir lotynų *persona* reiškė teatro kaukę, todėl *prosopon* ir *persona* labiau implikavo socialinį vaidmenį, kurį visuomenė paskirdavo savo nariams⁶⁴.

Tuo tarpu viduramžiais visuomenės vaidmuo asmens apibrėžime nusilpo, kadangi *persona* buvo suvokiama kaip nedaloma ir *per se una*, t. y. „vieninga pati savaime“⁶⁵. Tomo Akviniečio teigimu, „*persona* reiškia tai, kas yra tobuliausia visoje gamtoje, t. y. kas įkūnyta protingojoje gamtoje“⁶⁶. Nors viduramžių teologai kalbėdami apie *personą* dažniausiai turėjo galvoje Dievą [*persona divina*] kaip vieną Dievą trijuose asmenyse (*tres personae – una substantia*), tokiu būdu buvo pabrėžiama ir dvilypė – dieviškoji ir žmogiškoji – Kristaus prigimtis, kas savo ruožtu implikuoja, kad *persona* referuoja ne tik į dieviškąją prigimtį. Kristaus *persona*, implikuojanti Dievo ir žmogaus vienybę, viena vertus, nukreipė dėmesį nuo žmogaus į Dievą, tačiau, kita vertus, tam tikra prasme sąlygojo žmogaus kaip individualios „asmenybės“, vienijančios dieviškąją ir žmogiškąją pradus, sampratą. Taigi, viduramžių žmogus pasirodo ant gamtiškumo ir antgamtiškumo ribos, kadangi dieviškoji *persona* nulemia individualiąją *personą*.

2. Žmogus – kūno ir sielos vienovė. Kitaip nei antikoje, kur sielos ir kūno dualizmas pasireiškė pastarosios nenaudai, krikščionybėje siela ir kūnas buvo laikomi lygiavertėmis žmogaus sandaros dalimis, kurių vienybė sudarė *asmenį*. Kaip teigia Tomas Akvinietis, negalima sakyti, kad žmogaus

⁶³ Kiti trys – saugoti asmeninę gyvybę, pratęsti giminę ir pažinti Dievą. in: Šv. Tomas Akvinietis. *Apie įstatymus*. vertė Gintautas Vyšniauskas, Vilnius: Logos, 2005, p. 16

⁶⁴ Nepaisant to, antikoje buvo atrasta individuali sąžinė, kas sąlygojo individualaus prado stiprėjimą. Neveltui Antigonėje yra kalbama apie nerašytus dievų ir sąžinės įstatymus, kurie priešpastatomi polio įstatymams

⁶⁵ St. Thomas Aquinas. *The Summa Theologica*. qn 29, art. 3, p. 212 [Žiūrėta: 2020 04 02]. Prieiga per internetą: <https://d2y1pz2y630308.cloudfront.net/15471/documents/2016/10/St.%20Thomas%20Aquinas-Summa%20Theologica.pdf>

⁶⁶ ““Person” signifies what is most perfect in all nature – that is, a subsistent individual of a rational nature.” St. Thomas Aquinas. *The Summa Theologica*. qn. 29, art. 3, p. 210 [Žiūrėta: 2020 04 02]. Prieiga per internetą: <https://d2y1pz2y630308.cloudfront.net/15471/documents/2016/10/St.%20Thomas%20Aquinas-Summa%20Theologica.pdf>

esmę sudaro tik siela arba tik kūnas⁶⁷; žmogaus asmuo yra visavertis tik tuomet, kai jis turi ir sielą (protą), ir kūną — būtent toks žmogaus paveikslas atitinka Dievo duotą prigimtį. Akvinietis prigimtį laiko amžinojo įstatymo⁶⁸ (Dievo valios⁶⁹) atspaudu kūrinyje, kuris plačiąja prasme vadinamas prigimtiniu įstatymu. Prigimtinių įstatymą Akvinietis apibrėžia kaip amžinojo įstatymo dalyvavimą protingame kūrinyje⁷⁰, nes tik protinga būtybė gali įstatymą suprasti ir sąmoningai juo vadovautis. Gamtoje vienintelė tokia būtybė yra žmogus, kuriame susitinka ir vienijasi tai, kas laikina – kūnas – ir tai, kas amžina – siela (protas).

3. Valios metafizikos pradžia. Jeigu graikų filosofijoje daugiausiai dėmesio skiriama *galios* ir galimybės [*potenza*] sampratoms, tai krikščioniškoji teologija, o vėliau ir modernybės filosofija – savo ašimi laiko *valios* sampratą⁷¹. Krikščioniškoji apreiškimo samprata pakeitė *proto* metafiziką į *valios* metafiziką: priimant sprendimus *valia* nukreipia protą tam tikra linkme – idealiu atveju – sutampančia su Dievo apreikšta *valia*⁷²: „dvasingi vyrai <...> laisva valia atlieka tai, ko reikalauja įstatymas“⁷³. Krikščionybė iš esmės padalino žmogų, prie jo prigimtinių, arba racionaliuųjų, grynai žmogiškųjų savybių pridėdama transcendentinius gebėjimus, pranokstančius protą, pavyzdžiui, tikėjimą. Todėl viduramžiais imta manyti, jog linkstanti prie Dievo *valia*, *tikėjimas* ir *malonė* yra svarbesni išganymui nei *protas* ir patyrimas, nors Tomo Akviniečio politiniame traktate „Apie valdžią“ išsakoma principinė nuostata, jog geras valdovas privalo valdyti politinę bendruomenę remdamasis protu panašiai, kaip Dievas protu valdo Visatą, liudija šio mąstytojo ištikimybę graikiškajai *proto* sampratai ir racionalumo idealui⁷⁴. Valios primatą prieš protą teigiantis voliuntarizmas Viduramžių filosofijoje pradėjo įsitvirtinti jau po Tomo Akviniečio mirties, Dunso Škoto ir W. Ockhamo doktrinose.

Apskritai, krikščioniškoji *valios* samprata yra geriausiai suprantama kaip sielos *gebėjimas* veikti, kuris „radikalia savideterminacijos galia ir laisvu apsisprendimu įveikia materialaus pasaulio fizinius

⁶⁷ Šv. Tomas Akvinietis. „Apie esinį ir esmę“. *Filosofijos traktatų rinktinė*. vertė Romanas Plečkaitis. Vilnius: Margi raštai, 2009, p. 10

⁶⁸ Pagal Akvinietį, amžinasis įstatymas yra visų kitų įstatymo rūšių – prigimtinių, dieviškojo, žmogiškojo ir nuodėmės įstatymo – šaltinis ir pamatas. in: Šv. Tomas Akvinietis. *Apie įstatymus*. vertė Gintautas Vyšniauskas, Vilnius: Logos, 2005, p. 43

⁶⁹ „Dievo valia yra pati jo [amžinojo įstatymo] esmė, todėl ji yra tas pats, kas amžinasis įstatymas.“ in: Šv. Tomas Akvinietis. *Apie įstatymus*. vertė Gintautas Vyšniauskas, Vilnius: Logos, 2005, p. 103

⁷⁰ Šv. Tomas Akvinietis. *Apie įstatymus*. vertė Gintautas Vyšniauskas, Vilnius: Logos, 2005, p. 51

⁷¹ Джорджо Агамбен. *Что такое повелевать?*. перевод Борица Скуратова. Москва: Grundrisse, 2013, стр. 54

⁷² Paul W. Kahn. *Putting Liberalism in Its Place*. Princeton: Princeton University Press, 2008, p. 147

⁷³ Šv. Tomas Akvinietis. *Apie įstatymus*. vertė Gintautas Vyšniauskas, Vilnius: Logos, 2005, p. 111

⁷⁴ Šv. Tomas Akvinietis. „Apie valdžią. Kipro karaliui“. *Filosofijos traktatų rinktinė*. vertė Romanas Plečkaitis. Vilnius: Margi raštai, 2009, p. 59

dėsnius⁷⁵. Valios akto metu žmogus patiria Dievo *malonę*⁷⁶ kuri, Dunso Škoto teigimu, yra kilniausias žmogaus sugebėjimas⁷⁷. Malonė, savo ruožtu, nėra žmogaus proto ar mąstymo vaisius, ji yra „už supratimo ribų“⁷⁸; malonė yra nepaaiškinama taip pat, kaip ir „kūrimas *ex nihilo*“⁷⁹. Taigi, galima daryti išvadą, jog tokia *valios*, kaip Dievo malonės įgyvendinimo galimybės samprata, ir *malonės*, kaip nuolatinės dieviškosios kūrybos išraiškos, samprata implikuoja, jog viduramžių žmogus, priešingai nei *homo sacer*, nekuria savęs „iš nieko“, o *valios* veiksmu vykdo nuolat jai apsireiškiančią Dievo malonę.

1.3. Šiuolaikinio žmogaus samprata – *homo sacer* pagrindas

Nors šiame skyriuje yra nagrinėjamos trys žmogaus sampratos, tačiau dėl teorinių ir praktinių motyvų jas galima sugrupuoti į dvi kategorijas: tradicinę žmogaus sampratą, kuri apima antikos ir viduramžių žmogaus sampratas, ir šiuolaikinio žmogaus sampratą. Taip skirstyti leistina dėl labai paprastos priežasties: reikalas tas, kad antikos ir viduramžių žmogus politinės filosofijos diskurse yra vadinamas *žmogumi* dėl egzistuojančios kūno ir sielos tarpusavio sąsajos, nepriklausomai nuo šių sampratų kaitos istorinių laikotarpių sankirtoje, tuo tarpu šiuolaikinė filosofija, atvirai atmetusi patį žodį *žmogus*, vietoj jo pateikė besielio *individuo* sąvoką⁸⁰, implikuojant sielos ir kūno ryšio nutraukimą ir kūno kaip *mechanizmo* traktavimą.

Tai, kas paprastai laikoma šiuolaikine filosofija, atsirado XVII amžiaus poleminėje kovoje su Aristotelio filosofija, tiksliau, su jo fizika ir metafizika, o jei dar tiksliau – su jo „substancijos“ samprata, liečiančia gamtą apskritai arba žmogų konkrečiai. Šią substancijos sampratą negailestingai sugriovė Dekartas kartu su didžiais kartezininkais, taip pat Spinoza, Hobsas, Lokas ir kiti moderno filosofai. Toks substancijos sunaikinimas yra glaudžiai susijęs su naujojo politinio darinio, naujojo žmogaus laisvės pasaulio sukūrimu. Skelbdamas universalų, fiziškai ir dvasiškai išsivysčiusio žmogaus idealą, pagrindinis klasikinio pasaulio idėjų priešas – humanizmas, – paradoksaliai aukštindamas žmogų jį sunaikino sugriaudamas jo, kaip substancialaus ir apibrėžtą formą turinčio esinio sampratą. Šitaip antropocentrizmas, neišlaikęs pusiausvyros, ėmė pernelyg pabrėžti biologinį žmogaus prigimties pradą – *zoē*. Pagal humanistinę žmogaus sampratą, žmogus buvo pradėtas suvokti

⁷⁵ Dalia Marija Stančienė. „Asmenybės ugdymo idėja Jono Dunso Škoto antropologijoje“. *Logos* 52, 2007, p. 67

⁷⁶ Paul W. Kahn. *Putting Liberalism in Its Place*. Princeton: Princeton University Press, 2008, p. 147

⁷⁷ Dalia Marija Stančienė. „Asmenybės ugdymo idėja Jono Dunso Škoto antropologijoje“. *Logos* 52, 2007, p. 67

⁷⁸ *Ibid*, p. 147

⁷⁹ *Ibid*, p. 147

kaip abstrakti, beribė gamybos medžiaga, kone prilyginama gyvūnui. Ši tendencija prasiveržė jau N. Machiavelli'o politinėje teorijoje: jo veikale „Valdovas“ daromas ikimoderniojoje filosofijoje neįmanomas ir net neįsivaizduojamas palyginimas – sėkmingas valdovas lyginamas su liūtu ir lape⁸¹. Tokiu būdu humanizmas galutinai nutraukė Vakarų kultūros ryšį su antika, nors ir įgyjo tam tikrus simuliacinius klasikinio pasaulio bruožus, kas įrodo, jog Agambeno *homo sacer* ištakų paieškos antikos pasaulyje apsiriboja: a) *zoē ir bios* skirties apibrėžtimi⁸² ir b) teisiniu *homo sacer* terminu, taikomu tik išimtiniais atvejais. Ta žmogaus „gyvasties“ sritis, t. y. žmogaus biologinė egzistencija, kuri viduramžiais buvo vertinama kaip „Dievo dovana“ ir būtina *bios* sąlyga, o antikos pasaulyje, kaip *zoē*, buvo, bent jau iš pažiūros, aiškiai atskirta nuo politinio gyvenimo – *bios*, dabar žengia į pirmąjį valstybinės struktūros planą ir netgi tampa žemišku savojo legitimumo bei suverenumo pamatu, tik dar labiau paryškindama tradicinio žmogaus ir *homo sacer* perskyrą.

Taigi, akivaizdu, jog dėl pernelyg didelio atstumo tarp tradicinio ir šiuolaikinio žmogaus, nūdienės filosofijos požiūriu iš esmės neįmanoma vartoti tą patį žodį, nurodant antikos ir naujųjų laikų žmogų. Pierre'o Manento tvirtinimu, tradicinis žmogus, kaip gyva ir mąstanti rūšis, kaip prigimtis ir substancija, kaip protingas gyvūnas, užleido vietą šiuolaikinei žmogaus sampratai, kuri šiandien yra apibrėžiama ne pagal rūšinį skirtumą, o pagal savimonę, valdžios troškimą, dvasią ir *Dasein*⁸³. Taip, kaip nuo modernybės laikų suverenas kuria tvarką *ex nihilo*, taip ir *homo sacer*, neturintis žmogiškosios prigimties ir substancijos, save kuria „iš nieko“. Taigi, iki Renesanso epochos žmogus save *realizuodavo*, o po jos pradėjo *kurti* ir tebekuria iki šiol.

Iš esmės pasakymas, kad šiuolaikinis žmogus save *kuria*, implikuoja ir tai, jog šiuolaikinis žmogus gali save *sunaikinti*. Šiuolaikinis žmogus, *valios* veiksmu suteikiantis suverenui *galią* valdyti, tokiu būdu legitimuoja bet kokį suvereno sprendimą, net jei sprendimas suponuoja kėsimąsi į šiuolaikinio žmogaus *zoē*. Suverenas pats sprendžia, kokiomis aplinkybėmis individo gyvenimas nustoja būti politiškai reikalingas ir pasilieka sau teisę „priversti gyventi ir leisti numirti“, t. y. *leisti* tai gyvybei būti nebaudžiamai eliminuojamai, tarkime, įteisinant eutanaziją ar abortus. Agambenas eksplicitiškai tvirtina, jog kiekviena, net ir pati moderniausia, visuomenė pati nustato šią ribą ir sprendžia dėl to, kas yra jos *homines sacri*. Jis priduria, jog netgi įmanoma, kad ši riba, nuo kurios priklauso prigimtinio gyvenimo politizacija ir išimtis teisinėje santvarkoje, nedarė nieko kita, išskyrus tai, kad

⁸¹ Niccolo Machiavellis. *Valdovas*. vertė Petras Račius. Vilnius: Vaga, 1992, p. 66

⁸² Čia reikia pabrėžti, jog Agambenas pasitelkia senovės Graikijoje egzistavusią *zoē ir bios* skirtį, kad pabrėžtų pokytį, įvykusį modernybės laikais, kai *zoē* tapo „išskirta“ ir „išskirta“ iš *bios*. Tai, kad Agambenas, remdamasis šia skirtimi, vaizduoja biopolitikos ištakas antikoje, anaipol nereiškia, kad modernybėje atsiradęs *zoē ir bios* santykis vyravo ir antikoje.

⁸³ Pierre Manent. *Žmogaus miestas*. vertė Petras Račius. Vilnius: Margi raštai, 2005, p. 12

plėtėsi per Vakarų istoriją, o šiandien, naujame biopolitiniame suverenių nacionalinių valstybių horizonte, neišvengiamai perėjo į kiekvieno žmogiško gyvenimo ir kiekvieno piliečio vidų. Nuo modernybės laikų „gyvastis“ nebėra apribota konkrečia vieta arba apibrėžta kategorija, o veikiau gyvuoja kiekvienos gyvos būtybės kūne⁸⁴.

De facto šio teiginio suponuojamą *homo sacer* pažeidžiamumą atsiskleidžia 1789 m. priimta Žmogaus ir piliečio teisių deklaracija. „Nacionalinės valstybės sistemoje vadinamosios šventos ir neliečiamos žmogaus teisės pasirodo kaip neturinčios nė menkiausios apsaugos ir tikrovės tą pačią akimirką, kai jų nebeįmanoma įforminti kaip valstybės piliečių teisių. Tai suponuojama jau pačiu deklaracijos pavadinimo dviprasmiškumu; čia neaišku nei tai, ar du terminai – *žmogus* ir *pilietis* – įvardija dvi autonomiškas realybes, ar veikiau sudaro vieningą sistemą, kurioje pirmasis visuomet jau yra įskirtas į antrąjį ir jo užgožtas, nei tai, kokie tarpusavio santykiai juos sieja“⁸⁵. Bet kuriuo atveju, *žmogaus* ir *piliečio* atskyrimas iliustruoja modernybėje užklupusią *žmogaus* sampratos krizę, dėl kurios ši samprata išsisėmė galutinai užleisdama vietą *individui* sampratai. Hanna Arendt, komentuodama žmogaus teisių koncepciją, teigė, jog ši, grindžiama išgalvotu *žmogaus* apskritai egzistavimu, žlugo kaip tik tuomet, kai tie, kurie skelbėsi, kad ja tiki, pirmą kartą susidūrė su tokiais *žmonėmis*, kurie tikrai prarado visas kitas savybes ir ypatingus santykius, išskyrus tai, kad, priešingai nei yra suponuojama modernybės teoretikų, jie vis dar buvo *žmonės*⁸⁶. Taigi tampa akivaizdu, jog nūdieną žmogaus vietą užėmęs individas tėra teorinis konstruktas, atliekantis euristinę funkciją – prie jo galima „priřti“ esamus dalykus ir priskirti jam įvairias savybes, nors jis pats savaime neegzistuoja; taigi, žmonės laiko save *individais*, jais nebūdami.

Šioje vietoje jau iš esmės tampa akivaizdi fundamentali *individui* ir *homo sacer* paralelė. Individas, kuris *de facto* yra laikomas mechanizmu arba automatu⁸⁷ ir *homo sacer*, kurio egzistencija yra suredukuota iki paprasto gyvenimo fakto, pasireiškia kaip skirtingos to paties fenomeno pusės. Agambeno tvirtinimu, šiuolaikinis žmogus yra laisvas demokratinės visuomenės pilietis, *homo sacer*,

⁸⁴ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 193-194

⁸⁵ *Ibid*, p. 176

⁸⁶ Hannah Arendt. *Totalitarizmo iřtakos*. vertė Arvydas Šliogeris, Vilnius: Tyto alba, 2001, p. 299 pg.: Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 176

⁸⁷ „Argi regėdami, kad gyvybė yra tik narių judėjimas, kurio pradžia yra kurioje nors esminėje vidaus dalyje, negalėtume pasakyti, kad visi *automatai* (mechanizmai, kurie juda, judinami spyruoklių ir ratų, panašiai kaip laikrodis) turi dirbtinę gyvybę? Kas gi yra *řirdis*, jei ne *spyruoklė*? Kas yra *nervai*, jei ne daugybė *stygų*; ir *řanariai*, jei ne daugybė *ratų*, varančių visą kūną, kaip buvo sumanyta meistro?“ in: Thomas Hobbes. *Leviatanas*. vert. Kęstutis Rastenis. Vilnius: Pradai, 1999, p. 29

kuris be perstojo *paklūsta* ir *įsakinėja* tuo pačiu gestu⁸⁸. Šią mintį pagrindžia Šliogerio tvirtinimas, jog šiuolaikinis žmogus yra pono ir vergo „sintezės“ vieta, vergaujantys ponai ir viešpataujantys vergai. Toks abstraktus *individuo* arba *homo sacer* apibrėžimas yra suponuotas pagrindinių šiuolaikinio žmogaus bruožų, kurie išryškėjo galutinai panaikinus tai, kas labiausiai skyrė *žmogų* nuo gyvūno.

1.3.1. Individas – kūnas be sielos

Renesanso laikais Makiavelio įvestas *individuo* terminas sąlygojo absoliučiai naują žmogaus sampratos paradigmą, kurioje, vadovaujantis dekartiškuoju metodu, t. y. eliminuojant ankstesnius įsitikinimus apie tai, kas tikra ir nepajudinama, žmogaus kūną buvo galima traktuoti vien kaip fizinį kūną, visiškai abstrahuotą nuo subjektyvių išgyvenimų ir būsenų bei apribotą paprastu gyvenimo faktu. Šitaip ignoruojant Aristotelio fiziką – kuri buvo kuriama remiantis gyvo kūno patirtimi, ir kurioje visi kūnai judėjo, realizuodami savo teleologinius siekius – buvo sukurta mechanistinė žmogaus kūno samprata.

Šią sampratą išplėtojęs Dekartas savo nebaigtoje knygoje „Žmogaus kūno aprašymas“ (*La description du corps humain*, 1640 m.) teigė, jog kūno judėjimas erdvėje yra pavaldus tiems patiems dėsniams, kaip ir bet kokio kito mechanizmo judėjimas⁸⁹: kūno organai veikia panašiai kaip mechanizme esančios spyruoklės. Dekartas „mūsų kūno mašiną“ paaiškino taip, kad nekiltų jokių pagundų sielai priskirti judesių, nesusijusių su *valia*. Dekartas detaliam aprašė, kokie mechaniniai procesai vyksta kūne: kraujagysles jis suvokė kaip vamzdžius, kurie teikia suvirškintą maistą širdžiai ir smegenims, o šie tokiu būdu įgaudavo tam tikros „gyvybinės galios“ – *zoē* – įgalinančios smegenis mąstyti, įsivaizduoti ir svajoti. Taip pat smegenys, anot Dekarto, gamino tam tikrą „orą“, prisotintą paslaptingos „gyvybinės galios“, kuris nervais patekdavo į raumenis ir suteikdavo jiems gebėjimą judėti⁹⁰. Dekarto teigimu, tai, kad sergančio žmogaus kūnas nejuda taip, kaip jis nori, akivaizdžiai įrodo, kad kūnas yra nuo sielos nepriklausomas mechanizmas, kuris juda savaime, o ne varomas sielos impulsų ar *valios*. Taigi, mirtis ištinka kūną ne dėl to, jog siela palieka kūną, o veikiau nustojus veikti kuriai nors svarbiai jo daliai, arba visam kūno mechanizmui.

