

Rod, vrsta i goli život: ka novim horizontima diskusije o biopolitici

SELMA ALISPAHIĆ¹

*Univerzitet u Sarajevu – Fakultet političkih nauka
Bosna i Hercegovina*

Sažetak: U ovom radu razmatra se teorija biopolitike i izlaže kritika njenih ograničenja koja proizlazi iz rodne i posthumanističke perspektive. Polazeći od klasičnog određenja biopolitike, rad izlaže njene temeljne pretpostavke, s fokusom na Foucaultovo tumačenje i posebno na Agambenovu verziju biopolitičke teorije. Na osnovu feminističke i teorije o etičko-političkom statusu životinja, predlaže se modifikacija i proširenje biopolitičkog diskursa kako bi obuhvatio marginalizirane i do sada isključene subjekte i živote, s ciljem prevazilaženja antropocentrizma, specizma, modernocentrizma i androcentrizma koji su prisutni u postojećim biopolitičkim analizama. Cilj rada je da doprinese razvoju obuhvatnije i teorijski osnažene biopolitičke perspektive, koja, obogaćena uvidima drugih pristupa, omogućava dublju kritiku savremenih odnosa moći i posjeduje veći potencijal za društvenu angažiranost i promjenu.

Ključne riječi: biopolitika, goli život, rod, specizam, antropocentrizam, posthumanizam

Uvod

Rad započinje određenjem biopolitike kao prakse političkog odlučivanja o tome koji život (a tako i smrt) ima vrijednost te upućivanjem na ključne autore u okviru biopolitičke teorije, Michela Foucaulta i Giorgija Agambena. Posebno se fokusira na distinkciju dvaju grčkih termina za život: *bios* i *zoe*, koja čini jednu od centralnih tema i polazište Agambenovog pisanja o biopolitici. Biopolitička teorija relativno je nova teorijska perspektiva koja se javlja u drugoj polovini 20. stoljeća i omogućava novo razumijevanje politike i savremene društvene stvarnosti, i utoliko se čini kao potentan teorijski alat sposoban da adekvatno zahvati činjenicu da život ne može izmaknuti državnoj i političkoj moći zahvaljujući pojavi

¹ selma.alispahic@fpn.unsa.ba

novih modusa upravljanja, tehnologija, državne statistike, eugenike, genetskog inženjeringa, biometrije i modernih ustanova i institucija koje direktno zahvaćaju u tkivo života pojedinaca i pojedinki, u njihova tijela, samu definiciju života, te reguliraju život i njegove prihvatljive oblike.

U radu se ispituju i nastoje proširiti granice dominantnog androcentričnog, modernocentričnog i antropocentričnog teorijskog diskursa o biopolitici. Drugim riječima, prepoznaje se da postoji nešto poput „mrtvog ugla“ biopolitičke perspektive, odnosno neutemeljeno zanemarivanje određenih tema, pri čemu se upravo njihovo uključenje ovdje tumači kao pretpostavka njene koherentnosti, inkluzivnosti i konzistentnosti, kao i praktične i kritičke vrijednosti. Fokusirat ćemo se na važna pitanja o ograničenjima i nedostacima biopolitičke teorije koji mogu biti prevladani i tako joj omogućiti značajniji analitičko-kritički potencijal, kao i sintezu i uzajamno dopunjavanje s drugim, predmetno i tematski komplementarnim teorijskim poljima, poput feminizma, posthumanizma, bioetike i etike životinja. Ove različite perspektive sposobne su međusobno se osnažiti i tako biti cjelovitije predstave i tumačenja biopolitičke stvarnosti.

Problem rodne sljepoće pojma *goli život* prisutan je u postojećim teoretiziranjima biopolitike, a uvođenje rodne perspektive omogućava tvrdnju da je *zoe* ili goli život uvijek već političan, što dovodi u pitanje ideju o modernom karakteru biopolitike prikazujući je kao transhistorijski fenomen koji ima dugu povijest upravljanja životom žene. Nadalje, tvrdimo da je feministička teorija iznjedrila jednu formu biopolitičke teorije prije „zvanične“ biopolitičke teorije, bez korištenja tog termina, upotrebom pojma roda i kritikom pseudoznanosti, biologizma, esencijalizma i opresivnih rodni normi u patrijarhalnom društvu koje kontrolira, eksploatira i inferiorizira goli život žene.

Odnos biopolitike i životinja predstavlja problem koji je neopravdano zapostavljen u biopolitičkoj teoriji s obzirom na to da se može reći da prema opsegu i trajnosti predstavlja najprisutniju formu biopolitike u ljudskoj povijesti. Nevidljivost životinja nije slučajna jer je odluka o tome kao i o podređenom položaju životinja bila politički motivirana: omogućila je čovjeka kao centralno biće i njegovo bićeveno određenje razgraničenjem od drugih životinjskih vrsta kao „apsolutnih Drugih“. Humanizam posjeduje i isključivu stranu, te je blizak specizmu, zbog čega razmatramo i predlažemo posthumanizam kao teorijsko stajalište koje je sposobno da ponudi alternativnu paradigmu za promišljanje o biopolitici oslobođenu matrice antropocentrizma.

Šta je biopolitika?

