

Чипријан  
Михали

## Право на живеење и биополитички идентитети

Ciprian  
Mihali

## Droit de vivre et identités biopolitiques

### Една друга филозофија на животот

Да почнеме со авторот кој ќе нè води низ целиов овој текст, Мишел Фуко (Michel Foucault), и со идејата за живот која била присутна во неговата мисла почнувајќи од *Раѓањето на клиниката* сè до неговиот последен текст, „Животот: искуството и науката“,<sup>1</sup> (пре)работен неколку недели пред неговата смрт. Овој текст, создаден во чест на неговиот учител, Жорж Кангилем (Georges Canguilhem), ја обработува идејата за живот од гледна точка на една историја на науките, и особено на една историја на биологијата, онаква каква што почнала да се создава во 18 век. Сепак, ова е философски, а не историски (археолошки) текст, доколку можеме еднаш да ја направиме оваа разлика во Фукоовиот корпус. За тоа постојат барем две причини.

Првата нè навраќа на други Фукоови анализи на модерноста во кои станува збор за *Aufklärung* како време „кога филозофијата наоѓаше начин да се воспостави како решавачка фигура на едно време и кога ова време стануваше облик на остварување на оваа филозофија“.<sup>2</sup> Со други зборови, овде не станува збор за избрзано хегелово читање на историјата, туку за, да кажеме, исторична црта на модерноста, која дове-

### Une autre philosophie de la vie

Commençons avec l'auteur qui nous guidera tout au long de ce texte, Michel Foucault, et avec l'idée de vie, qui fut présente dans sa pensée depuis la *Naissance de la clinique* jusqu'à son dernier texte, « La vie: l'expérience et la science »,<sup>1</sup> (ré-)écrit quelques semaines avant sa mort. Ce texte, rédigé en l'honneur de son maître, Georges Canguilhem, traite l'idée de vie dans la perspective d'une histoire des sciences et plus particulièrement d'une histoire de la biologie, telle qu'elle commença à s'élaborer au XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est pourtant un texte philosophique et non pas historique (archéologique), si l'on peut faire pour une fois cette distinction dans le corpus foucauldien. Il l'est ainsi pour au moins deux raisons.

La première nous ramène à d'autres analyses de Foucault sur la modernité, où il est question de *l'Aufklärung* en tant qu'époque « où la philosophie trouvait la possibilité de se constituer comme la figure déterminante d'une époque et où cette époque devenait la forme d'accomplissement de cette philosophie ».<sup>2</sup> Autrement dit, il ne s'agit pas ici d'une lecture hégélienne hâtive de l'histoire, mais d'un trait disons historial de la modernité, qui fait

дува до тоа сегашниот момент веќе да не биде одделен од своето философско преиспитување и обратно, самата философија да не може да се замисли надвор од нејзиното постојано медитирање за историјата на сегашноста и за неговата иднина. Историјата на сегашноста, формула која им е драга на Фуко и на неговите читатели, сака да каже дека, отсега натаму, самата сегашност е философскиот настан *par excellence*, дека философската дискурзивност е неодвојено поврзана со нејзината актуелност, со нејзиниот настан. Зборувајќи за Кантовиот текст за просветителството, Фуко го засилува ова рефлексивно достоинство на актуелноста за која философијата „размислува како за настан чие значење, вредност, философска единственост таа треба да го искаже и во која таа истовремено треба да ја најде сопствената причина за постоење и основата на она што го кажува“.<sup>3</sup>

Втората причина која од текстот посветен на Кангилем (Canguilhem) прави философски текст, во смислата на она што тукушто го кажав, се однесува на самата идеја за живот. Колку што знам, не постојат многу текстови во кои Фуко размислува за оваа идеја, за концептот за живот, иако оваа идеја е многу присутна во неговите записи. Концептот за живот тој му го должи на својот учител; му го должи исто така и погледот насочен кон историскиот момент во кој раѓањето на науките за животот се совпаѓа со можноста што ја стекнува модерниот човек да се менува себеси како живо суштество. Генеалошкиот поглед е оној кој се обидува да ги оддели слоевите на овие многукратни дејства кои едновременно доведоа до раѓање на биолошкото и медицинското знаење (со сите други науки кои му се блиски) и до општествената, економската и политичката дејност преку која човекот ги менува своите животни услови и самиот свој живот.

que le moment présent ne soit plus séparable de son interrogation philosophique et réciproquement, que la philosophie même ne puisse pas se concevoir en dehors de sa méditation permanente sur l'histoire du présent et de son devenir. L'histoire du présent, formule chère à Foucault et à ses lecteurs, veut dire que le présent même est désormais l'événement philosophique par excellence, que la discursivité philosophique est inextricablement liée à son actualité, à son événement. En parlant du texte kantien sur les Lumières, Foucault renforce cette dignité réflexive de l'actualité que la philosophie « interroge comme événement dont elle a à dire le sens, la valeur, la singularité philosophique et dans laquelle elle a à trouver à la fois sa propre raison d'être et le fondement de ce qu'elle dit ».<sup>3</sup>

La deuxième raison qui fait du texte dédié à Canguilhem un texte philosophique, dans le sens de ce que je viens justement de dire, concerne l'idée même de vie. Il n'y a pas beaucoup de textes, à ma connaissance, où Foucault réfléchit sur cette idée, sur le concept de vie, bien que cette idée soit généreusement présente dans ses écrits. Le concept de vie, il le doit à son maître; il lui doit aussi ce regard porté sur ce moment historique où la naissance des sciences de la vie coïncide avec la possibilité que l'homme moderne acquiert de se modifier soi-même en tant qu'être vivant. C'est le regard généalogique qui essaie de cerner les strates de ces actions multiples qui ont conduit en même temps à la naissance du savoir biologique et médical (avec toutes les autres sciences qui lui sont proches) et à la pratique sociale, économique et politique à travers laquelle l'homme change ses conditions de vie et sa vie même.

Помеѓу другите придонеси за ревалоризација, во рамките на историјата на науките, на биолошката област и на науките за животот, Кангилем изгледа рехабилитирал еден концепт за животот кој не се сведува ниту на физичко-хемиски механизми, ниту на математички модели, ниту пак на некаков витализам со вонприродна инспирација. Овој живот не е физика или хемија, тој е - со формула што стана славна по Ниче - „она што е способно за грешка“.<sup>4</sup> Тогаш и самото човечко може да се смета за една од најголемите грешки на животот кое, на тој начин, преку мутација до чии тајни сè уште немаме целосен пристап, го создало обликот на живот „кој никогаш не се наоѓа сосем на своето место... кој е осуден да ‘талка’ и да ‘греша’“.<sup>5</sup> Сместувајќи ја, преку постапка која се повикува на епистемологија, а не на некаква анархистичка мисла, грешката во суштината на човечкото, на неговата мисла и на неговото тело, Кангилем и Фуко уште појасно го длабат јазот во однос на една антропоцентристичка мисла, и самата сè уште носталгична по некое божествено место кое треба да си го поврати. Но да се каже, уште еднаш, дека човечкиот живот е облик на грешка, значи човекот да ја зачува можноста да изгради живот почнувајќи секогаш од неговата изворна грешка, да корегира концепти и вредности според секогаш краткотрајни дистрибуции, без да падне во илузија за цел што треба да ја достигне, ниту пак во жалење по изгубеното потекло. Преку овие автори, преку нивните многубројни и различни инспирации (научни, уметнички, историски итн.), ние навлегуваме во просторот на една философска проблематика на животот благодарение на која и самата философија поинаку се мисли и се пишува. Со други зборови, еден таков концепт за живот не е само еден од многуте концепти во еден претходно зададен концептуален систем, туку го нарушува самиот начин на философирање, обврзува - преку своите научни и историски условувања

Parmi d'autres contributions à la revalorisation, dans le cadre de l'histoire des sciences, du domaine biologique et des sciences de la vie, Canguilhem aurait réhabilité un concept de la vie qui ne se réduit ni aux mécanismes physico-chimiques, ni aux modèles mathématiques, ni enfin à quelque vitalisme d'inspiration extra-naturelle. Cette vie est autre chose que physique ou chimie, elle est – selon une formule déjà célèbre depuis Nietzsche – « ce qui est capable d'erreur ».<sup>4</sup> L'humain même peut être regardé alors comme l'une des plus grandes erreurs du vivant, qui a créé ainsi, par une mutation dont tous les secrets ne nous sont pas encore accessibles, cette forme de vie « qui ne se trouve jamais tout à fait à sa place... qui est vouée à 'errer' et à 'se tromper' ».<sup>5</sup> En situant, par une démarche qui se revendique de l'épistémologie et non pas de quelque pensée anarchiste, l'erreur au fond de l'humain, de sa pensée et de son corps, Canguilhem et Foucault creusent encore plus nettement la distance par rapport à une pensée anthropocentriste, elle-même encore nostalgique d'un lieu divin à récupérer. Mais dire, encore une fois, que la vie humaine est une forme d'erreur, c'est sauvegarder pour l'homme cette chance d'une vie à faire toujours à partir de son erreur originare, à corriger selon des distributions toujours provisoires des concepts et des valeurs, sans tomber dans l'illusion d'une fin à atteindre, ni dans le regret d'une origine perdue. A travers ces auteurs, à travers leurs inspirations multiples et diverses (scientifiques, artistiques, historiques, etc.), nous entrons dans l'espace d'un questionnement philosophique de la vie grâce auquel la philosophie même se pense et s'écrit autrement. En d'autres mots, un tel concept de vie n'est pas un concept parmi d'autres, dans un système conceptuel pré-donné, mais il brouille la manière même de philosopher, il oblige – par ses conditionnements scientifiques et historiques de notre actualité – à poser autrement les questions philosophiques (mais aussi politiques, comme on le verra plus loin).

на нашата актуелност - поинаку да се постават философските прашања (но и политички, како што ќе видиме подолу).