⁸⁸ Джорджо Агамбен. *Что такое повелевать?*. перевод Борица Скуратова. Москва: Grundrisse, 2013, стр. 51

⁸⁹ René Descartes. *Description of the Human Body*. Translated by John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 314

⁹⁰ *Ibid*, p. 316

Tokia individo kūno, kaip mechaninės elementų sancaupos, samprata suponuoja ir naują požiūrį į sielą. Dekartui antrinės filosofas Julienas Offray de La Mettrie savo 1748 m. publikuotoje knygoje „Žmogus-mašina“ paskelbė, kad nors Dekartas buvo visiškai teisingas, teigdamas, jog žmogaus kūnas yra ne kas kita, kaip mašina, tačiau tuo pat metu, radikalizuodamas mechanistinę Dekarto kūno sampratą, tvirtino, jog Dekartas klydo, skirdamas dvi skirtingas žmoguje esančias substancijas. Anot La Mettrie, nėra jokio pagrindo manyti, kad bet kokio pavidalo „dvasinė substancija“ apskritai egzistuoja ir, kaip to pasekmė, nėra tikslinga net kalbėti apie tai. Šį teiginį patvirtino ir Locke’as, teigdamas, jog kuriant politinę filosofiją, substancijos prigimtis, žmogaus prigimtis, yra imama kaip prielaida ir netyrinėjama⁹¹.

Tokia mechaninio pobūdžio kūno prieiga suponuoja teleologinio žmogaus gyvenimo virsmą į absoliučiai betikslę, politiškai nerelevantiškos egzistencijos formą. Tiek antikoje, tiek viduramžiais, žmogaus egzistencijos tikslas buvo užkoduotas jo sielos sampratoje. Jeigu, paprastai kalbant, antikos žmogaus tikslas buvo doras gyvenimas pagal savo prigimtį, o viduramžiais – doras gyvenimas žemėje vardan pomirtinio gyvenimo rojuje, tai modernybėje, niveliavus sielos sampratą, panaikinamas ir aukštesnysis žmogaus egzistencijos tikslas⁹². Teleologinis žmogaus gyvenimas *bios* paverčiamas betiksle, beforme egzistencija – *zoē*. Ir tokiu atveju, nėra „absoliučiai nė vieno teisinio, socialinio, moralinio ar religinio pagrindo, kuris neleistų nužudyti šių žmonių, kurie yra bauginantis tikrų žmonių atvirkštinis atvaizdas“⁹³. Būtent tokiomis aplinkybėmis susiklosto palankios, Agambeno „tanatopolitikos“ realizavimui būtinos sąlygos.

1.3.2. Individualizmo įsigalėjimas

Istant bendruomeniškam gyvenimo būdui, nuo Renesanso laikų krikščioniškojoje Vakarų Europos kultūroje iš lėto ėmė stiprėti individualistinės tendencijos. Buvusioji dvipusė žmogaus samprata – bendruomeniškojo ir individualiojo pradų vienybė – keičiama į vienpusę. Žmogus imamas laikyti visai atskiru, unikaliu, nepriklausomu nuo kitų vienių. Šis Renesanso kultūros ypatumas – individualizmo įsigalėjimas, t. y. supratimas, jog žmogus yra visai atskiras, nuo nieko nepriklausomas – tvirtėja iki šių dienų⁹⁴.

⁹¹ Pierre Manent. *Žmogaus miestas*. vertė Petras Račius. Vilnius: Margi raštai, 2005, p. 174

⁹² Leo Strauss. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953, p. 181

⁹³ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 192

⁹⁴ Alan Macfarlane. “Louis Dumont and the Origins of Individualism”. *The Cambridge Journal of Anthropology*, Vol. 16, No. 1, 1992/1993, p. 2

Nors ir nūdienos individualizmo šaknys glūdi Viduramžių krikščioniškojoje teorijoje, vis dėlto radikali jo forma įsigalėjo būtent prasidėjus Renesansui. Humanizmui supaprastinus žmogaus sampratą, modernios politinės teorijos išeities tašku tapo biologinis individas, atskirtas nuo panašių į jį ir neturintis sąsajų su jais. Būtent tokio radikalaus individualizmo išraiška ir yra liberalaus individo ir liberalios visuomenės teorijos: „Locke’as šiuo nepatvariu pavieniu maisto ieškančiu gyviu pagrijs didingą liberalios ir demokratinės valstybės rūmą“⁹⁵. Tai iš esmės reiškia, kad kildindamas žmogiškąjį pasaulį iš gyvuliškumo, Locke’as klaidingai kildino tai, kas yra aukščiau, iš to, kas yra žemiau.

Modernybėje individualus žmogus, kaip bet koks gyvūnas, visų pirma nori išlikti. O tam, kad žmogus išliktų, jis privalo maitintis. Būtent šiame, griežtai tariant, gyvūniškame akte ir glūdi šiuolaikinio žmogaus nuosavybės teisių šaknys: individas turi teisę naudoti tai, ką jis būtinai turi naudoti, kad išgyventų⁹⁶. Toks samprotavimas neišvengiamai priveda prie žmogiškojo *darbo* sampratos, kurią Locke’as prilygina plėšrūno mėdžioklei, kadangi jis žmogaus maisto vartojimo akte įžvelgia pirmojo specifiškai žmogiško santykio su gamta, kurią mes vadiname darbu, išraišką. Taigi, šiuolaikinis žmogus ne tik keičia savo darbu išorinį pasaulį, bet ir pats esąs darbo rezultatas, kas įrodo, jog senovėje save realizuodavęs žmogus nuo modernybės laikų, likęs vienas su savimi, pradeda save kurti.

Savęs kūrimas be kita ko suponuoja ir teisės kūrimą, be kurio individų sugyvenimas visuomenėje būtų neįmanomas. Locke’o tvirtinimu, individualus žmogus, paimtas absoliučiai kaip atskiras nuo kitų individų, vienai vienas su gamta, turi savyje būtiną ir pakankamą nuosavybės teisę. Šios teisės, kurią indivdas postuluoja pavieniu, suvereniui ir savavališku būdu, negalima nei dedukuoti, nei indikuoti iš žmogaus prigimties; tokią kokia ji reiškiasi socialiniame ir politiniame gyvenime, galima pagrįsti tik individualiu gyvuliškumu, susijusiu su išorine gamta ir juo pačiu. Žmonių sambūvį reguliuojančio įstatymo pirminis šaltinis glūdi ne pačiame sambūvyje, jo sąlygose ir pasekmėse, bet atskiro individo santykyje su gamta ir pačiu savimi. Nuo modernybės laikų, nuosavybė, teisė ir, apskritai, visas žmogiškas pasaulis glūdi pavieniame individe; kaip ir tai, kas jį įsteigia.

⁹⁵ Pierre Manent. *Žmogaus miestas*. vertė Petras Račius. Vilnius: Margi raštai, 2005, p. 175

⁹⁶ *Ibid*, p. 175

1.3.3. Individas – *galios* ar *valios* būtybė?

Pereinant prie paskutinio šio punkto, vertėtų užbaigti prieš tai pradėtą Agambeno citatą, glaustai apibrėžiančią tradicinio ir šiuolaikinio žmogaus skirtumą: „Jei antikos žmogus yra *galios* būtybė, tai modernybės žmogus yra *valios* būtybė“⁹⁷. Toks pasakymas iš esmės gali būti labai klaidinantis, kadangi teigimas, jog „žmogus yra *valios* būtybė“, anaipol nėra vienareikšmiškas. Juk viduramžiais žmogus taip pat buvo suvokiamas kaip *valios* būtybė, tačiau skirtumas buvo tas, kad tuomet *valia*, pavaldi protui, kontroliavo individo troškimus, tuo tarpu nuo Renesanso laikų ši *valios* ir troškimų hierarchija apsigrūtė aukštyn kojomis: *valia* ir protas ėmė tarnauti individo troškimams⁹⁸, šitaip sąlygodami visuomenės sutarties, o kartu ir moderniosios demokratijos realizavimą.

Panaši dviprasmybė susiklosto ir su *galios* samprata. *Galia* [*potenza*], antikoje asocijuojama su proto gebėjimu valdyti sielos pradus, modernybėje yra nagrinėjama dviem aspektais – *galia* kaip gebėjimas, kuris yra artimesnis antikinei *dynamis* sampratai, ir *galia* kaip jėga arba valdžia⁹⁹. Pirmuoju atveju *galia* tampa pagalbiniu, „tarpiniu etapu“, įgalinančiu reikšmingas modernybės sampratas. Tai ypač aiškiai pastebima Locke'o „Esė apie žmogaus intelektą“: jame „substancija“ yra apibrėžiama kaip *galia* atlikti tam tikrą skaičių veiksmų, kuriuos empiriškai suvokiame, visiškai nenutuokdami, kokia yra šios „substancijos“ prigimtis; *valia* yra traktuojama kaip *galia* teikti pirmenybę vienam ar kitam veiksmui; laisvė yra aiškinama kaip *galia* įgyvendinti tą pirmenybę¹⁰⁰ ir t. t. Taigi, šia prasme, *galia* atlieka antikinės *zoē* srities funkciją – suponuoja tam tikrų teorinių konstruktyvų įgyvendinimą arba veikimą. Tuo tarpu *galia* kaip valdžia jau priskiriama ne *galios*, o *troškimų* sferai, kuri yra vienintelė individas motyvuojanti jėga, *valios* veiksmu realizuojant visuomenės sutarties projektą.

Valios ir *troškimų* tarpusavio santykių kaita turi du pagrindinius aspektus. Pirma, žmogaus įvairovė ir sudėtingumas paverčiamas esminės aistros, *galios* troškimo, vienvė ir paprastumu. Antra, visa politinė tvarka tampa pagrįsta kone šia vienintele aistra. Vadinas, tiek žmogaus prigimties, tiek politinės problemos terminus apibendrina *galios* troškimas, kuris pasireiškia kaip aukštos padėties siekimas arba kaip troškimas turėti gyvenimui būtinus daiktus. Prieš atsirandant politinei tvarkai, esant prigimtiniai būklei, abi šios troškimo formos vienodai neišvengiamai veda prie visų karo prieš visus. Tačiau įsteigus politinę tvarką, šie troškimai niekur nedingsta – jie yra įteisinami, suteikiant

⁹⁷ Джорджо Агамбен. *Что такое повелевать?*. перевод Борица Скуратова. Москва: Grundrisse, 2013, стр. 54

⁹⁸ Paul W. Kahn. *Putting Liberalism in Its Place*. Princeton: Princeton University Press, 2008, p. 154

⁹⁹ Rasoul Namazi. “Leo Strauss on Thomas Hobbes and Plato: Two Previously Unpublished Lectures”. *Perspectives on Political Science*, Vol. 47, No. 4, 2018, p. 251

¹⁰⁰ Pierre Manent. *Žmogaus miestas*. vertė Petras Račius. Vilnius: Margi raštai, 2005, p. 163

jiems žmogaus teisių pavidalą: modernioje demokratijoje yra panaikinami „visi apribojimai dėl <...> malonumų <...> išskyrus tuos apribojimus, kurie būtini siekiant taikos“¹⁰¹. Individo troškimų įteisinimas duoda pradžią liberalizmo teorijai, kurioje „esminiu politiniu faktu yra laikomos žmogaus teisės, atskirtos nuo pareigų, ir kuri apibūdina valstybės funkciją kaip šių teisių apsaugą“¹⁰². Valstybė, kadaise skatinusi dorybingą gyvenimą, šiandien tik gina kiekvieno žmogaus prigimtinės teises. Tai reiškia, jog absoliuti valstybės *galios* riba glūdi tose prigimtinėse teisėse, o ne moraliniuose nuostatose. Taigi, atsižvelgiant į tai, jog suvereno galia, ribojanti individo galios troškimą, yra beribė to paties individo atžvilgiu, modernioje demokratijoje kiekvienas individas gali leisti pasireikšti savo galios troškimui tik siekdamas būtinų gyvenimo reikmių. Kai kiekvieno žmogaus galios troškimą pažaboja suverenios galios baimė, to troškimo raiška yra viso labo tai, kas modernioje demokratijoje yra vadinama *laisve*.

Taigi, modernybėje žmogiškosios prigimties vaidmuo yra pasmerktas išnykimui arba bent jau pažeminimui. Iš tiesų, įvairių žmogaus gebėjimų ir aistrų suvienodinimas, to paties galios *troškimo* atmainų pavertimas tokiu pačiu kiekiu, suponuoja žmogaus sampratos abstrahavimą ir denatūravimą¹⁰³. Toks žmogaus sampratos redukavimas į „troškimų rinkinį“ neišvengiamai priartina šiuolaikinį žmogų prie prigimtinės būklės tiek, kad šis tampa panašus į instinktų vedamą gyvūną. Taigi, žmogus yra pastatomas į gyvūno vietą *de facto* pripažįstant, kad visa, kas yra žmogaus dalis, vadinasi, taip pat ir tai, kas yra jame gyvuliška, yra visiškai žmogiška. Tai, kas anksčiau buvo laikoma gyvuliška – „gyvasties“ sritis – tapo vieninteliu individo egzistencijos matu., kuriuo remiantis ir buvo kuriama moderniosios demokratijos teorija.

¹⁰¹ Leo Strauss. “On the Spirit of Hobbes’ Political Philosophy”. *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 4, No. 14, 1950, p. 422

¹⁰² “we may call liberalism that political doctrine which regards as the fundamental political fact the rights, as distinguished from the duties, of man, and which identifies the function of the state with the protection or the safeguarding of those rights“ in: Leo Strauss. “On the Spirit of Hobbes’ Political Philosophy”. *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 4, No. 14, 1950, p. 417

¹⁰³ Pierre Manent. *Žmogaus miestas*. vertė Petras Račius. Vilnius: Margi raštai, 2005, p. 161

2. MODERNIOJI DEMOKRATIJA KAIP TEORINĖS GIORGIO AGAMBENO BIOPOLITIKOS IŠTAKOS

Pirmame skyriuje, nagrinėdami teorines *homo sacer* ištakas, stebėjome laipsnišką *žmogaus* „virsmą“ *individu* politinės filosofijos diskurse, kurį, reziumuojant modernybės mąstytojų mintis, galima apibendrintai pavadinti *organizmo* transformacija į *aparata*¹⁰⁴. Įdomu yra tai, jog panašiai galėtume charakterizuoti ir valstybės sampratos kaitą nuo antikos iki modernybės laikų: antikos politinėje teorijoje valstybė, suvokiama holistiškai, dažnai yra prilyginama *organizmui*, o modernybėje tapatinama su *aparatu* arba *dirbtiniu kūnu*¹⁰⁵. Tad natūralu, jog tos pačios valdymo formos – demokratijos – pobūdis *organizme* ir *aparate* skirsis, tačiau viena išliks nekintama: tiek senovės, tiek modernioje demokratijoje slypi tironijos galimybė [*potenza*], kuri gali būti realizuojama tiek „atvirai“, tiek „subtiliai“.

Nors šiame skyriuje yra nagrinėjamos biopolitikos ištakos modernioje demokratijoje, o ne tironijoje, čia bus kalbama tiek apie „atvirą“ tironiją ir despotizmą senovės Graikijoje ir senovės Romoje, tiek apie „subtilios“ tironijos išraiškas tokiose valstybėse, kurios *de jure* išlieka demokratinės, tačiau *de facto* neišvengiamai įgyja tironijos bruožų. „Subtili“ tironijos forma yra būdinga modernioms demokratijoms, kuriose vietoj *šeimos*, kaip *organizmo* politinės sistemos vieneto, valstybės atomu tampa *individas*. Juk panaikinus *šeimą* kaip politinės sistemos vienetą, valstybės santvarka pavirsta į demokratijos ir totalitarizmo mišinį¹⁰⁶, kadangi *šeima* yra savotiška mikro-institucija, apsauganti *žmogų* ir, apskritai, *žmogaus* pamatą, nuo valdžios savivalės¹⁰⁷. Taigi, valdymo forma, sudaryta iš demokratijos ir totalitarizmo mišinio, gana vaizdžiai charakterizuoja Agambeno aprašomą šiuolaikinėms valstybėms priskiriamą biopolitinį valdymo būdą.

Tačiau šioje vietoje slypi pavojus modernybėje įsigalėjusią biopolitinę valdymo formą kildinti iš antikos, teigiant, jog tiek Platonas, tiek Aristotelis savo veikaluose į valstybinių klausimų ratą įtraukdavo iš pirmo žvilgsnio griežtai *oikos* sričiai priklausančius klausimus, kaip, tarkime, gyventojų

¹⁰⁴ „Juk menas sukūrė tą didįjį Leviataną, vadinamą Respublika, arba Valstybe (lotyniškai Civitas), kuris yra ne kas kita kaip dirbtinis žmogus, nors ir stambesnis bei stipresnis už natūralų, kurį saugoti ir ginti jis buvo sukurtas.“ in: Thomas Hobbes. *Leviatanas*. vertė Kęstutis Rastenis. Vilnius: Pradai, 1999, p. 19

¹⁰⁵ Pavyzdžiui, šiandien „valstybės aparatu“ yra vadinama valstybės institucijų sistema, įgyvendinanti valstybės valdžią ir vykdanči valstybės funkcijas ir uždavinius

¹⁰⁶ Aristotelis. *Politika*. vertė Mindaugas Strockis, Vilnius: Pradai, 1997, p. 106; aliuzija į Aristotelio „demokratijos ir tironijos mišinį“, tačiau šiais laikais tiksliau būtų biopolitiką vadinti demokratijos ir totalitarizmo mišiniu, kadangi tironija nėra tapati totalitarizmui.

¹⁰⁷ Edmund Burke. „Reflections on the Revolution in France“. *Selected Works of Edmund Burke: A New Imprint of the Payne Edition*, Vol. 2, Indianapolis: Liberty Fund, 1999, p.122

skaičiaus kontrolės aspektas. Gyventojų skaičius polyje buvo ribojamas todėl, kad būtina veiksmingo valdymo sąlyga laikytas piliečių pasitikėjimas vieni kitais ir renkama valdžia, o jis buvo įmanomas tik su sąlyga, jog piliečiai turi jeigu ne asmeniškai pažinti vieni kitus, tai bent jau gali lengvai gauti reikiamas žinias, ypač apie renkamus į pareigas asmenis. Ir iš tiesų, analizuodami tiek Platono „Valstybę“ ir „Įstatymus“, tiek Aristotelio „Politiką“, pastebime ryškų siekį kontroliuoti dorai valstybei tinkamą gyventojų skaičių; tačiau esmė yra ta, jog *oikos* srities klausimų sprendimo faktas *per se* neužtikrina biopolitinio valstybės valdymo pobūdžio dėl dviejų viena iš kitos išplaukiančių priežasčių: pirma, *oikos* srities klausimai valstybiniu lygmeniu buvo sprendžiami siekiant aukščiausio politikos tikslo – bendro gėrio, tuo tarpu biopolitika remiasi ne etiniais, o ekonominiais tikslais. Antra, *oikos* klausimų svarstymų siekis buvo ne *zoē* užkariavimas, kaip tai vyksta biopolitikoje, o *bios* tobulinimas. Taigi, akivaizdu, jog antikoje *oikos* klausimai valstybiniame lygmenyje buvo sprendžiami dėl dorų piliečių ugdymo ir suponavo doros valstybės kūrimą, kas neišvengiamai patenka į *polis/bios* sritį. Tuo tarpu modernybėje biopolitika neturi jokio etinio tikslo: ji remiasi individų *kūnų* suprekinimu ir suištekliniu¹⁰⁸, kai „gyvastis“, žmogaus kūnas ir dvasinė veikla yra laikomi neišsenkamų išteklių atsargomis¹⁰⁹.

Šiame skyriuje yra siekiama atsakyti į klausimą, kodėl biopolitika buvo pradėta įgyvendinti ne antikoje, o modernioje demokratijoje. Ši problema bus gvildinama iš dviejų perspektyvų: pirmoje dalyje bus susitelkta ties antikos politinės minties ir biopolitikos sąsajos dvilypumu, svarstant, kodėl antikos filosofų darbuose aptinkamos iš pirmo žvilgsnio „biopolitinės“ konotacijos negali būti laikomos modernybėje įgyvendintos biopolitikos išraiškomis. O antroje šio skyriaus dalyje bus kalbama apie biopolitikos ištakas, glūdinčias moderniosios demokratijos teorijoje, pateikiant moderniosios demokratijos ypatybes, svetimas Atėnų demokratijos sampratai ir laiduojančias biopolitinę valdymo formą.

2.1. Biopolitikos užuominos antikos mąstytojų veikaluose

Prieš pradėdant nagrinėti „biopolitinę“ Platono ir Aristotelio aprašomų idealių valstybių pobūdį, būtina iš pradžių išsiaiškinti Agambeno poziciją dėl biopolitikos ištakų antikoje, kurios yra interpretuojamos nevienareikšmiškai: viena yra teigti, jog antikoje yra aptinkamos aliuzijos į biopolitiką¹¹⁰, kurios modernybėje biopolitinio valdymo dėka tampa masiniu reiškiniu; tačiau visai

¹⁰⁸ Vytautas Rubavičius. *Postmodernusis kapitalizmas*. Kaunas: Kitos knygos. 2010, p. 31

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 18

¹¹⁰ Kaip, tarkime, senovės Graikijoje vergo objektizacija arba senovės Romoje egzistavę pavieniai *homo sacer*, modernybėje tapę šiuolaikinio individo simboliu.

kita yra teigti, jog antikos mąstytojai politiką suprato kaip biopolitiką¹¹¹. Agambenas, plėtodamas savo biopolitikos teoriją, grindė pirmąją mintį: remdamasis senovės graikų *zoē* ir *bios* skirtimi bei romėnų teismų figūra *homo sacer* jis teigė, jog biopolitikos ištakos slypi antikoje, kadangi antikoje periferinę poziciją užėmusi „gyvastis“ modernybėje tapo centriniu biopolitikos galios realizavimo objektu. Iš esmės, tuo Agambenas turėjo omenyje, jog šiandien vyraujanti biopolitinė valdymo forma gali būti vaizdžiai paaiškinama remiantis *zoē* ir *bios* skirties išnykimu bei *homo sacer* ribinės figūros panašumais su šiuolaikiniu piliečiu. Tačiau toks teigimas anaipol nereiškia, jog senovės graikų filosofų darbuose aptinkamos biopolitinės konotacijos, remiantis Platono ir Aristotelio sprendžiamų, iš pirmo žvilgsnio vien *oikos* sričiai priskiriamų, klausimų spektru. Tokių svarstymų negalima laikyti biopolitika šiuolaikine šio žodžio prasme, nes *oikos* klausimų svarstymas valstybiniu lygmeniu nėra tapatus „gyvasties“ užkariavimui, kuriuo iš esmės ir yra paremta biopolitinė valdymo forma.