Termin *biopolitika* je složenica koju čine dvije riječi – život i politika. Premda je precizno značenje pojma koji označava teško odrediti s obzirom na raznolikost njegove upotrebe, u najopćenitijem smislu može se reći da predstavlja „upravljanje životom kako od strane države tako i od nedržavnih (ili kvazi-državnih) aktera“ (Mills 2018: 5). Ovaj termin opisuje činjenicu kontrole i reguliranja fenomena kao što su ljudsko tijelo, rađanje, smrt i seksualnost od strane političke moći. Marijan Krivak biopolitiku definira kao „totalni nadzor i regulacija života pomoću znanosti (biomedicine), tehnologije (biotehnologije) i etike (bioetike)“ (Mills 2008: 58). Osnivačem biopolitičke teorije smatra se Michel Foucault, koji je sedamdesetih godina 20. stoljeća prepoznao njeno postojanje kao modernog fenomena koji podrazumijeva aktivnu intervenciju represivne političke moći u ljudski život na temelju korištenja državne statistike, nadzora populacije i kategorizirajućeg naučnog diskursa (Foucault 2008).

U praktičnom smislu, biopolitika također nudi odgovore na pitanje o značaju života, ili, riječima Judith Butler, koja je objasnila kako normativni režimi moći diferenciraju vrijednost života, „životi se podržavaju i održavaju na različite načine, i postoje radikalno različiti načini na koje je ljudska fizička ranjivost raspoređena širom svijeta. Neki životi će biti visoko zaštićeni, i kršenje njihove svetosti biće dovoljno da pokrene ratne mehanizme. Drugi životi neće dobiti takvu brzu i žestoku podršku, i neće čak ni biti prepoznati kao 'ožaljivi'“ (Butler 2004: 32). Zbog toga, biopolitika je i odluka o smrti i njeno drugo lice je „nekropolitika“, koja predstavlja „različite načine na koje se u savremenom svijetu oružje koristi s ciljem maksimalnog uništavanja ljudi i stvaranja svjetova smrti – to jest novih i jedinstvenih oblika društvenog postojanja u kojima su čitave populacije izložene uslovima života koji im dodjeljuju status živih mrtvaca“ (Mbembe 2019: 92).

Smatra se da je biopolitička perspektiva jedan novi način razumijevanja modernog društva, kao i da nudi „nov pogled na svijet i na forme života u njemu sadržane“ (Krivak 2008: 8). U tom smislu, posebno je značajna biopolitička teorija Giorgija Agambena kao novija koncepcija koja se gradi na Foucaultovim uvidima i polazi od razlikovanja dvaju grčkih termina za „život“ – *zoe* u značenju puke biološke činjenice života ili „prirodnog života“ i *bios* kao „politički kvalificiranog života“ pojedinca ili grupe (Agamben 2006: 7). Prema Agambenu, *zoe* je „u klasičnom svijetu isključen iz polisa

u pravom smislu riječi i ostaje čvrsto zatočen, kao puki reproduktivni život, u području oikosa“ (Agamben 2006: 8). Krećući se u obzorju biopolitičke teorije ocrtane Foucaultovim stavom da „na pragu modernog doba, prirodni život počinje bivati uključen u mehanizme i kalkulacije državne moći, a politika se transformira u bio-politiku“, Agamben (2006: 8) razvija tezu da u modernosti *zoe* kao biološki život postaje političan, pri čemu su koncentracijski logori, kao i „struktura velikih totalitarnih država 20. stoljeća“ „mjesta moderne biopolitike *par excellence*“ (Agamben 2006: 10).

On tvrdi da „ulazak *zoe* u sferu *polisa*, politizacija golog života kao takvog, konstituira odlučni događaj moderne koji obilježava radikalnu transformaciju političko-filozofskih kategorija klasične misli“ (Agamben 2006: 10). Goli život kao politički fenomen je *homo sacer* – onaj koga se „smije ubiti, a ne da se žrtvovati“ ili „jedna opskurna figura arhaičnoga rimskog prava u kojoj je ljudski život uključen u poredak jedino u formi njegova isključenja (odnosno u svojoj apsolutnoj mogućnosti biti ubijen)“ (Agamben 2006: 14). Ipak, *novum* modernosti nije naprosto uključenje *zoe* u polis, tvrdi Agamben, s obzirom na to da je on oduvijek bio impliciran u *biosu*, kao pretpostavka uključanja *biosa*, nego je to upravo stupanje *biosa* i *zoe* u „područje nesvodljive nerazlikovanosti“ ili konvergiranje u kojem „usporedo s procesom discipliniranja preko kojeg državna moć čini od čovjeka kao živog bića vlastiti specifični objekt, započinje drugi proces koji se ugrubo poklapa s rađanjem moderne demokracije u kojoj se čovjek kao živo biće predstavlja ne više kao objekt nego kao subjekt političke moći“ (Agamben 2006: 14-15).