Токму од еден таков концепт - постојано присутен во духот на Фуко, иако ретко експлициран - започнува неговата историска анализа на ставањето на животот на одговорност на политиката. Тој го опишува овој процес со зборовите „биополитика“ или „биомоќ“. Сега да видиме со неколку реченици во што се состои овој процес, оставајќи го проучувањето на биополитиката и нејзината врска со прашањето за човековите права за крајот на овој текст.

Грешката, односно животот, се манифестира, во сиот простор на живото, а особено во човековиот свет, преку патолошки облик, аномалија, болест, монструозност итн. Кога Фуко се впушта во истражување на овие манифестации на животот, неговата цел не е да прави попис на анормалното, со сомнителна наклоност кон вакви нешта. Неговата работа се развива на границата - секогаш подвижна, но секогаш обележана, политички и културно - помеѓу нормалното и анормалното, не толку во насока на трансгресии кои обвинуваат (со што го оправдува законот за поделба), туку во смисла на една археологија на модерната свест која, според разликувањето на нормалното и анормалното, се стреми да ги подреди настаните и појавите кои се случуваат во едно општество. Овој потег, со научен изглед и медицинска оправданост (причина и цел), е истовремено длабоко политички потег. Основните двојства кои произлегуваат од оваа прва разлика (но толку разработена од страна на модерните политичко-медицински власти во последните два века) исклучуваат преку расудувањето, вклучуваат преку објаснувањето. Значи исклучување во практика, вклучување во теорија. Исклучување преку изолирање од две страни на нор-

C'est à partir d'un tel concept – toujours présent dans l'esprit de Foucault, bien que rarement explicité – que s'engage son analyse historique de la prise en charge de la vie par la politique. Il décrit ce processus sous les mots de « biopolitique » ou de « biopouvoir ». Voyons maintenant en quelques phrases en quoi consiste ce processus, en laissant l'étude de la biopolitique et de sa relation à la question des droits de l'homme pour la fin de ce texte.

L'erreur qu'est la vie se manifeste, dans tout l'espace du vivant, mais plus particulièrement dans le monde humain, sous la forme du pathologique, de l'anomalie, de la maladie, de la monstruosité, etc. Lorsque Foucault s'embarque dans la recherche de ces manifestations du vivant, son but n'est pas de faire l'inventaire de l'anormal, avec un goût suspect pour ce genre des choses. Son travail se déploie sur la limite – toujours mobile, mais toujours marquée, politiquement et culturellement – entre le normal et l'anormal, non pas tant dans la direction des transgressions qui mettent en cause (et donne légitimité par cela même à la loi du partage, mais dans le sens d'une archéologie de la conscience moderne qui tend à ordonner selon la distinction du normal et de l'anormal les événements et les phénomènes qui ont lieu dans une société. Ce geste, à l'apparence scientifique et à raison (cause et finalité) médicale, est en même temps un geste profondément politique. Les dichotomies fondamentales qui s'ensuivent de cette première distinction (mais si élaborée par les pouvoirs politico-médicaux modernes depuis deux siècles) excluent par le jugement, incluent par l'explication. Exclusion donc en pratique, inclusion en théorie. Exclusion par l'isolement de deux côtés du normal et du pathologique, inclusion par la possibilité (au

малното и патолошкото, вклучување преку можноста (барем на ниво на теориска илузија) патолошкото да се сведе на нормално, да се нормализира. Оваа двојна игра, на крајот на краиштата монотона, ја издигнува двојката нормално-патолошко до ранг на суверена опозиција, кадарна да ги замени, со својата моќ истовремено да дели и униформира, сите традиционални разлики својствени за нашите култури. Инструментот кој целосно ја користи оваа опозиција, кој со нејзиниот дострел ја докажува воннаучната улога што таа може да ја одигра во едно општество, е медицината. Оттаму и посветениот напор на Фуко да го одреди раѓањето и развојот на оваа практика со двојна мотивација, научна и политичка, и која почна да го разрешува, на сè уште недоволно проучен начин, судирот помеѓу правилото и нормата, помеѓу правото и политичката сувереност, од една страна, и нормализирањето преку техничко делење на зони од друга. Медицината почна да управува со оваа игра помеѓу власта врз територијата (својствена за класичната сувереност) и дисциплинарната власт, преку инструментална објективација на животот како посредник помеѓу општествено тело и индивидуално тело.

Без да ги следиме овде трагите од овој напор, да се задржиме за миг на модерниот проект за реалзирање на една медицинска мисла. Неговите последици се далекусежни зашто ја начнуваат идејата за живот, идеја поинаква од онаа која беше функционираше во едно традиционално општество, и предизвикуваат нечуен философски одек. Животот, за кого станува збор во дискурсот и во медицинската практика, преземен од рацете на религијата, е на тој начин десакрализиран и објективиран, обележувајќи ги на сосем поинаков начин општествените поделби: наместо грев и искупување - болест и излекување, наместо испосништво - хигиена, наместо свештеници

moins au niveau d'une illusion théorique) de réduire le pathologique au normal, de le normaliser. Ce double jeu, monotone au bout du compte, pousse le couple normal-pathologique au rang d'une opposition souveraine, apte à remplacer, par sa puissance de diviser et d'uniformiser à la fois, toutes les distinctions traditionnelles, propres à nos cultures. L'instrument qui utilise à fond cette opposition, qui prouve par sa portée le rôle extra-scientifique qu'elle peut jouer dans une société, c'est la médecine. D'où l'effort ponctuel de Foucault de cerner la naissance et le développement de cette pratique à double motivation, scientifique et politique, et qui vient résoudre, d'une manière encore insuffisamment étudiée, le conflit entre la règle et la norme, entre le droit et la souveraineté politique, d'une part, et la normalisation par le quadrillage technique de l'autre part. La médecine vient régir ce jeu entre le pouvoir sur le territoire (propre à la souveraineté classique) et le pouvoir disciplinaire, par l'objectivation instrumentale de la vie en tant que terme moyen entre le corps social et le corps individuel.

Sans suivre ici les traces de cet effort, arrêtons-nous un instant sur ce projet moderne de mise en œuvre d'une pensée médicale. Ses conséquences vont loin, car elles engagent l'idée de vie, une autre idée que celle qui avait fonctionné dans une société traditionnelle, et suscitent une résonance philosophique inouïe. La vie dont il s'agit dans le discours et dans la pratique médicale, reprise des mains de la religion, est ainsi désacralisée et objectivée, retraçant d'une manière complètement différente les partages sociaux : non plus péché et rédemption, mais maladie et guérison, non plus ascèse, mais hygiène, non plus des prêtres et une théocratie, mais des médecins et une somatocratie etc. Qu'est-ce que cela veut dire, au-delà

и теократија - лекари и соматократија итн. Што значи ова, отаде убавите симетрии? Значи дека таквото востановување на медиализацијата, дефинирана како медицинска артикулација на една сè погуста мрежа на однесувања и тела, не ѝ е туѓа (далеку од тоа) на една философска концепција на животот во недостаток од секаква мисловна традиција. Тоа веќе не е светиот живот, даден од еден трансцендентален извор, отпаднат, но предодреден за вечен спас во еден друг свет, тоа е иманентизиран живот, даден еднаш засекогаш во овој свет и сведен на неговата „органичност“, на неговата инструментална судбина, како збир од функции кои ѝ се спротивставуваат на смртта, според класичната дефиниција на Биша (Bichat). Како таков и во неговиот биолошки континуум, тој му овозможува на новиот специјалист за животот, односно лекарот, „ист поглед свртен кон истите нешта, исто делење на зони на перцептивното поле, иста анализа на патолошката појава според видливиот простор на телото, ист систем на транскрипција на она што се перцепира во она што се кажува“. Тој истовремено ѝ овозможува на медицинската дисциплина да изработи клинички курс како „збир од правила кои истовремено или последователно дадоа можност за чисто перцептивни описи, но и за набљудувања медијатизирани од инструменти, за протоколи за лабораториски експерименти, за статистички пресметки, за епистемолошки или демографски констатации, за институционални правилници, за политички одлуки“.<sup>6</sup>

### Право на живот и право на смрт - прагот на сувереноста

Значи медицината е таа којашто ја извршува функцијата на посредник помеѓу правото и сувереноста.

de belles symétries ? Cela veut dire qu'une telle mise en place de la médicalisation, définie comme l'articulation médicale d'un réseau de plus en plus dense des conduites et des corps, n'est pas étrangère (loin s'en faut) à une conception philosophique de la vie en rupture de toute tradition de pensée. Ce n'est plus la vie sacrée, donnée par une source transcendante, déçue mais promise au salut dans un autre monde, c'est la vie immanentisée, donnée une fois pour toutes dans ce monde-ci et ramenée à son « organicité », à sa condition instrumentale, en tant qu'ensemble de fonctions qui résistent à la mort, selon la définition classique de Bichat. En tant que telle et dans son continuum biologique, elle permet au nouveau spécialiste de la vie qu'est le médecin, « un même regard posé sur les mêmes choses, un même quadrillage du champ perceptif, une même analyse du fait pathologique selon l'espace visible du corps, un même système de transcription de ce qu'on perçoit dans ce qu'on dit ». Elle permet à la fois à la discipline médicale d'élaborer un discours clinique en tant qu'« ensemble des règles qui ont rendu simultanément ou successivement possibles des descriptions purement perceptives, mais aussi des observations médiatisées par des instruments, des protocoles d'expériences de laboratoires, des calculs statistiques, des constatations épidémiologiques ou démographiques, des règlements institutionnels, des décisions politiques ».<sup>6</sup>

### Droit de vie et droit de mort – le seuil de la souveraineté

C'est donc la médecine qui remplit cette fonction de médiateur entre le droit et la souveraineté.