Kai kalbama apie biopolitikos ištakas antikoje, reikia taip pat suprasti, kad nevalia senovės Graikijoje realizuotos *tironijos* tapatinti su senovės Romos imperijos *despotija*. Akademinėje plotmėje neretai *tironijos* ir *despotijos* sampratos yra vartojamos pakaitomis, tačiau tai anaipol nereiškia, kad graikų *tironijos* ir romėnų *despotijos* santykis su moderniomis valdymo formomis – totalitarizmu ir demokratija – yra vienodas, o tai taip pat implikuoja skirtingą šių dviejų senovės valdymo formų santykį su biopolitika. Šiame skyriuje yra ketinama atremti Miko Ojakango¹¹² argumentus, kuriais jis bandė įrodyti biopolitinį Platono ir Aristotelio valstybių pobūdį, taip pat bus bandoma parodyti, jog graikų *tironija*, priešingai nei romėnų *despotija*, negali būti laikoma biopolitikos ištaka.

2.1.1. Biopolitikos užuominos Platono ir Aristotelio veikaluose: „Valstybė“, „Įstatymai“ ir „Politika“

M. Ojakangas, analizuodamas Platono „Valstybę“, „Įstatymus“ bei Aristotelio „Politiką“, teigia, jog Platonas ir Aristotelis politiką suprato kaip biopolitiką (o Aristotelio „Politika“ išvis turi būti laikoma „biopolitikos traktatu“) dėl dviejų priežasčių, kurie persidengia visuose trijuose veikaluose: pirma, svarbiausias valdžios tikslas yra užtikrinti *polio* gerovę ir piliečių laimę [*eudaimōnia*]; antra –

¹¹¹ Mika Ojakangas. “Biopolitics in the Political Thought of Classical Greece” in *The Routledge Handbook of Biopolitics*. Edited by Sergei Prozorov and Simona Rentea. New York: Routledge, 2017, p. 33

¹¹² Mika Ojakangas – politinės filosofijos profesorius Jyväskylä universitete (Suomija), parašęs 6 knygas ir daugiau nei 80 straipsnius. Plačiai tyrinėja biopolitiką; nagrinėdamas M. Foucault, G. Agambeno ir H. Arendt darbus įrodinėja, kad biopolitika buvo vykdoma ir antikoje. Šiuo metu rašo knygą apie biopolitiką klasikinėje Graikijoje.

pagrindinis ir pats veiksmingiausias būdas tai pasiekti yra populiacijos „kiekio“ ir „kokybės“ reguliavimas¹¹³.

Visų pirma vertėtų atkreipti dėmesį į pirmąją priežastį: „aukščiausias politikos tikslas yra užtikrinti *polio* gerovę ir piliečių laimę“. Abejotina, kodėl M. Ojakangui šis politikos tikslas yra sietinas su biopolitika, kadangi jokia¹¹⁴ biopolitikos samprata nėra susijusi su *polio* gerovės ir piliečių laimės siekiu; atvirkščiai – biopolitika yra grįsta ne etiniu, o „gyvybiniu“ interesu: ji siekia suprekinti ir suišteklininti individų kūnus¹¹⁵ (juk neatsitiktinai biopolitika atsiranda ir vystosi kartu su kapitalistiniais santykiais¹¹⁶). Be to, tiek pagal Foucault, tiek pagal Agambeną, biopolitikos sampratoje glūdi prievartos elementas, kuris yra nesuderinamas su *polio* gerovės ir piliečių laimės siekiu: Foucault biopolitika yra vykdoma pagal teisę „priversti gyventi ir leisti numirti“, o Agambeno – „priversti numirti ir leisti gyventi“. Taigi, abiem atvejais biopolitinio valdymo vektorius yra nukreiptas į „gyvasties“ užkariavimą, o ne į dorybingo *bios* raidą.

Antra, Ojakangas apibūdina Platono ir Aristotelio veikaluose aptinkamus *polio* svarstymus apie populiacijos skaičių, vaikų auklėjimą ar santuokos klausimus, kaip biopolitinius, kadangi, juos sprendžiant yra kišamasi į gyvybinius procesus, kurie, esą, kito – ne biopolitinio – valdymo atveju, neturėtų būti kontroliuojami. Grįsdamas savo mintį Ojakangas pateikia pavyzdį iš Platono „Valstybės“, kur teigiama, jog „geriausi vyrai turi poruotis daugiausia su geriausiomis moterimis, o blogiausi, priešingai, – su blogiausiomis; geriausių vyrų ir moterų palikuonis reikia auginti, o blogųjų – ne, jeigu mūsų nedidelė kaimenė turi būti rinktinė.“¹¹⁷ Šioje vietoje svarbu išskirti du dalykus: pirma, dėl tokių populiacijos kontrolės svarstymų kyla pagunda lyginti Platono utopiją su totalitarinėmis valstybėmis, tačiau to daryti negalima, kadangi abu valstybių tipai tai darė skirtingais tikslais: totalitarinės valstybės siekė užkariauti „gyvastį“, o Platono valstybė – užtikrinti valstybės ir jų piliečių gerovę, o šio klausimo svarstymo laukas patenka į *bios/polio* sritį. Tačiau tai, kas yra pastebima antroje citatos dalyje – „geriausių vyrų ir moterų palikuonis reikia auginti, o blogųjų – ne“ gali iš pirmo žvilgsnio priminti biopolitiką, tačiau taip pat negali būti pavadinta biopolitikos išraiška,

¹¹³ Mika Ojakangas. „Biopolitics in the Political Thought of Classical Greece” in *The Routledge Handbook of Biopolitics*. Edited by Sergei Prozorov and Simona Rentea. New York: Routledge, 2017, p. 23-33

¹¹⁴ Turint omenyje skirtingomis teorinėmis prielaidomis besiremiančias Foucault ir Agambeno biopolitikos sampratas.

¹¹⁵ Vytautas Rubavičius. *Postmodernusis kapitalizmas*. Kaunas: Kitos knygos. 2010, p. 32

¹¹⁶ Audronė Žukauskaitė. „Nuo biopolitikos prie biofilosofijos: M. Foucault, G. Agambenas, G. Deleuze’as“. *Problemos* 84, 2013, p. 92

¹¹⁷ Platonas. *Valstybė*. vertė Jonas Dumčius. Vilnius: Mintis, 1981, p. 182

kadangi tokia nuostata yra paremta žmonių bios prasmės, o ne *zoē* vertės pagrindu, modernybėje tapusia pagrindine biopolitikos galios realizacijos platforma.

Taigi, po tokių M. Ojakango išvalgų nekelia nuostabos tai, jog M. Ojakangas, pasitelkdamas Carlo Schmitto formuluotę, pavadino senovės graikų poliį *totaline valstybe* [*total state*], kuri kišasi į visas žmogaus būties¹¹⁸ sferas¹¹⁹. Ojakangas teigia, jog totalinėje valstybėje nėra skirties tarp valstybės ir visuomenės, kas taip pat būdinga ir graikų *poliams*. Šiai minčiai pagrįsti Ojakangas priveda Nagle'o citatą: „Ekonominių, politinių, socialinių, moralinių ir religinių gyvenimo – viešos ir privačios sričių – aspektų persipynimas buvo intensyvesnis ir labiau užbaigtas [*more complete*] polyje, nei bet kurioje kitoje senovės ar modernybės valstybės formoje“¹²⁰. Iš esmės toks pareiškimas reiškia senovės Graikijos *polių* sugretinimą su XX a. totalitarinėmis valstybėmis, kurias ir turėjo omenyje C. Schmittas, pateikdamas *totalinės valstybės* sampratą. Tačiau šis Ojakango įsitikinimas yra paremtas iliuziniu Platono „totalinės valstybės“ ir XX a. totalitarinių valstybių panašumu: Platono valstybė nėra „totalinė“ Schmitto vartojamos formuluotės prasme, ji yra labiau autoritarinio pobūdžio¹²¹, todėl jos principas fundamentaliai skiriasi nuo XX a. totalitarinės valstybės pagrindo.

Apskritai, esminis autoritarinio valdymo bruožas, atskiriantis jį nuo totalitarinio valdymo, yra tas, jog autoritarinė valdžia – net ir pati nuožmiausia – yra ribojama įstatymų, kylančių ne iš valdžios arba žmogaus, o galingos, politinę valdžią transcendentuojančios galios¹²², kurią įkūnija prigimtinis įstatymas, Dievo įsakymai, o Platono valstybės atveju – amžinosios, nekintamos gėrio [grožio¹²³]

¹¹⁸ Šiuo atveju būtų nekorektiška vartoti žodį „gyvenimas“ turint omenyje graikiškosios *bios* ir *zoē* skirties kontekstą, kadangi žodis „gyvenimas“ labiau referuoja į *bios*, tuo tarpu totalinė valstybė yra ta, kuri kišasi ir į *zoē*.

¹¹⁹ Schmittas, referuodamas į totalinę valstybę: „Politics intervenes in all spheres of life“, remarks Schmitt; „there is no neutral sphere“, in: Richard Wolin. „Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State“. *Theory and Society*, Vol. 19, No. 4, 1990, p. 408

¹²⁰ D. Brendan Nagle. *The Household as the Foundation of Aristotle's Polis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 10, pg.: Mika Ojakangas. „Biopolitics in the Political Thought of Classical Greece“ in *The Routledge Handbook of Biopolitics*. Edited by Sergei Prozorov and Simona Rentea. New York: Routledge, 2017, p. 27

¹²¹ Žodis *auctoritas* [authority] kilo iš lotyniško žodžio *augere* [didinti]; graikai paties šio žodžio nevartojo, tačiau Platono ir Aristotelio politinėje filosofijoje yra akivaizdūs bandymai įvesti panašią valdymo formą į Graikų poliūs: „Nowhere else has Greek thinking so closely approached the concept of authority as in Plato's Republic.“ in: Hannah Arendt. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 1961, p. 104-107, 122

¹²² Hannah Arendt. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 1961, p. 97

¹²³ Arendt pažymi, jog Platono idėjų doktrina yra grįsta labiau aukščiausia grožio, o ne gėrio idėja. „Even in the first books of The Republic the philosopher is still defined as a lover of beauty, not of goodness, and only in the sixth book is the idea of good as the highest idea introduced“ in: Hannah Arendt. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 1961, p. 112

idėjos¹²⁴. Tuo tarpu totalitarinio režimo vado valia gali būti įgyvendinta bet kur ir bet kada – jos niekas nevaržo – kadangi totalitarinio vado valia totalitarinėje valstybėje automatiškai tampa „aukščiausiu įstatymu“¹²⁵. Taigi antikoje totalitarinis valdymas iš principo nėra galimas, kadangi įstatymų šaltiniu yra laikoma ne valdžia, o transcendentinė jėga, kuri per prigimtinį įstatymą, Dievo įsakymus ar „idėjas“ įgalina valdžią, tuo tarpu totalitarinėje valstybėje, kur įstatymų šaltinis yra valdžia, o tiksliau – valstybės vado valia.

Nepaisant to, jog tiek totalitariniame režime, tiek idealiame Platono polyje politinė valdžia yra koncentruota „vienose rankose“, vis dėlto politinės valdžios koncentracijos pobūdis abiejų tipų valstybėse skiriasi. Visų pirma, Platono „Valstybėje“ yra kalbama, jog visi piliečiai turi sutarti dėl valstybės valdovo, tuo tarpu totalitarinėje valstybėje šis „sutarimo“ momentas kelia nemažai abejonių: viena vertus, todėl, kad tironas į valdžią ateina dažniausiai perversmo būdu, o kita vertus, net jei tironas tampa valdovu demokratinių rinkimų metu, jo išsilaikymas valdžioje yra sąlygotas ne piliečių *valia*, o valdžios vykdoma dvasine ir fizine masės *prievarta*. Antra, Platono valstybėje politinė valdžia nėra naudinga valdantiesiems – ji yra nukreipta į *polio* ir piliečių gerovę, tuo tarpu totalitarinėje valstybėje valdžia yra naudingiausia būtent valdantiesiems, kadangi ji yra orientuota į „gyvasties“ užkariavimą: visuomenė yra paverčiama į biomasę, kuri yra suprekinama ir suišteklinama, ir tokiu būdu teikia ekonominę naudą valdžiai. Taigi, tokiu būdu totalitarinėje valstybėje yra niveliuojama *zoē* ir *bios* skirtis, kurios, anot M. Ojakango, nebuvo ir senovės Graikijoje.

2.1.1.1. *Polis/oikos* santykis

M. Ojakangas nesutinka su H. Arendt požiūriu į Aristotelio apibrėžtą senovės Graikijos *polis* ir *oikos* santykį, kuriuo rėmėsi ir pats Agambenas, formuluodamas savo biopolitikos sampratą. H. Arendt teigė, jog *polis* nesirūpino „gyvasties“ palaikymo klausimais ir kūno poreikių tenkinimu, priklausančių *oikos* prerogatyvai. Arendt tvirtinimu, senovės Graikijoje klausimai, liečiantys gimimą, mirtį, sveikatą, ilgaamžiškumą ir net ekonomiką, buvo griežtai išskirti iš *polis* srities ir apriboti *oikos*¹²⁶. M. Ojakango teigimu, atsižvelgiant į tai, jog Aristotelio „Politikoje“ net ir patys privačiausi *oikos* srities aspektai, kaip, pavyzdžiui, vaikų skaičius, vaikų auginimo ar privačios nuosavybės klausimai, priklausė valdžios prerogatyvai, pats Aristotelis esą nepripažįsta griežtos skirties tarp *polis*

¹²⁴ Hannah Arendt. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 1961, p. 110 - 111

¹²⁵ Hannah Arendt. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland: The World Publishing Company, 1962, p. 365

¹²⁶ Hannah Arendt. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicato Press, 1998, p. 38-48

ir *oikos*: „Aristotelis eksplicitiškai teigia, kad *oikos* ir *polis* nėra atskiros sferos, bet „sudaro vienį <...> kuriame *polis* yra apibrėžtas ūkio subjektas [*determining entity*]“, kadangi piliečiai priklauso ne sau, o valstybei¹²⁷.

Atsakant į šį argumentą galima išskirti du aspektus. Pirma, svarbu suprasti, jog Aristotelis nepriešino nei *zoē* su *bios*, nei *oikos* su *polis*, tačiau jis, labiau nei bet kuris kitas antikos mąstytojas, be jokios abejonės, juos griežtai skyrė. Jam *zoē* buvo paprastas gyvenimo faktas, o *bios* – tik *zoōn politikon* būdingas gyvenimo būdas, kuris tiesiog neįmanomas be *zoē*, kadangi joje slypi toji galia [*potenza*], kuri įgalina *bios* kaip žmogaus gyvenimo formą¹²⁸. Lygiai taip pat ir su *oikos* ir *polis*: pastarasis negalėjo egzistuoti be pirmojo, kadangi *oikos* srityje glūdi galia [*potenza*], suponuojanti *polis*. Antra, svarbu suprasti, jog tai, ką turėjo omenyje Hannah Arendt skirdama *polis* ir *oikos*, yra fundamentaliau, nei *oikos* srities klausimų įtraukimas į valstybinių klausimų ratą Aristotelio ir Platono veikaluose. H. Arendt tvirtino, jog antikoje buvimas *politinėje* srityje, t. y. gyvenimas polyje, reiškė, jog viskas buvo sprendžiama žodžiu – per įtikinėjimą dialogo (ne monologo) metu, o ne per jėgą ir smurtą¹²⁹. Pagal senovės graikų supratimą, priversti žmonės smurtu, įsakinėjant vietoj įtikinėjimo, yra iki-politiniai elgsenos su žmonėmis būdai, pritaikomi už *polio* ribų, *oikos* srityje, kur šeimininkas turi neginčijamą galią¹³⁰. H. Arendt tvirtinimu, senovės Graikijoje *oikos* šeimininko [*despotes*] galia buvo nepalyginamai didesnė už tirono galią ne todėl, kad *polio* valdovo galia buvo suderinta su *oikos* šeimininkų galia, bet todėl, kad absoliuti, neginčijama valdžia buvo nesuderinama su *polio* sritimi¹³¹.

Taigi nenuostabu, jog senovės graikų kalboje despotas [*despotes*] buvo visų pirma ne politinis lyderis, o, griežtai kalbant, *oikos* šeimininkas, kuris valdė *oikos* narius ir kontroliavo privačius *oikos* reikalus. Senovės Atėnuose žmogus palikdavo *oikos*, kad taptų *polio* piliečiu, kas iš esmės reiškė, jog žmogus *oikos* srityje palikdavo asmeninius, t. y. ūkio, reikalus, tam, kad svarstytų viešuosius, t. y. politinius, klausimus. Panašiai buvo ir Romos respublikoje: žmogus palikdavo ūkį [*domus*], kad „taptų“ piliečiu [*civis*]. Tačiau tiek senovės Graikijoje, tiek senovės Romoje, įsivyravus despotizmui, skirtis tarp viešosios ir privačiosios sferos išnykdavo – visa valstybė tapdavo privačiu despoto ūkiu ir tokiu būdu

¹²⁷ Mika Ojakangas. “Biopolitics in the Political Thought of Classical Greece” in *The Routledge Handbook of Biopolitics*. Edited by Sergei Prozorov and Simona Rentea. New York: Routledge, 2017, p. 27

¹²⁸ Jussi Backman. “Aristotle” in *Agamben’s Philosophical Lineage*. Edited by Adam Kotsko and Carlo Salzani. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017, p. 16

¹²⁹ Hannah Arendt. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 26

¹³⁰ *Ibid*, p. 26

¹³¹ *Ibid*, p. 27-28

piliečio politinis gyvenimas buvo užslopinamas¹³². Pagal Aristotelį, žmogus negali būti piliečiu ir, juolab, negali sudaryti opozicijos, jeigu jis yra izoliuotas *oikos* sferoje¹³³. Tuo tarpu tironai, niveliuodami viešąją sferą, kaip tik siekia transformuoti piliečius į apolitinčius gyvūnus. Šis tironijos aspektas, aliuziškai primenantis biopolitiką, ieškant biopolitikos užuominų, verčia šiek tiek apžvelgti tironijos teoriją antikoje.

2.1.2. Biopolitikos ištakos antikos tironijoje ir despotijoje

Nepaisant to, jog tiek Platono, tiek Aristotelio veikaluose tironijos samprata buvo išdėstyta gana išsamiai, modernybės politiniai filosofai, ypač moderniosios demokratijos teoretikai, tokie, kaip Montesquieu ar Tocqueville'is, rėmėsi būtent Tacito despotizmo politine analize¹³⁴. Iš esmės, tokia dalykų padėtis nekelia nuostabos: taip yra dėl skirtingos graikų *tirono* ir romėnų *despoto* genealogijos.

Istoriškai, graikiškas žodis *tyrannos* reiškia valdovą, kuris politinio perversmo būdu užgrobia valdžią ir valdo kaip monarchas. Iš pradžių *tironu* buvo vadinamas valdovas, jėga užgrobęs valdžią, tačiau nebūtinai valdantis represijomis¹³⁵. Tokiais tironais buvo atėnietis Peisistratas ir korintietis Kipselis, kurių valdymas buvo visiems naudingas. Tačiau dėl represyvių kitų graikų tironų valdymo būdų, tironas pamažu įgavo neigiamą konotaciją, todėl iki šiol yra neretai tapatinamas su despotu. Tuo tarpu lotynų kalboje *despotes*, reiškiantis „vergo šeimininką“, tapo termino *rex* sinonimu dėl despotiško paskutinio Romos karaliaus – Tarkvinijaus Išdidžiojo – valdymo, kuris ilgainiui privedė prie Romos karalystės žlugimo¹³⁶.

Taigi, ieškant biopolitikos ištakų, yra svarbu panagrinėti tiek senovės graikų tironijos, tiek senovės romėnų despotijos sampratas. Tolesnei darbo eigai yra reikšminga Platono ir Aristotelio tironijos bei Tacito despotizmo teorijų apžvalga, kuri parodys, jog senovės graikų tironija ir senovės romėnų

¹³² Politinis gyvenimas buvo užslopinamas, bet nepanaikinamas. Reikalas tas, kad graikai ir romėnai net didžiausio despotizmo ar tironijos laikais vis dėlto traktavo valdinius kaip piliečius ir išlikdavo bent jau išorinės/fasadinės politinio gyvenimo apraiškos.

¹³³ „Šis teigimas yra laikomas didžiausiu Aristotelio indėliu į tironijos teorijas, kuris tiesiogiai ir netiesiogiai įtakojo Tacito, Machiavellio, Montesquieu, Tocqueville'io ir Arendt mintis.“ in: Roger Boesche. *Theories of Tyranny — From Plato to Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 83

¹³⁴ Roger Boesche. *Theories of Tyranny — From Plato to Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 85

¹³⁵ J. Roger Dunkle. “The Greek Tyrant and Roman political Invective of the Late Republic”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 98, 1967, p. 152

¹³⁶ *Ibid*, p. 152

despotija tik sukelia biopolitinio valdymo iliuziją. Ši apžvalga paklos pagrindą vėlesnei moderniosios demokratijos – fundamentalios biopolitikos realizavimo prielaidos – teorijos plėtrai.