Agamben smatra da je „golom životu i njegovim *avatarima* u moderni (biološki život, seksualnost, itd.) inherentna neprozirnost koju nije moguće razjasniti ako ne osvijestimo njihov politički karakter; i obratno, kada moderna politika jednom uđe u tijesnu simbiozu s golim životom, gubi razumljivost za koju nam se čini da je još karakteristična za pravno-političku zgradu klasične politike“ (Agamben 2006: 104). Nasuprot njenoj ranijoj „političkoj indiferentnosti“ (Agamben 2006: 110), „novost moderne biopolitike jest naime da je biološka činjenica kao takva neposredno politička i obrnuto“ (Agamben 2006: 128). Prema Agambenu (2006: 153), „politika je sada doslovno odluka o nepolitičkom (to će reći o golom životu)“, odnosno „prostor golog života, izvorno postavljen na rub poretka, (se) postupno podudara s političkim prostorom“ (Krivak 2008: 191-192).

Žene i biopolitika: feminističko čitanje *Homo sacera*

Sociologinja Ronit Lentin razmatra da li pojam *homo sacer* ima određene rodne implikacije i koristi termin *femina sacra* kao njegov ženski ekvivalent (Lentin 2006) koji označava specifičnu razliku iskustva žena u koncentracionim logorima, žena žrtava genocida, kao i žensko tijelo kao sredstvo etničkog čišćenja, simbol teritorije i temelj država-nacija (Lentin 2006). Kada je riječ o feminističkoj recepciji Agambenove teorije *homo sacera*, česte su kritike za njenu rodnu sljepoću) jer „homines sacri“ ne nastaju u praznom prostoru, već u društvenim kontekstima i kao utjelovljeni subjekti – kao „rasijalizirani i orodnjeni“ (Dudnik 2014: 473-474). Neki su smatrali da nevidljivost ženskog tijela predstavlja „teorijski deficit“ *Homo sacera* koji paradoksalno uključuje žensko tijelo na način njegovog isključenja i impliciranosti univerzalnim „čovjekom“ (Thomson 2021).

U širem smislu, može se reći da je, iz perspektive feminističke teorije, propust *Homo sacera* u odsustvu razmatranja biopolitičkog karaktera rodno određenog golog života koji *nije* limitiran na period modernosti. Društveni položaj žena u grčkom polisu bio je reduciran na *zoe*, na sferu domaćinstva i tako kontinuirane uključenosti u javni život na način isključenosti (Ruxton 2017). U tom periodu žene nisu imale status slobodnih građanki i, poput robova, bile su isključene iz političke sfere, shvaćene kao „po prirodi određene da se potčinjavaju“ i nesposobne da provedu svoju volju, spram kojih su muškarcima onda mogli biti mišljeni kao oni koji su „po prirodi određeni da vladaju“ (Aristotel 1259b-1260a). Tek u modernom dobu, zahvaljujući razvoju feminističkog pokreta, žene prestaju biti isključivo privatna bića i postupno postaju aktivne učesnice javnog prostora.

Dimenzija političke isključenosti je ona koja primarno karakterizira *zoe*, a s obzirom na povijest primarne lokaliziranosti žena u sferi domaćinstva njihova isključenost imala je i veliki ekonomski značaj. Primjerice, Silvia Federici je pisala o mjestu koje su žene imale u razvoju kapitalizma, pokazujući da je prvobitna akumulacija u velikoj mjeri ovisila o eksploataciji i potčinjavanju žena za svrhu reprodukcije radne snage, isključenja žena iz radne snage, discipliniranju i kontroli nad ženskim tijelom i pretvaranju žene u sredstvo za proizvodnju radne snage, pri čemu se posebno fokusirala na genocidalnu praksu „lova na vještice“ u 16. i 17. stoljeću kao ključni moment u razvoju kapitalizma (Federici 2004). Prema tome, možemo

govoriti o postojanju predmoderne biopolitike (Backman & Cimino 2022), koja je, premda ne na biološki život kao takav, bila usmjerena, između ostalog, na život žene kao goli život, a kojoj je period modernosti osigurao nove oblike i proširio opseg (Ruxton 2017). Ako slijedimo Butlerovu interpretaciju da tijelo, kao puka biološka činjenica, ne postoji, nego je uvijek već diskurzivno, određeno značenjem, označeno i određeno kao ono koje nešto vrijedi ili ne vrijedi (Butler 1993), možemo čak reći da razlika između *zoe* i *biosa* nije održiva jer *zoe*, kao goli, puki biološki život, u čistom obliku ne postoji – *zoe* je uvijek već diskurzivan, dakle političan. Čak i kada je isključen iz političkog, *zoe* ima politički smisao, denotira isključenost i ima ključnu ulogu za konstituciju političkog poretka, kao što je antičko određenje žena kao pasivnih omogućilo određenje muškaraca kao aktivnih. Utoliko je *zoe* uvijek već bio političan, a modernost u politiziranju *zoe* nije značila inauguraciju, nego radikalizaciju biopolitike, kao što to demonstrira i ženska historija, ali i historija odnosa ljudi prema životinjama.