Од една страна, хетерогеностите на општествените слоеви, на политичките, економските или социјалните цели се надминати со овој нов поглед врз животот, технички и оперативен, редукутивен, но истовремено и усложнувачки поглед, секуларизиран, но длабоко засегнат поглед. Општественото распарчување и потребата од политичка кохерентност која би можела да ја обезбеди легитимноста на демократските (или, во секој случај, постмонархистичките) институции, настојуваат да најдат заеднички именител за секоја единка и за сите заедно, како повеќе или помалку рамноправни членови на општеството. Животот станува тој именител, во облик на биолошки континуум или на збир од сили кои не треба толку да се дисциплинираат, да се задушат, колку што треба да се канализираат, да се максимализираат во нивните економски ефекти.

Од друга страна, политичката легитимност (на монархијата или на републиката) може да се обезбеди единствено преку „среќата на целото општество“, според еден израз од крајот на 17-тиот век. Само што оваа среќа веќе не е онаа која беше ветена од искупувањето во еден друг свет, ниту од божествена правда или спокојство, ниту пак од мирот по војните или другите големи несреќи, ами од материјалната гаранција на едно јавно добро кое се состои од „сложено материјално поле каде во игра влегуваат природните богатства, производите од работата, нивното движење, обемот на трговијата, но и уредувањето на градовите и патиштата, животните услови (живеалиште, исхрана итн.), бројот на жители, нивната долговечност, нивната сила и нивната способност за работа“.<sup>7</sup> Институциите на модерното општество, почнувајќи од она што во 18-тиот век го носело името „полиција“, го земаат на своја одговорност раководењето со општественото тело, и тоа во најматеријалната сми-

D'une part, les hétérogénéités des strates sociales, des objectifs politiques, économiques ou sociaux sont surmontées par ce nouveau regard sur la vie, regard technique et opérateur, réductif et en même temps complexifiant, regard sécularisé mais profondément intéressé. Le morcellement social et le besoin d'une cohérence politique qui puisse assurer la légitimité des institutions démocratiques (ou, en tout cas, post-monarchiques) exigent de trouver un dénominateur commun pour chaque individu et pour tous ensemble, en tant que membres plus ou moins égaux de la société. La vie devient ce dénominateur, sous la forme d'un continuum biologique ou d'un ensemble de forces qu'il s'agit non pas tant de discipliner, de réprimer, mais de canaliser, de maximiser dans leurs effets économiques.

D'autre part, la légitimité politique (de la monarchie ou de la république) ne peut être assurée que par « le bonheur de toute la société », selon une expression de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Simplement ce bonheur n'est plus celui promis par la rédemption dans un autre monde, ni par une justice ou une paix divines, ni non plus par la paix après les guerres ou après d'autres calamités, mais par la garantie matérielle d'un bien public qui comprend « un champ matériel complexe où entrent en jeu les ressources naturelles, les produits du travail, leur circulation, l'ampleur du commerce, mais aussi l'aménagement des villes et des routes, les conditions de vie (habitat, alimentation, etc.), le nombre des habitants, leur longévité, leur vigueur et leur aptitude au travail ».<sup>7</sup> Les institutions de la société moderne, à commencer avec ce qui portait au XVIII<sup>e</sup> siècle le nom de « police », prennent en charge la gestion du corps social, dans le sens le plus matériel de ce corps: il s'appellera « population » et sera le nouvel enjeu des stratégies politiques, économiques et médicales.

сла на ова тело: тоа ќе биде наречено „население“ и ќе биде новиот влог на политичките, економските и медицинските стратегии.

Значи, оваа материјализација на власта минува преку една нова етичка сензибилност, која би можела да се нарече и будење на свеста на модерниот човек: тоа е најпрвин она што Чарлс Тејлор (Charles Taylor) го нарекува „афирмација на обичниот живот“, што ги означува, под нападите најпрво на протестантските религиозни револуции, „аспектите на човековото постоење кои зависат од продукцијата и репродукцијата, односно работата, изработката на добрата потребни за живот, нашиот живот како сексуални битија, вклучувајќи ги бракот и семејството“.<sup>8</sup> Местото на добриот живот се наоѓа внатре во самиот живот, човечноста на човекот се исполнува низ секојдневните активности: „центарот на добриот живот отсега натаму се наоѓа во нешто во кое секој може да учествува, повеќе отколку во областите за активност кои им беа резервирани само на неколку безделници“.<sup>9</sup> Со покритичките термини на Хана Арент (Hannah Arendt), овој процес се нарекува „победа на *animal laborans*“ и се состои од секуларизирање на животот како модерно губење на верата (под корозивното влијание на картезијанското сомневање) во бесмртноста и во еден иден свет. И покрај губењето на оваа вера, модерниот човек не се здобил со друга сигурност, онаа во овдешниот свет, ниту пак со сигурноста во својата реалност. Значи модерното време настапило според убедувањето дека најскапоценото богатство на човекот е животот, а не светот.

„Единствената содржина која преостанува се апетитите и желбите, потребите на неговото тело лишени од значење, кои тој погрешно ги толкува како страсти и ги нарекува ‘иррационални’, зашто смета дека со нив не може да расудува, дека со нив не може да просудува. Единственото

Cette matérialisation du pouvoir passe donc par une nouvelle sensibilité éthique, qu'on pourrait appeler aussi prise de conscience, de l'homme moderne: c'est d'abord ce que Charles Taylor nomme « l'affirmation de la vie ordinaire » qui désigne, sous les coups des révolutions religieuses protestantes tout d'abord, « les aspects de l'existence humaine qui se rattachent à la production et à la reproduction, c'est-à-dire le travail, la fabrication des bien nécessaires à la vie, notre vie en tant qu'êtres sexuels, y compris le mariage et la famille ».<sup>8</sup> Le lieu de la vie bonne se situe à l'intérieur de la vie même, l'humanité de l'homme s'accomplit dans les actions de tous les jours : « le centre de la vie bonne se situe désormais dans quelque chose à quoi chacun peut prendre part, plutôt que dans les domaines d'activité réservés à seulement quelques gens de loisir ».<sup>9</sup> Dans les termes plus critique de Hannah Arendt, ce processus s'appelle « la victoire de *l'animal laborans* » et il consiste dans la sécularisation de la vie, en tant que perte moderne de la croyance (sous l'effet corrosif du doute cartésien) dans l'immortalité et dans un monde à venir. Ayant perdu cette croyance, l'homme moderne n'a pas gagné en revanche une autre certitude, celle dans le monde d'ici, ni même la certitude de sa réalité. L'époque moderne a opéré alors selon la conviction que c'est la vie et non pas le monde qui est le bien le plus précieux de l'homme.

« Le seul contenu qui reste sont les appétits et les désirs, les besoins dépourvus de sens de son corps, qu'il prend à tort pour des passions et qu'il appelle 'irrationnels', puisqu'il trouve qu'il ne peut pas raisonner avec eux, qu'il ne peut pas juger avec eux. La seule chose qui pourrait être immortelle,

нешто кое, во краен случај, би можело да биде бесмртно, исто толку бесмртно како и политичкото тело во Антиката и индивидуалниот живот во Средниот век, е постојаниот процес на животот на човековиот вид... Ниту една од најголемите способности на човекот не е попотребна за да се создаде врска помеѓу индивидуалниот живот и животот на видот; индивидуалниот живот станува дел од процесот на животот, и работењето, обезбедувањето на континуитетот на сопствениот живот и на оној на своето семејство е сето она што се бара.“<sup>10</sup>

Потоа се случува мутација во перцепцијата што западниот човек ја има за себеси како живо суштество: тој учи, со посредство на дискурсите кои се множат во тоа време, а особено на здравствените иницијативи кои најпрво го засегаат животот во урбаната средина, „што значи да се биде жив вид во еден жив свет, да се има тело, услови за постоење, предвидувања за живот, индивидуално и колективно здравје“.<sup>11</sup> Оваа мутација не е спонтана, таа се одвива во текот на еден долг и сложен процес на едуцирање на единките, според нивните привремени идентитети (дете, ученик, војник, болен) или според институциите кои се одговорни за нив, кои ги обликуваат или ги устројуваат: семејство, училиште, војска, болница итн. Овој процес Фуко го нарекува „медицинска акултурација“, процес кој не се ограничува само на ширење на научните информации или на административните мерки, ами учествува и во воведувањето на вредностите поврзани со културата на биолошкиот живот: здравје, хигиена, репродукција итн. (сè до неразумното ширење на овие вредности отаде чисто приватната сфера во 19-тиот век, кон она што истиот филозоф ќе го опише под името државен расизам и кое ќе го достигне своето трагично исполнување со нацизмот).

Под притисок на овие две големи промени кои бавно, но стабилно ги поставија темелите на запад-

à la rigueur, aussi immortelle que le corps politique dans l'Antiquité et que la vie individuelle au Moyen Age, est le processus permanent de la vie de l'espèce humanité... Aucune des plus hautes capacités de l'homme n'est plus nécessaire pour faire le lien entre la vie individuelle et la vie de l'espèce; la vie individuelle devient partie du processus de la vie et travailler, assurer la continuité de sa propre vie et de celle de sa famille, est tout ce qui est requis. »<sup>10</sup>

C'est ensuite une mutation dans la perception que l'homme occidental a de lui-même en tant qu'être vivant : il apprend, par le truchement des discours qui prolifèrent à l'époque et surtout des initiatives sanitaires concernant premièrement la vie dans le milieu urbain, « ce que c'est que d'être une espèce vivante dans un monde vivant, d'avoir un corps, des conditions d'existence, des probabilités de vie, une santé individuelle et collective ».<sup>11</sup> Cette mutation n'est pas spontanée, elle se déploie à travers un long et compliqué processus d'éducation des individus, selon leurs identités temporaires (enfant, élève, soldat, malade) ou selon les institutions qui les prennent en charge, qui les façonnent ou les embrigadent : famille, école, armée, hôpital, etc. Foucault appelle ce processus « acculturation médicale », un processus qui ne se résume pas à la diffusion des informations scientifiques ou des mesures administratives, mais participe aussi à l'implantation des valeurs liées à cette culture de la vie biologique: santé, hygiène, reproduction, etc. (jusqu'à l'extension insensée de ces valeurs au-delà de la sphère proprement privée au XIX<sup>e</sup> siècle, vers ce que le même philosophe décrira sous le nom de racisme d'État et qui trouvera son accomplissement tragique avec le nazisme).