2.1.2.1. Aliuzija į biopolitiką: senovės graikų tironija

Prieš tai nagrinėjant M. Ojakango atliktą Platono ir Aristotelio tekstų analizę buvo galima pastebėti, jog M. Ojakangas idealias Platono ir Aristotelio valstybes laiko biopolitinėmis, kadangi jose yra pastebimas akivaizdus politinės valdžios kišimasis į *oikos* sritį, kuris ryškiausiai pasireiškia svarstant populiacijos reguliavimo klausimą. Tačiau, kaip išaiškėjo, biopolitinį valdymo pobūdį nulemia ne tik *bios* kišimasis į *zoē*, bet ir tai, koku tikslu tai yra daroma. Idealiuose Platono ir Aristotelio valstybėse *zoē* srities klausimai buvo sprendžiami dėl bendros valstybės ir jos piliečių gerovės, tuo tarpu biopolitinė valdymo forma paneigia tradicinį valdymą ir jo tikslus. Tačiau, kyla klausimas, ar galima antikos tironijos valdymo formą, kurioje išnyksta riba tarp *polis* ir *oikos*, ir valstybė tampa ištisu, tirono troškimus tenkinančiu, privačiu ūkiu, vadinti biopolitika?

Šį klausimą galima išgryninti iš karto atskiriant tironiją nuo totalitarizmo, kurie neretai yra sugretinami. Visų pirma, tironijoje, kaip rodo istoriniai senovės graikų politinio gyvenimo pavyzdžiai¹³⁷, valdžia nebūtinai prieštarauja privatiems savo gyventojų interesams, tačiau, izoliuodama juos vienus nuo kitų, eliminuoja jų politinio veikimo galimybę. Tuo tarpu radikali visuomenės atomizacija totalitariniame režime ne tik pašalina politinio veikimo galimybę, bet ir apskritai eliminuoja bet kokią žmogaus veiklos ir iniciatyvos galimybę. Pasak Arendt, tai priveda prie totalinės depolitizacijos¹³⁸, kuri pasireiškė pirmą kartą į valdžią atėjus Stalinui ir Hitleriui (atitinkamai 1929 m. ir 1933 m.).

Antras aspektas, skiriantis tironijos ir totalitarizmo valdymo formas, yra laisvės klausimas, tiksliau – jos nebuvimas. Totalitarinėje valdymo formoje laisvė yra iliuzinė – ji nėra baimės šaltinis, kitaip nei tironijoje, kuri tampa *bejėge*, atskirdama žmones vienus nuo kitų, o tironą – nuo žmonių ir, sėdama abipusę baimę, skatina tironą veikti, o žmones – neveikti. Tuo tarpu totalitarizmas generuoja didžiulę, naujo tipo *galią*, kuri pralenkia tironijoje vykdomą prievartos galią.

Ir, pagaliau, trečias tironijos ir totalitarizmo skirtumas glūdi valdymo motyvuose. Tironija, net ir būdama savidestrukcinė valdymo forma (turint omenyje tai, jog gyventojų izoliavimas suponuoja visuomenės apolitiškumą ir asocialumą, kas galiausiai sąlygoja pačios visuomenės žlugimą) neturi

¹³⁷ Atėnų tironas Peisistratas, Korintų tironas Periandras.

¹³⁸ Hannah Arendt. "Freedom and Politics". *Chicago Review*, Vol. 14, No. 1, 1960, p. 45

intencijos ir *galimybės* „užkariauti“ pasaulį, o tiesiog yra nukreipta į valdovo troškimų tenkinimą, priešingai nei totalitarinis režimas, kuriame slypi šios intencijos įgyvendinimo galimybė, įgyvendinama propagandos ir masinio smurto priemonėmis.

Taigi, nubrėžus skirtį tarp tironijos ir totalitarizmo, tampa aišku, jog abiejų valdymo formų šaknys ir išraiškos fundamentaliai skiriasi. Skirtingas tironijos ir totalitarizmo teorinis pagrindas užkerta kelią tironijos kaip totalitarizmo ištakos traktuotei, kas savo ruožtu sąlygoja, jog ir biopolitikos kildinimas iš senovės graikų tironijos tėra teorinis nesusipratimas.

2.1.2.2. Aliuzija į biopolitiką: Tacito despotijos bruožai

Tacitas, plėtodamas tironijos sampratą, pabrėžia kelis bruožus, iš pirmo žvilgsnio primenančius senovės graikų tironiją. Visų pirma, Tacitas, vadindamas Romos imperatorius *dominus*, o jų valdymą – *dominatio* arba despotizmu, iš esmės turėjo omenyje, kad imperatoriai valdė Romą taip, kaip šeiminkai valdė *oikos*, kitaip tariant, imperatoriai elgėsi su Roma taip, tarsi tai būtų jų privati nuosavybė¹³⁹. Taigi, Romos imperijos despotizmo laikais viešoji sfera išnykdavo, o kartu su ja – ir bet koks pilietybės apibrėžimas; valstybė tapdavo privačiu despoto reikalu, o piliečiai – imperatoriaus ūkio nariais. Antra, Tacito teigimu, toks viešosios sferos niveliavimas privedė prie politikos eliminavimo: Romos valstybė despotizmo metu liovėsi būti politinė, ji tapo administracine, kadangi 1) niekas, išskyrus despotą, negalėjo priimti politinių sprendimų; 2) politiniai klausimai dėl bendro gėrio buvo sprendžiami ne diskusijų keliu, o administraciniu būdu. Trečia, Tacitas, kaip ir bet kuris kitas politikos teoretikas nuo Aristotelio iki Arendt, rašęs apie tironiją, išskyrė esminę tironijos realizavimo sąlygą – piliečių atskyrimą. Piliečių atskyrimas, vykdomas skundikų [*delatores*] pagalba, neleido susidaryti politinei opozicijai, kas užtikrindavo ilgalaikį despotizmo viešpatavimą. Taigi šie romėnų despotijos bruožai, primenantys graikų tironijos sampratą, implikuoja romėnų despotijos svetimumą totalitarizmo sampratai.

Tačiau Romos imperijos despotija pasižymi ir Romos respublikos liekanomis, kurios sukelia aliuziją į šiandienos realijas ir verčia Romos despotiją klaidingai laikyti moderniosios demokratijos biopolitinio valdymo ištakomis. Štai kelios Tacito įžvalgos apie romėnų despotiją, primenančios tam tikrus moderniosios demokratijos aspektus:

a) despotijose buvo siekiama išlaikyti laisvės iliuziją. Nors žiūrint iš šono į politinį Romos imperijos gyvenimą atrodė, jog senate vyko diskusijos, veikė teismai, o magistratai priiminėjo sprendimus, *de*

¹³⁹ Lotynų kalboje, žodis *dominus* [šeimininkas] turėjo panašią konotaciją ir kai kuriais atvejais žodžiai *paterfamilias* ir *dominus* buvo laikomi lygiaverčiais, tad buvo vartojami kaip sinonimai.

facto tai buvo tik iliuzinės senovės Romos respublikinės valdymo formos, pasižymėjusios tikrąja įstatymų viršenybe, liekanos¹⁴⁰. Tai labai primena laisvės sampratą moderniojoje demokratijoje, kuri yra apribota buitinių pasirinkimų lygmeniu. (plačiau žr. 2.2.1. punktą)

b) įtvirtinant despotiją, prievarta buvo reikalinga tik periferijose: kaip britai buvo romėnų pavergti pokyiais ir pirtimis, taip ir visuomenę buvo galima „privilioti į vergiją“ pažadėjus pramogas, komfortą ir saugumą¹⁴¹. Šis „priviliojimas į vergiją“ panašus į visuomenės sutarties principą, pagal kurį individas patiki save suverenui mainais į savo saugumo garantiją. Toks suvereno ir individų santykis kaip tik primena šeimininko ir vergo santykį, kadangi yra grindžiamas absoliučia suvereno galia ir besąlygišku individo paklusnumu. (plačiau žr. 2.2.1. punktą)

c) nors Tacitas suvokė teisės svarbą Romoje, jis pripažino, jog Romos respublika klestėjo aukštos moralės pagrindu ir kad *dominatio* Romoje įsiviešpatavo ne tik po teisės sistemos užvaldymo, bet, taip pat ir po to, kai pareigos visuomenei etika ir atskiro Romos piliečio vidinė moralė buvo pakeista geismu ir noru¹⁴². Moderniosios demokratijos sąlygomis individų troškimai yra įteisinami beribe žmogaus teisių plėtra. (plačiau žr. 2.2.2. punktą)

Nepaisant to, jog tam tikri Tacito despotijos bruožai primena moderniąją demokratiją, Tacito despotijos nevalia laikyti biopolitikos ištakomis mažų mažiausiai dėl šių dviejų priežasčių. Visų pirma, Romos imperijos valdymas buvo grindžiamas tradicine žmogaus samprata, pagal kurią žmogus tėra įstatymų objektas, o ne neišsenkamas jų šaltinis¹⁴³; antikoje įstatymai buvo grindžiami prigimtiniu įstatymu, suponuojančiu žmogaus prigimties realizaciją. Antra, romėnų valdžios šaltiniai – Romos įkūrimas ir jų protėvių didybė – glūdėjo praeityje. Nors modernybėje buvo taip pat manoma, jog pagrindinis politinis veiksmas yra pats valstybės įkūrimo aktas, įsteigiantis viešąją-politinę sferą, tačiau, skirtingai nuo romėnų, kuriems valstybės įkūrimas buvo vienietinis aktas, įvykęs praeityje¹⁴⁴, modernybėje imta šį įkūrimo aktą laikyti begaliniu suvereno tvarkos steigimu *ex nihilo*; o šiam „tikslui“ – visos priemonės pateisinamos¹⁴⁵.

Tačiau neverta pamiršti, jog, vis dėlto modernioje demokratijoje despotizmas pasireiškia, tačiau ne taip „atvirai“, kaip Romos imperijoje. Visų pirma, modernioje demokratijoje prievarta aiškiausiai

¹⁴⁰ Roger Boesche. *Theories of Tyranny — From Plato to Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 108

¹⁴¹ *Ibid*, p. 108

¹⁴² *Ibid*, p. 109

¹⁴³ Hannah Arendt. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland: The World Publishing Company, 1962, p. 291

¹⁴⁴ Hannah Arendt. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 1961, p. 120

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 139

pasireiškia anaiptol ne tiesioginiu individų kūnų skerdimu, o, veikiau, mažumos priespauda: „Absoliučią valdžią sutelkęs vieno žmogaus rankose, despotizmas mėgino pasiekti sielą grubiai besitaikydamas į kūną <...> Tironija demokratinėse respublikose <...> ignoruoja kūną ir eina tiesiai prie sielos. Šeiminkas nebesako: tu galvosi taip, kaip aš, arba mirsi. Jis sako: tu esi laisvas negalvoti taip, kaip aš. Tu gali išsaugoti savo gyvybę, turtą ir visa kita. Tačiau nuo šios dienos tu būsi svetimas tarp mūsų <...> tu liksi tarp žmonių, bet nebeturėsi teisės į žmoniškumą. Eik ramybėje, aš neatimsiu tavo gyvybės, bet gyvenimas, kurį tau palieku, yra blogiau, nei mirtis“¹⁴⁶. Iš esmės, ši Tocqueville'io citata vaizduoja moderniosios demokratijos suvereno požiūrį į individą, kuris, tapęs valstybei neberekalingu, t. y. *homo sacer*, suvereno valia gali atsirasti už įstatymų reguliuojamos sferos.

Antroji despotijos išraiška modernioje demokratijoje – įstatymų leidžiamosios valdžios despotizmas: „Lėtinė liga, lemianti [vienų rūmų parlamento] įstatymų leidėjus, yra jų nesunitvardymas leidžiant įstatymus. Šios valdžios tironiją sudaro nepasotinama valia ir toliau leisti įstatymus <...> Demokratinėms valstybėms būdinga liga (*lèpre*) yra impulsyvumas, neapgalvota įstatymų leidyba, kuri baigiasi priespauda“¹⁴⁷. Žmogaus ir piliečio teisių deklaracijoje įtvirtintas žmogaus kaip įstatymų šaltinio principas negrįžtamai paleido be paliovos vykstantį įstatymų kūrimo procesą, kurio nebegali riboti joks veiksnys. Žmogus, būdamas įstatymų šaltiniu ir objektu, sąlygoja nesibaigiantį įstatymų kūrimo procesą, kurio tikslas – ne laisvas ir orus individo gyvenimas [*bios*], o individo norų ir troškimų „išlaisvinimas“.

Taigi, apibendrinant biopolitikos ištakų paieškas antikos mąstytojų filosofijoje, svarbu pabrėžti, jog minėtos *tironijos* ir *despotijos* išraiškos neduoda pagrindo represinių antikos valdymo formų vadinti *biopolitika*. Tuo tarpu *despotijos* išraiškos moderniosios demokratijos sąlygomis įgauna biopolitinį pobūdį, kas skatina toliau nagrinėti biopolitinį valdymą suponuojančius moderniosios demokratijos bruožus.

¹⁴⁶ “Under the absolute government of one man, despotism tried to reach the soul by striking crudely at the body . . . Tyranny in democratic republics . . . ignores the body and goes straight for the soul. The master no longer says: You will think as I do or die. He says: You are free not to think as I do. You may keep your life, your property, and everything else. But from this day forth you will be as a stranger among us. . . . You will remain among men, but you will forfeit your rights to humanity. Go in peace, I will not take your life, but the life I leave you is worse than death.” in: Melvin Richter. “Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies” in *The Cambridge Companion to Tocqueville*. edited by Cheryl B. Welch, New York: Cambridge University Press, 2007, p. 252

¹⁴⁷ “The chronic disease fatal to [unicameral] legislatures is their intemperance in lawmaking. The tyranny of this branch consists in its insatiable will to keep making laws The [characteristic] disease (*lèpre*) of democracies is impetuosity, that legislative imprudence which culminates in oppression.” in: Melvin Richter. “Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies” in *The Cambridge Companion to Tocqueville*. edited by Cheryl B. Welch, New York: Cambridge University Press, 2007, p. 251

2.2. Biopolitinį valdymą suponuojantys moderniosios demokratijos bruožai

Nagrinėjant biopolitikos užuominas antikoje buvo galima pastebėti, jog tiek senovės Graikijoje, tiek senovės Romoje, nepriklausomai nuo vyravusios valdymo formos, biopolitika nebuvo vykdoma, kadangi valdžios veiksmai nebuvo orientuoti į „gyvasties“ užkariavimą, kuris sudaro biopolitinės valdymo formos pagrindą. *Zoē* suprekinimą ir suišteklinimą suponavo modernybės lūžis, įvykęs žmogų pakeitus *individu*, o karaliaus valdžią – *tautos suverenitetu*. Jau ankstesniuose skyriuose buvo išsiaiškinta, jog individo samprata, implikuojanti „kūną be sielos“, moderniosios demokratijos sąlygomis pavertė visuomenę valdžios disponuojama *biomase*.

Tuo tarpu *tautos suverenitetas*, *de jure* suponuojantis individų savivaldą, *de facto* įgalino individų saviniekos procesą, kurio antikinėje demokratijoje, dėl įsigalėjusios tradicinės žmogaus sampratos ir tiesioginės savivaldos – iš esmės nebuvo įmanoma realizuoti. Agambeno tvirtinimu, „jei kas ir charakterizuoja moderniąją demokratiją lyginant ją su klasikine, tai būtent tai, jog pirmoji jau nuo pat pradžių pasirodo kaip *zoē* gynimas ir išlaisvinimas ir kad ji pačią „gyvastį“ [*zoē*] nuolatos siekia paversti gyvenimo forma [*bios*].“¹⁴⁸ Iš esmės tuo Agambenas norėjo pasakyti, jog moderniosios demokratijos sąlygomis „gyvastis“ yra įrašoma į suvereniteto pagrindą ir tokiu būdu teisėtai paverčiama neišsenkamų išteklių atsargomis¹⁴⁹. Tuo tarpu šio „proceso“ teisėtumą įgalina suvereni galia: „„gyvasties“ įskyrimas į politinę sferą sudaro pirminį – nors ir užslėptą – suverenios galios branduolį. Netgi galima sakyti, kad biopolitinio kūno gamyba yra pirminė suverenios galios veikla. Šia prasme biopolitika yra mažiausiai tokia pat sena, kaip suvereni išimtis.“¹⁵⁰ Ši suvereni galia Žmogaus ir piliečio teisių deklaracija buvo išplėsta iki *tautos suvereniteto* principo, kurio dėka kūnų suprekinimo ir suišteklinimo procesas yra nesibaigiantis ir negrįžtamas¹⁵¹.

Taigi, šiame skyriuje lieka išsiaiškinti, kokie fundamentaliausi moderniosios demokratijos pagrindo – *tautos suvereniteto* – aspektai suponuoja biopolitiką. Čia, nagrinėjant pagrindinius tautos suvereniteto aspektus, yra parodoma, jog biopolitinį moderniosios demokratijos valdymo pobūdį

¹⁴⁸ Kiek pakeistas vertimas, kuris skamba taip: „Jei kas ir charakterizuoja moderniąją demokratiją lyginant ją su klasikine, tai būtent ta aplinkybė, kad pirmoji jau nuo pat pradžių pasirodo kaip *zoē* gynimas ir išlaisvinimas, kad ji patį nuogą gyvenimą nuolatos siekia paversti gyvenimo forma ir surasti, taip sakant, *zoē* priklausantį *bios*.“ in: Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 22

¹⁴⁹ Vytautas Rubavičius. *Postmodernusis kapitalizmas*. Kaunas: Kitos knygos. 2010, p. 18

¹⁵⁰ Hannah Arendt. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicato Press, 1998, p. 18

¹⁵¹ Viduramžiais karaliui, pernelyg piktnaudžiaujančiam valdžia, buvo nukertama galva, tuo tarpu pagal tautos suvereniteto principą, tauta, kaltindama valdžią, kaltina save. Tai aiškiai patvirtina Hobbesas, teigdamas, kad joks suvereno įstatymas negali būti neteisingas, nes visa, ką daro valdžia, kiekvienas pavaldinys turi patvirtinti, pripažinti ir laikyti sava.

suponuoja absoliuti suvereno įstatymų leidybos galia bei specifinė moderniosios demokratijos lygybės samprata.

2.2.1. „Besąlygiška“ suvereno teisėkūros galia

Nagrinėjant moderniosios demokratijos suvereno įstatymų leidybos galios ir biopolitikos sąryšį, svarbiausia yra suprasti du dalykus: pirma, kodėl šiuolaikinių demokratijų suvereno teisėkūros galia yra „besąlygiška“ ir, antra, kaip absoliuti suvereno įstatymų leidybos galia įgalina biopolitinį valdymo būdą.

„Besąlygiškos“ suvereno teisėkūros galios šaknys glūdi Hobbeso suvereniteto sampratoje, kuri yra paremta neišvengiamos visuomenės sutarties būtinybe: „*valstybė yra įsteigta tada, kai daugybė žmonių sutaria ir susitaria kiekvienas su kiekvienu, jog kuriam nors žmogui arba žmonių susirinkimui dauguma žmonių suteikė teisę jiems atstovauti* (t. y. būti jų atstovu)¹⁵². Iš esmės tai reiškia, kad individai, sudarę visuomenės sutartį, savo viešpatavimo instinktą perduoda suverenui, kurio galia turėtų leisti individams ramiai rūpintis savo kasdieniais reikalais. Tačiau *de facto* tokiu būdu individams yra atimama politinė laisvė, kadangi suverenui „susirinkusios liaudies sutikimu“ yra perduodama suvereni valdžia, o kartu ir visos *teisės* ir *įgaliojimai*¹⁵³.

Apskritai, šis *teisės* ir *įgaliojimų* „perdavimas“ suvereno prerogatyvai sąlygojo modernybėje įsigalėjusią laisvės sampratą, kuri Atėnų demokratijos piliečiams būtų paprasčiausiai nesuvokiama. Antikinėje Graikijoje piliečio laisvė buvo apibrėžta kaip teisė „valdyti ir būti valdomam“¹⁵⁴ – „valdyti visiems kiekvieną ir kiekvienam pakaitomis valdyti visus“¹⁵⁵ – kas iš esmės implikavo, jog *valdančiųjų* ir *valdomųjų* vaidmenys, priešingai nei *ancien régime* metu, nebuvo determinuoti prigimties¹⁵⁶. Taigi, graikiškoji laisvės samprata buvo grindžiama piliečių tarpusavio *viešpatavimo/paklusimo* santykiu, kas savo ruožtu reiškė, jog *laisvas* buvo tas žmogus, kuris „turi teisę eiti garbingas pareigas <...> nes neturintis tokios teisės yra tarsi atkilėlis“¹⁵⁷.

¹⁵² Thomas Hobbes. *Leviatanas*. vertė Kęstutis Rastenis. Vilnius: Pradai, 1999, p. 184 (šioje citatoje kursyvu parašyti žodžiai veikale taip pat buvo parašyti kursyvu)

¹⁵³ *Ibid*, p. 185

¹⁵⁴ Aristotelis. *Politika*. vertė Mindaugas Strockis, Vilnius: Pradai, 1997, p. 264

¹⁵⁵ *Ibid*, p. 264

¹⁵⁶ Pierre Manent. „Modern Democracy as a System of Separations“. *Journal of Democracy*, Vol. 14, No. 1, 2003, p. 118

¹⁵⁷ „piliečiu vadinamas tas, kuris turi teisę eiti garbingas pareigas <...> nes neturintis tokios teisės yra tarsi atkilėlis“ in: Aristotelis. *Politika*. vertė Mindaugas Strockis, Vilnius: Pradai, 1997, p. 144

Tuo tarpu modernybėje individo *teisės* turėjo kitokią prasmę, kuri iš esmės nutraukė antikoje ir viduramžiuose įsitvirtinusių glaudų *teisių ir pareigų* ryšį. Po Didžiosios Prancūzijos revoliucijos sekularizuotoje visuomenėje žmonės nebebuvo tikri dėl savo prigimtinių teisių, tad 1789 m. paskelbta Žmogaus ir piliečio teisių deklaracija turėjo garantuoti prigimtines, neliečiamas individų teises – „apsaugančias“ *zoē* – kurios iki tol buvo garantuojamos ne valdžios ar konstitucijos, bet socialinės, dvasinės ir religinės sferos¹⁵⁸: „Toji „gyvastis“, kuri Senajame režime buvo politiškai indiferentiška ir, kaip kūrinis gyvenimas, priklausė Dievui, o Antikos pasaulyje, kaip *zoē*, buvo (bent jau iš pažiūros) aiškiai atskirtas nuo politinio gyvenimo (*bios*), dabar žengia į pirmąjį valstybinės struktūros planą ir netgi tampa žemišku savojo legitimumo bei suverenumo pamatu“¹⁵⁹.

