

LITHUANIAN CULTURE RESEARCH INSTITUTE
VYTAUTAS MAGNUS UNIVERSITY
EUROPEAN HUMANITARIAN UNIVERSITY

Denis Petrina

PHILOSOPHICAL INTERPRETATIONS
AND (BIO)POLITICAL IMPLICATIONS
OF THE NOTION OF AFFECT

Summary of the Doctoral Dissertation

Humanities, Philosophy (H 001)

Vilnius
2022

The dissertation was written between 2017 and 2022 years at Lithuanian Culture Research Institute, under the doctoral program right conferred to Vytautas Magnus University, European Humanities University, and Lithuanian Culture Research Institute (Valstybės žinios, 2011, Nr. 74-3562).

Academic supervisor –

Dr. Audronė Žukauskaitė – Chief Researcher at the Lithuanian Culture Research Institute, the Humanities, Philosophy (H 001).

The dissertation will be defended at the Council of the Science of Philosophy of the Lithuanian Culture Research Institute, Vytautas Magnus University and European Humanitarian University:

Chairman –

Prof. dr. GINTAUTAS MAŽEIKIS – the Humanities, Philosophy (H 001), Vytautas Magnus University.

Members:

Ass. Prof. dr. JURGA JONUTYTĖ – the Humanities, Philosophy (H 001), Vytautas Magnus University;

Prof. dr. NAGLIS KARDELIS – the Humanities, Philosophy (H 001), Lithuanian Culture Research Institute;

Prof. dr. REIN RAUD – the Humanities, Philology (H 004), Tallinn University (Estonia);

Prof. dr. KRISTUPAS SABOLIUS – the Humanities, Philosophy (H 001), Vilnius University.

The public defense of the dissertation will be held in front of the Joint Academic Board of the Lithuanian Culture Research Institute, Vytautas Magnus University and European Humanitarian University on 23 June 2022, 12:00 at Lithuanian Culture Research Institute, (Room 216).

Address: Saltoniškių Str. 58, LT-08105, Vilnius, Lithuania.

The summary of the dissertation was distributed on May 23, 2022.

The dissertation is available at Martynas Mažvydas National Library of Lithuania and in the Libraries of Lithuanian Culture Research Institute, Vytautas Magnus University and European Humanities University.

LIETUVOS KULTŪROS TYRIMŲ INSTITUTAS
VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS
EUROPOS HUMANITARINIS UNIVERSITETAS

Denis Petrina

AFEKTO SAMPRATOS FILOSOFINĖS
INTERPRETACIJOS
IR BIOPOLITINĖS IMPLIKACIJOS

Daktaro disertacijos santrauka

Humanitariniai mokslai, filosofija (H 001)

Vilnius
2022

Mokslo daktaro disertacija rengta 2017–2022 m. Lietuvos kultūros tyrimų institute pagal suteiktą Vytauto Didžiojo universiteto, Lietuvos kultūros tyrimų instituto ir Europos humanitarinio universiteto institucijoms doktorantūros teisę (Valstybės žinios, 2011, Nr. 74-3562).

Mokslinė vadovė –

Dr. Audronė Žukauskaitė – Lietuvos kultūros tyrimų institutas, vyriausioji mokslo darbuotoja, humanitariniai mokslai, filosofija (H 001).

Disertacija bus ginama Lietuvos kultūros tyrimų instituto, Vytauto Didžiojo universiteto ir Europos humanitarinio universiteto jungtinėje Filosofijos mokslo krypties taryboje:

Pirmininkas –

Prof. dr. GINTAUTAS MAŽEIKIS – humanitariniai mokslai, filosofija (H 001), Vytauto Didžiojo universitetas.

Nariai:

Doc. dr. JURGA JONUTYTĖ – humanitariniai mokslai, filosofija (H 001), Vytauto Didžiojo universitetas,

Prof. dr. NAGLIS KARDELIS – humanitariniai mokslai, filosofija (H 001), Lietuvos kultūros tyrimų institutas,

Prof. dr. REIN RAUD – humanitariniai mokslai, filologija (H 004), Talino universitetas, (Estija),

Prof. dr. KRISTUPAS SABOLIUS – humanitariniai mokslai, filosofija (H 001), Vilniaus universitetas.

Disertacija bus ginama viešame Lietuvos kultūros tyrimų instituto, Vytauto Didžiojo universiteto ir Europos humanitarinio universiteto jungtinės Filosofijos mokslo krypties tarybos posėdyje 2022 m. birželio 23 d., 12 val. Lietuvos kultūros tyrimų instituto salėje.

Adresas: Saltoniškių g. 58-216, LT-08105, Vilnius.

Disertacija ir jos santrauka išsiųsta 2022 m. gegužės 23 d.

Su disertacija galima susipažinti Lietuvos nacionalinėje Martyno Mažvydo, Lietuvos kultūros tyrimų instituto, Vytauto Didžiojo universiteto ir Europos humanitarinio universiteto bibliotekose.

INTRODUCTION

Problem statement

The problem statement of this dissertation stems from its object – affect. Even at the initial stage – the stage of conceptualization – the attempt to conceptualize this notion is highly problematic. Affect does not semantically equal to ‘emotion’ – in terms of signification, affect is “less” than the emotion (the latter has clear semantic content, which, however, does not apply to the former), and yet, in a pragmatical sense, affect is more ‘saturated’ (since it contains a ‘surplus’ that the emotion does not register). Affect is corporal/somatic, and in this sense resists signification and representation. Affect marks the shift/break between the experience (a cause) and the experienced (a spectrum of effects), which indicates intrinsic to affect potentiality (versus actuality) as well as its relation to such categories as intensity and virtuality. In short, following Brian Massumi, it can be stated that affect is, to a certain extent, autonomous. This paper explores three fundamental pertaining to affect problems: theoretical, conceptual-methodological, and practical-analytical.

The **theoretical** problematics is related to the content of the concept of affect. Even though, as the originator of this concept Spinoza argued, in a broad sense affect could be defined as a bodily force to affect or be affected by other bodies, there are many interpretations of the concept of affect. Nigel Thrift has identified four conceptual fields, in which the concept is interpreted differently: a Spinozian-Deleuzian tradition, phenomenology (informed by social interactionism and hermeneutics), (post)-Freudism, and Neo-Darwinism¹. Even though each of these fields offers a unique critical perspective on the Cartesian thought, this dissertation focuses solely on the first – Spinozian-Deleuzian – field of philosophical interpretation of affect. Neo-Darwinism theory is dismissed as not philosophical enough (since it has clear implications of biological reductionism), whereas psychoanalytical and phenomenological theories are criticized as being insufficient for a proper understanding of affect. Even remaining in the frames of the first theoretical field, due to a diversity of

1 Thrift, Nigel. 2004. Intensities of feeling: towards a spatial politics of affect, in *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, Vol. 86, No. 1.

semantical and disciplinary orientations of theories (from ontology (Spinoza, G. Deleuze, F. Guattari) to politics (B. Massumi, P. Clough), from the concept of affect informed by neuroscience (B. Massumi) to postfeminism (E. Grosz, R. Braidotti), there is a problem of the synthesis of the notion of affect, which is resolved in this dissertation by attempting to identify the intersection points between various semantic fields of the concept of affect.

The **conceptual-methodological** problematics is related to the intrinsic to the concept of affect conceptual tension, arising from the negative (apophatic) conceptualization of affect in the context of traditional Western philosophy: affect is antirepresentational, antisignificational, antisubjective, and antisystematic. Translating these categories into positive, affect appears as somatic, virtual, transsubjective, and transversal, processual. Thus, affect theory could be construed as an epistemic break indicating the detour from the long-lasting Cartesian tradition that shaped the traditional Western philosophical episteme, which legitimated both the metaphysics of presence and the model of the rational and autonomous subject not only as a focal point of epistemology, but also as that of ontology, ethics, and politics. The shift from the subject to affect (as well as stemming from it reconfiguration of ontology, epistemology, ethics, and politics) is the first conceptual-methodological problem. The second problem is the flexibility and saturation of the notion of affect, which, on the one hand, offers a certain degree of methodological and analytical freedom, yet, on the other hand, makes it challenging to accurately conceptualize the philosopheme, which itself, as stated above, resists conceptualization. Due to the antirepresentational and antisignificational essence of affect, it oftentimes is defined via auxiliary categories (which themselves are rather flexible and not semantically fixed): becoming, immanence, intensity, virtuality, the body without organs, etc. By bringing these categories together and synthesizing them, it is attempted to design a flexible yet organic and holistic methodological-conceptual apparatus.

Ultimately, the **practical-analytical** problematics is related to challenges encountered both analyzing the expression of affect in various social and political practices and formulating original based on affect practical models. In the second part of the dissertation, affect is construed as a biopolitical category – affect is viewed both as a target of (negative) biopolitics and a promise of resistance of (affirmative) biopolitics. One of the challenges is to find the

expressions of affect in traditional biopolitical theories, in which affect, despite not being analyzed explicitly, is implied. And yet, the most challenging task is to translate the expression of affect in a biopolitical dimension into theoretical language when analyzing the expressions of affect in various social-political practices (such as everyday life, biomedica, and biosecurity), as well as to develop a theory of affirmative biopolitics whose focal point would be affect.

Goal and objectives

The **goal** of this dissertation is two-fold. On the one hand, having analyzed a corpus of representative texts, to formulate a synthetical (based on various interpretations) philosophical notion of affect as well as to identify auxiliary semantic categories that it is based on. On the other hand, to prove that the notion of affect is biopolitical *per se* by demonstrating how affect manifests itself in contemporary biopolitics as well as to design a project of the model of affirmative biopolitics.

To achieve the goal, the following **objectives** are formulated:

1. Overview the notion of affect in the philosophical system of its originator – Spinoza.
2. Review the notion of affect in poststructuralism (as well as phenomenology, psychoanalysis, and hermeneutics), compare and contrast it with a Spinozian interpretation of affect.
3. Define the semantic content of the notion of affect based on previous insights and Deleuze and Guattari's as well as their interpreters' (Massumi, Grosz, Bradotti) philosophy.
4. (Re)contextualize the notion of affect in classical biopolitical theories.
5. Analyze everyday life, biomedica, and biosecurity as *topos* of the expression of affect in contemporary biopolitics.
6. Formulate a project of affirmative biopolitics.

Theses:

1. The comparison of different interpretations of the notion of affect makes it possible to create affect-oriented ontology as well as overview its episte-

mological, ethical, and (bio)political implications. Affect-oriented ontology is based not on such legitimated in classical philosophy categories as the givenness and identity, but, instead, on the principles of immanence, becoming, processuality, and virtuality.

2. The ontologization of affect and its localization at the heart of biopolitics enables a conceptual reconfiguration of biopolitics as well as the identification of new, not examined before biopolitical phenomena (such as the affectivity of everyday life, biomedicine, as well as biosecurity).
3. The analysis of these phenomena reveals that both affect and biopower function in the same ontological register. It means that not only negative biopolitics functions affectively, but also, more importantly, that affect is (bio)political *per se*. This allows formulating the project of affirmative affective biopolitics.

Structure, content, and methodology of the research

The dissertation is comprised of two (synthetical and analytical) parts, each part is comprised of three sections. The main methodological tool is the analysis of the corpus of representative philosophical texts. The function of the analysis correlates with the objective of the section.

The first section of the first part is dedicated to the notion of affect in its originator – Spinoza’s – theory. In this section, an *interpretative-reconstructive* method of analysis is employed. The main claim of this section: the notion of affect ought to be construed as a focal point of Spinoza’s monistic ontological (onto-epistemo-ethical) system. The “*Deus sive Natura*” formula is the core of Spinozian materialist immanent ontology and at the same time the negation of the Cartesian thought that enables the transcendental plane as well as a rational and autonomous subject. Affect is defined through the relation – how (much) every body can affect other bodies or be affected by them. This means that affect is situational, processual, transindividual, and transformative. In an ontological sense, Spinoza manages to formulate a horizontal model of being, in which all *modi* (bodies) are interrelated and interaffective. In an epistemological sense, affect appears as a source of knowledge, from which stems the philosophers’ system of three modes of knowledge (imagination, intellect, intuition). Finally,

in an ethical sense, Spinoza offers an original project of ethology of affects (the greater the body's capacity to act, the more it corresponds with the natural/divine order), which is the basis of the *vita activa* ethics.

In the second section (dedicated to the notion of affect in poststructuralist theory), a *critical-comparative* method of analysis is utilized: Spinozian and poststructuralist concepts of affect are compared and contrasted. It is argued that poststructuralist theory is an alternative to affect theory critical paradigm, which, too, questions the philosophical heritage of the Cartesian thought. And yet, there are crucial differences between these two critical theories. First, the elaborated by Derrida procedure of deconstruction is based on correlating with the subject quasi-transcendental structures. Even more so, Derrida did not manage to formulate and operationalize the concept of affect. Second, even though Lyotard explicitly articulates such essential features of affect, as its corporality, irrepresentability, and autonomy, he is inclined to interpret affect as a destructive, not productive, force. Third, Foucault emphasizes the correlation between affect and power (as well as the tendency of power to appropriate affect for its own needs). However, as a solution to this problem, the philosopher proposes the notion of subject, which is inherently problematic in the context of affect theory. Overall, this section highlights the “blind spots” of poststructuralism that are identified having applied affect theory.

In the third section, again, an *interpretative-reconstructive* method of analysis is applied to Deleuze and Guattari's (as well as their interpreters') theories. The duet of philosophers originally interpret and operationalize the Spinozian notion of affect. The proposed by them concept of the “body without organs” as an invariant of the plane of immanence/consistency annuls the imperatives of signification, representation, and subjectification. In such a model, affect appears as a “portal” to the body without organs. They also highlight the emancipatory potential of affect and link it to becoming, the molecular plane, intensity, and nomadic resistance. The developed by the philosophers concept of the “brain” appears as a productive alternative to the traditional category of the subject. Following Deleuze and Guattari, Massumi proposes his own original theory of affect, in which affect is construed as an autonomous category that is linked with virtuality and sensation (versus rational perception) as well as with the antisubjectivist concept of the body. Massumi replaces the notion of subject

with processual, orientated towards becoming “subjectivity without the subject”. Postfeminists Grosz and Braidotti further elaborate the Deleuzian/Guattarian notion of affect and formulate the postanthropocentric ethical model that is based on affective interactions between different bodies.

In the first section of the second part, a method of *genealogical* analysis is utilized to overview the genesis of the notion of affect in classical biopolitical theories. The latter are oftentimes based on the sovereign’s power to decide to grant/take away life, which means that they completely overlook biopolitical manipulations of affect. It is stated that the condition and target of contemporary biopolitics is affect. Because affect is a (meta)physical force, following Massumi, contemporary biopower is conceptualized as ontopower, and the regime as ontobiopolitical. Hardt and Negri provide a conceptualization of such a regime – the Empire. The borrowed from Spinoza *potestas/potential* dichotomy makes it possible to conceptually grasp how biopower subjugates affects to its own needs in order to cement its *status quo*. However, the proposed by the philosophers’ scenario of resistance – the multitude – does not appear as efficient enough, since contemporary biopolitical mechanisms are becoming more and more nuanced and sophisticated as they target affective interactions that take place on a microlevel.

In the second section of the second part, a *critical* analysis of biopolitical phenomena (everyday life, biomedica, biosecurity) is conducted. These three registers of negative biopolitics function as “affective orthopedics”, that is – dangerous for biopower affects are regulated and corrected, while useful for biopower affects are (re)produced. Everyday life is conceptualized as the *nomos* (or the *dispositif*) of negative affective biopolitics. The *dispositif* of everyday life allows biopower to synchronize with productive bodies as well as makes them synchronize with itself. Biomedica is associated with control and function as an encompassing the social field network. Biomedica is based on a peculiar model of the body – the receptive to biopower biomediated body – which is the *locus* of performed by biopower affective investments. Ultimately, biosecurity is defined as a limitology of contemporary biopower: biopower attempts to evaluate which lives are worth living and which are not, as well as how to make the latter valuable. Biosecurity is based on a peculiar affective configuration – *agape*, or care for life.

In the last section, the formed conceptual apparatus is employed to develop an original concept of affirmative affective biopolitics. Inseparable from affect emancipatory potential is both the negation of negative affective biopower and the promise of affirmative biopolitics. The project of such biopolitics ought to be based on the principle of biophilosophy and the logic of immanence. The following philosophical principles of affirmative biopolitics are formulated: ontogenesis, instrumental, orientated towards praxis epistemology, as well as based on inevitable interrelation – thus vulnerability – ethics. Viewed practically, affirmative affective biopolitics is associated with the orientation towards molecular processes (versus molar structures) and the recognition of affect as a condition for commonality (thus politics). It is argued that the basis of such politics is immanent critique and molecular revolutions, which means that affirmative affective biopolitics is only possible as micropolitics.

Previous research on the topic and review of sources

Even though affect theory “was born” in 2002 when Brian Massumi wrote a book “Parables of the Virtual: Movement, Affect, Sensation”, affect theory has still been developing as an independent philosophical discourse. Besides numerous articles, two important monographs were published: “The Affective Turn: Theorizing the Social” (editors Patricia Clough, Jean O’Malley Halley, 2007) and “Affect Theory Reader” (editors: Melissa Gregg, Gregory Seigworth, 2010). Recently, Routledge published a monograph “Affective Societies: Key Concepts” (editors: Jan Slaby, Christian von Scheve, 2019). The relation between affect and biopolitics is explored by Patricia Clough (“The User Unconscious: On Affect, Media, and Measure”, 2018) and Brian Massumi (“Politics of affect”, 2015, and “Ontopower: War, Powers, and the State of Perception”, 2015).

All utilized in the dissertation sources could be classified into two groups. The first group is where affect appears as an auxiliary (secondary) category. This group is represented by the authors analyzed in the second and third sections of the first part (J. Derrida, J. F. Lyotard, M. Foucault, G. Deleuze, F. Guattari) as well as in the first and second sections of the second part theorists of classical and contemporary biopolitics (R. Esposito, M. Hardt, A. Negri, S. Prozorov, and others). Working with this group, particular attention was paid

to the expression of the notion of affect in representing this group authors' theories. It was attempted to reconstruct the expressed fragmentarily concept of affect, employing other, auxiliary developed by thinkers concepts. Since in this dissertation the works of the aforementioned authors are contextual, a reconstruction of their theoretical positions is only partial and at times is either too precise (focusing on one particular aspect) or, on the contrary, panoramic.

The second group – sources whose thematic and problematics is directly related to affect theory. This group is represented by Spinoza, whose ideas are overviewed in the first section of the first part, as well as analyzed in further sections B. Massumi, E. Grosz, P. Clough, et al. Because the concept of affect is core in these authors' theories, when analyzing this group of sources, it was attempted to, on the one hand, revise, adjust, and expand the content of the concept of affect, and, on the other hand, pay attention to original interpretations of affect and its expression in various philosophical and social contexts (from ontology and epistemology to contemporary (bio)politics and media).

It is important to note that in Lithuania the thematic and problematics of affect is barely studied. Among very few publications the most important one is Audronė Žukauskaitė's monograph „Nuo biopolitikos iki biofilosofijos“ (“From Biopolitics to Biophilosophy”) (2016), in which the author examines affect yet only in the context of other theories. This monograph, as an explication of a wide spectrum of biopolitical theories, was of great help working on the second part of the dissertation. The only Lithuanian publication, in which the concept of affect is methodologically employed, is Mantas Kvedaravičius' article „Veido esatis“ (“The Presence of the Face”) (2012), in which the author supplements phenomenology with affect theory. And yet, even though the notion of affect was partly discussed in the context of other philosophical disciplines, affect theory has not been established as an independent thinking paradigm in a Lithuanian philosophical discourse.

Novelty and relevance of the research

Because affect theory is not a fully established discipline in Lithuania, this research meets the novelty and relevance criteria. The dissertation presents a comprehensive explication of the concept of affect, based not only on “clas-

sical” and “post-classical” philosophy, but also on current research in the field. Another philosophical paradigm that is examined in this dissertation is biopolitics. It could be stated that it, too, has not been elaborated enough in Lithuanian philosophical discourse, therefore the dissertation contributes to the formation of this paradigm in the Lithuanian context as well as complements it with a new theoretical perspective.

It is important to highlight the interrelation between affect theory and other current branches of philosophy, such as neomaterialism, process philosophy (a.k.a. ontology of becoming), object-oriented ontology (OOO), theories of the Anthropocene, speculative philosophies (for example, Brian Massumi’s, one of the most prominent affect theorists, philosophy is termed “speculative pragmatism”). Viewed from the perspective of these rather new and relevant philosophical theories, this dissertation contributes to the “dialogue” between different philosophical paradigms, enables a critical reflection of the problematics studied within these paradigms, as well as proposes new conceptual viewpoints on such fundamental categories as materialism, ontology of becoming, the Anthropocene, et al.

Justifying the novelty and relevance of this research on a global scale, this dissertation stands out because of two reasons. First, the dissertation extensively explores a wide spectrum of philosophical interpretations of affect – from Spinoza to contemporary theorists. Thus, this dissertation is a systematic study of affect theories. Second, the dissertation presents affect as an intrinsically biopolitical category and highlights the interrelation between affect and contemporary (bio)political mechanisms as well as formulates scenarios of resistance. Because of that, the dissertation (and based on it publications) both contributes to the development of the discourse of affect theory in Lithuania and the world and offers original conceptualizations as well as new research prospects.

CONCLUSION

This dissertation is structured around two theses – “How to model affect-oriented ontology?” and “How affect-oriented ontology makes it possible to identify and analyze new phenomena?”. These questions shape

two problematic axes from which the structure of the dissertation stemmed: conceptual-methodological and political-pragmatic. This leads to the third thesis – the formulation of affirmative affective biopolitics.

I. The analysis and synthesis of different interpretations of affect makes it possible to design a model of affect-oriented ontology as well as rethink its epistemological, ethical, and biopolitical implications. The starting point of this trajectory is the review and problematization of the classical philosophical episteme: classical philosophical thought is based on the metaphysics of presence, the autonomy of the subject, and the triplet of signification, representation, and organization. These categories stem from the transcendental plane, which is the fundament of the construct of classical philosophical epistemology. In this context, affect appears as a theoretical resolution of transcendent(al)ism and as a possibility to move towards immanence as an alternative philosophical model. The methodological problem of the conceptualization of affect has been resolved by having formulated an original ontological – or, more precisely, onto-epistemo-ethical – system.

The synthesis of Spinoza's monist ontology and Deleuze and Guattari's materialist ontogenesis appears as a productive conceptual base for such a philosophical model. In this synthetic concept, all bodies are the *modi* of a single substance that are affectively interrelated through constant interactions. Because enabling these interactions affect is directly related to the increase or decrease of the bodies' (*modi*) capacities to act, bodies are defined not based on identity, but on transformations and relations with other bodies. Thus this model could be described as *oriented towards potentiality, relational, and transformative*. Affective interactions take place on the plane of pure immanence/consistency, from which can be derived such crucial philosophical categories, as the molecular plane, becoming, intensity, nomadism, etc. These categories make it possible to create a new philosophical paradigm based on *processes, decentralization of the (human)subject, and multiplicities*.

Affect-oriented ontology has clear political implications. B. Massumi argues that affect is autonomous, which means that it is the expression of virtuality in the register of actuality, thus affect could be translated into intrinsic to bodies *potentiality to actualize different possibilities*. On the other hand, not only does affect manifest a spectrum of different possibilities, but

also indicates intrinsic to bodies precarity and vulnerability. This leads from onto-epistemology to ethics (and based on it politics), which is *antisubjective and antihumanist per se* – however, not in a negative but in a positive sense. In this new ecological ethical configuration, affect (as an expression of a single substance – life) indicates an inevitable *horizontal* interrelation among both human and non-human bodies, which, in its turn, implies *the strive for common good and the affirmativity of life and all of its forms despite actual vulnerability and potential pain*.

II. The ontologization of affect allows the conceptual reconfiguration of the notion of biopolitics. Having conceptualized affect as an independent philosopheme and having constructed the onto-epistemo-ethical model, the notion of affect is then pragmatized in the (bio)political context. One of the claims of this dissertation is that affect's physical and metaphysical force, potentiality and affirmativity make it, on the one hand, the condition for biopolitics, and, on the other, its primary target. This observation implies two versions of biopolitics – the affirmative and the negative. So as to highlight different mechanics and dynamics of affect in the context of these two versions of biopolitics, a distinction between negative and affirmative (affective) biopolitics is introduced as a proof that classical biopolitical theories are insufficient for the representation of contemporary biopolitical processes. Contemporary biopower is conceptualized as ontopower – a form of power that functions by changing the conditions of the emergence of phenomena and subjugating them to its own needs. Based on the conceptualization of ontopower, it has been proved that biopolitical mechanisms are becoming more and more nuanced and sophisticated and target not the macrolevel, but, instead, affective interactions on a microlevel. Such a functioning principle of biopower has been conceptualized as affective orthopedics – the regulation and correction of dangerous for biopower affects and the (re)productive of useful affects.

The *modus operandi* of affective orthopedics is demonstrated having articulated three registers whereby it functions: everyday life as biopolitical *governing* of actuality, biomedicine as that of potentiality, and biosecurity as that of virtuality. Having formulated an original concept of synchronobiopolitics, it has been shown that everyday life as a dispositif of biopower allows the latter to synchro-

nize with productive bodies so as to exploit their capacities as well as makes them synchronize with itself. Biomedicine as a network of control forms a receptive to biopower biomediated body which is the *locus* of affective investments performed by biopower. Ultimately, based on the imperative of care (*agape*) biosecurity draws demarcation lines between lives that are worth living and those that are not, as well as makes the latter valuable or, if it is impossible, eliminates them.

III. The ontological conceptualization of affect and power makes it possible to formulate the notion of affirmative affective biopolitics. Such an explication of contemporary biopolitical governmentality begs the question of how to resist ontogenetic, functioning via affective orthopedics biopower. The answer stems from the notion of affect itself: since the emancipatory potential is intrinsic to affect, the latter (both conceptually and practically) is the negation of negative biopower and the promise of affirmative affective biopolitics. Thus, the alternative to the negative model of affirmative biopolitics has been formulated based on the elaborated in the theoretical part logic of immanence and life (or, as Deleuze termed it: immanent immanence). The following principles of affirmative affective biopolitics have been outlined: ontogenesis (versus the ontology of presence), instrumental, orientated towards *praxis* epistemology, based on affective interactions (thus vulnerability and care) ethics. On a political level, such a biopolitical model is associated with the orientation towards molecular processes, molecular revolutions, the recognition of affect as a condition for commonality as well as immanent critique. Thus affirmative affective biopolitics ought to be construed not as an instrumental, prescriptive, or normative practice, but, instead, as the politics of opportunities, experiments, and discoveries (as well as inseparable from them losses), which, despite hardships, remains *affirmative*.

It could be stated that both conceptually and politically the position of affect is “between”. Inevitably, such a position presupposes a certain degree of uncertainty, undefinedness, speculation. On the other hand, affect’s being “between” makes it possible to eliminate inefficient distinctions and step outside the boundaries of normative paradigms. Viewed philosophically, affect empowers the thought rooted not in actuality, but in potentiality and virtuality – which, obviously, is a philosophical challenge that requires new conceptual perspectives and methodological tools. This dissertation is an

attempt to form such a peculiar yet potentially productive philosophical discourse. Viewed politically, affect's being "between" lets us avoid both over-theorized and rather nihilistic contemplation and prescriptivism and at the same time vulgar, lacking critical reflection political activism. Even though affect is affirmative, its affirmativity manifests itself not as naïve optimism that everything is going to be fine but rather as potentiality. The notion of affect is not only the manifesto of power – instead, it highlights the inevitable tension between power and powerlessness, activity and passivity, *potestas* and *potentia*, *dynamia* and *adynamia*, between the discovery of new trajectories and joy – and losses and pain. And yet, affect always marks a "line of flight", a promise that things could be otherwise. In this regard, the concept of intensity plays a key role, as it proves that what is given – subjects, events, structures, etc. – are nothing but an illusion concealing complex ontogenetic and ontopolitical processes of constant deterritorialization and destratification. Even though we cannot directly influence these processes, we can always become *a part of* them and modulate (increase or decrease) their intensity.

I would like to believe that this dissertation contributes to the intensification of philosophical thinking. The category of affect is, indeed, inexhaustible, thus the examined in this dissertation problematics can be developed further. Because the notion of affect is universal, there are numerous directions of further research: from epistemology to ethics, from aesthetics and philosophy of art to neuroscience, from the expression of affect in social relations to postanthropocentric theories. This dissertation has focused on (bio)political implications of affect. On the one hand, these implications invite us to think about the "affective pathologies of the state" – about the limits and problematics of the idea of contemporary sovereignty as well as about alternative (both speculative and real) political orders. On the other hand, even though the fundamental principles of affirmative affective biopolitics have been discussed, the praxis and pragmatics of this field could be elaborated further. It is precisely the practical-pragmatic aspect that appears the most productive and the most intellectually stimulating. Since affect is not only a theoretical construct but, more importantly, a practical event translated into theoretical language, the need to find balance between *affect-concept*, *affect-event*, and *political* affect inspires further creative, philosophical, and political experiments.

Published results

Parts of international monographs

- Petrina, Denis. 2021. "Affect Trapped: Algorithms, Control, Biopolitical Security." Wrobel, Szymon, Skonieczny, Krzytof. *Living and Thinking in the Post-Digital World: Theories, Experiences, Explorations*. Krakow: TAIWPN UNIVERSITAS, p. 219–234.

Articles in international journals

- Petrina, Denis. 2021. "De/syn/chrono/biopolitics: Precarious Present, (un)Certain Future(s). *Tropos* (ISSN: 2036-542X). Vol. XIII, No. 1, p. 117–132.
- Petrina, Denis. 2020. "Political Ontogenesis: (Through) Affects (Towards) Becoming (and) Immanent Critique. *The Comparatist* (ISSN: 1559-0887; Print ISSN: 0195-7678). Vol. 44, p. 83–95.

Articles in national journals

- Petrina, Denis. 2021. „Kūniškios mediacijos: biomedijos šiuolaikinėje kontrolės visuomenėje“. *Athena: Filosofijos studijos* (ISSN: 1822-5047), Nr. 16, p. 141–156.
- Petrina, Denis. 2018. „Šmėkliškas subjektas: différance (a/e)pektai“. *Athena: Filosofijos studijos* (ISSN: 1822-5047), Nr. 13, p. 35–56.
- Petrina, Denis. 2017. „Daugiau nei apskaičiuojama, mažiau nei vienas: populiacijos ir afekto santykis Michelio Foucault biopolitikos teorijoje“. *Athena: filosofijos studijos*, (ISSN: 1822-5047), Nr. 12, p. 196–211.

Denis Petrina

Born in Vilnius.

In 2015, graduated from European Humanities University (B. A. in Communication, *cum laude*). In 2017, obtained his Master's degree in Political Science (*cum laude*) from Vytautas Magnus University. During the period of 2017–2021, worked on his doctoral dissertation at the Department of Contemporary Philosophy of Lithuanian Culture Research Institute. During his doctoral studies received a merit scholarship from the Research Council of Lithuania.

Research interests: affect theory, biopolitics, the philosophy of subjectivity, body, and sexuality, contemporary social and political theory, new media theory, queer studies

Email: denisas.duce@gmail.com

ĮVADAS

Problema

Disertacijos problematika kyla iš šio darbo **objekto** – afekto. Jau pradiniam etape, bandant tinkamai konceptualizuoti šią sampratą, kyla sunkumų. Afektas nėra tapatus emocijai – signifikacijos prasme, afektas yra „mažiau“ nei emocija (emocija turi aiškų semantinį turinį, tuo tarpu afektas – ne), tačiau, pragmatine prasme, afekte slypi daugiau turinio (afektas yra perteklius, kuris nėra užregistruojamas emocijos). Afektas yra kūniškas, ir šiuo požiūriu yra antisignifikacinis ir antireprezentacinis. Afektas žymi lūžį/perėjimą tarp patirties (priežasties) ir patyrimo (padarinių spektro), o tai nurodo į neatsiejamą nuo afekto potencialumą (*versus* aktualumą) ir intensyvumą bei santykį su virtualumu. Trumpai tariant, sekant Brianu Massumi, galima postuliuoti, jog afektui yra būdinga tam tikra autonomija. Šiame darbe nagrinėjamos trys pagrindinės problemos, kurias galima apibrėžti kaip teorinę, konceptualinę-metodologinę ir praktinę-analitinę.

Teorinė problematika yra susijusi su afekto sampratos turiniu. Nors, bendriausia prasme, sekant šio koncepto pradininku Spinoza, afektą galima apibrėžti kaip kūniškąją gebą (pa)veikti arba būti paveiktam kitų kūnų, esti daug afekto sąvokos interpretacijų. Nigelas Thriftas išskiria keturis konceptualinius laukus, kiekviename kurių ši sąvoka interpretuojama savaip: spinoziškąją-delioziškąją tradiciją, fenomenologiją (kuri turi socialinio interakcionizmo ir hermeneutikos elementų), (post)fordizmą ir neodarvinizmą¹. Nors kiekvienas iš šių laukų pasižymi originalia karteziškosios mąstymo paradigmos įveika, disertacijoje fokusuojamasi tik į pirmąjį – spinoziškąjį-delioziškąjį – filosofinių afekto interpretacijų lauką. Neodarvinizmo teorija atmetama kaip nepakankamai filosofinė (nes ji yra grindžiama biologiniu redukcionizmu), o psichoanalitinė ir fenomenologinė teorijos yra kritikuojamos kaip nepakankamos afekto sampratai apibrėžti. Net ir išliekant pirmojo lauko ribose, dėl skirtingų teorijų semantinių ir disciplininių orientacijų (nuo ontologijos

1 Thrift, Nigel. 2004. Intensities of feeling: towards a spatial politics of affect, in *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, Vol. 86, No. 1.

(Spinoza, G. Deleuze, F. Guattari) iki politikos (B. Massumi, P. Clough), nuo grindžiamos neuromokslų afekto sampratos (B. Massumi) iki postfeminizmo (E. Grosz, R. Braidotti)) iškyla afekto sampratos sintezės problema, kuri yra sprendžiama šioje disertacijoje, mėginant ieškoti sankirtos taškų tarp daugelio skirtingų afekto sampratos semantinių laukų.

Konceptualinė-metodologinė problema aiškintina neatsiejama nuo afekto sampratos konceptualine įtampa, kylančia iš negatyvaus afekto konceptualizavimo tradicinės Vakarų filosofijos atžvilgiu: afektas yra antirepresentacinis, antisignifikacinis, antisubjektinis ir antisisteminis. Išverčiant šias kategorijas į teigiamas, afektas pasirodo kaip kūniškas, virtualus, trans-subjektinis ir transversalus, procesualus. Tad afekto teoriją būtų galima vertinti kaip filosofijos episteminių lūžių, žymintį nuokrypį nuo ilgai gyvavusios ir suformavusios tradicinę filosofinę epistemą karteziškosios tradicijos. Pastaroji (be abejo, tęsianti savo pirmtakų intelektualinių vektorių) legitimavo esaties metafiziką ir racionalaus bei autonominio subjekto modelį ne tik kaip epistemologijos, bet taip pat kaip ontologijos, etikos ir politikos centrą. Perėjimas nuo subjekto prie afekto ir su tuo susijęs ontologijos, epistemologijos, etikos ir politikos perkonfigūravimas yra pirmoji konceptualinė-metodologinė problema. Antroji problema yra afekto sampratos lankstumas ir sodrumas (*saturation*) – tai, viena vertus, suteikia metodologinės ir analitinės laisvės, bet, antra vertus, kelia iššūkių pakankamai tiksliai konceptualizuoti filosofemą, kuri pati savaime tam „priešinasi“. Antirepresentacinis ir antisignifikacinis afekto pobūdis lemia tai, kad jis dažniausiai yra nusakomas per pagalbines kategorijas (kurios pačios, vėlgi, yra ganėtinai lanksčios): tapsmo, imanencijos, intensyvumo, virtualumo, kūno be organų, pan. Gretinant ir jungiant šias kategorijas, disertacijoje yra mėginama kurti lankstų, bet organišką ir holistinį metodologinį-konceptualinį aparatą.

Galiausiai, **praktinė-analitinė** problema yra sietina su sunkumais tiek analizuojant afekto raišką skirtingose socialinėse ir politinėse praktikose, tiek formuluojant originalius afektu grįstus praktinius modelius. Antroje šios disertacijos dalyje afektas nagrinėjamas kaip biopolitinė kategorija – į afektą žvelgiama tiek kaip į (negatyvios) biopolitikos taikinį, tiek kaip į (afirmatyvios) biopolitikos pasipriešinimo pažadą. Vienas iš iššūkių kyla ieškant afekto apraiškų tradicinėse biopolitikos teorijoje, kuriose afekto samprata,

nors dažniausiai nėra nagrinėjama eksplicitiškai, vis dėlto yra implikuojama. Tačiau didžiausias iššūkis – išversti afekto raišką biopolitinėje dimensijoje į teorinę kalbą, analizuojant šią raišką skirtingose socialinėse-politinėse praktikose (kasdienybėje, biomedijose, biosaugume), bei plėtoti afirmatyvią biopolitikos teoriją, kurios centre atsiderėtų afektas.

Tikslas ir uždaviniai

Šios disertacijos **tikslas** yra dvejopas. Viena vertus, išanalizavus reprezentatyvių tekstų korpusą, suformuluoti sintetinę (apimančią skirtingas interpretacijas) filosofinę afekto sampratą bei aptikti ją grindžiančias pagalbines prasmines kategorijas. Antra vertus, įrodyti, jog afekto samprata yra biopolitinė *per se*, pademonstruoti, kaip afektas reiškiasi šiuolaikinėje biopolitikoje bei pasiūlyti afirmatyvios afektyviosios biopolitikos modelio projektą.

Tiksliui pasiekti keliama šie **uždaviniai**:

1. Apžvelgti afekto sampratą jos pradininko – Spinozos – filosofinėje sistemoje.
2. Ištirti afekto sampratą poststruktūralizme (fenomenologijoje, psichoanalizėje, hermeneutikoje), aptikti panašumų ir skirtumų su spinoziškąja afekto interpretacija.
3. Nustatyti afekto sampratos turinį, remiantis ankstesnėmis išvalgomis ir Deleuze'o ir Guattari bei jų pasekėjų (Massumi, Grosz, Braidotti) filosofiją.
4. (Per)kontekstualizuoti afekto sampratą klasikinėse biopolitikos teorijose.
5. Išanalizuoti kasdienybę, biomedijas ir biosaugumą kaip afekto raiškos šiuolaikinėje biopolitikoje *topos*.
6. Formuluoti afirmatyvios afektyviosios biopolitikos projektą.

Ginamosios tezės

1. Lyginant skirtingas afekto sampratos interpretacijas, sukuriama į afektą orientuota ontologija bei kartu apmąstomos jos epistemologinės, etinės ir (bio)politinės implikacijos. Į afektą orientuota ontologija remiasi ne klasikinės filosofijos legitimuotomis duoties ir tapatybės kategorijomis, bet imanencijos, tapsmo, procesualumo ir virtualumo principais.

2. Afekto ontologizavimas ir lokalizavimas biopolitikos centre leidžia konceptualiai perkonfigūruoti biopolitiką ir aptikti bei analizuoti kokybiškai naujus, iki tol biopolitikos teorijoje nenagrinėtus fenomenus (kasdienybės afektyvumą, biomedijas bei biosaugumą).
3. Šių reiškinių analizė atskleidžia, jog afektas ir biogalia veikia tame pačiame ontologiniame lygmenyje. Tai reiškia, jog ne tik negatyvi biopolitika veikia afektyviai, bet taip pat afektas yra (bio)politinis. Tai, savo ruožtu, leidžia steigti afirmatyvią afektyviąją biopolitiką.

Tyrimo struktūra ir metodologija

Disertaciją sudaro dvi dalys (sintetinė ir analitinė), kiekvieną dalį sudaro trys skyriai. Pagrindinis metodologinis įrankis – reprezentatyvių filosofinių tekstų korpuso analizė. Analizės pobūdis priklauso nuo keliamo skyriuje uždavinio.

Pirmos dalies pirmame skyriuje yra analizuojama afekto samprata jos pradininko – Spinozos – teorijoje. Šiame skyriuje yra taikomas *interpretacinės-rekonstrukcinės* analizės metodas. Pagrindinė šio skyriaus prielaida – Spinozos afekto sampratos suvokimas kaip jo vientisos filosofinės sistemos – onto-epistemo-etikos – židinio taško (*a focal point*). Kritikuojant karteziškąjį mąstymą kaip įgalinantį transcendentalią plotmę bei autonominio ir racionalaus subjekto sampratą, formuluojama materialistinė imanencijos ontologija. Aptiriamos tokios afekto kategorijos, kaip jo reliatyvumas, situatyvumas, procesualumas, transindividualumas bei transformatyvumas. Apžvelgiamos Spinozos filosofinės sistemos (ir afekto kaip jos vieneto) ontologinės, epistemologinės ir etinės-politinės implikacijos.

Antrame skyriuje apžvelgiama afekto samprata poststruktūralistinėje teorijoje. Čia imamasi *kritinės-komparatyvistinės* analizės, gretinant spinoziškąjį ir poststruktūralistinę afekto sampratą. Poststruktūralizmo teorija yra apžvelgiama kaip alternatyvi afekto teorijai kritinė paradigma, užklausianti karteziškojo palikimo validumą. Šiame skyriuje fokusuojamasi į pamatinius skirtumus tarp poststruktūralistinės ir afekto teorijos. Kitiškai analizuojant afekto raišką Jacques'o Derrida, Jeano-François Lyotardo bei Michelio Foucault teorijose, išryškinamos poststruktūralizmo aklavietės, kurias padeda aptikti afekto teorija.

Trečiame skyriuje, skirtame afekto sampratai Gilles'io Deleuze'o ir Félixo Guattari (bei jų pasekėjų) teorijose vėl yra imamasi *interpretacinės-rekonstrukcinės* analizės. Per pagalbines kategorijas toliau interpretuojama ir operacionalizuojama afekto samprata. Mąstytojų siūloma „kūno be organų“ kategorija apmąstoma kaip afektais grindžiamos ontologijos modelis. Emancipacinio tapimo, molekulinės plotmės, intensyvumo ir nomadiškumo konceptai leidžia pabrėžti afekto rezistencines galias. Remiantis Briano Massumi afekto teorija, gvildinama „afekto autonomijos“ tezė. Pasitelkus postfeminisčių Elizabeth Grosz ir Rosi Braidotti teorijas, pristatomas afekto samprata grįstos post-antropoceninės etikos galimybė.

Pirmame antros dalies skyriuje *genealoginės* analizės būdu įvertinama afekto sampratos genėzė klasikinėse biopolitikos teorijoje. Teigiama, kad būtent afektas yra šiuolaikinės biopolitikos sąlyga ir taikynys. Kadangi afektas yra (meta)fizinė galia, sekant Massumi, šiuolaikinė biogalia yra konceptualizuojama kaip ontogalia, o galios režimas – kaip onto(bio)politinis. Konceptualizuojama, kaip biogalia pajungia afektus savo reikmėms, siekdama išlaikyti savo *status quo*, bei aptariama, kaip biogalios mechanizmai darosi vis labiau niuansuoti bei rafinuoti ir taikosi į mikrolygmenyje vykstančias afektyviasias sąveikas.

Antrame antros dalies skyriuje vykdoma *kritinė* biopolitikos fenomenų (kasdienybės, biomedijų, biosaugumo) analizė. Teigiama, kad visos trys šiuolaikinės biopolitikos atmainos veikia afektyviosios ortopedijos būdu – reguliuodamos ir koreguodamos neparankius bei (re)produkuodamos parankius afektus. Kasdienybė yra konceptualizuojama kaip negatyvios afektyviosios biopolitikos *nomos* arba dispozityvas. Biomedijos yra siejamos su kontrole ir veikia kaip socialinį lauką apimantis tinklas. Galiausiai, biosaugumas yra apibrėžiamas kaip šiuolaikinės biogalios ribotyra: biogalia bando nustatyti, kurios gyvybės yra vertingos, o kurios – ne, ir ar (bei kaip) jas galima padaryti vertingas.

Paskutiniame skyriuje, remiantis suformuotu konceptualiniu aparatu, plėtojama originali afirmatyvios afektyviosios biopolitikos koncepcija. Teigiama, jog neatsiejamas nuo afekto rezistencinis potencialas yra negatyvios afektyviosios biogalios paneigimas. Išskiriamos filosofinės, ontologinės ir praktinės-politinės afirmatyvios afektyviosios biopolitikos projekto prielaidos.

Ankstesnių tyrimų ir literatūros apžvalga

Nors afekto teorijos „gimimo“ momentu būtų galima laikyti 2002 metais Briano Massumi parašytą knygą „Virtualumo parabolės: judėjimas, afektas, jutimas“, afekto teorija vis dar formuojasi kaip atskiras filosofijos diskursas. Be aibės straipsnių, buvo išleistos dvi svarbiausios rinktinės monografijos – „Afektyvusis posūkis: teoretizuojant socialumą“ (sudarytojai: Patricia Clough, Jean O'Malley Halley, 2007) ir „Afekto teorijos chrestomatija“ (sudarytojai: Melissa Gregg, Gregory Seigworth, 2010). Iš neseniai išleistų leidinių paminėtina Routledge leidykloje išleista rinktinė monografija „Afektyviosios visuomenės: pagrindinės sąvokos“ (sudarytojai: Jan Slaby, Christian von Scheve, 2019). Afekto santykiui su biopolitika daug dėmesio skiria Patricia Clough („Vartotojo pasąmonė: apie afektą, medijas, ir matą, 2018) ir Brianas Massumi („Afekto politika“, 2015, „Ontogalia: karas, galios ir jutimo būklė“, 2015).

Visą disertacijoje nagrinėjamą literatūrą galima skirstyti į dvi grupes. Pirmoji grupė – literatūra, kurioje afektas pasirodo kaip pagalbinė (antrinė) kategorija. Prie šios grupės būtų galima priskirti antrame ir trečiame pirmosios dalies skyriuose nagrinėjamus autorius (J. Derrida, J. F. Lyotard'ą, M. Foucault, G. Deleuze'ą, F. Guattari) bei pirmame ir antrame antrosios dalies skyriuje analizuojamus klasikinės ir šiuolaikinės biopolitikos teoretikus (R. Esposito, M. Hardtą, A. Negri, S. Prozorovą, bei kitus). Dirbant su šia grupe, buvo fokusuojamasi į afekto sampratos raišką šiai grupei priklausančių autorių teorijose ir mėginama rekonstruoti fragmentiškai besireiškiančią afekto sampratą pasitelkus pagalbinius mąstytojų plėtojamus konceptus. Kadangi minėtųjų autorių darbai šioje disertacijoje atlieka *kontekstinę* funkciją, teorinė jų pozicijų rekonstrukcija yra tik dalinė ir vietomis arba pernelyg konkreti, arba, atvirkščiai, panoraminė.