Sous la pression de ces deux déplacements massifs qui ont formé lentement mais solidement l'armature de la

ната модерност, животот влегува во долгорочни стратешки односи кои Фуко ги опишува под името биополитика и/или биомоќ. Со овие термини, тој не предлага парадигма за историско објаснување, сведувајќи ја историјата од двата последни века на линеарна еволуција на однос помеѓу власта (најпрво политичката) и (биолошкиот) живот. Тоа би било грубо и неверно поедноставување на генеалогската намера на францускиот философ. Кога зборува за политизација на биолошкиот живот, неговата намера е да покаже дека, од една страна, политиката се интересира за животот поинаку од кога било до тогаш (односно под притисокот на настаните и катастрофите кој го ставаше животот под знакот на смртта). Од друга страна, самиот живот стана предмет на научно проучување и ослободувајќи се од фаталните контингентности на епидемиите и на гладувањата, ја продолжува својата пертинентност како посебен феномен отаде ова поле на проучување. Така, Фуко го има предвид сложениот процес на „позитивирање“ на животот од страна на власта: како во смисла на доминирање на неговите неконтролирачки манифестации (преку медиализирањето), така во смисла на инструментално користење на овој живот како извор на енергија, профит, здравје, задоволство итн. И повеќе рекурентното отколку постојано присуство на причината за биополитика во доцнежните записи на Фуко јасно покажува дека оваа причина ѝ е подредена на една друга, истовремено поопшта и попрецизна: проучувањето на сложените технологии на власта кои го интегрираат животот и го сведуваат на биолошки континуитет на видот и на објективација на индивидуалното тело. *И* (со сврзник кој е знак за нераздвоивоста), истражувањето на техниките на себеси кои овозможуваат, и покрај густото делење на зони на институционалното, потврдување на една субјективност како сила на отпор и на создавање на сопствено јас.

modernité occidentale, la vie entre dans des rapports stratégiques à long terme, que Foucault décrit sous le nom de biopolitique et/ou biopouvoir. Par ces termes, il ne propose pas un paradigme d'explication historique, en ramenant l'histoire des deux derniers siècles à l'évolution linéaire d'un rapport entre le pouvoir (politique, d'abord) et la vie (biologique). Ce serait une simplification grossière et infidèle à l'intention généalogique du philosophe français. Lorsqu'il parle d'une politisation de la vie biologique, son propos est de montrer que, d'une part, la politique s'intéresse à la vie autrement qu'elle l'a fait depuis toujours (c'est-à-dire sous la pression des événements et des catastrophes qui plaçait la vie sous le signe de la mort). D'autre part, la vie elle-même, devenue objet d'étude scientifique, et s'affranchissant des contingences fatales des épidémies et des famines, prolonge au-delà de ce champ d'étude sa pertinence en tant que phénomène propre. Il a ainsi en vue le processus complexe de « positivation » de la vie par le pouvoir : tant dans le sens d'une domination de ses manifestations incontrôlables (par la médicalisation) que dans le sens d'une utilisation instrumentale de cette vie, comme source d'énergie, de profit, de santé, de plaisir, etc. Et la présence plutôt récurrente que permanente du motif de la biopolitique dans les écrits tardifs de Foucault montre clairement que ce motif est subordonné à un autre, plus général et plus précis en même temps : étudier les technologies complexes du pouvoir qui intègrent la vie et la réduisent à la continuité biologique de l'espèce et à l'objectivation du corps individuel. *Et* (avec une conjonction qui est le signe de l'indissociabilité), investiguer les techniques du soi qui permettent, malgré ce quadrillage serré de l'institutionnel, l'affirmation d'une subjectivité en tant que force de résistance et de création d'un soi propre.

## Политики на голиот живот

Така, овој сè потесен однос помеѓу животот и власта, во текот на кој се одвива нивното заемно секуларизирање и разочарување и - ќе повторам збор што е погоре наведен - нивното заемно „позитивирање“, преку сè посуптилното инфилтрање на барањата на едниот/та во артикулациите на другиот/та, на вокабуларот на едниот/та во описот на другиот/та, преку соучесничката поддршка што едниот/та му/ѝ ја нуди на другиот/та и, несомнено, преку една постојана заемна саботажа, станува решавачки факт на модерноста. Точката на нивното неповратно конвергирање го бележи преминот преку еден „праг на биолошка модерност“ што Фуко го опишува преиначувајќи една славна Аристотелова реченица: „Човекот, со милениуми, останал она што и бил за Аристотел: живо животно и, згора на тоа, способно за политичко постоење; модерниот човек е животно со чија политика во прашање е доведен неговиот живот како живо суштество“.<sup>12</sup>

Една, без сомнение, реченица за сеќавање, чија точка на максимален интензитет, односно на проблематичност, се наоѓа, следејќи ја критиката во врска со тоа на Џорџо Агамбен (Giorgio Agamben), во синтагмата: „згора на *ѝоа*“. Имено, како се одвива овој премин од живо животно до политичко постоење? Која е причината за постоење на овој премин? Или порадо (бидејќи грчката философија и, на еден поинаков начин, модерната философија веќе се обиделе да одговорат на овие први прашања): Што овој премин - од обичниот живот во политичкиот живот - внесол во поредокот на самиот живот? А во поредокот на политичкиот? Поблизу до нас, со Фуко: кои се последиците од ова преиначување по кое предметот *par excellence* на политиката (одново) станува самиот живот или голиот живот (Агамбен)?

## Politiques de la vie nue

Ce rapport de plus en plus serré entre la vie et le pouvoir, au long duquel a lieu leur réciproque sécularisation et désenchantement et – pour reprendre un mot cité plus haut – leur mutuelle « positivation », par l’infiltration de plus en plus fine des exigences de l’un(e) dans les articulations de l’autre, du vocabulaire de l’un(e) dans la description de l’autre, par le soutien complice que l’un(e) offre à l’autre et sans doute par un permanent sabotage réciproque, constitue alors un fait décisif de la modernité. Le point de leur convergence irréversible marque le passage d’un « seuil de modernité biologique », que Foucault décrit en renversant une phrase célèbre d’Aristote : « L’homme, pendant des millénaires, est resté ce qu’il était pour Aristote: un animal vivant et de plus capable d’une existence politique; l’homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d’être vivant est en question ».<sup>12</sup>

Une phrase sans doute mémorable, dont le point d’intensité maximale et donc de problématicité se trouve, à en suivre la critique de Giorgio Agamben, dans le syntagme : « *de plus* ». En effet, comment se fait ce passage de l’animal vivant à l’existence politique ? Quelle est la raison d’être de ce passage ? Ou plutôt (parce que la philosophie grecque et, d’une autre manière, la philosophie moderne ont déjà essayé de répondre à ces premières questions) : Qu’est-ce que ce passage – de la simple vie à la vie politique – a donné dans l’ordre de la vie même ? Et dans l’ordre du politique ? Plus près de nous, avec Foucault : quelles sont les conséquences de ce renversement suite auquel l’objet par excellence de la politique (re)devient la vie même ou la vie nue (Agamben) ?

Токму во оваа точка толкувањето на Агамбен се одделува од она на Фуко. Последниов ги следи овие последици во односот, кој останал таинствен (дури и ако тоа се должи на прераната смрт на философот), помеѓу политичката технологија и техниките на субјективација, со доста песимистички заклучок кој зборува за прогресивното асимилирање на последниве од страна на првата. Тој, значи, раѓањето на биополитиката и моментот на преминување на биолошкиот праг од страна на западните општества ги сместува во 18-тиот век, кога животот го запоседнува полето на политичкото и кога власта го пренасочува својот интерес за сувереност од територијата кон населението.

Што се однесува, пак, до Агамбен, биополитиката е во состојба да објасни повеќе од овој неодамнешен премин во историјата на модерноста. Прашањето на голиот живот отсекогаш се наоѓало во центарот на политичката активност, тој едноставно извира во сета своја голотија во модерниот свет. Неговото присуство во оваа централна, но истовремено и периферна положба е дадено преку разликата што Грците веројатно ја направиле помеѓу обичниот чин на живеење (*zoé*) и квалификуваниот живот (*bios*), а уште повеќе помеѓу живеењето (*zēn*) и доброто живеење (*eu zēn*), живот онаков каков што се појавува во „необичната формула“<sup>13</sup> во Аристотеловата *Полиџика*: „зачнат со цел да живее, постоејќи со цел добро да живее“.

Централна, бидејќи голиот живот отсекогаш бил централниот предмет на политичките пресметки, но и целосно периферна, зашто значењето на политичкиот чин е надминување на обичниот чин на живеење кон добро (или кон подобро) живеење. *Zoé* би ја зазел единствената положба на „вклучувачко исклучување“, на референт кој е секогаш присутен и кој секогаш треба да се потисне во неговата анимал-

C'est à ce point que l'interprétation d'Agamben se sépare de celle de Foucault. Le dernier suit ces conséquences dans ce rapport resté mystérieux (ne fut-il ainsi que parce le philosophe est mort si tôt) entre la technologie politique et les techniques de subjectivation, avec une conclusion assez pessimiste, qui parle de l'assimilation progressive des ces dernières par la première. Il situe donc la naissance de la biopolitique et le moment du passage du seuil biologique par les sociétés occidentales au XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsque la vie envahit le champ du politique et lorsque le pouvoir déplace son intérêt de souveraineté du territoire vers la population.