Premda biopolitiku tumači kao fenomen koji ima modernu genezu, Roberto Esposito (2008), koji razvija „biofilozofiju“ ili „političku filozofiju života“, nudi slično razumijevanje golog života. Oslanjajući se primarno na Nietzschea, koji je volju za moć objasnio kao temeljni vitalni impuls, Esposito ističe konstitutivni politički smisao života kao takvog, zbog čega se može reći da je svaki *zoe* već *bios* i ne može se od njega odvojiti: „Daleko od svih savremenih filozofija života s kojima se njegova pozicija povremeno upoređuje, ovako Nietzsche promišlja političku dimenziju *biosa*: ne kao karakter, zakon ili odredište nečega što prethodno živi, već kao moć koja od početka prožima život u cijelom njegovom opsegu, ustroju i intenzitetu. Taj život, kao i volja za moć – prema dobro poznatoj Nietzscheovoj formulaciji – ne znači da život želi moć, niti da moć zahvata, usmjerava ili razvija puki biološki život. Naprotiv, oni označavaju da život ne poznaje načine postojanja osim onih koji ga stalno jačaju“ (Esposito 2008: 81).

Biološki opstanak žene kao politički značajna činjenica, tj. ideja o spolu kao nečemu prirodnom, datom i determinirajućem u pogledu prava i legitimnih društvenih uloga upravo je bila povod za formulaciju pojma roda u okviru feminističke teorije. U predmodernim, kao i modernim društvima, dominirali su esencijalizirajući i biologizirajući načini interpretiranja žena koji su konstruirali njihove društvene i političke funkcije kao inferiorne i pasivne. Pojava ideje da biologija nije sudbina i teorijska elaboracija ideje da je društveni status žena konvencionalnog

porijekla omogućila je feminističko oblikovanje koncepta roda u oružje za borbu protiv biološkog determinizma. Dakle, nasuprot tvrdnji da je biopolitička teorija „nova politička filozofija“ (Krivak 2007: 190), može se reći da je feministička teorija koja je već sredinom 20. stoljeća prepoznala goli život kao nešto bitno politično praktično sadržavala biopolitičku teoriju premda se nije koristila njenim terminima.

Izričući „privatno je javno“ (dakle političko) i prepoznajući da je konstitutivni mehanizam premodernih kao i modernih društava kao patrijarhalnih bila kontrola golog života – života žene, kao i da uključenost na način isključenosti ima politički karakter, feministička teorija je bila biopolitička prije „biopolitičke teorije“. Feminističko čitanje *Homo sacera* ne poriče da tezu o logoru „kao biopolitičkoj paradigmi današnjeg Zapada“ (Agamben 2006: 160), ali može tome dodati da je ključno mjesto biopolitike i grad (*polis*) i da je to bio uvijek kada je ženski goli život, puka činjenica bivanja ženom, bila društveno-politički određujuća i objekt političke (bio) moći koja upravlja tijelima i dodjeljuje im političke statuse, tj. uvijek kada je biologija ili biološka konstitucija golog tijela predstavljala *topos* političke odluke, odluke o pravima i sredstvo konstitucije patrijarhalnog (bio) političkog poretka.

Iako feminističke upotrebe koncepta roda kao društvene konstrukcije i kasnije performativa vrše emancipatornu društvenu i političku ulogu, naturalističke tvrdnje o spolu i rodu još uvijek su prisutne danas i u službi su biopolitike. Jedna od najistaknutijih formi obnavljanja naturalizma i esencijalizma pola je egzemplificirana kroz ultrakonzervativne „antirodne“ pokrete koji se definiraju kroz svoje protivljenje „rodnoj ideologiji“ koja označava „aktivizam za prava žena i LGBT osoba, kao i naučno istraživanje koje dekonstruira esencijalističke i naturalističke pretpostavke o rodu i seksualnosti“ (Kuhar & Paternotte 2017: 5). Podržani religijskim i pseudonaučnim tvrdnjama, antirodni pokreti suprotstavljaju se konstruktivističkim perspektivama o spolu i rodu i drže koncept roda problematičnim jer urušava prirodnu razliku između spolova. Oni nisu jedina forma ponovnog potvrđivanja ili savremenog manifestiranja esencijalističkih biopolitičkih diskursa o spolu i rodu. Višestoljetni narativi o bitnoj razlici između muških i ženskih mozgova, navodno podržani znanstvenim istraživanjima, i dalje su prisutni danas kada raspoložemo sofisticiranijim i naprednijim tehnologijama za gledanje „unutar lobanje“ i predstavljaju „seksizam prerušen u (neuroznanost)“ (Fine 2010: 237).

Kao što su tvrdili Foucault i Agamben, znanost (ili bolje – pseudoznanost) predstavlja moćno sredstvo biopolitike jer pruža „naučno“ opravdanje za društvene prakse upravljanja tijelima i životima. Ne ograničavajući se samo na žene, pseudoznanstvene teorije predstavljaju političke alate koji služe normalizaciji i naturalizaciji hijerarhija i isključenja, kao i njihovoj legitimizaciji, kao što je to bio slučaj sa, primjerice, „naučnom teorijom rase“ iz 19. i početka 20. stoljeća. Takvim idejama biopolitika proizvodi kategorije života koje treba zaštititi, te one koje su navodno manje vrijedne i mogu biti žrtvovane. U tom potcrtavanju razlike između vrijednog i onog koji to nije, u horizontu ljudskog i života uopšte, (pseudo)naučni diskurs ima ključnu ulogu.