Antroji grupė – literatūra, kurios tematika ir problematika yra tiesiogiai susijusi su afekto teorija. Tarp šios grupės autorių paminėtini pirmame pirmosios dalies skyriuje apžvelgiamas Spinoza, bei vėlesniuose skyriuose nagrinėjami B. Massumi, E. Grosz, P. Clough bei kiti. Kadangi šių autorių teorijose afekto samprata yra kertinė, analizuojant šios grupės literatūrą, buvo mėginama, viena vertus, plėsti ir tikslinti afekto sampratos turinį, ir, antra vertus, kreipti dėmesį į originalias afekto interpretacijas bei raišką

skirtinguose filosofiniuose bei socialiniuose kontekstuose (nuo ontologijos ir epistemologijos iki šiuolaikinės (bio)politikos ir medijų).

Svarbu pažymėti, jog Lietuvoje afekto tematika ir problematika yra praktiškai nenagrinėjama. Iš nedaugelio publikacijų svarbiausia yra Audronės Žukauskaitės monografija „Nuo biopolitikos iki biofilosofijos“ (2016), kurioje autorė nagrinėja afektą, tačiau kitų teorijų kontekste. Ši monografija praverė rašant antrąją disertacijos dalį kaip platus biopolitinių teorijų spektro eksplikacija. Vienintelė publikacija lietuvių kalba, kuriame afektas yra naudojamas metodologiškai, yra Manto Kvedaravičius straipsnis „Veido esatis“ (2012), kuriame autorius sugretina fenomenologiją su afekto teorija. Nors afekto samprata buvo iš dalies nagrinėjama kitų filosofinių disciplinų kontekste, vis dėlto afekto teorija kaip filosofinė mąstymo paradigma nėra įsitvirtinusi Lietuvos filosofijos diskurse.

Tyrimo naujumas ir aktualumas

Kadangi afekto teorija Lietuvoje dar nėra susiformavusi disciplina, šis tyrimas atitinka naujumo ir aktualumo kriterijus. Disertacijoje pristatoma išsami afekto sampratos eksplikacija, remiantis tiek „klasikine“ bei „postklasikine“ filosofija, tiek aktualiausia literatūra. Taip pat disertacijoje yra nagrinėjama biopolitika – kita filosofinė paradigma, kuri dar nėra pakankamai išplėta Lietuvos filosofijos diskurse, tad disertacija kokybiškai prisideda prie šios paradigmos formavimosi Lietuvos kontekste bei papildo ją nauja teorine perspektyva.

Svarbu pabrėžti afekto teorijos santykį su kitomis naujomis filosofijos kryptimis: naujuoju materializmu, proceso filosofija (tapsmo ontologija), į objektus orientuota ontologija (OOO), Antropoceno teorijomis, spekuliatyviomis filosofijos kryptimis (pavyzdžiui, Briano Massumi, vieno svarbiausių afekto teoretikų, filosofija yra apibrėžiama kaip „spekuliatyvusis pragmatizmas“). Vertinant disertaciją iš šių palyginus naujų ir aktualių filosofijos teorijų perspektyvos, šis darbas prisideda prie „dialogo“ tarp skirtingų filosofijos paradigmų, leidžia kritiškai reflektuoti šiose paradigmose nagrinėjamą problematiką bei pasiūlo naujų konceptualiųjų žiūros taškų į tokias kertines kategorijas, kaip materializmas, tapsmu grįsta ontologija, Antropocenas, bei kitas.

Vertinant šio tyrimo naujumą bei aktualumą globaliu mastu, ši disertacija išsiskiria dviem požiūriais. Pirma, disertacijoje yra išsamiai nagrinėjamas platus afekto filosofinių interpretacijų spektras – nuo Spinozos iki šiuolaikinių autorių, tad ji yra savotiška sisteminė afekto teorijos studija. Antra, disertacijoje afektas pristatomas kaip biopolitinė kategorija, pabrėžiamas santykis tarp afekto ir šiuolaikinių (bio)politinio valdymo mechanizmų, bei formuluojami pasipriešinimo šiam valdymui scenarijai. Dėl šių priežasčių disertacija (ir jos pagrindu paruoštos publikacijos) kokybiškai prisideda prie tiek Lietuvoje besiformuojančio, tiek pasaulyje intensyviai besiplėtojančio afekto teorijos diskurso, pasiūlo originalių konceptualizacijų bei naujų tyrimų perspektyvų.

IŠVADOS

Šios disertacijos prasminį centrą sudaro dvi tezės – „Kaip sukurti afektu grindžiamą ontologiją?“ ir „Kaip afekto ontologija leidžia aptikti ir analizuoti naujus biopolitikos fenomenus?“. Iš to kyla dvi disertacijos struktūrą motyvavusios probleminės ašys: konceptualinė-metodologinė ir politinė-pragmatinė. Tai veda prie trečiosios tezės – afirmatyvios afektyviosios biopolitikos formulavimo.

I. Skirtingų afekto sampratų analizė ir sintezė leidžia sukurti į afektą orientuotą ontologiją bei apmąstyti jos epistemologines, etines bei biopolitines implikacijas. Šios probleminės trajektorijos atskaitos taškas yra klasikinės filosofijos epistemos užklausimas ir probleminimas: klasikinis filosofinis mąstymas remiasi esaties metafizika, subjekto autonomija bei signifikacijos, reprezentacijos ir organizacijos triada. Šios kategorijos yra išvedamos iš transcendentalinės plotmės, kuri yra klasikinės filosofijos epistemologinės sąrangos pamatas. Šiame kontekste afektas pasirodo kaip teorinė transcendentalumo įveika ir galimybė pereiti prie imanencijos kaip alternatyvaus filosofinio modelio. Metodologinė afekto konceptualizavimo problema yra sprendžiama formuluojant originalią ontologinę – o, tiksliau tariant, onto-epistemo-etinę – sistemą.

Kaip produktyvus tokio filosofinio modelio konceptualinis pamatas pasirodo Spinozos monistinė materialistinės ontologijos ir Deleuze'o ir Guattari materialistinės ontogenetinės koncepcijos sintezė. Šioje sintetinėje

koncepcijoje visi kūnai yra vientisos substancijos modusai, susiję tarpusavyje afektyviaisiais ryšiais – sąveikomis. Kadangi šias sąveikas įgalinantis afektas yra susijęs su kūnų (modusų) gebos veikti (*potentia*) didėjimu arba mažėjimu, kūnai yra nusakomi ne per tapatybę, bet per transformaciją ir santykį su kitais kūnais-modusais, tad toks modelis yra apibrėžtinai kaip *orientuotas į potencialumą, reliacinis ir transformatyvus*. Afektyviosios sąveikos vyksta grynosios imanencijos/konsistencijos plotmėje, iš kurios svarbiausios Deleuzeo ir Guattari artikuliuotos filosofinės kategorijos, kaip molekulinis lygmuo, tapsmas, intensyvumas, nomadiškumas, bei kt. Jos nurodo į tokias kertines į afektą orientuotos ontologijos charakteristikas, kaip *procesualumas, (žmogiškojo) subjekto išcentravimas* bei *daugialypumas*.

Afektų ontologija gali turėti aiškių politinių implikacijų: Massumi aprašyta afektui būdinga autonomija reiškia, jog afektas yra virtualumo apraška aktualumo registre, taigi afektas yra tiesiogiai išverčiamas į kūnams būdingą *potencialumą* aktualizuoti skirtingas galimybes. Vis dėlto afektas ne tik manifestuoja begalę teigiamų galimybių, bet ir neatsiejamą nuo kūnų netvarumą ir pažeidžiamumą. Tai leidžia artikuliuoti etines šio ontologinio modelio prielaidas: iš afektu grindžiamos ontologijos išvedamos etikos modelis yra *antisubjektinis* ir *antihumanistinis per se* – tačiau ne negatyviaja, bet afirmatyviaja prasme. Antropocentristinio (egologinio) epistemo-etinio modelio perkonfigūravimas implikuoja kūnų-modusų bendrą susisaistymą, kuris, išverstas į etikos kalbą, reikalauja apdairumo ir rūpesčio. Šioje naujoje ekologinės etikos konfigūracijoje afektas (kaip bendros substancijos – gyvybės – apraška) nurodo į neišvengiamą santykį – kuris yra ne vertikalus, bet *horizontalus* – tarp tiek tarp žmogiškųjų, tiek tarp nežmogiškųjų kūnų, *bendro gėrio siekį* ir teigiantį gyvybę ir visų jos formų *afirmatyvumą* nepaisant pažeidžiamumo ir skausmo.

II. Afektų ontologizavimas leidžia konceptualiai perkonfigūruoti biopolitikos sampratą. Konceptualizavus afektą kaip savarankišką filosofemą bei sukūrus ja grindžiamą onto-epistemo-etinį modelį, afektų samprata yra pragmatizuojama (bio)politiniame kontekste. Disertacijoje buvo teigta, jog afektas (jo fizinė ir metafizinė galia, jo potencialumas ir afirmatyvumas) padaro jį, viena vertus, biopolitikos sąlyga, bet, kita vertus, jos taikiniu. Tai, savo ruožtu, implikuoja dvi biopolitikos versijas – afirmatyviają ir negatyviają.

Siekiant išryškinti skirtingą afekto mechaniką ir dinamiką šiuose dviejuose biopolitikos kontekstuose, įvedama distinkcija tarp negatyviosios ir afirmatyvios (afektyviosios) biopolitikos versijų, įrodant, jog klasikinės biopolitikos teorijos nebėra pajėgios tinkamai reprezentuoti šiuolaikinių biopolitinių procesų. Konceptualizavus šiuolaikinę (bio)galią kaip ontogalią, buvo parodyta, jog biogalios mechanizmai darosi vis labiau rafinuoti ir niuansuoti bei taikosi ne tiek į makrolygmenį, kiek į mikrolygmenyje vykstančias afektyvias sąveikas. Toks biogalios veikimo principas buvo konceptualizuotas kaip afektyvioji ortopedija – neparankių afektų reguliavimas ir koregavimas bei parankiųjų (re)produkovimas.

Afektyviosios ortopedijos *modus operandi* pademonstruojamas pasitelkus tris registrus, kuriuose funkcionuoja biogalia: kasdienybės kaip biopolitinio *aktualumo*, biomedijų kaip *potencialumo* ir biosaugumo kaip *virtualumo* valdymo. Originalus sinchronobiopolitikos konceptas atskleidžia, jog kasdienybė *qua* biogalios dispozityvas leidžia pastarajai sinchronizuotis su produktyviais kūnais, eksploatuoti jų gebas bei verčia juos sinchronizuotis su ja. Biomedijos kaip kontrolės tinklas formuoja receptyvų biogaliai biomedijuojamą kūną, kuris tampa biogalios afektyviųjų investicijų *locus*. Galiausiai, biosaugumas, grindžiamas rūpesčio (*agape*) imperatyvu, nustato ribas tarp vertingų ir nevertingų gyvybių arba paverčia pastarąsias vertingomis, arba eliminuoja jas.

III. Afekto ir galios ontologinis konceptualizavimas leidžia formuluoti afirmatyvios afektyviosios biopolitikos sampratą. Šiuolaikinio biopolitinio valdymo eksplikacija verčia klausti – kaip priešintis ontogenetiniu, afektyviosios ortopedijos būdu veikiančiam biogaliai? Atsakymą suponuoja pati afekto samprata: kadangi afektas visada turi rezistencinio potencialo, jis tiek konceptualine, tiek praktine prasme, yra biogalios paneigimas ir afirmatyvios afektyviosios biopolitikos pažadas. Disertacijoje formuluojamas afirmatyviosios biopolitikos modelis, kuris remiasi sintetinėje dalyje aptarta imanencijos ir gyvybės (kaip ją apibūdino Deleuze'as: imanencijos imanencijos) logika. Buvo išskirti tokie afektyviajai biopolitikai būdingi principai, kaip ontogenezė (*versus* esaties ontologija), instrumentali, orientuota į *praxis* epistemologija, afektyviomis sąveikomis (taigi, pažeidžiamumu ir rūpesčiu) motyvuota etika. Politiniame lygmenyje toks biopolitikos modelis pasižymi orientacija į mikro-, molekulinis procesus, molekulinėmis revoliucijomis, afekto kaip

bendrumo ir (bio)politikos sąlygos pripažinimu bei imanentine kritika. Tad afirmatyvi afektyvioji politika suvokiama ne kaip instrumentali, preskriptyvi ar normatyvi praktika, bet kaip galimybių, eksperimentų, atradimų (ir nuo jų neatsiejamų praradimų) politika, kuri, nepaisant sunkumų, išlieka *afirmatyvi*.

Galima teigti, jog tiek konceptualine, tiek politine prasme, afekto pozicija yra „tarp“. Be abejo, tokia pozicija neatsietina nuo neaiškumo, neapibrėžtumo, tam tikro spekuliatyvumo. Antra vertus, buvimas „tarp“ leidžia panaikinti neproduktyvias distinkcijas ir žengti anapus normatyvių paradigmu rėmų. Žvelgiant filosofškai, afektas įgalina mąstymą ne aktualumo, bet potencialumo ir virtualumo kategorijomis, o tai jau savaime yra filosofinis iššūkis, reikalaujantis naujų konceptualinių prieigų ir metodologinių įrankių. Ši disertacija yra bandymas formuoti tokią neįprastą, bet potencialiai produktyvią filosofinę kalbėseną. Vertinant politiškai, afektas kaip „buvimas tarp“ leidžia išvengti tiek perdėm teoretizuoto bei kiek nihilistinio kontempiatyvumo ir preskriptyvumo, tiek vulgaraus, stokojančio kritinės refleksijos politinio aktyvizmo. Nors afektas yra afirmatyvus, jo afirmatyvumas reiškiasi ne kaip naivus optimizmas, kad viskas bus gerai, bet kaip potencialumas. Afekto samprata nėra vien tik galios postulavimas – veikiau nuo jos neatsiejama nuolatinė įtampa tarp galios ir negalios, tarp aktyvumo ir pasyvumo, tarp *potestas* ir *potentia*, potencialumo ir impotencialumo (*adynamia*), tarp naujų trajektorijų atradimų bei džiaugsmo ir praradimų bei skausmo. Tačiau afektas visada žymi „skrydžio liniją“, pažadą, kad gali būti kitaip. Šia prasme ypač svarbus (tiek filosofškai, tiek politiškai) intensyvumo konceptas, įrodantis, jog duotybės – subjektai, įvykiai, struktūros – yra tik iliuzija, už kurios slepiasi sudėtingi ontogenetiniai ir ontopolitiniai nuolatinės deterritorizacijos ir destratifikacijos procesai. Nors šie procesai tiesiogiai nepriklauso nuo mūsų, mes galime prisidėti prie jų ir didinti ar mažinti jų intensyvumą.

Norisi tikėti, jog ši disertacija prisideda prie filosofinio mąstymo „intensyvavimo“. Afekto kategorija išties yra neišsemiamą, tad šioje disertacijoje aptarta problematika gali būti plėtojama tolimesniuose tyrimuose. Kadangi afekto samprata yra universali, potencialių tyrimų kryptys yra įvairios: nuo epistemologijos iki etikos, nuo estetikos ir meno filosofijos iki neuromokslų, nuo afekto raiškos žmonių socialiniuose santykiuose iki postantropocenių teorijų. Šioje disertacijoje ypatingas dėmesys buvo skirtas (bio)politinėms

afekto implikacijoms. Viena vertus, šios implikacijos kviečia mąstyti apie „afektyviausias valstybės patologijas“ – apie šiuolaikinės suverenumo idėja grindžiamos politikos ribas ir problematiką bei alternatyvias (tiek spekuliatyvas, tiek realias) politines tvarkas. Kita vertus, nors buvo išdėstyti pamatiniai afirmatyvios afektyviosios biopolitikos principai, galima toliau gilintis į šio lauko praktiką ir pragmatiką. Būtent praktinis-pragmatinis aspektas pasirodo kaip perspektyviausias ir labiausiai intelektualiai stimuliuojantis. Kadangi afektas nėra vien tik teorinis konceptas, bet, svarbiausia, išverstas į teorinę kalbą praktinis vyksmas, poreikis ieškoti balanso tarp afekto-*koncepto*, afekto-*įvykio* ir *politinio* afekto inspiruoja tolimesnius kūrybinius, filosofinius ir politinius eksperimentus.

Publikacijų sąrašas

Monografijų užsienio leidiniuose dalys

- Petrina, Denis. 2021. "Affect Trapped: Algorithms, Control, Biopolitical Security." Wrobel, Szymon, Skonieczny, Krzysztof. *Living and Thinking in the Post-Digital World: Theories, Experiences, Explorations*. Krakow: TAIWPN UNIVERSITAS, p. 219–234.

Straipsniai užsienio leidiniuose

- Petrina, Denis. 2021. "De/syn/chrono/biopolitics: Precarious Present, (un)Certain Futures. *Tropos* (ISSN: 2036-542X). Vol. XIII, No. 1, p. 117–132.
- Petrina, Denis. 2020. "Political Ontogenesis: (Through) Affects (Towards) Becoming (and) Immanent Critique. *The Comparatist* (ISSN: 1559-0887; Print ISSN: 0195-7678). Vol. 44, p. 83–95.

Straipsniai nacionaliniuose leidiniuose

- Petrina, Denis. 2021. „Kūniškos mediacijos: biomedijos šiuolaikinėje kontrolės visuomenėje“. *Athena: Filosofijos studijos* (ISSN: 1822-5047), Nr. 16, p. 141–156.
- Petrina, Denis. 2018. „Šmėkliškas subjektas: différance (a/e)pektai“. *Athena: Filosofijos studijos* (ISSN: 1822-5047), Nr. 13, p. 35–56.
- Petrina, Denis. 2017. „Daugiau nei apskaičiuojama, mažiau nei vienas: populiacijos ir afekto santykis Michelio Foucault biopolitikos teorijoje“. *Athena: filosofijos studijos*, (ISSN: 1822-5047), Nr. 12, p. 196–211.

Denis Petrina

Gimė Vilniuje.

2015 m. baigė komunikacijos bakalauro studijas (*cum laude*) Europos humanitariniame universitete. 2017 m. įgijo politikos mokslų magistro laipsnį (*cum laude*) Vytauto Didžiojo universitete. 2017–2021 m. rašė daktaro disertaciją Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriuje. Doktorantūros studijų metu buvo gavęs Lietuvos mokslo tarybos skiriamą stipendiją už studijų rezultatus.

Mokslinių interesų sritys: afekto teorija, biopolitika, subjekto, kūniškumo ir seksualumo filosofija, šiuolaikinė socialinė ir politinė filosofija, naujųjų medijų teorija, *queer* studijos

El. paštas: denisas.duce@gmail.com

DENIS PETRINA

**PHILOSOPHICAL INTERPRETATIONS AND (BIO)POLITICAL
IMPLICATIONS OF THE NOTION OF AFFECT**

Summary of the Doctoral Dissertation
Humanities, Philosophy (H 001)

**AFEKTO SAMPRATOS FILOSOFINĖS INTERPRETACIJOS
IR BIOPOLITINĖS IMPLIKACIJOS**

Daktaro disertacijos santrauka
Humanitariniai mokslai, filosofija (H 001)

Tiražas 30 egz.

Išleido Lietuvos kultūros tyrimų institutas, Saltoniškių g. 58, LT-08105, Vilnius

Spausdino Spausdino BALTO Print, Utenos g. 41B, LT-08217, Vilnius

LIETUVOS KULTŪROS TYRIMŲ INSTITUTAS
VYTAUTO DIDŽIOJO UNIVERSITETAS
EUROPOS HUMANITARINIS UNIVERSITETAS

Denis Petrina

**AFEKTO SAMPRATOS FILOSOFINĖS INTERPRETACIJOS
IR BIOPOLITINĖS IMPLIKACIJOS**

Daktaro disertacija

Humanitariniai mokslai, filosofija (H 001)

Vilnius
2022

Disertacija rengta 2017–2022 metais Lietuvos kultūros tyrimų institute.

Mokslinė vadovė

Dr. AUDRONĖ ŽUKAUSKAITĖ – Lietuvos kultūros tyrimų institutas, vyriausioji mokslo darbuotoja, humanitariniai mokslai, filosofija (H 001)

TURINYS

ĮVADAS / 4

I. AFEKTO SAMPRATOS FILOSOFINĖS INTERPRETACIJOS / 11

1. SPINOZA: GALIOS ONTOLOGIJA

- 1.1. Descartes'o kritika: nuo pasijų prie afektų, nuo valios prie *conatus* / 12
- 1.2. Idealistinis materializmas: kūnų *de*/kompozicijos / 16
- 1.3. Afektų etologija: modifikacijos, perėjimai, komunikacija / 18
- 1.4. Monizmas: *ontologinis conatus, etinė vita activa, epistemologinis cupiditas* / 21
- 1.5. Džiaugsmo politika, politikos džiaugsmas / 23

2. AFEKTO TEORIJA IR POSTSTRUKTŪRALIZMAS: GENEALOGINĖ PERSPEKTYVA / 25

- 2.1. Jacques'o Derrida struktūralizmo ir fenomenologijos kritika: autoafektyvumo dekonstrukcija / 28
- 2.2. Jeano-François Lyotardo psichoanalitinė afekto interpretacija: *nihil negativum* trauma / 34
- 2.3. Michelio Foucault genealogija: nuo galios struktūrų iki kūniškumo etikos / 38

3. AFEKTO SAMPRATA GILLES'IO DELEUZE'O IR FÉLIXO GUATTARI FILOSOFIJOJE: ONTOLOGINĖ, ETINĖ-POLITINĖ IR EPISTEMOLOGINĖ PERSPEKTYVOS / 45

- 3.1. Imanentinė ontologija: kūnai, mašinos, organai / 46
- 3.2. Nomadiški afektai: tapsmas ir karo mašinos / 52
- 3.3. Afektai be subjektų, smegenys-subjektas: imanentinė epistemo-etika / 58
- 3.4. Briano Massumi autonominio afekto samprata: virtualumas, jutimas, kūnas / 61
- 3.5. Postfeministinė afekto interpretacija: „tapsmas moterimi“ ir posthumanizmo etika / 67

II. BIOPOLITINĖS AFEKTO SAMPRATOS IMPLIKACIJOS / 72

1. AFEKTO SAMPRATOS GENEZĖ IR RAIŠKA BIOPOLITIKOS TEORIJOSE / 72

- 1.1. Afekto sampratos implikacijos klasikinėse biopolitikos teorijose / 74
- 1.2. Biopolitikos perkonceptualizavimas: nuo aplinkokūros meno iki ontogalios / 81
- 1.3. Biogalios, biopolitikos ir afekto triada Michaelo Hardto ir Antonio Negri biopolitikos koncepcijoje / 85

2. NEGATYVI AFEKTYVIOJI BIOPOLITIKA: KASDIENYBĖ, BIOMEDIJOS, BIOSAUGUMAS / 92

- 2.1. Kasdienybė kaip šiuolaikinės biopolitikos *nomos* / 94
- 2.2. Biomedijos kaip biopolitinės kontrolės tinklas / 100
- 2.3. Biosaugumas kaip šiuolaikinės biopolitikos *riboityra* / 109

3. AFIRMATYVI AFEKTYVIOJI BIOPOLITIKA / 117

- 3.1. Negatyvios afektyviosios biopolitikos paneigimas: gyvybės ir afekto filosofija / 118
- 3.2. Onto-epistemo-etiniai afirmatyvios afektyviosios biopolitikos principai / 123
- 3.3. Afirmatyvi afektyvioji biopolitika / 128

IŠVADOS / 133

LITERATŪROS SĄRAŠAS / 137

ĮVADAS

Problema

Disertacijos problematika kyla iš šio darbo **objekto** – afekto. Jau pradiniam etape, bandant tinkamai konceptualizuoti šią sampratą, kyla sunkumų. Afektas nėra tapatus emocijai – signifikacijos prasme, afektas yra „mažiau“ nei emocija (emocija turi aiškų semantinį turinį, tuo tarpu afektas – ne), tačiau, pragmatine prasme, afekte slypi daugiau turinio (afektas yra perteklius, kuris nėra užregistruojamas emocijos). Afektas yra kūniškas, ir šiuo požiūriu yra antisignifikacinis ir antireprezentacinis. Afektas žymi lūžį/perėjimą tarp patirties (priežasties) ir patyrimo (padarinių spektro), o tai nurodo į neatsiejamą nuo afekto potencialumą (*versus* aktualumą) ir intensyvumą bei santykį su virtualumu. Trumpai tariant, sekant Brianu Massumi, galima postuliuoti, jog afektui yra būdinga tam tikra autonomija. Šiame darbe nagrinėjamos trys pagrindinės problemos, kurias galima apibrėžti kaip teorinę, konceptualinę-metodologinę ir praktinę-analitinę.

Teorinė problematika yra susijusi su afekto sampratos turiniu. Nors, bendriausia prasme, sekant šio koncepto pradininku Spinoza, afektą galima apibrėžti kaip kūniškąją gebą (pa)veikti arba būti paveiktam kitų kūnų, esti daug afekto sąvokos interpretacijų. Nigelas Thriftas išskiria keturis konceptualinius laukus, kiekviename kurių ši sąvoka interpretuojama savaip: spinoziškąją-delioziškąją tradiciją, fenomenologiją (kuri turi socialinio interakcionizmo ir hermeneutikos elementų), (post)rodizmą ir neodarvinizmą¹. Nors kiekvienas iš šių laukų pasižymi originalia karteziškosios mąstymo paradigmos įveika, disertacijoje fokusuojamasi tik į pirmąjį – spinoziškąją-delioziškąją – filosofinių afekto interpretacijų lauką. Neodarvinizmo teorija atmetama kaip nepakankamai filosofinė (nes ji yra grindžiama biologiniu redukcionizmu), o psichoanalitinė ir fenomenologinė teorijos yra kritikuojamos kaip nepakankamos afekto sampratai apibrėžti. Net ir išliekant pirmojo lauko ribose, dėl skirtingų teorijų semantinių ir disciplininių orientacijų (nuo ontologijos (Spinoza, G. Deleuze, F. Guattari) iki politikos (B. Massumi, P. Clough), nuo grindžiamos neuromokslų afekto sampratos (B. Massumi) iki postfeminizmo (E. Grosz, R. Braidotti)) išskyla afekto sampratos sintezės problema, kuri yra sprendžiama šioje disertacijoje, mėginant ieškoti sankirtos taškų tarp daugelio skirtingų afekto sampratos semantinių laukų.

1 Thrift, Nigel. 2004. Intensities of feeling: towards a spatial politics of affect, in *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, Vol. 86, No. 1.

Konceptualinė-metodologinė problema aiškintina neatsiejama nuo afekto sampratos konceptualine įtampa, kylančia iš negatyvaus afekto konceptualizavimo tradicinės Vakarų filosofijos atžvilgiu: afektas yra antireprezentacinis, antesignifikacinis, antisubjektinis ir antisisteminis. Išverčiant šias kategorijas į teigiamas, afektas pasirodo kaip kūniškas, virtualus, trans-subjektinis ir transversalus, procesualus. Tad afekto teoriją būtų galima vertinti kaip filosofijos episteminių lūžių, žymintį nuokrypį nuo ilgai gyvavusios ir suformavusios tradicinę filosofinę epistemą karteziškosios tradicijos. Pastaroji (be abejo, tęsianti savo pirmtakų intelektualinių vektorių) legitimavo esaties metafiziką ir racionalaus bei autonominio subjekto modelį ne tik kaip epistemologijos, bet taip pat kaip ontologijos, etikos ir politikos centrą. Perėjimas nuo subjekto prie afekto ir su tuo susijęs ontologijos, epistemologijos, etikos ir politikos perkonfigūravimas yra pirmoji konceptualinė-metodologinė problema. Antroji problema yra afekto sampratos lankstumas ir sodrumas (*saturation*) – tai, viena vertus, suteikia metodologinės ir analitinės laisvės, bet, antra vertus, kelia iššūkių pakankamai tiksliai konceptualizuoti filosofemą, kuri pati savaime tam „priešinasi“. Antireprezentacinis ir antesignifikacinis afekto pobūdis lemia tai, kad jis dažniausiai yra nuskomas per pagalbines kategorijas (kurios pačios, vėlgi, yra ganėtinai lanksčios): tapsmo, imanencijos, intensyvumo, virtualumo, kūno be organų, pan. Gretinant ir jungiant šias kategorijas, disertacijoje yra mėginama kurti lankstų, bet organišką ir holistinį metodologinį-konceptualinį aparatą.

Galiausiai, **praktinė-analitinė** problema yra sietina su sunkumais tiek analizuojant afekto raišką skirtingose socialinėse ir politinėse praktikose, tiek formuluojant originalius afektu grįstus praktinius modelius. Antroje šios disertacijos dalyje afektas nagrinėjamas kaip biopolitinė kategorija – į afektą žvelgiama tiek kaip į (negatyvios) biopolitikos taidinį, tiek kaip į (afirmatyvios) biopolitikos pasipriešinimo pažadą. Vienas iš iššūkių kyla ieškant afekto apraiškų tradicinėse biopolitikos teorijose, kuriose afekto samprata, nors dažniausiai nėra nagrinėjama eksplicitiškai, vis dėlto yra implikuojama. Tačiau didžiausias iššūkis – išversti afekto raišką biopolitinėje dimensijoje į teorinę kalbą, analizuojant šią raišką skirtingose socialinėse-politinėse praktikose (kasdienybėje, biomedijose, biosaugume), bei plėtoti afirmatyvią biopolitikos teoriją, kurios centre atsидurtų afektas.

Tikslas ir uždaviniai

Šios disertacijos **tikslas** yra dvejopas. Viena vertus, išanalizavus reprezentatyvių tekstų korpusą, suformuluoti sintetinę (apimančią skirtingas interpretacijas) filosofinę afekto sampratą bei aptikti ją grindžiančias pagalbines prasmines kategorijas. Antra vertus, įrodyti,

jog afekto samprata yra biopolitinė *per se*, pademonstruoti, kaip afektas reiškiasi šiuolaikinėje biopolitikoje bei pasiūlyti afirmatyvios afektyviosios biopolitikos modelio projektą.

Tikslui pasiekti keliami šie **uždaviniai**:

1. Apžvelgti afekto sampratą jos pradininko – Spinozos – filosofinėje sistemoje.
2. Ištirti afekto sampratą poststruktūralizme (fenomenologijoje, psichoanalizėje, hermeneutikoje), aptikti panašumų ir skirtumų su spinoziškąja afekto interpretacija.
3. Nustatyti afekto sampratos turinį, remiantis ankstesnėmis įžvalgomis ir Deleuzėo ir Guattari bei jų pasekėjų (Massumi, Grosz, Braidotti) filosofija.
4. (Per)kontekstualizuoti afekto sampratą klasikinėse biopolitikos teorijose.
5. Išanalizuoti kasdienybę, biomedijas ir biosaugumą kaip afekto raiškos šiuolaikinėje biopolitikoje *topos*.
6. Formuluoti afirmatyvios afektyviosios biopolitikos projektą.

Ginamosios tezės

1. Lyginant skirtingas afekto sampratos interpretacijas, sukuriama į afektą orientuota ontologija bei kartu apmąstomos jos epistemologinės, etinės ir (bio)politinės implikacijos. Į afektą orientuota ontologija remiasi ne klasikinės filosofijos legitimuotomis duoties ir tapatybės kategorijomis, bet imanencijos, tapsmo, procesualumo ir virtualumo principais.
2. Afekto ontologizavimas ir lokalizavimas biopolitikos centre leidžia konceptualiai perkonfigūruoti biopolitiką ir aptikti bei analizuoti kokybiškai naujus, iki tol biopolitikos teorijoje nenagrinėtus fenomenus (kasdienybės afektyvumą, biomedijas bei biosaugumą).
3. Šių reiškinių analizė atskleidžia, jog afektas ir biogalia veikia tame pačiame ontologiniame lygmenyje. Tai reiškia, jog ne tik negatyvi biopolitika veikia afektyviai, bet taip pat afektas yra (bio)politinis. Tai, savo ruožtu, leidžia steigti afirmatyvią afektyviąją biopolitiką.

Tyrimo struktūra ir metodologija

Disertaciją sudaro dvi dalys (sintetinė ir analitinė), kiekvieną dalį sudaro trys skyriai. Pagrindinis metodologinis įrankis – reprezentatyvių filosofinių tekstų korpuso analizė. Analizės pobūdis priklauso nuo keliamo skyriuje uždavinio.

Pirmos dalies pirmame skyriuje yra analizuojama afekto samprata jos pradininko – Spinozos – teorijoje. Šiame skyriuje yra taikomas *interpretacinės-rekonstrukcinės* analizės metodas. Pagrindinė šio skyriaus prielaida – Spinozos afekto sampratos suvokimas kaip jo vientisos filosofinės sistemos – onto-epistemo-etikos – židinio taško (*a focal point*). Kritikuojant karteziškąjį mąstymą kaip įgalinantį transcendentalią plotmę bei autonominio ir racionalaus subjekto sampratą, formuluojama materialistinė imanencijos ontologija. Aptariamos tokios afekto kategorijos, kaip jo reliatyvumas, situatyvumas, procesualumas, transindividualumas bei transformatyvumas. Apžvelgiamos Spinozos filosofinės sistemos (ir afekto kaip jos vieneto) ontologinės, epistemologinės ir etinės-politinės implikacijos.

Antrame skyriuje apžvelgiama afekto samprata poststruktūralistinėje teorijoje. Čia imamasi *kritinės-komparatyvistinės* analizės, gretinant spinoziškąją ir poststruktūralistinę afekto sampratas. Poststruktūralizmo teorija yra apžvelgiama kaip alternatyvi afekto teorijai kritinė paradigma, užklausianti karteziškojo palikimo validumą. Šiame skyriuje fokusuojamasi į pamatinius skirtumus tarp poststruktūralistinės ir afekto teorijos. Kritiškai analizuojant afekto raišką Jacques'o Derrida, Jeano-François Lyotardo bei Michelio Foucault teorijose, išryškintos poststruktūralizmo aklovietės, kurias padeda aptikti afekto teorija.

Trečiame skyriuje, skirtame afekto sampratai Gilles'io Deleuze'o ir Félixo Guattari (bei jų pasekėjų) teorijose vėl yra imamasi *interpretacinės-rekonstrukcinės* analizės. Per pagalbines kategorijas toliau interpretuojama ir operacionalizuojama afekto samprata. Mąstytojų siūloma „kūno be organų“ kategorija apmąstoma kaip afektais grindžiamos ontologijos modelis. Emancipacinio tapsmo, molekulinės plotmės, intensyvumo ir nomadiškumo konceptai leidžia pabrėžti afekto rezistencines galias. Remiantis Briano Massumi afekto teorija, gvildinama „afekto autonomijos“ tezė. Pasitelkus postfeminisčių Elizabeth Grosz ir Rosi Braidotti teorijas, pristatomas afekto samprata grįstos post-antropoceninės etikos galimybė.

Pirmame antros dalies skyriuje *genealoginės* analizės būdu įvertinama afekto sampratos genėzė klasikinėse biopolitikos teorijoje. Teigiama, kad būtent afektas yra šiuolaikinės biopolitikos sąlyga ir taikyns. Kadangi afektas yra (meta)fizinė galia, sekant Massumi, šiuolaikinė biogalia yra konceptualizuojama kaip ontogalia, o galios režimas – kaip onto(bio)politinis. Konceptualizuojama, kaip biogalia pajungia afektus savo reikmėms, siekdama išlaikyti savo *status quo*, bei aptariama, kaip biogalios mechanizmai darosi vis labiau niuansuoti bei rafinuoti ir taikosi į mikrolygmenyje vykstančias afektyviasias sąveikas.

Antrame antros dalies skyriuje vykdoma *kritinė* biopolitikos fenomenų (kasdienybės, biomedijų, biosaugumo) analizė. Teigiama, kad visos trys šiuolaikinės biopolitikos atmainos veikia afektyviosios ortopedijos būdu – reguliuodamos ir koreguodamos

neparankius bei (re)produkuodamos parankius afektus. Kasdienybė yra konceptualizuojama kaip negatyvios afektyviosios biopolitikos *nomos* arba dispozityvas. Biomedijos yra siejamos su kontrole ir veikia kaip socialinę lauką apimantis tinklas. Galiausiai, biosaugumas yra apibrėžiamas kaip šiuolaikinės biogalios ribotyra: biogalia bando nustatyti, kurios gyvybės yra vertingos, o kurios – ne, ir ar (bei kaip) jas galima padaryti vertingas.

Paskutiniame skyriuje, remiantis suformuotu konceptualiniu aparatu, plėtojama originali afirmatyvios afektyviosios biopolitikos koncepcija. Teigiama, jog neatsiejamas nuo afekto rezistencinis potencialas yra negatyvios afektyviosios biogalios paneigimas. Išskiriamos filosofinės, ontologinės ir praktinės-politinės afirmatyvios afektyviosios biopolitikos projekto prielaidos.

Ankstesnių tyrimų ir literatūros apžvalga

Nors afekto teorijos „gimimo“ momentu būtų galima laikyti 2002 metais Briano Massumi parašytą knygą „Virtualumo parabolės: judėjimas, afektas, jutimas“, afekto teorija vis dar formuojasi kaip atskiras filosofijos diskursas. Be aibės straipsnių, buvo išleistos dvi svarbiausios rinktinės monografijos – „Afektyvusis posūkis: teoretizuojant socialumą“ (sudarytojai: Patricia Clough, Jean O'Malley Halley, 2007) ir „Afekto teorijos chrestomatija“ (sudarytojai: Melissa Gregg, Gregory Seigworth, 2010). Iš neseniai išleistų leidinių paminėtina Routledge leidykloje išleista rinktinė monografija „Afektyviosios visuomenės: pagrindinės sąvokos“ (sudarytojai: Jan Slaby, Christian von Scheve, 2019). Afekto santykiui su biopolitika daug dėmesio skiria Patricia Clough („Vartotojo pasąmonė: apie afektą, medijas, ir matą, 2018) ir Brianas Massumi („Afekto politika“, 2015, „Ontogalia: karas, galios ir jutimo būklė“, 2015).

Visą disertacijoje nagrinėjamą literatūrą galima skirstyti į dvi grupes. Pirmoji grupė – literatūra, kurioje afektas pasirodo kaip pagalbinė (antrinė) kategorija. Prie šios grupės būtų galima priskirti antrame ir trečiame pirmosios dalies skyriuose nagrinėjamus autorius (J. Derrida, J. F. Lyotard'ą, M. Foucault, G. Deleuze'ą, F. Guattari) bei pirmame ir antrame antrosios dalies skyriuje analizuojamus klasikinės ir šiuolaikinės biopolitikos teoretikus (R. Esposito, M. Hardtą, A. Negri, S. Prozorovą, bei kitus). Dirbant su šia grupe, buvo fokusuojamasi į afekto sampratos raišką šiai grupei priklausančių autorių teorijose ir mėginama rekonstruoti fragmentiškai besireiškiančią afekto sampratą pasitelkus pagalbinius mąstytojų plėtojamus konceptus. Kadangi minėtųjų autorių darbai šioje disertacijoje atlieka *kontekstinę* funkciją, teorinė jų pozicijų rekonstrukcija yra tik dalinė ir vietomis arba pernelyg konkreti, arba, atvirkščiai, panoraminė.

Antroji grupė – literatūra, kurios tematika ir problematika yra tiesiogiai susijusi su afekto teorija. Tarp šios grupės autorių paminėtini pirmame pirmosios dalies skyriuje apžvelgiamas Spinoza, bei vėlesniuose skyriuose nagrinėjami B. Massumi, E. Grosz, P. Clough bei kiti. Kadangi šių autorių teorijose afekto samprata yra kertinė, analizuojant šios grupės literatūrą, buvo mėginama, viena vertus, plėsti ir tikslinti afekto sampratos turinį, ir, antra vertus, kreipti dėmesį į originalias afekto interpretacijas bei raišką skirtinguose filosofiniuose bei socialiniuose kontekstuose (nuo ontologijos ir epistemologijos iki šiuolaikinės (bio)politikos ir medijų).

Svarbu pažymėti, jog Lietuvoje afekto tematika ir problematika yra praktiškai nenagrinėjama. Iš nedaugelio publikacijų svarbiausia yra Audronės Žukauskaitės monografija „Nuo biopolitikos iki biofilosofijos“ (2016), kurioje autorė nagrinėja afektą, tačiau kitų teorijų kontekste. Ši monografija pravertė rašant antrąją disertacijos dalį kaip plataus biopolitinių teorijų spektro eksplikacija. Vienintelė publikacija lietuvių kalba, kuriame afektas yra naudojamas metodologiškai, yra Manto Kvedaravičius straipsnis „Veido esatis“ (2012), kuriame autorius sugretina fenomenologiją su afekto teorija. Nors afekto samprata buvo iš dalies nagrinėjama kitų filosofinių disciplinų kontekste, vis dėlto afekto teorija kaip filosofinė mąstymo paradigma nėra įsitvirtinusi Lietuvos filosofijos diskurse.

Tyrimo naujumas ir aktualumas

Kadangi afekto teorija Lietuvoje dar nėra susiformavusi disciplina, šis tyrimas atitinka naujumo ir aktualumo kriterijus. Disertacijoje pristatoma išsami afekto sampratos eksplikacija, remiantis tiek „klasikine“ bei „postklasikine“ filosofija, tiek aktualiausia literatūra. Taip pat disertacijoje yra nagrinėjama biopolitika – kita filosofinė paradigma, kuri dar nėra pakankamai išplėtotą Lietuvos filosofijos diskurse, tad disertacija kokybiškai prisideda prie šios paradigmos formavimosi Lietuvos kontekste bei papildo ją nauja teorine perspektyva.

Svarbu pabrėžti afekto teorijos santykį su kitomis naujomis filosofijos kryptimis: naujuoju materializmu, proceso filosofija (tapsmo ontologija), į objektus orientuota ontologija (OOO), Antropoceno teorijomis, spekuliatyviomis filosofijos kryptimis (pavyzdžiui, Briano Massumi, vieno svarbiausių afekto teoretikų, filosofija yra apibrėžiama kaip „spekuliatyvusis pragmatizmas“). Vertinant disertaciją iš šių palyginus naujų ir aktualių filosofijos teorijų perspektyvos, šis darbas prisideda prie „dialogo“ tarp skirtingų filosofijos paradigimų, leidžia kritiškai reflektuoti šiose paradigmose nagrinėjamą problematiką bei pasiūlo naujų konceptualinių žiūros taškų į tokias

kertines kategorijas, kaip materializmas, tapsmu grįsta ontologija, Antropocenas, bei kitas.

Vertinant šio tyrimo naujumą bei aktualumą globaliu mastu, ši disertacija išsiskiria dviem požūriais. Pirma, disertacijoje yra išsamiai nagrinėjamas platus afekto filosofinių interpretacijų spektras – nuo Spinozos iki šiuolaikinių autorių, tad ji yra savotiška sisteminė afekto teorijos studija. Antra, disertacijoje afektas pristatomas kaip biopolitinė kategorija, pabrėžiamas santykis tarp afekto ir šiuolaikinių (bio)politinio valdymo mechanizmų, bei formuluojami pasipriešinimo šiam valdymui scenarijai. Dėl šių priežasčių disertacija (ir jos pagrindu paruoštos publikacijos) kokybiškai prisideda prie tiek Lietuvoje besiformuojančio, tiek pasaulyje intensyviai besiplėtojančio afekto teorijos diskurso, pasiūlo originalių konceptualizacijų bei naujų tyrimų perspektyvų.

Publikacijų sąrašas

Monografijų užsienio leidiniuose dalys

Petrina, Denis. 2021. "Affect Trapped: Algorithms, Control, Biopolitical Security." Wrobel, Szymon, Skonieczny, Krzysztof. *Living and Thinking in the Post-Digital World: Theories, Experiences, Explorations*. Krakow: TAIWPN UNIVERSITAS, p. 219–234.

Straipsniai užsienio leidiniuose

Petrina, Denis. 2021. "De/syn/chrono/biopolitics: Precarious Present, (un)Certain Futures." *Tropos* (ISSN: 2036-542X). Vol. XIII, No. 1, p. 117–132.

Petrina, Denis. 2020. "Political Ontogenesis: (Through) Affects (Towards) Becoming (and) Immanent Critique." *The Comparatist* (ISSN: 1559-0887; Print ISSN: 0195-7678). Vol. 44, p. 83–95.

Straipsniai nacionaliniuose leidiniuose

Petrina, Denis. 2021. „Kūniškos mediacijos: biomedijos šiuolaikinėje kontrolės visuomenėje“. *Athena: Filosofijos studijos* (ISSN: 1822-5047), Nr. 16, p. 141–156.

Petrina, Denis. 2018. „Šmėkliškas subjektas: différance (a/e)pektai“. *Athena: Filosofijos studijos* (ISSN: 1822-5047), Nr. 13, p. 35–56.

Petrina, Denis. 2017. „Daugiau nei apskaičiuojama, mažiau nei vienas: populiacijos ir afekto santykis Michelio Foucault biopolitikos teorijoje“. *Athena: filosofijos studijos*, (ISSN: 1822-5047), Nr. 12, p. 196–211.

I. AFEKTO SAMPRATOS FILOSOFINĖS INTERPRETACIJOS

1. SPINOZA: GALIOS ONTOLOGIJA

Veikale „Kas yra filosofija“ Gilles'is Deleuze'as ir Félixas Guattari titulavo Benedictą de Spinozą „filosofijos valdovu“². Viena vertus, tokio išskirtinio vertinimo priežastis galėtų būti tai, kad Spinoza sukūrė ir išplėtojo ištis originalią filosofinę sistemą; nors Spinozos vartojamas kategorinis aparatas – substancija, atributai, modusai, galiausiai, gamta ir (kaip) Dievas – atitinka nuo Platono besiformavusius filosofijos tradiciją ir diskursą, šias kategorijas Spinoza mąsto, aiškina ir interpretuoja kokybiškai skirtingai nuo savo pirmtakų. Šį skirtumą, sekant Deleuze'ų ir Guattari, galima įvardyti kaip Spinozos radikalią filosofinę laikyseną, kurios esmė – transcendentinės plotmės atsižadėjimas ir absoliučios imanencijos – savipriežastingumo – postulavimas. „Spinoza, – rašo filosofų duetas, – buvo filosofas, kuris pakankamai gerai žinojo, kad imanencija yra imanentiška tik sau pačiai“³.

Antra vertus, kad ir kaip paradoksaliai tai atrodytų, toks titulas buvo suteiktas Spinozai dėl jo mąstymo marginalumo, ribiškumo, neatitikimo tradicijai. Tuo metu (ir ilgą laiką po to) dominavusios tradicijos – platoniškojo-karteziškojo dualizmo – pamatinė prielaida buvo ta, kad sąmonė ir materija yra nevienalytės ir, vadinasi, reiškiasi kaip dvi atskiros substancijos. Tai, savo ruožtu, ne tik suponuoja transcendentinės plotmės egzistavimą, bet, kaip parodė šios tradicijos istorija, transcendentinės plotmės viršenybę materijos atžvilgiu. Spinoza buvo pirmasis filosofas, atsižadėjęs (iliuzinės, kaip ją vadina Deleuze'as ir Guattari) transcendentinės plotmės ir „sutuokęs“ sąmonę ir materiją imanencijos plotmėje.