En revanche, pour Agamben, la biopolitique est en mesure d'expliquer plus que ce passage récent dans l'histoire de la modernité. La question de la vie nue se trouve depuis toujours au centre de l'action politique, simplement elle surgit dans toute sa nudité dans le monde moderne. Sa présence dans cette position centrale et en même temps périphérique est donnée par la distinction que les Grecs auraient faite entre le simple fait de vivre (*zoe*) et la vie qualifiée (*bios*) en encore davantage entre vivre (*zēn*) et bien vivre (*eu zēn*), telle qu'elle apparaît dans « l'étrange formule »<sup>13</sup> de la *Politique* d'Aristote : « engendrée en vue de vivre, existant en vue du bien vivre ».

Centrale parce que l'objet central des calculs politiques depuis toujours serait la vie nue, mais toute périphérique, puisque le sens de tout acte politique est le dépassement du simple fait de vivre vers un bien (ou vers un mieux) vivre. *Zoé* occuperait cette position singulière d'une « exclusion inclusive », d'un référent toujours présent et toujours à repousser dans son animalité, dans sa primitivité et privatité. Par rapport à ce référent,

ност, во неговата примитивност и привативност. Во однос на овој референт, секогаш присутен (бидејќи го води дејството) и секогаш отсутен (бидејќи никогаш не е достигнат, освен во самото негово уништување), *bios*, како облик-на-живот, ја означува можноста за одделување на биолошкото својствено за човекот, ги означува можностите за живот како сили кои се актуелизираат во политички (во најшироката смисла на овој термин) облици, чинови и процеси. Така, еден облик-на-живот би бил означен со тоа „згора на *шоа*“ од изразот: „живо животно и, згора на тоа, способно за политичко постоење“. Со што повторно се навраќаме на тоа дека политичкиот живот кај Агамбен секогаш следи две спротивни насоки, но кои некаде имаат исто значење: насоката на надминување на обичниот чин на биолошко живеење, кон облик на живот магнетизиран од среќата: „човекот е единственото суштество во чиј живот среќата секогаш е во игра, единственото суштество чиј живот ѝ е непоправливо и болно предодреден на среќата“.<sup>14</sup> Другата насока би била следена од страна на секаква политичка власт, не само почнувајќи од модерното време, туку уште од времето на Грците и Римјаните, и би се состоела во тоа да ја заснова својата легитимност (својата сувереност) во обидот одново да издвои едно ниво на гол живот во однос на секаков облик на живот. Значи активност која доаѓа одгоре и која ѝ ја дава на сувереноста истата дефиниција што Фуко ја беше дал, но овојпат со друг дострел, односно како право на живот и на смрт, право на изолирање на животот и моќ тој да се убие преку суверениот чин.

Помеѓу двете насоки, компликација: иако животот, наречен „природен“, секогаш се наоѓа под закана на смртта, иако сите други се за една единка можни убијци, општествениот живот станува можен како обид за отстранување на една таква закана, со тоа

toujours présent (puisqu'il guide l'action) et toujours absent (parce qu'il n'est jamais atteint, sauf dans sa destruction même), *bios*, en tant que forme-de-vie, marque la possibilité d'un détachement du biologique propre à l'homme, il désigne les possibilités d'une vie en tant que puissances s'actualisant en modes, actes et processus politiques (dans le sens le plus large de ce terme). Une forme-de-vie serait alors désignée par ce « *de plus* » de l'expression : « un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ». Ce qui revient à dire que la vie politique chez Agamben suit toujours deux directions contraires, mais ayant quelque part le même sens : la direction du dépassement du simple fait de vivre biologiquement, vers une forme de vie aimantée par le bonheur : « l'homme est le seul être dans la vie duquel il y va toujours du bonheur, le seul être dont la vie est irrémédiablement et douloureusement assignée au bonheur ».<sup>14</sup> L'autre direction serait suivie par tout pouvoir politique, non seulement depuis la modernité, mais depuis les Grecs et les Romains, et consisterait à fonder sa légitimité (sa souveraineté) dans la tentative de re-séparer un niveau de la vie nue par rapport à toute forme de vie. Une action venant donc d'en haut et donnant à la souveraineté la même définition que Foucault avait donnée, mais cette fois avec une autre portée, à savoir en tant que droit de vie et de mort, droit d'isoler la vie et pouvoir de tuer par l'acte souverain.

Entre les deux directions, une complication : si la vie dite « naturelle » se trouve toujours sous la menace de la mort, si tous les autres sont pour un individu des possibles tueurs, la vie sociale devient possible en tant que tentative d'écartier une telle menace, avec cette

што правото на живот и на смрт му се отстапуваат на суверенот. Според Агамбеното толкување на *Левитајан*, власта не се темели на волја или на политичка одлука во облик на општествен договор, ами на можноста, која постанала закон, да загосподари со голиот живот во форма на суверено право да го уништи во исклучителна ситуација, кога сувереноста на власта, а со неа и на општествениот поредок би биле во опасност. Значи исклучокот е оној кој ги прави законот и сувереноста. Оваа исклучителна, или итна ситуација би се наоѓала во самата срж на модерната власт и на голиот живот, како краен предмет и конкретен, супстанцијален, материјален референт на политичката активност, и би го сочинувала „скриениот темел на сувереноста“. Она што ѝ е својствено на модерноста од минатиот век, тоа е нормализирањето на исклучокот, состојбата на итност која станала правило. Несомнено многу силна теза, но која барем е заслужна што уште еднаш го привлекува вниманието врз катастрофите што можел да ги предизвика судирот помеѓу државната власт и голиот живот во тоталитарните режими, кога првата не сака или не може да најде друга легитимност освен во лажната заштита на животот на нејзините субјекти.

Така, оваа теза директно се поврзува со една друга теза која овојпат му припаѓа на Фуко. На неговото последно предавање во 1976-та година тој ни вели: еден од парадоксите на биомокта е фактот дека колку повеќе таа се легитимира преку заштитата на животот, толку повеќе се придвижува кон смртта, кон можноста и способноста да убие. Една држава, како нацистичката, која единственото оправдување го наоѓа во биолошката чистота на своите членови, е самоубиствена држава, бидејќи апсолутната чистота, совршената заштита се наоѓа во смртта, а не во еден среќен живот, во еден облик-на-живот. Во

concession du droit de vie et de mort au souverain. Selon la lecture agambenienne du *Léviathan*, le pouvoir ne se fonde pas sur une volonté ou une décision politique, de l'ordre d'un contrat social, mais sur cette possibilité, devenant loi, de maîtriser la vie nue sous la forme du droit souverain de la détruire en situation d'exception, lorsque la souveraineté du pouvoir et avec elle l'ordre social seraient menacés. Ce serait donc l'exception qui fait la loi et la souveraineté. Cette situation d'exception, ou d'urgence, se trouverait au cœur même du pouvoir moderne et la vie nue, comme objet ultime et référent concret, substantiel, matériel de l'action politique, constituerait « le fondement caché de la souveraineté ». Ce qui est propre à la modernité du dernier siècle c'est la normalisation de l'exception, c'est l'état d'urgence devenu règle. Thèse sans doute très forte, mais qui a du moins le mérite d'attirer encore une fois l'attention sur les catastrophes que la collision entre pouvoir étatique et vie nue a pu provoquer dans les régimes totalitaires, lorsque le premier ne veut ou ne peut trouver d'autre légitimité que dans la supposée protection de la vie de ses sujets.

Cette thèse se trouve ainsi en communication directe avec une autre thèse, appartenant à Foucault cette fois. Celui-ci nous dit dans son dernier cours de 1976 : l'un des paradoxes du biopouvoir c'est le fait que, plus il se légitime par la protection de la vie, plus il se déplace vers la mort, vers la possibilité et la capacité de tuer. Un État, comme celui du nazisme, qui ne trouve autre justification que la pureté biologique de ses membres, est un État suicidaire, puisque la pureté absolue, la protection idéale est dans la mort et non pas dans une vie heureuse, dans une forme-de-vie. Dans un tel État – et ni Foucault ni Agamben ne font des efforts considérables pour marquer

една таква држава - а ни Фуко ни Агамбен не прават позначајни напори за да обележат прецизна разлика помеѓу тоталитарните држави и демократските држави како сигурносни, успокојувачки држави - реалната можност на власта да го заштитува животот ја има како директна последица неможноста, исто толку реална, на субјектите од власта самите да си го заштитат животот. Она што наликува на заштита во суштина е само негативна и рестриктивна судбина на животот: тој веќе не може да постои *освен* ако е заштитен. Тогаш тој веќе не е - како што Агамбен велеше погоре и како што некои од нас го доживеале во комунистичките земји - „живот предодреден на среќата“, ами живот на границата од животот, обично преживување, во кое зборот „обично“ ја означува близината, секојпат болна и опасна, ако не до смртта, тогаш до потчовечкото, до еден гол живот сведен на својата метаболична, примитивно автореференцијална судбина. Тој се откажува, принуден е да се откаже, од секаква политичка претензија, освен ако политичка не значи претерано голтање на симболите, слоганите, идеологиите. Тој е распнат, расстргнат помеѓу, од една страна, псевдополитичкиот и псевдојавниот притисок да бдее над чистотата на националното тело и да ги елиминира патогените фактори (туѓинци од надворешноста или реакционери од внатрешноста) и, од друга страна, непосредната, повеќе одошто приватна, неопходност да го обезбеди, и покрај секаков официјален дискурс за среќата и изобилството, своето биолошко преживување, како и она на своето семејство. Политиката веќе не наоѓа место помеѓу иконата на суверенот (генерален секретар, фирер, партија итн.) и тристоте грама леб по човек или стоте грама путер месечно. Нема јавна улога за играње помеѓу улогата на ласкавец на иконата и очајникот кој се обидува некако да ги прехрани своите. Нема мисла способна да ослободи, со самото свое дејствување, еден облик на живот,