Biopolitički rat protiv životinja

Daleko od bivanja modernim fenomenom, biopolitika ili svođenje golog života na objekt političke moći predstavlja konstantu u povijesti koja se temelji na reifikaciji neljudskih života i koja je djelovala u službi etabliranja društveno, politički i ontološki superiornog statusa čovjeka, a postala je teorijski problematiziranom i vidljivom tek kulminiranjem u postajanju čovjeka njenim predmetom. U skladu s uvjerenjem da životinje nemaju razum i postoje da bi služile ljudima, čovječanstvo je od svojih početaka ovisilo o drugim životinjama za opstanak koristeći se njihovim mesom za ishranu, krzno za toplotu, snagu za transport i rad, te ih je, kao nezaštićene zakonom, brutalno eksploatiralo za svrhu zabave, sporta, mode i znanstvenih eksperimenata: „Pojava jed(i)nog racionalnog i autonomnog bića, bića slobodnog od potpunog prirodnog determinizma, bića koje ima svrhu u samom sebi, za uzvrat opravdava korišćenje onih koji to nisu – životinja – tek kao pukih sredstava. I, naravno, kao podrazumevajuće tačke otpora za teorijsko uznesenje infinitivno nadmoćne humanosti“ (Krstić 2023). Premda se pitanje o političkom (kao i etičkom) statusu neljudskog života rijetko postavlja, odnos ljudi prema životinjama uvijek je već bio politički, u službi demarkacije ljudskog od neljudskog, i tako, poput ogledala, u službi odgovora na pitanje o ljudskom. Tokom povijesti ljudi nisu uključili životinje u kategoriju „racionalnog subjekta“, čineći ih drugim, manjim, nižim, predstavljajući ih kao tijela bez karakteristika koje ljudi imaju – bez jezika i razuma, a time i bez prava, pri čemu je upravo takva predstava ne-ljudske životinje bila konstitutivna za definiranje ljudskog (Fudge 2002: 159).

U djelu *The Open* Agamben se bavi odnosom čovjeka i životinje, kao temeljnom operacijom razlikovanja koja je odredila zapadno mišljenje i konstitutivna je za ideju „čovjeka“: „određivanje granice između čovjeka i životinje nije bilo samo jedno pitanje među mnogima o kojima su raspravljali filozofi, teolozi, naučnici i političari, već je predstavljalo temeljnu metafizičko-političku operaciju putem koje se jedino može odlučiti i proizvesti nešto poput 'čovjeka'“ (Agamben 2004: 21). Jedan oblik tog razlikovanja postoji u Heideggerovoj filozofiji, koji čovjeka određuje kao biće koje *egzistira* nasuprot postojanju svega ostalog. Prema Heideggeru, za razliku od drugih bića, *Dasein* određuje otvorenost, ili „izvan-stajanje“, stajanje u otvorenost bitka, što nije drugo nego sposobnost razumijevanja i samo-razumijevanja (Hajdeger 2007: 32). To razlikovanje prisutno je još i kod Aristotela, kada je čovjeka odredio kao živo biće koje, za razliku od životinja, posjeduje *logos* (Aristotel 1253a).

Glas o suštinskoj istovjetnosti ljudskih bića postoji u svijetu (humanizam) i njegov bauk kruži svijetom. Paradoksalno, priznanje Drugoga napredovalo je sintetički, preko proširenja sopstvenog identiteta, prepoznavanja sebe i Drugoga kao podjednako čovjeka, kao bližnjeg. Kada je postalo jasno da rasa, klasa, spol, rod, seksualna orijentacija, religija i nacionalnost nisu posljednji osnov pojedinca, da postoji nešto kao čovjek uopšte, postao je moguć uvid da je Drugi zapravo poput njega: i dalje čovjek, i zato prihvatljiv, vrijedan prava, dostojanstva i poštovanja. Tako je, ponad svih prekoračivih međuljudskih granica, biološka vrsta *homo sapiens* potcrtana kao granica preko koje se ne može, a životinje reafirmirane kao apsolutni Drugi. Međutim, put emancipacije i samooplemenjenja čovjeka ne dovršava se u univerzalnom prihvatanju svakog čovjeka i prevladavanju međuljudske mržnje, ksenofobije, stigmatizacije i segregacije, kao i njihovih razornih i svirepih posljedica. Humanizam i nediskriminacija ljudi, izvedeni do krajnjih praktičnih konsekvencija, ne predstavljaju sve što je čovjek u svom moralnom i društvenom razvoju kadar dosegnuti. Nediskriminacija svih ljudi ne znači kraj čovjekove diskriminatorne prakse. Identitet „čovjek“ ne predstavlja zadnje odredište apstrahirajuće moći čovjeka.