Imanencija – sąvoka, be kurios nepamaštomas spinoziškas monizmas. Ko gero, labiausiai prieštaraujantis tuometinei filosofinei paradigmai, pripratusiai, kaip minėta, mąstyti dichotomiškai, buvo Spinozos postulas *Deus sive Natura*, reiškiantis, kad Dievas ir gamta yra viena ta pati substancija. Būtent šis teiginys laikytinas Spinozos imanencijos pagrindimo prielaida. Spinoza aiškina, kad dieviškoji-gamtiškoji substancija reiškiasi dviem skirtingais būdais – aktyviai (*natura naturans*) ir pasyviai (*natura naturata*). Kitaip tariant, substancija vienu metu veikia ir yra veikiamą pačios savęs, yra savęs pačios priežastis ir padarinys, taigi, nėra nieko, kas būtų transcendentiška jai, ji yra imanentiška.

Spinozos imanentizmo, arba monizmo, projektas, yra įdomus ir (ypač) tuo, kad jame ligi tol gyvavusios skyriumi filosofijos disciplinos – ontologija, epistemologija,

2 Deleuze, Gilles, and Guattari, Félix. 1994. *What is Philosophy?* New York: Columbia Press, p. 48.

3 Ibid.

etika – „suauga“ į vientisą sistemą. Elizabeth Grosz tokį konceptualinį mąstytojo judesį aiškina tuo, kad jis ruošia ontologinę dirvą etikai⁴, o tai, savo ruožtu, reikalauja kokybiškai skirtingo epistemologinio aparato. Todėl, neabejotina, tokioje konceptualinėje rekonfiguracijoje slypi išties radikalus potencialas, nes ji tiek leidžia pakeisti įprastą mąstyseną ir kalbėseną apie tokias paskiras (neva savaime suprantamas) filosofines kategorijas, kaip, pavyzdžiui, kūnas, sąmonė, subjektas ir jo afektai bei emocijos, tiek užklausia pamatinės ontologines ir epistemologines, bei iš jų išplaukiančias etines prielaidas.

Galiausiai, svarbu paminėti kertinę šios disertacijos sąvoką – afektą, kuri atlieka svarbų, jei ne pagrindinį vaidmenį Spinozos imanencijos ontologijoje. Spinoza yra pirmasis filosofas, afektui aiškinti pasitelkęs *aktyvumo* kategoriją, užuot tapatinęs afektą vien su *passyvia* patirtimi – pasija, kaip tai darė jo pirmtakai. Nors keliuose Spinozos „Etikos“ vertimuose teko pastebėti, kad originaliai vartojama sąvoka „afektas“ yra pakeista į „emociją“, pabrėžtina, kad tai yra dvi nors ir iš dalies persiklojančios, bet vis dėlto skirtingos sąvokos, apie ką plačiau bus rašoma trečiame šio skyriaus poskyryje. Iš esmės, kaip bus pademonstruota, Spinozai afektai yra ne tik modusai – savitarpės kūnų sąveikos, bet, svarbiausia, jo etinės sistemos atspirties taškas ir žinojimo formavimo(si) sąlyga.

Šiame skyriuje aptariamos penkios reikalingos darbo tematikai ir problematikai atskleisti Spinozos minties trajektorijos. Pirmas poskyris skirtas Spinozos išplėtotai René Descartes'o dualizmo ir absoliutaus subjekto autonomiškumo kritikai. Antrajame savotiškas spinoziškas materializmas analizuojamas iš jo pagrindinio moduso – kūno – perspektyvos. Aptarus kūną, trečiame poskyryje išsamiau nagrinėjama afekto samprata, kur afektas aprašomas pasitelkus *santykio* ir *perėjimo* kategorijas bei analizuojamas Spinozos afektyviosios komunikacijos modelis. Ketvirtame poskyryje pristatomas spinoziškas monizmas, kuris yra interpretuojamas kaip vientisa ontologijos, epistemologijos ir etikos sistema, bei aptariamos šios sistemos konceptualinės prielaidos bei implikacijos. Galiausiai, penktame poskyryje svarstoma apie Spinozos filosofinės paradigmos ir jos centre esančių afektų galimą politinį potencialą.

1.1. Descartes'o kritika: nuo pasijų prie afektų, nuo valios prie *conatus*

Karteziškojo dualaus modelio esminis bruožas yra dviejų substancijų – materijos ir sąmonės – koegzistavimas. Pirmoji, materija, aiškina Descartes'as, yra tąsi, universali

4 Grosz, Elizabeth. 2017. *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*. New York: Columbia Press, p. 56.

(būdinga tiek subjektams, tiek objektams), pasyvi, ir daloma; sąmonė, *vice versa*, yra nedaloma ir unikali – kiekvieno individo *cogito*, geba mąstyti ir per mąstymą suvokti savo egzistenciją (*cogito ergo sum*), reiškia, kad kiekvienas individas yra atskira mąstymo substancija⁵. Tokiame dualiame modelyje kūnas (kaip tįsumo substancijos modusas) yra pasyvus, tuo tarpu sąmonė – aktyvi. Tai implikuoja hierarchiją – kadangi *protas*, arba sąmonė, padaro pasyvų kūną aktyvų, kiekvieno subjekto, *cogito* užduotis yra valdyti savo kūną – kuris Descartes'ui yra tapatus objektui – protu.

Panašią metodologinę operaciją Descartes'as taiko ir afektams, arba, kaip jis juos vadina, *pasijoms*: jau iš paties pavadinimo matyti, kad pasijos yra tįsumo substancijos – kūno – apraiškos, kurios, nors ir veikia (bei yra veikiamos) sąmonės, vis dėlto yra atskirtos nuo jos. Descartes'as net „atranda“ anatomicinę pasijų vietą – mažą liauką, esančią smegenų centre⁶, iš kurios, jo įsitikinimu, pasijos atsiranda. Filosofo sprendimą lokalizuoti pasijas kūne ir atsieti jas nuo aktyvios sąmonės galima vertinti kaip, vėlgi, metodologinį: padarius pasijas pasyvias, vadinasi, objektyvias, jos epistemologine prasme tampa lengviau ištiriamos ir analizuojamos. Etine prasme toks judesys reiškia, kad sąmonė yra pajėgi „pažaboti“ ir kontroliuoti pasijas. Tai geriausiai iliustruoja paties Descartes'o poziciją, kurią jis išreiškia savo veikale „Sielos pasijos“: „pačios žiauriausios pasijų apraiškos niekada nėra pakankamai stiprios, kad sudrumstytų sielos ramybę“⁷.

Kaip teigia Rei Terada, „sudėtingais manevrais Descartes susieja pasiją, kuri nurodo į skirtumą pačiame prote, su vieninga sąmone“⁸; tokiu būdu padarydamas pasijas tiek pažinias protu, tiek jo valdomas. Tačiau prasminga iškelti klausimą: jei kūnas ir sąmonė yra dvi skirtingos substancijos, kas jas susieja, ir juo labiau kaip sąmonė gali kontroliuoti kūną ir jo pasijas (kurios, kaip taikliai pastebėjo Terada, yra „skirtumo pačiame prote“ įrodymas)? Būtent nuo šios metodologinės aklavietės Spinoza pradeda savo kritiką, kurią plėtoja dviem kryptimis: viena vertus, filosofas užklausia substancijų dualumo pagrįstumą, antra vertus, revizuoja Descartes'o afektų ir / kaip pasijų interpretaciją.

Trečias „Etikos“ skyrius prasideda nuo Spinozos kritinės pastabos, kad tuometinėje žinojimo paradigmoje žmogus ir gamta yra atskirti; jis palygina žmogų su „karalyste

5 Descartes, Rene. 1996. „Meditations On First Philosophy“. In: *The Philosophical Works of Descartes*. Translated by Haldane, Elizabeth. Cambridge: Cambridge University Press, p. 28.

6 Descartes, Rene. *The Passions of the Soul* (2017) [online]. *Early Modern Texts*. Prieiga per internetą: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1649part2.pdf>, p. 17 [Žiūrėta Spalio 2, 2019, 22:17].

7 Ibid, p. 42.

8 Terada, Rei. 2001. *Feeling in Theory: Emotion after the “Death of the Subject”*. Cambridge: Harvard University Press, p. 8.

[gamtos, *aut. pastaba*] karalystėje [...]”⁹. Pasyvios gamtos priešpriešinamas aktyviam (sąmoningam) subjektui sukuria prielaidas transcendentinei plotmei rasti – pavyzdžiui, Descartes’as tikėjo, kad į žmogaus mechaniską, pasyvų kūną sielą (sąmonę) įkvepia Dievas. Dievo-subjekto su gamta-objektu hierarchinį santykį atkartoja sąmonės/kūno dualizmas, kurio esmė, kaip jau minėta, pasyvaus kūno valdymas aktyvios sąmonės. Spinoza sąmoningai atsižada „dviejų karalysčių“ doktrinos, teigdamas, kad Gamta ir Dievas yra viena ta pati substancija, o kūnas ir sąmonė yra jos atributai, arba apraiškos būdai.

Tokios ontologinės „revoliucijos“ padariniai – karteziškos sąmonės–kūno hierarchijos suardymas ir transcendentinės plotmės poreikio panaikinimas. Pirma, jei sąmonė ir tįsumas nėra dvi atskiros substancijos, bet yra tos pačios gamtiškos ir / arba dieviškos substancijos atributai, iš to išplaukia, kad tarp jų yra ne pajungimo, bet lygiagretiškumo (ir lygiavertiškumo) santykis. Sąmonė negali priversti kūno jaustis vienaip arba kitaip (kuo buvo įsitikinęs Descartes’as, teigdamas, jog sąmonė gali (ir turi) valdyti kūno aistras), kaip ir kūnas negali priversti sąmonės mąstyti tam tikru būdu (3 sk., *Prop. II*); priešingai, kūnas veikia sąmonę ir *vice versa*, kas, iš esmės, leidžia rasti skirtingiems modusams, arba afektams. Antra, atsakius dualumo, išnyksta transcendentinės plotmės poreikis: kadangi nėra substancialaus skirtumo tarp kūno ir sąmonės, panaikinęs transcendentinį Dievą, Spinoza, Steveno Browno ir Paulo Stenner’io teigimu, „panaikina mechaninį jungties tašką tarp kūno ir sąmonės”¹⁰. Spinoziškas Dievas iš esmės skiriasi nuo savo karteziškosios versijos: jis yra ne transcendentinis, o imanentinis – *causa sui*, savęs pačios ir kitų atributų bei modusų priežastis; tai, savo ruožtu, reiškia, kad Dievas yra aktyvus ir pasyvus vienu metu. Dieviškos ir gamtiškos substancijos buvimas sykiu *natura naturans* ir *natura naturata* leidžia suprasti, kad visi šios substancijos padariniai – tįsumas ir sąmonės atributai bei jų modusai – vienodai veikia kitus ir yra veikiami kitų.

Tai veda link kito probleminio aspekto Descartes’o paradigmoje – afektų suvokimo kaip pasijų ir autonomiško, savo egzistenciją per mąstymą steigiančio subjekto modelio. Įdomu, kad būtent afekto kategorija Spinozos filosofijoje užklausia autonominio subjekto sampratos validumą: Spinozos teigimu, filosofai netinkamai interpretuodavo, net karikatūrindavo afektus – bet juos reikia *suprasti*. Vėlgi, galima grįžti prie Descartes’o, kuris siūlo suvokti afektus ne kaip autonomiškas kūniškas reakcijas, bet

9 Čia ir toliau cituojama Spinoza, Benedict. 2001. *The Ethics*. Translated by Elwes R. H. M. Blackmask Online. Cituojant, nurodomas skyriaus skaičius (arabišku skaitmeniu) ir teiginio numeris (romėnišku skaitmeniu).

10 Brown, Steven, and Stenner, Paul. 2001. „Being Affected: Spinoza and the Psychology of Emotions“, in *International Journal of Group Tensions*, January, p. 85.

kaip pasijas – kūno potyrius, kurie drumsčia sąmonę, todėl turi būti pažaboti. Spinozos koncepcijoje sąmonė neturi ypatingos galios valdyti afektų, ir šia prasme jie yra visiškai nepriklausomi nuo sąmonės. Tačiau toks teiginys jokių būdu nereiškia, kad afektai neturi nieko bendro su sąmonė, nes, kaip Spinoza formuluoja afektų apibrėžimą, pastarieji yra „kūno modifikacijos, dėl kurių aktyvios kūno gebos didėja arba mažėja, yra plečiamos arba ribojamos, bei šių modifikacijų idėjos“ (3 sk., *Def. III*). Tai reiškia, kad afektas reiškiasi ir sąmonės, ir kūno modusais, taigi, yra dvilypis. Vis dėlto tai nėra pakankama sąlyga anuliuoti subjekto autonomijos, nes afektų dvilypumas pats savaime nepaaiškina subjekto santykio su afektais.

Šiam santykiui atskleisti derėtų atkreipti dėmesį į Spinozos afekto autonomijos eksplikaciją. Jei Descartes'ui subjekto autonomija yra tapati gebėjimui valdyti savo afektus, Spinoza grindžia afekto autonomiją atvirkštine prielaida: subjektas nėra pajėgus visiškai kontroliuoti savo afektų. Iš esmės, Spinoza atsisako laisvos valios koncepcijos: jis metaforiškai teigia, jog tie, kurie tiki savo žodžių ir veiksmų laisve, „sapnuoja atmerktomis akimis“ (3 sk. *Prop. II*). Sykiu būtų klaidinga daryti išvadą, kad Spinoza *à la* Hobbes vaizduoja žmogų kaip iracionalų, mechaniškai reaguojantį į aplinkos veiksmus, emocijų ir pasijų vedamą padarą, kurio siekis – didinti savo gerovę. Geriausiai Spinozos filosofinei antropologijai suprasti padėtų kituose poskyriuose plačiau nagrinėjama sąvoka – *conatus*, arba geismas *qua* siekis išlaikyti savo egzistenciją (3 sk., *Prop. VI*). Dešimtame trečio skyriaus teiginyje formuluojama, kad pagrindinis sąmonės siekis yra „teigti kūno buvimą“ (3 sk., *Prop. X*): kaip jau minėta, tarp kūno ir sąmonės esti priklausomybės santykis, todėl tai, kas silpnina kūną, silpnina ir sąmonę, ir atvirkščiai (3 sk., *Prop. XI*). Kitaip tariant, Spinoza lokalizuoja teigimą, afirmatyvumą pačiame savo ontologinės koncepcijos centre – ir vis dėlto afirmatyvus *conatus* nėra tapatus nei Hobbes'o „savanaudiškai egzistencijai“, nei karteziškajai valiai, nors ir turi panašumų su jomis.

Hobbes'ą ir Spinozą skiria jų radikaliai skirtingas požiūris į afektus: Hobbes'o požiūris šiuo aspektu yra artimesnis Descartes'ui, nes, jo nuomone, žmogus turi įveikti savo afektus (prigimtinę būklę), kad galėtų gyventi darniai su kitais žmonėmis; priešingai, Spinoza nemato prieštaros tarp žmogaus, jo afektų ir, galiausiai, gamtos, nes visa tai yra viena ir ta pati substancija, vadinasi, *conatus* – egzistencijos esmė – atitinka šią substanciją, todėl ne naikina ją, bet, atvirkščiai, *teigia*. Gretinant spinoziškąjį *conatus* ir Descartes'o valią, kaip pagrindinį skirtumą galima įvardyti skirtingą autonomijos koncepciją ir jos sąsają su afektais. Descartes'o valia yra autonomiškos sąmonės pastanga *valdyti* kūną, tuo tarpu Spinozos *conatus* pirmiausia ir svarbiausia manifestuojasi pastanga suprasti kūną, suprasti dieviškąją / gamtiškąją tvarką ir veikti pagal ją. Tokioje eksplikacijoje afektai pasirodo ne kaip trikdžiai, bet, atvirkščiai, kaip

modusai, įgalinantys subjektą realizuoti savo *conatus* ir didinti *potentia* – gebą veikti.

Taigi, *conatus* sąvoka iš esmės rekonceptualizuoja subjekto sampratą. Subjekto tapatinimas su *conatus* leidžia Spinozai nuginčyti karteziškąją *cogito ergo sum* formulę, suteikus afektams autonomiją subjekto atžvilgiu: afektai nėra vien tik pasijos, patiriamos subjekto, bet yra ir aktyvūs įvykiai, o tai reiškia, kad subjektas neturi galios valdyti afektus. Ir *vice versa*, afektai nėra iracionalūs, destruktivūs impulsai, kaip juos yra linkęs suvokti Hobbes'as, todėl subjekto sąmonė gali juos suvokti ir įsisąmoninti. Taip Spinoza išlaiko kūno ir sąmonės paralelizmą, išvengdamas atsigręžimo į transcendentįskumą ir absoliutaus subjekto autonomijos paneigimo.

1.2. Idealistinis materializmas: kūnų de/kompozicijos

Nors Spinoza, dėstydamas savo filosofinę sistemą, yra linkęs vartoti tokias sąvokas, kaip judėjimas, rimtis, greitis, plotmės; trumpai tariant, sąvokas, aprašančias materiją, būtų ne visai korektiška be išlygų priskirti Spinozą materializmo tradicijai. Pavyzdžiui, Deleuze'as stebėjosi, kad Spinoza, visada savo raštuose kalbėjęs apie materiją drauge su sąmonės ir sielos sąvokomis, apibrėžiamas kaip materialistas¹¹. Tam, kad apibrėžtume Spinozą kaip materialistą, visų pirma turėtume eksplikuoti materijos santykį su sąmone bei idealybe jo filosofinėje paradigmoje.

Tradiciškai, materialistinė filosofija priešpriešinama idealistinei filosofijai. Kaip teigta aukščiau, Spinoza atsižada sąmonės ir materijos dualumo ir taip eliminuoja transcendentinės plotmės poreikį, tačiau pavadinti jį materialistu tradicine šio termino prasme taip pat atrodo problemiška: vėlgi, dėl to, kad substancija reiškiasi ne tik kaip tįsumo, bet sykiu kaip sąmonės atributas, ir šiedu atributai nėra redukuotini vienas į kitą. Šia prasme, ko gero, tinkamiausias terminas Spinozos materializmo koncepcijai apibrėžti būtų *idealistinis materializmas*. Panašios pozicijos laikosi ir Grosz: ji teigia, kad Spinozos filosofija, *per impossible*, kombinuoja savyje materializmo ir idealizmo elementus¹². Kūnas ir sąmonė yra tos pačios dieviškos ir / ar gamtiškos substancijos (pats substancijos „dvilypumas“, *Deus sive Natura*, nurodo į ekvivalentišką santykį tarp dviejų substancijos dėmenų) atributai, todėl, paradoksaliu būdu, kūnas yra *idealus* (atitinkantis dieviškąją substanciją) tiek pat, kiek sąmonė yra *materiali* (ne tik veikiamą materijos, bet ir veikianti ją).

Visgi galima pastebėti Spinozos polinkį į materializmą (dėl to jo materializmo versija buvo pavadinta idealistiniu materializmu, o ne atvirksčiai – materialiu idea-

11 Deleuze, Gilles. 1978. „Lecture Transcripts on Spinoza's Concept of Affect“, in *Course Vincennes*, 24 January 1978. Translated by Murphy, Timothy (online). Retrieved from <https://www.web-deleuze.com/textes/14> (Accessed 6 October, 2019, 20:23).

12 Grosz, Elizabeth. 2017. *The Incorporal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, p. 79

lizmu), nes „žmogus pažįsta save tik per savo kūno modifikacijas, ir jų idėjas“ (3 sk., *Prop. LIII*). Matome, kad idėja yra antrinė kūno modifikacijų – afektų – atžvilgiu. Kūnas yra spinoziškiosios (idealistinio) materializmo versijos atskaitos taškas – Deleuze’as net teigia, kad kūnas yra naujas, Spinozos pasiūlytas „filosofinis modelis“¹³. Be abejo, šis modelis reikalauja atskiros eksplikacijos: spinoziškas kūnas nėra biologinis vienetas, jis net nėra statiškas materialus darinys; veikiau, jis yra modusas – tam tikras poveikis substancijai: būseną arba savybę¹⁴. Grosz, aprašydama Spinozos kūno modelį, pasiūlo jo dinamikos terminus: „kūnas yra nenutrūkstantis ir pastoviai besikeičiantys santykiai tarp judėjimo ir rimties, greičio ir lėtumo, tęstinumo ir bendrumo“¹⁵. Taigi, spinozišką kūno koncepciją geriausiai nusako reliacija, santykis: filosofas tvirtina, kad kūnas yra sudarytas iš daugelio paskirų dalių, kurių kiekviena gali būti paveikta kitos ir kiekviena iš kurių skirtingai veikia vieną kitą (3 sk., *Prop. XVII*). Atsižvelgiant į tai, kūnas apibrėžtinai kaip vienu metu holistinė visuma, sudaryta iš individualių dalių, visuma, ir kartu begalės santykių (tiek tarp dalių, tiek tarp dalių ir kūno, tiek tarp kūno ir kitų kūnų bei jų dalių) išėjimas taškas.

Vėlgiai svarbu pažymėti, kad kūno kaip moduso samprata suponuoja tik jo reliatyvią autonomiją, nes jis yra priklausomas nuo jį sudarančių komponentų be kitų kūnų ir jų veikiamas. Kadangi kūnas veikia (ir yra veikiamas) imanencijos plotmėje, yra begalė galimų scenarijų, kas ir kaip gali paveikti kūną ir, *vice versa*, kaip jis gali paveikti kitus. Būtent tokia kūno situatyvi atvertis gali būti „raktas“ žymiai Spinozos formuluotei suprasti: „niekas nežino, ką geba padaryti kūnas“ (tikslėnė formuluotė būtų: niekas nežino, kokios yra kūno gebėjimų ribos) (Sk. 3, *Prop. II*). Tiesa, pats Spinoza nesiima nustatyti kūno galių ribų (akivaizdu, kad tai būtų bergždžia užduotis), tačiau jis formuluoja principus, padedančius suprasti, kaip vienokie arba kitokie kūnai, modusai, susidūrimai veikia individo kūną.

Susidūrimas (*occursus*) apibrėžtinai kaip dviejų modusų susitikimas ir sąveika, iš kurių kyla jų abiejų modifikacija, pokytis. Spinoza siūlo du imanomus susidūrimų scenarijus, veikiančius, pasak Brown’o ir Stenner’io, pagal simpatinę dispoziciją¹⁶ – kitaip tariant, tarp susidūrusių kūnų formuojasi simpatijos (abipusės traukos) arba antipatijos (abipusio atstūmimo) santykis, priklausomai nuo to, ar šių kūnų gebos veikti didėja, ar mažėja. Pirmame poskyryje buvo pastebėta, kad kiekvieno kūno esmė yra jo *conatus* – gyvybingos galios ir siekis išlikti. Trauka arba atstūmimas atsiranda ne tiek

13 Deleuze, Gilles. 1988. *Spinoza: Practical Philosophy*. San Francisco: City Lights Book, p. 17.

14 Bennet, Jonathan. „Spinoza’s Metaphysics“, in *The Cambridge Companion to Spinoza*. Edited by Garret, Don. Cambridge: Cambridge University Press, p. 79.

15 Grosz, Elizabeth. 2017. *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, p. 70.

16 Brown, Steven, and Stenner, Paul. 2001. *Being Affected: Spinoza and the Psychology of Emotions*, p. 94

iš dviejų modusų, kūnų arba idėjų, santykio, kiek iš šio santykio poveikio jų *conatus*. Jei dviem kūnams susidūrus jų abiejų *conatus* didėja, tarp jų formuojasi teigiamas simpatijos santykis, taigi, abiejų kūnų geba veikti didėja; ir priešingai, jei susidūrę kūnai neigiamai paveikia vieno kito *conatus*, jie atstumia vienas kitą ir jų geba veikti mažėja.

Įsidėmėtina, kad susidūrimo rezultatas visada vienodai veikia abu kūnus. Taip yra todėl, kad abu kūnai yra tos pačios substancijos modusai ir, vadinas, veikdami vienas kitą, jie taip pat veikia substanciją. Iš to išplaukia kitas įdomus aspektas, kurį galima įvardyti kaip kompozicinį. Jei tarp kūnų steigiasi simpatijos santykis, abu kūnai pereina į didesnio tobulumo būseną, formuodami artimesnį substancijai vienį. Tai nereiškia, kad du modusai susijungia į vieną, bet, veikiau, jie, teigiamai paveikę vienas kitą, praturtina vienas kitą, sukuria analogišką vientisai substancijai kompoziciją. Ir *vice versa*, neigiamas susidūrimas veikia kūnus destruktiviai, iškomponuodamas juos, suardydamas kūno ir jo dalių visumą. Kadangi sąmonė iš anksto nežino, kaip vienas ar kitas susidūrimas paveiks kūną, individas gali sužinoti tai tik empiriškai, patirdamas skirtingus susidūrimus.

Žvelgiant iš šios perspektyvos, patirtis pasirodo kaip savotiška gyvybingumo „valiuta“. Galima išvelgti tiesioginę patirties koreliaciją su *conatus*: kuo daugiau patiria kūnas, tuo labiau didėja jo galios ir geba veikti, nes per patirtį sąmonė išmoksta atpažinti susidūrimus, leidžiančius kūnui pereiti iš mažesnio į didesnio tobulumo būseną. Performuluojant, pasyvios kūno modifikacijos išmoko kūną veikti: tinkamuose susidūrimuose kūno pasyvumas, arba receptyvumas, transformuojasi į aktyvumą, potencialą veikti.

1.3. Afektų etologija: modifikacijos, perėjimai, komunikacija

Spinoza apibrėžia afektus kaip kūno modifikacijas ir jų idėjas (3 sk., *Def. III*). Deleuze'as Spinozos filosofijos terminų glosarijuje atkreipia dėmesį į skirtį tarp dviejų afektų rūšių: afektų-modifikacijų (*affectio*) ir afektų-perėjimų (*affectus*). Nors, pasak Deleuze'o, yra tendencija aiškinti šį skirtumą pasitelkus kūno ir sąmonės kategorijas – *affectio* traktuojamas kaip kūno modifikacija, o *affectus* yra šios modifikacijos idėja sąmonėje, toks atributavimas yra nekorektiškas, nes jis panaikina kūno ir sąmonės vienovę. Tikrasis skirtumas sietinas su poveikiu, kuris yra padaromas kūnui: afektai-modifikacijos, kaip ir suponuoja šis terminas, modifikuoja, arba keičia kūną, tuo tarpu antroji afektų kategorija leidžia kūnui pereiti į didesnio arba mažesnio tobulumo būseną¹⁷. Laikoma, kad kūnas pereina į didesnio tobulumo būseną, kai jo geba veikti didėja, ir priešingai – perėjimas į mažesnio tobulumo būseną įvyksta tada, kai kūno geba veikti mažėja.

17 Deleuze, Gilles. 1988. *Spinoza: Practical Philosophy*, p. 49.

Aprašytas perėjimo stadijas Spinoza atitinkamai vadina malonumu ir skausmu (3 sk. *Prop. XI*), kurie yra *conatus* – ontologinio geismo – padariniai. Taigi, Spinoza išskiria tris pagrindinius afektus: geismą (*conatus*), malonumą arba džiaugsmą (*laetitia*) ir liūdesį arba skausmą (*tristitia*). Svarbu suvokti, jog šie trys afektai nėra transcendentiniai, jie yra imanentiškai susiję su kūno geba veikti. Spinoza pastebi, kad bet kas gali būti geismo, malonumo arba skausmo priežastimi (3 sk., *XV Prop.*). Šią mintį tęsiau ir eksplikuoja Grosz, aiškindama, jog nei skausmas, nei malonumas patys savaime nei „geri“, nei „blogi“: jie „priklauso nuo to, ką šie afektai įgalina mus daryti, arba trukdo mums daryti“¹⁸. Kitaip tariant, pamatinis klausimas yra susijęs su kūno judėjimo trajektorijomis: ar kūnas pereina iš mažesnio į didesnio tobulumo būseną, ar atvirkščiai.

Tokia dinamiška, sąveika pagrįsta afektų koncepcija turi keletą implicacijų. Pirma, kūnas pasirodo ne kaip statiškas darinys, bet kaip procesualių sandūrų su kitais kūnais sankirtos taškas. Vadinas, afektas nėra vien tik pasija, patirtis, bet yra savotiškas santykio vienetas, suponuojantis kūno transformaciją per poveikį jo *potentia*, gebai veikti. Antra, paneigdamas pasyvią afektų prigimtį, Spinoza atsieja juos nuo pasijų. Afektai *per se* gali būti ir teigiami – aktyvūs, ir neigiami – pasyvūs. Spinoza kalba ne tiek apie aktyvią arba pasyvią, kiek apie *interaktyvią* afektų prigimtį: jei afektas apibrėžiamas per santykį, vadinas, patirdamas afektą, kūnas vienu metu yra veikiantis ir veikiamas. Tiesa, Spinoza eksplicitiškai kalba apie tai, kad skausmas arba liūdesys yra tik pasyvus, tuo tarpu, geismas ir malonumas gali būti tiek pasyvūs, tiek aktyvūs (Sk. 3, *Prop. LVIII, LIX*). Šiuo požiūriu afektai yra vitališki: jie yra neatskiriamai susiję su kūno gebomis veikti, tačiau, dar svarbiau, jie nurodo į aktyvumo poreikį. Toks aktyvumo imperatyvas turi etinę prasmę: Spinoza formuluoja *vita activa*, aktyvaus gyvenimo, koncepciją, kuriai atskleisti bus skirta daugiau dėmesio ketvirtame poskyryje.

Trečia implicacija yra susijusi su pirma – kūno interpretacija kaip santykių modusų, kurios esmė yra afektų transindividualumas. Spinoza, užuot mėginęs klasifikuoti ir griežtai apibrėžti afektus, kaip tai buvo daryta iki jo, yra linkęs manyti, jog egzistuoja daugelis pamatinių afektų – geismo, malonumo ir skausmo – bei jų padarinių rūšių (Sk. 3, *Prop. LVI*). Taip yra todėl, kad afektas – *affectio* ir *affectus* – randasi iš susidūrimo tarp dviejų kūnų: viena vertus, afektas priklauso nuo paveiklusio kūno prigimties, kita vertus, nuo veikiamo kūno. Kitaip tariant, skirtingi kūnai patiria skirtingus afektus, ir, negana to, tie patys kūnai gali patirti tuos afektus skirtingu metu (t. y. būdami skirtingo tobulumo būsenos), be to, kiekvieno susidūrimo atveju afektai bus skirtingi. Afektų kaip transindividualių, situatyvių patirčių interpretavimas suproblemina tradicinę emocijos sampratą: nors trečiojo „Etikos“ skyriaus pabaigoje galima rasti skirtingų

18 Grosz, Elizabeth. 2017. *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, p. 80.

afektų definicijų, aiškiai matoma, kad Spinoza nusigręžia nuo universalizmo, kurio esmė – traktuoti individualias somatines ir kognityvines patirtis kaip subendrinamas. Nors šios patirtys gali turėti panašumų (pavyzdžiui, Spinoza aiškiai formuluoja, kad viltis ir baimė atitinkamai yra malonumas ir skausmas, ateinantys iš praeities arba projektuojami į ateitį (Sk. 3, *Prop. XVIII*)), jos yra unikalios ta prasme, kad kiekvienas individas ir jo kūnas yra skirtingi modusai, vadinasi, yra veikiami skirtingai. Taigi, Spinoza nesiima užduoties sukurti griežtos afektų sistemos – jį domina ne afektų *psichologija*, bet, veikiau, kaip šią discipliną apibrėžia Deleuze'as, *etologija*¹⁹ – kokių poveikį afektai daro kūnui, arba – *ką gali kūnas*.

Kitas svarbus afekto aspektas – nereprezentatyvumas. Aprašydamas idėjas, Spinoza pabrėžia jų reprezentacinį pobūdį (3 sk., *Prop. XXVII*), tačiau, nors idėjos gali būti afektais, t. y. turėti galią veikti ir pačios būti paveiktos, afektai nėra redukuotini į idėjas. Pačia bendriausia prasme, idėja turi referencinių savybių, ji nurodo į vieną arba kitą objektą. Afektas, savo ruožtu, neturi objekto – pats savaime jis nėra intencionalus, ir, vadinasi, reprezentatyvus. Jis, kaip aptarta, steigiasi kaip situatyvus, transindividualus santykis, kurio išdava – kūnų perėjimas iš vienos būsenos į kitą. Pavyzdžiui, Grosz siūlo tokią dvinarę afekto formulę: „iš vienos pusės – (nereprezentuojanti) idėja, iš kitos – kūnas²⁰“. Atsiedamas afektą nuo reprezentacijos, Spinoza sykiu atsiejia afektą nuo apibrėžtinios tapatybės: nors afektai yra susiję su idėjomis, priešingai nei idėjos, jie yra ne kontempliatyvūs, bet transformatyvūs, ir ne tik reaktyvūs, bet ir aktyvūs, mobilūs ir performatyvūs. Ko gero, net būtų galima teigti, jog idėjos atvaizduoja kūnus ir jų savybes, tuo tarpu afektai juos kuria: modusai, veikdami vienas kitą, modifikuoja(si), taigi kuria kitų modusų ir modifikacijų, ir taip *ad infinitum*.

Apibendrinant, atrodo prasminga apžvelgti afektus kaip tam tikrą komunikacijos formą – šiam aspektui ypatingai daug dėmesio skiria Etienne'as Balibaras. Jo nuomone, „Spinozos filosofija yra tikrąja to žodžio prasme komunikacijos filosofija²¹“. Svarbu prisiminti, kad žodis „komunikacija“ yra kildinamas iš lotyniško būdvardžio *communis*, reiškiančio „bendras“. Kalbant abstrakčiai, komunikatyvi afektų prigimtis nurodo į visų jų priklausymą vienai substancijai, taigi, tiek į visų modusų substancinį bendrumą, tiek į jų gebą veikti ir būti paveiktiems. Vis dėlto, tikrąja prasme, kaip komunikaciją siūlo interpretuoti Balibaras, pastaroji reiškiasi kaip transformatyvi galia, sauganti menamas hierarchijas: kai abudu kūnai veikia vienas kitą ir yra vieno kito veikiami, o tai įgalina jų perėjimą iš vienos būsenos į kitą – kitaip tariant, jų abipusį pokytį. Toks interaktyvus modelis, pasak Balibaro, leidžia žengti anapus individualizmo, partikuliarių interesų,

19 Deleuze, Gilles. 1988. *Spinoza: Practical Philosophy*, p. 26–27.

20 Grosz, Elizabeth. 2017. *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, p. 77.

21 Balibar, Etienne. 2008. *Spinoza and Politics*. Translated by Snowdon, Peter. London: Verso, p. 101.

ir formuoti santykius, pagrįstus dalijimusi²². Savo ruožtu, neišvengiamo bendrumo suvokimas ir afektyvus dalijimasis, „įsipynimas“ į santykių ir sąveikų tinklą yra ontologinė sąlyga, iš kurios išplaukia ją atitinkančios epistemologijos ir etikos poreikis.

1.4. Monizmas: ontologinis *conatus*, etinė *vita activa*, epistemologinis *cupiditas*

Spinozos monistinė ontologija ragina permąstyti karteziškos tradicijos filosofines prielaidas ir formuluoti kokybiškai skirtingą filosofijos koncepciją, pagrįstą ne transcendentizmu, bet imanencija. Lokalizuojant subjektą šioje filosofinėje sistemoje, jis pasirodo ne kaip atsietas nuo pasaulio monada, ir juo labiau ne kaip sąmonė, steigianti santykį su pasauliu kaip su objektu, bet kaip vienas iš daugelio modusų, susietas su kitais bendrystės ryšiais. Tokia iš pirmo žvilgsnio keista visų modusų „giminystė“ implikuoja visai kitokią šių modusų *būtį*, arba ontologiją. Spinozos aprašytoje ontologinėje situacijoje panaikinamos vertikalės tarp skirtingų būties formų, o vietoje jų kuriamas horizontalus ontologinis modelis, kurio pagrindas – bendrumas ir lygybė. Andreja Zevnik pastebi, kad kone įdomiausias Spinozos ontologijos bruožas yra tas, kad būtis randasi iš galios²³. Tačiau ši galia neturi būti suvokta neigiamais, viešpatavimo ar pavergimo terminais, nes galia, apie kurią kalba Spinoza, yra galia realizuoti savo *conatus* – išlaikyti savo egzistenciją ir didinti savo gebą veikti, maksimizuoti teigiamus, praturtinančius susidūrimus ir minimizuoti neigiamus, nuodijančius ir atimančius gebą veikti.

Vėlgį, galios didinimas (bet kuriomis priemonėmis, bet kokia sąskaita) nėra tikslas savaime; derėtų prisiminti, kad Spinozai galios prigimtis yra dieviška arba gamtiška, vadinasi, ji būdinga visoms gyvoms būtybėms (kaip tos pačios substancijos modusams), o tai reiškia, kad kiekvienai iš jų turi būti leista realizuoti savo *potentia*. Todėl Rosi Braidotti vadina Spinozos ontologiją „priklausymo ekologija“²⁴ (*ecology of belonging*), pabrėždama ne tik (ir ne tiek) imanentišką būtį, kurioje susidūrimai veikia abu jame dalyvaujančius kūnus, o kartais ir kitus, bet, svarbiausia, ontologinį statusą, reiškiantį vienu metu džiaugsmą ir pažeidžiamumą, taigi, statusą, kuris yra ne tik ontologinis, bet ir neišvengiamai etinis. Šiuo požiūriu ontologija ir etika yra tarsi aversas ir reversas: pažeidžiamumo ir džiaugsmo, pasyvios *natura naturata* ir aktyvios *natura naturans* gamtos ambivalentiškas statusas formuoja aiškią etinę prielaidą: suprasti kiekvienos gyvos būtybės pažeidžiamumą ir realizuoti savo galią taip, kad ir kitų galia didėtų.

22 Ibid, p. 124.

23 Zevnik, Andreja. 2016. *Lacan, Deleuze, and World Politics: Rethinking the Ontology of the Political Subject*. London and New York: Routledge, p. 60.

24 Braidotti, Rosi. 2012. Nomadic ethics. In: Smith, D., Somers-Hall, H. *The Cambridge Companion to Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 174.

Toks etikos modelis jokia būdu nėra moralistinis, mažų mažiausiai ta prasme, kad moralė yra transcendentinė, anapusinė gyvenimui. Spinozų etika yra situacijų, tiek teigiamų, tiek neigiamų susidūrimų etika, ir dėl šios priežasties spinoziškas etinis modelis, Deleuze'o įsitikinimu, prilygsta „eksperimentavimui, reikalaujančiam ilgalaikio apdairumo“²⁵. Apdairumo reikalavimas yra susijęs su savotiška kūno samprata: jau aukščiau minėta, kad Spinozai kūnas nėra mechaninis modelis, kurio veikimą būtų galima palyginti su aparatu; niekas nežino, ką geba kūnas, kaip priduria Deleuze'as, „tam tikrame santykyje, tam tikroje aranžuotėje, tam tikroje kombinacijoje“²⁶. Kūnas veikia kitus, ir yra veikiamas kitų kūnų, jis visuomet randasi iš santykio, o tai reiškia, kad kūnas niekada nėra baigtinis ir apibrėžtas, jis išlieka atviras kitiems.

Todėl tokiam etiniam modeliui negali būti primestos vertybės: Spinoza atsisako gėrio ir blogio koncepcijų (kaip transcendentinių), jų vietoje siūlydamas malonumo ir skausmo analogus (3 sk., *Prop. XXXIX*). Iš pirmo žvilgsnio malonumo susiejimas su gėriu gali pasirodyti kaip hedonistinės etikos variantas, tačiau toks teiginys yra ganėtinai trumparegiškas, nes neatsižvelgia į holistinę Spinozų filosofinės sistemos visumą. Visų pirma, malonumas nėra sietinas su pasyviu vartojimu: priešingai, malonumas Spinozų koncepcijoje yra tapatus aktyviam džiaugsmui, kuris, kaip jau buvo kalbėta aukščiau, patiriamas tada, kai kūno gebos veikti didėja. Antra, afekto samprata *qua* centrinė spinoziškos etikos kategorija implikuoja santykį, kuris yra dvipusis: jei vieno kūno geba veikti didėja, tai analogiškai patiria ir kitas kūnas – jie abu pereina į didesnio tobulumo būseną. Žvelgiant iš šios perspektyvos, Spinozų etikos pagrindas yra ne partikuliarūs, egoistiški kiekvieno individo interesai, o konstruktyvių, produktyvių, įgalinančių kitus džiaugtis ir veikti kolektyvinių ryšių kūrimas.

Aktyviems, džiaugsmo teikiantiems afektams priešpriešinamos pasijos, verčiančios subjektą jausti liūdesį arba skausmą. Pasijos „paralyžiuoja“ subjektą, riboja jo kūno gebas, neleidžia aktyviai veikti, ir, šia prasme, prieštarauja afirmatyviai *vita activa* koncepcijai. Dėl to Spinoza susieja pasyvumą, liūdesį, skausmą su blogiu, nes, kaip aiškina Grosz, savaimė „blogis yra ne tiek aktyvi galia, kiek jis yra gėrio deprivacija“²⁷. Pasijų konceptas tiesiogiai nurodo į kūnų pažeidžiamumą, o tai, savo ruožtu, yra dar viena etinė sąlyga: pasak Braidotti, „pažeidžiamumas yra kitas *buvimo-čia* ir *buvimo-santykije-su-kitais* pavadinimas“²⁸. Tai leidžia aptikti dvejopą etinį santykį. Viena vertus, kūno atvertis pasauliui, jam imanentiškas afektyvumas reikalauja, kaip pastebi Deleuze'as, apdairumo, arba, skolinantis Braidotti terminą, ištvėrmės, kurią ji

25 Deleuze, Gilles. 1988 *Spinoza: Practical Philosophy*, p. 25.

26 Ibid, p. 125.

27 Grosz, Elizabeth. 2017. *The Incorporal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, p. 81.

28 Braidotti, Rosi. 2012. *Nomadic ethics*, p. 174.

taip pat sieja su afirmatyvumu²⁹, savęs teigimu, *conatus* išlikimu nepaisant patiriamų sunkumų. Kita vertus, *vieno kūno pažeidžiamumas* yra išverčiamas į *kito kūno pažeidžiamumą*, o tai reiškia ne tik asmeninį apdairumą pereinant iš vienos būsenos į kitą, bet ir atsakomybę, rūpestį kitais, *cupiditas*³⁰ – meilę kaip stipriausią afektą.

Cupiditas – sykiu etinis ir epistemologinis siekinys. Spinoza sieja meilę su aukščiausio, trečiojo tipo žinojimu, kurį jis vadina intuicija (Sk. 2, *Prop. XL*). Tai yra intelektualinė meilė Dievui – ontologinių substancijos principų suvokimas ir savo etinės pozicijos joje žinojimas, meilė kiekvienam modusui ir kiekvienai kūno modifikacijai. Trečiojo tipo žinojimas, pasak Grosz, suteikia individui supratimą apie „santykių tvarką ir reikiamybę, susaistančią net mažiausius ir regimai trivialius dalykus, materialius ar konceptualius, su visa substancijos tvarka³¹“. Trečiasis žinojimo tipas – didžiausio tobulumo išraiška, pasiekama perėjus iš dviejų ankstesnių žinojimo tipų. Pirmasis – bendriausias – vaizduotė, sietinas su neadekvačiomis (nepakankamomis) idėjomis apie pasaulio tvarką (2 sk., *Prop. XLI*), reiškiasi kaip pasekmių, bet ne priežasčių žinojimas. Supratęs ne tik kūno patiriamų modifikacijų pasekmes, bet ir jų priežastis, individas pasiekia antrojo tipo žinojimą – intelektą. Intelektas leidžia pereiti nuo supratimo, ką kiti kūnai daro mano kūnui, prie universalesnio suvokimo apie tai, kaip vieni kūnai veikia kitus, ir kaip aš veikiu juos. Būtent šis žinojimo tipas įgalina, kaip tai aiškina Deleuze'as, transformuoti pasijas į aktyvius, gebą veikti didinančius afektus³² – taigi, yra etinės *vita activa* sąlyga. Ir tik trečiasis žinojimo tipas, tobuliausia žinojimo forma, išlaisvina individą ir suteikia jam laisvę „veikti, sutikti, tobulėti, mokytis, augti, kurti, daryti³³“.

1.5. Džiaugsmo politika, politikos džiaugsmas

Spinozos politinis projektas yra originalus tuo, kad jo atspirties taškas yra ne sąmonė ir iš jos išplaukiantis racionalumas, bet kūnas. Individo galia, *potentia* yra įkūnyta, ir šia prasme individualus kūnas prilygsta bendro, politinio kūno mikromodeliui. Jau minėta, kad kertinis kūnui keliamas klausimas yra ką jis geba, kitais žodžiais, kokie susidūrimai didina, o kokie mažina kūno gebą veikti. Žvelgiant į Spinozos politinę koncepciją šiuo aspektu, darosi aišku, kad jos centrinis faktorius yra *potentia*, galia. Ekstrapolijuojant, pamatinis politikos klausimas yra aktyvumo klausimas, kylantis iš Spinozos plėtoja-

29 Ibid, 183

30 Spinoza apibrėžia *cupiditas* kaip sąmoningą *conatus* [*conatus cum conscientia*] ir sieja jį su dieviškosios tvarkos suvokimu ir elgimusi pagal ją.

31 Grosz, Elizabeth. 2017. *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, p. 69.

32 Deleuze, Gilles. 1988. *Spinoza: Practical Philosophy*, p. 82.

33 Grosz, Elizabeth. 2017. *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, p. 91.

mos vitalistinės ontologijos: kaip įgalinti kūnus veikti, didinti jų gebas, maksimizuoti teigiamus susidūrimus ir, *vice versa*, minimizuoti neigiamus. Spinoza šiam klausimui svarstyti pasitelkia afekto sampratą, kuri, savo ruožtu, sugestionuoja džiaugsmo politiką.

Čia ryškėja problema, apie kurią užsimena Balibaras: jo teigimu, jei socialinis bendrumas yra grindžiamas afektais, tokia socialumo forma neišvengiamai yra konfliktinė³⁴. Ši pastaba lyg ir suponuoja mediacinės (silpnosios, kaip ją vadina Michaelas Hardtas ir Antonio Negri³⁵) transcendencijos, valstybės atsiradimą, kuri kontroliuotų ir ribotų egoistiškus, bendruomeniniams interesams prieštaraujančius individų siekius, valdytų ir spręstų konfliktus, ir tokiu būdu užtikrintų bendrą kiekvieno bendruomenės nario – piliečio – gerovę. Kitaip tariant, tokia galios forma reprezentuotų individus, veiktų jų vardu jų pačių labui. Vertinant kritiškai, toks modelis pasirodo kaip, vadinant jį *avant la lettre*, biopolitinis, nes kūnai nerealizuoja savo *potentia* laisvai, jie prižiūrimi, kontroliuojami, ribojami; kūnų patiriami ir produkuojami afektai nėra aktyvūs, bet yra pajungti valstybės aparatui; galiausiai, tokia politiniame modelyje trūksta elemento, kurį Spinoza išskiria kaip esminį politikoje – laisvės³⁶.