une distinction nette entre les Etats totalitaires et les États démocratiques en tant qu'États assuranciers, sécurisants – la possibilité réelle du pouvoir de protéger la vie a comme conséquence directe l'impossibilité, tout aussi réelle, pour les sujets du pouvoir de protéger par eux-mêmes leur vie. Ce qui semble être protection n'est au fond qu'une condition négative et restrictive de la vie : elle ne peut plus exister *que* comme protégée. Elle n'est plus alors – comme Agamben le disait plus haut, et comme certains d'entre nous l'ont vécu dans les pays communistes – « vie assignée au bonheur », mais vie à la limite de la vie, simple survie, où le mot “simple” désigne le voisinage à chaque fois douloureux et risqué sinon de la mort, alors du sous-humain, d'une vie nue réduite à sa condition métabolique, primitivement auto-référentielle. Elle renonce, est obligée à renoncer, à toute prétention politique, sauf si politique signifie l'ingurgitation en excès des symboles, des slogans, des idéologies. Elle est tendue, déchirée entre, d'une part, la pression pseudo-politique et pseudo-publique de veiller à la pureté du corps national et d'éliminer les facteurs pathogènes (étrangers de l'extérieur ou réactionnaires de l'intérieur) et, d'autre part, la nécessité immédiate, plus que privée, d'assurer, malgré tout discours officiel sur le bonheur et l'abondance, sa survie biologique et celle de sa famille. La politique ne trouve plus de place entre l'icône du souverain (secrétaire général, Führer, parti, etc.) et les trois cent grammes de pain par personne ou les cent grammes de beurre par mois. Pas de rôle public à jouer entre le rôle de l'adulateur de l'icône et le désespéré cherchant de quoi nourrir les siens. Pas de pensée capable de libérer, par son exercice même, une forme de vie, une puissance et une multiplicité des formes-de-vie imaginables. Au lieu d'une pensée, que de l'abandon, l'abandon au mimétisme opportuniste ou à la lutte pour la survie biologique du soi et de ses progénitures.

една сила и една многуслојност на замисливите облици-на-живот. Место мисла, само препуштање, препуштање на опортунистичкиот миметизам или на борбата за биолошко преживување на себеси и на своето потомство.

Биополитиката, во оваа карикатурална форма, но не повеќе од реалноста која што сака да ја опише, истовремено ги става во криза и животот и политиката. Ни живот (како преживување), без проблематизирањето преку неговото политичко надминување во активноста, ни политика (како јавно изразување на граѓаните), без гаранцијата, дури и премолчана, за живот кој би требало да се одвива сам по себе.

Нема да одам дотаму со Агамбен да правам одлогорот за истребување политичка парадигма на модерниот Запад, како бесконечна можност која ѝ е дадена на власта да одлучува за животот и за смртта. Но може да му се признае, во Фукоовата инспирација на неговата мисла, а која делумно е и моја, барем еден биланс и едно прашање.

Билансот дека биолошкиот живот, кого денес сите технологии на животот го земаат како оправдување, претставува секуларизиран облик на голиот живот; како резултат на овој процес на секуларизирање, стана можно, за сите форми на современа моќ (политичка, економска, техничка, воена), да го трансформираат животот како себелубов, себецел, во една варијабла во внатрешноста на механизам за техничко управување кој ја изгубил својата автотелеологија и, на тој начин, е присоединет кон една хетеротелеологија. Поинаку кажано, животот е сè уште во центарот на човековата активност, но тоа е само за постојано да бега од овој центар кон технички облици и фигури (како и во политичките

La biopolitique, dans cette forme caricaturale, mais pas plus que la réalité qu'elle veut décrire, met en crise à la fois la vie et la politique. Ni vie (comme survie) sans la problématisation par son dépassement politique dans l'action, ni politique (en tant qu'expression publique des citoyens) sans la garantie, même tacite, d'une vie censée allant de soi.

Je n'irai pas jusqu'à faire avec Agamben du camp d'extermination le paradigme politique de l'Occident moderne, en tant que possibilité infinie donnée au pouvoir de décider sur la vie et sur la mort. Mais on peut lui accorder, dans l'inspiration foucauldienne de sa pensée, et qui est en partie la mienne aussi, au moins un constat et une interrogation.

Le constat que la vie biologique, telle qu'elle est mise aujourd'hui en avant par toutes les technologies du vivant, représente une forme sécularisée de la vie nue; suite à ce processus de sécularisation, il est devenu possible, pour toute forme de pouvoir contemporain (politique, économique, technique, militaire) de transformer la vie en tant qu'auto-affection, auto-finalité, dans une variable à l'intérieur d'un mécanisme de gestion technique, ayant perdu son auto-téléologie, et étant ainsi attachée à une hétéro-téléologie. Autrement dit, la vie est encore au centre de l'action humaine, mais elle ne l'est que pour fuir en permanence ce centre vers des formes et des figures techniques (y compris dans les technologies politiques de nouvelles souverainetés

технологии на нови национални, транснационални или меѓународни суверености), така што смислата (веќе?) не извира освен од „спојот на еден процес на неограничена екотехничка инспекција\* и на губењето на можностите за облици на живот и/или за заедничка основа“.<sup>15</sup>

Прашањето се однесува на последиците од овој процес: можно ли е сè уште денес да се замисли политика (недржавна, според Агамбен) која востановува „живот за кого, во неговото живеење, се работи за самиот живот, живот на силата“?<sup>16</sup> Може ли да се замисли едно дејство, едно движење кое се развива во зоната на неразликување помеѓу јавно и приватно, помеѓу политичко тело и биолошко тело, во облик на она што италијанскиот филозоф го нарекува „споредна биополитика“? Понатаму, и тоа во една радикална смисла: би можело ли да се каже дека биополитиката (истовремено како дејство на државната власт која цели кон десубјективација и како реакција на субјектите да си пресоздадат идентитет) дефинитивно ги заматува разликите добиени од класичната политика? Доколку е така, дали тогаш голиот живот би дејствувал како корозивен објект-субјект кој се спротивставува на секако определување кое не е техничко, но му доделува деконструктивна вредност на сето она што доаѓа во допир со него?

Во секој случај, една работа е јасна и за двајцата филозофи: во модерната политика, во игра е самиот

\* „arrondissement écotechnique“, всушност, повеќезначна синтагма на Нанси, од глаголот „arraisonner“ (1080, „се обидува да убеди“; од латинскиот префикс „ad“ (кон) и „raison“ (ум, разум); (1827, raisonner: философира, мисли, заклучува, вразумува, убедува); „arraisonner un navire“: прави инспекција, преглед, посета на бродот; пристанува брод. (заб. на прев.)

nationales, transnationales ou internationales), en sorte que le sens ne surgit (plus ?) que de « la conjonction d'un processus d'arrondissement écotechnique illimité et d'un évanouissement des possibilités de formes de vie et/ou de fondement commun ».<sup>15</sup>

L'interrogation porte sur les conséquences de ces processus : est-il encore possible aujourd'hui de concevoir une politique (non-étatique, selon Agamben) qui ménage « une vie pour laquelle, dans son vivre, il en va de la vie même, une vie de la puissance »?<sup>16</sup> Peut-on imaginer une action, un mouvement se déployant dans la zone d'indistinction entre public et privé, entre corps politique et corps biologique, sous la forme de ce que le philosophe italien appelle une « biopolitique mineure » ? Plus encore, et dans un sens radical : pourrait-on dire que la biopolitique (à la fois comme action du pouvoir étatique visant la désubjectivation et comme réaction des sujets à se refaire une identité) brouille définitivement les distinctions reçues de la politique classique ? Si oui, la vie nue agirait-elle alors comme objet-sujet corrosif, résistant à toute détermination autre que technique, mais investissant d'une valeur déconstructive tout ce qui vient en contact avec elle?

En tout cas, une chose est claire pour les deux philosophes : dans la politique moderne, il y va de la vie même. Le souci pour la vie est contemporain des grandes révolutions politiques de la modernité. Le droit de vie et de mort, en tant que signe par excellence de la souveraineté, est reformulé en même temps que s'affirme cet autre droit, le droit même de vivre, en tant que revendication du citoyen né avec la Révolution française. La souveraineté absolue de laisser vivre et de faire

живот. Грижата за животот се јавува истовремено со големите револуционерни политики на модерноста. Правото на живот и на смрт, како знак *par excellence* на сувереноста, се реформулира во исто време кога се афирмира другото право, самото право на живеење, како барање на граѓанинот роден со Француската револуција. Значи апсолутната сувереност да дозволите да се живее и да направите да се умре се преиначува во моќ да направите да се живее; но токму во овој период - периодот на последните два века - оваа моќ да направите да се живее со себе носи нечуена моќ да направите да се умре, пред која ништо не е поитно (и поисмејувано во незнаењето и презирањето на оваа итност) од барањето на правото на живеење, само живеење и ништо повеќе, на четирите страни од светот, насекаде каде вредностите на Западот, неговите технички и материјални средства, ја поврзале сувереноста со геноциди, како и моќ на способноста за извршување на вештачки пресеци во еден биолошки континуум кој и самиот е востановен на вештачки начин, за уништување на целиот живот во сите негови облици. Конечно, токму во текот на истиов овој период, целосната десакрализација на животот, одземајќи му ја на тој начин сета света и жртвувачка вредност, го изложува на бесконечна манипулација и на множење во облици за кои сè уште е тешко да се каже дали му припаѓаат на живото или на неживото, на природното или на неприродното.