Jedno od značenja termina „humanizam“ je da je to „etički stav prema kojemu svi društveni odnosi moraju počivati na uvažavanju ljudske prirode kao specifične vrijednosti u svakom čovjeku pojedincu“ (Filipović 1989: 132). Humanizam, kao ideologija, s onu stranu svoje inkluzivnosti, ima i isključivi lik (Cavaleri 2001), utemeljen u ideji o svetosti (samo) ljudskog

života koja je izvorno ukorijenjena u religijskom kontekstu, dok danas prevladava njena sekularna verzija, koju je, bez teološke pozadine, teško racionalno odbraniti. Termin koji se upotrebljava da označi uvjerenje da ljudi imaju privilegiran moralni i politički položaj u poređenju s drugim svjesnim bićima ili „predrasudu ili stav pristranosti u korist interesa članova vlastite vrste i protiv članova drugih vrsta” je specizam (Singer 2002: 6), ili „vrstizam“ (Krstić 2023). On se može shvatiti kao oblik diskriminacije na temelju pripadnosti biološkoj vrsti i taj naziv je skovan po uzoru na termine rasizam i seksizam kao diskriminatorne stavove od kojih se u suštinskom i logičkom smislu ne razlikuje. Nekonzistentno je odbijati rasizam i seksizam (kao i nacionalizam, ili bilo koji drugi isključivi *izam*) ali prihvatati specizam, te se čini neopravdanim i kognitivno nasumičnim da granicu našeg moralnog obzira i političke odgovornosti, granicu našeg moralnog univerzuma, iscrtava puka pripadnost vrsti. Umjesto toga, pozicija koja bi se mogla označiti kao „nediskriminativni vitalizam“ čini se kao jedino plauzibilno i logički prihvatljivo držanje (Krstić 2017: 296).

Promišljanje o etičkom statusu životinja nije nov fenomen, a recentni teorijski doprinosi u polju bioetike ukazuju na to da je ljudski moralni odnos prema životinjama kompleksan i važan, premda zanemaren filozofski problem. Jedan od savremenih autora, Peter Singer je predstavio stajalište prema kojem je potrebno i životinje obuhvatiti principom jednakosti koji ne znači negiranje razlika između ljudi i životinja, niti jednak tretman ili davanje istih prava ljudima i životinjama, nego kao moralna ideja označava jednako razmatranje ili uzimanje u obzir interesa svih bića koja imaju interese, pri čemu je minimalni interes koji neko biće može imati upravo interes da ne pati (Singer 2002). Postoje čitave klase bića koja beskrajno izrabljujemo, koja u svojoj apsolutnoj patnji nisu vidljiva, a činjenica da ta patnja nije jezički artikulirana ne znači da ne postoji. U mediju navike, uobičajenog posmatranja i samorazumljivih uvjerenja, koristeći se metaforama animalizacije kao inferiorizacije ljudskog u objašnjavanju fenomena biopolitike propuštamo prepoznati problem biopolitike koja nas ne pogađa direktno i ne zamjećujemo da aktivno sudjelujemo u vjekovnom biopolitičkom ratu protiv životinja. Može se ukazati na sličnosti između brutalnog nasilja ljudi prema drugim ljudima, kao u koncentracionim kampovima, s ljudskim nasiljem prema životinjama, premda neki autori smatraju da naša upotreba životinja sadrži specifične modalitete nasilja i upravljanja njima koji se ni na koji način

ne mogu uporediti sa savremenim instancama nasilja prema ljudima, kao kada, primjerice, razmnožavamo životinje u industrijskim razmjerama da bismo ih ubili i pojeli. U tom smislu, može se govoriti i o klaonicama životinja kao biopolitičkoj paradigmi cjelokupne ljudske historije (a ne samo moderne) (Wadiwel 2015: 94).

Polazeći od pretpostavki kao što je postojanje bića koja imaju duh i kompleksan mentalni život, drugi savremeni autori, poput Toma Regana, tvrdili su da i životinje trebaju imati prava, upravo poput ljudi (Regan 2003). Na taj način se proširuje Kantov pojam svrhe po sebi, obuhvatajući i životinje, iz čega prema kategoričkom imperativu slijedi da ih nije dozvoljeno tretirati samo kao puko sredstvo. Kao što vidimo, argumenti na koje su se autori u ovoj oblasti pozivali uglavnom su da i životinje u određenoj mjeri posjeduju razum, da su na neki drugi način srodne ljudima, ili da i životinje mogu da osjećaju. Ti argumenti su išli protiv tvrdnji da su životinje tu da služe ljudima jer one nemaju razum ili ne mogu da osjećaju. Svi pokušaji da opravda priznavanje moralnog statusa životinjama, koje polazi od čovjeka i od njegovih budućih interesa ili nekih njegovih karakteristika poput razuma i osjećanja, još uvijek predstavljaju tragove antropocentrizma, koji je naličje specizma, te je stoga potrebno tražiti nove i bolje načine razumijevanja ovog problema i za njega, u tom smislu, teorija biopolitike predstavlja plodno tlo.

S obzirom na to da ljudi nisu jedina bića ili jedina forma na svijetu i ovise o svijetu kao „neljudskom“, postoji potreba da se promisli postojeći konvencionalni teorijski koncept i razumijevanje biopolitike, a posebno uvriježeno razumijevanje odnosa „života“ i biopolitike, drugim riječima da se ljudski „ekscenpcionalizam“ dovede u pitanje kada je riječ o biopolitici, te da se napravi pomak ka posthumanističkoj verziji biopolitike (Asdal *et al.* 2017). Posthumanizam predstavlja jednu od perspektiva koja dozvoljava nove oblike konceptualiziranja biopolitike i odnosa čovjeka i životinje, tj. perspektiva posthumanizma „nas prisiljava da iznova promislimo zdravorazumske oblike ljudskog iskustva (...) tako što ih rekontekstualiziramo u odnosu na cjelokupan senzorijski svijet drugih živih bića i njihove vlastite, *autopoietičke* načine postojanja“ (Wolfe 2010: XXV). Braidotti, jedna od teoretičarki posthumanizma, tvrdi da tzv. posthumano stanje, koje nastaje kao posljedica znanstvenog i tehnološkog napretka, traži od ljudi da promijene način na koji razumijevaju sebe kao vrstu, redefinišu pojam subjektiviteta, odnos prema drugim bićima na planeti,

kao i samu etiku, pri čemu „biti posthuman ne znači biti ravnodušan prema ljudima niti biti dehumaniziran, nego podrazumijeva novi način povezivanja etičkih vrijednosti s dobrobiti prošireno shvaćene zajednice“ (Braidotti 2013: 190).