Kad suprastume, kokią reikšmę Spinoza suteikia abstrakčiam terminui „laisvė“, turėtume grįžti prie jo etinio-epistemologinio modelio prielaidų – gyventi aktyviai, patirti džiaugsmą reiškia suprasti save ir kitus visumoje: kaip tos pačios substancijos modusus, o tai reiškia gerbti pažeidžiamumą ir padėti kitiems realizuoti savo galias. Tokio politinio kūno „siela“, kaip teisingai pastebi Balibaras, yra „ne reprezentacija, bet *praxis*³⁷“. *Politinis praxis* nėra individualus, partikuliarus, jis yra kolektyvinis *per se*, dėl to džiaugsmo politika yra nepamaštoma be politikos džiaugsmo – malonumo ir džiaugsmo, patiriamų veikiant bendrai, kartu siekiant tobulumo. Įsidėmėtina, kad Spinoza tiki, jog, dviems kūnams susidūrus, jei jie teigiamai paveikia vienas kitą, jie formuoja substancijai artimesnį, tobulesnį vienį. Dėl to Spinozos plėtojama laisvės koncepcija yra įmanoma tik kaip kolektyvinė laisvė *qua* veikimas drauge.

Žinoma, Spinozos plėtojamame politikos modelyje esti spragų ir probleminių taškų. Tačiau svarbu suvokti, kad filosofas plėtoja ne procedūrinę, institucinę, bet iš esmės etinę, aktyvistinę politikos sampratą. Tokioje imanencijos plotmėje besirandančioje ir vykstančioje politikoje nėra baigtinių instrukcijų ar receptų – juos keičia atvirumas, taigi – eksperimentavimas ir spontaniškumas, kurie ne riboja individus, bet, priešingai, išlaisvina ir įgalina juos.

34 Balibar, Etienne. 2008. *Spinoza and Politics*, p. 112.

35 Hardt, Michael, and Negri, Antonio. 2000. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, p. 78.

36 Spinoza, Benedict (2007). „Theological-Political Treatise“. In *Cambridge Texts in the History of Philosophy*. Edited by Israel, Jonathan. Cambridge: Cambridge University Press, p. 241.

37 Balibar, Etienne. 2008. *Spinoza and Politics*, p. 71.

2. AFEKTO TEORIJA IR POSTSTRUKTŪRALIZMAS: GENEALOGINĖ PERSPEKTYVA

Apžvelgiant afekto teoriją (*avant la lettre*) genealogiškai, jos vystymasis vyko ne nuosekliai ir tolydžiai, bet trūkiausiai. Septynioliktajame amžiuje Spinozos išplėtotą monistinę ontologiją, kuri, kaip buvo aptarta praeitame skyriuje, tapo pamatiniu afekto teorijos konceptualiniu modeliu, buvo reflektuojama tik epizodiškai arba apskritai ignoruojama, o tai būtų galima sieti su ilgalaikiu idealistinės tradicijos dominavimu Vakarų filosofijos diskurse. Tačiau, praėjus keliems šimtmečiams, devynioliktojo amžiaus pabaigoje įvyksta paradigminis lūžis, sietinas su vadinamosios (skolinantis Paulio Ricoeuro terminą) „įtarumo mokyklos“ (arba, įvardinant metodologiškai, „įtarumo hermeneutikos“³⁸), atstovaujamos Karlo Marx'o, Friedricho Nietzsche's, ir Sigmundo Freud'o, atsiradimu.

Pačia bendriausia prasme, įtarumo mokykla atliepia Spinozos (bent jau) epistemologinį siekį: užklausti karteziškojo sąmonės pirmapradiškumo (ir iš jo išsivysčiusio idealizmo) pagrįstumą. Tiesa, vertinant įtarumo mokyklą ir Spinozos ontologiją metodologiniu požiūriu, šis užklauskimas vyksta kokybiškai skirtingais būdais. Jei Spinoza plėtoja originalų ontologinį modelį, kuriame materija ir sąmonė pasirodo kaip dvi tos pačios substancijos (*Deus sive Natura*) išraiškos, įtarumo mokyklos ambicija kur kas kuklesnė: užuot sprendę karteziškojo dualizmo kontroversijas ontologijos plotmėje, jos atstovai veikia imasi metodologinių priemonių. Michelis Foucault esė „Nietzsche, Freudas, Marx'as“ išsako argumentą, kad kiekvieno iš šių mąstytojų metodas (nors, kaip pastebi pats Foucault, Marx'o mažiausiai) yra hermeneutinis, nes tiek Nietzsche's genealogija, tiek Freud'o psichoanalizė, tiek Marx'o kapitalizmo kritika yra nukreiptos į tą patį objektą – tariamą kalbos (kaip neva autonomiškos sąmonės išraiškos ir tęsinio) skaidrumą. Foucault įvardija šią problematiką glausta teze: „kalba reiškia ką kita nei tai, ką jis sako“³⁹.

Šiame darbe neketinama išsamiai rekonstruoti kiekvieno įtarumo mokyklos atstovo argumentacijos, nors kai kurie jų koncepcijų aspektai bus apžvelgti šiame skyriuje (Nietzsche's genealogija bus svarstoma, kalbant apie Foucault metodą, Freud'o psichoanalitinė afekto interpretacija bus aptarta vertinant Lyotard'o afekto sampratą) arba tolimesniuose skyriuose (Marx'o kapitalizmo kritikos fragmentai pasirodys dalyje apie biopolitiką). Trumpu ekskursu į įtarumo hermeneutiką siekiama pagrįsti tezė, kad

38 Ricoeur, Paul. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Translated by Savage, Denis. New Haven: Yale University Press, p. 70.

39 Foucault, Michel. 1990. Nietzsche, Freud, Marx. In Ormiston, Gayle, and Schrift, Alan. *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy*. New York: SUNY Press, p. 60.

nuo devynioliktojo amžiaus pabaigos besiformuojanti kritinės filosofijos trajektorija (alternatyvi disertacijoje svarstomai afekto teorijai) buvo hermeneutinė (kalbinė, diskursinė) *per se*. Šis paradigminis lūžis, kuris filosofijos istorijoje dažnai yra vadinamas *kalbiniu* posūkiu, žymi filosofijos diskurso dinamiką, kuri dvidešimtojo amžiaus antroje pusėje išsikristalizavo į ligi šiol dominuojančią kritinę priegią – poststruktūralizmą.

Kaip matoma iš šios krypties pavadinimo, poststruktūralizmas susiformavo kaip (kritinis) atsakas į savo pirmtaką – struktūralizmą. Viena vertus, poststruktūralizmas ir struktūralizmas yra artimi savo orientacija į kalbines struktūras, kurios, jų įsitikinimu, medijuoja visas kitas – socialines, kultūrinės, politines struktūras. Tiek struktūralizmas, tiek poststruktūralizmas paneigia autonomiško subjekto (*cogito*) instanciją, nes pastaroji yra sąlygojama ir net determinuojama kalbos, o ši, kaip įrodė įtarumo tradicijos atstovai, nėra objektyvi, skaidri ir betarpiška. Antra vertus, poststruktūralizmas žengia toliau nei struktūralizmas, kuriame laikomasi griežtos prielaidos, kad tikrovė yra prieinama tik per kalbos mediją, užklaudamas pamatinius struktūralizmo principus, iš kurių vienas esminių yra nereflektyvus struktūras formuojančių dvinarų opozicijų suvokimas (pvz. „lytis = vyras/moteris“, „subjektas = sąmonė/kūnas“, pan.). Siekdamas suprobleminti tarsi savaime suprantamas struktūralistams dvinarės struktūras, poststruktūralizmas į dichotominę, opozicijomis pagrįstą struktūralizmo logiką „įveda“ galios ašį. Kitaip tariant, poststruktūralizmas atsižada struktūralizmui būdingos pretenzijos į objektyvų moksliskumą ir dažno opozicijų esencializavimo, todėl, užuot interpretavęs kalbines struktūras kaip validžią tikrovės reprezentaciją, imasi tas opozicijas kvestionuoti, probleminti, kritikuoti, žodžiu, dekonstruoti.

Gretinant poststruktūralizmą su afekto teorija, išryškėja šių dviejų paradigmų bendra kritinė ambicija, kurios esmė – aptikti probleminius klasikinio filosofijos diskurso mazgus. Patricia Clough tiksliai ir glaustai įvardija šiuos kritinius vektorius: „afektas ir emocija (...), taip pat kaip poststruktūralizmas ir dekonstrukcija, nurodo į subjekto vidinį netolydumą (*discontinuity*), subjekto sąmoningos patirties netolydumą su neintencionaliomis emocijomis ir afektais⁴⁰“. Galėtume papildyti šį sąrašą šiame skyriuje svarstysima referencijos ir reprezentacijos, esaties ir aktualumo, bei socialinio-kultūrinio determinizmo problematika.

Nepaisant to, derėtų pabrėžti, kad poststruktūralizmo ir afekto teorijos metodologinės bei konceptualinės prielaidos yra radikaliai skirtingos, ir dėl to jos nėra laikytinos bendramatėmis. Poststruktūralizmas išlieka aptartos hermeneutinės paradigmos rėmuose (nors ir steigia kritinę distanciją nuo jos), o afekto teorija žengia anapus jos

40 Clough, Patricia. 2010. The Affective Turn: Political Economy, Biomedicine, and Bodies. In Gregg, Melissa, and Seigworth, Gregory. *The Affect Theory Reader*. Durham & London: Duke University Press, p. 206.

dėl trijų pagrindinių priežasčių. Pirmą, afekto teorija užklausia kalbinių struktūrų statusą filosofijos diskurse ir bando pasiūlyti kitų, nekalbinių ir nediskursyvių (ar tiksliau tariant, tik iš dalies kalbinių ir diskursyvių) prieigų prie filosofijos probleminio lauko. Kadangi afekto teorija yra grindžiama spinoziška onto-epistemologine sistema, ypatingas dėmesys joje yra skiriamas materialumui, kūniškumui, vitališkumui ir (ko)reliacionumui, o tai, kaip bus pademonstruota, kokybiškai skirtingai reflektuojama poststruktūralistų. Antroji priežastis išplaukia iš pirmosios – afektyvus posūkis, skirtingai nei kalbinis posūkis, yra ne tik metodologinis, bet, svarbiausia, onto-epistemologinis. Tai reiškia, kad afekto teorija imasi permąstyti tiek fizines, tiek metafizines filosofijos implikacijas, taigi ir perkonfigūruoti pačią filosofiją (t. y. ne tik probleminti filosofinio žinojimo ir diskurso produkavimo sąlygas, kaip tai dažniausiai daro poststruktūralistai).

Galiausiai, afekto teorijos ir poststruktūralizmo gretinimas neįmanomas be galios klausimo svarstymo. Sekant Spinoza, būtų galima teigti, kad afekto samprata yra tiesiogiai konvertuojama į galią – tiek afektas, tiek galia turi ontologinį statusą, o tai, kaip buvo pastebėta pirmame skyriuje, turi akivaizdžių etinių ir politinių implikacijų. Tačiau koks galios statusas poststruktūralizme, ir ar jis suponuoja perėjimą prie etikos ir politikos (kitai tariant, ar galia gali būti produktyvi)? Viena vertus, kaip jau buvo kalbėta, poststruktūralistai fokusuojasi į galios reiškimąsi – būtent tai ir skiria jų metodologiją nuo kiek naivokos struktūralistų darbotvarkės. Antra vertus, poststruktūralizme galia dažniausiai konceptualizuojama negatyviais terminais: galią reikia demaskuoti, ką poststruktūralistai kuo puikiausiai daro, bet ar tai reiškia, kad galia yra atsieta nuo subjekto? Ar galia tik riboja (taigi, yra transcendentiška subjekto atžvilgiu), ar ji, kaip teigė Spinoza, yra imanentiška ir, vadinasi, gali būti ne tik, metaforiškai kalbant, prieš subjektą nukreiptas ginklas, bet ir jo paties įrankis? Šiems klausimams bus skirta daugiau dėmesio poskyryje apie Michelio Foucault galios konceptą.

Atsižvelgiant į išsakytas pastabas, viena iš šio poskyrio užduočių yra įrodyti poststruktūralizmo ir afekto teorijos kritinį rezonansą, tuos pačius aptinkamus probleminius mazgus – tai bus daroma įtraukiant tokių filosofinių disciplinų, kaip, struktūralizmo, fenomenologij, psichoanalizės, hermeneutikos, fragmentus, atsirandančius šiame skyriuje apžvelgiamų – Jacques'o Derrida, Jeano-François Lyotard'o ir Michelio Foucault – poststruktūralizmo atstovų raštuose. Kita, žymiai svarbesnė užduotis, yra aptarti afekto interpretacijas poststruktūralizmo teorijose bei aptikti panašumų ir skirtumų tarp šių interpretacijų ir kartinės šiame darbe – spinoziškos-delioziškos – afekto sampratos. Tai bus daroma siekiant nubrėžti demarkacijos linijas tarp šių dviejų paradigimų ir aiškiau artikuliuoti operacionalizuojamos disertacijoje afekto sąvokos turinį.

2.1. Jacques'o Derrida struktūralizmo ir fenomenologijos kritika: autoafektyvumo dekonstrukcija

Filosofinio Jacques'o Derrida dekonstrukcijos projekto *grande mission* – pamatinių klasikinės Vakarų filosofijos kategorijų dekonstrukcija. Dekonstrukcijos operacija (metodas, technika, arba įvykis, kaip jį apibrėžė pats Derrida⁴¹) demaskuoja giliai į filosofijos diskursą įaugusią esaties metafiziką kaip nevalidų tapatybės, sąmonės, prasmės ir, galiausiai, tiesos garantą (ką kuo puikiausiai atspindi Descartes'o formulė „*cogito ergo sum*“). Jau čia matyti, kad derridiškos dekonstrukcijos ir afekto teorijos taikinyis yra bendras – tapatybė. Tiesa, afekto teorijoje pats afektas kaip kūniškasis modusas, kuris yra mobilus, transformatyvus bei aktyvus ir reaktyvus vienu metu, paneigia stabilios tapatybės logiką. Derrida, nors ir laikosi panašios darbotvarkės, apčiuopia probleminius tapatybės sampratos mazgus kitame conceptualiniame lauke: ne apeidamas kalbinę paradigmą (kaip tai konvencionaliai daroma afekto teorijoje), bet išlikdamas joje.

Kadangi dekonstrukcija yra visų pirma kalbinė operacija, ji remiasi artimomis struktūralizmui prielaidomis. Vis dėlto šios prielaidos yra reflektuojamos skirtingai: jei struktūralizme skirtumas yra dviejų tapatybių (taigi, dvinarės opozicijos) formavimosi pagrindas (pavyzdžiui, šveicarų lingvistas, struktūralizmo pradininkas Ferdinandas de Saussure'as teigė, kad kalboje nėra nieko, išskyrus skirtumus⁴²), Derrida filosofijoje skirtumas yra kategorija, suprobleminanti esatį ir tapatybę. Derrida tai pademonstruoja, apversdamas struktūralistinę tapatybės logiką ir operacionalizuodamas skirtumą kaip *différance* – ne pasyvų skirtumą-tapatybės vedinį, bet skirsmą – skirtį-veiksma. Originalus *différance* naujadaras nurodo į šnekos (kaip kalbinės esaties manifestacijos) ir rašto (kaip Vakarų filosofijoje laikomo šnekos papildo) opozicijos problemišumą: nors fonema nežymi tapatybės (*différence* vs. *différance*) skirtumo, šį skirtumą fiksuoja grafema. Kitaip tariant, šio skirtumo nėra šnekoje (*esaties* reprezentacijoje), bet jis yra rašte (šnekos *nesaties* medijoje – papilde). Taigi, analizuodamas prasmines opozicijas, Derrida produktyviai įdarbina struktūralistinį aparatą dekonstrukcijos tikslui – viena vertus, siekdamas, įrodyti, kad esatis nėra ir negali būti tiesiogiai konvertuojama į tapatybę, o, kita vertus, kvestionuodamas šių kategorijų validumą.

Žvelgiant paviršutiniškai gali atrodyti, kad afektas ir *différance* yra tarsi homologiškos sąvokos (afektas „fiksuoja“ skirtumą materialiniame-somatiniame lygmenyje, tuo

41 Derrida, Jacques. 1978. *Writing and Difference*. Translated by Bass, Alan. Manchester: Manchester University Press, p. 278.

42 Saussure, Ferdinand. 1974. *Course in General Linguistics*. Translated by Baskin, Wade. London: Fontana, p. 117.

tarpu *différance* nurodo į tapatybės kontroversijas kalbinėje plotmėje). Negana to, tiek afektas, tiek *différance* paneigia absoliučios reprezentacijos, taigi – fiksuotos esaties ir solidžios tapatybės – galimybę. Su tuo būtų galima sutikti tik iš dalies. Viena vertus, poststruktūralistinės emocijų teorijos atstovė Rei Terada tiki, kad Derrida filosofinėje paradigmoje esti afekto teorijos⁴³ pėdsakų, ką tyrėja motyvuoja panašia afekto ir dekonstrukcijos logika: jos teigimu, afektas yra subjekto liekana (skirtis pačiame subjekte, *différance*), įrodanti subjekto negalimybę sutapti su savo paties reprezentacija⁴⁴.

Antra vertus, Derrida neplėtoja savo originalios afekto teorijos (kaip, pavyzdžiui, tai daro kitame poskyryje aptarsimas Jacques'as-François Lyotard'as). Nors tapatybės problema Derrida poststruktūralizmo versijoje yra glaustai susijusi su *auto-* ir *hetero-*afektyvumo sampratomis, jis savo tekstuose nespacificuoja, kaip jis supranta afektą, ir rašydamas apie afektyvumą, dažniausiai turi omenyje kūniškąjį poveikį. Negana to, tyrėjai, mėginantys derinti dekonstrukciją ir afekto teoriją (Joseph Zappa, 2019), yra linkę fokusuotis į afekto reiškimąsi tekstiniame lygmenyje ir paties teksto materialumą⁴⁵, taigi iš esmės laikosi būdingo dekonstrukcijai kalbinio redukcionizmo, o tai, be abejo, disonuoja su afekto teorijos prielaidomis. Galiausiai, nors dekonstrukcinės afekto implikacijos pradeda labiau ryškėti vėlesniuose, politikos problematikai skirtuose Derrida tekstuose, ten afektas pasirodo ne kaip savarankiška kategorija, bet tik kaip kitų Derrida konceptualaus emocinio registro terminų – *philia*, gedėjimas, pan. – invariantas. Nepaisant to, šiame poskyryje atliksima Derrida filosofinių įžvalgų rekonstrukcija padeda iš kitos teorinės perspektyvos pažvelgti į afekto ir tapatybės porą bei aptikti potencialiai probleminius, kaip bus įrodyta, kvazi-transcendentalinės afekto interpretacijos aspektus.

Pasirinkdamas du priešdėlius – *auto-* ir *hetero-* – kalbėti apie afekto ir tapatybės santykį, Derrida implikuoja dvi skirtingas prasmines struktūras ir, atitinkamai, du skirtingus būdus suvokti tapatybę. Filosofas vykdo autoafektyvumo kaip tapatybės sąlygos dekonstrukciją, netiesiogiai oponuodamas Descartes'ui per tarpininką – kone ištikimiausią karteziškosios tradicijos atstovą, fenomenologijos tėvą Edmundą Husserlį⁴⁶. Pastarasis apibrėžė savo išplėtotą fenomenologijos projektą kaip „pirmąją filosofiją“, savotišką *mathesis universalis*, universalų pažinimo būdą, kildintiną iš griežtos

43 Pati Terada vartoja „afekto“ ir „emocijos“ sąvokas kaip sinonimus. Apie skirtumą tarp afekto ir emocijos išsamiau kalbama praeitime ir kitame skyriuose.

44 Terada, Rei. 2001. *Feeling in Theory: Emotion after the “Death of the Subject”*, p. 56.

45 Zappa, Joseph. 2019. Deconstructing Affects and Affects of Deconstruction. *Derrida Today*, Vol. 12, No. 2, p. 192.

46 Išsamiau autoafektyvumo problematiką ir jos santykį su afektu spinoziškoje-delizioškoje tradicijoje analizuoju straipsnyje: Petrina, Denis. 2018. Šmėkliškas subjektas: *différance* (a/e)pektai. *Athena*, Nr. 13, p. 35-56. Tam tikri straipsnio fragmentai panaudojami šiame poskyryje.

Descartes'o filosofinės metodologijos. Pavyzdžiui, antrojoje meditacijoje, aiškindamas fenomenologijos disciplininę poziciją, Husserlis braižo metodologinę skirtį tarp sąmonės psichologijos, kuri, jo įsitikinimu, yra deskriptyvi ir linkusi į natūralizmą, ir transcendentalinės fenomenologijos, kuri, pasak jo, turėtų siekti atskleisti universalias mąstymo ir pažinimo struktūras⁴⁷. Tai paaiškina, kodėl Husserliui rūpėjo subjekto kategorija, kuri apibrėžtina kaip transcendentalus Ego, gebantis reflektuoti ir pažinti minėtąsias struktūras.

Subjekto kategorija Husserlio fenomenologijoje, kaip ir jo pirmtakui Descartes'ui, yra kitų, šių kategorijų papildančių ir paaiškinančių sąvokų – sąmonės, tapatybės ir esaties – vedinys. Pažymėtina, kad pačiam Husserliui subjektyvybės klausimas buvo neatsietinas nuo tam tikro paradoksavimo, kurį filosofas paaiškina kaip ambivalentišką subjekto padėtį: subjektas yra vienu metu subjektas pasauliui ir objektas pasaulyje⁴⁸. Šis subjekto dvilypumas atsikartoja Husserlio subjektyvybės modelyje: *girdėjimo save šnekant* kaip autoafektyvumo akte. Autoafektyvi balso fenomenologija, skirtingai nuo lytėjimo fenomenologijos, kuri yra intersubjektyvi, nėra medijuojama atviro pasauliui kūno ir šia prasme, Husserlio įsitikinimu, atveria subjektui kelia į savo subjektyvybės patirtį. Girdėdamas save šnekant, subjektas yra sykiu šnekantis ir girdintis, veikiantis ir veikiamas, patiriamas (save) ir patiriamas (savęs), taigi, vienu metu aktyvus ir pasyvus vienu metu.

Kritiškai reflektuodamas tokį subjektyvybės modelį, Derrida užklausia pamatinę šio modelio prielaidą: ar autoafektyvumas iš tiesų reiškia betarpišką subjektyvybės patirtį ir yra pakankama sąlyga subjekto esčiai įrodyti? Jis teigia, kad fenomenologiškai patiriamas autoafektyvumas, apie kurį rašo Husserlis, yra iliuzorinis: jis ne tik (ir ne tiek) kuria referencijų tinklą, bet ir produkuoja skirtumą⁴⁹. Jis įžvelgia, kad Husserliui akivaizdi subjekto esatis nurodo ne į subjekto tapatumą sau, bet, priešingai, į tai, ką pats Derrida vadina „desubjektyvavimo dėsniumi subjekte ir kaip subjektą⁵⁰“. Kitaip tariant, šnekėdamasis su savimi ir girdėdamas save šnekant subjektas ne panaikina, o steigia distanciją, taigi, toks aktas nėra sangražinis, bet, veikiau atskiriantis subjektą nuo paties savęs. Skolinantis Kajos Silverman terminą, balsas yra ne kas kita kaip

47 Husserl, Edmund. 1982. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Translated by Cairns, Dorion. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers, p. 32.

48 Moran, Dermot. 2011. *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 69.

49 Derrida, Jacques. 1978. *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Translated by Allison, David. Evanston: Northwestern University Press, p. 83.

50 Derrida, Jacques. 2002. *Without Alibi*. Translated by Kamuf, Peggy. Stanford: Stanford University Press, p. 157.

„akustinis veidrodis“⁵¹, kuriame savęs patyrimas yra ne betarpiškas, o medijuojamas. Toks į/sukitinimas (*othering*), kreipimasis į save „tu“, pasak Derrida komentatoriaus Leonardo Lawloro, įrodo, jog autoafektyvumas (kaip gryoji, betarpiška patirtis) neišvengiamai turi savyje hetero-afektyvumo elementų⁵², o paties Derrida teigimu, heteroafektyvumas, tarsi šmėkla, persekioja autoafektyvumą ir padaro jį neįmanomą⁵³.

Išties, lokalizuojant šias fenomenologines išvalgas afekto teorijos kontekste, subjektas (dėl savo kūniškumo) yra dualus: jis yra vienu metu ir subjektas, ir objektas. Tačiau auto-afektyvumas, tiesioginė, betarpiška paties savęs patirtis, kaip tai teisingai pastebėjo Derrida, yra grįstas ne referencija, o skirtumu, taigi iš esmės yra savo paties priešingybė: ne auto-, o heteroafektyvumas. Tai atliepia spinozišką subjekto sampratą, kurioje subjektas yra ne nepriklausoma substancija, bet jos modusas, patiriantis transformacijas tiek iš išorės, tiek savyje, dėl ko jis niekada nėra tapatus sau. Šis *afekto* terminais įvardytas netapatumas – heteroafektyvumas – yra tarsi portalas į imanenciją, tačiau Derrida neontologizuoja savo išvalgų. Veikiau balsas tampa jam kvazi-transcendentaliniu modeliu, įrodančiu *différance* darbą tariamoje savastyje ir esatyje, kuri jam pavyksta aptikti nuodugnios tekstų egzėgzės būdu.

Desubjektyvavimo dėsnį, *hetero-* svetimkūnį hermetiškame subjekto konstrukte Derrida aptinka ne tik balso, bet taip pat ir kūno struktūroje. Remdamasis Jeano-Luco Nancy veikalu „Corpus“, filosofas plėtoja nuo tradicinių fenomenologinių interpretacijų kokybiškai skirtingą kūniškumo koncepciją. Panašiai kaip balsas, kūnas verčia subjektą pasijusti Kitu savo paties atžvilgiu: aiškindamas liečiančio/liečiamo subjekto pozicijos dualumą, filosofas pastebi, jog „liečiantysis nėra tas pats, kuris yra liečiamas, net jei liečiame pačius save. Taigi kažkas kitas yra manyje“⁵⁴. Aprašytoje paradoksaloje fenomenologinėje situacijoje kūnas pasirodo ne kaip tapatybės atskaitos taškas, kaip apie jį įprasta mąstyti fenomenologinėje tradicijoje, bet kaip proteziškumo *locus*, papildas ir pakaitalas, nurodantis į radikalią kitybę, esančią anapus fenomenologinės percepcijos. Dėl to veikale „Apie gramatologiją“ Derrida kalba apie pakaitalą kaip aporetinę atopiją, vietą be vietos, vadindamas pakaitalą akląja dėme⁵⁵. „Pakaitinė“ tapatybės prigimtis aiškintina svaria Derrida pastaba, kad pakaitalas nėra tai, kas ištinka subjektą (kitaip

51 Silverman, Kaja. 1988. *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p. 100.

52 Lawlor, Leonard. 2014. Auto-affection. In Colebrook, Claire. *Jacques Derrida: Key Concepts*. London and New York: Routledge, p. 135.

53 Derrida, Jacques. 2005a. *Rogues: Two Essays on Reason*. Translated by Brault, Pascale-Anne, and Naas, Michael. Stanford: Stanford University Press, p. 180.

54 Derrida, Jacques. 2005b. *On Touching – Jean-Luc Nancy*. Translated by Irizarry, Christine. Stanford: Stanford University Press, p. 246.

55 Derrida, Jacques. 2006a. Apie gramatologiją. Vertė Keršytė, Nijolė. Vilnius: Baltos lankos, p. 216.

tariant, tai nėra, aiškinant fenomenologiškai, kitybės patyrimas savastyje), bet yra „pati aš kilmė“⁵⁶. Šiuo požiūriu *hetero*- komponentas visada eina pirma *auto*-; pasirodo, kad „svetimkūnis“, kontaminuojantis sterilią tapatybės logiką, yra (kvazi-) tapatybės sąlyga.

Taigi, afekto svarstymas ne balso, o kūno lygmeniu leidžia Derrida dar labiau radikalizuoti heteroafektyvumo koncepciją: *hetero*- žymi ne tik balso, kūno, subjekto daugialypumą, bet, kaip minėta aukščiau, radikalią kitybę, o tai savo ruožtu, turi aiškių etinių implikacijų. Skirtingai nuo spinoziškos afekto teorijos, kurioje bendra visiems egzistencinė pozicija – kūno atvertis imanencijai, taigi – pažeidžiamumas – suponuoja bendruomeniškumą ir rūpestį kitais, Derrida įžvelgia kūniškume nebendramatiškumą, o tai, jo manymu, reiškia tam tikrą bendruomeniškumo negalimybę. Jis rašo, kad Nancy įvardytas „padalijimas“ (*partage*) – cezūra tarp jutimo ir buvimo juntamam, prisilietimo ir buvimo liečiamam – implikuoja „dalijimąsi be susijungimo, bendruomenę be bendruomenės, kalbą be komunikacijos“, ir, galiausiai: „buvimą-su be susiliejiimo“⁵⁷. Performuluojant, Derrida fenomenologiškai aptiktas „negatyvumo ženklas“ signifikuoja subjekto susvetimėjimą su savo kūnu, o tai reiškia ir su kitais subjektais bei kūnais.

Panaši etinė-politinė linija plėtojama ir vėlesniuose Derrida raštuose, kuriuose autoafektyvi tapatybės logika ekstrapolijuojama ir išverčiama į politinės bendruomenės autoimuninę logiką⁵⁸. Biologinį autoimuniteto terminą, reiškiantį sutrikusį organizmo mechanizmą, kai organizmas, siekdamas save apsaugoti, pradeda save naikinti, Derrida išverčia į politiką, susiedamas jį su politinės egzistencijos modusu. Paulo Earlie teigimu, autoimunitetas atkartoja autoafektyvumo logiką, ir šia prasme šie du terminai yra glaustai susiję su pažeidžiamumu, taigi, apsaugos poreikiu, kuris „paveikia (*affects*) kiekvieną kūną, tiek individualų, tiek institucinį“⁵⁹. Derrida mąstymas apie politiką kaip tik transgresuoja anapus autoimuninės politinės logikos, kurios kone reprezentatyviausias atstovas yra Carlas Schmittas, pasiūlęs „draugo/priešo“ perskyrą kaip politikos schemą. Pagrindinė šio dialektinio modelio problema, kaip ją mato Derrida, yra nereflektyvus, nekritiškas kiekvieno termino esencializavimas ir ontologizavimas⁶⁰; ši operacija implikuoja aiškius politinius teleologinius scenarijus: politikoje turi būti siekiama atskirti draugus nuo priešų ir, kiek utriruojant, rasti kuo daugiau draugų ir

56 Ibid.

57 Derrida, Jacques. 2005b. *On Touching – Jean-Luc Nancy*, p. 195.

58 Plačiau apie Derrida (auto)imuniteto sampratą: Žukauskaitė, Audronė. 2018. Imuniteto samprata Jacques'o Derrida ir Roberto Esposito filosofijoje. *Athena*, Nr. 13, p. 81–95.

59 Earlie, Paul. 2017. *Derrida's Political Emotions*. *Theory and Event*, Vol. 20, No. 2, p. 13.

60 Derrida, Jacques. 2005. *Politics of Friendship*. Translated by Collins, George. London: Verso, p. 249–250.

atsikratyti kuo daugiau priešų. Savaiame suprantama, kad tokia politikos samprata yra ne tik kvestionuotina, bet ir potencialiai pavojinga kaip radikalai biopolitinė.

Veikale „Draugystės politika“ Derrida imasi dekonstruoti būtent tokį auto-tele-afektyvų⁶¹ (pakankamą sau, nukreiptą į konkretų tikslą, puristinį) politikos suvokimą. Kaip tokio politikos modelio pakaitalą filosofas pasiūlo afektyvią, grįstą *philia* (draugiška meile, konceptas, kurį Derrida skolinasi iš Aristotelio) politiką, kurioje *hetero-* elementas pasirodo ne kaip svetimkūnis, kurį reikia eliminuoti, bet kaip neišvengiama ir reikalinga politinio gyvenimo sąlyga. Tačiau (ir šiuo aspektu Derrida politinio mąstymo trajektorija stebėtinai sutampa su Spinozos) afektyvi *philia* nereiškia vien tik teigiamos ir malonių sentimentų teikiančios politikos: tokia politika turi savo „tamsiąją“ pusę – skausmą, praradimą, nerimą, gedėjimą – kurią privalu priimti be sąlygiškoje draugystėje. Todėl, kaip pastebi Earlie, Derrida afektyvioji politika (kaip, iš esmės, ir bet kokia struktūra, kurią Derrida imasi dekonstruoti) yra ambivalentiška ir aporiška, nes „kad ir kokios aistringos būtų mūsų investicijos [*į draugystę ar politiką* – pastaba mano, D.P.], jos yra trapios ir nepastovios⁶²“. Kita vertus, prisimenant pastabas apie kūnišką susvetimėjimą, išverčiamą į bendruomeniškumo negalimybę, kyla klausimas, ar filosofo politikos projektas gali būti operacionalizuotas ir pasiūlyti kažką daugiau, nei draugišką rūpestį ir susitaikymą su neišvengiamu praradimu. Kitaip tariant, ar Derrida „išryškintas“ politikos negatyvas turi pozityvųjį, afirmatyvųjį tęsinį? Net ir svarstydamas politikos klausimus, Derrida pasirodo labiau kaip hermeneutikas, kuriam pavyksta identifikuoti politikos fenomeno aporijas, tačiau mąstytojas tarsi sąmoningai atsako pateikti atsakymą į klausimą: „o kas toliau?“. Iš dalies tai susiję su filosofo radikaliu ateities konceptualizavimu: ateitis nėra prognozuojama, ji nėra dabarties vedinys, ji turi ateiti – kaip kitybė⁶³; tačiau ši atvertis ateičiai, kuri, be abejo, yra etinė ir politinė, nepalieka jokių orientyrų, o tai reiškia, kad ateitis nėra politikos darbotvarkės klausimas, ir tai, savo ruožtu, diskredituoja politinį aktyvumą (neatsiejamą nuo afektyvios, afirmatyvios politikos) ir mainais pasiūlo pesimistinį, konformistinį politikos kaip buvimo bei veikimo drauge būdą.

Reziumuojant, poskyrio pradžioje buvo minėta, kad Derrida neplėtoja originalios afekto teorijos. Vis dėlto tam tikros mąstytojo įžvalgos rezonuoja su afekto teorija ir yra vertingos jos kontekste: dekonstruodamas tapatybę, Derrida remiasi heteroafektyvumo samprata, kuri leidžia mąstytojui kokybiškai revizuoti karteziškosios filosofijos tradicijos pamatus. Taigi, derridiškos dekonstrukcijos kritinė ambicija atliepia afekto

61 Ibid, p. 32.

62 Earlie, Paul. 2017. *Derrida's Political Emotions*, p. 18.

63 Derrida, Jacques. 2006b. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Translated by Kamuf, Peggy. London, New York: Routledge, p. 33–37.

teoriją: kaip teigia Lawloras, autoafektyvumas yra kiekvieno Derrida dekonstrukcijos akto taikiny⁶⁴. Vis dėlto esama nemažai skirtumų, padarančių dekonstrukciją ir afekto teoriją nebendramates. Pirma, Derrida niekada neoperacionalizuoja afekto kaip savarankiškos sąvokos: ji pasirodo tarsi „šmėkliškai“, kaip papildas prie kvazi-transcendentalių struktūrų, lokalizuotų subjekto patyrimo arba anapus jo (kalbos, kūno, kitybės). Antra išlyga išplaukia iš pirmosios: auto- ir heteroafektyvumo sąvokos turi veikiau metodologinę nei konceptualinę reikšmę, taigi yra reikalingos dekonstrukcijos darbo principui atskleisti, bet ne užklausti ir revizuoti pačios dekonstrukcijos prielaidas. Galiausiai, trečia, Derrida traktuoja afekto ir politikos santykį negatyviai: afekto teorijoje ontologinis afekto statusas reikalauja *afirmatyvumo*, o Derrida yra linkęs interpretuoti politiką kaip *pasvyvių* afektų – gedėjimo, praradimo, anticipacijos – lauką.

2.2. Jean-François Lyotard'o psichoanalitinė afekto interpretacija: *nihil negativum trauma*

Jean-François Lyotard'o filosofinė sistema daugeliu požiūrių atliepia Derrida dekonstrukcijos principus. Kaip ir Derrida (bei afekto teorijos atstovai), Lyotard'as polemizuoja su karteziškąja tradicija, kurioje sąmonė (*cogito*) suteikia subjektui epistemologinį ir ontologinį alibį: kitaip tariant, subjektas buvo mąstomas kaip pakankama sau, nekvestionuojama ir net nekvestionuotina kategorija. Vienas pagrindinių Lyotard'o dekonstrukcijos įrankių – *le differend* (verčiant pažodžiui: kiviščas, ginčas, nesutarimas) – kaip ir derridiškas *différance* fiksuoja tariamai organišką kalbą, sąmonės ir tapatybės triados problemiskumą; „*le differend* yra nepastovi ir neatidėliojama, akimirksniu vykstanti (*instant*) kalbos būseną, kurioje kažkas, kas turi įgauti frazės pavidalą, negali šio pavidalo įgauti⁶⁵“, – aiškina Lyotard'as. Ir iškart, pateikęs *le differend* definiciją, filosofas prideda, kad filosofijos (bei literatūros ir politikos) užduotis yra rasti būdų šiam neišsakomumui artikuliuoti⁶⁶.

Jau iš šio apibrėžimo matyti, kad Lyotard'as siekia fiksuoti neišsakomumą (prasmės trūkius, riktus, pauzes, nutylėjimus) lingvistiniais ir paralingvistiniais metodologiniais įrankiais. Tačiau, skirtingai nuo Derrida, kuriam *différance* darbas buvo integrali kalbos ir patyrimo struktūrų dalis, Lyotard'as mėgina aptikti *le differend* psichoanalitinėmis priemonėmis. Lyotard'as sutinka su žymia Sigmundo Freud'o pastaba, išsakyta esė „Ego

64 Lawlor, Leonard. 2014. Auto-affection, p. 130.

65 Lyotard, Jean-François. 1988. *The Differend: Phrases in Dispute*. Translated by Abbeele, Georges van Den. Manchester: Manchester University Press, p. 13

66 Ibid.

ir Id“, jog filosofijoje viskas, kas yra *nesąmoninga*, devaliduojama ir laikoma absurdu⁶⁷. Performuluojant šią įžvalgą Lyotard'o terminais, pasąmonė (nesąmoningumas) kaip tik ir yra *le differend* zona, niekis, neturintis validžios filosofinės frazės statuso. Kaip alternatyvą šiai prasmei lakūnai Lyotard'as pasiūlo frazę-afektą arba afektą-frazę (filosofas vartoja šias sąvokas kaip pakaitines), kuri, Ashley Woodward teigimu, yra kertinis Lyotard'o filosofijos dėmuo⁶⁸. Iš tiesų afekto conceptualizavimas kaip frazės iš pirmo žvilgsnio atrodo originalus ir daug žadantis: afekto kategorija tarsi praplečia filosofijos diskursą ir nurodo į jo ribas (šiuo požiūriu nesunku įžvelgti anksčiau aptartą homologiją – afektas – *différance* – *le differend*).

Tačiau, žvelgiant kiek kritiškiau, Lyotard'o sprendimas afektui priskirti frazės statusą nurodo į būdingą poststruktūralistams kalbinį determinizmą: afekto materialumas „įrašomas“ į tekstą, bet nesvarstomas kaip imanentiškumo prielaida. Dėl to nekeista, kad būtent niekis kaip pasąmonės/*le differend* modalumas tampa filosofui konceptualiniu rėmu afektui-frazei įkontekstinti. Tam Lyotard'as pasitelkia Immanuelio Kanto keturias niekio kategorijas. „Grynojo proto kritikos“ skyriuje pavadinimu „Apie refleksinių sąvokų amfiboliją“, Kantas išskiria keturis niekio tipus: pirmasis, *ens rationis*, žymi sąvoką be objekto, tai, kas neegzistuoja, bet gali būti artikuliuota kalba; antrasis, *nihil privativum*, atvirkišciai, yra objektas be sąvokos *qua* kalbinės reprezentacijos; trečiasis, *ens imaginarium*, siejamas su tuščiąja intuicija, tuščiu laiku ir vieta; galiausiai, ketvirtasis niekio tipas, labiausiai dominantis Lyotard'ą, yra *nihil negativum*, tuščias objektas be sąvokos – grynasis niekis⁶⁹ (vok. *Unding*, angl. *nothing*).

Esė pavadinimu „Ema: tarp filosofijos ir psichoanalizės“ Lyotard'as apibrėžia savo teorinę poziciją kaip kalbėjimą iš *nihil negativum* – pasąmonės ar nesąmoningumo – pozicijos. Tai yra psichoanalitinis kalbėjimas *per se*: skirtingai nuo filosofijos, kurią Lyotard'as apibrėžia kaip discipliną, kuri „žino“⁷⁰ – tai yra, discipliną, tikinčią vien tik racionalaus mąstymo galia ir siekiančią supratimo, psichoanalizė yra atvira *nihil negativum* nepamaštomumui, neapibrėžtumui ir net artikuliacijos negalimybei. Afektą – kertinę aptarsimos esė filosofinę (psichoanalitinę?) sampratą – Lyotard'as taip pat apibrėžia kaip *nihil negativum* apraišką, paaiškindamas tai tuo, kad afektas yra anapus

67 Freud, Sigmund. 1989. *The Ego and the Id*. Translated by Riviere, Joan. New York and London: W. W. Norton & Company, p. 1

68 Wood, Ashley. 2013. Testimony and the Affect-phrase. In Bickis, Heidi, and Shields, Rob. *Re-reading Jean-François Lyotard: Essays on His Later Works*. Farnham: Ashgate, p. 169.

69 Kant, Immanuel. 2000. *Critique of Pure Reason*. Translated by Guyer, Paul, and Wood, Allen. Cambridge: Cambridge University Press, p. 382–383.

70 Lyotard, Jean-François. 2002. Emma: Between Philosophy and Psychoanalysis. In Silverman, Hugh. *Lyotard: Philosophy, Politics and the Sublime*. London and New York: Routledge, p. 24.

reprezentacijos (*Vorstellung*), nors ir yra tikras (*present, Darstellung*)⁷¹. Šią enigmatišką reprezentacijos (atrodomo)/tikrumo (buvimo) opoziciją (kuri jau buvo užfiksuota, kalbant apie derridišką *différance*) Lyotard'as išvelgia Freudo aprašytame dvylikametės mergaitės Emos, sergančios agorafobija, atvejyje. Kaip šios fobijos atsiradimą aiškina Freudas, mergaitės baimė buvo sukelta įvykusios prieš ketverius metus situacijos, kai mažoji Ema apsilankė krautuvėje, kur, niekam nematant, krautuvininkas bandė prie jos priekabauti⁷².

Kertinis klausimas tiek Freudui, tiek Lyotard'ui yra kodėl trauminė patirtis aktyvavosi (*pasirodė*) tik praėjus ketveriems metams. Freudas sieja tokią pavėluotą reakciją su išstūmimu, kas, Lyotard'o manymu, yra klaidinga. Jo įsitikinimu, tam, kad įvyktų išstūmimas, reikalingas sąmoningas emocinį disonansą keliančių veiksmų suvokimas, ko akivaizdžiai stokojo aštuonerių metų vaikas. Todėl, kaip aiškina filosofas, trauma suveikė *après-coup* principu, tai yra pavėluotai: ją išprovokavo ne tiek krautuvininko seksualinis kėsinimasis (prisiminimas apie kurį, pasak Freudo, buvo išstumtas), kiek (praėjus keleriems metams) suvokta šio įvykio prasmė Emai tapus seksualumo subjektu. Kitaip tariant, visą tą laiką afektas buvo tikras, nors nebuvo reprezentuotas ir artikuliuotas kalboje. Tokia psichoanalitinė-poststruktūralistinė afekto interpretacija leidžia teigti, kad Lyotard'ui afektas yra ikisubjektyvus (ikisąmoningas) kūniškas įvykis. Lokalizuodamas afektą kalbinėje schemoje, kurią sudaro keturi elementai: referentas, prasmė, adresantas ir adresatas, filosofas aiškina jį kaip grynai *negatyvią* frazę: jis neturi adresanto (kaip rodo Emos pavyzdys, afektą patyrė mergaitės kūnas) bei adresato, afektas nepasako nieko apie nieką. Claire Nouvet žodžiais, afektai yra „patirtys be subjekto, taigi – frazės be adresanto“⁷³. Iš esmės afektai yra savotiška kūno gramatika: gramatika, neatpažįstama racionalistinio filosofijos diskurso, *phonē*, neartikuliuotas garsas, nesuprantamas siekiančiam prasmės *logos*.

Kitas svarbus aspektas – afekto laikiškumas. Emos pavyzdys demonstruoja, kad afektas tarsi sugriauna linijinę „praeitis-dabartis-ateitis“ seriją (apie afekto sąsają su laikiškumu ir virtualumu bus išsamiau kalbama trečiame pirmos dalies skyriuje); būdamas praeityje, afektas jau virtualiai yra ateityje, ir, reikšdamasis dabartyje, perkonfigūruoja praeitį. Tačiau ši rekonfigūracija nėra pozityvi, atverianti galimybių spektrą, ji yra, kaip tai metodiškai įrodo Lyotard'as, traumuojanti ir dezintegruojanti

71 Ibid, 32.

72 Išsamiau Emos atvejis ir jo analizė yra aprašomi: Freud, Sigmund. 1953. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volume I (1886-1899): Pre-Psycho-Analytics Publications and Unpublished Drafts*. London: Hogarth Press, p. 347–357.

73 Nouvet, Claire. 2003. The Inarticulate Affect: Lyotard and Psychoanalytic Testimony. *Discourse*, Vol. 25, No. 1/2, p. 234.

subjektą, išmušantį pagrindą iš po jo kojų. Su šia filosofo įžvalga galima sutikti tik iš dalies: iš tiesų afektas susilpnina subjekto *qua* racionalios substancijos autonomiją (tai vaizdžiai pademonstravo Spinoza ir šią subjekto kontroversiją aptiko Derrida). Tačiau toks afekto koncepto radikalizavimas ne išsprendžia kūno ir sąmonės dualizmo problemą, bet tik labiau ją pagilina: jei afektas yra traumuojanti kūniška reakcija į įvykį, pakeičianti laiko tėkmę, sunaikinanti skirtį tarp praeities ir dabarties, peršasi išvada, kad tarp kūno ir sąmonės, tarp subjekto ir afekto nėra tęstinumo ir bendramatiškumo, tik nuolatinė įtampa.

Šiuo požiūriu Lyotard'o afekto interpretacija iš esmės atkartoja Freud'o afekto koncepciją, kuriam afektas yra psichikos aparato perkrova, kurios Ego nesugeba užregistruoti⁷⁴. Tačiau filosofui būdinga orientacija į kalbą, susitelkimas į neišsakomumą, negalymbę ištransliuoti kūniškumo patirties kalba, padaro Lyotard'o afekto sampratą panašią į kito psichoanalitiko – struktūralisto Jacques'o Lacano. Paskaitoje pavadinimu „Televizija – iššūkis psichoanalizės tradicijai“ Lacanas aiškina, kad afektas yra kūniška galia, kuriai, vis dėlto, trūksta vietos kūne⁷⁵ (čia, derėtų manyti, kad psichoanalitikas turi omenyje struktūrinį-simbolinį kūną, kūną kaip diskurso produktą), ir, vadinasi, ji priklauso Tikrovės registru. Lacano psichoanalizėje Tikrovė yra tai, kas priešinasi įsimbolinimui, įreikšminimui, taigi yra paradoksalus ontologinis modusas anapus kalbinės tikrovės; dėl šios priežasties Tikrovė negali būti integruota į simbolinę tvarką, todėl manifestuoja save kaip traumą – kalbinės tikrovės dezintegraciją⁷⁶. Psichoanalizės užduotis – padėti subjektui įvilkti trauminę patirtis, kurių jis pats nėra pajėgus įsisąmoninti, į kalbos pavidalą (kitai tariant, suteikti joms kalbinę išraišką), įsisavinti jas ir susigyventi su jomis. Lyotard'as kelia analogišką užduotį filosofijai: atpažinti afektus-frazes ir pripažinti jas kaip *le differend* – kaip galią, suardančią tiek įprastas filosofemas, tiek pačią filosofiją kaip racionalumo projektą – kitaip tariant, integruoti į filosofinę sistemą tai, kas ją griauja, nes yra anapus reprezentacijos ir artikuliacijos⁷⁷.