Šis „gyvasties“ įrašymas į „nacionalinės valstybės teisinę-politinę tvarką“¹⁶⁰, reiškė tai, jog pats *gimimo* elementas ėmė betarpiškai sąlygoti *suverenumą*. Kitaip tariant, gimimas [*nascita*], Senojo režimo laikotarpiu suponavęs tik subjekto [*sujet*] atsiradimą, ėmė sąlygoti *piliečio* – o kartu ir *de facto* tautos [*natio*] suvereniteto – atsiradimą: „teisių deklaracijas turime matyti kaip vietą, kurioje įvyksta perėjimas iš dieviškosios kilmės karališkojo suverenumo į nacionalinį suverenitetą“¹⁶¹. Taigi, šiandien nacionalinės valstybės pamatą sudaro ne žmogus kaip laisvas ir sąmoningas politinis subjektas, o jo paprastas gyvenimo faktas, *zoē*, kuriam yra priskiriamas suverenumo principas¹⁶². Tad pilietybė, antikoje susieta su *bios*, modernybėje yra surišama su *zoē*, kas iš esmės implikuoja, jog modernybėje piliečiu *gimstama*, kai tuo tarpu antikoje piliečiu buvo *tampama*¹⁶³.

Taigi, iš esmės, ši deklaracija, įtvirtinanti *tautos suverenitetą*, palieka individą visiškai pažeidžiamą teisės reguliuojamoje sferoje, t. y., griežtai kalbant, *suvereno* [o *de jure* ir „savo paties“] akivaizdoje. Taip yra todėl, kad deklaracija įstatymų šaltiniu skelbia [ne Dievo įsakymus, papročius ar tradicijas (!), o] *individą*¹⁶⁴, kas iš esmės implikuoja, kad *joks* įstatymas negali apsaugoti individo, nes jis,

¹⁵⁸ *Ibid*, p. 290

¹⁵⁹ Kiek pakeistas lietuviškas vertimas, kuris skamba taip: „Tasai nuogas prigimtinis gyvenimas, kuris Senajame režime buvo politiškai indiferentiškas ir, kaip kūrinis gyvenimas, priklausė Dievui, o Antikos pasaulyje, kaip *zoē*, buvo (bent jau iš pažiūros) aiškiai atskirtas nuo politinio gyvenimo (*bios*), dabar žengia į pirmąjį valstybinės struktūros planą ir netgi tampa žemišku savojo legitimumo bei suverenumo pamatu“. Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 177

¹⁶⁰ Kiek pakeistas lietuviškas vertimas, kuris skamba taip: „Teisių deklaracijos reprezentuoja pirminę prigimtinio gyvenimo įrašymo į nacionalinės valstybės teisinę-politinę tvarką figūrą“ in: Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 177

¹⁶¹ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 178

¹⁶² *Ibid*, p. 179

¹⁶³ Pavyzdžiui, Atėnų demokratijoje, piliečiais buvo laikomi laisvi vyrai, vyresni nei 20 m. ir disponuojantys tam tikru turtu.

¹⁶⁴ Hannah Arendt. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland: The World Publishing Company, 1962, p. 290

būdamas tiek įstatymų *šaltiniu*, tiek jų *objektu*, atsiduria paradoksaliajame padėtyje, kurią Agambenas apibrėžia kaip buvimą *įskirtam* ir tuo pat metu *išskirtam* iš teisės reguliuojamos sferos.: „ne išimtis išvedama iš taisyklės, bet greičiau taisyklė, save suspenduodama, sukuria išimtį ir tik taip įsisteigia kaip taisyklė, išsilaikydama santykyje su išimtimi“¹⁶⁵. Taigi, individas, pagal Hobbesą, perdavęs savo *teises* ir *įgaliojimus* suverenui, atsiduria suvereno *išimties būklės* įvedimu įsteigtoje permanentinėje *koncentracijos stovykloje*¹⁶⁶, kurioje suverenas elgiasi savo nuožiūra, o individas savo ruožtu iš anksto legitimuoja kiekvieną jo veiksmą ir tokiu būdu pasirodo visiškai nuo jo neapsaugotas. Taigi, išeina, jog įstatymas, *de jure* suteikiantis teisę „apsaugoti“ *zoē*, iš esmės, kalbant Agambeno terminais, palieka ją *atvirą* prieš suveroną, turintį besąlygišką galią kurti įstatymus, kurie *a priori* yra grindžiami individo „gyvastimi“.

Palyginimui šioje vietoje vertėtų prisiminti Tomo Akviniečio įžvalgas apie valdovo teisę daryti išimtis įstatymo atžvilgiu. Jo teigimu, „tas, kuriam skirta vadovauti daugumai, gali daryti išimties to žmonių įstatymo, kurį pats savo galia išleido, atžvilgiu, kitaip tariant, leisti nesilaikyti įstatymo nurodymų tiems asmenims ir tais atvejais, kai įstatymas pasirodo nepakankamas. Bet jeigu jis leistų neturėdamas tokio pagrindo, vien savo valia, tai išimtį darytų nedorai arba neišmintingai: nedorai, jeigu tuo leidimu nesiektų bendrojo gėrio; neišmintingai, jeigu leistų be priežasties.“¹⁶⁷ Taigi, viduramžiais valdovas neturi teisės remdamasis „vien savo valia“ įvedinėti išimtis, kitaip nei modernybėje, kur suvereno valdymas suponuoja permanentinę išimties būklę, kurioje šis savo nuožiūra gali disponuoti individų „gyvastimi“.

Taigi, antikos ir modernybės *teisių* sampratų skirtumas iliustruoja fundamentalų *zoē/bios* skirties pokytį nuo antikos iki modernybės. Jeigu antikoje teisės buvo suteikiamos išimtinai dėl *bios* srityje atliekamos pilietinės pareigos, tai modernybėje individas jau gimsta turėdamas teises, kurios *de jure* „apsaugo“ jo *zoē*, tačiau *de facto* kaip tik legitimuoja individo pažeidžiamumą teisės reguliuojamoje sferoje. Tad, jeigu antikoje ir viduramžiais *teisės* ir *pareigos* sąvokos buvo neatskiriamos¹⁶⁸ – *teisės* suponavo *pareigas* ir *vice versa* – tai modernybę kaip tik charakterizuoja *teisių* ir *pareigų*

¹⁶⁵ Agamben, Giorgio. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 33

¹⁶⁶ Agambenui koncentracijos stovykla yra ne tik istorinis faktas, bet ir paslėpta matrica, politinės erdvės *nomos*. in: Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 227

¹⁶⁷ Šv. Tomas Akvinielis. *Apie įstatymus*. vertė Gintautas Vyšniauskas, Vilnius: Logos, 2005, p. 213

¹⁶⁸ Andrius Navickas. „Prigimtinis įstatymas ir prigimtinės teisės: nuo Tomo Akviniečio iki Thomaso Hobbeso“. *Problemos* 67, 2005, p. 75

atskyrimas¹⁶⁹: šiandien vienintelė piliečio *pareiga* – besąlygiškai paklusti valdžiai, o *teisė* – daryti buitinius pasirinkimus, kadangi tikroji politinė *laisvė* lieka tik suvereno prerogatyva. Šią teisę vėliau Berlinas apibrėžė kaip *negatyvią* laisvės sampratą, pagal kurią, individas gali turėti privataus gyvenimo ir veiklos sritį, į kurią negali kištis nei kiti individai, nei pati valstybė, jei jis nepažeidžia kitų individų laisvės¹⁷⁰. Tad modernioji piliečio *laisvė* yra apibrėžiama *teise* daryti buitinius pasirinkimus, kas iš esmės įrodo, jog modernybėje *laisvės* sąvoka yra surišta tik su *oikos* sfera, kuri biopolitikos sąlygomis tampa politizuota.

Taigi, priešingai nei Atėnų demokratijoje, kur *laisvės* samprata buvo įtvirtinama per *viešpatavimo/paklusimo* santykį, modernioji laisvės samprata yra įgalinama apeinant arba įveikiant šį santykį per *atstovavimo* principą¹⁷¹. *Atstovavimo* principas *de jure* suponuoja, jog individas, tarpininkaujant valdžiai, įsakinėja „pats sau“ ir paklūsta „sau pačiam“, tačiau *de facto* individas per *atstovavimo* principą perleidžia savo *teises* ir *įgaliojimus* suverenui, šitaip suteikdamas jam besąlygišką galią nurodinėti individui, kuris, pagal visuomenės sutartį, privalo jam paklusti: „kiekvienas atskirai įsipareigojo kiekvienam žmogui pripažinti suvereno veiksmus savais ir laikyti save atsakingu subjektu už visa tai, ką tas, kuris jau yra jų suverenas, padarys ar manys esant reikalinga padaryti“¹⁷², kadangi „kiekvienas žmogus turi lygias teises paklusti ir nusilenkti tam, kuris, jo manymu, galės geriausiai jį apginti“¹⁷³. Taigi, iš esmės, individas, įgaliojantis suvereną jį valdyti, privalo jam *paklusti*¹⁷⁴, o suverenas įgauna *galią* besąlygiškai leisti įstatymus, kuriems individas privalo *paklusti*. Individui savo ruožtu lieka tik negatyvi *laisvė*, kuri suponuoja formalią teisinę individų *lygybę*.

¹⁶⁹ Richard Tuck. *Natural Rights Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 2, pg.: Andrius Navickas. „Prigimtinis įstatymas ir prigimtinių teisių: nuo Tomo Akviniečio iki Thomaso Hobbeso“. *Problemos* 67, 2005, p. 75

¹⁷⁰ „I am normally said to be free to the degree to which no man or body of men interferes with my activity. Political liberty in this sense is simply the area within which a man can act unobstructed by others“ in: Isaiah Berlin. „Two Concepts of Liberty“. *Four Essays on Liberty*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1969, p. 120

¹⁷¹ Pierre Manent. „Modern Democracy as a System of Separations“. *Journal of Democracy*, Vol. 14, No. 1, 2003, p. 119

¹⁷² Thomas Hobbes. *Leviatanas*. vert. Kęstutis Rastenis, Vilnius: Pradai, 1999, p. 185

¹⁷³ *Ibid*, p. 205

¹⁷⁴ „jeigu jis atsisakys paklusti <...> jis elgsis priešingai savo susitarimui, todėl neteisingai“ in: Thomas Hobbes. *Leviatanas*. vert. Kęstutis Rastenis, Vilnius: Pradai, 1999, p. 187

2.2.2. Individų lygė – anapus politinės sferos

Tradicinei žmogaus sampratai užleidus vietą abstraktaus individo sampratai, buvo neišvengiamai įtvirtintos *prigimtinės teisės*, paradoksaliai vadinamos prigimtinio įstatymo tradicijos raidos etapu ir tuo pat metu pagrįstai laikomos *prigimtinio įstatymo* tradicijos antipodu. Prigimtinis įstatymas yra „svarbiausių žmogiškosios gerovės formų (nebūtinai moralinių), kaip trokštamų ir potencialiai įgyvendinamų galutinių ar galimų tikslų, supratimas“¹⁷⁵, kuris yra pažinus tik žmogaus protui; todėl prigimtinis įstatymas yra laikomas *įgimtu*, t. y. glūdinčiu žmogaus prigimtyje ir iš jo kylančiu. Antikoje ir viduramžiais prigimtinio įstatymu buvo grindžiami *pozityvieji įstatymai*, kylantys iš susitarimo ir kintantys, priklausomai nuo skirtingų tautų ir epochų. Antikos ir viduramžių mąstytojai, tokie, kaip Platonas, Aristotelis ar Akvinietis, nepriešino prigimtinio įstatymo ir pozityviųjų įstatymų (žmogiškųjų įstatymų), kadangi, jų manymu, žmogaus sukurti įstatymai daugiau ar mažiau sėkmingai įgyvendindavo prigimtinę teisę, atitinkančią žmonių prigimtį. Taigi, antikoje ir viduramžiuose žmogus, pakludamas įstatymams, realizuodavo savo prigimtį, kuri yra „ne tiek faktinė duotybė, kiek tam tikra kryptis“¹⁷⁶, nurodanti žmogaus *gyvenimo [bios]* tikslą. Žmogus siekė savo tikslo protu nustatydamas troškimų hierarchiją, priklausomai nuo dominuojančio sielos prado, kas iš esmės implikuoja skirtingus žmonių gebėjimus, tad nei antikoje, nei viduramžiuose žmonės nebuvo laikomi *lygūs* vienodumo prasme: „valstybė susideda iš nevienodų žmonių, kaip gyvūnas susideda iš sielos ir kūno, siela – iš proto ir troškimo“¹⁷⁷. Taigi, prieš modernybę žmogus iš prigimties turėjo savo *vietą* politinėje bendruomenėje, kurioje, realizuodamas savo prigimtį, prisidėdavo prie bendrabūvio tikslo – bendrojo gėrio – siekio.

Tuo tarpu, Hobbesui įvedus „prigimtinių teisių“ sąvoką, yra atmetama teleologinė žmogaus prigimties struktūra: „Prigimtis Hobbesui jau nėra nei tam tikras standartas, nei tai, kas kreipia link *summum bonum*, bet chaotiška būklė, kurią reikia įveikti“¹⁷⁸. Hobbeso teigimu, žmogaus prigimtis negali būti politinės tvarkos šaltiniu, nes ji ne sujungia, bet *išskiria* individus¹⁷⁹, kadangi jie iš prigimties yra savanaudiški ir nuolat siekia didinti savo galią. Tai suponuoja individų visų karą prieš

¹⁷⁵ John Finnis. *Prigimtinis įstatymas ir prigimtinės teisės*. Vilnius: Aidai, 2014, p. 79, pg.: Mindaugas Verbickas. „Prigimtinės ir pozityvistinės teisės doktrinų sąveikos problematiškumas“. *Soter*, nr. 61(89), 2017, p. 67

¹⁷⁶ Andrius Navickas. „Prigimtinis įstatymas ir prigimtinės teisės: nuo Tomo Akviniečio iki Thomaso Hobbeso“. *Problemos*, 67, 2005, p. 77

¹⁷⁷ Aristotelis. *Politika*. vertė Mindaugas Strockis, Vilnius: Pradai, 1997, p. 139

¹⁷⁸ Philippe Beneton. *Introduction to political Science*. Washington: University Press, 2000, p. 198, pg.: Andrius Navickas. „Prigimtinis įstatymas ir prigimtinės teisės: nuo Tomo Akviniečio iki Thomaso Hobbeso“. *Problemos* 67, 2005, p. 79

¹⁷⁹ Andrius Navickas. „Prigimtinis įstatymas ir prigimtinės teisės: nuo Tomo Akviniečio iki Thomaso Hobbeso“. *Problemos* 67, 2005, p. 79

visus, kurio, anot Hobbeso, galima išvengti vieninteliu būdu – įsteigiant naują politinę bendruomenę, grindžiamą ne žmogaus prigimties, bet visuomenės sutarties samprata. Pagal visuomenės sutarties principą, prigimtinis individas, tapdamas valstybės nariu, tampa tikru žmogumi, ir už tai turi jai atsidėkoti besąlygišku paklusnumu. Anot Hobbeso, individas iš prigimties turi teisę į viską, tačiau pasirašęs visuomenės sutartį ir tokiu būdu perėjęs į pilietinę būklę, jis privalo atsisakyti dalies teisių savo saugumo labui, tačiau negali atsisakyti prigimtinių teisių į gyvybę¹⁸⁰ [zoē]: juk tam, kad egzistuotų valstybė, reikalinga, kad egzistuotų ir ją sudarantys individai. Hobbeso teigimu, būtent kūno „galimybė [potenza] būti nužudytam“, suponuoja ne tik valstybės būtinybę, bet ir prigimtinių žmonių lygybę: „Jei pažvelgsime į suaugusius žmones ir apsvarstysime žmogaus kūno <...> visumos trapumą ir tai, kaip lengvai net ir silpniausias žmogus gali nužudyti stipriausiąjį, nerasime jokios priežasties, dėl kurios koks nors savo jėgomis pasitikintis žmogus turėtų laikyti save iš prigimties pranašesniu už kitus: lygūs yra tie, kurie vienas kitam gali daryti vienodus dalykus; tačiau tie, kurie gali daryti didžiausius dalykus, t. y. žudyti, gali daryti vienodus dalykus.“¹⁸¹ Taigi, Hobbesas aiškiai pasako, kad prigimtine kiekvieno piliečio teise į gyvybę, suponuojanti prigimtinių individų lygybę, ir absoliuti valdžia yra dvi vienos monetos pusės, tačiau tuo pat metu pripažindamas, kad valstybė privalo saugoti žmogaus gyvybę, griežtai neigia, jog egzistuoja prigimtiniai principai, nurodantys, kaip tai padaryti¹⁸². Tad, kalbant Agambeno žodynu, modernybėje įstatymas yra orientuotas ne į žmogaus prigimties realizavimą, o į individo „gyvasties“ [zoē] apsaugojimą, paradoksaliai palikdamas ją *atvirą* prieš besąlygišką suvereno galią.

Kaip jau buvo galima pastebėti, modernybėje individo teisės yra pagrįstos *zoē* palaikymu, priešingai nei antikoje ir viduramžiais, kur žmogaus teisės buvo orientuotos į *bios* realizavimą. Jeigu visi [gyvi] individai turi tą patį *zoē*, kitaip tariant, jei visi individai yra *gyvi* vienodai, tai žmonių *bios* skiriasi, nes, pagal prigimtinių įstatymą, kiekvienas žmogus, gyvendamas savo gyvenimą [*bios*], realizuoja savo prigimtį; o kadangi žmonės iš prigimties yra skirtingi, tai skirsis ir jų *bios*. Tai labai ryškiai atsispindi ir antikinės ir moderniosios demokratijos lygybės sampratų kontekste. Antai, Atėnų demokratijoje lygybės samprata buvo taikoma išimtinai *polis* sferai. Atėniečiams, laimėjus Salamio mūšį, kartelė, sijojusi miesto valdančiuosius, buvo nuleista, tad valstybės valdyme turėjo galimybę

¹⁸⁰ Šiame darbe *gyvybė* ir *gyvastis* yra sinonimai, tačiau, apskritai, *gyvasties* terminas yra vartojamas įvardijant Agambeno *bare life* koncepciją, kuri nurodo į gyvūnišką paprastą gyvenimo faktą, būdingą ir žmogui, o *gyvybė* yra platesnis terminas, pritaikomas ne tik faunai, bet ir florai.

¹⁸¹ Thomas Hobbes. *De cive. The latin version. Entitled in the first edition Elementorum philosophiae secto tertia de cive and in later editions Elementa philosophica de cive*, a critical edition by Howard Warrender, Clarendon Press: Oxford, 1983, p. 93, pg.: Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga, Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 175

¹⁸² Andrius Navickas. „Prigimtinis įstatymas ir prigimtinių teisių: nuo Tomo Akviniečio iki Thomaso Hobbeso“. *Problemos* 67, 2005, p. 85

dalyvauti ir skurdesni piliečiai. Nors tiek turtingojo, tiek skurdesniojo turtinė padėtis išliko tokia pat, valdant skurdesniajam, turtingasis privalėjo jam paklusti. Tad lygybė tarp turtingojo ir skurdesnio piliečio buvo politinė ir pasireiškė tuo, jog abu galėjo pakaitomis *valdyti* ir *būti valdomi*. Taigi, tokia lygybės samprata buvo Atėnų demokratinės politinės tvarkos vaisius¹⁸³.

Tuo tarpu modernybėje *prigimtinės teisės* įsitvirtino kaip skydas, už kurio galima pasislėpti nuo politinės bendrijos reikalavimų¹⁸⁴. Jeigu antikinėje demokratijoje piliečių *lygybės* samprata yra išimtinai politinė ir realizuojama piliečiams suteikiant vienodą teisę valdyti ir būti valdomiems, tai moderniojoje demokratijoje piliečių *lygybės* samprata yra paremta ilgalaikiu *nupolitinimo* procesu,¹⁸⁵ kurio idėjinis pagrindas – beribė žmogaus teisių plėtra. Kaip jau buvo minėta anksčiau, pagal visuomenės sutarties principą, piliečiai, perleisdami valdymo teisę suverenui, įgyja teisę į gyvybę, nuosavybę ir laisvę, tačiau faktinė šių teisių realizacija suponuoja valstybės kišimąsi į privačius individo reikalus. Tai ryškiai iliustruoja faktinė teisės į laisvę išraiška, suponuojanti negatyvios laisvės sampratą, pagal kurią individas *de jure* gali turėti privataus gyvenimo sritį, į kurią negali kištis nei kiti individai, nei valstybė, jei individas nepažeidžia tokios pat kitų individų teisės.

Formaliai negatyvios laisvės samprata turėtų suponuoti teisinę individų *lygybę*, tačiau faktiškai ji priveda prie individų *nelygybės*, kas savo ruožtu ir sąlygoja valstybės kišimąsi į individo *oikos*. Individų nelygybė implikuoja tai, jog darniam valstybės funkcionavimui trukdantys elementai bus reguliariai šalinami, kad nekiltų grėsmės pačios valstybės egzistavimui. Taigi, tokiu būdu valstybė subtiliai kišasi į *oikos*, plėsdama viešąją sritį ir palaipsniui vis labiau niveliuodama individo privatumo ribas. Taigi, moderniojoje demokratijoje pastebima nepažabojama žmogaus teisių plėtra į visas visuomenės gyvenimo ir veiklos sritis. Žmogaus teisės, turėjusios laiduoti orų individo gyvenimą, virsta jokiais proto ir moralės kriterijais nevaržoma individo norų ir troškimų įteisinimo priemone. Taigi, moderniąją demokratiją charakterizuoja nesibaigiantis individų „lygybės planas“¹⁸⁶, kurio realizacija sukelia vis didesnę individų lygybės troškimą. Akivaizdu yra tai, jog individų lygybė moderniojoje demokratijoje yra *oikos*, o ne *polis* sferos prerogatyva, kuri paradoksaliai yra determinuojama būtent *polis* sferos, o ši modernioje demokratijoje yra įsiveržusi į *oikos* sferą.