### Спектаклот на правото (и на радоста) на живеење

„Голиот живот“ (да ја искористиме уште еднаш оваа формула илјадапати дискутабилна) е најмалиот заеднички именител во кој повторно се среќаваат богатите и сиромашните, политичарите и обичните граѓани, медиумските ѕвезди и обичните луѓе. Така, „демократизацијата“ на општеството се одвива преку

mourir se transmue donc en pouvoir de faire vivre ; mais c'est à cette époque même – l'époque de deux derniers siècles – que ce pouvoir de faire vivre amène avec soi un pouvoir inouï de faire mourir devant lequel rien n'est plus urgent (et plus bafoué dans l'ignorance et le mépris de cette urgence) que la revendication du droit de vivre, rien que vivre, dans les quatre coins du monde, partout où les valeurs de l'Occident, ses moyens techniques et matériels, ont lié la souveraineté à des génocides et le pouvoir de la capacité d'opérer des coupures artificielles dans un continuum biologique lui-même instauré artificiellement, de détruire en masse la vie dans toutes ses formes. Enfin, c'est pendant cette même époque que la désacralisation totale de la vie, lui ôtant ainsi toute valeur sacrée et sacrificielle, l'expose à la manipulation infinie et à la prolifération sous des formes dont il est encore difficile à dire si elles appartiennent au vivant ou au non-vivant, au naturel ou au non-naturel.

### Le spectacle du droit (et de la joie) de vivre

« La vie nue » (utilisons encore une fois cette formule mille fois discutable) est le plus petit dénominateur commun où se retrouvent les riches et les pauvres, les hommes politiques et les simples citoyens, les vedettes média et les gens ordinaires. La « démocratisation » de la société passe alors par cet accès non-discriminatoire de

недискриминаторниот пристап на секого до разбирањето на она што истовремено е и најопшто и најпосебно, имагоичната и имагинарната претстава на биолошкиот живот на секого.

Животот, во неговата биолошка димензија (и сето негово афективно опкружување), би требало да биде предмет на домашните активности, дури и на она што на англиски се нарекува *privacy* или *intimacy*. Политичкото се востановува онаму каде што ослободувањето од приватното и неговото оставање зад себе е можно, со значењето на слободата што Хана Арент, на пример, го позајмила од Грците. Но не слободата на изразување таква каква што ја сфаќаме денес, ами многу баналната слобода, ако сакате, да можете да го напуштите вашиот дом на некое време, да можете да им се посветите на активности различни од оние на (итно) задоволување на итните потреби.

Кризата која произлегува од заемната трансгресија помеѓу јавното и приватното може да се протолкува и со едно друго значење, видливо во текстот претставен во анекс и својствен за „младите“ посткомунистички демократии. Имаме, значи, кружен процес на, така да кажеме, предизвикување на криза: не само што бесправното навлегување на јавното во приватните работи предизвикува општ немир, ами и „приватизацијата“ (со друго значење од она силно, економско, но имајќи секогаш „економска“ причина, опсесивно трагање по минимален профит, материјален или симболичен) на јавните нешта ја стеснува јавната сфера.<sup>17</sup>

Предизвикување на криза во една друга смисла: кризата на политичкото (бесполезност на јавната расправа, политичари како ѕвезди во подем, корупција како долгорочно напуштање на политиката за непосреден

chacun à la compréhension de ce qui est en même temps le plus général et le plus particulier, la représentation imaginaire et imaginaire de la vie biologique de chacun.

La vie dans sa dimension biologique (et tout le fond affectif qui l'entoure) est censée faire l'objet des activités domestiques, même de ce qu'on appelle en anglais *privacy* ou *intimacy*. Le politique s'instaure là où on peut se libérer du privé et le laisser derrière soi, dans un sens de la liberté que Hannah Arendt, par exemple, empruntait aux Grecs. Non pas la liberté d'expression telle que nous la concevons aujourd'hui, mais la liberté très banale, si vous voulez, de pouvoir quitter pour un temps son foyer, de pouvoir se consacrer à d'autres activités que celles de satisfaction (immédiate) des besoins immédiats.

La crise qui surgit de la transgression réciproque entre le public et le privé peut être déchiffrée dans un autre sens encore, visible dans le texte présenté en annexe et propre aux « jeunes » démocraties post-communistes. Nous avons donc un processus circulaire de mise en crise, pour ainsi dire : non seulement l'intrusion du public dans les affaires privées provoque un malaise générale, mais aussi la « privatisation » (dans un autre sens que celui, fort, économique, mais ayant une raison toujours « économique », quête obsessive d'un profit minimal, matériel ou symbolique) des choses publiques rétrécit la sphère publique.<sup>17</sup>

Mise en crise dans un autre sens : la crise du politique (inutilité du débat public, devenir-star des hommes politiques, corruption comme abandon de la politique à long terme pour le profit immédiat, insistance hystérique

профит, хистерично инсистирање на имиџот на активноста на штета на самата активност, претерана пропаганда на политичките активности кои би требало да бидат „нормалност“ на политичката „професија“, притисок на политичкото врз правното, отсуство на социјални ефекти во демократското дејствување, и на крај - но списокот може да продолжи - трансформација на демократијата во цел за себе, како вид побогат и поживописен комунизам итн.) ја води политичката активност во безначајност, правејќи ги навистина „важни“ или порадо „интересни“ прашањата поврзани со непосредната благосостојба, индивидуална или микрозаедничка, материјалната благосостојба, перверзниот хедонизам, роден од искривена компензација, од перверзната споредба со туѓите несреќи.

Сето ова завршува - а медиумите тоа претерано го истакнуваат, преку имагоично и идеолошко бомбардирање - со или воодушевено, или очајно затворање (што не мора да подразбира заемно исклучување...) во идентитетот на единката-тело, во нејзините потреби, во нејзините задоволства, во нејзиниот имиџ. Така, ние сме она што го јадеме, што го облекуваме, што го уживаме (во што уживаме), што го чувствуваме/мирисаме (да се чувствуваме добро, но и да мирисаме добро...) итн., значи сето она што го обвиткува телото (од надворешноста и од внатрешноста) во слој на заштита од јавната интерпелација, од учеството во политичката расправа, едноставно, од другите. Демократските форми, на кои многу се инсистира во однос на базичните и супстанцијалните промени на менталитетите, го пренасочуваат сето интересирање - „национално“ интересирање, но и банално интересирање, секојдневна љубопитност - кон обликувањето на овие форми, кон спектаклот на ривалските форми и појави. Ништо не е перспектакуларно од тело изложено во неговата порнографска

sur l'image de l'action au détriment de l'action même, propagande démesurée aux actions politiques qui devraient être la « normalité » de la « profession » politique, pression du politique sur le juridique, absence d'effets sociaux de l'exercice démocratique, enfin – mais la liste peut être longue encore – transformation de la démocratie en fin en soi, comme une sorte de communisme plus riche et plus coloré, etc.) place l'action politique dans le dérisoire, rendant vraiment « importantes » ou plutôt « intéressantes » les questions liées au bien-être immédiat, individuel ou micro-communautaire, bien-être matériel, hédonisme pervers, né d'une compensation tordue, de la comparaison perverse avec les malheurs de l'autre.

Tout cela se traduit – et les médias ne font que le traduire en excès, par bombardement imaginal et idéologique – dans un repli soit enthousiaste, soit désespéré (ce qui n'implique pas forcément l'exclusion réciproque...) sur l'identité de l'individu-corps, sur ses besoins, sur ses satisfactions, sur son image. On est ainsi ce qu'on mange, ce qu'on (re)vêt, ce qu'on jouit (ce dont on jouit), ce qu'on sent (se sentir bien, mais aussi sentir bon...), etc., tout ce qui enveloppe donc le corps (de l'extérieur et de l'intérieur) dans une couche de protection contre l'interpellation publique, contre la participation au débat politique, enfin, contre les autres tout simplement. Les formes démocratiques, sur lesquelles on insiste trop par rapport aux changements de fond et de substance des mentalités, déplace tout intérêt – intérêt « national », mais aussi intérêt banal, curiosité quotidienne – vers le façonnage de ces formes, vers le spectacle des formes et des apparences concurrentes. Rien n'est plus spectaculaire que le corps exposé dans sa nudité pornographique : le corps d'un ministre-vedette habillé en Armani, le corps d'un mutilé, le corps d'un mort, le corps jouissant, le

голотија: телото на министер-свезда облечен во Армани, телото на сакат човек, телото на мртовец, телото во екстаза, телото во агонија. Но и телото како телесност во зародиш на светот: монструозната опипливост на светот која се зголемува во некоја катастрофа, куќа однесена од поплавите, очајните солзи и викотници на настраданите, авион во пламен, навивачите на стадионите, а особено надвор од стадионите образувајќи едно хистерично и срамно тело, „скриена камера“ „„Големиот брат“ и потем, на крај, и над сè останато, „Реална ТВ“ „„Реална ТВ“, во нејзината форма која е веќе секојдневна (и тоа во една секојдневност која и самата се стреми да стане телереалност), не е само криза на политичко<sup>и</sup>ио, не е само спектакл во зародиш на политика<sup>и</sup>иа, ами е, исто така и особено, исцрпување на сето она што зависи од јавната сфера, во радосната помиреност на секого и на сите заедно. А „посткомунистичките демократии“ добро ја научиле лекцијата за конзумеризмот, кој денес се нарекува „*globalization*“, и во мачната и ризична игра на современото политиканство кое сè повеќе смета на добитната карта скриена во ракавот, на цокерот кој се нарекува екстремизам (или фундаментализам...). Во Франција, во Романија, во други земји, речиси насекаде, екстремистичкиот клоун - кој помеѓу два избора е повеќе живописен - секои четири години станува опасен, преплашувајќи ги добрите демократски души и предизвикувајќи го гневот на лажните интелектуалци космополити.