Taigi, Lyotard'o afekto konceptualizavimas kaip besipriešinančios signifikacijai kūno jėgos, kūniškojo chaoso, kurio klasikiniai filosofai nesugebėjo atpažinti, *ergo* – *nihil negativum*, yra originalus, nors ir labai problemiškas būdas kalbinėmis priemonėmis užfiksuoti tai, kas priešinasi įreikšminimui. Lyotard'ui vienareikšmiškai pavyksta

74 Freud, Sigmund. 1949. *Inhibitions, Symptoms, and Anxiety*. Translated by Strachey, Alex. London: Hogarth Press, p. 59, 77.

75 Lacan, Jacques. 1990. *Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*. Translated by Mehlman, Jeffrey. New York and London: W. W. Norton & Company, p. 22–23.

76 Lacan, Jacques. 1979. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Translated by Sheridan, Alan. London: Penguin Books, p. 55.

77 Nouvet, Claire. 2003. *The Inarticulate Affect: Lyotard and Psychoanalytic Testimony*, p. 240.

aptikti tokias afekto savybes, kaip kūniškumas, nereprezentuojamumas ir tam tikra autonomija, jis pagrįstai, pasitelkęs psichoanalitinį aparatą, pripažįstą afektą kaip subjektą deformuojančią galią. Tačiau nors filosofas produktyviai apmąsto ir revizuoja froidišką psichoanalizę, jis vis dėlto lieka jos „įkaitu“: Lyotard’as kalba apie afektą kaip apie pašamonės/nesąmoningumo, Id, *nihil negativum* invariantą, nepasiekiamą nei subjektui, nei kūnui. Ši interpretacijos ypatybė tampa pagrindine takoskyra tarp Lyotard’o psichoanalitinės-poststruktūralistinės ir materialistinės afekto interpretacijų. Skirtingai nuo Spinozos, kuriam afektai yra modusai, didinantys ar mažinantys kūno gebą veikti, taigi implikuojantys afirmatyvią etiką, Lyotard’o afektų etikos šerdis yra nepagydoma nepažinaus kūno trauma, kurią turėtume priimti kaip neišvengiamybę. Todėl nepriklausomai nuo to, ar afektas teikia malonumo, ar skausmo, jis neišvengiamai yra traumuojantis. Panašiai kaip Derrida, pasiūlęs negatyvią „liūdny pasijų“ afektologiją, Lyotard’as yra linkęs kalbėti apie griaunamąsias, o ne afirmatyvias afekto savybes. Tad galima pagrįstai užklausti, kiek tokia afekto samprata gali būti pritaikoma etinėje ir politinėje filosofijoje.

2.3. Michelio Foucault genealogija: nuo galios struktūrų iki kūniškumo etikos

Apibrėžiant Michelio Foucault disciplininę poziciją, neįmanoma išvengti tam tikrų konceptualinių sunkumų. Hubertas Dreyfusas ir Paulis Rabinowas knygoje „Michelis Foucault: anapus struktūralizmo ir hermeneutikos“, kaip matyti iš pavadinimo, mėgina įrodyti, kad istorinis Foucault metodas turi tiek struktūralizmo, tiek hermeneutikos apraiškų, ir sykiu nėra redukuotinas į juos. Tai, kas sieja Foucault su struktūralizmu, yra jo išskirtinis dėmesys objektams ir fenomenams, kurie yra analizuojami ne atomistiškai, izoliuotai nuo struktūrų, kuriuose jie randasi, bet kaip šių struktūrų arba sistemų funkcija⁷⁸. Antra vertus, Foucault analizė yra gretima hermeneutikai, tiksliau, įtarumo hermeneutikai; metodologiškai mąstytojas ne tik rekonstruoja prasmės struktūras skirtingais laikotarpiais, bet, svarbiausia, imasi istorinių dokumentų ir monumentų egzegezės: taigi, ne (naiviai) *aiškina* prasmę, bet kritiškai interpretuoja, problema ją ir net kvestionuoja pačias prasmės radimosi sąlygas. Galiausiai, dėl šios kritinės Foucault metodologijos dimensijos – istorijos, subjekto, galios ir daugelio kitų filosofemų dekonstrukcijos – būtų galima įvardyti Foucault kaip poststruktūralistą.

Ambicingas Foucault siekis „perrašyti“ istoriją (bei to pagrindu kurti originalią filosofinę epistemologiją) bendrina jį su jau minėtosios įtarumo tradicijos atstovu –

78 Dreyfus, Hubert, and Rabinow, Paul. 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, p. xx.

Friedrichu Nietzsche, o metodą – su nyčiška genealogija. Tai pripažino ir pats Foucault, teigęs, jog jis yra ištikimas nyčinkas⁷⁹. Pirmiausia, gretinant Foucault ir jo mokytoją Nietzsche, paaiškėja jų bendras dėmesys objektų ir fenomenų istoriškumui, genezei. Aiškinant šią ypatybę paties Nietzsche's žodžiais, filosofijos problema yra ta, kad ji interpretuoja tam tikrus konceptus neistoriškai, vadinasi, nerefleksyviai; iš tokių konceptų pagrindinis Nietzschei buvo moralė ir ją pagrindžianti „gera/bloga“ (vertime: „gera/prasta“) dichotomija⁸⁰. Kaip matyti iš paties Nietzsche's nuodugnios moralės diskurso *etimologijos* analizės ir kaip tai pastebi kritikai, genealogija *per se* yra hermeneutinis arba lingvistinis metodas. Pavyzdžiui, Alanas Schrifas pastebi, kad nyčiška genealogija „dekonstruoja“ karteziškąjį projektą kaip represyvios metafizinės gramatikos formą: Descartes'o formulė „*cogito ergo sum*“ implikuoja, kad veiksmas yra neatsiejamai susijęs su veikiančiuoju, o tai – lingvistinių nuostatų nulemta klaida⁸¹.

Ši klaida nurodo į pagrindinį genealogijos taikinį – galią – kuris, nors ir yra dekonduojamas per kalbą, yra anapus jos. Nietzsche's kruopščiai atliktos moralės genealogijos išvada yra ta, kad gyvybingos, imanentiškos kiekvienam kūnui galios yra pajungiamos tokioms represyvioms moralės kategorijoms, kaip „kaltė, sąžinė, pareiga, pareigos šventumas⁸²“, dėl ko subjektas tarsi užstringa savęs nepaisymo, savęs atmetimo ir savęs aukojimo⁸³ cikle. Šiam užburtam *reaktyvumo* ratui Nietzsche priešpriešina aktyvią galią. Kaip aiškina Grosz, filosofo pasiūlytame ontologiniame modelyje, kuriame, kaip žinia, nėra transcendentinių orientyrų, nes Dievas yra miręs, pasaulis yra chaotiškas ir konfliktiškas, jį valdo ne protas, o kūniškos jėgos⁸⁴. Todėl subjekto užduotis – ne (tiek) mąstyti, reflektuoti ir reaguoti, kiek jausti, veikti ir kurti, atrandant ir išrandant save per malonumą ir skausmą – žodžiu, aktyvizuoti vitališkus afektus. Vertinant Foucault genealogijos projektą, evoliucionavusį į subjekto etiką, aiškiai matyti, kad jis yra inspiruotas nyčiško vitalizmo.

Kitas įdomus Foucault genealogijos aspektas, į kurį atkreipia dėmesį Sara Ahmed, yra *afektyvi* genealogijos orientacija, o tai leidžia autorei teigti, jog iš esmės genea-

79 Foucault, Michel. 1990. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977–1984*. Edited by Kritzman, Lawrence. London: Routledge, p. 251.

80 Nietzsche, Friedrich. 1996. *Apie moralės genealogiją*. Vertė Tekorius, Alfonsas. Vilnius: ALK prada, p. 33.

81 Schrift, Alan. 2014. Friedrich Nietzsche (1844–1901). In Lawlor, Leonard, and Nale, John (eds.) *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 665.

82 Nietzsche, Friedrich. 1996. *Apie moralės genealogiją*, p. 74.

83 Ibid, p. 99.

84 Grosz, Elizabeth. 2017. *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*. New York: Columbia Press, p. 93.

logija yra patyrimų ir jausmų istorija⁸⁵. Pats Foucault eksplikuoja, kad genealogijos užduotis – ieškoti singuliarių įvykių pačiose netikėčiausiose vietose: „jaismuose, meilėje, sąmonėje, instinktuose“⁸⁶. Kaip ir jo įkvėpėjas Nietzsche, Foucault nesiima dekonstruoti didžiųjų istorinių bei filosofinių naratyvų, keldamas klausimus apie jų legitimumą; veikiau jo metodas yra imanentiškas sistemai, kurią jis analizuoja: užuot telkęs ties diskurso židinio taškais, išlaikančiais diskurso tolydumą, Foucault skiria ypatingą dėmesį diskurso marginalijoms, tam, kas dažniausiai lieka anapus tradicinio istoriko žvilgsnio – kūnui, seksualumui, ligoms, beprotybei. Kiekvienas šių fenomenų – unikalus afektyvus asambliažas, tarsi nusakantis tam tikrą kūno poziciją socialiniame-politiniame lauke, kūno santykį su savimi ir kitais kūnais ir, svarbiausia, kūno gebas veikti. Šia prasme Foucault radikaliai skiriasi nuo Derrida ir Lyotard'o, kurie atsiejo afektą nuo materialų gamybos (suvokiamos plačiąja prasme) sąlygų; Foucault teorinėje perspektyvoje išlaikoma koreliacija tarp afekto, materialumo ir galios, dėl ko jo įžvalgos yra ypatingai vertingos šioje disertacijoje.

Tiesa, derėtų pripažinti, kad pats Foucault nebuvo iki galo artikuliuavęs ir operacionalizavęs afekto sampratos. Nepaisant to, jis yra vienas pagrindinių mąstytojų, padariusių (ir ligi šiol darančių) įtakos afekto teorijos laukui. Pirmoji priežastis yra filosofo nuosekliai plėtota biopolitikos samprata, kurią praleisime šiame poskyryje, bet kuri bus išsamiai aptarta antrojoje disertacijos dalyje. Antroji (be abejo, neat-siejama nuo pirmosios) priežastis yra itin originalus ir produktyvus Foucault kūno konceptualizavimas. Pirmame skyriuje jau buvo aptarta, kad kūnas afekto teorijoje turi ypatingą reikšmę: pats savaime, afektas yra kūniškas, nes, kaip teigė Spinoza, randasi kūnams sąveikaujant – šiuo požiūriu, Foucault, kaip ir Spinozai, kūnas yra tarsi filosofinis modelis. Tačiau Foucault, kaip jau buvo akcentuota, skirtingai nuo Spinozos, domina ne tiek kūno gebos ir jo produkuojami bei patiriami afektai, kiek kūnas kaip „galios taikiny“⁸⁷.

Naudodamiesi Johno Protevi pasiūlyta schema, galėtume teigti, kad Foucault kūno kaip diskursyvaus konstrukto sampratą, suformuluotą archeologiniu periodu, genealogijoje keičia kūnas kaip savotiška politinė technologija⁸⁸. Kadangi Foucault (kaip ir Nietzsche) galia yra imanentiška laukui, kuriame ji reiškiasi, vadinasi, ji yra tiek

85 Ahmed, Sara. 2014. *Willful Subjects*. Durham and London: Duke University Press, p. 6.

86 Foucault, Michel. 1977. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Edited by Donald, Bouchard. Ithaca, New York: Cornell University Press, 139.

87 Foucault, Michel. 1998. *Disciplinuoti ir bausti: kalėjimo gimimas*. Vertė Daškus, Marius. Vilnius: Baltos lankos, p. 166.

88 Protevi, John. 2015. Body. In Lawlor, Leonard, and Nale, John (eds.) *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 51.

reaktyvi, tiek aktyvi (nors pastarasis galios aspektas yra analizuojamas tik vėlesniuose mąstytojo raštuose), viena vertus, bus mėginama įdėmiau pažvelgti į „paklusnų“ galios struktūroms kūną (apžvelgti vadinamąją galios analitiką), o, kita vertus, analizuoti kūną kaip politinio pasipriešinimo *locus* ir *techne*. Nors šiais dviem atvejais kalbama apie visiškai skirtingus kūnus, kaip minėta, juos sieja bendras vardiklis – galia. Vėlgi, panašiai kaip Nietzsche, Foucault yra linkęs suvokti galią ne kaip represyvų politinį aparatą, bet kaip kompleksiską santykių tinklą. Tai reiškia, kad nėra jokios vientisos, stabilios ir tolydžios Galios, kuri reikštųsi iš viršaus į apačią, bet tik galia kaip nuolatos kintantis skirtingų santykių asambliažas, kurio ribos, sritys ir trajektorijos niekada nėra iki galo apibrėžtos ir determinuotos.

Dėl to Foucault žymiai dažniau yra linkęs kalbėti apie galią ne pavergimo, bet produkavimo terminais. Veikale „Disciplinuoti ir bausti: kalėjimo gimimas“ filosofas žymi (istoriškai grįstą) konceptualinį lūžį, kurio esmė – perėjimas nuo senos, t. y. pavergiančios, ribojančios ir baudžiančios galios, *ancien régime* – prie visiškai skirtingos, iš pirmo žvilgsnio paneigiančios senąją (nors iš tiesų logiškai pratęsiančios ją) galios formos, paties Foucault įvardijamos kaip galios mikrofizikos; ši galia veikia produktyviai, „viską pasvėrus, organizuotai, apmąščius visas technines detales, (...) subtiliai, nesigriebiant nei ginklų, nei grasinimų⁸⁹“. Galios mikrofizika, kurią filosofas sieja su disciplinos dispozityvu, skirtingai nuo suverenios galios, veikia kūno viduje, kaip nuo jo neatskirama jėga. Foucault nuosekliai aiškina, kad disciplinos siekis yra priversti kūną veikti pagal interiorizuotas, užprogramuotas komandas, taigi paversti kūną „paklusniu“ – tai yra kūnu, „kurį galima palenkti, panaudoti, transformuoti ir patobulinti⁹⁰“. Performuluojant afekto terminais, atsiradusi somatiniame lygmenyje, galia tarsi perkonfigūruoja kūną iš vidaus, o tai vėlgi, iliustruoja teiginį, kad galia iš savo prigimties yra afektyvi. Tačiau, kaip matome, Foucault koncentruojasi ne į paties kūno afektyvumą ir galią, bet į priešingą atvejį – kaip galia per afektus užvaldo kūną. Išoriška kūnui, bet internalizuota galia, viena vertus, riboja jo pajėgumą veikti, o, kita vertus, moduliuoja galimus kūno veikimo būdus, kad pajungtų jį savo reikmėms. Kyla du klausimai: kaip galia gamina „paklusnius kūnui“? Ir kaip, internalizuodami galią, subjektai tampa „paklusniais kūnais“?

Foucault pateikia istorinį, susijusį su partikuliariu kontekstu susijusį atsakymą: kapitalistinėse disciplininėse visuomenėse kertinis episteminis klausimas buvo „kaip padaryti kūną ekonomiškai produktyvų?“, tuo tarpu socialinio-ekonominio *praxis* lygmenyje buvo siekiama optimizuoti kūno gebas ir nukreipti jas ekonomiškai pro-

89 Foucault, Michel. 1998. *Disciplinuoti ir bausti: kalėjimo gimimas*, p. 35.

90 Ibid, p. 166-167.

duktyvia linkme. Foucault teigimu, paklusnių kūnų produkavimas yra glaudžiai susijęs su galios struktūromis – ekonominėmis, medicininėmis, karinėmis, penitenciarinėmis (baudžiamosiomis) ir net edukacinėmis institucijomis, kurių kiekviena savais būdais kuria jai parankią „disciplinuoto kūno architektūrą, anatomiją, mechaniką ir ekonomiją“⁹¹. Tad tokio kūno conceptualinis prototipas yra mašina, kuris, pasak Protevi, gali būti apibūdintas dviem registrais: viena vertus, anatomo-metafiziniu, pradėtu Descartes’u⁹², kuriame kūnas yra pažinimo objektas (Foucault įsitikinimu, galia visuomet veikia drauge su žinojimu), kita vertus – techniko-politiniu, kuriame kūnas yra *techné*, įrankis politiniams tikslams realizuoti⁹³. Dėl to Deleuze’as esė „Priešas apie kontrolės visuomenės“ lygina disciplinos visuomenę su fabriku, kuriame metaforiškai vykdoma ne vien tik ekonominė, bet ir universalių subjektų gamyba⁹⁴. Būtent šis iš pirmo žvilgsnio nematomas ryšys tarp galios poreikių konkrečiu istoriniu laikotarpiu ir subjektyvybės ir yra atsakymas į klausimą, kaip galia tampa organiška subjekto dalimi.

Foucault prieina prie subjekto klausimo kitaip nei kiti poststruktūralistai. Žinoma, jis irgi kelia klausimą dėl tapatybės kaip tokios problemiškumo, tačiau jam tai yra ne vien tik conceptualinis filosofinis, bet taip pat ir socialinis, etinis ir politinis klausimas. Žvelgdamas į disciplinos visuomenių formavimąsi genealogiškai, jis įrodo, kad diskursyvių-materialinių sąlygų visuma, Foucault vadinama dispozityvu, produkuoja tam tikrų subjektyvųjų arba tapatybių repertuarą. Būtent tapatindamiesi su disciplinos visuomenės primetamomis subjektyvybės formomis, realizuodami šių formų implikuojamus scenarijus, individai „įleidžia“ galią į savo kūnus. Kitas svarus aspektas – kadangi disciplina veikia ne represyviai, bet produktyviai, ji siekia ne bausti subjektus (bausmė yra radikalesnė, išskirtiniais atvejais taikoma priemonė), bet motyvuoti ir skatinti veikti taip, kaip paranku galiai. „Geras“ darbuotojui mokama premija ir žadamas paaukštėjimas, „geras“ mokinys įstoja į universitetą, kad gautų gerai apmokamą darbą, o „gero“ kalinio kalėjimo laikas yra sutrumpinamas – tai paaiškina, kodėl, tapę subjektais, individai noriai vykdo galią reprezentuojančių institucijų komandas. Taigi, Foucault subjektyvybės ir kūniškumo koncepcijoje atsiranda dimensija, kurios nėra Derrida ir Lyotard’o teorijose – materialumas ir iš to kylantis afektyvumas, lemiantis skirtingas afektyvias kūno/subjekto konfigūracijas.

91 Protevi, John. 2015. *Body*, p. 54.

92 Išsamiai kūną kaip aparatą aptaria Foucault disertacijos vadovas ir mokytojas Georges’as Canguilhem’as: Canguilhem, Georges. 1992. *Machine and organism*. In: Crary, Jonathan, and Kwinter, Stanford. *Incorporations [Zone 6]*. Translated by Cohen, Mark, and Cherry, Randall. New York: Zone Books, p. 44–69.

93 Protevi, John. 2015. *Body*, p. 54.

94 Deleuze, Gilles. 1992. Postscript on the Societies of Control. *October*, Vol. 59, p. 3–7.

Tritomyje „Seksualumo istorija“, kur Foucault analitinis fokusas pajuda nuo individualių kūnų prie universalaus seksualumo, jam pavyksta aptikti kokybiškai skirtingą galios dispozityvą, dėl kurio galios/kūno/subjekto triada pasirodo dar radikalesnė; skirtingai nuo disciplinos, kurios pagrindinė technika yra taškinė intervencija, ortopedija, kuria kūnas buvo padaromas paklusniu, seksualumas aprėpia žymiai platesnį lauką – tiek individų tarpusavius santykius, tiek santykius su savimi, o tai potencialiai praplečia galios funkcionavimo lauką. „Seksualumą galima panaudoti daugybėje manevrų, jis gali būti atramos taškas arba šarnyras pačių įvairiausių strategijų atveju⁹⁵“, – seksualumo multifunktionalumą aiškina Foucault. Išties, kaip taikliai pastebėjo Jeffrey Nealonas, individas gali atvesti jam primetamas disciplinos visuomenės tapatybės formas – kareivio, žmonos, fabriko darbuotojo ir kitų, bet seksualinės tapatybės išvengti neįmanoma⁹⁶. Taigi, disciplinos dispozityvo mutacija į seksualumo dispozityvą žymi galios taksonomijos ir technologijų perėjimą nuo į kūnų orientuotos anatomo-politikos prie biopolitinio populiacijų valdymo, kuris bus išsamiau aptartas antroje dalyje. Tačiau derėtų glaustai aptarti nuo kitų poststruktūralistų kokybiškai skirtingą galios konceptualizavimą. Tiek Derrida, tiek Lyotard'as sieja galią su dominuojančiais diskursais ir/ar jų formuojamomis subjektyvybės formomis (ši svarų aspektą pastebi ir Foucault). Vis dėlto, būtent Foucault pirmajam pavyko aptikti galios mechanizmus anapus tapatybės, tai yra grynai afektyviojoje, iki-subjektinėje plotmėje.

Nepaisant to, Foucault tarsi pamiršta šį svarų pastebėjimą, ir vėlesniuose raštuose teigia, kad galios technikos „disciplinuoja“ kūną subjektyvacijos, arba pajungimo-pavergimo (*assujettissement*) būdu, vadinasi, jo genealoginio projekto analitinis objektas yra ne tiek skirtingi galios asambliažai, kiek šių asambliažų produkuojamos subjektyvybės formos⁹⁷. Dėl to nekeista, kad Foucault plėtojamo pasipriešinimo scenarijaus pagrindinis veikėjas irgi yra subjektas. Filosofo manymu, emancipacija nuo interio-rizuotų galios imperatyvų turėtų prasidėti nuo „rūpesčio dėl savęs⁹⁸“, kurį sudaro dar graikų suformuluoti trys komponentai: dietetika, ekonomika ir erotika⁹⁹. Kartu šie

95 Foucault, Michel. 1999. *Seksualumo istorija*. Vertė Kašlionienė, Nijolė, ir Padalevičiūtė, Renata. Vilnius: Vaga, p. 81.

96 Nealon, Jeffrey. 2015. Control. In Lawlor, Leonard, and Nale, John (eds.) *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 84.

97 Foucault, Michel. 1982. The Subject and Power. *Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 4, p. 777.

98 Originalus vertimas, nors ir skamba keistai, vis dėlto atitinka Foucault idėją: filosofas teigia, kad tam, kad subjektas rūpintųsi savimi, jis turėtų tapti objektu ir priežastimi sau. Plačiau: Foucault, Michel. 2005. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–1982* Translated by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan. Be to, angliškuose vertimuose taip pat vartojamas terminas „care of the self“ (vs. „self-care“).

99 Foucault, Michel. 1999. *Seksualumo istorija*, p. 322.

elementai apibrėžia subjekto santykį su savimi ir kitais, o tai jei sutiktume su filosofu, sukurtų pasipriešinimo galiai mikrofizinį tinklą.

Šis įdomus aspektas skiria Foucault tiek nuo kitų poststruktūralistų, kuriems subjektas buvo „pilkoji zona“, tiek nuo afekto teoretikų, kuriems subjektas (dėl savo kūniškumo) yra ne atskira substancija, bet daugialypių santykių sankirtos taškas. Nuolatos išlaikomas dėmesys subjekto ir kūniškumo sąsajai yra tai, kas gretina Foucault autonominio (arba, veikiau, nuolat kovojančio dėl savo autonomijos) subjekto sampratą su afekto teorija. Šiuo požiūriu Foucault lieka ištikimas savo mokytojui Nietzsche, kuris irgi tikėjo, kad subjektas turėtų atrasti ir/ar išrasti save iš naujo. Kita vertus, kyla pagrįstas klausimas: jei Foucault kruopščiai atlikta genealoginė analizė parodo, kad subjektyvė yra galios investuotas konstruktas, ar įmanoma mąstyti subjektą anapus galios dispozityvo? Ar subjektyvės koncepcija *per se* nėra problemiška ir, vadinasi, dekonstruotina, į ką pats Foucault atkreipia dėmesį veikalo „Žinojimo archeologija“ išvadose¹⁰⁰? Ir, jei Foucault pastebi afektyvią subjektyvės dimensiją ir akcentuoja dėmesį kūnui, kodėl jis pasiūlo tik partikuliarią pasipriešinimo taktiką ir visiškai ignoruoja politines strategijas?

Manytina, kad atsakymai į šių klausimų seką yra susiję su kvestionuotina Foucault galios samprata. Nors Foucault atsižada linijinės, hierarchinės galios interpretacijos ir nuolatos primena, kad galia ir pasipriešinimas veikia drauge, jo galios konceptas vis dėlto pasirodo kaip labiau ribojantis, nei išslaisvinantis. Ši politinio pesimizmo linija, vienija visus aptartus poststruktūralistus, Nepaisant to, Foucault galios analitika yra naudingas konceptualinis įrankis, kuriuo filosofui pavyko užfiksuoti tai, kas išlieka anapus Derrida ir Lyotard'o dėmesio lauko – diskursyvumo ir materialumo vienybę, afektyvią galios prigimtį bei galios funkcionavimą iki-diskursyviniam lauke. Tačiau nė vienam poststruktūralistui nepavyko atsakyti į klausimą, kokiū būdu operacionalizuoti afektą ne kaip negatyvią, bet kaip afirmatyvią galią. Šis klausimas bus išsamiai išnagrinėtas tolimesniame, Gilles'o Deleuze'o ir Félix'o Guattari filosofijai skirtame skyriuje.

100 Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*. Translated by Alan Sheriidan Smith. New York: Pantheon Books, p. 209.

3. AFEKTO SAMPRATA GILLES'IO DELEUZE'O IR FÉLIXO GUATTARI FILOSOFIJOJE: ONTOLOGINĖ, ETINĖ-POLITINĖ IR EPISTEMOLOGINĖ PERSPEKTYVOS

Nors esminis poststruktūralistinės filosofijos siekis buvo dekonstruoti platoniską-kartezišką mąstymą, probleminant jį grindžiančias esaties, tapatybės ir autonominio subjekto kategorijas, jį, paradoksaliu būdu, iš dalies liko šio mąstymo įkaitu. Nagrinėjant praeitame skyriuje, kaip afekto sąvoka yra interpretuojama ir operacionalizuojama poststruktūralizme, buvo pastebėta, kad poststruktūralistinės filosofijos logika remiasi kvazi-transcendentišku principu – afekto (arba artima jam skirties) kategorija nėra savarankiška, bet yra aptinkama per kitas, esančias anapus jos, kategorijas: kalbą, pasąmonę, galios struktūras, pan. Formuluoju, nors poststruktūralistinė teorija mėgina užklausti reprezentacijos kaip onto-epistemologinio modelio validumą, jos kritinė užklausa yra neįmanoma be medijuojančios reprezentacijos, tariant Briano Massumi žodžiais, „analoginio mąstymo, kurio tikslas yra nustatyti ryšį tarp simetriškai struktūrintų sričių“¹⁰¹. Pavyzdžiui, Derrida pritaiko lingvistinę paradigmą, nagrinėdamas skirtumo bei auto- ir hetero- afektyvumo konceptualinius niuansus, o Lyotard'as išvelgia simetriją tarp afekto (jo nuomone, psichinio, iki-subjektinio pertekliaus) ir traumos. Tokių analoginių operacijų padarinys yra tas, kad afekto bei kitos giminingos jam sąvokos praranda autonomiją – o pastaroji, vėlgi, Massumi įsitikinimu, yra neatsietina nuo afekto. Massumi teigia, kad afekto autonomija yra jo atvertis virtualumui¹⁰²; poststruktūralizme prieiga prie virtualios plotmės tiesiog užblokuojama, taigi afektas tarsi „užstringa“ analoginių sąvokų cirkuliacijos cikle.

Šiame skyriuje imamas plėtoti alternatyvią afekto sampratą, kuri yra grindžiama kokybiškai skirtingų nuo plėtojamo poststruktūralistų ontologiniu modeliu – imanencija. Imanencijos sąvoka jau buvo išsamiai aptarta pirmame, skirtame Spinozai, skyriuje, ir bus praplėsta, pasitelkus Gilles'io Deleuze'o ir Féliso Guattari išvalgas, kurie savaip interpretuoja Spinozos filosofinį palikimą. Įkvėpti Spinozos onto-epistemologijos, Deleuze'as ir Guattari plėtoja originalią ontologijos koncepciją, kurios konceptualiniai atramos taškai yra imanencijos, kūno ir afekto triada. Tai yra grynai imanentinė ontologija, kurioje visiškai atsižadama tapatybės imperatyvo, ir, užuot kėlus įprastus klausimus apie ontologinį statusą („kas yra X?“), telkiamas dėmesys į afektyvų tapsmą bei jo skirtingus tarpsnius, inspiruojančius klausimus „kokios naujos emocijos gali būti patirtos?“ ir „kokie nauji pojūčiai ir percepcijos atsiveria kūnui?“¹⁰³.

101 Massumi, Brian. 1996. *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge: The MIT Press, p. 4.

102 Massumi, Brian. 2002. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham & London: Duke University Press, p. 35.

103 Massumi, Brian. 1996. *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*, p. 8.

Kadangi, taikant pačių mąstytojų terminus, Deleuze'o ir Guattari filosofinė mintis nėra tapati medžio pavidalo struktūrai, kurio kiekviena dalis – šaknys, kamienas, šakos – turi aiškiai apibrėžtą funkciją, bet veikia yra rizominė, daugialypė bei dauginanti skirtumus, neįmanoma panaoptiškai apžvelgti jų filosofinės sistemos ir redukuoti jos į porą bendrų vardiklių. Dėl to šiame skyriuje pasirenkamas vienas prasminis centras – afektas – aplink kurį „išsišakoja“ rizominis kitų sampratų ir konceptualinių lygių tinklas. Mėginama skaidyti afekto sąvokos raidą Deleuze'o ir Guattari filosofijoje į kelis (pseudo-) chronologinius etapus, kuriuos, aiškesnės struktūros dėlei, sieju su ontologija, (politine filosofija) ir etika, ir, galiausiai epistemologija. Skirtys tarp šių etapų-disciplinų yra dirbtinos, tad bus pastebima, kaip tam tikri jau aptarti mąstytojų teorijos aspektai tarsi refrenas kartosis kituose poskyriuose.

Pirmas poskyris skirtas afekto ontologinėms sąlygoms, pristatytoms veikale „Anti-Edipas“, aptarti – kurioms apibrėžti bus vartojama skėtinė „kūno be organų“ kategorija – bei, siekiant rekonstruoti išties unikalią Deleuze'o ir Guattari ontologinę sistemą, bus pasitelktos pagalbinės kūno, organizmo, organų ir mašinų sąvokos. Antrame poskyryje bus apžvelgta nomadinė filosofų minties linija, ryškėjanti jų kolektyviniame kūrinyje „Tūkstantis plokštikalnių“, kur afektų samprata įgauna pragmatinę reikšmę ir siejama su tokiomis kategorijomis, kaip tapsmas, ginklai, ir pasipriešinimas. Trečiame poskyryje rekonstruojama afekto samprata, pristatyta veikale „Kas yra filosofija?“, kur mąstytojai interpretuoja afektą kaip vieną iš išcentruojančių ir užklausančių žmogiškąjį subjektą jėgų. Galiausiai, ketvirtame ir penktame poskyriuose skiriamas dėmesys Deleuze'o ir Guattari filosofijos inspiruotoms šiuolaikinėms afekto interpretacijoms: Briano Massumi „autonominio afekto“ sampratai ir (post-)feministinei afekto koncepcijai.

3.1. Imanentinė ontologija: kūnai, mašinos, organai

„Kūno be organų“ samprata yra viena išradingiausių, įdomiausių ir sykiu sudėtingiausių Deleuze'o ir Guattari filosofinių konstrukty. Mėginant apibrėžti, kas yra kūnas be organų (veikia: apčiuopti šios daugialypės sąvokos kontūrus), iškart kyla iššūkis jos nedeterminuoti, nepriskirti pašalinių funkcijų, žodžiu, „nepripildyti“ kūno nereikalingų organų. „Istorinis“ šio filosofinio koncepto prototipas – prancūzų dramaturgo, režisieriaus ir teatro teoretiko Antonino Artaud „kūno be organų“ meninė metafora, pirmą kartą pasirodžiusi jo radijo pjesėje „Atsikratyti Dievo baumės“. Vis dėlto ši metafora nėra, kaip galėtų pasirodyti, meninis pramanas, veikia – į meno kalbą išversta skausminga paties dramaturgo gydymo nuo šizofrenijos (dar konkrečiau – parafrenijos, arba paranoidinės šizofrenijos) patirtis¹⁰⁴. Po eilinės elektrokonvulsinės terapijos Artaud užrašė savo dienoraštyje, kad jaučiasi „kūnu be organų“, tai yra kūnu, praradusiu

104 Slotte, Sam. 2019. Namelessness from Artaud to Beckett. *Samuel Beckett Today / Aujord'hui*, No. 31, p. 131, 141.

automatizmą, nebejaučiančiu nei skausmo, nei malonumo, kūnu, pasiekusiu liminalią būseną. Kitaip tariant, tai yra nulinio reprezentacinio-percepcinio laipsnio kūnas, kurį Deleuze'as ir Guattari veikale „Anti-Edipas“ apibrėžia kaip „neproduktyvų kūną“ arba „kūną be vaizdo“, ir sieja jį su tokiomis kraštutinėmis psichinėmis-fiziologinėmis būsenomis, kaip priklausomybė nuo narkotinių medžiagų, vėžys, arba savižudybė.

Kyla pagrįstas klausimas, kaip tokia iš pirmo žvilgsnio neigiama kategorija gali būti produktyvus konceptualinis įrankis? Iš dalies į šį klausimą atsako paties Artaud kūno be organų konceptualizacija: pasak jo, kūno be organų patirtis ne tik (ir ne tiek) pažymi lūžį tarp kūno ir tikrovės, bet taip pat ir savotiška prasme „išlaisvina“ kūną nuo hiper-reprezentacijos¹⁰⁵. Kūnas be organų įgauna nepriklausomybę nuo Dievo nuosprendžių: Dievą šiame kontekste derėtų suvokti kaip bet kokią reprezentacijos, signifikacijos ir aksiomatikos sistemą, siekiančią, atitinkamai, suteikti objektui vaizdą, prasmę ir vertę. Žvelgiant iš šios perspektyvos, kūnas be organų yra be vaizdo, beprasmis ir bevertis – tačiau ne neigiama, bet kaip tik teigiama prasme, nes jis yra sau pakankamas kūnas, funkcionuojantis be primetamų jam iš išorės „protezinių“ organų; galiausiai – tai yra kūnas, išlaisvintas nuo tapatybės, subjektyvybės ir priklausymo/paklusimo imperatyvo.

Vis dėlto tokia interpretacija leidžia tik įkontekstinti kūno be organų sampratą, bet ne suprasti jos reikšmę Deleuze'o ir Guattari filosofinėje teorijoje, kurioje Artaud aprašyta kūniškumo patirtis yra ekstrapoliuojama į modelį ir tampa visos filosofinės sistemos konceptualine ašimi. Be Artaud, mąstytojai taip pat remiasi Spinozės išvalgomis apie kūną, kurių viena pagrindinių – savotiška kūno antideterminacija ir hiperpotencialumas („niekas nežino, ką geba padaryti kūnas“). Kaip jau aprašyta pirmame skyriuje, Spinozės ontologiniame modelyje visi kūnai yra tos pačios substancijos modusai, arba variacijos; Dievas šiame modelyje – ne baudžianti ir kontroliuojanti instancija, priskirianti kūnams tam tikras funkcijas, o kolektyvinė kūnų visuma, kurie kartu sudaro imanencijos plotmę. Deleuze'as ir Guattari, pateikdami vieną iš daugelio kūno be organų definicijų, tiesiogiai nurodo į Spinozą: pasak jų, kūnas be organų yra būtent suvokta spinoziška prasme imanentiška pasaulio substancija¹⁰⁶. Ši pastaba leidžia pereiti prie kūno be organų kaip tam tikro kūniškumo paradigmos bei šios sampratos onto-epistemologinių implikacijų.

Kitame veikale, „Tūkstantis plokštikalnių“, filosofai teigia, kad kūnas be organų yra destratifikuota konsistencijos plotmė¹⁰⁷, arba, kitaip tariant, paviršius. Vėlgi,

105 Artaud, Antonin. 1976. *Selected Writings*. Translated by Weaver, Helen. New York: Farrar, Straus, and Giroux, p. 570–571.

106 Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 2000. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Hurley, Robert, Seem, Mark, and Lane, Helen. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 327.

107 Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 2004. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 72.

paviršiaus sąvoka turi būti suvokta ne tik metaforiškai, bet ir ontologiškai: paviršius, kuriame „įsirašo“ kūnai, yra būties modelis, reprezentuojantis sudėtingą ontologinę infrastruktūrą. Jei sektume Spinoza, ir visus būties modusus bei atributus apibrėžtume kaip tos pačios substancijos išraiškas, taptų akivaizdu, kad ryšiai tarp šių išraiškų yra ne vertikalūs, o horizontalūs – taigi, tarp jų nėra hierarchinio santykio, vadinasi, apibrėžiant tokį modelį erdvės terminais, jis yra tapatus paviršiui. Performuluojant Deleuze'o ir Guattari žodžiais, „viskas yra kūne be organų: tiek tai, kas įrašoma, tiek įrašanti energija“¹⁰⁸. Tačiau, jei viskas yra kūne be organų, kaip atskirti kūno be organų įrašymo paviršių nuo jame įrašomų kūnų? Žymėdami skirtį tarp šių dviejų kategorijų, filosofai vartoja intensyvumo sąvoką: kūne be organų formuojasi intensyvumo zonos, kuriose virtualioje kūno be organų plotmėje atsiranda aktualizuoti kūnai, arba sluoksniai (stratos). Mąstytojai iliustruoja šį ontologinį procesą, pasitelkdami kiaušinio pavyzdį: „kūnas be organų yra kiaušinis, skersai ir išilgai išraižytas ašimis ir ribomis, su platumomis, ilgumomis ir geodezinėmis linijomis, perkirstas tarpniais, žyminčiais ties šiais vektoriais besiformuojančio subjekto perėjimus, tapsmus, bei paskirtį“¹⁰⁹. Kaip kiaušinyje, kuriame skirtingu gemalo vystymosi metu bei skirtingose zonose formuojasi tam tikros gemalo dalys, taip iš kūno be organų virtualios, destratifikuotos (besluoksnės) plotmės formuojasi kūno sluoksniai.

Vis dėlto svarbu suvokti, kad filosofų plėtojamoje ontologinėje sistemoje aktualizavimas/stratifikavimas niekada nėra baigtiniai: kadangi kūnas be organų ir jame besiformuojantys kūnai yra imanentiški, stratifikavimas yra ne rezultatas, bet procesas, lydymas destratifikavimo(si). Dėl šios priežasties Deleuze'as ir Guattari apibrėžia skirtį tarp kūnų ne per kokybiškai nesikeičiantį ekstensyvumą, implikuojantį baigtinumą, tapatybę ir hierarchiją, bet per intensyvumą, o tai leidžia filosofams įvesti skirtį tarp (aktualizuotų) molinių agregatų ir (intensyvių) molekulinį tapsmų. Aiškinant perskyrą pačių filosofų žodžiais, molinė kryptis juda link dauginimo ir vientisumo, tuo tarpu molekulinė siekia singularumo ir santykių bei sąveikų tarp skirtingų lygių¹¹⁰. Arba, kaip šį skirtumą aptaria Audronė Žukauskaitė: „priešingai nei molinė struktūra, kuri išskiria ir apibrėžia aiškius segmentus, molekulinis tapsmas nurodo sąsajas ir santykius, jis apima kismą, judėjimą, reorganizavimą“¹¹¹. Įrašant į šią schemą kūną be organų, pastarasis „žymi molinių agregatų molekulinę ribą“¹¹², kitaip tariant – in-

108 Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 2000. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, p. 78.

109 Ibid., p. 19.

110 Ibid., p. 280.

111 Žukauskaitė, Audronė. 2006. *Metamorfozės: filosofija ir gyvūniškumas. Athena: Filosofijos studijos*, No. 1, p. 77.

112 Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 2000. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, p. 328.

tensyvumo zoną, kurioje tariamai fiksuota molinio agregato struktūra suyra ir leidžia rasti molekuliniam tapsmams. Atsiradęs intensyvumo zonoje, subjektas „patenka į kūną be organų“ ir tampa proceso, kuris „įtraukia jį į tapsmus, kilimus ir nuopuolius, perėjimus ir perkėlimus“ dalimi¹¹³.

Aptarus kūną be organų *qua* ontologinį modelį, yra prasminga užklausti, kas yra kūnai, besirandantys iš kūno be organų ir funkcionuojantys jame. Kalbėdami apie kūnus, mąstytojai yra linkę vartoti jiems homologišką mašinų sąvoką. Bendras terminas, siejantis kūnus ir mašinas, yra produktyvumas. Vėlgi, prisiminus Spinozės kūno apibrėžimą, išsamiai rekonstruotą pirmame disertacijos skyriuje, kūnas turėtų būti suvokiamas ne organistiškai arba anatomiškai – kaip tam tikra pastovi fiziologinė struktūra (Deleuze'o ir Guattari filosofijoje tokiam kūnui apibrėžti vartojamas „organizmo“ terminas, kuris bus aptartas kiek vėliau), o etologiškai – kaip funkcinis aparatas, apibrėžiamas per tai, ką jis gali arba ko negali daryti, bet ne per tai, kas jis yra¹¹⁴. „Anti-Edipe“ filosofai teigia, kad viskas yra mašinos („dangiškos mašinos, žvaigždės ir vaivorykštės danguje, kalnų mašinos“), kad mašinos sąveikauja tarpusavyje („mašinos, varančios kitas mašinas, mašinos, varomos kitų mašinų“), bei pažymi, jog ta pati mašina gali atlikti skirtingas funkcijas, priklausomai nuo to, su kokiomis kitomis mašinomis ji sąveikauja (pavyzdžiui, anoreksiko burna yra „valgymo mašina, analinė mašina, kalbėjimo mašina, arba kvėpavimo mašina“)¹¹⁵.

Reziumuojant šias tris mąstytojų pastabas apie mašinas, būtų galima teigti, kad kūnų-mašinų veikimo būdas yra *afektyvaus* pobūdžio. Visų pirma, todėl, kad, kaip pastebi patys Deleuze ir Guattari, mašinos funkcionuoja varomos geismo – tačiau tai ne geismas psichoanalitine prasme, geismas kaip bandymas panaikinti tariamą egzistencinę stoką. Deleuze'o ir Guattari geismo samprata yra artimesnė Spinozės *conatus* sampratai, kuri, kaip buvo kalbėta, sietina su produktyvumu *qua* siekiu didinti savo gebas veikti, taigi, veikti pagal imanentišką tvarką.

Antra, mašinos formuoja asambliažus; nors pastaroji sąvoka nėra gvildinama „Anti-Edipe“, veikale „Tūkstantis plokštikalnių“ ji nuolatos pasirodo greta mašinų sampratos. Asambliažas yra daugialypumų sąveika, formuojanti skirtingas semiotines, materialines ir socialines tėkmes¹¹⁶, taigi – vykstanti skirtinguose egzistencijos lygmenyse. Tai, kas skiria asambliažą nuo struktūros, yra tai, kad asambliažui būdingas ne hierarchinis, apibrėžtas santykis ir tam tikra subordinacija tarp jį sudarančių elementų, bet bendrumas ir bendruomeniškumas. Žukauskaitės teigimu, asambliažas

113 Ibid, p. 84.

114 Deleuze, Gilles. 1988. *Spinoza: Practical Philosophy*, p. 26–27.

115 Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 2000. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, p. 8–9.

116 Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 2004. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, p. 22.

yra „heterogeniškų dalių rinkinys, perteikiantis tam tikrą kolektyvinį charakterį“¹¹⁷. Šis elementų bendrumas nepaisant jų skirtumo yra tai, kas padaro asambliažą afektyvų: tapatybinės (kiekybinės) skirtys asambliaže tiesiog nebetenka prasmės, nes kiekviena asambliažo dalis, kiekvienas asambliaže dalyvaujantis kūnas yra apibrėžiamas (aktyviai) pagal jo atliekamą funkciją ir (pasyviai) pagal jo patiriamus kitų kūnų poveikius. Šia prasme asambliažas yra transformatyvus, nes jis „atveria ir daugina santykius bei brėžia konsistencijos plotmę savo intensyvumo ir konsolidavimo kvantifikatoriais“¹¹⁸, o pastarieji yra afektai, kuriuos produkuoja ir patiria kūnai/mašinos.

Trečia, konsistencinis asambliažo pobūdis turi aiškių antitapatybinių prielaidų. Kaip tai aiškina Jasbir Puar, jei tapatybę galima dekonstruoti į smulkesnes sudedamąsias dalis – rasę, lytį, klasę, religiją, pan., su asambliažu to padaryti neįmanoma¹¹⁹. Performuluojant, asambliažas visuomet yra daugiau nei tiesiog „dalių visuma“: tai yra grynai afektyvus, mašininis produkavimo būdas, kuriam būdingi jį sudarančių dalių heterogeniškumas, bendruomeniškumas, bei kokybinis pokytis. Todėl Manuelis Delanda kalba apie simbiotinį, net simpoetinį, asambliažo kūrimo(si) būdą: filosofo teigimu, asambliažą sudaro skirtingų kategorijų (intensyvumų) daugialypumai, vienijami ne bendro principo, o rizominių, situatyvių, besiplečiančių tarsi „užkratas“ santykių¹²⁰. Žvelgiant iš šio požiūrio taško, darosi aišku, kodėl, kalbėdami apie mašinų funkciją, Deleuze’as ir Guattari išsako iš pirmo žvilgsnio paradoksalų teiginį: „mašinos veikia tik tada, kai genda, ir tik nuolatos gesdamos“¹²¹. Tačiau gedimas, apie kurį kalba filosofai, neturi būti suvoktas froidiška prasme kaip tam tikra mašinos perkrova (įdomu, kad Freud’o įsitikinimu, pašamonė veikia kaip mašina), kurią reikia pašalinti, siekiant išvengti disfunkcijos. Veikiau gedimas čia yra sinonimiškas destratifkacijai, aiškios ir tariamai sau pakankamos tapatybės skilimui, kuris, vis dėlto, turi būti suprastas ne destruktiviai, bet produktyviai: susijungdama su kūno be organų įrašymo paviršiumi, mašina atsiranda naujame asambliaže, dėl ko įvyksta afektyvus persiorientavimas, taigi, mašina įgauna naujų funkcijų. „Kūnas be organų iš naujo verčia produktą produkuoti, praplėsdamas mašinos santykių tinklą“¹²², – aiškina filosofai.