Isključenje tretmana životinja iz teorije biopolitike može se shvatiti kao rezultat političke tradicije u kojoj je nastala, čija je paradigma upravo političko isključenje i izuzeće životinja od strane suverene moći. Normaliziranost radikalne eksploatacije životinja i opresivnih društvenih praksi prema njima može se razumjeti kao očiti učinak biomoći, a neproblematiziranje nasilja nad životinjama neopravdano pretpostavlja da imamo odgovore o subjektivitetu životinja, kao i da je ljudski inventiran kriterij posjedovanja subjektiviteta i *logosa* jedino na temelju čega je moguće legitimno zahtijevati zaštitu od okrutnosti (pri čemu neodgovorenim ostaje pitanje postojanja ljudi bez subjektiviteta). Ranije spomenuti Nietzscheov stav oko kojeg Esposito gradi svoje razumijevanje *biosa* također omogućava da se biopolitika ne razumijeva antropocentrično utoliko što on život koji je određen voljom za moći ne opisuje kao specifično ljudski: „Gde god sam našao što živo, našao sam i volju za moć“ (Nietzsche 2007: 126). Dakle, o biopolitici se ne može govoriti bez govora o životinjama jer politika i kontrola života i smrti nije limitirana na život u okviru jedne vrste – nužno je uzeti u obzir kako biomoć djeluje izvan granica ljudskog.

Zaključak

Razumijevanje biopolitike koje se predlaže u ovom radu prevazilazi okvire koje su odredile njene izvorne formulacije. Kritika biopolitičke stvarnosti i potraga za načinima zaštite i očuvanja integriteta života od represivne političke i državne moći ne može zanemariti uvide drugih teorijskih nastojanja koji su prepoznali alternativne i najčešće nevidljive aspekte biopolitike. Biopolitička teorija, koja kritikuje političko diferenciranje i isključenje golog života, mora se autorefleksivno suočiti s pitanjem koje postavlja: *Čiji život ima vrijednost i ko o tome donosi odluku?* Agambenova tvrdnja da su goli život i moderna politika u simbiozi i ne mogu se shvatiti jedno bez drugog može se dopuniti prepoznavanjem da je *zoe* uvijek već uključen u polis u pravom smislu riječi, što je biopolitička perspektiva koju omogućava feministička teorija. Stoga, Agambenova biopolitička ili tanatopolitička teorija ne može biti potpuna bez razmatranja rodnog karaktera golog života, bez historijske perspektive koja uzima u obzir kako

je biopolitika biodeterministički i eksploatatorski određivala život žene kao lišen prava i jednakog političkog priznanja. Feminističko čitanje *Homo sacera* sugerira da je politika uvijek već bila biopolitika, tj. da modernost ne predstavlja odlučnu tačku u povijesti biopolitike, premda je u njoj poprimila nove, podmuklije i razornije oblike, do krajnosti opredmećene u koncentracionom logoru kao, Agambenovim riječima, apsolutnom *conditio inhumana*.

U ovom radu razmatrali smo i složeni odnos specizma, biopolitike, antropocentrizma i etičke odgovornosti čovjeka prema životinjama u teorijskom i društveno-političkom smislu, te tvrdimo da diskurs o pravima i moralnom statusu životinja može koristiti kritiku biopolitike kao jedno od svojih teorijskih uporišta, dok ona može biti podvrgnuta plodnoj reformulaciji na temelju dosadašnjih razmatranja etičko-političkog položaja životinja u ljudskom svijetu. Postavljajući pitanje o vrijednosti samog života, kako ljudskog tako i neljudskog, i pretpostavljajući da bez razumijevanja punog opsega biopolitike, tj. mnogovrsnosti aktera na koje je usmjerena, nije moguće pronaći adekvatne strategije otpora postojećim biopolitičkim praksama i diskursima, ova tema se pokazuje direktno relevantnom i za kontekst Bosne i Hercegovine. U djelu *Oslobođenje životinja* Peter Singer (2002) objašnjava kako je pojava ideje prava žena u 18. stoljeću u javnosti dočekan ismijavanjem, te se na njenu apsurdnost ukazivalo poređenjem s pravima životinja. Danas je govor o pravima žena prihvaćen, ali govor o pravima životinja se još uvijek vidi kao nedovoljno urgentan i neutemeljen zahtjev. Možda će se javna percepcija ideje prava životinja vremenom promijeniti, a smještanje ove teme u okvire rasprave o biopolitici i elaboracija argumenata koji taj okvir opravdano nastoje modificirati može biti poluga koja će takvu promjenu omogućiti i ubrzati.