Овде многу зборував за „биополитиката“ и за „голот живот“. Не знам дали овие термини можат или не можат да се здобијат со философско достоинство. Но, за возврат, ми се чини очигледно дека можат и мораат да предизвикаат расправа околу идентитетот, и тоа тргнувајќи од збир појави кои секој ден се случуваат околу нас. На критиките на овие зборови може да им

corps agonisant. Mais aussi le corps comme devenir-chair du monde : l'épaisseur monstrueuse du monde qui s'exacerbe dans une catastrophe, une maison emportée par les inondations, les larmes et les cris disgracieux des sinistrés, un avion en flammes, les supporters dans les stades et surtout en dehors des stades faisant corps hystérique et obscène, « camera caché », « Big Brother », et puis, enfin, au-dessus de tout, « Real TV ». « Real TV », dans sa forme devenue quotidienne (et dans une quotidienneté aspirant elle-même à devenir télé réalité), ce n'est pas seulement la crise *du* politique, ce n'est pas seulement le devenir-spectacle de *la* politique, c'est aussi et surtout l'épuisement de tout ce qui relève de la sphère publique, dans la résignation joyeuse de chacun et de tous en masse. Et les « démocraties post-communistes » ont bien appris la leçon du consumérisme qui s'appelle aujourd'hui « *globalization* », y compris dans le jeu pénible et risqué du politicianisme actuel qui compte de plus en plus souvent sur la carte gagnante cachée dans la manche, sur le joker qui s'appelle extrémisme (ou fondamentalisme...). En France, en Roumanie, dans d'autres pays, un peu partout, le bouffon extrémiste – plutôt pittoresque entre deux élections – devient dangereux tous les quatre ans, effrayant les bonnes âmes démocrates et suscitant l'indignation des intellectuels prétendument cosmopolitiques.

J'ai beaucoup parlé ici de la « biopolitique » et de la « vie nue ». Que ces termes puissent arriver ou non à une dignité philosophique, je n'en sais rien. Qu'ils puissent et qu'ils doivent éveiller un débat autour de l'identité et à partir d'une somme de phénomènes qui ont lieu autour de nous tous les jours, cela me semble, en revanche, évident. On peut accorder aux critiques de ces mots que

се признае дека биополитиката води кон заемно разградување (преку заемна агресивност) на животот и на политиката; може да им се признае и сомнежот во врска со можноста (не чисто хипотетичка) за „нулто“ ниво на животот, за живот лишен од секаков квалитет или од секаква значенска квалификација. Овие критики се добродојдени и оправдани; тие само не смеат да ја блокираат или да ја пренасочат рефлексивната сензибилност пред екстремните манифестации на бурната средба помеѓу животот и политиката кои денес го сочинуваат светскиот спектакл на „екотехничка инспекција“ (според зборовите на Жан-Лик Нанси (Jean-Luc Nancy)), во кој актерите-гледачи вистински се раѓаат, уживаат, агонизираат и умираат, но овојпат тоа го прават пред камери, отворено, пред сите. Така, правото на живеење веќе не зависи од основното право да имаме права (Аренд, Лефор (Lefort)...), туку од правото да бидеме видени како живееме (добро или лошо), од правото да постоиме само зашто сме видени („скенирани“) како живееме. Свет од кој исчезнуваат „можностите за облици на живот и/или за заедничка основа“,<sup>18</sup> во кој човековите права и несигурните идентитети се веќе само знак за очај на самата цивилизација или на она што се осмеливме да го наречеме, да го мислиме и правиме под закрила на овој збор.

Превод од француски јазик: Јоана Хаџи-Лега

la biopolitique mène vers la dissolution réciproque (par une agression réciproque) de la vie et de la politique; on peut leur accorder aussi le soupçon quant à la possibilité (autre que purement hypothétique) d'un niveau « zéro » de la vie, d'une vie dépourvue de toute qualité ou de toute qualification signifiante. Ces critiques sont bienvenues et justifiées ; simplement elles ne doivent pas bloquer ou détourner la sensibilité réflexive devant ces manifestations extrêmes de la rencontre houleuse entre la vie et la politique, qui composent aujourd'hui le spectacle mondial de « l'arraisonement écotechnique » (pour reprendre les mots de Jean-Luc Nancy), où les acteurs-spectateurs naissent, jouissent, agonisent et meurent pour de vrai, mais ils le font cette fois devant les caméras, au vu de tout le monde. Le droit de vivre ne relève plus ainsi du droit fondamental d'avoir des droits (Arendt, Lefort...), mais du droit d'être vu vivre (bien ou mal), du droit d'exister seulement parce qu'on est vu (« scanné ») vivre. Un monde d'où s'évanouissent « les possibilités de formes de vie et/ou de fondement commun »,<sup>18</sup> où les droits de l'homme et les identités précaires ne sont plus que le signe d'un désespoir de la civilisation même ou de ce qu'on a osé nommer, penser et faire sous le couvert de ce mot.

Белешки:

1. Текст преземен во *Dits et écrits*, vol.II, (Gallimard: Quarto, 2001), 1582-1595.
2. Ibidem, 1584-1585.
3. « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits*, tome II, *ed. cit.*, 1499.
4. « La vie... », 1593. За длабока анализа на оваа синтагма, како и на односот помеѓу филозофијата и животот, да се консултира извонредната книга на P.-A. Miquel, *Comment penser le désordre ?* (Paris: Fayard, 2000).
5. Ibidem.
6. M. Foucault, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », in *Dits et écrits*, tome II, *ed. cit.*, 740-741.
7. « La politique de la santé au XVIIIe siècle », in *Dits et écrits*, tome II, *ed. cit.*, 729.
8. Ch. Taylor, *Les sources du soi. La formation de l'identité moderne* (Paris: Seuil, 1998), 273.
9. Ibidem, 276-277.
10. H. Arendt, *The Human Condition* (The University of Chicago Press, 1958), 320-321.
11. M. Foucault, *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité I)* (Paris: Gallimard, coll. Tel, 1976), 187.
12. M. Foucault, *La volonté de savoir*, 188.
13. G. Agamben, *Homo Sacer*, 15. Во еден друг текст, Агамбен додава дека оваа разлика помеѓу *bios* и *zoé* веројатно исчезнала со модерните јазици „и еден единствен термин - чија нејасност се зголемува пропорционално

Note:

1. Texte repris dans *Dits et écrits*, vol. II (Paris: Gallimard, Quarto, 2001), 1582-1595.
2. Ibidem, 1584-1585.
3. « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits*, tome II, *ed. cit.*, 1499.
4. « La vie... », 1593. Pour une analyse profonde de ce syntagme, ainsi que du rapport entre la philosophie et le vivant, voir l'excellent livre de P.-A. Miquel, *Comment penser le désordre ?* (Paris: Fayard), 2000.
5. Ibidem.
6. M. Foucault, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », in *Dits et écrits*, tome II, *ed. cit.*, 740-741.
7. « La politique de la santé au XVIIIe siècle », in *Dits et écrits*, tome II, *ed. cit.*, 729.
8. Ch. Taylor, *Les source du soi. La formation de l'identité moderne* (Paris: Seuil, 1998), 273.
9. Ibidem, 276-277.
10. H. Arendt, *The Human Condition* (The University of Chicago Press, 1958), 320-321.
11. M. Foucault, *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité I)* (Paris: Gallimard, coll. Tel, 1976), 187.
12. M. Foucault, *La volonté de savoir*, 188.
13. G. Agamben, *Homo Sacer*, 15. Dans un autre texte, Agamben ajoute que cette distinction entre *bios* et *zoé* aurait disparu avec les langues modernes « et un seul terme – dont l'opacité croît proportionnellement à la

со сакрализирањето на неговиот референт - ја означува во својата голотија заедничката импликација која секогаш може да се изолира во секој од безбројните облици на живот“ (*Moyens sans fin*, Payot & Rivages, 1995, 13). Многу силно тврдење кое упатува на тоа дека секој облик на живот би овозможил - преку соодветна технологија - одделување на едно нулто ниво на кое животот би бил само голотија. Впрочем ова е идејата што го води целото Агамбеново размислување околу голиот живот и биополитиката.

14. G. Agamben, *Moyens sans fin*, 14.
15. J.-L. Nancy, « Note sur le terme de 'biopolitique' », in *La création du monde ou la mondialisation*, (Paris: Galilée, 2001), 143.
16. G. Agamben, *Moyens sans fin*, 19.
17. Што се однесува до последнава тенденција, сметам дека „симболичната приватизација“ на јавниот простор на градот Клуж од страна на националистичката администрација на градот е симптоматична. Да се консултира, во врска со ова, нашиот текст, « Le regard des pas, le toucher des yeux. Etude de cas : la ville de Cluj (Roumanie) » во бројот 6/2004 на списанието ARCHES. *Revue internationale des Sciences Humaines*, <http://www.arches.ro/revue/no06/no06arto9.htm>.
18. Jean-Luc Nancy, « Note sur le terme de 'biopolitique' », *op. cit.*, 143.

sacralisation de son référent – désigne dans sa nudité le présupposé commun qu'il est toujours possible d'isoler dans chacune des innombrables formes de vie » (*Moyens sans fin*, Payot & Rivages, 1995, 13). Affirmation très forte, qui laisse entendre que chaque forme de vie permettrait – par une technologie appropriée – la séparation d'un niveau zéro, où la vie ne serait que nudité. C'est par ailleurs l'idée qui guide toute la démarche agambenienne autour de la vie nue et de la biopolitique.

14. G. Agamben, *Moyens sans fin*, 14.
15. J.-L. Nancy, « Note sur le terme de 'biopolitique' », in *La création du monde ou la mondialisation* (Paris: Galilée, 2001), 143.
16. G. Agamben, *Moyens sans fin*, 19.
17. Pour cette dernière tendance, je trouve symptomatique la « privatisation symbolique » de l'espace public de la ville de Cluj par l'administration nationaliste de cette ville. Voir, à ce sujet, notre texte, « Le regard des pas, le toucher des yeux. Etude de cas : la ville de Cluj (Roumanie) » dans le numéro 6/2004 de la revue ARCHES. *Revue internationale des Sciences Humaines*, <http://www.arches.ro/revue/no06/no06arto9.htm>.
18. Jean-Luc Nancy, « Note sur le terme de 'biopolitique' », *op.cit.*, 143.