¹⁸³ Pierre Manent. “Tocqueville, Political Philosopher“. trans. by Arthur Goldhammer in: *The Cambridge Companion to Tocqueville*. edited by Cheryl B. Welch, New York: Cambridge University Press, 2007, p. 118

¹⁸⁴ Andrius Navickas. „Prigimtinis įstatymas ir prigimtinės teisės: nuo Tomo Akviniečio iki Thomaso Hobbeso“. *Problemos* 67, 2005, p. 75

¹⁸⁵ Pierre Manent. “Tocqueville, Political Philosopher“. trans. by Arthur Goldhammer in: *The Cambridge Companion to Tocqueville*. edited by Cheryl B. Welch, New York: Cambridge University Press, 2007, p. 118

¹⁸⁶ *Ibid*, p. 118

3. GIORGIO AGAMBENO BIOPOLITIKOS REALIZAVIMAS MODERNIOJOJE DEMOKRATIJOJE

Praeitame skyriuje, nagrinėjant biopolitikos ištakas antikinėse valdymo formose, buvo pastebėta, jog smurto ir prievartos naudojimas, *oikos* klausimų sprendimas kuriant valstybę Platono ir Aristotelio veikaluose arba įstatymų viršenybės principas *per se* nesuponuoja biopolitikos. Juk antikoje, net ir vyraujant tironijai ar despotijai, politika buvo vykdoma atsižvelgiant į žmogaus prigimtį, todėl iki modernybės tiesioginis smurtas buvo naudojamas tik kaip priemonė priversti gyventojus paklusti valdžiai, Platono ir Aristotelio valstybėse *oikos* sferos klausimai buvo sprendžiami bendram gėriui užtikrinti, o įstatymo viršenybės principas suponavo „ne įstatymo suverenumą prigimties atžvilgiu, o priešingai – vien „prigimtinį“, t. y. neprievartinį jo pobūdį“¹⁸⁷.

Tuo tarpu moderniojoje demokratijoje glūdi užslėpta biopolitikos matrica, kuri determinuoja biopolitines iš pirmo žvilgsnio nekaltų šiuolaikinės Vakarų politinės sistemos procedūrų pasekmes. Tarkime, paprasčiausias tautos suvereniteto principas suponuoja *a priori* „besąlygišką“ piliečių pritarimą visiems suvereno sprendimams; įstatymų leidyba nėra ribojama jokių principų, kas suponuoja beribę žmogaus teisių plėtrą į visas visuomenės gyvenimo ir veiklos sritis; atstovavimo principas suponuoja tariamą *laisvę* pilietinėje arenoje, kuri *de facto* yra realizuojama tik buitinių pasirinkimų lygmenyje. Taigi, akivaizdu, jog moderniosios demokratijos veikimo būdas sudaro visas prielaidas biopolitikos įgyvendinimui, tačiau, kyla klausimas, kokiais būdais biopolitika yra realizuojama moderniojoje demokratijoje?

Atsakymo į šį klausimą paieškos verčia nukreipti žvilgsnį į pagrindines išvadas, prie kurių priėjo Agambenas, tirdamas biopolitiką: 1) pirmapradis politinis santykis yra draudimas [*bando*]¹⁸⁸, kitaip tariant, išimties būklė kaip neatskiriamumo tarp išskyrimo ir įskyrimo zona; 2) pamatinė suverenios galios veikla yra „gyvasties“ kaip pirminio politinio elemento ir kaip jungties slenksčio tarp gamtos ir kultūros, *zoē* ir *bios*, gamyba; 3) Biopolitinė šiandienos Vakarų politinės sistemos paradigma yra

¹⁸⁷ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 58

¹⁸⁸ „Draudimas [*bando*] yra santykio forma. <...> Draudimas yra grynoji nurodymo į kažką apskritai forma, t. y. paprasčiausias santykio su besantykiškumu nustatymas. Šia prasme jis sutampa su ribine santykio forma.“ „Tasai, kuris buvo uždraustas, nėra paprasčiausiai patalpintas anapus įstatymo ar indiferentiškas jam; veikia jis yra įstatymo *apleistas*, t. y. apnuogintas ir pastatytas į pavojų ant slenksčio, kuriame susilieja gyvenimas ir teisė, išorė ir vidus“. in: Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 50-51

ne miestas, o koncentracijos stovykla¹⁸⁹. Taigi, šiame skyriuje, nagrinėjant šiuos Agambeno biopolitikos aspektus moderniosios demokratijos teorijos kontekste, siekiama parodyti, kokiais būdais Agambeno biopolitika yra realizuojama moderniojoje demokratijoje.

3.1. Moderniosios demokratijos *modus operandi* – permanentinė išimties būklė

Moderniosios demokratijos ir biopolitikos kontekste išimties būklės samprata gali būti nevienareikšmiškai interpretuojama, todėl, siekiant išsiaiškinti, kodėl išimties būklė yra laikoma moderniosios demokratijos veikimo būdu, visų pirma vertėtų išnagrinėti, kas yra išimties būklė *per se* ir kodėl moderniosios demokratijos sąlygomis ji virsta permanente padėtimi.

Žvelgiant retrospektyviai, galima pastebėti, jog pati išimties būklės sąvoka kaip politinė samprata yra ne biopolitikos, o Didžiosios Prancūzijos revoliucijos vaisius¹⁹⁰. Išimties būklė apibrėžia ribinę situaciją, kurios metu valstybėje yra laikinai suspenduojama teisės reguliuojama tvarka ir vietoj jos pasireiškia pirmapradė „įstatymo galia“¹⁹¹. Išimtį sudaro bet kokie dideli ekonominiai ar politiniai sutrikimai, dėl kurių reikia imtis ypatingų priemonių¹⁹². Kol valstybė, būdama išimties būklėje, dorojasi su krize, valstybėje suvereno įsakymu galima nepaisyti teisės normų. Nors išimtis reiškia konstitucinę tvarką, kai pateikiamos gairės, kaip įveikti krizes, siekiant atkurti tvarką ir stabilumą, išimties būklės atveju atskaitos taškas negali būti galiojanti tvarka¹⁹³, kadangi *būtinybė neturi įstatymo*¹⁹⁴. Vietoj to suverenas – suspenduodamas įstatymą ir tokiu būdu pastatydamas save už jo ribų – kuria naują tvarką „iš nieko“: leidžia įstatymus *ad hoc*, nesiremdamas jokiais proto ir moralės principais. Suverenas, turėdamas sprendimo monopolį, atskiria savo sprendimą nuo teisinės normos,

¹⁸⁹ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 247

¹⁹⁰ Giorgio Agamben. *State of Exception*. trans. by Kevin Attell. Chicago: *The University of Chicago Press*, 2005, p. 32

¹⁹¹ Įstatymo galia yra techninis teisinis terminas, kuris nusako normos *vis obligandi* ir pritaikymo atskyrimą nuo jos formalios esmės, kitaip tariant, kai tam tikros nuostatos, kurios nėra formalūs įstatymai, įgyja įstatymo galią. in: Giorgio Agamben. *State of Exception*. trans. by Kevin Attell. Chicago: *The University of Chicago Press*, 2005, p. 38

¹⁹² George Schwab. *The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1970, p. 7, 42, pg: Carl Schmitt. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. trans. George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 5

¹⁹³ *Ibid*, p. 5

¹⁹⁴ *Necessitas non habet legem*, kas iš esmės interpretuojama ir kaip „būtinybė nepripažįsta įstatymo“, ir kaip „būtinybė pati susikuria įstatymą“. in: Giorgio Agamben. *State of Exception*. trans. by Kevin Attell. Chicago: *The University of Chicago Press*, 2005, p. 24

kas parodo, jog tam, kad būtų sukurta teisė, jokia teisė nereikalinga¹⁹⁵. Tokiomis sąlygomis yra negrįžtamai paleidžiamas neribotos teisėkūros procesas, kuris priveda prie beribės žmogaus teisių plėtros į visas piliečių gyvenimo ir veiklos sritis.

Šiuo požiūriu, Schmitto teiginys, kad suverenas yra tas, kuris sprendžia dėl išimties būklės¹⁹⁶, ir Walterio Benjamino nuojauta, kad išimties būklė taps taisykle, iš esmės reiškia, kad, keičiantis valstybės santvarkos riboms ir iškilus naujai suvereniteto problemai, atėjo laikas dar kartą esmingai išskirti valstybės pradinės struktūros ir jos santvarkos ribų problemą¹⁹⁷: kol valstybės forma sudarė pagrindinį viso bendruomeninio gyvenimo horizontą, o ją „palaikiusios politinės, religinės, teisinės ir ekonominės doktrinos dar buvo tvirtos“¹⁹⁸, suverenumo problema apsiribodavo galios santykių nustatymu santvarkoje, niekada nekvestionuojant pačios santvarkos. Tuo tarpu šiandien, irstant didžiosioms valstybinėms struktūroms¹⁹⁹, vis iš naujo apibrėžiama valstybės santvarka, kadangi vyksta nuolatinis naujos politinės tvarkos kūrimas *ex nihilo*, kuriam yra pasmerktas moderniosios demokratijos suverenas.

Nuolatinis naujos politinės tvarkos kūrimas „iš nieko“ implikuoja beribį, individo „gyvastimi“, o ne proto ir moralės principais, grindžiamą įstatymų leidimą, kuris negali būti sustabdytas išliekant dabartinės moderniosios demokratijos tvarkos viduje – permanentinėje išimties būklėje. Neribotą įstatymų leidybą, kaip išimties būklės suponuojamą situaciją, Tocqueville'is pavadino įgimta moderniosios demokratijos yda: „Lėtinė liga, lemianti [vienų rūmų parlamento] įstatymų leidėjus, yra jų nesusitvardymas leidžiant įstatymus. Šios valdžios tironiją sudaro nepasotinama valia ir toliau leisti įstatymus <...> Demokratinėms valstybėms būdinga liga (*lèpre*) yra impulsyvumas, neapgalvota įstatymų leidyba, kuri baigiasi priespauda“²⁰⁰. Tocqueville'is šį moderniosios demokratijos parlamentui būdingą bruožą pavadino „nepateisinama tironija“²⁰¹, kuri pasireiškia

¹⁹⁵ Carl Schmitt. *Politinė teologija. Politinė Teologija II*, vert. Antanas Gailius. Vilnius: Versus aureus, 2014, p. 36-38, pg.: Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 31

¹⁹⁶ “Sovereign is he who decides on the exception” in: Carl Schmitt. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. trans. George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 5

¹⁹⁷ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 25

¹⁹⁸ *Ibid*, p. 25

¹⁹⁹ *Ibid*, p. 25

²⁰⁰ “The chronic disease fatal to [unicameral] legislatures is their intemperance in lawmaking. The tyranny of this branch consists in its insatiable will to keep making laws The [characteristic] disease (*le'pre*) of democracies is impetuosity, that legislative imprudence which culminates in oppression.” in: Melvin Richter. “Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies”. *The Cambridge Companion to Tocqueville*. edited by Cheryl B. Welch, New York: Cambridge University Press, 2007, p. 251

²⁰¹ Tocqueville'is tironijos ir despotijos sąvokas vartoja pakaitomis, referuodamas į jas kaip į politinės laisvės antipodus.

teisėkūros taikymo srities plėtra į privataus gyvenimo sferas, kurios anksčiau nepriklausė valdžios prerogatyvai, kitaip tariant, buvo anapus teisės reguliuojamo lauko²⁰².

Šis Tocqueville'io požiūris į tironijos išraišką moderniojoje demokratijoje parodo, jog „nepateisinamos tironijos“ kontekste įstatymas galioja tik kaip fikcija, kurios sąlygomis yra įteisinama tai, ką suverenas mano esant būtina. Tai paradoksaliai implikuoja, jog moderniojoje demokratijoje teisės reguliuojamos tvarkos paradigma yra „laisva ir teisiškai tuščia erdvė“ (t. y. išimties būklė), kurioje suvereni galia pažeidžia savo ribas, siekdama paversti išimties būklę *nomos* reguliuojama tvarka, kurioje iš naujo viskas tampa įmanoma²⁰³.

Suvereno siekis išimties būklę paversti teisės reguliuojama tvarka implikuoja, jog išimties būklė, *de jure* suponuojanti laikiną teisinės tvarkos suspendavimą, *de facto* virsta antlaikine, topologine figūra, kurioje prigimtinė būklė ir teisė tampa viena nuo kitos neatskiriamos. Šiuo „neatskiriamumo tašku tarp prievartos ir teisės, slenksčiu, ant kurio prievarta pereina į teisę ir teisė pereina į prievartą“ tampa suverenas, turintis įgaliojimą skelbti išimties būklę. Tokiu būdu, suverenas yra juridinės tvarkos išorėje, tačiau vis dėlto jai priklauso, kadangi jis sprendžia, ar gali būti *in toto* sustabdytas konstitucijos veikimas²⁰⁴. Kitaip tariant, suverenas, sprenddamas dėl išimties būklės, tuo pat metu į teisės reguliuojamą tvarką įtraukia ir save patį – kad įsteigtų tvarką, jis turi atsirasti už jos ribų. Agambenas šį suvereno paradoksą iliustruoja pasitelkdamas draudimo [*bando*] sampratą ir potencialumo/aktualumo santykį.

3.1.1. Išimties būklė kaip draudimas [*bando*]

Išimties būklės kaip draudimo [*bando*] sampratos aiškinimą Agambenas pradeda nuo grynosios įstatymo formos. Grynoji įstatymo forma²⁰⁵ – tai įstatymas, kuris yra suredukuotas į nulinį savo reikšmės tašką ir galioja kaip toks²⁰⁶, kitaip tariant, įstatymas galioja pats nieko nereikšdamas. Šioje

²⁰² Melvin Richter. “Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies” in *The Cambridge Companion to Tocqueville*. edited by Cheryl B. Welch, New York: Cambridge University Press, 2007, p. 251

²⁰³ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 62

²⁰⁴ Carl Schmitt. *Politinė teologija. Politinė Teologija II*, vertė Antanas Gailius. Vilnius: Versus aureus, 2014, p. 31, pg.: Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 29

²⁰⁵ Kanto vadinama „paprasta įstatymo forma“, in: Immanuel Kant. *Praktinio proto kritika*. vertė Romanas Plečkaitis. Vilnius: Mintis, 1987, p. 28, pg.: Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 81

²⁰⁶ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 78-79

vietoje yra susiduriama su įstatymo paradoksu, pagal kurį, bet koks įstatymas save teigia labiau tuomet, kai nieko nebereiškia. Tokiu atveju, vienintelė įstatymo galios išraiška – tai išimties būklė, kurioje pasireiškia negalimybė įeiti ten, kur jau atverta, kadangi galima įeiti tik ten, kur galima atverti.

Šį atverties ir įeities santykį Agambenas iliustruoja pasitelkdamas Kafkos „Procesą“. Šioje istorijoje įstatymas laiko valstietį savajame draudime, apleisdamas jį ir palikdamas jį anapus savęs. Atvertos durys įskiria valstietį jį išskirdamos ir jį išskiria įskirdamos – tai yra aukščiausia kiekvieno įstatymo viršūnė. Agambeno teigimu, Scholemas Kafkos „Procese“ aprašytą santykį su įstatymu vadina „apreiškimo Niekium“ – tai stadija, kurioje apreiškimas tvirtina save patį, nes tik galioja, o ne reiškia²⁰⁷. Šiandien įstatymas galioja kaip „apreiškimo Niekis“, nes jis tik galioja pats nieko nereikšdamas. Gyvenimas pagal tokį įstatymą yra panašus į gyvenimą išimties būklėje, kai nekalčiausias gestas gali turėti ekstremaliausias pasekmes²⁰⁸. Taigi, biopolitikos sąlygomis tuščia „įstatymo galia“ galioja tokiu mastu, jog tampa neatskiriama nuo gyvenimo, o individai atsiduria permanentinėje išimties būklėje.

Taigi, išimties būklėje bereikšmio įstatymo galiojimo specifika pasireiškia apleidimu [*abbandono*] arba palikimu. „Palikti arba apleisti – vadinasi perduoti, patikėti ar pristatyti suvereniai galiai ir jos draudimui [*bando*], t.y. nuosprendžiui“²⁰⁹. Būti paliktam arba apleistam – tai būti absoliučiai pajungtam įstatymui kaip visumai. Suverenumas biopolitikoje – tai įstatymas anapus įstatymo, kuriam esame palikti, t. y. save presuponuojanti *nomos* galia. Gryna įstatymo forma yra tik tuščia santykio forma, bet tuščia santykio forma nebėra įstatymas, tai greičiau neatskirybės zona tarp įstatymo ir gyvenimo, kuri kitaip vadinama išimties būkle.

3.1.2. Išimties būklė kaip santykis tarp potencialumo [*dynamis*] ir aktualumo [*energeia*]

Nagrinėjant išimties būklę kaip santykį tarp potencialumo ir aktualumo, vertėtų iš pradžių išsiaiškinti, kaip Agambenas interpretuoja potencialumą santykyje su aktualumu. Agambenas grindžia savo požiūrį Aristotelio įsitikinimu, pagal kurį, viena vertus, potencialumas eina pirma aktualumo, o kita vertus – potencialumas yra subordinuotas aktualumui. Prieštaraudamas megariečių teigimui, jog potencialumas esti vien akte, Aristotelis patvirtina potencialumo autonomiškumą, pabrėždamas, jog tam, kad potencialumas išliktų potencialumu, jis turi gebėti *nepereiti* į aktualumą. Savo gebėjimu

²⁰⁷ *Ibid*, p. 80-81

²⁰⁸ Giorgio Agamben. *State of Exception*. trans. by Kevin Attell. Chicago: The University of Chicago Press, 2005, p. 33

²⁰⁹ Jean-Luc Nancy. *L'impératif catégorique*. Paris: Flammarion, 1983, p. 149-150, pg.: Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 90

nepereiti į aktualumą, potencialumas tarsi atsiskiria nuo aktualumo; priešingu atveju, jeigu potencialumas nebūtų kartu ir nepotencialus, jis taptų aktualumu. Taigi, potencialumo autonomiškumas nuo aktualumo pasireiškia potencialumo negebėjimu pereiti į aktualumą, ką patvirtina ir Aristotelis, teigdamas, jog potencialumas [turi] būti taip pat ir nepotencialumas [*adynamia*]²¹⁰. Taigi, šiuo požiūriu galima teigti, jog potencialumas išlaiko savo santykį su aktualumu suspendavimo forma, t. y. nepereidamas į aktualumą.

Tačiau kas įvyksta, kai potencialumas vis dėlto yra realizuojamas? Aristotelis teigia, kad įgyvendinus veiksmą, dėl kurio daiktas buvo laikomas potencialiu, neturi likti nieko nepotencialaus. Kitaip tariant, realizuojant potencialumą, nepotencialumas yra pašalinamas. Tačiau tai anaipol nesuponuoja ir potencialumo pašalinimo. Agambenas, pritardamas Aristoteliui, teigia, jog „tai, kas turi potencialumą, gali pereiti į aktualumą tik tada, kai jis atideda savo nepotencialumą [*adynamia*]“²¹¹. Todėl potencialumo realizavimas nėra potencialumo sunaikinimas, „priešingai, tai yra <...> [potencialumo] išpildymas, galios atsigręžimas į save pačią tam, kad dovanotų save sau pačiai“²¹². Tad galima teigti, jog potencialumo santykis su aktualumu pasireiškia dvejopai: viena vertus, potencialumas, suspenduodamas save, netampa aktualumu, tačiau pasirodo kaip nepotencialumas; kita vertus, potencialumas tampa aktualumu, tačiau vis dėlto išlaiko savo potencialumą, kas iš esmės reiškia, kad jis gali būti be galo realizuojamas.

Šis dvejopas potencialumo ir aktualumo santykis iliustruoja ir išimties būklės veikimo būdą. Viena vertus, taip, kaip potencialumas save suspenduodamas pasireiškia kaip nepotencialumas, taip ir teisinė tvarka [*nomos*] save suspenduodama, pasireiškia kaip teisinės tvarkos nebuvimas [*anomia*]. Tačiau, kita vertus, kaip potencialumas, tapdamas aktualumu, išlaiko savo potencialumą, taip ir suverenas, kurdamas tvarką, kaskart išsaugo savo galią kurti vis naują tvarką. Tad Agambeno teigimas, kad jog potencialumas ir aktualumas yra kaip du suvereno savigrindos aspektai²¹³ permanentinės išimties būklės kontekste reiškia, kad suvereno galia pasireiškia tiek potencialumui virstant į nepotencialumą, tiek potencialumui virstant į aktualumą. Ribiniame santykyje grynas potencialumas ir grynas aktualumas yra neatskiriami, ir suverenas kaip tik yra ši neatskiriamumo

²¹⁰ Aristotelis. *Metafizika. Theta* knyga. p. 32, pg.: Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016 p. 71

²¹¹ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 72-73

²¹² *Ibid*, p. 73

²¹³ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016 p. 74

zona²¹⁴, taip pat kaip ir teisinės galios [*auctoritas*] ir prievartinės galios [*potestas*] neatskiriamumo zona.