Galima būtų tęsti šią mintį ir teigti, jog mašina prisijungia prie naujų „organų“. Deleuze’as ir Guattari nespecifikuoja organų sampratos, tačiau, vadovaujantis logika,

117 Žukauskaitė, Audronė. 2011. *Gilles’o Deleuze’o ir Félixo Guattari filosofija: daugialypumo logika*. Vilnius: baltos lankos, p. 108.

118 Deleuze, G., Guattari, F. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, p. 513

119 Puar, Jasbir. 2005. Queer Times, Queer Assemblages. *Social Text*, 84–85, Vol. 23, No. 3–4, p. 127–128.

120 Delanda, Manuel. 2016. *Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 1–2.

121 Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 2000. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, p. 8.

122 Ibid, p. 27.

kad kūnas be organų yra tuščias, sterilus kūnas, darytina išvada, kad organai yra tai, kas savotiška prasme „užpildo“ kūną. Filosofai teigia, kad organai leidžia kūnui jungtis prie skirtingų tėkmių¹²³ (kaip jau minėta, tiek semiotinių, tiek materialinių ir socialinių), o tai reiškia, kad būtent organai leidžia kūnams formuoti asambliažus. Žvelgiant iš šios perspektyvos, organai atlieka svarbią egzistencinę funkciją, nes, viena vertus, suteikia kūnui tam tikro (nors ir situatyvaus) tapatybinio bei funkcinio apibrėžtumo (priešingai nei kūnas be organų), o, antra vertus, leidžia kūnui-mašinai jungtis prie imanencijos plotmės (bei ją sudarančių kitų kūnų), ir tokiu būdu praplečia jų funkcijų lauką.

Kitaip tariant, organai yra tarsi afektyvūs portalai į kūno be organų virtualumą. Deleuze'as ir Guattari sieja virtualumo sąvoką su konsistencijos plokštumu, kurioje „esama tik *haecceitas*, afektų, beasmenių individuacijų, sukurančių kolektyvinius asambliažus. Niekas nesivysto, tačiau anksčiau ar vėliau įvyksta ir suformuoja tą ar kitą asambliažą¹²⁴“. Tai reiškia, jog prielinksnis „be“ kūno be organų sąvokoje žymi ne priešpriešą (pilnas vs. tuščias kūnas), o tiesiog nebuvimą: kadangi kūnas be organų yra virtualus, jis neturi organų, bet veikia žymi kūno ir organų potencialumą. Nors organai gali būti moliniai dariniai (kaip ir kūnas-mašina, jei jis yra pripildytas organų), jie taip pat įgalina molekulinis tapsmus: performuluojant Deleuze'o ir Guattari žodžiais, „nėra priešpriešos tarp kūno be organų ir organų: tikra priešprieša atsiranda tarp molinio organizmo, kuris yra jų bendras priešas“¹²⁵.

Kūnas yra gyvas ta prasme, kad jis yra sklindinas energijos, afektyvus, tuo tarpu organizmas yra „kūno mirtis“: konceptualiai tariant, tai kūnas su nulinio intensyvumo laipsniu. Johno Protevi teigimu, organizmą apibūdina psichinė kontrolė ir somatinis pavergimas¹²⁶. Taigi, organizmas yra tokia kūno rūšis, kuri atsisada savo afektyvumo, gebėjimo būti asambliažų dalimi, vardan stratifikavimo, tapsmo vardan tapatybės, ir situatyvumo vardan pastovumo. Apibrėžiant organizmą Foucault terminais, jis yra tobulas „paklusnus kūnas“, disciplinos produktas, o, žvelgiant pro biopolitikos prizmę, organizmas yra biogalios siekinys. Priešingai nei mašininis kūnas, kuris nuolatos „genda“ ir, derindamas skirtingas organų kombinacijas, atranda save iš naujo, organizmas yra aparatas, kurio struktūra ir funkcionalumas yra priklausomi nuo organų. Įvedant erdvinę skirtį, kūnas (be organų) formuojasi ir reiškiasi konsistencijos plokštumoje, tuo tarpu organizmas – organizavimo.

123 Ibid, p. 38.

124 Deleuze, G., Guattari, F. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, p. 294. Cituojama iš Žukauskaitė, Audronė. 2011. *Gilleso Deleuze'o ir Félixo Guattari filosofija: daugialypumo logika*, p. 110.

125 Ibid, p. 329.

126 Protevi, John. 2001. *Political Physics: Deleuze, Derrida, and the Body Politics*. London and New York: The Athlone Press, p. 167.

Atsižadėti savęs kaip užsklęsto organizmo ir atrasti save kaip atvirą pokyčiams ir potyriams kūną yra, pasak Deleuze'o ir Guattari, savotiška onto-etinė misija. Jie skatina priešintis signifikacijai, reprezentacijai, subjektyvacijai kaip pavergimo režimams, ir, užuot susitapatinus su šiais režimais ir priėmus „Dievo nuosprendį“, vadovautis šūkiu „atrank savo kūną be organų“¹²⁷. Todėl galima reziumuoti, kad Deleuze'as ir Guattari plėtoja originalią pragmatinės-eksperimentinės ontologijos versiją, kurioje centrinį vaidmenį atlieka afektas. Ontologine prasme, afektas yra sykiu prieiga prie kūno be organų ir jo veikimo būdas, kuris, gretinant jį su Spinozų ontologiniu modeliu, yra imanentiškos vientisos substancijos atitikmuo. „Patirti“ kūną be organų reiškia atsirasti jo intensyvumo zonose, kuriose kūnas-mašina patiria naujų, transformatyvių afektų. Taigi, afektai Deleuze'o ir Guattari ontologijoje yra (meta)fizinės galios, kurios, tarsi kanalai nukreipia geismą (*conatus*) produktyvumo linkme, įgalindamos kūnus produkuoti(s) ir reprodukuoti(s), kurti ir naikinti. Etine prasme, afektai yra teigiančio ir kuriančio eksperimentavimo – kaip bus plačiau kalbama vėliau, tapsmo – sąlyga: tik patirdami afektus, kūnai „išsilaisvina“ iš juos ribojančios organizmo struktūros ir įgauna autonomiją. Tai, iš esmės, sudaro prielaidų kalbėti apie afektą kaip tiek aktyvaus, tiek pasyvaus pasipriešinimo įrankį.

3.2. Nomadiški afektai: tapsmas ir karo mašinos

Afekto ir galios santykis toliau plėtojamas ir įgauna aiškesnių kontūrų antrame „Kapitalizmas ir šizofrenija“ tome „Tūkstantis plokštikalnių“. Jau vertimo pastabose Brianas Massumi pabrėžia, kad afektas (*l'affect*) nėra redukuotinas į emociją ar asmeninį potyrį (*sentiment*). Plačiausia prasme, afektas, kaip jį apibrėžė Spinoza, yra geba veikti ir būti paveiktam; siejant afektą su kūno be organų konsistencijos-virtualumo plotme, pastarasis yra intensyvumo, žyminčio perėjimo nuo vienos kūno būsenos prie kitos, apraiška¹²⁸. Galios dichotomijoje (*puissance vs. pouvoir*) afektas atitinka pirmąjį galios konceptą – *puissance* – gebą veikti/būti paveiktam bei dauginti kūno santykius, ir, atitinkamai, priešpriešinamas antrajam – *pouvoir* kaip aktualizuotam potencialumui, analogiškam Foucault aprašytam instituciniam-diskursyviniam galios santykių tinklui¹²⁹. Šie du galios režimai ir infrastruktūros Deleuze'o ir Guattari filosofijoje turi du konceptualinius-topologinius prototipus, arba modelius – Valstybę kaip užgrobimo aparatą ir karo mašiną.

Kaip buvo aptarta, mašinoms yra būdinga polifunkcionalus produktyvumas ir

127 Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 2004. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, p. 151.

128 Ibid., p. xvi.

129 Ibid., p. xvii.

variatyvus tapsmas: jos jungiasi prie kitų mašinų, įgauna laikinų „organų“ ir formuoja molekulinis asambliažus. Užgrobimo aparato logika yra atvirkštinė: aparatas priešinasi ir visais galimais būdais bando paneigti molekulinį tapsmą, taigi, siekia išsaugoti organizmo visumą ir pastovumą, formuodamas tapatybes arba stratas/sluoksnius. Kalbant erdviniais terminais, jei kūnas be organų yra nedeterminuotas paviršius (nestratifikuota plokštuma), aparatas yra tapatus stratifikacijos principui: todėl Deleuze'as ir Guattari sieja Valstybės (kaip kone geriausio aparato pavyzdžio) funkciją su stratifikuotų arba padalytų erdvių kūrimu¹³⁰. Valstybė panaudoja tolydžias erdves, kurias paverčia į stratifikuotas, savo reikmėms, kas leidžia kalbėti apie Valstybę kaip *užgrobimo* aparatą.

Valstybės-užgrobimo aparato samprata yra gimininga antrame skyriuje aptartai Foucault dispozityvo sampratai. Trumpoje skirtoje Foucault esė „Kas yra aparatas?“ Deleuze'as aiškina, kad dispozityvą sudaro žinojimo, galios ir subjekto tripletas¹³¹. Deleuze'o teigimu, du pirmieji terminai užgrobia ir formuoja pastarąjį – subjektą. Pirmasis, žinojimas, yra tarsi kintamasis, atitinkantis istorinę subjektyvybės epistemologiją: sekdamas Foucault, Deleuze'as pateikia „laisvo piliečio“ Senojoje Graikijoje arba „pamaldaus krikščionio“ Viduramžiuose subjektyvybės pavyzdžius¹³². Antrojo, galios elemento santykis su subjektyvyste yra universalus: Deleuze'as teigia, kad kiekvienas aparatas bet kokių istoriniu laikotarpiu siekia pajungti subjektą savo reikmėms, sukurdamas subjekto kaip vidujybės iliuziją. Toks „nukreiptas į save“ subjektas yra Valstybės kaip vidujybės formos (tapačios sau, savireprodukuojančios stratos) mikromodelis. Aprašydamas santykį tarp užgrobiančios galios ir subjekto, filosofas pasitelkia afekto terminus: aparatas padaro taip, kad „galios linijos, užuot kūrus linijinį santykį su kitomis galiomis, atsigręžia į save, kuria save ir veikia (*affects*) save“¹³³. Iš esmės, toks veikimo principas atitinka Derrida aprašytą auto-afektyvumą, kuris formuoja tariamai pakankamas sau, fiktyvias, turinčias aiškias ribas tapatybes.

Galiausiai, trečias, subjektas, vadovaujantis pirmomis dviem pastabomis, yra žinojimo ir galios produktas; tačiau Deleuze'as, remdamasis Foucault subjektyvybės koncepcija, mato subjektą ne tik kaip steigiančios galios (*pouvoir*) vedinį, bet taip pat kaip savarankišką galią (*puissance*), besipriešinančią mėginančiam pajungti jį sau aparatui. Taigi, subjekto terminas yra ambivalentiškas, nes jame suderinami aparato ir mašinos komponentai. Norėdamas išsivaduoti iš dvigubo žinojimo-galios užgro-

130 Ibid., p. 385.

131 Deleuze, Gilles. 1992. What is a Dispositif? Ed. By Armstrong, Todd. *Michel Foucault, Philosopher*. New York: Routledge, p. 162.

132 Ibid., p. 163.

133 Ibid.

bimo, subjektas turi destratifikuotis, „sugesti“ kaip mašina, atrasti pabėgimo linijas. „Aš“ (*The Self*) nėra nei žinojimas, nei galia. Tai individuacijos procesas, gimstantis iš grupių ir žmonių, atsirandantis kaip steigiančių žinojimo formas galios santykių likutis: savotiška prasme, pridėtine vertė¹³⁴. Performuluojant, filosofas kalba apie molekulinę (afektyvią) molinės subjektyvybės struktūros plotmę, kuriai apibūdinti, be abejo, netinka įprasti aprašantys subjektą terminai: autonomija, sąmoningumas, pakankamumas sau, pan. Apskritai, „Aš“ koncepcija, kurią plėtoja Deleuze'as, nėra apibrėžtas taškas, bet veikiau dispersinės linijos, kiekviena kurių aktualizuoja begalę galimų „Aš“ potencialų. Trumpai tariant, „Aš“ nėra produktas, individas, bet individualizacijos procesas.

Šios įžvalgos leidžia priėti prie pagrindinės, jungiančios kiekvieną iš tūkstančio „plokštikalnių“, Deleuze'o ir Guattari konceptualizavimo linijos – permąstyti klasikinę Vakarų filosofijos *monadologiją* kaip *nomadologiją*. Kaip matoma, pastaroji yra pirmosios anagrama; tačiau, jei monadologijos centre (pirmasis šį terminą pasiūlė Gottfriedas Leibnizas) yra subjektai kaip atskiros substancijos – monados, kurios, filosofų įsitikinimu, sukuria stratifikuotą erdvę, nomadologija imasi permąstyti pasaulį kaip vientisą tolydžią erdvę, kurios atitikmuo yra kūnas be organų, bei subjekto poziciją jame. Tad galima teigti, jog nomadologija yra savotiškas konceptualinis kūno be organų žemėlapis. Į tai atkreipia dėmesį ir patys mąstytojai: jų teigimu, nomadai neturi istorijos, tik geografiją¹³⁵. Tai reiškia, kad nomadiškas subjektas nesivadovauja chronologijos, tapatybės, kiekybinės evoliucijos principais (žodžiu, bet kokio pobūdžio linijiniais/moliniais modeliais), bet juda tolydžioje erdvėje, atrasdamas save ne stratifikuotose teritorijose, bet laikinuose asambliažuose. Kaip aiškina Braidotti, toks subjektas yra ne autonominis moralinis agentas, bet afektyvus vienetas, afektyvi visuma¹³⁶, nes jis nėra determinuotas ir negali būti apibrėžtas pagal tapatybės principą ($X=Y$), bet gali būti nusakytas per santykį su kitais subjektais ir kitais kūnais.

Tokioje subjektyvybės ir ontologijos paradigmoje tapatybę keičia tapsmas. Tapsmas yra nomadiškumo apraiška (ir *vice versa*), nes jis, pasak filosofų, sukuria skrydžio (pabėgimo) linijas ir deteritorizuoja neva fiksuotas teritorijas¹³⁷. Deleuze'as ir Guattari pateikia kelias tapsmo charakteristikas. Pirmiausia, nederėtų suvokti tapsmo kaip tapatybės vedinio: o tai reiškia, kad tapsmas nėra tapatintinas su simuliacija, imitacija ar apsimetinėjimu. Priešingai, tapsmas yra aukščiausio laipsnio gretimumas,

134 Ibid., p. 161.

135 Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 2004. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, p. 393.

136 Braidotti, Rosi. 2012. *Nomadic Ethics*, p. 176.

137 Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 2004. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, p. 32.

kai susiporuoja du tarpusavyje nepanašūs jautimai¹³⁸“, kai du kūnai veikia vienas kitą ir tokiu būdu suformuoja naują afektyvų asambliažą. Iš to išplaukia antra tapsmo charakteristika – jis niekada nėra molinis, bet visuomet molekulinis, o tai reiškia, kad tapsmas yra galimas tik kaip tapsmas mažuma, kaip deviacija, nuokrypis nuo įprastos tvarkos¹³⁹. Čia tapsmas yra sinonimiškas kūrybingam produktyvumui: filosofų teigimu, daugumos nekuria, tik reprezentuoja¹⁴⁰; tai reiškia, kad bet kokio pobūdžio kūryba yra įmanoma tik tampant mažuma. Šia prasme tapsmas (mažuma) steigia *puissance*, afirmatyvios, arba teigiamos galios, plotmę, kitaip tariant, kuria kokybišką alternatyvą *pouvoir*, arba pavergiančiai galios sistemai. Trečia, nors tapsmas nusako kryptį (tapsmas-moterimi, tapsmas-gyvūnu), antrasis tapsmo dėmuo neturi būti suprastas kaip tikslas arba rezultatas: pavyzdžiui, vyras, tampantis moterimi, neturi pavirsti į ją tiesiogine prasme. Veikiau tai yra tapsmas „su moterimi“, kai atsižadama tam tikros subjektyvybės stratos (šiuo atveju vyriškosios lyties), siekiant afektyvaus susiderinimo, arba, kaip pastebi patys filosofai, bendrumo, net giminingumo (*alliance*), kuris, savo ruožtu, turi aiškių etinių ir politinių implikacijų. Tad tapsmas neišvengiamai yra etinis ir (bent jau mikro-) politinis.

Ketvirta, o tai suponuoja trys išvardytos charakteristikos, tapsmas yra afektyvus *per se*. Deleuze'as ir Guattari net sutapatina šias dvi sąvokas, teigdami, jog afektai yra tapsmai¹⁴¹. Galima išvelgti aiškią analogiją tarp afekto ir tapsmo: tiek afektas, tiek tapsmas įvyksta ne subjektyvybės, bet, pirmiausia ir svarbiausia, kūniškumo plotmėje, jie padaro subjektyvbę nereikalingą, perteklinę, net beprasmę („tapsmas yra desubjektifikacijos pratimas“¹⁴²). Filosofai vadovaujasi Spinozos pastaba, jog mes niekada negalime žinoti, ką gali mūsų kūnas, ar jis „bus sunaikintas kito kūno ar sunaikins kitą kūną, ar jie apsisuks veiksmis ir potyriais, ar susilies tarpusavyje, taip sukurdami stipresnį kūną“¹⁴³. Todėl afektas nėra subjektyvus (veikiau – trans-subjektyvus ir tarpkūniškas), jis neturi aiškių požymių (jis yra molekulinis, neišverčiamas į molinę aksiomatiką)¹⁴⁴. Afektai veikia kaip jėgos, įgalinančios dviejų tipų grupavimus: pirma, galių grupavimą (kaip du ar daugiau kūnų veikia vienas kitą, kokie asambliažai iš to atsiranda, kaip pasiskirsto galios šiuose asambliažuose), o, antra, kaip individuacijų grupavimą (kaip kūnai kinta patyrę afektus, kaip jie patiria tapsmą)¹⁴⁵.

138 Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 1994. *What is Philosophy?*, p. 173

139 Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 2004. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, p. 105.

140 Ibid., p. 106.

141 Ibid., p. 256.

142 Ibid., p. 270.

143 Ibid., p. 257.

144 Ibid., p. 244.

145 Ibid., p. 341.

Taigi, afektas kaip nuolatinis tapsmo palydovas yra neatsiejamas nomadiškos karo mašinos elementas. Pastaroji turi būti suvokta ne kaip brutali ir destruktivi militaristinė mašina (iš esmės, karo mašinos panaudojimas tikrame kare yra Valstybės išradimas), bet kaip *produktyvi mašina* (kurios priešprieša yra represyvus Valstybės aparatas), kuri sugriauna įprastą tvarką ir įgalina kokybines transformacijas. Pasak Deleuze'o ir Guattari, karo mašiną sudaro trys registrai: erdvinis-geografinis, aritmetinis ir afektyvus¹⁴⁶, kiekvienas iš kurių priešpriešinamas valstybės aparato registrams. Pirmasis, erdvinis-geografinis, reškiasi kaip santykis su tolydžia erdve: jau minėta, kad Valstybė siekia paversti tolydžią erdvę į stratifikuotą, padalytą, tuo tarpu nomadai išlaiko tolydžią erdvę arba sukuria tolydumą padalytoje erdvėje, jie yra „deteritorizacijos vektoriai“¹⁴⁷. Antrasis, aritmetinis, nurodo į skaičiavimo būdą – kiekybinį ar kokybinį. Valstybės skaičiavimas yra kiekybinis, paverčiantis daugialypumus į aritmetinį atitikmenį. Pasak Deleuze'o ir Guattari, Valstybės aritmetiką sudaro trys tarpusavyje susijusios operacijos: gyventojų surašymas, mokesčiai ir rinkimai¹⁴⁸. Karo mašinos kokybinis skaičiavimas yra nediferencijuotų daugialypumų skaičiavimas: kaip teigia filosofai, „kompleksinis (...) skaičius yra sudarytas ne tik iš žmonių, bet taip pat iš ginklų, gyvūnų, transporto priemonių“¹⁴⁹ (taigi, yra heterogeniškas), bei kuria „nesimetrines ir nevienodas serijas“ (yra serijinis, o ne analoginis). Vėlgi, gretinant pirmus du registrus, kiekybinis skaičiavimas kuria padalytas erdves, ir, *vice versa*, kokybinis skaičiavimas išlaiko ir kuria tolydžias erdves.

Trečiajam, afektyviam registru aptarti, mąstytojai pasitelkia įrankio (jausmo, potyrio, *sentiment*) ir ginklo (afekto) dichotomiją. Filosofai išskiria penkis požiūrio taškus, žvelgiant iš kurių galima aptikti skirtumų tarp šių kategorijų. Pirma, kryptis: įrankis yra susijęs su introjekcija, tuo tarpu ginklas – su projekcija. Kaip šią skirtį aiškina Paulas Pattonas, įrankis naudojamas darbui, dėl ko energija yra sunaudojama, o ginklas – karui: jis kuria energiją besipriešindamas tam, į ką jis yra nukreiptas¹⁵⁰. Kaip antrą požiūrio tašką Deleuze'as ir Guattari išskiria vektorių: įrankis veikia gravitacijos sąlygomis, o pastaroji apibrėžtina kaip „materijos skirstymas lygiagrečiais lygmenimis“¹⁵¹, dėl ko formuojasi padalyta arba homogeniška erdvė. Priešingai, ginklas kuria greitį – nuokrypį nuo gravitacijos, tokiu būdu sunaikindamas padalytą erdvę ir grąžindamas jai tolydumą. Iš to išplaukia trečia pastaba – įrankis yra skirtas darbui kaip procedūriniam veiksmui, turinčiam aiškia pradžią ir pabaigą, intenciją ir rezultatą.

146 Ibid., p. 380.

147 Ibid., p. 382.

148 Ibid., p. 389.

149 Ibid., p. 391.

150 Patton, Paul. 2000. *Deleuze and the Political*. New York and London: Routledge, p. 116.

151 Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 2004. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, p. 370.

Ginklai yra naudojami laisvai veiklai (į ką nurodo žodžių junginys „kovos menai“), jie yra ne universalūs, bet situatyvūs, ginklus galima naudoti ir puolimui, ir gynybai, ir atakai, ir kontratakai. Ketvirta, įrankis ir ginklas atitinka skirtingus raiškos būdus. Įrankis produkuoja ženklus, kodus, reikšmes, taigi, kuria Valstybei parankią signifikaciją ir semiotizaciją. Ginklui veikti nereikia reikšmių sistemos: ginklas nesukuria produkto, jis sukuria asambliažą; geriausias ginklų kuriamo asambliažo pavyzdys – juvelyrika, kurioje organiškai persipina heterogeniški elementai: medžiaga ir greitis, objektai ir jų judėjimas, šviesos, spalvos ir afektai. Filosofų teigimu, juvelyrika (kaip ir metalurgija, bei ornamentų ir dekoravimo menai) tapati ginklų kūrimui ta prasme, kad užuot rėmusi fonetine (atvaizdavimo, reprezentacijos) sistema, ji sukuria afektyviąją semiotiką¹⁵². Galiausiai, penkta, pagal emocinį tonalumą įrankiai yra subjektyvūs jausmai, o ginklai yra transsubjektyvūs afektai.

Reziumuojant, kadangi Deleuze'as ir Guattari apibūdina afektus kaip nomadų ginklus¹⁵³, pasak Massumi, afektas-ginklas „išilgai perpjauna įprastas kategorijas¹⁵⁴“. Kaip buvo pastebėta aukščiau, Valstybė kaip užgrobimo aparatas „parazituoja“ konsistencijos kūno be organų plotmėje, kurioje, tarsi metastazės, formuojasi stratifikuotos kategorijos: populiacijų-daugumos, piliečio, vyro/moters, žmogaus, pan. Akivaizdu, kad šios kategorijos nėra vien tik conceptualinės: jos taip pat yra afektyvios ta prasme, kad jos neišvengiamai riboja kūnų gebas veikti ir būti veikiamiems kitų kūnų, bei jungtis prie asambliažų. Trumpai tariant, šios kategorijos stabdo egzistenciškai svarbų tapsmą, formuodamos užsklęstas, fosilizuotas tapatybes. Minėta, kad Deleuze'o ir Guattari conceptualinis atsakas į šį užgrobimo mechanizmą – karo mašina su afektais-ginklais. Afektas karo mašinoje veikia dvejopai: tiek aktyviai, tiek pasyviai. Aktyvus afektyvus pasipriešinimas yra sąmoningas primetamų tapatybių ir su jomis susijusių egzistencinių scenarijų atmetimas, nomadiškas judėjimas nuo sluoksnio prie sluoksnio, mėginant kurti tolydžią erdvę, pabėgimo linijų brėžimas, neatrastų, neprieinamų galių (*pouvoir*) teritorijų at/išradimas. Tuo tarpu pasyvus afektyvus pasipriešinimas nereikalauja subjekto, nes jis automatiškai veikia kūniškumo-imanencijos lygmenyje: kadangi afektas yra metafizinė galia (*puissance*), grynas potencialumas, destratifikuojantis susiformavusias stratas, sukuriantis skirtį kartotės serijoje, sabotuojantis tapatybės principą tapsmu, jis *eo ipso* yra rezistencinis. Taigi, Deleuze'as ir Guattari kuria tokią pragmatinės-etinės ontologijos (ir *vice versa* – ontologizuotos etikos, onto-etikos) versiją, kurioje per bendrą terminą – afektą – būties sąlygos suderinamos su politinio pasipriešinimo galimybėmis.

152 Ibid., p. 401–402.

153 Ibid., p. 394.

154 Massumi, Brian. 2015. *The Politics of Affect*. Cambridge: Polity Press, p. x

1.3. Afektai be subjektų, smegenys-subjektas: imanentinė epistemo-etika

Skirtingai nuo „Kapitalizmas ir šizofrenija“ dvitomio, kuriame mąstytojai plėtoja savo pragmatinės ontologijos versiją, veikalas „Kas yra filosofija?“ gvildena žinojimo klausimus, taigi (tiesa, ne be išlygų) gali būti apibūdintas kaip bendras Deleuze'o ir Guattari epistemo-etinis projektas. Žinojimo atskaitos taškas – ne pažinimo subjektas, sąmonė, *cogito*, kaip tai yra įprasta klasikinėse epistemologijos paradigmos, bet imanencija. Kaip įmanomas žinojimas, mąstymas, patyrimas, kuris netransgresuoja anapus imanencijos ir nekuria transcendencijos? Filosofų teigimu, transcendentalizmas, kaip šmėkla, persekiojo filosofiją nuo pat jos atsiradimo: taip mąstymas prarado ryšį su kitu mąstymu, kūnas – su kitu kūnu, nes šis ryšys yra neišvengiamai medijuojamas abstrakčių ir tariamai objektyvių konceptų. Deleuze'as ir Guattari imasi atkurti tą prarastą ryšį su pasauliu, mąstymu, galiausiai, kūno su savimi, siūlydami antitranscendentalizmo, antiidealizmo ir antisubjektyvizmo idėjomis grįstą imanentinio žinojimo teoriją, kurios židinio taškas – desubjektyvuotos smegenys.

Tačiau čia neišvengta sunkumų. Pagrindinis jų – kaip išvengti amžino, neįveikiamo chaoso, kylančio iš imanencijos-konsistencijos-kūno be organų plotmės? Deleuze'as ir Guattari performuluoja šį klausimą, ne atsižadėdami ontologinio chaoso arba ignoruodami jį (kas, iš esmės, sukurtų transcendentinės plotmės galimybę, kurią filosofai ketina panaikinti), bet inkorporuodami jį į savo filosofinę sistemą; taigi, tikrasis epistemologijos klausimas turėtų būti: kaip konceptualiai aprėpti chaosą, negriūvant į jį¹⁵⁵? Kaip atsakymą į šį klausimą mąstytojai pasiūlo tris santykio su chaosu režimus: filosofiją, mokslą ir meną. Pasak Deleuze'o ir Guattari, kiekvienas iš šių režimų kuria santykį su chaosu skirtingai: filosofija – per konceptus, mokslas – per perspektyvas (*prospects*) arba funkcijas, galiausiai, menas – per afektą.

Koncepto sąvoka Deleuze'o ir Guattari filosofijoje nėra redukuotina į terminą, sampratą ar idėją; juolab tai nėra konkretaus fenomeno reprezentacija arba diskursyvinis-kalbinis konstruktas. Konceptas nėra singularus, konkretus, fiksuotas ir nekintantis, jis yra mutuojantis (patiriantis tapsmą) ir nuolat kintantis daugialypumas. Deleuze'o ir Guattari koncepto aprašyme galima įžvelgti afektyvumo logiką: filosofai aiškina, kad konceptai, kaip kūnai, santykiauja tarpusavyje, kuria prasminius tinklus (kuriuose konceptai nebūtinai turi organiškai „susiaugti“, tarp jų gali išlikti įtampa), formuoja daugialypius asambliažus¹⁵⁶. Taigi, konceptai išlaiko santykį su imanencija, jie produkuoja kitus konceptus ir (re)produkuojasi: tai yra prijaukintas chaosas, kai

155 Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 1994. *What is Philosophy?*, p. 50.

156 Ibid., p. 18.

chaosas nesunaikina mentalinės konsistencijos, bet yra išnaudojamas produktyviai jai išlaikyti ir net stiprinti. Grosz pastebi, kad tokia koncepto samprata atitinka Spinozos trečiąjį žinojimo (išminties) tipą, kai pamilstamas kūnas su visomis jo būtinomis modifikacijomis – tai yra žinojimas, ištikimas (galima būtų teigti – imanentiškas) dieviškajai (*naturans*) tvarkai¹⁵⁷. Filosofijos užduotis – kurti konceptus, ne apropijuoti ir reflektuoti jau egzistuojančius, bet mėginti konceptualizuoti chaosą, atverti kelią imanentiškiems virsmams, intensyvinti mąstymą.

Nuo filosofijos kaip konceptų kūrimo galima pereiti prie mokslo, kuris steigia santykį su chaosu per perspektyvas arba funkcijas. Jei filosofiniai konceptai leidžia chaosui reikštis mąstyme, perspektyvos/funkcijos nurodo, kaip jis reiškiasi. „Mokslas pereina nuo chaotiško virtualumo prie objektyvių sąlygų (*state of affairs*) ir aktualizuojančių jas kūnų“¹⁵⁸. Tokiu būdu mokslas kuria referencijos plotmę, tačiau ne kaip reprezentaciją, bet veikia kaip orientacinį modelį: kalbant apie mokslo svarbą Deleuze'o ir Guattari terminais, mokslas leidžia suprasti ir įvertinti, kaip kūnai išsidėsto kūno be organų paviršiuje, koku pagrindu kūnai formuoja santykius, koks yra ryšys tarp iš pirmo žvilgsnio nesusijusių kūnų, kokios yra įmanomos kūnų kompozicijos ir dekompozicijos, bei kokios yra chaotinių greičių, persmelkiančių visus kūnus, kryptys ir ribos.

Galiausiai, trečiasis žinojimo režimas yra tiesiogiai susijęs su afektais. Gali klaidingai pasirodyti, jog šis žinojimo būdas yra mažesnės vertės, palyginus su filosofija ir mokslu, nes jis nekuria tvarių konceptų arba funkcijų, tik kintančius kūnų santykius. Oponuojant šiam teiginiui, svarbu pažymėti, kad afektyvus žinojimas yra intensyviausias, nes jis transformuoja kūną, perskirsto jo perceptus, trajektorijas, gebas. Afektyvus žinojimas yra sietinas su menu: Deleuze'as ir Guattari aiškina, kad menininkai „ne tik kuria afektus savo darbuose, jie suteikia juos mums ir padaro taip, kad mes tampame su jais, jie įtraukia mus į kompoziciją“¹⁵⁹. Ši pastaba leidžia kitaip pažvelgti į meno kūrinį – pastarasis yra ne, kaip jį traktuoja klasikinė estetikos teorija, objektas, kurį reikia analizuoti, interpretuoti, ar dekoduoti, bet juslinis asambliažas. Asambliažinis meno kūrinio pobūdis panaikina tariamą skirtį tarp subjekto ir objekto. Estetinis asambliažas sudaro jutimų bloką, arba perceptų ir afektų junginį¹⁶⁰, kuris suardo molinius (subjekto, kūrinio) komponentus, sujungdamas juos į vientisą (vis dėlto heterogenišką, ne homogenišką) visumą. Šia prasme, kaip jau buvo pastebėta anksčiau, afektas veikia molekuliniam, intensyvumo, lygmenyje, o tai, savo ruožtu, įgalina tapsmą – subjektui

157 Grosz, Elizabeth. 2017. *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*. New York: Columbia Press, p. 139.

158 Deleuze, G., Guattari, F. *What is Philosophy?*, p. 155–156.

159 Ibid., p. 175

160 Deleuze, G., Guattari, F. *What is Philosophy?*, p. 164

(arba, tiksliau tariant, kūnui) atsiveria nauji matymo, jutimo, patyrimo ir suvokimo būdai. Tad estezė, meno kūrinio patirtis, yra transformatyvi, nes ji padaro nematoma – matoma, nepatiriama – patiriama, neišivaizduojama – išivaizduojama.

Remiantis ankstesniuose poskyriuose išsakytomis pastabomis, kiekviena paradigma, kurią kuria Deleuze'as ir Guattari, kiekvienas konceptas, kiekviena deviacija nuo filosofijos tradicijose „normos“, neišvengiamai yra etiški. Tokios pozicijos laikosi Elizabeth Grosz, kurios įsitikinimu veikalas „Kas yra filosofija?“ ne tik mėgina formuoti alternatyvią epistemologiją, bet taip pat formuluoja svarbius etinius principus. Pasak Grosz, etika reiškiasi kaip intensyvėjimas *qua* gyvybiškų galių didinimas. Kiekviena aptarta praktika, kiekvienas žinojimo režimas yra šios etikos invariantas: filosofija yra mąstymo etika (kaip mąstyti kitaip, nei įprasta), menas – afektų ir patirčių etika (kaip jausti kitaip, nei įprasta), mokslas (kuris, ko gero, turi mažiausiai sąsajų su Grosz etiniu modeliu) – suvokimo etika¹⁶¹. Tiek filosofija, tiek mokslas, tiek menas siekia išgauti „naudingą perteklių iš chaoso jėgų judėjimo“¹⁶², o tai reiškia, kad afektas – jei jį suvoktume originaliai, kaip kūnų gebas veikti ir būti paveiktiems – reiškiasi ne tik mene, bet taip pat ir filosofijoje, ir moksle (bei, žinoma, kitose galimose gyvenimo sferose). Deleuze'as ir Guattari užsimena apie tai, teigdami, kad šios trys sritys nėra atsietos viena nuo kitos, bet yra tarsi „sukryžmintos“¹⁶³.

Šių sričių junginys (ne vienis, kaip įspėja Deleuze'as ir Guattari) yra smegenys¹⁶⁴. Smegenys yra originalus mąstytojų konceptas, leidžiantis, viena vertus, atsižadėti problemiškos subjekto kategorijos, o, antra vertus, paaiškinti, kaip chaosas yra teigiamai įveikiamas, arba prijaukinamas. Deleuze'o ir Guattari smegenų konceptualizavimas atliepia Spinozos monizmo reikalavimą: jos yra *kūniškas* darinys, veikiantis pagal sielos (kaip ją vadina mąstytojai, „galios sielos“¹⁶⁵, t. y. įgalinančios kūną veikti) principą. Aiškinantis santykį tarp smegenų ir chaoso, ypač vertinga pasirodo Arkady'aus Plotnitsky'o pastaba, jog mintis (bei perspektyva ir afektas) iš savo prigimties yra chaotiški¹⁶⁶. Iš to išplaukia išvada, kad smegenys taip pat priklauso chaoso registru, tačiau tai yra lokalizuotas, įkūnytas „chaosas“; Deleuze'as, sekdamas Raymond'u Ruyeru, palygina smegenis su membrana, vienu metu atskiriančia išorę nuo vidaus ir jungiančia jas¹⁶⁷. Tačiau, kaip pastebi Grosz, šis jungimo būdas yra ne linijinis ar

161 Grosz, Elizabeth. 2017. *The Incorporal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, p. 157.

162 Ibid.

163 Deleuze, G., Guattari, F. *What is Philosophy?*, p. 1.

164 Ibid., p. 208.

165 Ibid., p. 211.

166 Plotnitsky, Arkady. 2006. Chaomologies: Quantum Field Theory, Chaos and Thought in Deleuze and Guattari's *What is Philosophy?* *Deleuze and Science*, Vol. 29, No. 2, p. 40.

167 Deleuze, Gilles. 1997. *Negotiations 1972–1990*. Trans. Martin Joughin. New York: Columbia University Press, p. 61.

nuoseklus, bet rizomatinis, ne (kon)junkcinis, bet disjunkcinis¹⁶⁸, ¹⁶⁹. Todėl, galima teigti, kad ne subjektas „turi“ smegenis, bet veikia smegenys tam tikra prasme yra subjektas, tiksliau tariant, smegenys yra tapsmas subjektu arba net tapsmo subjektas.

Tai, savo ruožtu, implikuoja, kad smegenys nebūtinai yra žmogiškos. Deleuze'as ir Guattari rašo: „ne kiekvienas organizmas turi smegenis, ir ne kiekviena gyvybė yra organiška, tačiau visur randasi mikrosmegenis steigiančių galių¹⁷⁰“. Ši svari įžvalga leidžia kitaip pažvelgti į esė „Kas yra filosofija?“ plėtojamą epistemo-etinį modelį ir vertinti jį kaip anti-antropocentristinį, užklausančią ne apskritai subjekto, bet *žmogaus* subjekto statuso legitimumą. Sykiu tai reiškia, kad ir afekto samprata turi savyje aiškių posthumanizmo prielaidų: jos bus išsamiau aptartos ketvirtame, skirtame Massumi afekto teorijai, poskyryje, bei plačiau eksplikuotos postfeminizmo kontekste paskutiniame, penktame, šio skyriaus poskyryje.

3.4. Briano Massumi autonominio afekto samprata: virtualumas, jutimas, kūnas

Filosofas Brianas Massumi yra žinomas kaip veikalo „Tūkstantis plokštikalnių“ vertėjas ir afekto sąvokos filosofijoje ir kultūros studijose populiariojas (ko gero, nebūtų klaidinga teigti, jog Massumi buvo ir yra viena ženkliausių sietinų su afektyviu posūkiu figūrų). Massumi plėtojama afekto samprata organiškai išsivysto iš spinoziškos-delioziškos afekto interpretacijos, tačiau, nepaisant to, yra originalus konceptualinis konstruktas. Paties mąstytojo teigimu, jo filosofinės minties trajektorija palygintina su „deviacijomis, nuokrypiais¹⁷¹“ nuo Deleuze'o ir Guattari filosofinės sistemos, ir vis dėlto šie nuokrypiai veda ne nuo, bet kaip tik link geresnio filosofų supratimo, ypač tų jų sąvokų ir konceptų, kuriems nebuvo skirta pakankamai dėmesio. Massumi interpretacijos tampa tarsi Deleuze'o ir Guattari filosofijos antrininkais, mutantais, monstrais (šios sąvokos vartojamos ne negatyvia prasme, bet teigiamai, kaip jas vertino patys mąstytojai – kaip kūrybingos minties produktai): vartojant jų pačių terminologiją, galima sakyti, jog Massumi aktualizuoja potencijas, kurios *virtualiai* egzistuoja Deleuze'o ir Guattari filosofinėse idėjose.

Massumi veikalas „Virtualumo parabolės: judėjimas, afektas, jutimas“ (*“Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation”*) yra paradigmintis afekto teorijos lauke

168 Grosz, Elizabeth. 2012. Deleuze, Ruyer, and Becoming-Brain: The Music of Life's Temporality. *Parrhesia*, No. 15, p. 3.

169 Vertinant smegenų iš išorės gaunamos informacijos apdorojimo procesą neurologiškai, šiam procesui vykstant smegenyse formuojasi naujos jungtys, tad galima teigti, jog tai tiesiogiai paneigia tapatybės (kon)junkcijos principą.

170 Deleuze, G., Guattari, F. *What is Philosophy?*, p. 213.

171 Massumi, Brian. 1996. *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*, p. 8–9.

kūrinys, kuriame mąstytojas nuodugniai plėtoja afekto sampratą bei išsamiai aptaria jos ryšį su kitomis sąvokomis – virtualumo, judėjimo, jutimo, pan. Massumi apibrėžia afektą kaip autonomišką: pasak mąstytojo, „afekto autonomija reiškiasi kaip jo dalyvavimas virtualume. Jo autonomija yra jo atvertis. Afektas yra autonomiškas tiek, kiek jis ištrūksta iš tam tikro kūno apribojimų – kūno, kurio vitališkumas, arba sąveikos galimybė, jis ir yra¹⁷²“.

Afekto autonomiškumą kone geriausiai iliustruoja Massumi aprašytas eksperimentas. Jis aptaria trumpametražį filmuką apie sniego senį, kurį pagrindinis filmuko veikėjas sulipdė iš sniego ant stogo. Nuo saulės spindulių sniego senis pradėjo tirpti, dėl to veikėjas nunešė jį į kalnus ir paliko ten. Šis filmukas gąsdino vaikus, o tai sudomino suvokimą tiriančius mokslininkus. Jie atliko eksperimentą, kuriame parodė devynerių metų vaikams filmuką, ir paprašė jų įvertinti skirtingas jų versijas „malonumo-nemalonumo“ skalėje. Originali, neredaguota versija buvo įvertinta kaip nemaloniausia. Tačiau prie vaikų buvo prijungta speciali įranga, kuri fiksavo jų fiziologines reakcijas: įrangos užfiksuoti rezultatai parodė, kad versija, kurią vaikai įvardijo kaip nemaloniausią, sukėlė didžiausią emocinį rezonansą, pagal kūniškus signalus atitinkantį malonumo potyrį¹⁷³. Kitaip tariant, vaikų sąmoninga ir kūniška reakcijos buvo radikaliai skirtingos.

Massumi aiškina, kad tokie išties stebinantys rezultatai yra afekto autonomijos įrodymas. Tarp turinio ir poveikio atsiranda atotrūkis, kuris, savo ruožtu, žymi „atotrūkį tarp turinio formos – signifikacijos kaip konvencionalios skirčių sistemos – ir intensyvumo“¹⁷⁴. Kūniška, intensyvi, nesąmoninga (arba neišsąmoninta) reakcija šioje dichotomijoje atitinka afektą, kuris reiškiasi odoje kaip savotiškame kūno registracijos paviršiuje. Sykiu aptartas eksperimentas įrodo afekto neredukuojamumą į emociją, apie kurią kalbėjo dar Spinoza: jam antrina Massumi, teigdamas, jog emocijos yra subjektyvios, interiorizuotos būsenos – intensyvumo intervalas, apibrėžiamas semiotinėmis ir semantinėmis priemonėmis¹⁷⁵, tuo tarpu afektas, ką įrodo eksperimentas, yra kūniškas ir kartais net nesuvokiamas subjektui: tai yra patiriamas kūno grynasis intensyvumas.

Kitas svarus aspektas, nurodantis į afekto autonomiją, yra jo santykis su virtualumu – konkrečiai tariant, atvertis virtualumui. Kaip jau minėta, nors afektas yra atviras virtualumui, jis taip pat turi ir aktualią išraišką, taigi yra neišvengiamai dvilypis, vienu metu besireiškiantis dviejuose modusuose. Massumi virtualumo koncepcija yra įdomi tuo, kad ji nesuponuoja priešpriešos tarp virtualumo ir aktualumo (kas, iš esmės, ati-

172 Massumi, Brian. 2002. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, p. 35.

173 Ibid., p. 23-24.

174 Ibid., p. 25.

175 Ibid., p. 28.

tinka Deleuze'o ir Guattari mąstymo liniją, kur virtualumas/aktualumas yra skirtingi aktualizacijos laipsniai); veikia virtualumas yra aktualus tiek pat, kiek aktualumas gali būti virtualus. Massumi apibrėžia virtualumą kaip „tai, kas yra maksimaliai abstraktu, bet tikra, ko tikrovė yra grynas potencialumas“¹⁷⁶. Virtualumas negali būti patirtas tiesiogiai, jis nėra prieinamas percepcijai, tačiau yra prieinamas kūnui per efektus aktualumo plotmėje. Galima išvystyti tiesioginę analogiją tarp virtualumo plotmės ir kūno be organų-konsistencijos plotmės, kurios abi egzistuoja kaip begalė potencialių scenarijų, cituojant Massumi, kaip plotmės, kuriose „priešpriešos koegzistuoja, susijungia ir susilieja“¹⁷⁷. Šiuo požiūriu afektas yra tarsi virtualumo „aktyvatorius“ aktualumo plotmėje: būtent per afektus kūnas patiria kitu būdu nepatiriamus virtualumo efektus, kurie reiškiasi kaip afektyvus perteklius, kurio kūnas nesugeba užregistruoti, užfiksuoti, pritaikyti – ergo afekto autonomija.

Modusas, kuris įgalina afektą reikštis, o kūną patirti potencialumą, vadinamas jutimu (*sensation*)¹⁷⁸. „Jutimas yra potencialių ryšių daugialypumo registravimas viename singuliariame ryšyje“¹⁷⁹, – rašo Massumi. Jutimas yra priešpriešinamas percepcijai – pagal analogiją su afektu ir emocija (jutimas sietinas su afektais, percepcija – su emocijomis). Percepcija Massumi filosofijoje atitinka kognityvinį registrą: tai „analitiškai suderintų, nuspėjamų, reprodukuojamų, galimų veiksmų“¹⁸⁰ visuma. Priešingai, jutimas yra percepcijos papildymas (virtualia išraiška), jos intensifikacija ir augmentacija. Klasikinėje fenomenologijoje jutimas yra latentinė percepcijos išraiška, nes jis veikia tarsi foniniu režimu, tuo tarpu percepcija leidžia sąmonei apdoroti ir įsisavinti patyrimus. Tačiau, žvelgiant iš afekto teorijos perspektyvos, ne jutimas, o percepcija yra latentinė: percepcija atitinka tik mažą, sąmonei prieinamą patyrimų bloko dalį, o jutimas leidžia skleisti daugialypiems, intensyviems patyrimo ryšiams. Kalbant metaforiškai, percepcija gali būti palyginta su vienu perlu, bet ne visu vėrinium¹⁸¹.