Pored feminističkih i teorija o etičko-političkom položaju životinja, u radu smo predložili posthumanizam kao novu opštu paradigmu biopolitike, sposobnu da je učini teorijski potpunijom i praktično relevantnijom. Posthumanizam, u svjetlu izazova koje pred čovječanstvo postavljaju nove društvene okolnosti, poziva nas da preispitamo uobičajene načine etičke refleksije, te iznova promislimo postojeće i utvrđene definicije etičkih i političkih subjekata, kao i etičke i političke zajednice i etičke i političke odgovornosti. Razmatranje ovih mogućnosti ne isključuje da je moguće biopolitičku teoriju nadograditi i obogatiti spajanjem s drugim perspektivama kojima se u radu nismo bavili, štaviše – rad se može tumačiti

kao poziv da se razmisli o svim kategorijama stanovništva, ljudi i bića koja su zaboravljena, nevidljiva i čija se marginaliziranost i nepravda toleriraju. Na kraju, posthumanistička biopolitika koja bi prevazilazila usku optiku modernocentrizma, specizma, antropocentrizma i androcentrizma nije antihumanistička, niti tvrdi da je humanizam ostvario sve svoje ciljeve, već sugerira da ih možda može postići tek kada priznanje vrijednosti života postane radikalno, dosljedno i prošireno na sve forme života.

Literatura

- Agamben, G. (2004). *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer: Suverena moć i goli život*. Zagreb: Arkzin.
- Aristotel. (1988). *Politika*. Zagreb: Globus.
- Asdal, K., Druglitrø, T., & Hinchliffe, S. (2017). *Humans, Animals and Biopolitics: The More-than-human Condition*. New York: Routledge.
- Backman, J., & Cimino, A. (2022). *Biopolitics and Ancient Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Butler, J. (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of „Sex“*. New York: Routledge.
- Cavaleri, P. (2001). *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Dudnik, N. (2014). Gendering 'Bare Life': Marlene Streeruwitz's Novels *Kreuzungen*. and *Entfernung*. Monatshefte, 106(3), 472-487.
- Esposito, R. (2008). *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Federici, S. (2004). *Caliban and the Witch: Women, The Body and Primitive Accumulation*. New York: Autonomedia.

- Filipović, V. (1989). *Filozofjski rječnik*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Fine, C. (2010). *Delusions of Gender: How our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference*. New York: W. W. Norton & Company.
- Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. New York: Palgrave Macmillan.
- Fudge, E. (2002). *Animal*, London: Reaktion Books.
- Hajdeger, M. (2007). *Bitak i vreme*. Beograd: Službeni glasnik.
- Krivak, M. (2008). *Biopolitika: Nova politička filozofija*. Zagreb: Antibarbarus.
- Krstić, P. (2017). Pogled drugog i samosaznanje – životinje kao provokacija. *Kultura*, 154, 283-299.
- Krstić, P. (2023). „Ljudi“ i „životinje“: Prilog istoriji razgraničenja. Preuzeto 12.11.2025. sa <https://fenomeni.me/ljudi-i-zivotinje-prilog-istoriji-razgranicenja/>.
- Kuhar, R., & Paternotte, D. (2017). *Anti-gender campaigns in Europe: Mobilizing against equality*. London: Rowman & Littlefield.
- Lentin, R. (2006). Femina sacra: Gendered memory and political violence. *Women's Studies International Forum*, 29, 463-473.
- Mbembe, A. (2019). *Necropolitics*. London: Duke University Press.
- Mills, C. (2018). *Biopolitics*. New York: Routledge.
- Nietzsche, F. (2007). *Tako je govorio Zaratustra*. Beograd: Feniks Libris.
- Regan, T. (2003). *Animal Rights, Human Wrongs*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Ruxton, M. M. (2017). Femina Sacra Beyond Borders: Agamben in the 21st Century. *Theory and Event*, 20(2), 450-470.
- Singer, P. (2002). *Animal Liberation*. New York: HarperCollins books.
- Thomson, S. (2021). Whatever: Giorgio Agamben's gender trouble. *Textual Practice*, 35(5), 787-807.

Wadiwel, D. J. (2015). *The War against Animals*. Leiden: Brill.

Wolfe, C. (2010). *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gender, Species, and Bare Life: Toward New Horizons in the Discussion of Biopolitics

Abstract: This paper examines the theory of biopolitics and presents a critique of its limitations arising from gender and post-humanist perspectives. Starting from the classical definition of biopolitics, the paper outlines its fundamental assumptions, focusing on Foucault's interpretation and, in particular, Agamben's version of biopolitical theory. Drawing on feminist theory and the theory of the ethical-political status of animals, it proposes a modification and expansion of biopolitical discourse to include marginalized and previously excluded subjects and forms of life, with the aim of overcoming anthropocentrism, speciesism, modern-centrism, and androcentrism present in existing biopolitical analyses. The goal of the paper is to contribute to the development of a more comprehensive and theoretically enriched biopolitical perspective—one that, informed by other theoretical approaches, enables a deeper critique of contemporary power relations and holds greater potential for social engagement and transformation.

Keywords: *biopolitics; bare life; gender; speciesism; anthropocentrism; posthumanism*