3.1.3. Išimties būklė kaip *auctoritas* ir *potestas* neatskiriamumo zona

Senovės Romoje buvo taikomos dvi diametraliai skirtingos galios formos – *potestas* ir *auctoritas*. Privačioje erdvėje *potestas* sąvoka reiškė besąlygišką šeimos galvos [*pater familias*] galią jo šeimos narių atžvilgiu, tačiau politinėje erdvėje *potestas* pasireiškė kaip prievartinė galia, kuria disponavo Romos magistratai, o įtakingiausieji iš jų turėjo aukščiausią *potestas* galią [*imperium*], analogišką karinei galiai. *Auctoritas* sąvoka yra sunkiau apibrėžiama, tačiau bendrai referuojama kaip į teisinę valdžią, tiksliau, „plačią teisinę fenomenologiją, kuri liečia tiek privačią, tiek viešąją teisę“. Senovės Romoje šios dvi galios formos buvo sutelkiamos „vienose rankose“ tik išimties būklėje, tačiau, Agambeno teigimu, modernybėje šios dvi galios sąvokos susiliejo suvereno sampratoje ir tapo viena nuo kitos neatskiriamos, kas neišvengiamai suponavo biopolitinį moderniosios demokratijos valdymo pobūdį, t. y. permanentinę išimties būklę.²¹⁵ Kad būtų galima įžvelgti *auctoritas* ir *potestas* sąjungą modernioje demokratijoje, iš pradžių vertėtų atidžiau išnagrinėti *auctoritas* galios sampratos reikšmę.

Privačios teisės sferoje, *auctoritas* priklausė ūkio šeimininkui [*auctor; pater familias*], kuris įteisindavo subjektų veiksmus, kadangi subjektai negalėdavo savarankiškai sudaryti teisiškai galiojančio akto (pavyzdžiui, tėvo *auctoritas* įgalindavo jį įteisinti savo sūnaus santuoką). Tačiau *auctoritas* neturėjo nieko bendro su valdžios atstovavimu, kuomet atstovo atliekami veiksmai priskiriami įgaliotojui. *Auctor* veiksmai nebuvo grindžiami teisine galia, suteikta jam atstovauti valdžią; jo galia kilo išimtinai iš jo *pater* statuso²¹⁶.

Tuo tarpu viešosios teisės srityje *auctoritas* atitiko Senato prerogatyvą. Senatas pats neturėjo veikimo galios, jis galėjo veikti tik kartu su magistratais arba pildyti komisijos [*comitia*] sprendimus ratifikuodamas įstatymus. Paprastai Senatas negalėdavo išreikšti savo pozicijos be magistratų sutikimo, bet, šiems pareikalavus, Senatas turėdavo teikti patarimus, į kuriuos magistratams nebuvo būtina atsižvelgti. Tačiau išimties būklėje, *auctoritas* ir *potestas* susitelkdavo vienose rankose:

²¹⁴ *Ibid*, p. 74

²¹⁵ Giorgio Agamben. *State of Exception*. trans. by Kevin Attell, Chicago: *The University of Chicago Press*, 2005, p. 75

²¹⁶ *Ibid*, p. 76

Senatas įgaudavo teisę suspenduoti teisinę tvarką [*iustitium*]²¹⁷ ir priimti galutinį sprendimą [*senatus consultum ultimum*]²¹⁸. *Iustitium* sąlygomis, magistratų padėtis buvo suredukuojama iki privačių piliečių būklės, o kiekvienas privatus pilietis elgdavosi taip, tarsi jam būtų patikėta neribota *potestas* galia [*imperium*]. Šį savotišką *auctoritas* kaip *potestas* pobūdį Theodor'as Mommsenas apibrėžė taip: „daugiau nei patarimas, bet mažiau nei įsakymas; patarimas, kurio negalima nepaisyti“²¹⁹. Taigi, išimties būklėje, Senatas iš patarimo organo virsdavo valdžios vykdytoju, kuris disponavo tiek *auctoritas*, tiek *potestas* galiomis.

Šioje vietoje galima pažymėti, jog Senovės Romos išimties būklė tam tikru aspektu primena Agambeno užsimintą *auctoritas* ir *potestas* susiliejimą modernybės suvereno figūroje. Rodos, tiek vienu, tiek kitu atveju *auctoritas* ir *potestas* yra sutelktos vienosė rankose ir veikia išvien. Tačiau šios dvi situacijos turi fundamentalų skirtumą. Senovės Romoje *auctoritas* veikia kaip galia, kuri ekstremalioje situacijoje suspenduoja *potestas* ir vėliau ją reaktivuoja. Kitaip tariant, tai yra galia, kuri sustabdo ir atgaivina įstatymą, tačiau pati niekada negalioja kaip įstatymas. Taip yra todėl, kad senovės graikų ir romėnų pasaulėžiūroje nebuvo tokios sampratos, kaip „kūrimas iš nieko“: „kiekvienas kūrimo veiksmas visuomet apima dar kažką – beformę materiją ar neužbaigtą būtybę – ką reikia patobulinti ar skatinti augti. Kiekvienas kūrimas visada yra bendras kūrimas, lygiai kaip ir kiekvienas autorius yra bendraautorius“²²⁰. Taigi Senovės Romoje išimties būklė tebuvo teisinės tvarkos suspendavimas, kuris nesuponuodavo naujos tvarkos kūrimo. Tuo tarpu modernybėje *auctoritas* ir *potestas* galios yra nuolat persipynusios, kas implikuoja permanentinę išimties būklę, kurioje suverenas ne tik suspenduoja teisinę tvarką, bet ir kuria naują tvarką *ex nihilo*, kuri galioja kaip įstatymas.

Taigi, iš esmės, modernioji demokratija, kurios *modus operandi* primena permanentinę išimties būklę, pasirodo kaip *auctoritas* ir *potestas* neatskiriamumo zona, kurioje suverenas realizuoja savo galią suspenduodamas teisinę tvarką ir vis kurdamas naują tvarką „iš nieko“. Kurdamas naują tvarką,

²¹⁷ teisinės tvarkos suspendavimas, in: Giorgio Agamben. “State of Exception” in *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*. edited by Andrew Norris. Durham: Duke University Press, 2005, p. 286

²¹⁸ Giorgio Agamben. *State of Exception*. trans. by Kevin Attell, Chicago: *The University of Chicago Press*, 2005, p. 77

²¹⁹ “more than advice and less than command, an advice which one may not ignore” in: Steven DeCaroli, “Political Life: Giorgio Agamben and the Idea of Authority”. *Research in Phenomenology*, 43, 2013. in *Agamben and Law*. edited by Thanos Zartaloudis. New York: Routledge, 2016, p. 487

²²⁰ “every act of creation always involves something else – formless matter or incomplete being – that must be perfected or made to grow. Every creation is always a cocreation, just as every author is always a coauthor.” in: Giorgio Agamben. *State of Exception*. trans. by Kevin Attell, Chicago: *The University of Chicago Press*, 2005, p. 76

suverenas vis labiau naikina ribą tarp *zoē* ir *bios* ir tokiu būdu plečia *zoē* ir *bios* neatskiriamumo zoną – „gyvastį“ – kuri tuo pat metu yra ir suverenios galios realizavimo objektas.

3.2. Pamatinė suverenios galios veikla – „gyvasties“ gamyba

Agambeno biopolitikos teorija yra grindžiama suverenios galios vykdoma „gyvasties“ gamyba, kuri realizuojama niveliuojant skirtį tarp *zoē* ir *bios*. Ši skirtis yra niveliuojama suvereni vis labiau įteisinant *oikos* reglamentavimą. Moderniojoje demokratijoje tai pasireiškia nevaldoma žmogaus teisių ekspansija į visas individų gyvenimo ir veiklos sritis. Nuo modernybės įtvirtintos pamatinės individo teisės į gyvybę, nuosavybę ir laisvę nuolat papildomos naujomis žmogaus teisėmis, kurių plėtros negali sustabdyti jokie teoriniai ar praktiniai principai. Tokiu būdu suverenas gamina „gyvastį“, t. y. plečia savo įtakos sferą, kuri apima tiek individo politinį gyvenimą, tiek jo paprastą gyvenimo faktą. Galima teigti, jog „gyvastis“ žymi beformę individų „egzistenciją“, kurioje išnyksta riba tarp *zoē* ir *bios*, o biologinis individų gyvenimas tampa biopolitikos vykdymo priemone.

Biopolitikos sąlygomis, individo paprastas gyvenimo faktas tampa „lemiamu politiniu kriterijumi ir suverenių sprendimų vieta *par excellence*“²²¹. Kadangi moderniojoje demokratijoje nei valstybė, nei individas nepripažįsta jokio bendro gėrio, išskyrus savo paties gėrį, galutinis valstybės kaip „dirbtinio kūno“ tikslas yra kuo optimalesnis „visumos“ funkcionavimas. O tam, kad ši „visuma“ funkcionuotų, ji turi būti optimalaus dydžio. Šioje vietoje slypi kertinis biopolitikos aspektas, kuri moderniojoje demokratijoje yra nesunkiai įgyvendinama: kadangi modernioji valstybė kaip „dirbtinis kūnas“ negali leisti susinaikinti ją sudarantiems elementams, t. y. individams, ji gamina „gyvastį“, t. y. sukuria tokią teisinę tvarką, kurioje suverenas, taikydamas savo teisę „atimti gyvybę arba priversti gyventi“, teisėtai palaiko optimalų „visumos“ dydį. Taigi, plečiant suvereno prerogatyvą į *oikos* sritį yra gaminama „gyvastis“, kuri „nėra nei gyvūno, nei žmogaus gyvybė, bet gyvybė, atskirta pati nuo savęs“²²². Gamindama „gyvastį“, modernioji valstybė kiekvieną individą pajungia dispozityvams ir taip paverčia juos savo galios objektais²²³. Vadinasi, tinkamam modernios valstybės funkcionavimui yra būtina palaikyti „gyvasties“ rezervą.

²²¹ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 170

²²² Giorgio Agamben. *The Open: Man and Animal*. trans. by Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press, 2004, p. 38, pg. Audronė Žukauskaitė. „Nuogas gyvybės produkavimas antropoceno scenoje“. *Athena*, Nr. 14, 2019, p. 66

²²³ Audronė Žukauskaitė. „Nuogas gyvybės produkavimas antropoceno scenoje“. *Athena*, Nr. 14, 2019, p. 65

Individo „tapsmas“ „gyvastimi“ yra užkoduotas moderniosios demokratijos struktūroje. Moderniojoje demokratijoje individas ateina į pasaulį kaip virtuali „gyvastis“, kadangi gimdamas tam tikros valstybės piliečiu, individas yra automatiškai pajungiamas suvereniai galiai, kuri gali būti bet kada realizuota. Neįmanoma suvokti biopolitinio moderniosios valstybės vystymosi nuo XIX amžiaus, jei pamirštama, kad jos „pamatas yra ne žmogus kaip laisvas ir sąmoningas politinis subjektas“, bet, visų pirma, <...> paprastas gimimas, kuriam, kaip tokiam, iš valdinio virstant piliečiu, yra priskiriamas suverenumo principas“²²⁴. Suverenumo priskyrimas gimimui sąlygoja „gyvasties“ gamybą, kadangi individas, gimęs modernios valstybės piliečiu, automatiškai tampa valstybės sudedamuoju elementu, kuris galėjo juo netapti, priklausomai nuo to, kaip suverenas nusprendžia įgyvendinti savo teisę „atimti gyvybę arba priversti gyventi“. Pati „gyvasties“ idėja yra neatsiejama suverenios galios dalis, kadangi ji yra kuriama suverenui konstituojuojant savo galią. Tai reiškia, kad Agambeno biopolitikos teorijoje suvereno galia išstumia politinį gyvenimą gamindama „gyvastį“, kuri būtų pavaldi įstatymams. Kitaip tariant, suverenas, gamindamas „gyvastį“, t. y. atimdamas iš individų politinį gyvenimą, simuliuoja prigimtinę būklę, kurioje suverenas yra laisvas besąlygiškai realizuoti savo galią²²⁵.

Suverenas, besąlygiškai realizuodamas savo galią, vykdo politiką, kurią Agambenas vadina antropologinės humanizmo mašinos produktu²²⁶. Antropologinė humanizmo mašina nuolat brėžia skirtį tarp to, kas žmogiška ir nežmogiška: animalizuodama žmogų ir humanizuodama gyvūną, ji suspenduoja individo gyvenimo formą tarp gyvūno ir žmogaus gyvenimo formų²²⁷, t. y. niveliuoja žmogiškąją prigimtį ir sukuria jokio substancialaus pagrindo neturinčią gyvenimo formą – „gyvastį“. Kitaip tariant, antropologinė mašina gamina „gyvastį“ tiek sužmogindama gyvūnus, tiek sugyvūnindama žmones. Viena vertus, antropologinė mašina suredukuoja žmogaus egzistenciją iki *zoē* srities, t. y. pašalina iš žmogaus visa, kas žmogiška, ir tokiu būdu paverčia jį *homo sacer*, kuris turi būti pašalintas iš visuomenės, kad „visuma“ optimaliai funkcionuotų; kita vertus, humanizuoja gyvūnus, suteikdama jiems žmogaus teises, kas iš esmės nepakeičia gyvūnų padėties, o tik „sukuria naujas išimties zonas, kur gyvybė yra kontroliuojama ir pajungiama“²²⁸. Taigi, žmogaus sugyvūninimas ir gyvūno sužmoginimas yra dvi tos pačios antropologinės mašinos veikimo kryptys.

²²⁴ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 179

²²⁵ Verena Erlenbusch. “The Place of Sovereignty: Mapping Power with Agamben, Butler, and Foucault”. *Critical Horizons*, vol. 14, issue 1, 2013, p. 45

²²⁶ Kelly Oliver. “Stopping the Anthropological Machine: Agamben with Heidegger and Merleau-Ponty”. *PhaenEx*, no. 2, 2007, p. 1

²²⁷ Giorgio Agamben. *The Open: Man and Animal*. trans. by Kevin Attel. Stanford: Stanford University Press, 2004, p. 29

²²⁸ Audronė Žukauskaitė. „Nuogos gyvybės produkavimas antropoceno scenoje“. *Athena*, nr. 14, 2019, p. 65

Antropologinė mašina kuria išimties zoną, į kurią patekęs subjektas tampa nuolat atnaujinamo suvereno sprendimo objektu²²⁹. Šiuo požiūriu galima teigti, jog Hobbeso Leviatanas kaip „dirbtinis kūnas“ ar „aparatas“ yra Agambeno „antropologinės mašinos“ prototipas, kuris, paklojęs moderniosios demokratijos teorijos pagrindus, savo ruožtu įgalino „antropologinės mašinos“ realizaciją. O tam, kad antropologinė mašina veiktų, būtina pasitelkti *dispozityvus*, kuriais nustatoma ekonomikos taisyklėmis grindžiama tvarka, kurianti teisių neturinčius, todėl ir visais įmanomais būdais suvaldomus, individus²³⁰.

3.2.1. Dispozityvai: ekonominiai „gyvasties“ gamybos įrankiai

Dispozityvai yra erdvės asambliažai, sudarantys galios santykių tinklą, kuriame pasireiškia galia, nesiremianti klasikine suvereno samprata. Agambenas, atsispirdamas nuo Foucault dispozityvo interpretacijos²³¹, teigia: „Plėsdamas toliau gausią Foucault dispozityvų klasę, aš vadinčiau dispozityvu apskritai bet ką, kas vienu ar kitu būdu gali paimti į nelaisvę, nukreipti, nustatyti, užkirsti kelią, modeliuoti, apsaugoti ar kontroliuoti gyvų būtybių gestus, elgseną, nuomonę ar diskursus. Todėl, [dispozityvais vadinami] ne tik kalėjimai, beprotnamiai, panoptikonai, mokyklos, išpažintis, gamyklos, [įvairios] disciplinos, teisės nuostatos ir kt. (kurių sąsaja su valdžia yra akivaizdi), bet taip pat ir rašiklis, rašymas, literatūra, filosofija, agrikultūra, cigaretės, navigacija, kompiuteriai, mobilieji telefonai ir, kodėl gi ne, pati kalba, kuri galbūt yra seniausia iš visų mechanizmų.“²³² Taigi akivaizdu, jog dispozityvus galima bendrai apibrėžti ne tik kaip tam tikrus visuomenės segmentus, kurie, vykdydami biopolitiką, pilnai disponuoja individo gyvenimu, bet ir apskritai viską, kas reguliuoja ar lemia individo gyvybę ir mirtį.

Agambeno dispozityvo sąvokos interpretacija atskleidžia specifinę, jo politinei filosofijai būdingą individo gyvenimo ir mirties santykio sampratą. Agambenas, kitaip nei Foucault, kildina šią sąvoką

²²⁹ *Ibid*, p. 65-66

²³⁰ *Ibid*, p. 86

²³¹ Foucault dispozityvą apibrėžė kaip aparatą, apimantį heterogeniškus galios santykius, kuriuos sudaro „diskursai, institucijos, architektūrinės formos, reguliuojantys sprendimai, įstatymai, administracinės priemonės, filosofiniai, moraliniai ir filantropiniai teiginiai.“ in: Michel Foucault. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980, p. 194

²³² “Further expanding the already large class of Foucauldian dispositives, I shall call an dispositive literally anything that has in some way the capacity to capture, orient, determine, intercept, model, control, or secure the gestures, behaviours, opinions, or discourses of living beings. Not only, therefore, prisons, mad houses, the panopticon, schools, confession, factories, disciplines, juridical measures, and so forth (whose connection with power is in a certain sense evident), but also the pen, writing, literature, philosophy, agriculture, cigarettes, navigation, computers, cellular telephones and – why not – language itself, which is perhaps the most ancient of apparatuses.” In: Giorgio Agamben, *What is an Apparatus?*. trans. by David Kishik and Stefan Pedatella, Stanford: Stanford University Press, 2009, p. 17

iš lotynų kalbos žodžio *dispositio*, kuris atitinka graikų kalbos žodį *oikonomia*, t. y. ekonomika. Jis sieja dispozityvo sąvoką su ekonomine teologija, kuri veikia nuo ankstyvosios krikščionybės laikų. Anot Agambeno, modernybės galios santykių mechanizmas paveldėjo Šv. Trejybės logiką ir išskleidė ją biopolitinėje valdžioje, kuri pasireiškia galios vykdymu per dispozityvą, pavyzdžiui, liberalią ekonomiką²³³. Jo manymu, vyriausybė yra tai, kas atsiranda, kai dispozityvų tinklai sukuria teisių neturinčius, todėl ir visais įmanomais būdais suvaldomus, individus²³⁴. Tad galima teigti, jog rinkos taisyklių nulemta moderniosios demokratijos tvarka išlaisvina individų troškimus, nuolatos formuodama beformę troškimų medžiagą – „gyvastį“ [*zoē*], kuri sąlygoja individų „laisvę“ tik buitinių pasirinkimų lygmenyje.

Taigi, nors Agambenas ir sieja dispozityvo sąvoką su ekonomika, akivaizdu, jog jis eksplicitiškai nesigilina į ekonominį biopolitikos aspektą taip, kaip tai darė Foucault. Pastarojo teigimu, „biogalia“²³⁵ be jokios abejonės buvo būtinas kapitalizmo plėtros elementas; kapitalizmas nebūtų buvęs įmanomas be kontroliuojamų kūnų pajungimo produkavimo mašinai ir populiacijos fenomeno pritaikymo ekonominiams procesams²³⁶. Taigi atrodo, jog Agambenas ir Foucault kalba apie skirtingus dalykus, tačiau iš tiesų jie pabrėžia skirtingus to paties fenomeno aspektus. Agambenas, grįsdamas biopolitikos teoriją moderniosios demokratijos suvereniteto samprata, iš esmės teigia tą patį, ką ir Foucault, kuris, dėstydamas savo biopolitikos teoriją *Collège de France* paskaitose, siekė parodyti, kad liberalizmas sudaro sąlygas biopolitikos realizavimui: „Atsiradus politinei ekonomijai, įvedus vyriausybės praktiką varžančius principus, <...> teisių subjektai, vykdantys politinį suverenitetą, pasirodo kaip populiacija, kurią vyriausybė privalo valdyti. Tai yra biopolitikos organizacinės linijos išeities taškas.“²³⁷ Taigi, abu autoriai kalba apie du neatskiriamus šiuolaikinės Vakarų politinės arenos žaidėjus – liberalizmą ir moderniąją demokratiją – kurie savo pobūdžiu sąlygoja ir stimuliuoja biopolitiką. Tik skirtumas tas, kad Foucault labiau akcentuoja ekonominę biopolitikos reikšmę valstybei, o Agambenas atkreipia dėmesį į etinę-politinę „gyvasties“ gamybos reikšmę, pasireiškiančią individų kūnų suišteklinimu ir suprekinimu, kurį suverenas vykdo tam, kad palaikytų

²³³ Giorgio Agamben. *The Coming Community*. trans. Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. 86.

²³⁴ *Ibid*, p. 86

²³⁵ Foucault biogalią ir biopolitiką vartojo sinonimiškai.

²³⁶ Michel Foucault. *The History of Sexuality, vol. 1: The Will to Knowledge*. Translated by R. Hurley. London: Penguin Books, 1978, p. 140-141, pg.: Audronė Žukauskaitė. „Nuogos gyvybės produkavimas antropoceno scenoje“. *Athena*, Nr. 14, 2019, p. 65

²³⁷ “With the emergence of political economy, with the introduction of the restrictive principle into governmental practice itself <...> the subjects of right on which political sovereignty is exercised appear as a population that a government must manage. This is the point of departure of the organizational line of a “biopolitics”” in: Michel Foucault. *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-79*. trans. by Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 328

optimalų valstybės funkcionavimą. O „gyvasties“ gamyba yra įmanoma tik tuomet, kai valstybės santvarkos paradigma yra ne miestas, o koncentracijos stovykla.

3.3. Koncentracijos stovykla – moderniosios demokratijos paradigma

Agambeno biopolitikos teoriją vainikuoja koncentracijos stovyklos kaip modernybės *nomos* samprata. Svarstydamas apie nuolat besiplečiančią *zoē* ir *bios* neatskiriamumo zoną, permanentinę išimties būklę ir „gyvasties“ gamybą, Agambenas prieina prie išvados, jog dabartinė Vakarų pasaulio politika primena specifinę teisinę-politinę struktūrą – koncentracijos stovyklą – kurioje įgyvendinama pati absoliučiausia nežmogiška būklė [*conditio inhumana*]. Tik skirtumas yra tas, kad XIX a. ir XX a. koncentracijos stovyklose „gyvasties“ gamybos pobūdis kėlė siaubą, nes implikavo tiesioginį fizinį smurtą prieš individus, kurių egzistencija suredukuota iki *zoē* lygmens, o šiuolaikinėje politinėje erdvėje „gyvasties“ rezervą suverenai papildo nepastebimai, pamažu vis labiau įteisindamas savo skverbimąsi į individų privačią sritį ir šitaip lyg „tarp kitko“ eliminuodamas individus, trukdančius optimaliam valstybės funkcionavimui. Todėl, Agambeno teigimu, koncentracijos stovykla yra ne praeičiai priklausanti anomalija, bet paslėpta šiuolaikinės Vakarų politinės erdvės matrica²³⁸.