Kyla klausimas: jei afektas, jutimas yra pertekliniai *per se*, kaip jie yra prieinami kūnui? Massumi aiškina, kad ryšys tarp kūno ir jutimo yra tiesioginis: „jutimas yra kūno substancija“¹⁸². Tačiau kaip yra neįmanomas tiesioginis, sąmonės nemedijuojamas kūno kaip gryno potencialumo suvokimas, taip pat yra negalimas visiškas (atsietas nuo percepcijos) jutimas. Šiuo aspektu Massumi išlieka ištikimas Deleuze'ui ir Guattari,

176 Ibid., p. 58.

177 Ibid., p. 30.

178 Ibid., p. 75.

179 Ibid., p. 92.

180 Ibid., p. 97.

181 Ellis, Darren, Tucker, Ian. 2015. *Social Psychology of Emotions*. London: Sage Publications, p. 165.

182 Massumi, Brian. 2002. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, p. 107.

kurie tikėjo, jog neįmanoma tapti kūnu be organų nesunaikinus savęs – prie jo galima tik priartėti. Kalbėdamas apie jutimą, Massumi yra linkęs suvokti jį ne kaip absoliutą, determinuotą disjunkcinės logikos („arba... arba...“: arba jutimas, arba percepcija), bet veikia kaip tarpnius, stadijas, tariant bergsoniškai, fazes, skirtingu metu ir skirtingu būdu atsiveriančius kūnui. Massumi kalba apie jutimo ir percepcijos kontinuumą, kurio gale – „grynasis jutimas“¹⁸³, kuris, vėlgi, gali būti tik iš dalies patirtas kūno. Kadangi kūnas, jo afektai, jutimas yra vienu metu aktualūs ir virtualūs, patyrimas visada yra dvilypis: viena vertus, jis aktualizuojasi tik iš dalies, taigi, turi savyje percepcijos bruožų (ir *vice versa*: kiekviena percepcija potencialiai yra jutimas); todėl, antra vertus, jutimas ir percepcija gali kisti ir virsti vienas į kitą (laipsniškai), priklausomai nuo patirties intensyvumo – kuo intensyvesnė patirtis, tuo labiau „priartėjama“ prie jutimo polio (čia galima prisiminti aptartą vaizdo įrašą, sukėlusį eksperimente dalyvavusiems vaikams nesąmoningą intensyvią kūnišką reakciją).

Dar vienas svarus Massumi filosofinės koncepcijos bruožas yra jo kūno samprata, kurioje galima išvelgti tiesioginių sąsajų su spinoziška ir delioziška-gvatariška kūno konceptualizacija. Filosofas atsisako kūno kaip anatominio konstrukto, „organizmo“ koncepcijos ir aiškina, kad kūnas yra reliacinis – „esminis santykis tarp judėjimo ir jutimo“¹⁸⁴. Viena žinomiausių (ir kontroversiškiausių) Massumi pastabų yra ta, kad „kūnas nesutampa su savimi“¹⁸⁵. Kaip turėtume interpretuoti šią išvalgą? Vadovaudamiesi Spinozos kūno kaip judėjimo ir rimties moduso apibrėžimu, galėtume teigti, jog kūnas turi būti suvokiamas ne kaip konkreti, aktualizuota *organinė*, bet kaip *dinaminė* visuma: kaip perėjimai, trajektorijos, kismai – žodžiu, kūnas yra nuolatinės tapsmo būsenos. Vėlgi, kaip jau minėta, kūnas yra tik registracijos paviršius, skirtingų modusų-santykių su kitais kūnais sankirtos taškas – jis nepriklauso subjektui, atvirksčiai: kūniškumas yra perteklius, kurio subjektyvė negali pasisavinti. Tad, kaip ir afektas, kūnas yra autonomiškas – šiai tezei įrodyti Massumi pateikia „dingusios pusės sekundės“ eksperimento pavyzdį, kuriuo pademonstruoja, kad sąmonė užregistruoja impulsą iš išorės pusę sekundės vėliau, nei šį impulsą patiria kūnas¹⁸⁶. Tai leidžia Massumi apibrėžti kūną kaip „asubjektyvų mediumą“¹⁸⁷, kartojant jau minėtą apibrėžimą, kaip patyrimų registracijos paviršių, kaip afektų terpę. Remiantis ankstesnėmis pastaboms, kūnas yra vienu metu aktualus (jis turi aktualią fizinę išraišką, kuri, vis dėlto, gali kisti) ir virtualus (apibūdinamas per tarpnius, perėjimus, potencialumus) – todėl, griež-

183 Ibid., p. 103.

184 Ibid., p. 1.

185 Ibid., p. 15.

186 Ibid., p. 29.

187 Ibid., p. 52.

tąja prasme, kūno neįmanoma lokalizuoti „subjekto/objekto“ dichotomijoje, ir dėl to Massumi yra linkęs kalbėti apie kūną tarpiniais terminais: kaip apie dalinį subjektą ir objektą (*part-subject and part-object*). Massumi kūrybingai permąsto Deleuze'o ir Guattari organų sampratą, sakydamas, jog kūnas nepriklauso nuo organų – bet pats kūnas yra viso ko organas, nes kūniškose sąveikose nėra aišku, kas naudojasi kuo¹⁸⁸. Trumpai tariant, kūnas yra intervalas nuolatinių tapsmų kontinuume.

Nors Massumi pateikta originali afekto konceptualizacija leidžia kokybiškai skirtingai permąstyti kūno, virtualumo bei jutimo santykį, šioje koncepcijoje neišvengta probleminių aspektų. Pagrindinis jų – tariamas sąmonės ir kūno dualumas, į kurį nurodo Ruth Leys kritiniame tekste „Afektyvus posūkis: kritika“. Performuluodama Massumi argumentą, ji aiškina, kad kūnas tarsi išvysto savarankišką mąstymą: „dėl greičio, kuriuo vyksta autonominiai, afektyvūs procesai, tai įvyksta iki tol, kol sąmonė spėja išitraukti¹⁸⁹“. Išties, Massumi postuluoja afekto autonomija suponuoja sąmonės ir kūno atskyrimą. Tai iš principo prieštarauja Spinozos postulatui (kuriuo teigia remiųjų pats Massumi), kad kūnas ir sąmonė nėra dvi atskiros substancijos, bet tiesiog tos pačios substancijos modusus. Vėlgai, galėtume prisiminti aptartą pirmame poskyryje pastabą, kad kūnas ir sąmonė veikia paraleliai, jie yra neatskiriami ir neatskirtini vienas nuo kitos. Tad, konceptualizuodamas kūno ir sąmonės santykį, Massumi sukuria tarp jų konceptualinį plyšį, kurio jam nepavyksta užpildyti.

Kitas aspektas, kuris yra potencialiai problemiškas – pati afekto autonomijos samprata. Leys įsitikinimu, abu Massumi aptarti eksperimentai ir iš to išplaukiantis autonomiško afekto konceptas tiesiogiai prieštarauja laisvos valios principui¹⁹⁰. Ši kritika yra motyvuota, nes, jei mūsų kūniškos reakcijos vyksta autonomiškai, nepriklausomai nuo sąmonės, ar, remdamiesi šia prielaida, galime formuluoti etikos sampratą? Massumi rėmimasis neurofiziologiniais tyrimais stokoja būtinos kritinės refleksijos – susidaro įspūdis, kad filosofas tiesiog ignoruoja galimas bio-deterministines implikacijas, kurios, be abejo, prieštarauja jo bei Deleuze'o ir Guattari teorijoms. Negana to, suprantama, kad filosofas imasi kalbėti iš virtualumo perspektyvos ir daugiau dėmesio telkia į tai, kaip iš manifestuotos aktualumo plotmės pereiti prie virtualumo. Tačiau, konceptualine prasme, autonominio afekto samprata yra sunkiai operacionalizuojama (kaip operacionalizuoti tai, ko neįmanoma apčiuopti konceptualinėmis priemonėmis?), be to, gali būti kritikuojama dėl tam tikro mistiškumo ir ezoteriškumo.

Iš dalies šie probleminiai aspektai gali būti paaiškinti tuo, jog Massumi kuria radikalią antisubjektyvybės paradigmą, kurioje subjekto vietą užima kūnas, racionali

188 Ibid., p. 96.

189 Leys, Ruth. 2011. The Turn to Affect: A Critique. *Critical Inquiry*, Vol. 37, No. 3, p. 450.

190 Ibid., p. 453.

sąmonės – intensyvūs afektai, aktualumo ir manifestuotos būties – virtualumas ir tapsmas. Kaip Massumi aiškina veikale „Ko gyvūnai moko mus apie politiką?“, subjektyvė yra ne intensyvaus proceso iniciatorė, bet „intarpas“ procese, tai, kas yra iki manifestuoto subjekto, arba anapus jo¹⁹¹. Procesualumo, einančio prieš aktualumą, manifestavimą įprasmina tai, ką Massumi vadina originaliu naujadaru „subjektyvė be subjekto¹⁹²“ – bendrą ne tik organizmams, bet ir objektams (nes jie yra lygiavertės asambliažo dalys) subjektyvę, veiksnumą¹⁹³. Tai leidžia gretinti Massumi koncepciją su Deleuze'o ir Guattari smegenų konceptu: kaip aptarta praeitame poskyryje, pasak pastarųjų, kiekvienas objektas turi mikrosmegenis, kurios iš esmės įgalina jį būti asambliažo dalimi, taigi suteikia objektui Massumi aprašytą „subjektyvę be subjekto“, arba afektyvią gebą veikti ir būti paveiktam.

Be abejo, toks subjektyvės modelis yra anti-antropocen(tr)ininis ir posthumanistinis, nes jame nebelieka žmogiškojo subjekto – negana to, pati žmogiškojo subjekto kategorija pasirodo kaip kvestionuotina. Vietoje jos Massumi siūlo vartoti terminą „daugiau nei žmogus“ (*more-than-human*), kuriuo filosofas mėgina perteikti žmogškumo/gyvūniškumo virsmus, neišvengiamą tapsmą, panaikinanti skirtį tarp šių dviejų (tariamų) kontinuumo polių. Massumi aiškina: „daugiau-nei-žmogus yra žmogaus kūrimo(si) sąlyga; nes žmogaus kūnas yra gyvūno kūnas, o gyvūniškumas yra imanentiškas žmogaus gyvybei¹⁹⁴“. Vitališkumas, būdingas tiek žmogui, tiek kitiems gyviems organizmams, yra tiesiogiai ištransliuojamas į afektyvų registrą: afekto vitališkumas (ir *vice versa* – gyvybės afektyvumas) yra, tariant Massumi žodžiais, „kūno entuziazmas¹⁹⁵“, kūnų atvertis kitiems kūnams ir jų formuojami transindividualūs¹⁹⁶ ryšiai.

Tad galima teigti, jog Massumi afekto samprata praplečia Deleuze'o ir Guattari nužymėtą probleminį lauką. Jo afekto autonomijos samprata leidžia formuluoti afekto teoriją kaip atskirą Deleuze'o ir Guattari filosofinės sistemos invariantą, suteikiantį vertingų įžvalgų apie tokius filosofų išdirbtus konceptus, kaip virtualumas, tapsmas, asambliažas, galia, gyvybė, kt. Detali ir originali analizė, kaip veikia jutimas ir kūnas, bei kaip jie steigia santykį su virtualumu, padeda geriau suvokti sudėtingą afekto „mechaniką“. Taip pat afektas yra operacionalizuojamas ne vien kaip ontoepistemologinė,

191 Massumi, Brian. 2014. *What Animals Teach Us About Politics*. London & Durham: Duke University Press, p. 96.

192 Ibid.

193 Vėlesniuose kūriniuose (pavyzdžiui, „Ontopower: War, Powers, and the State of Perception“ (2015)), Massumi vadina tokią subjektyvės formą „nuoga veikla“ (*bare activity*), pagal analogiją su Agambeno „nuogos gyvybės“ samprata.

194 Massumi, Brian. 2014. *What Animals Teach Us About Politics*, p. 93.

195 Ibid., p. 9.

196 Ibid., p. 27.

bet taip pat kaip etinė (posthumanistinė) kategorija, nes Massumi aiškiai artikuliuoja afekto „nežmogiškumą“ arba „daugiau nei žmogiškumą“. Tačiau esama ir kritinių neatitikimų: kaip pagrįstai pastebi Leys, Massumi būdingas afekto mistifikavimas, kuris kyla iš mąstytojo bandymų „suteikti“ afektui visišką autonomiją nuo sąmonės, užuot mąščius jį kaip sąmonės koreliatą.

3.5. Postfeministinė afekto interpretacija: „tapsmas moterimi“ ir posthumanizmo etika

Deleuze'o ir Guattari mintis turėjo išties transformatyvų poveikį tolimesnei filosofijos raidai: jų plėtojama antitapatybinė koncepcija, kurios centre – afektai ir tapsmai, o ne subjektai ir jų tariama autonomija – leido permąstyti spektrą kategorijų, tarp kurių paminėtina ir tokia, atrodo, „nekvestionuotina“, kaip biologinė lytis ir su ja susijusios etinės bei socialinės-politinės implikacijos. Dėl šios priežasties jų filosofija sulaukė aktyvaus feminisčių susidomėjimo – bet, tiesa, skirtingų reakcijų. Ši ambivalentišką vertinimą trumpai reziumuoja Žukauskaitė, teigdama, jog, vertinant istoriškai, viena vertus, Deleuze'o ir Guattari konceptualinis aparatas (ypač jų „tapsmo moterimi“ samprata) pasirodė kaip galintis leisti pozityviais terminais konceptualizuoti kovą už moterų teises, bet, kita vertus, sukėlė abejonių, ar jis nėra „dar viena vyriška fantazija, siekianti užgrobti specifinę moters poziciją“¹⁹⁷.

Ši pastaba galėtų būti pagrįsta, bet tik jei apie feminizmą galvotume utilitariniais kovos ir priešpriešos terminais – kaip apie esencialistinę teoriją, kurios tikslas (tariant gan groteskiškai) suteikti moterims subjektyvumą, reikalingą pasipriešinti patriarchaliniam vyriškam subjektui. Tačiau yra prasminga užklausti, ar tapatybine logika grindžiamų „vyro“ ir „moters“ sąvokų (re)produkavimas nėra dar viena (latentinė) patriarchalinio diskurso išraiška? Ar, apskritai, „vyro“ ir „moters“ kategorijos pačios savaime nėra diskriminacinės ir negatyvios, nes jos įvirtinta heteronormatyvią, binarinę galiausiai, antropocentrinę perspektyvą? Trumpai tariant, ar pati tapatybė, ne tik lytis kaip jos paskiras komponentas, nėra probleminis konstruktas, kuriam reikia ieškoti pozityvių alternatyvų?

Postfeminizmo teorijos atstovės Elizabeth Grosz ir Rosi Braidotti nusigręžia nuo taip vadinamojo „skirtumo feminizmo“, mėginusio išsaugoti moters subjekto autonomiją, suproblemindamos subjekto kaip tokio autonomijos statusą. Filosofijų įžvalgos pasirodo kaip ypač vertingos šios disertacijos kontekste, nes jos pabrėžia afekto

197 Žukauskaitė, Audronė. 2011. *Gilles'o Deleuze'o ir Félixo Guattari filosofija: daugialypumo logika*, p. 129–130.

svarbą: tiek Grosz, tiek Braidotti interpretuoja afektą ne kaip subjektyvią (būdingą tik moterims) emocinę išraišką, bet, delioziška-gvatariška prasme, kaip kūniškas galias, suardančias tapatybės ribas ir įgalinančias tapsmą. Remdamasi jau aptartu veikalu „Kas yra filosofija?“, Grosz nagrinėja meną kaip grynai afektyvią terpę, kurioje subjektas „ištirpsta“ ir praranda savo charakteristikas, o veikale „Kintantys kūnai: kūniškojo feminizmo link“ (*“Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism“*) išsamiai papildo Deleuze'o ir Guattari tapsmo moterimi koncepciją afektyviomis trajektorijomis. Rosi Braidotti formuluoja nomadiško subjekto ir nomadiškos etikos sampratą, kurios atspirties taškas yra kūnų geba veikti vienam kitą, o tai, savo ruožtu, sukūrė tvarų pamatą jos vėlesnei posthumanizmo koncepcijai.

Ko gero, geriausiai afekto samprata yra artikuliuojama Grosz veikale „Chaosas, teritorija, menas: Deleuze'as ir Žemės įrėminimas“ (*“Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth“*), kuriame menas suvokiamas kaip afirmatyvi, didinanti vitališkas jėgas praktika, kaip chaoso „įrėminimas“. Grosz paneigia konvencionalų chaoso kaip netvarkos ar beprasmybės suvokimą, apibrėždama jį kaip: „tvarkų, formų, valių – galių, kurios negali būti atskirtos ar diferencijuotos viena nuo kitos – daugialypumą¹⁹⁸“. Grosz chaoso samprata yra artima Guattari chaosmozei, estetinei-etinei paradigmai, „įgalinančiai „ištrukimą iš reprezentacijos kalėjimo, [...] asignifikuotą diskursyvumo dekonstrukciją¹⁹⁹“. Taigi, chaosas yra afektyvi bei kreatyvi visuma, kurioje sąveikauja skirtingos jėgos – chaosas yra laidus kūno be organų paviršius, virtualumo/konsistencijos plotmė, prieinama tik per savo padarinius, grynoji imanencija. Menas, Grosz įsitikinimu, yra antireprezentatyvus *eo ipso*: kadangi menas yra „chaoso teritorija“, jis yra neatsiejamai susijęs su, plačiausia prasme, kosmologinėmis jėgomis – tai yra veikla, kuri, kaip sugestionuoja Ellen Mortensen, „peržengia žmogiškumo, individualių kūnų ir subjektyviųjų ribas²⁰⁰“. Vis dėlto, derėtų pastebėti, kad būtent kūnas kaip afektyvus portalas leidžia steigti ryšį su chaosu.

Tai, kas jungia pasaulinį chaosą, kūnus, jų tapsmus, žmones, gyvūnus bei kitus organinius ir neorganinius darinius, yra afektas. Grosz poetiškai paaiškina tai glaustoje pastraipoje: „Percepcijos medžiagos – kūniški santykiai tarp būsenų ir subjektų – tampa neįgyvendinamo potyrio šaltiniu; afektyvios medžiagos – mūsų sielvartas, džiaugsmas, baimės, mūsų tapsmai, įvykiai, kurių dalis esame – tampa mūsų nežmogiškų virsmų

198 Grosz, Elizabeth. 2008. *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth*. New York: Columbia University Press, p. 5.

199 Guattari, Félix. 1995. *Chaosmosis: an Ethico-Aesthetic Paradigm*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, p. 87.

200 Mortensen, Ellen. 2017. Mood, Method, and Affect: Current Shifts in Feminist Theory. *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics*, 1 (1), 02, p. 7.

galimybių išraiška²⁰¹. Tad afektas yra tai, kas padaro meną įmanomą, o menas, savo ruožtu, yra chaoso mikrokosmas, kuriame panaikinamos, ištirpdamos bet kokios tapatybės ribos. Trumpai tariant, tai yra tapsmų terpė.

Jei tapsmas yra nesubjektinis (net – antisubjektinis), netapatybinis, ir net nežmogiškas, kyla klausimas, kaip turėtume interpretuoti „tapsmą moterimi“? Juo labiau, jei prisimintume, kad Deleuze'as ir Guattari tikina, kad „tapsmas moterimi“ yra pirminė tapsmo forma, organiškai lydinti prie kitų tapsmų – tapsmo gyvūnu, tapsmo molekule, t.t.? Grosz pavyksta kokybiškai suderinti Deleuze'o tapsmo koncepciją su feministinės politinės filosofijos angažuotumu, sykiu neredukuojant „tapsmo moterį“ į dar vieną tapatybės politikos invariantą. Jos kūniškojo feminizmo koncepcija remiasi (spinoziška-delioziška) prielaida, kad kūnas nėra duotybė, nusakyta per fiziologinius parametrus (vienas kurių – lytis), kaip ji aiškina pati, kūnas nėra nei objektas, nei įrankis, nei mediumas²⁰², bet savotiška mašina, kuri jungiasi su kitais kūnais ir gali būti nusakyta tik per santykius su kitais kūnais. Iš to išplaukia išvada, kad nėra „vyro“, „moters“, ar kitų seksualinių bei kito pobūdžio tapatybių – yra tik kūniški intensyvumai ir tėkmės²⁰³. Nors Grosz apdairiai vertina Deleuze'o ir Guattari projektą ir nevengia išsakyti kritikos (pagrindinė – neaiški moters pozicija „tapsme moterimi“), ji vis dėlto sutinka su pamatiniais jų teorijos principais.

Grosz teigimu, „tapsmo moterimi“ konceptas yra produktyvus konceptualinis-politinis įrankis, leidžiantis panaikinti represyvią dvinarę logiką ir jos formuojamas hierarchijas. „Tapsmas moterimi“, kaip teisingai įžvelgia Grosz, nesiremia tapatybės poliais: tai reiškia, kad šį tapsmą turi patirti tiek vyrai, tiek moterys – nors, tiesa, šiais dviem atvejais tapsmas bus skirtingas (kita vertus, galėtume kelti klausimą, ar jis nebus skirtingas kiekvienu individualiu atveju?). „Tapsmas moterimi“ reiškia žengimą anapus tapatybės ir subjektyvybės, fragmentavimą ir skrydžio linijų paleidimą, kūniškų ir kitų daugialypumų „išlaisvinimą“ nuo besikėsinančios juos pajungti tapatybės²⁰⁴, – aiškina Grosz. Negana to, „tapsmas moterimi“ nėra tikslas savaime – tai, kaip minėta, yra tęstinis procesas, kuris įgauna skirtingų, kartais netikėtų formų: ne tik antropomorfinių, bet ir gyvūniškų („tapsmas gyvūnu“), ir net neorganiškų („tapsmas molekule“ arba „tapsmas nesuvokiama“). Filosofė pabrėžia neatsiejamą nuo kūno plastiškumą, kito niškumą, kuris yra tarsi įrašytas į kūną²⁰⁵, ir yra sąlygotas kūno atverties ontologiniam chaosui ir kitiems kūnams. Tokioje ontologinėje konfigūracijoje afektas – konkretus

201 Grosz, Elizabeth. 2008. *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth*, p. 78.

202 Grosz, Elizabeth. 1994. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p. 8-9.

203 Ibid., p. 64.

204 Ibid., p. 178.

205 Ibid., p. 209.

kūno sąveikos su pasauliu modusas – žymi ne tik paskiro kūno gebas bei jų pokyčius, bet, etine prasme, priklausymą tapsmui, kuriame dalyvauja visi kūnai. Tarsi tęsdama Grosz mintį, Braidotti skatina feministes-mąstytojas ir aktyvistas pozityviai mobilizuoti šias afektyvias jėgas, atrandant (ar net iš naujo išrandant) postfeministinį subjektą²⁰⁶.

Mėginimas rasti atsakymą į klausimą, kas yra šis postfeministinis subjektas, yra vienas pagrindinių Braidotti filosofinės minties vektorių. Akivaizdu, kad šis subjektas nėra nei vyras, nei moteris, ir, griežtąja prasme, net nebūtinai žmogus. Tai yra subjektas-nomadas, kuris, kaip jį apibūdina Braidotti, visuomet neišvengiamai yra „išorinių, reliacinių jėgų sankirtoje“²⁰⁷. Apibrėždama subjektą per reliaciją, ne per tapatybę, per asambliažiškumą, ne per poziciją arba statusą aksiomatinėje arba taksonominėje sistemoje, filosofė akcentuoja afektyvią tokios subjektyvybės formos prigimtį. Ji (sekdamą Deleuze’u ir Guattari) atsigręžia į Spinozos ontologiją, iš kurios skolinasi *conatus* sampratą, kuri, jos įsitikinimu, leidžia kalbėti ne apie hierarchines, tapatybėmis grindžiamas ontologijas, bet apie bendrą horizontalų būties būdą, kai „esybės yra apibrėžtinios kaip skirtingų galių, greičių ir materialumų (kūnų be organų) aktualizacijos“²⁰⁸. Toks ontologijos permąstymas yra ne vien tik konceptualinis, bet, svarbiausia, etinis. Braidotti plėtojama etikos versija yra inspiruota Spinozos bei Deleuze’o ir Guattari afektų teorijos, kurioje afektai yra apjungiantys visus kūnus jų pokyčių modusai. Šiame etiniame modelyje gyvenimas yra sietinas su pajėgumais veikti ir didinti šiuos pajėgumus, formuluojant šią mintį Braidotti žodžiais: „etiškas gyvenimas siekia to, kas gerina ir stiprina subjektą be sąsajų su transcendentaliomis vertybėmis, taigi: savo santykių ir sąveikų (*interconnections*) su kitais suvokimo“²⁰⁹.

Ši etinė linija dar labiau išryškėja viename vėlesniųjų Braidotti veikalų „Posthumanistinė būklė“ (*The Posthuman*), kuriame „nomadizmo keliais“ filosofė prieina prie posthumanistinės būklės. Kaip suponuoja veikalo pavadinimas, tai dar vienas konceptualinis žingsnis tapatybės atsisakymo link – tačiau jau nebe vien lyties, bet pačios žmogiškumo privilegijos. Priešdėlis „post“ knygos pavadinime žymi lūžį tarp naujojo etinio režimo, kuris yra pagrindinis Braidotti knygos objektas, ir senojo – klasikinio humanizmo. Pastarasis, kaip jį apibūdina autorė, yra grindžiamas transcendentalinio universalizmo doktrina, kurioje žmogus pasirodo kaip visų daiktų matas²¹⁰. Huma-

206 Braidotti, Rosi. 2003. Becoming Woman: Or Sexual Difference Revisited. *Theory, Culture, & Society*, Vol. 20, No. 3, p. 63.

207 Braidotti, R. *Nomadic ethics*, p. 175

208 Ibid., p. 174.

209 Ibid., p. 178

210 Braidotti, R. 2019. A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. *Theory, Culture & Society*. Vol 36, No. 6, p. 34.

nizmo atsisakymas, savo ruožtu, įgalina postantropocentristinę perspektyvą, kurioje žmonės, gyvūnai ir kiti organizmai yra lygiaverčiai.

Tad žmogiškosios tapatybės išcentrinimas neturi jokių destruktivių implikacijų: priešingai, tai yra afirmatyvus projektas, skatinantis priimti ir saugoti gyvybę ir visas jos formas skirtingo masto sociopolitinių, ekonominių, biologinių ir ekologinių katastrofų akivaizdoje. Kaip savo etinį projektą aprašo pati Braidotti: „Etinio idealo esmė – aktualizuoti kognityvines, afektyvias ir sensorines priemones, kuriant mūsų sąveikos su kitų daugiais aukštesnio laipsnio įgalinimą ir teigimą [...] reguliuojamą džiaugsmo ir afirmacijos etikos, kurios veikimo principas – neigiamų pasijų pavertimas į teigiamas²¹¹“. Filosofė kalba apie tapsmus (kurie jos teorijoje yra ne tiek „tapsmai kažkuo“, bet veikiau „tapsmai su“) kaip apie nuolatines mutacijas, pokyčius, žmogiškųjų savybių praradimą, kurie, jos įsitikinimu, „padės aktualizuoti naujus konceptus, afektus ir planetarines subjektų formacijas“²¹². Šiuo požiūriu Braidotti teorija atliepia Massumi idėjas: atsisakant antropocentrinės etikos, žmogus tėra tik vienas iš daugelio tapsmo tarpsnių, tad imanencijos plotmėje neturi jokio pranašumo prieš kitas gyvybės formas – organines ar neorganines. Tiek žmogus, tiek kitos gyvybės formos nuolatos sąveikauja vieni su kitais ir veikia vieni kitus – o tai, savo ruožtu, reiškia, kad ontologijos ir iš jos išplaukiančios etikos atskaitos taškas nėra viena fiksuota tapatybė („žmogus“ ar „gyvūnas“), bet neišvengiamas afektyvus susiejimas ir neatskirtinumas (angl. *entanglement*). Tad, sekdami Braidotti, galėtume teigti, kad tik atsakingų, apdairių ir paremtu rūpesčiu – plačiausia prasme, *giminingai* afektyvių – santykių kultivavimas padės priešintis, kaip pastebi pati Braidotti, vis didėjančiai biopolitikos ir nekropolitikos ekspansijai²¹³.

Todėl galima teigti, kad postfeministinėje filosofijoje afekto samprata tampa etinės sistemos atspirties tašku. Tiek Grosz, tiek Braidotti akcentuoja poreikį skirtingai, nei tai priimta klasikinėje feministinėje teorijoje (ir filosofijoje apskritai), konceptualizuoti kūną – ne kaip lytimi pažymėtą biologinį konstruktą, bet kaip daugelio įvairialypių santykių sankirtos tašką, per kurį praeina tiek aktyvūs, tiek pasyvūs afektai, kurie patys savaime nėra išskirtinai žmogiški. Kadangi egzistencinė kūno atvertis pasauliui, kreatyviam chaosui reiškia ne tik galimybes didinti kūno gebas, bet ir potencialų skausmą ir praradimus, postfeministinė postsubjektinė etika savo objektu pasirenka tai, kas jungia visus gyvus organizmus – gyvybę ir jos pažeidžiamumą.

211 Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman*. London: Polity Press, p. 194.

212 Ibid., p. 104.

213 Ibid., p. 118.

II. BIOPOLITINĖS AFEKTO SAMPRATOS IMPLIKACIJOS

1. AFEKTO SAMPRATOS GENEZĖ IR RAIŠKA BIOPOLITIKOS TEORIJOSE

Pirmoje disertacijos dalyje atlikta išsami genealoginė afekto sampratos analizė leido ne tik rekonstruoti pagrindinius afekto sampratos genezės etapus, bet ir suformuoti teorinį-konceptualinį rėmą, kuris bus taikomas analizuojant ir kritiškai reflektuojant šiuolaikinį politinį Vakarų visuomenių kontekstą, vadinamą biopolitika. Tam, kad suvoktume santykį tarp afekto ir biopolitikos, derėtų glaustai aptarti pirmoje dalyje išanalizuotas afekto sąvokos interpretacijas bei išplaukiančias iš jų pagrindines afekto charakteristikas. Spinozos filosofinėje sistemoje afektas yra kompleksiško materialistinio onto-epistemo-etinio modelio židinio taškas. Afektas – kurį Spinoza apibrėžia kaip besiremiančiu tarpusavio santykiu kūniškumo modusų transformacijas, kaip kūnų gebą veikti kitus kūnus arba būti paveiktiems jų – yra ne šiaip abstrakti filosofinė kategorija, bet ontologinė galia, suponuojanti epistemologiją ir etiką, grindžiamą imanentišku kūnų susietumu.

Nors poststruktūralizmas kaip kalbinė-diskursyvinė paradigma buvo naudojama kaip teorinė „atsvara“ materialistinei afekto teorijai, joje taip pat galima išžvelgti svarbių afekto sampratos bruožų. Kadangi afekto teorija formavosi kaip atsakas į poststruktūralizmą – kaip filosofinė paradigma, besiremianti ne transcendentalinės, bet imanentinės filosofijos prielaidomis, šios dvi teorijos laikytinos nebendramatėmis. Vis dėlto poststruktūralizmo atstovams (J. Derrida, F. Lyotard’ui, ankstyvajam M. Foucault) pavyko identifikuoti tokias afekto savybes, kaip heterogeniškumas (*contra* suponuojantis autonomiją auto-afektyvumas), bei iš to išplaukiančius antipatybinę logiką, radikalų (Lyotard’o psichoanalitinėje teorijoje – traumuojantį) kūniškumą, nereprezentuojamumą, tiesioginį santykį su galia. Tačiau poststruktūralistams nepavyko apibrėžti afekto teigiamais terminais bei organiškai ir visavertiškai integruoti šią sampratą į savo filosofinę sistemą – dažnai afektas arba lieka kitų konceptų vediniu, arba, tariant Lyotard’o žodžiais, suvokiamas kaip *nihil negativum* – sąmonei neprieinamas, neartikuliuojamas ir, vadinasi, neartikuliuotinas „niekas“.

Nubrėžus demarkacijos liniją tarp poststruktūralizmo ir afekto teorijos, atsigręžta į Deleuze’o ir Guattari bei jų pasekėjų teorijas. Galima teigti, jog Deleuze’o ir Guattari filosofinės sistemos pamatas yra originaliai permąstytas Spinozos ontologinis modelis – imanencija. Imanencija, kurią Deleuze’o ir Guattari koncepcijoje galima gretinti su kūnu be organų, padaro neįmanomą bet kokią tapatybę besiremiančią logiką. Filosofus domina ne tokios klasikinės filosofijos legitimuotos kategorijos, kaip antai subjektas, sąmonė, reprezentacija, ar aktualumas, bet, pirmiausia ir svarbiausia, kūnas – kaip

„portalas“ į kūno be organų imanenciją, taigi – kaip afektyvus vienetas, leidžiantis kurti asambliažus su kitais kūnais. Asambliaziškas kūno pobūdis suponuoja afekto santykį su virtualumu: kadangi asambliažas formuojasi ne pagal tapatybinę – molinę, bet pagal molekulinę logiką, jis savo esme yra daugialypis, tad atviras virtualumui. Kita svari afekto savybė – transformatyvumas ir transgresyvumas, o tai yra tiesiogiai susiję su Deleuze'o ir Guattari tapsmo kategorija. Mąstytojai net sugretina šias dvi sampratas, apibūdina jas kaip homologines. Tiek tapsmas, tiek afektas yra rezistentiniai *per se*, nes jie apverčia bet kokiam sluoksnyje (stratoje) įsigalėjusį *status quo*. Afektyvus tapsmas, paneigiantis ne tik tapatybės logiką, bet pačios tapatybės poreikį, verčia ieškoti alternatyvių subjektyvybės formų. Kaip vieną iš variantų Deleuze'as ir Guattari pasiūlo smegenų konceptą – maksimaliai depersonalizuotą (antisubjektinį) ir dehumanizuotą (antiantropocentristinį) modelį.

Massumi toliau plėtoja Deleuze'o ir Guattari aptartą ryšį tarp afekto ir virtualumo, kuris, jo manymu, nurodo į svarbiausią afekto charakteristiką – jo autonomiją. Tariant metaforiškai, afektas yra tarsi „jungiklis“ tarp aktualumo ir virtualumo: patirdamas afektus, kūnas atsiveria virtualumui. Žvelgiant iš šios perspektyvos, kūnas yra suvoktiną kaip savotiškas ryšių su kitais kūnais registracijos paviršius, kuris, veikiamas kitų kūnų ir veikdamas juos, patiria tapsmą ir persikonfigūruoja. Šia prasme Massumi teorija yra radikaliai antisubjektinė. Massumi vadina afektyvią galią, suteikiančią kūnams veiksmo, subjektyvę be subjekto. O tai, savo ruožtu, ne tik užklausia subjekto sampratos legitimumą, bet ir apskritai suproblemina bet kokias substancialias tapatybes, įskaitant žmogaus tapatybę. Panašios konceptualinės linijos laikosi postfeministės Grosz ir Braidotti, kurios bando „apvalyti“ kūną nuo su lytimi ir žmogiškumu susijusių signifikacijų. Jų teigimu, kūnas ir jo afektai yra atskaitos taškas suvokiant neišvengiamą kūnų tarpusavio susietumą. Pastarasis faktorius turi aiškių etinių implikacijų, tad jos plėtoja etinę teoriją, kurios centre – ne griežtai apibrėžtos dichotominė logika grindžiamos tapatybės (vyras/moteris, žmogus/gyvūnas, pan.), bet besubjekčiai malonumo ir skausmo afektai.

Nors esama daug biopolitikos apibrėžimų, svarbiausi kurių bus apžvelgti šiame skyriuje, pačia bendriausia prasme biopolitiką galėtume suvokti kaip *bios* (gyvybės) ir politikos konceptualinį junginį, kuriuo mėginama mąstyti ir kritiškai reflektuoti šias dvi kategorijas drauge. Kaip buvo rašyta anksčiau, afektas yra neatsietinas nuo vitališkumo, pačios gyvybės kaip imanentiškos ontologinės galios. Šioje disertacijoje yra formuluojama ir ginama tezė, kad šiuolaikinės biopolitikos taikiny yra *ne tiek gyvybė, kiek afektas*. Klasikinės biopolitikos teorijos mėgino konceptualiai „apčiuopti“ gyvybę pajungiančius politiniams interesams mechanizmus makrolygmeniu, tačiau teigiama, kad, norint suvokti, kaip veikia šiuolaikinis biopolitinis aparatas, deramas dėmesys

turi būti skirtas mikrolygmeniui – kasdienėms afektyvioms interakcijoms. Sekdami Foucault, galėtume teigti, jog senosios galios analitikos paradigmos, mėginančios aiškinti (bio)galios veikimo būdą pasitelkus valdymo meno (*governmentalité*) sampratą, nebėra tinkamos analitinės priemonės biopolitikai aprašyti bei kritiškai reflektuoti. Šiuolaikinė (bio)galia, kaip aiškina Foucault, yra ne tiek valdymo, kiek aplinkokūros menas (*environmentalité*)²¹⁴. Į tą patį probleminį aspektą atkreipia dėmesį Patricia Clough, kuri, vadovaudamasi Deleuze'o išvalgomis, aprašo biopolitinę valdyseną ne kaip viską apimančią discipliną, bet kaip niuansuotą ir situatyvią kontrolę²¹⁵.

Pirmame šio skyriaus poskyryje apžvelgiamos klasikinės „neutralios“ (M. Foucault, R. Esposito) ir „negatyvios“ (G. Agambeno, A. Mbembe) biopolitikos teorijos, atkreipiant ypatingą dėmesį į tai, kaip šiose teorijose implicitiškai atsiskleidžia afekto samprata. Antrame poskyryje pristatoma M. Foucault suformuluota ir B. Massumi eksplikuota biopolitikos kaip „aplinkokūros meno“ idėja. Sekant Massumi, teigiama, kad šiuolaikinės biopolitikos statusas gali būti apibrėžtas kaip ontogalios – tai yra galios, veikiančios ne tik ir ne tiek politiškai, kiek ontologiškai arba net ontogenetiškai. Galiausiai, trečiame poskyryje išsamiai aptariama M. Hardto ir A. Negri biopolitikos kaip (afektyvaus) produkavimo koncepcija bei kritiškai revizuojamas jų siūlomas rezistencinis scenarijus.

1.1. Afekto sampratos implikacijos klasikinėse biopolitikos teorijose

Michelio Foucault suformuluotą biopolitikos sampratą galima suvokti dvejopai: viena vertus, ji yra savotiška istorinė demarkacijos linija, žyminti perėjimą nuo *ancien régime* prie neoliberalizmo; antra vertus, terminu „biopolitika“ Foucault apibūdina naująjį valdymo režimą, kuriam yra būdingi nauji politiniai poreikiai ir, vadinasi, nauji politiniai poveikiai, ir kuris yra kildinamas iš disciplininio valdymo ir sykiu priešpriešinamas su juo. Tai, kas jungia šiuos du iš pirmo žvilgsnio skirtingus biopolitikos aspektus yra ypatingas dėmesys gyvybei – galia „atpažįsta“ gyvybę kaip legitimų valdymo objektą, tad gyvybė tampa naujosios valdysenos *locus* ir *focus*. Nors Thomas Lemke teigia, kad terminas „biopolitika“ yra savotiškas oksimoronas, nes tradiciškai politika yra suvokiama kaip *praxis*, esantis „anapus gyvybės“²¹⁶, kaip tai pagrįstai pastebi Foucault, gyvybė ir politika visada koegzistavo, tačiau būtent biopolitinėje paradigmoje šis ryšys yra aiškiai artikuliuojamas²¹⁷.

214 Foucault, Michel. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Colege de France 1978–1979*. Translated by Burchell, Graham. New York: Palgrave Macmillan, p. 260.

215 Clough, Patricia. 2010. *The Affective Turn: Political Economy, Biomedica, and Bodies*, p. 222.

216 Lemke, Thomas. 2011. *Biopolitics: An Advanced Introduction*. New York and London: New York University Press, p. 2.

217 Foucault, Michel. 1999. *Seksualumo istorija*, p. 109–110.

Kyla klausimas: kodėl Foucault sieja biopolitiką su neoliberalizmu? Išsamų atsakymą pateikia Eugene'as Thackeris: jis aiškina, kad, formuojantis neoliberaliam kapitalizmui, galios aparatui iškyla poreikis spręsti iki tol neregėtą „daugių regulavimo ir valdymo problemą“²¹⁸, kurią galėtume suformuluoti kaip siekį valdyti ne tik paskirus kūnus ir individus, bet *omnes et singulatim* – visus ir kiekvieną. Akstiną iškilti biopolitinei valdysenai, kaip aiškina Foucault (bei, remdamasis juo, Thackeris), davė visuotinė sergamumo kontrolė ir ligų prevencija. Visuomenės sveikatos valdymas, kriziniais atvejais pasireiškiantis kaip griežtasis epidemijų protrūkių reguliavimas, apnuogina iš pirmo žvilgsnio nepastebimą santykį tarp galios mechanizmų ir gyvybės: paprastai tariant, (šiuo atveju, tautų ar populiacijų) gyvybė yra tiesioginis galios intervencijos, priežiūros ir kontrolės objektas. Svarbu pabrėžti, jog neoliberalizmo kontekste ypatingas dėmesys populiacijų sveikatai ir gerovei pasirodo ne vien tik kaip politinis, bet taip pat kaip ir ekonominis sprendimas. Kaip aiškina Foucault paskaitų cikle „Biopolitikos gimimas“, žmogaus kapitalas – taigi, žmogaus pajėgumai, afektyvios kūno gebos – yra tiesiogiai išverčiamas į finansinį kapitalą²¹⁹. Tai, savo ruožtu, reiškia, kad neoliberaliame kapitalizme kaip biopolitinėje socio-ekonominėje paradigmoje kokybiškai keičiasi gyvybės statusas: grynai imanentiška, dinamiška ir nuolat kintanti, daugialypė gyvybė tampa suobjektinama ir kvantifikuojama. Vertinant šiuo požiūriu, biopolitika gali būti apibūdinta kaip gyvybės ir afektų politinė ekonomija. Pasak Melindos Cooper, pati neoliberali politinė ekonomija tarsi veidrodis atspindi gyvybę: biopolitikoje pirmoji yra suvokiama kaip gyva, organizuojanti ir koreguojanti save sistema²²⁰, kurios „valiuta“ yra vitališki afektai.

Vis dėlto svarbu atkreipti dėmesį į kritinį aspektą, kurį pastebi Deleuze'as, aprašydamas Foucault biopolitikos konceptą: kadangi biogalia funkcionuoja imanencijos plotmėje, ji neišvengiamai susiduria su gyvybei būdingu pasipriešinimu²²¹. Iš to išplaukia naujas biopolitinio valdymo principas, kurį Foucault vadina *laissez faire*, arba „nevaldymu per daug“²²², kuris yra tiesiogiai priešpriešinamas nesuvaldomam gyvybės pertekliui. Senąją suvereno galią keičia labiau niuansuota ir subtili kontrolė,

218 Thacker, Eugene. 2011. “Necrologies, or the Death of the Body Politics”, in *Beyond Biopolitics: Essays on the Governance of Life and Death*, ed. by Clough, Patricia., Willse, Craig. Durham and London: Duke University Press, p. 156.

219 Foucault, Michel. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Colege de Françe 1978–1979*, p. 226.

220 Cooper, Melinda. 2008. *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. Seattle and London: University of Washington Press, p. 5.

221 Deleuze, Gilles. 2006. *Foucault*. Translated by Hand, Sean. London, New York: Continuum, p. 92–93.

222 Foucault, Michel. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Colege de Françe 1978–1979*, p. 130–131.

ne atimanti iš individų laisvę, bet suteikianti jos „tiek, kiek reikia“. Užuoat disciplinavusi ir baudusi, ši nauja galios formacija – biogalia – koncentruojasi į rizikų valdymą ir optimizavimą. Šiame kontekste rizikos suvoktinos kaip bet kokie faktoriai, kurie gali turėti neigiamos įtakos *status quo*, labiausiai – tai, kas neoliberalioje aksiomatinėje scheme yra laikytina patologijomis. Eduardo Mendieta aiškina, kad „kapitalistinėje struktūroje ligos, sergamumas, negalavimai tampa patologijomis, kurioms reikia užkirsti kelią ir kurias reikia gydyti ir valdyti²²³“. Tai reiškia, kad biogalia pasirodo ne kaip destruktvyvi, bet kaip tik kaip produktyvi, afirmatyvi galia, siekianti visais įmanomais būdais saugoti, kultivuoti ir didinti gyvybę.

Dėl šios priežasties, aprašydamas skirtumą tarp *ancien régime* ir naujojo biopolitinio režimo, Foucault pabrėžia, kad senasis galios modalumas – „leisti gyventi ir nuteisti myriop“ – transformuojasi į prievartą gyventi ir leidimą mirti²²⁴. „Seksualumo istorijoje“ Foucault teigia, kad siekis kontroliuoti gyvybę rutuliuojasi aplink du polius: iš vienos pusės – anatomopolitiką kaip kūno disciplinavimą ir muštravimą, kitaip tariant – kūniškų afektų pajungimą politinėms-ekonominėms reikmėms; iš kitos – biopolitiką kaip populiacijos arba žmonių kaip rūšies valdymą²²⁵. Iš dalies toks apibrėžimas yra problemiškas, nes suponuojama, jog anatomopolitika ir biopolitika yra tarsi dvi atsietos viena nuo kitos galios technologijos. Kadangi šioje disertacijoje yra laikomasi prielaidos, kad pagrindinis biogalios taikinytis yra afektas, teigiama, kad anatomopolitika yra biopolitikos atmaina. Vis dėlto šiuolaikinėje anatomopolitikoje keičiasi kūno suvokimas: siūloma suvokti kūną delioziška prasme – ne kaip anatominį konstruktą, bet kaip afektyvią mašiną, kuri yra ne disciplinos, bet afektyvios ortopedijos, apie kurią bus išsamiau rašoma vėliau, objektas.

Nors Giorgio Agambenas ir Achille'o Mbembe remiasi Foucault suformuluotomis konceptualinėmis prielaidomis, jų biopolitikos samprata radikaliai skiriasi nuo fukoiškosios. Visų pirma, tiek Agambenas, tiek Mbembe plėtoja negatyviosios biopolitikos modelį; skirtingai nuo Foucault, kuriam biopolitika yra sinonimiška nevaldymui per daug, Agambenas ir Mbembe išvelgia tiesioginę koreliaciją tarp neribotos suvereno galios ir biopolitikos. Atitinkamai, Foucault pasiūlyta biopolitikos formulė „priversti gyventi ir leisti mirti“ yra tarsi paneigiama, nes pagrindinė suverenumo apraška, pasak filosofų, yra privilegija padaryti gyvybę bevertę bei teisę žudyti. Kaip ir Foucault, Agambenas ir Mbembe pastebi, kad suvereni valstybė yra interiorizavusi rūšiavimo mechanizmą: tačiau, jei Foucault gyvybės rūšiavimas, grindžiamas klausimu „kokios

223 Mendieta, Eduardo. 2014. „Biopolitics“. In Lawlor, Leonard, and Nale, John (eds.). *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 39-40.

224 Foucault, Michel. 1999. *Seksualumo istorija*, p. 105.

225 Ibid, p. 108.

gyvybės yra vertos gyventi?“ yra biopolitinio valdymo periferija, Agambeno ir Mbembe įsitikinimu, būtent prievarta ir gyvybės destrukcija yra pačios biopolitikos šerdis.