Tokiu atveju neišvengiamai kyla klausimas, kas gi sąlygoja koncentracijos stovyklos tapimą Vakarų politinės erdvės – moderniosios demokratijos – paradigma? Reikalas tas, jog pats „gyvasties“ įtraukimas į moderniosios demokratijos idėjinį karkasą „priveda prie privatumo pirmenybės prieš viešumą, o asmeninių laisvių – prieš kolektyvinius įsipareigojimus“²³⁹. Individo *gimimą* įrašius į valstybės *teritorijos* ir *santvarkos* pamatus²⁴⁰, *zoē* tampa politiniu veiksniu, o politika virsta biopolitika; tokiam kontekste moderniosios demokratijos valstybės gali sparčiai virsti totalitarinėmis, o totalitarinės valstybės, beveik neprarasdamos tęstinumo, virsti moderniosiomis demokratijomis²⁴¹, kadangi abiem atvejais [nors ir skirtingais būdais] yra vykdoma ta pati biopolitika. Tad tokiu atveju lieka tik išsiaiškinti, kokia organizacijos forma yra efektyviausia „gyvasties“ gamybai, priežiūrai ir kontrolei.

XX a. žiaurumai parodė, jog teroru grindžiama biopolitika ilgalaikėje perspektyvoje nėra efektyvi, nes joje vykdoma priespauda yra pernelyg „atvira“²⁴²: totalinis teroras eliminuoja individų tarpusavio

²³⁸ Giorgio Agamben. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 227

²³⁹ *Ibid*, p. 170

²⁴⁰ *Ibid*, p. 238

²⁴¹ *Ibid*, p. 170

²⁴² Apie „atvirą“ ir „subtilią“ tironiją/despotiją žr. 2 dalies pradžioje

komunikacijos kanalus apjuosdamas juos geležine juosta taip tvirtai, kad tarp individų nebeliktų erdvės ir šie susilietų į vieną gigantiškų matmenų žmogų²⁴³. Tokiu būdu, spaudžiant individus vienus prie kitų, yra naikinama fundamentali individų laisvės prielaida – judėjimo galimybė, kurios realizavimui reikalinga individus skirianti erdvė²⁴⁴. Šiuo požiūriu, totalitariniame režime laisvės iliuzija yra trapesnė nei moderniojoje demokratijoje: čia prievartos mechanizmai „subtilesni“, kadangi jie yra įskiepyti į teisinę moderniosios demokratijos struktūrą mažų mažiausiai dviem prieš tai minėtais moderniosios demokratijos realizavimo būdais – besąlygiška suvereno teisėkūros galia ir nenutrūkstamu individų troškimų „sulyginimo“ mechanizmu. Šios struktūrinės moderniosios demokratijos ypatybės įteisina valstybei nereikalingų individų pašalinimą išlaisvinant jų troškimus ir tokiu būdu sukuriant „saviniekos“ iliuziją: sudaromas įspūdis, jog bet koks *homo sacer* eliminavimo aktas yra individo laisvo pasirinkimo rezultatas.

Dėl šių struktūrinių ypatybių, moderniojoje demokratijoje yra įteisinama tai, ko nacistų biopolitikai nedrįsdavo net viešai ištarti²⁴⁵. Įrašius individo gimimą [*natus*] į tautos [*natio*] suvereniteto pagrindą, individo *mirtis* automatiškai tapo suvereno prerogatyva. Tradiciniai žmogaus mirties kriterijai – nustojusi plakti širdis ir sustojęs kvėpavimas²⁴⁶ – nebėra vieninteliai, leidžiantys vienareikšmiškai konstatuoti žmogaus mirtį. Šis trumputis dviejų punktų „sąrašas“ nuolat papildomas dviprasmiškais žmogaus „mirties“ kriterijais, leidžiančiais teisėtai atsikratyti nepageidaujamų, valstybei našta tapusių piliečių: „kai širdis diena po dienos toliau plaka, nesukeldama nė menkiausio gyvybinių funkcijų atbudimo, neviltis galiausiai įveikia gailestį ir pagunda nuspausti išlaisvinantį mygtuką tampa veriančiu skausmu“²⁴⁷. Galimybė teisėtai nutraukti individo gyvybę užveda mirties automata ir paverčia valstybės erdvinę struktūrą koncentracijos stovykla.

Taigi, iš esmės Agambenas teigia, jog koncentracijos stovykla pasireiškia kaip moderniosios demokratijos paradigma tuomet, kai moderniosios nacionalinės valstybės politinė sistema, grindžiama funkcinio ryšiu tarp apibrėžtos *teritorijos*, apibrėžtos *santvarkos* ir *gimimo* įskyrimu į suvereniteto struktūrą, patenka į ilgalaikę krizę ir valstybė nusprendžia prisiimti rūpestį dėl savo tautos narių *zoē*. Senosios teisinės tvarkos lūžis įvyksta būtent tuomet, kai *gimimas* yra įrašomas į

²⁴³ Hannah Arendt. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland: The World Publishing Company, 1962, p. 465-466

²⁴⁴ *Ibid*, p. 466

²⁴⁵ Giorgio Agamben. *Homo sacer: Suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 227

²⁴⁶ *Ibid*, p. 221

²⁴⁷ P. Mollaret, M. Goulon. „Le coma dépassé (Mémoire préliminaire)“. *Revue neurologique*, CI, 1959, p. 4 pg.: Giorgio Agamben. *Homo sacer: Suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 221

teritorijos ir *santvarkos* pamatus, kas įteisina *gimimą* kaip tautos suvereniteto įsteigimo prielaidą. Koncentracijos stovykla, tapusi moderniosios demokratijos paradigma, paslėptai reguliuoja *gimimo* įrašymą į teisės reguliuojamą tvarką ir tokiu būdu sąlygoja sistemos virsmą mirtina mašina²⁴⁸, kurios pagrindu politika tampa „tanatopolitika“.

Tanatopolitikos triumfas šiandieninėje Vakarų politikoje implikuoja, jog klasikinė politika, orientuota į dorą, kilnų žmogaus gyvenimą, išliko tik politinės filosofijos istorijoje: „Kiekvienas mėginimas permąstyti Vakarų politinę erdvę turi prasidėti nuo aiškaus suvokimo, kad apie klasikinę skirtį tarp *zoē* ir *bios*, tarp privataus gyvenimo ir politinės egzistencijos, tarp žmogaus kaip paprastos gyvos būtybės, kurios vieta namuose, ir žmogaus kaip politinio subjekto, kurio vieta mieste, mes daugiau nebežinome nieko. <...> Iš stovyklų nebėra kelio atgal į klasikinę politiką.“²⁴⁹ Taigi, modernybė, iš pagrindų sugriovusi klasikinės politikos pamatus, paliko politikos erdvę be substancialaus pagrindo ir pasmerkė ją nuolatiniam, karštligiškam šio pagrindo kūrimui *ex nihilo*. Suverenas, gamindamas „gyvastį“, transformuoja valstybę į *koncentracijos stovyklą*, iš kurios – moderniosios demokratijos sąlygomis – neįmanoma pabėgti.

²⁴⁸ Giorgio Agamben. *Homo sacer: Suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vertė Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016, p. 238

²⁴⁹ *Ibid*, p. 255

IŠVADOS

Šiame darbe buvo siekiama parodyti, jog modernioji demokratija yra fundamentali Agambeno biopolitikos realizavimo prielaida. Ši tezė buvo įrodinėjama trijose darbo dalyse. Pirmoje dalyje buvo kalbama apie palaipsnį žmogaus sampratos kaitą nuo antikos iki modernybės, atsisakant tradicinio žmogaus sąvokos ir įtvirtinant šiuolaikinio žmogaus (individo) sampratą, kuri glaudžiai siejasi su Agambeno *homo sacer* interpretacija. Antroje dalyje buvo nagrinėjamos biopolitinės moderniosios demokratijos ištakos, paneigiant teorines išvalgas apie biopolitikos vykdymą antikoje. Pagaliau, trečioje dalyje parodoma, kaip Agambeno biopolitika yra įgyvendinama moderniojoje demokratijoje. Darbe atlikta problemos analizė leidžia daryti šias pagrindines išvadas:

1. Antikos politiniame mąstyme ir politinėje praktikoje galiojusi *zoē* ir *bios* skirtis modernybėje netenka prasmės, kadangi suverenas niveliuoja šią skirtį gamindamas „gyvastį“ – individo gyvenimo formą, suspenduotą tarp gyvūniui ir žmogui būdingų gyvenimo formų. Antikoje *zoē* buvo suvokiama kaip prielaida politiniam, t. y. etiškai vertingam, gyvenimui; buvo laikoma, jog *zoē* slypi galia [*dynamis*], sąlygojanti kilnų, orų žmogaus gyvenimą. Tuo tarpu modernybėje *zoē* tampa troškimų konfigūracija, kuri neturi jokios atramos žmogaus prigimtyje, todėl yra nuolatos formuojama besąlygiška suvereno galia [*potere*] per įvairaus pobūdžio dispozityvus, atsižvelgiant į ekonomikos taisykles.

2. *Homo sacer* – romėnų teisėje implikavęs nebaudžiamai nužudomą, bet nepaaukojamą nusikaltėlį – Agambeno interpretacijoje tampa šiuolaikinio individo „gyvasties“, modernybėje įskirtos į teisės reguliuojamą tvarką, simboliu. Moderniosios demokratijos individai yra virtualūs *homo sacer*, kadangi jų gyvenimo forma yra redukuota į „gyvastį“, kas leidžia suverenui pašalinti darnų valstybės funkcionavimą sabotuojančius piliečius – *homines sacri*.

3. Antikoje ir viduramžiais biopolitikos vykdyti buvo neįmanoma, kadangi tais laikais žmogaus gyvenimas buvo grindžiamas prigimtiniu įstatymu, kuris suponavo tradicinio žmogaus sampratą. Tradicinis žmogus susideda iš kūno ir sielos, kurios protingasis pradas leidžia žmogui, vadovaujantis prigimtiniu įstatymu, įgyvendinti savo *telos*. Iki modernybės protas (antikoje) ir valia (viduramžiais) formavo troškimų hierarchiją, kas sąlygodavo orų žmogaus *bios*. Tuo tarpu modernybėje nustojama paisyti prigimtiniu įstatymu – įstatymų šaltiniu tampa individas, tad įstatymai tampa individų troškimų išlaisvinimo priemone. Taigi, modernybėje valia ir protas ima tarnauti beribiems individo troškimams, kuriuos gali reguliuoti tik suverenas, paversdamas „gyvastį“ savo prerogatyva. O tokia

suvereno galia disponuoti „gyvastimi“ yra pamatinė prielaida vykdyti biopolitiką moderniosios demokratijos sąlygomis.

4. Moderniojoje demokratijoje biopolitikos realizavimą sąlygoja mažų mažiausiai du fundamentalūs moderniosios demokratijos bruožai: a) besąlygiška suvereno teisėkūros galia: individas per atstovavimo principą perleidžia savo teises ir įgaliojimus suverenui, šitaip suteikdamas jam besąlygišką galią leisti įstatymus, o kartu ir nurodinėti individui, kuris, pagal visuomenės sutartį, privalo jam paklusti; b) apolitinė individų lygybės samprata: moderniojoje demokratijoje piliečių lygybės samprata yra paremta ilgalaikiu nupolitinimo procesu, kurio idėjinis pagrindas – beribė žmogaus teisių plėtra į visas individų gyvenimo sritis. Piliečiai, perleisdami valdymo teisę suverenui, įgyja teisę į gyvybę, nuosavybę ir laisvę, tačiau faktinė šių teisių realizacija suponuoja valstybės kišimąsi į privačius individo reikalus, kas iš esmės ir suponuoja biopolitiką.

5. Moderniojoje demokratijoje absoliuti suvereno galia išimties būklę paverčia antlaikine, topologine figūra, kurioje prigimtinė būklė ir teisė tampa viena nuo kitos neatskiriamos. Išimties būklėje individas yra absoliučiai pajungiamas suvereniai galiai ir jos draudimui [*bando*]. Individas pasirodo įstatymo atvirtyje, kadangi nomos, kaip potencialumas, save suspenduodamas pasireiškia kaip *anomia*, kaip nepotencialumas, ir tokiu būdu kuria vis naują tvarką – tampa aktualumu. Nuolatinis naujos politinės tvarkos kūrimas „iš nieko“ implikuoja beribį, individo „gyvastimi“, o ne proto ir moralės principais, grindžiamą įstatymų leidimą, kuris negali būti sustabdytas išliekant dabartinės moderniosios demokratijos tvarkos viduje, kur *auctoritas* ir *potestas* galios formos yra sutelktos „vienose rankose“ – permanentinėje išimties būklėje.

6. *Koncentracijos stovykla* yra paslėpta šiuolaikinės Vakarų politinės erdvės matrica. „Gyvasties“ įtraukimas į moderniosios demokratijos suvereniteto pagrindą paverčia *zoē* politiniu veiksmu: *gimimas* tampa tautos suvereniteto steigties pagrindu, kas automatiškai paverčia individo *mirtį* suvereno prerogatyva, o tai sąlygoja politikos virsmą „tanatopolitika“. Tokiu būdu valstybė, kurioje viešpatauja modernioji demokratija, virsta nuolat veikiančia mirtina mašina, kuri turi visiems laikams užkirsti kelią grįžti prie klasikinės politikos.

LITERATŪRA

1. Agamben, G. *Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas*. vert. Saulius Jurga. Vilnius: Kitos knygos, 2016
2. Agamben, G. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Edited and Translated with an Introduction by Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999
3. Agamben, G. *State of Exception*. trans. by Kevin Attell. Chicago: *The University of Chicago Press*, 2005
4. Agamben, G. *The Coming Community*. trans. Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993
5. Agamben, G. *The Open: Man and Animal*. trans. by Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press, 2004
6. Agamben, G. *What is an Apparatus?*. trans. by David Kishik and Stefan Pedatella, Stanford: Stanford University Press, 2009
7. Агамбен, Дж. *Что такое повелевать?*. перевод Борица Скуратова. Москва: Grundrisse, 2013
8. Akviniėtis, T. „Apie esinį ir esmę“. *Filosofijos traktatų rinktinė*. vertė Romanas Plečkaitis. Vilnius: Margi raštai, 2009
9. Akviniėtis, T. *Apie įstatymus*. vertė Gintautas Vyšniauskas, Vilnius: Logos, 2005
10. Akviniėtis, T. „Apie valdžią. Kipro karaliui“. *Filosofijos traktatų rinktinė*. vertė Romanas Plečkaitis. Vilnius: Margi raštai, 2009
11. Aquinas, T. *The Summa Theologica*. qn. 29, art. 3, [Žiūrėta: 2020 04 02]. Prieiga per internetą: <https://d2y1pz2y630308.cloudfront.net/15471/documents/2016/10/St.%20Thomas%20Aquinas-Summa%20Theologica.pdf>
12. Arendt, H. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 1961
13. Arendt, H. “Freedom and Politics”. *Chicago Review*, Vol. 14, No. 1, 1960
14. Arendt, H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998
15. Arendt, H. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland: The World Publishing Company, 1962
16. Aristotelis. „Nikomacho etika“. *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis, 1990
17. Aristotelis. *Politika*. vertė Mindaugas Strockis, Vilnius: Pradai, 1997
18. Backman, J. “Aristotle” in *Agamben’s Philosophical Lineage*. Edited by Adam Kotsko and Carlo Salzani. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017

19. Barbu, Z. *Problems of Historical Psychology*. London: Routledge, 1960
20. Beneton, P. *Introduction to political Science*. Washington: University Press, 2000
21. Berman, H. J. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983
22. Berlin, I. "Two Concepts of Liberty". *Four Essays on Liberty*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1969
23. Boesche, R. *Theories of Tyranny — From Plato to Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996
24. Burke, E. "Reflections on the Revolution in France". *Selected Works of Edmund Burke: A New Imprint of the Payne Edition*, Vol. 2, Indianapolis: Liberty Fund, 1999
25. Chapter 1 - "Character and the Greek View of Man". *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Vol. 50, Issue Supplement_99, 2007 [Žiūrėta: 2020 03 29]. Prieiga per internetą (per VPN ryšį): <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.2041-5370.2007.tb02515.x>
26. DeCaroli, S. "Political Life: Giorgio Agamben and the Idea of Authority". *Research in Phenomenology*, 43, 2013
27. DeCaroli, S. "What is a Form-of-Life?: Giorgio Agamben and the Practice of Poverty" in *Agamben and Radical Politics*. Edited by Daniel McLoughlin, 2016
28. Descartes, R. *Description of the Human Body*. Translated by John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press, 2012
29. Dunkle, J. R. "The Greek Tyrant and Roman political Invective of the Late Republic". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 98, 1967
30. Erlenbusch, V. "The Place of Sovereignty: Mapping Power with Agamben, Butler, and Foucault". *Critical Horizons*, vol. 14, issue 1, 2013
31. Finnis, J. *Prigimtinis įstatymas ir prigimtinės teisės*. Vilnius: Aidai, 2014
32. Foucault, M. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. New York: Pantheon Books, 1980
33. Foucault, M. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–1976*. Translated by David Macey. New York: Picador, 2003
34. Foucault, M. *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-79*. trans. by Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan, 2008
35. Foucault, M. *The History of Sexuality*. translated by Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1998
36. Heiden, G. J. "Exile, Use, and Form-of-Life: On the Conclusion of Agamben's *Homo Sacer* series". *Theory, Culture & Society*, Vol. 37(2), 2020

37. Hobbes, T. *De cive. The latin version. Entitled in the first edition Elementorum philosophiae secto tertia de cive and in later editions Elementa philosophica de cive*, a critical edition by Howard Warrender, Clarendon Press: Oxford, 1983
38. Hobbes, T. *Leviatanas*. vertė Kęstutis Rastenis. Vilnius: Pradai, 1999
39. Kahn, P. W. *Putting Liberalism in Its Place*. Princeton: Princeton University Press, 2008
40. Kant, I. *Praktinio proto kritika*. vertė Romanas Plečkaitis. Vilnius: Mintis, 1987
41. Macfarlane, A. “Louis Dumont and the Origins of Individualism”. *The Cambridge Journal of Anthropology*, Vol. 16, No. 1, 1992/1993
42. Machiavellis, N. *Valdovas*. vert. Petras Račius. Vilnius: Vaga, 1992
43. Manent, P. “Modern Democracy as a System of Separations”. *Journal of Democracy*, Vol. 14, No. 1, 2003
44. Manent, P. “Tocqueville, Political Philosopher”. trans. by Arthur Goldhammer in: *The Cambridge Companion to Tocqueville*. edited by Cheryl B. Welch, New York: Cambridge University Press, 2007
45. Manent, P. *Žmogaus miestas*. vertė Petras Račius. Vilnius: Margi raštai, 2005
46. Mitterauer, M. *Why Europe? - The Medieval Origins of Its Special Path*. Translated by Gerald Chapple. Chicago: University of Chicago Press, 2010
47. Mollaret, P., Goulon, M. „Le coma dépassé (Mémoire préliminaire)“. *Revue neurologique*, CI, 1959
48. Nagle, D. B. *The Household as the Foundation of Aristotle’s Polis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006
49. Namazi, R. “Leo Strauss on Thomas Hobbes and Plato: Two Previously Unpublished Lectures”. *Perspectives on Political Science*, Vol. 47, No. 4, 2018
50. Nancy., J. L. *L’impératif catégorique*. Paris: Flammarion, 1983
51. Navickas, A. „Prigimtinis įstatymas ir prigimtinės teisės: nuo Tomo Akviniečio iki Thomaso Hobbeso“. *Problemos* 67, 2005
52. Norris, A. *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben’s Homo Sacer*. Durham: Duke University Press, 2005
53. Ojakangas, M. “Biopolitics in the Political Thought of Classical Greece” in *The Routledge Handbook of Biopolitics*. Edited by Sergei Prozorov and Simona Rentea. New York: Routledge, 2017
54. Oliver, K. “Stopping the Anthropological Machine: Agamben with Heidegger and Merleau-Ponty”. *PhaenEx*, no. 2, 2007
55. Platonas. *Faidonas*. vertė Tatjana Aleknienė. Vilnius: Aidai, 1999

56. Platonas. *Valstybė*. vertė Jonas Dumčius. Vilnius: Mintis, 1981
57. Renehan, R. "The Greek Anthropocentric View of Man". *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 85, 1981
58. Richter, M. "Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies" in *The Cambridge Companion to Tocqueville*. edited by Cheryl B. Welch, New York: Cambridge University Press, 2007
59. Rousseau, J. J. „Apie visuomenės sutartį, arba politinės teisės principai“. *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, 1979
60. Rubavičius, V. *Postmodernusis kapitalizmas*. Kaunas: Kitos knygos. 2010
61. Schmitt, C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. trans. George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2005
62. Schmitt, C. *Politinė teologija. Politinė Teologija II*, vert. Antanas Gailius. Vilnius: Versus aureus, 2014
63. Schwab, G. *The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1970
64. Stančienė, D. M. „Asmenybės ugdymo idėja Jono Dunso Škoto antropologijoje“. *Logos* 52, 2007
65. Strauss, L. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953
66. Strauss, L. "On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy". *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 4, No. 14, 1950
67. Tuck, R. *Natural Rights Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982
68. Verbickas, M. „Prigimtinės ir pozityvistinės teisės doktrinų sąveikos problematiškumas“. *Soter*, nr. 61(89), 2017
69. Wolin, R. "Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State". *Theory and Society*, Vol. 19, No. 4, 1990
70. Zartaloudis, T. *Agamben and Law*. New York: Routledge, 2016
71. Žukauskaitė, A. „Nuo biopolitikos prie biofilosofijos: M. Foucault, G. Agambenas, G. Deleuze'as“. *Problemos* 84, 2013
72. Žukauskaitė, A. „Nuogos gyvybės produkavimas antropoceno scenoje“. *Athena*, Nr. 14, 2019