Viena pagrindinių Giorgio Agambeno veikalų „Homo sacer: suvereni galia ir nuogas gyvenimas“ prielaidų yra dvigubas gyvybės statusas: grįsdamas savo gyvybės koncepciją senųjų graikų išvalgomis, Agambenas pastebi, kad gyvybė gali būti konceptualizuojama arba kaip nuoga *qua* natūrali gyvybė – *zoē*, arba kaip socialiai ir politiškai determinuota gyvybė, kuri pagal išorines kategorijas gali būti atskirta nuo kitos gyvybės – *bios*. Agambeno įsitikinimu, būtent *bios* konvertavimo į *zoē* – arba gyvybės „apnuoginimo“, nuvertinimo – operacija yra Vakarų biopolitinio valdymo esmė²²⁶. Šis konvertavimas remiasi išimties logika: paradoksaliu būdu *bios* yra išstumiamama anapus kasdienės politikos zonos ir paverčiama į *zoē* kaip neturinčią jokio statuso gyvybę – taigi iš esmės gyvybę, kurią galima naikinti. Tokia gyvybė turi istorinį atitikmenį – *homo sacer* – romėnų teisės kategoriją, reiškiančią beteisį pilietį, kurį galėjo nužudyti kiekvienas. Nagrinėdamas santykį tarp *homo sacer* figūros ir šiuolaikinės biopolitikos, Agambenas išsako ganėtinai radikalus teiginį: jo manymu, būtent tas faktas, kad visi mes potencialiai esame *homines sacri*, legitimuoja biopolitiką kaip dabartinę valdymo paradigmą²²⁷.

Kitas svarbus Agambeno plėtojamos biopolitikos koncepcijos aspektas – suverenumas. Pačia plačiausia prasme, suverenas Agambeno teorijoje reprezentuoja *ab legibus solutus* – galią anapus įstatymo. Agambenas iš esmės atkartoja politikos teoretiko Carlo Schmitto suverenumo definiciją: suverenas yra tas, kas priima sprendimą dėl išimties; biopolitikos kontekste – tas, kas turi teisę paversti *bios* į *zoē*. Vertinant šiuo požiūriu, kaip pastebi Žukauskaitė, Agambeno biopolitikos teorija nėra sietina su konkrečia istorine formacija (kaip, pavyzdžiui, Foucault, kuris išvelgia aiškia koreliaciją tarp biopolitikos ir neoliberalizmo); veikia jis suvokia biopolitiką kaip „transistorinę konstantą“²²⁸. Tai, savo ruožtu, reiškia, kad suverenumas yra biopolitinis *per se*: sekant Agambeno išvalgomis, galima reziumuoti, kad biopolitinis gyvybės perkvalifikavimas egzistuos iki tol, kol gyvuos suverenios valstybės. Šis Agambeno teorijos aspektas bus probleminamas, kai bus pristatoma Hardto ir Negri biopolitikos teorija trečiame šio skyriaus poskyryje.

Foucault sieja biopolitiką su suverenios valstybės galios nusilpimu ir decentralizacija bei rinka kaip erdve, geriausiai atspindinčia *laissez faire* principą, o Agambenas renkasi priešingą kelią – rašydamas apie suverenią valstybę, jis teigia, kad jos funkci-

226 Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, p. 12.

227 Ibid, 68

228 Žukauskaitė, Audronė. 2016. *Nuo biopolitikos prie biofilosofijos*. Vilnius: kitos knygos, p. 90.

onavimo neįmanoma suvokti be jos nematomos „tamsiosios pusės“ – koncentracijos stovyklos. Jo nuomone, būtent koncentracijos stovykla yra šiuolaikinės biopolitikos *nomos*²²⁹. Filosofas aiškina, kad koncentracijos stovykla yra ta vieta, kurioje galia – šiuo atveju biogalia – susiduria su apnuoginta, nemedijuojama gyvybe²³⁰. Tad iš esmės galima teigti, jog Agambenas plėtoja išskirtinai negatyvios biopolitikos konceptą: sinonimiška suverenui biogalia nors ir nesireiškia eksplicitiškai, bet kurią akimirką gali suspenduoti įprastą politinę tvarką – Agambenas vadina tai išimties būkle. Išimties būklės atveju visi piliečiai yra *homines sacri* – tai reiškia, kad bet kokia politinė gyvybė praranda savo statusą ir virsta į *zoē* – gyvybę, kurią galima eksploatuoti ar net naikinti. Dėl išvardytų priežasčių Agambenas neretai šalia biopolitikos termino vartoja terminą „tanatopolitika“ (mirties politika), o tai gretina jo koncepciją su Mbembe nekropolitikos samprata.

Panašiai kaip Agambenas, Mbembe kaip savo koncepcijos motyvą pasirenka žmogaus gyvybės (nors, žvelgiant plačiau, tas pats principas galioja ir nežmogiškoms būtybėms) reifikavimą, suobjektinimą. Mbembe grindžia savo teoriją Agambeno įžvalga apie erdvinius biopolitikos *loci*, kuriuose yra steigiamą išimties būklė: jis įvardija koloniją ir plantaciją kaip pagrindines „žiaurumo topografijas²³¹“, kuriose žmogaus gyvybė yra pajungiamą destruktyviam politiniam aparatui. Erdvinė biopolitikos orientacija yra tiesiogiai susijusi su Mbembe biopolitikos sampratos – kurią jis vadina nekropolitika – turiniu: pasak jo, nekropolitika produkuoja mirties vietas ir redukuoja individus į gyvus numirėlius²³². Vėlgi, kaip ir Agambeno koncepcijoje, nekropolitika yra grindžiama aiškiai determinuota skirtimi tarp suvereno ir jo „pavaldinių“: Mbembe vadina tokį santykį „vertikaliu suverenumu²³³“. Filosofas aiškina, kad vertikalus suverenumas yra steigiamas ne tiek per biogalią – kurią, sekdami Foucault, galėtume suvokti kaip galią, siekiančią didinti gyvybę, bet per jos priešingybę – nekrogalią – galią, naikinančią jai nenaudingą gyvybę²³⁴. Apžvelgiant Mbembe ir Agambeno biopolitikos sampratas drauge, galima teigti, jog Mbembe analitika yra susitelkusi į istorines ir šiuolaikines koncentracijos stovyklos kaip universalaus biopolitikos *nomos* apraiškas.

Nors Agambeno ir Mbembe biopolitikos konceptai nereflektuoja afekto sampratos, jie yra įdomūs kaip savotiškos biopolitikos sampratos ribos – abu mąstytojai rašo ne apie biopolitiką kaip *status quo*, bet veikiau apie biopolitikos *modus operandi* išimties

229 Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p. 95.

230 Ibid, p. 102.

231 Mbembe, Achille. *Necropolitics*. *Public Culture*, 15(1). Translated by Meintjes, Libby, p. 40.

232 Ibid.

233 Ibid, p. 28.

234 Ibid, p. 22.

būklės sąlygomis. Vis dėlto būtų prasminga užklausti, ar ir kiek šie konceptai perteikia šiuolaikinės biopolitikos esmę. Kadangi tiek Agambenas, tiek Mbembe gyvybę suvokia ganėtinai instrumentaliai, išskirtinai kaip biopolitikos objektą, bet ne kaip veiksnų subjektą, jų teorijos negali pasiūlyti afirmatyvių rezistencijos scenarijų. Vienintelis galimas rezistencijos kelias – negatyvus. Pavyzdžiui, Eugene'as Thackeris apverčia nekropolitikos konceptą, ir, užuot kalbėjęs apie nekropolitiką kaip apie destruktivų politinį modelį, siūlo suvokti jį kaip politinį atsaką į bio/nekrogalios siekį pasisavinti gyvybę. Jo teigimu, nekropolitika turėtų tapti „sveiko politinio kūno ligų, puvinimo ir irimo tyrimu²³⁵“ – taigi, iš esmės mirties paradigma turi būti taikoma pačiam suverenumui kaip šiuolaikinės valstybės (ir biopolitikos) modeliui. Tačiau klausimas, ar suverenumo pabaiga automatiškai signalizuos biopolitikos pabaigą, taip ir lieka neatsakytas.

Kaip alternatyva negatyvioms biopolitikos teorijoms svarstyтина Roberto Esposito koncepcija, kurioje aptinkamos dvi biopolitikos paradigmos – negatyvioji ir afirmatyvioji, kurios atitinkamai yra sietinos su *immunitas* ir *communitas*. Esposito, taip pat kaip Agambeną, domina suverenumo santykis su šiuolaikine biopolitika; tačiau, skirtingai nuo pastarojo, jis nesieja suverenios valstybės vien tik su gyvybės klasifikavimo, rūšiavimo ir naikinimo mechanizmu. Iš esmės filosofui pavyksta suderinti Foucault ir Agambeno biopolitikos versijas, nes, viena vertus, biogalia siekia visais įmanomais būdais saugoti ir didinti gyvybę, tačiau, antra vertus, paradoksaliu būdu ją naikina. Tokiai ambivalentiškai situacijai apibūdinti Esposito vartoja originalų imuniteto terminą (ir, atitinkamai, įvardija šia logika besiremiančią biopolitiką kaip imunitarinę). Pasak jo, imunitetas (tiek medicinine, tiek politine prasme) yra produktyvus ir destruktivus tuo pačiu metu: nors imunitetas apsaugo kūną (ar politinę bendruomenę) nuo kenksmingos išorinės įtakos, per daug besipriešindamas šiai įtakai, imunitetas pradeda žaloti ar net naikinti tai, ką jis saugo (pavyzdžiui, autoimuninio sutrikimo atveju, kurį išsamiai aptaria Žukauskaitė²³⁶). Taigi, kaip įspėja Esposito, svarbu suvokti imuniteto sampratos ribas: imunitetas nėra aktyvus ir afirmatyvus, bet veikiau grindžiamas reaktyvia ir dvigubai negatyvia logika²³⁷.

Įdomu, kad, filosofo manymu, tapatybė remiasi analogiška logika, o tai leidžia teigti, jog tapatybės ir subjektyvybės produkavimas yra biopolitinis (apie tai bus plačiau rašoma trečiame šio skyriaus poskyryje). Šiuo požiūriu Esposito tapatybės kaip savotiško apsaugančio nuo išorinės įtakos imuniteto samprata yra artima pirmoje

235 Thacker, Eugene. 2011. *Necrologies, or the Death of the Body Politics*, p. 154.

236 Žukauskaitė, Audronė. 2016. *Nuo biopolitikos prie biofilosofijos*, p. 141–152.

237 Esposito, Roberto. 2011. *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Translated by Hanafi, Zakiya. Cambridge: Polity Press, p. 14.

dalyje aptartai Derrida auto-/ heteroafektyvumo koncepcijai: „hetero“ komponentas (kitas) tarsi sabotuoja tapatybės vientisumą ir savipakankamumą, dėl to, vadovaujantis imunitarine logika, šis komponentas yra suvokiamas kaip svetimkūnis. Kaip aiškina Žukauskaitė: „kitas priimamas kaip patogenas, kurį imuninė sistema pasisavina, kad užblokuotų jo vystymąsi²³⁸“. Kita vertus, kaip ir Derrida, Esposito tiki, kad visiška autoimunizacija nėra įmanoma (o jei įmanoma – ji yra pražūtinga). Mėgindamas įveikti konceptualinius imunitarinės biopolitikos apribojimus, jis plėtoja alternatyvią – komunitarinę – biopolitikos paradigmą.

Komunitarinė, arba bendruomeninė, biopolitika tarsi organiškai išsivysto iš imunitarinės. Esposito remiasi lotyniškų žodžių *immunitas* ir *communitas* etimologija ir atkreipia dėmesį į bendrą šių žodžių šaknį – *mun-*, nurodantį į žodį *munus*, reiškiantį dovaną, atpildą, apibusiškumą ir išipareigojimą²³⁹. Šiuolaikinėje biopolitikoje, pasižyminčioje imunitariniu saugos dispozityvu, atsižadama nemedijuojamo, tiesioginio bendruomeniškumo kaip potencialiai pavojingo. Esposito bando konceptualiai kurti tokį biopolitikos modelį, kuriame žalinga imunitarinė logika būtų įveikiama per kitybės, singularumo ir skirtumų pripažinimą. Šis modelis remiasi ne tapatybėmis, implikuojančiomis *konkrečios* gyvybės vertę, o bet kokios gyvybės atvertimi, pažeidžiamumu ir baigtinumu. Tokiame modelyje imuniniai mechanizmai pasirodo ne kaip barjerai, atskiriantys skirtingus bendruomenės narius, bet „santykiniai filtrai tarp vidaus ir išorės²⁴⁰“. Tariant filosofo žodžiais, bendruomeninė biopolitika turėtų remtis ne primestomis reikšmėmis, taisyklėmis ir ribomis, bet atvirumu; jos centre turėtų atsirasti pati gyvybė, singulari ir pliurali vienu metu, apvalyta nuo bet kokių nuorodų į transcendentalumą²⁴¹.

Tad pozityvioji biopolitika, kaip ją formuluoja pats Esposito, turėtų tapti ne politika, kurioje gyvybė yra valdoma, bet pačios gyvybės politika²⁴². Kadangi gyvybė yra tai, kas sieja visus, *bendras bendruomenės* elementas, visų gyvų būtybių susiejimas yra gyvybės politikos etinis rėmas. Galima išversti šias Esposito išvalgas į afektyvų registrą: jei gyvybę suvokiame, kaip ją siūlė suvokti Deleuze'as, kaip gryną imanenciją²⁴³, naujojoje biopolitinėje paradigmoje gyvybė pasirodo ne kaip sukiekybinamas

238 Žukauskaitė, Audronė. 2016. *Nuo biopolitikos prie biofilosofijos*, p. 138.

239 Esposito, Roberto. 2010. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Translated by Campbell, Timothy. Stanford: Stanford University Press, 5

240 Esposito, Roberto. 2013. *Community, Immunity, Biopolitics*. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, No. 18, Vol. 3. Translated by Hanafi, Zakiya, p. 88.

241 Esposito, Roberto. 2010. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, p. 149.

242 Esposito, Roberto. 2013. *Community, Immunity, Biopolitics*, p. 89.

243 Deleuze, Gilles. 2013. *Immanence: A Life*, in Campbell, T., Sitze, A (eds.). *Biopolitics: A Reader*. Durham and London: Duke University Press, p. 422.

objektas, bet kaip savarankiškas veiksnus subjektas. Šios paradigmos centre atsiduria afektai – kaip aktyvūs ir pasyvūs gyvybės modusai, įgalinantys kūniškas transformacijas, tapsmą. Šios išvalgos leidžia perkonfigūruoti ontologinį biopolitikos statusą, apie ką bus plačiau rašoma trečiame šios dalies skyriuje.

1.2. Biopolitikos perkonceptualizavimas: nuo aplinkokūros meno iki ontogalios

Kadangi klasikinėse biopolitikos teorijose afekto samprata figūruoja tik fragmentiškai, šiame poskyryje siekiama rekonstruoti tokį biopolitikos modelį, kuriame biopolitikos *modus operandi* makrolygmeniu būtų suderintas su afekto apraiškėmis mikrolygmeniu. Siekiama įrodyti, kad šiuolaikiniame politiniame kontekste biogalia ne tik mėgina užgrobti gyvybę, bet taip pat taikosi į afektą (ir, atitinkamai, veikia afektyviai) – kaip tai aprašo Benas Andersonas, „į molekulinis kūno pokyčius, kurie yra iki- arba pasąmoningi, ir yra anapus kūno „organo-fiziologinių ribų“²⁴⁴. Išverčiant šią tezę į Deleuze'o ir Guattari filosofinę kalbą, biogalia veikia ne aktualumo plotmėje, bet, kaip tai teigia Foucault, darosi imanentiška, taigi – pradeda funkcionuoti potencialumo ir virtualumo plotmėse. Tai reiškia, kad apie šiuolaikinę biopolitiką yra prasminga kalbėti tais pačiais terminais, kurie buvo vartojami, aprašant afekto sampratą: gebos veikti (ir būti paveiktiems), susiejimo, nereprezentuojamumo ir antisubjektyvybės, transformatyvumo, tapsmo, pan. Derėtų pabrėžti, kad, kadangi afektas yra ontologinės galios modusas, siekianti jį apropriuoti biogalia taip pat darosi ontologinė.

Brėžiant skirtį tarp klasikinių biopolitikos teorijų ir šiuolaikinės biopolitikos paradigmos, svarbu aptarti jų skirtingą modalumą. Tradiciškai biogalia suvokiama kaip veikianti iš išorės, *eksterioriška*, o afektyvi biogalia veikia iš vidaus, kitaip tariant, ji yra *imanentiška*. Paskaitų cikle „Biopolitikos gimimas“ Foucault palygina gyvybę su biopolitinės valdysenos hipodermiu, kuris tarsi „slepiasi po ja, persmelkia ją ir atsiranda joje“²⁴⁵. Vėlgi, apie gyvybę čia kalbama ne instrumentaliai, kaip tai daroma Agambeno ir Mbembe atveju, bet kaip apie gryną potencialumą – taigi, iš esmės tai, kas nėra aktualizuota ir yra nuolatinės tapsmo būsenos. Senoji (bio)galios paradigma, *ancien régime*, rėmėsi manifestuotomis substancijomis: individu, kūnu, šeima, pan. Pagrindinė su *ancien régime* sietina galios technologija – disciplina – buvo lokalizuota ir erdviškai apribota, nes ji buvo grindžiama institucine galia. Naujoji biogalia, kaip aiškina Foucault, operuoja nedeterminuotomis, aleatorinėmis sąlygomis (čia nesunku įžvelgti paralelę su rinkos veikimo mechanizmais): ji „yra jautri aplinkos kintamųjų

244 Anderson, Ben. 2011. Affect and Biopower: Towards a Politics of Life. *Transactions of the Institute of British Geographers*, No. 37, Vol. 1, p. 3.

245 Foucault, Michel. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Colege de France 1978–1979*, p. 16.

pokyčiams ir reaguoja į juos neatsitiktine, sistemiška tvarka²⁴⁶. Performuluojant, galima teigti, jog biogalia suformuoja ir reguliuoja aplinką: šia prasme biogalia yra sinonimiška galių ekologijai (o tai gretina ją su asambliažu), arba, kaip ją vadina Foucault, aplinkokūros menui (*environmentalité*).

Kaip ir asambliažas, biogalios investuota aplinka yra atvira, heterogeniška, kompleksiška, nedeterminuota, ir, svarbiausia, jos nariai yra susieti afektyviais ryšiais – joje sąveikauja skirtingi kūnai, taigi susiformuoja skirtingos galių kompozicijos. Kaip rašo Foucault, ji siekia „apskaičiuoti, maksimizuoti ir išgauti produktyvias jėgas²⁴⁷“, kitaip tariant – kiek tai yra įmanoma, valdyti vitališkus afektus. Išlaikydamas paralelę tarp biogalios ir afekto, Andersonas apibrėžia aplinkokūros meną kaip valdyseną, kuri „veikia afektyvų-racionalų subjektą ir atsiranda iš specifinės afektyvaus gyvenimo organizacijos²⁴⁸“. Lokalizuojant šį apibrėžimą anksčiau aptartų Foucault išvalgų kontekste, neoliberali biopolitika, kaip grindžiamas *laissez faire* principu nevaldymas per daug, siekia kurti tokias aplinkas, kuriose galia galėtų reguliuoti aleatorinius afektus. Tokiu būdu afektai yra padaromi nekenksmingi, o tie, kurių nepavyksta sureguliuoti, arba, jei jie nekeltų grėsmės biogaliai, yra ignoruojami, arba, jei jie gali būti klasifikuojami kaip potencialūs rizikos faktoriai, yra egzaminuojami ir, reikalui esant, koreguojami. Reziujuojant Thomaso Lemke žodžiais, skirtingai nuo disciplinuojančios galios, naujosios (bio)galios technologijos „nebrėžia skiriamosios ribos tarp to, kas yra leidžiama ir kas yra draudžiama; veikia, jos nustato skirtingų variacijų spektro optimalų vidurkį“²⁴⁹.

Brianas Massumi taip pat atkreipia dėmesį į apskaičiavimą kaip šiuolaikinės biogalios techniką: jo teigimu, „materialinio intereso apskaičiavimas kintančioje aplinkoje, kurioje apstu aleatorinių įvykių, yra rizikos apskaičiavimas²⁵⁰“. Jis lokalizuoja riziką – arba, bendrai tariant, grėsmę arba pavojų – dabartinio politinio režimo, kurį jis vadina „ontogalia“, centre. Kaip ir biogalia, ontogalia yra imanentiška sąlygoms, kuriomis ji randasi, net, būtų galima teigti, ji nustato radimosi sąlygas (*ergo* – priešdėlis „onto-“). Massumi aiškinimu, ontogalia yra grindžiama preempcijos (*preemption*), arba numatymo, doktrina; eksplikuodamas šią sąvoką, filosofas supriešina ją su prevencija: pastarosios dažniausiai imamas, kai rizika arba pavojus objektyviai egzistuoja²⁵¹ (galima prisiminti Foucault aprašytas epidemijų prevencijas kaip biogalios manifestavimo

246 Ibid, p. 269.

247 Foucault, Michel. 2003. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France 1975–1976*. Translated by Macey, David. New York: Picador, p. 246.

248 Anderson, Ben. 2011. *Affect and Biopower: Towards a Politics of Life*, p. 10.

249 Lemke, Thomas. 2011. *Biopolitics: An Advanced Introduction*, p. 47.

250 Massumi, Brian. 2015. *Ontopower: War, Powers, and the State of Perception*. Durham, London: Duke University Press, p. 25.

251 Ibid, p. 5.

būda); priešingai, Massumi žodžiais, preempcijos sąvoka reiškia „veikimą pirma laiko (*acting on the time before*): iki to, kai kas nors pasirodo kaip aiškus ir esamas pavojus²⁵²“. Glaustai perfrazuojant, prevencijos modalumas yra objektyvi žinomybė, tuo tarpu preempcija yra labiau suvoktina kaip neapibrėžtumas ir nežinomybė.

Detalizuojant santykį tarp ontogalios ir preempcijos, svarbu suvokti istorinį-politinį kontekstą, kuriame jos iškyla. Įdarbindamas Foucault genealoginės analizės metodą, Massumi taip pat bando nustatyti ryšį tarp konkretaus galios aparato iškilimo ir jo socio-istorinių formavimosi sąlygų. Jei Foucault sieja biogalią su masinių epidemijų kontrole ir liberaliąja valdysena, Massumi interpretuoja buvusio JAV prezidento George'o Busho valdymo paradigmą kaip ontogalios prototipą. Kaip žinia, Busho valdymas yra asocijuotinas su Rugsėjo 11-osios tragedija, nepailstama kova su terorizmu ir padidintu šalies saugumu. Būtent šie fenomenai, pasak filosofo, lėmė iš pradžių lokalią (Amerikoje), o vėliau ir globalią galių rekonfiguraciją – iš biogalios į ontogalią. Massumi pateikia iliustratyvią Busho citatą: „jei mes lauksime, kol pavojai galutinai materializuosis, mes būsime laukę per ilgai²⁵³“. Ši citata glaustai nusako ontogalios veikimo principą ir preempcijos svarbą jos funkcionalumui. Laikiškumas yra neatskirtinas nuo ontogalios paradigmos: veikiama anksčiau numatyto laiko, iki to, kai pavojai tapo realūs. Pavojus tarsi tampa šios naujos galios paradigmos prasminiu centru: potencialios grėsmės ir rizikos (galios aparatui, vadinasi, valstybei, vadinasi, tautai) reikalauja naujo valdymo būdo, kuris būtų ne reaktyvus, bet proaktyvus.

Čia pasirodo preempcijos svarba ontogalios veikimui. Massumi apibrėžia preempciją kaip treją fenomeną: kaip ontogalios logiką, pragmatiką ir techniką. Aptardamas preempciją kaip ontogalios operacinę logiką, filosofas priešpriešina ją Šaltojo karo „vilkimo“ logikai: iš esmės preempcijos loginis principas padaro ontogalios strategiją „ilgiuoju karu²⁵⁴“, nes visada išlieka pavojaus, kurį reikia nuspėti ir eliminuoti iki jam pasirodžius, galimybė. Pragmatine prasme, preempcija leidžia ontogaliai moduluoti ir permoduluoti tiek dabartį, tiek ateitį: kadangi preempcija veikia imanentiškai, ji gali keisti pačias fenomenų radimosi sąlygas bei veikti ir išnaudoti ontogalios poreikiams skirtingus aplinkos elementus, įskaitant ir individus. Galiausiai, techninis preempcijos aspektas nurodo į platų technologinių parinkčių spektrą: nuo kasdienių prediktyvių algoritmų principu veikiančių įrenginių iki karo mašinerijos (nuskaitančių aplinką dronų, sulėtinto veikimo ginklų, pan.).

Taigi, koks santykis tarp biogalios ir naujo galios modalumo – ontogalios? Plėtodamas ontogalios konceptą, Massumi pateikia jį kaip originalų, t.y. ne kaip vieną iš

252 Ibid, p. vii.

253 Ibid., p. 3.

254 Ibid., p. 17.

galimų „biogalios“ terminologinių invariantų, bet kaip sampratą, kuri inkorporuoja pastarosios semantiką. Brėždamas skirtį tarp šių dviejų galios režimų, jis teigia, kad biogalia funkcionuoja teritoriškai: sukurdama „gyvenamąsias sąlygas egzistuojančioms biologinėms būtybėms²⁵⁵“, tuo tarpu ontogalia yra *prototeritorinė*: ji „peržengia ir apima kitus (galios) modusus, net biogalią²⁵⁶“. Vis dėlto būtų prasminga užklausti, ar išties ontogalia yra visiškai naujas konceptas, ar jis veikia nurodo į ontologinę šiuolaikinės biopolitikos dimensiją? Jei sutiktume su prielaida, kad biogalia siekia valdyti gyvybę, kuri, pasak Deleuze'o, yra radikaliai imanentiška, ir vitališkus afektus, kurie yra ne tik aktualūs, bet ir potencialūs, biogalios ir ontogalios topologijos, *modus vivendi* bei *modus operandi* pasirodo kaip tapatūs. Tad, užuot fokusavusis į terminologinę skirtį tarp šių dviejų sąvokų, teigiama, kad, kadangi gyvybė ir afektai yra konceptualizuojami kaip imanentiškos ontologijos modusai, pati biogalia veikia ontologiškai.

Tad kaip derėtų suprasti šiuolaikinės biogalios ontologinę orientaciją? Kaip ontologiškai orientuota biogalia funkcionuoja ir palaiko save preemtyviai, metastabiliomis sąlygomis – tai yra kaip ji gali veikti iki tol, kol tam tikras reiškinys yra aktualizuotas? Massumi atsakymas: ji „preemtyviai (iš anksto numatydamą) infra-kolonizuoja pačią gyvybės aplinką²⁵⁷“. Filosofo naujadaras „infra-kolonizacija“ leidžia jam konceptualiai perteikti dinamišką, kompleksinę ir multimodalų ontologiškai orientuotos galios veikimo būdą: ji veikia ne tik aktualizuotuose sluoksniuose, bet, svarbiausia, pačioje imanencijos – taigi, grynosios potencijos – lygmenyje. Kolonizacija reiškia tam tikros konkrečios teritorijos užgrobimą ir kontrolę, o priešdėlis „infra“ suponuoja atskirties tarp galios ir jos objekto nebuvimą, o tai reiškia, kad gyvybės ir afektų bei ontogalios veikimo principas yra analogiškas. Tariant Esposito žodžiais, biopolitika, apie kurią ligi šiol buvo mąstoma kaip apie imunitarinę, paradoksaliu būdu pati pradeda funkcionuoti kaip užkratas, tarsi metastazuodama į potencialumo plotmę. Šia prasme ontogalia inkorporuoja biopolitinius valdymo mechanizmus, taigi yra biopolitikos ontologinė sąlyga. Vis dėlto ontogalia nėra sinonimiška ontologijai (ar ontogenezei) – ji tik veikia ontogenetinėje plotmėje, eksploatuodama jos principus. Ontogalios veikimo principas palygintinas su ankstesniame skyriuje aprašytu Deleuze'o ir Guattari Valstybės užgrobimo aparatu, kuris nukreipia į save molekulinę tėkmę, kad pajungtų jas savo reikmėms, arba su kitame poskyryje aprašysimu *potestas* principu, užgrobiančiu *potentia* ir išnaudojančiu potencialumo produktyvumą.

Glaustai apibrendinant, šiuolaikinės biopolitikos statusas yra ontologinis, nes ji suvoktina ne kaip valdysenos, bet kaip aplinkokūros menas. Ontologinė biogalios

255 Ibid, p. 40.

256 Ibid, p. 234–235.

257 Ibid, p. 43.

orientacija nurodo į tai, kad ji funkcionuoja preemtyviai arba potencialiai, iki *potenciam* pavojui atsiradus²⁵⁸. Vertinant topologiškai, tai reiškia, kad onto/biogalia veikia ne teritoriškai, bet, kaip buvo teigiama aukščiau, prototeritoriškai. Chronologiškai ši naujoji galios paradigma manifestuojasi trijuose skirtinguose laiko registruose: praityje (jos geba veikti grindžiama priešastingumu), dabartyje (ontogalios imperatyvas veikti čia ir dabar) ir, galiausiai, ateityje (ji moduliuoja dabartį, kad pakeistų ateitį). Aptarsima kitame poskyryje Michaelo Hardto ir Antonio Negri biopolitikos koncepcija, kurioje biogalia taip pat yra suvokiama kaip tam tikra ontologinė kvazikonstanta, leis lokalizuoti ontogalios konceptą šiuolaikiniame sociopolitiniame kontekste.

1.3. Biogalios, biopolitikos ir afekto triada Michaelo Hardto ir Antonio Negri biopolitikos koncepcijoje

Michaelo Hardto ir Antonio Negri biopolitikos koncepciją būtų galima apibrėžti kaip sintetinę, nes jie reflektuoja kitų aptartų autorių įžvalgas bei polemizuoja su jais. Viena vertus, filosofai skiria ypatingą dėmesį santykiui tarp biogalios, biopolitikos ir suverenumo – šiuo aspektu jie tęsia Agambeno ir Mbembe conceptualinę kryptį. Antra vertus, jų veikaluose pasikartoja Foucault aprašytas biogalios atsiradimo motyvas: pastaroji atsiranda kaip atsakas į valstybės kaip suverenios galios silpnėjimą. Remdamiesi išsamia Foucault biopolitikos kaip neoliberalizmo simptomo analize, autoriai mąsto biogalios technologijas ir šiuolaikinį kapitalizmą drauge. Šiai naujai (bio)galios paradigmai įvardyti jie pasiūlo originalų Imperijos konceptą, kuris, savo ruožtu, atliepia Massumi aprašytus ontogalios principus: šis naujasis politinis režimas yra grindžiamas imanentiniu produkavimu, kurį derėtų suvokti ne tik (ir ne tiek) ekonomine, kiek socio-ontologine prasme. Galiausiai, Hardtas ir Negri lokalizuoja savo biogalios/biopolitikos koncepcijos centre afektą ir afektyvų darbą, kurie turi dvigubą funkciją: jie yra tiek (besire)produkuojančios biogalios taikinys, tiek jos įveikos pažadas.

Panašiai kaip Deleuze'as ir Guattari, kurie atskiria represyvų Valstybės aparatą ir besipriešinančias jam (karo) mašinas, Hardtas ir Negri įveda takoskyrą tarp biogalios ir biopolitikos: pirmoji yra negatyvi, pajungianti sau produktyvias jėgas, antroji visada implikuoja strategišką pasipriešinimo pirmajai būdus. Filosofai įvardija konkretų biogalios subjektą – Imperiją. Pastaroji neturėtų būti suvokta istoriškai – kaip imperialistinis siekis užgrobti ir valdyti teritorijas. Priešingai, autoriai plėtoja Imperijos sampratą kaip conceptualinę priemonę naujajai galios paradigmai, veikiančiai socio-ontologinėmis sąlygomis, aprašyti, o tai reiškia, kad Imperija neturi aiškių sienų ir ribų, ji yra *deterito-*

258 Ibid, p. 13.

*rizuota ir deteritorizuojanti*²⁵⁹. Kadangi Imperija yra sinonimiška globaliai kapitalizmo sistemai, ji verčia kalbėti apie skirtingą nuo klasikinės suverenumo sampratą: Imperijos suverenumas, priešingai nuo Agambeno ir Mbembe plėtojamo intervencinio, destruktivaus suverenumo, yra, kaip jį įvardija patys autoriai, liminalus arba marginalus²⁶⁰, taigi – manifestuojamas veikiau implicitiškai nei eksplicitiškai. Tokia suverenumo interpretacija puikiai atitinka Foucault aprašytą *laissez faire*, arba nevaldymo per daug principą, kuris, kaip jau buvo kalbėta, turi aiškių biopolitinių implikacijų.

Vis dėlto kaip vieną svarbiausių Imperijos kaip šiuolaikinės globalios galios paradigmos bruožų Hardtas ir Negri įvardija jos ontologinį pagrindą²⁶¹. Autoriai pasitelkia skirtį tarp transcendencijos ir imanencijos, aiškindami, kad Imperija veikia kaip „silpnasis transcendentalinis aparatas²⁶²“, kuris, būdamas imanentiškos tikrovės dalimi, siekia „transgresuoti“ anapus jos ir organizuoti bei kontroliuoti ją. Kaip ir Deleuze'o ir Guattari aprašytas Valstybės aparatas, Imperijos aparatas siekia pajungti produktyvų imanencijos potencialumą savo reikmėms. Ji padaro tai, pati pradėdama veikti imanentiškai. Kadangi pati Imperija yra decentralizuota (neturi aiškaus galios branduolio) ir deteritorizuota (neturi lokalių ribų, bet veikia globaliai), ji produkuoja ne apibrėžtas, o „hibridiškas ir takias²⁶³“ tapatybes – kitaip tariant, funkcionuoja ne tik aktualumo, bet ir potencialumo plotmėje. Hardto ir Negri siūlomas Imperijos apibrėžimas atliepia Massumi ontogalios konceptą: „Imperija pasirodo kaip išskirtinai pažangi mašina: ji yra virtuali, sukonstruota kontroliuoti marginalius įvykius ir organizuota taip, kad galėtų valdyti ir, reikalui esant, atlikti intervenciją į sistemos lūžius²⁶⁴“. Persakant šį apibrėžimą ontogalios terminais, Imperija vykdo preempciją, numatydamą, valdydamą ir eliminuodamą jos *status quo* kylančias grėsmes. Ji yra ontologinė, nes „jos galia yra virtualumo galia²⁶⁵“, o jos logika yra rizominė²⁶⁶ – analogiška pačiai imanencijos tvarkai.

Terminu „biogalia“ autoriai žymi sudėtingą Imperijos galios mechaniką. Savo biogalios sampratą filosofai grindžia Foucault ir Deleuze'o išvalgomis apie *produktyvias* kontrolės visuomenes, pakeitusias iki tol buvusias represyvas disciplinos visuomenes. Kaip šiame kontekste suvokti produktyvumą? Vėlgi, sekdami pirmtakais, Hardtas ir Negri pabrėžia, kad neoliberalios biopolitinės kontrolės įrankiai yra imanentiški

259 Hardt, Michael, and Negri, Antonio. 2000. *Empire*, p. xii.

260 Ibid, p. 39.

261 Ibid, p. 354.

262 Ibid, p. 78–79.

263 Ibid, p. 39.

264 Ibid.

265 Ibid.

266 Ibid, p. 41.

socialiniam laukui, kuriame ji funkcionuoja. Tad biogalia, pasak Hardto ir Negri, yra naujoji „galios forma, reguliuojanti socialinį gyvenimą iš vidaus, sekdamą, interpretuodama, absorbuodama ir iš naujo artikuliudama jį“²⁶⁷. Kaip teigia autoriai vėlesniame veikale „Daugybė: karas ir demokratija Imperijos amžiuje“, biogalia „produkuoja naujas gyvybės formas“²⁶⁸. Galima teigti, jog žvilgsnis iš šios perspektyvos geriausiai parodo ryšį tarp biogalios ir kapitalizmo – gyvybė (ką jau buvo artikuliavęs Foucault) yra konvertuojama į kapitalą, o tai, savo ruožtu, leidžia reprodukuotis esančiai kapitalizmo sistemai.

Biogalios reproduktivumas yra tiesiogiai susijęs su produktyviomis imanencijos galiomis, kurias ji pajungia savo poreikiams. Dėl šios priežasties apie ją prasminga mąstyti ne tiek kaip apie ontologinę galios formą, bet, tariant Massumi žodžiais, kaip apie ontogenetinę²⁶⁹ – vienu metu operuojančią aktualumo ir virtualumo plotmėse, tiek manifestuotą, tiek esančią nuolatinės tapsmo būsenos. Hardtas ir Negri aiškina santykį tarp biogalios ir jos formuojamo socialinio kūno taip: „kai galia tampa visapusiškai biopolitinė, visas socialinis kūnas yra apimamas galios mašinos ir vystomas virtualumo plotmėje. Šis santykis yra atviras, kokybinis ir afektyvus“²⁷⁰. Aprašydami afektyvią biogalios orientaciją, filosofai rašo: „dabar galiai vykdyti yra pasitelkiamos mašinos [ta prasme, kurią šiai sampratai suteikė Deleuze’as ir Guattari – *pastaba mano, D. P.*], kurios tiesiogiai „organizuoja“ smegenis (komunikacinėse sistemos, informaciniuose tinkluose, pan.) ir kūnus (socialinės rūpybos sistemos, stebimos veiklos, pan.) iki tol, kol jie pasiekia autonominio susvetimėjimo gyvenimui jausmą ir kūrybingumo geismo būseną“²⁷¹.

Iš to išplaukia kelios išvados. Pirma, Hardtas ir Negri siūlo suvokti biogalią kaip totalizuojančią, apimančią visas gyvenimo sritis, svarbiausia kurių – socialinė. Antra, biogalia yra, pirmiausia ir svarbiausia, Imperijos virtualumo galia – tai yra galia, kuri ne tik aktualizuoja (transformuoja tai, kas yra potencialu, galima, į tai, kas yra realu), bet operuoja pačioje potencialumo plotmėje, taigi reguliuoja tai, kas nėra aktualizauta, kitaip tariant, pačią atsiradimo galimybę. Šie du aspektai leidžia apibrėžti biogalią ir ja grindžiamą Imperijos režimą kaip ontologinius ir ontogenetinius, o tai, savo ruožtu, radikaliai keičia pačią biogalios sampratą – tai yra negatyvi, tačiau *produktyvi* galia, kuri kuria skirtingas gyvenimo formas (*bios*) bei nuolatos mėgina artikuluoti, kas

267 Ibid, p. 23.

268 Hardt, Michael, and Negri, Antonio. 2014. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press, p. 336.

269 Massumi, Brian. 2015. *Ontopower: War, Powers, and the State of Perception*, p. 14.

270 Hardt, Michael, and Negri, Antonio. 2000. *Empire*, p. 24.

271 Ibid, p. 23.

apskritai yra gyvybė (*zoe*). Virtuali biogalios prigimtis nurodo į jos tiesioginę sąsają su afektu: patys filosofai tvirtina, kad biogalia (kaip kapitalistinis produkcijos režimas) reprodukuoja ir reprodukuoja afektus²⁷², kuria afektyvius tinklus, asambliažus, aplinkas – arba subjektyvumus²⁷³.

Hardtas ir Negri aiškiai artikuliuoja koreliaciją tarp subjektyvybės ir socialinio lauko produkavimo bei afektų. Jų teigimu, subjektyvybės produkavimas yra sinonimiškas individų „poreikių, socialinių santykių, kūnų ir sąmonės“ formavimui. Viena vertus, tokių teiginių galima suvokti kaip netiesioginę Foucault kritiką, mat pastarasis tikėjo, kad būtent subjektyvybės glūdi pasipriešinimo galios. Hardtas ir Negri pagrįstai pastebi, kad subjektyvybė yra problemiška, nes ji yra biogalios formuojamos aplinkos produktas. Antra vertus, subjektyvybės produkavimas – tik viena iš, ir, ko gero, net ne svarbiausia biogalios technologijų. Maurizio Lazzarato šiuolaikiniam biopolitiniam režimui aprašyti pasitelkia triadą, kurią, be subjektyvybės formavimo, sudaro dar du dėmenys – populiacijų valdymas ir sąmonės moduliavimas²⁷⁴. Subjektyvybės produkavimą kaip pagrindinį biogalios siekinį būtų galima dar labiau probleminti, remiantis svaria Patricia Clough išvalga: jos teigimu, „afektyvūs kūnų pajėgumai [...] suvokiami kaip tokie be subjekto, net be individo kūno, o tai leidžia išgalėti kontrolės ir politinio reguliavimo biurokratinėms procedūroms populiacijų gyvybės saugumo srityje²⁷⁵“. Performuluojant, šiuolaikiniame sociopolitiniame kontekste biogaliai funkcionuoti nereikia atraminių subjekto ar kūno kategorijų, nes biogalia reprodukuoja ir reprodukuoja afektus.

Afekto samprata yra vienas iš Hardto ir Negri koncepcijos židinio taškų. Jie aiškina, kad afektų kūrimas ir manipuliavimas yra tiesioginis nematerialaus arba afektyvaus darbo rezultatas²⁷⁶. Filosofai nubrėžia tris materialaus į nematerialaus (afektyvaus) darbo transformacijos vektorius²⁷⁷. Pirma, gamyba (sietina su klasikiniu Marxo aprašytu kapitalizmu) inkorporuoja nematerialaus produkavimo elementus: prekės statusas nebepriklauso vien tik nuo jos pragmatinės-utilitarinės vertės, šiuolaikiniame kapitalizme prekė turėtų turėti tam tikrą afektyvų krūvį – sužadinti norų, fantazijų, poreikių, jausmų. Prekė tarsi „apauga“ komunikacijos tinklu: rinkodara, vizualus prekės ženklo kūrimas, viešieji ryšiai veikia kaip investicijos į prekę, kurių grąža yra pirkėjų

272 Ibid, p. 53.

273 Ibid, p. 32.

274 Lazzarato, Maurizio. 2006. “The Concepts of Life and the Living in the Societies of Control”, in Fuglsang, M., and Sorensen, B (eds.). *Deleuze and the Social*. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 176–177.

275 Clough, Patricia. 2010. “The Affective Turn: Political Economy, Biomedicine, and the Bodies”, p. 222

276 Hardt, Michael, and Negri, Antonio. 2000. *Empire*, p. 292.

277 Ibid., p. 293.

afektyvus atsakas²⁷⁸. Antra, paslaugų sektorius, kuriame, pasak autorių, dominuoja „simboliniai ir analitiniai darbai²⁷⁹“, taip pat darosi vis labiau orientuotas į komunikaciją, intelektualinę-kūrybinę bei afektų produkciją. Teikiant kasdienes paslaugas, vis daugiau dėmesio skiriama tarpasmeniniams santykiams, bendradarbiavimui, kūrybiniam ir kritiniam mąstymui, gebėjimui adaptuotis prie nuolat kintančių darbo aplinkybių. Galiausiai, Hardtas ir Negri aptaria naująjį ekonomikos segmentą – afektyvaus darbo sritį – kuriame tiesiogiai gaminami afektai ir manipuluojama jais. Tai yra darbai, kurių centre – tarpasmeniniai žmonių santykiai²⁸⁰, intensyvus kontaktas tarp individų, sukuriantis tam tikrus afektus: pavyzdžiui, rūpinimosi darbas (gydytojų, medicinos seselių, globos darbuotojų, pan.) produkuoja rūpesčio jausmą ir susijusius su juo afektus, švietimo srities darbuotojai produkuoja žinojimą, pramogų industrijos atstovai produkuoja džiaugsmą, seksualines paslaugas teikiantys asmenys – seksualinį pasitenkinimą, pan. Kadangi visi šie afektai randasi ekonominėje plotmėje, jie yra tiesiogiai priklausomi nuo biogalios, kuri produkuoja ir reprodukuoja šiuos afektus kaip parankius sau, tokiu būdu reprodukuodamasi pati.

Kaip matyti, bendras šių vektorių terminas yra afektas, kuris, viena vertus, pasirodo kaip savotiški „socialiniai klijai“, sujungiantys individą su prekėmis, darbu bei kitais individais, o, antra vertus, kaip socialinio lauko reprodukcijos sąlyga. Svarbu suvokti, jog šios tendencijos dominuoja ne vien tik ekonominėje plotmėje – kadangi pastaroji yra savotiška prasme visuomenės „pragmatinė matrica“, Hardto ir Negri artikuluotos charakteristikos iš ekonominių santykių lauko persikelia į kitas gyvenimo sritis – nuo kasdienių žmonių tarpusavių santykių iki politikos. Trumpai tariant, afektyvus darbas tampa universaliu plataus socialinių santykių (nuo tarpasmeninių iki profesionalių) spektro modusu, susaistančiu vieną nuo kito nepriklausančius individus, moduliuojančiu jų tarpusavius santykius, suteikiančiu santykiams norimą formą ir konfigūraciją.

Tad afektyvaus produkavimo procesas yra biopolitinis *per se*²⁸¹ – kitaip tariant, afektyvus produkavimo matmuo yra priežastis, dėl kurios šiuolaikinė galios paradigma gali būti apibrėžta kaip biopolitika. Kadangi biopolitika yra suvokiama kaip skirtingų gyvybės ir gyvenimo (įskaitant socialinį) formų produkavimas, afektyvus darbas produkuoja ne tik ir ne tiek prekes ir paslaugas, kiek pačius šių formų modusus, arba aplinką, kurioje jos atsiranda. Tai yra darbo forma, arba net modalumas, kuris atsiduria

278 Apie tai plačiau rašo Scottas Lashas, konceptualizuodamas šią transformaciją kaip perėjimą nuo fizinio prie metafizinio kapitalizmo: Lash, Scott. 2007. *Capitalism and Metaphysics. Theory, Culture, Society*, Vol. 24, No. 5, p. 1–26.

279 Hardt, Michael, and Negri, Antonio. 2000. *Empire*, p. 293.

280 Ibid., p. 274.

281 Ibid, p. 30.

anapus grynai ekonominės gamybos ir produkuoja ir reprodukuoja visą visuomenę²⁸². Tad, panašiai kaip pirmoje disertacijos dalyje aptartose teorijose, afektas tampa savotišku socialumo ir bendruomenės pagrindu. Mąstytojai teigia, kad, vartodami afekto sampratą, jie remiasi, pirmiausia, Spinozos afekto apibrėžtimi – kaip kūniškų gebų veikti ir būti paveiktiems, bei Massumi įžvalgomis (konkrečiau – jo artikuluota afekto sąsaja su virtualumu)²⁸³.

Afekto dvilypumas, jo buvimas aktualiū ir virtualiū, aktyviū ir pasyviū, kūniška geba veikti ir būti paveiktam kitų kūnų, suponuoja dvi galios sampratas. Hardtas ir Negri remiasi Spinozos pasiūlyta skirtimi tarp *potestas* ir *potentia*, kurias Žukauskaitė siūlo versti kaip atitinkamai pavergiančią (arba suverenią) galią ir konstituojančią galią²⁸⁴. Nors šios galios yra dvi tos pačios galios substancijos (dieviškosios arba gamtos Spinozos koncepcijoje) išraiškos, jos yra radikaliai skirtingos: *potentia* yra kūrybinis (arba produktyvus) galios potencialas, pati geba veikti, tuo tarpu *potestas* yra medijuojanti ir transcendentali galia, kuri manifestuoja save įvairiais pavidalais. Skirtumą tarp šių galios polių padeda suvokti anksčiau aptarta Deleuze'o ir Guattari siūloma skirtis tarp imanentiškos produktyvios konsistencijos (arba kūno be organų) plotmės (atitinkančios *potentia*) ir organizacijos plotmės (atitinkančios *potestas*).

Vienu metu antinominis ir dialektinis santykis tarp *potentia* ir *potestas* leidžia Hardtui ir Negri formuluoti dvi biopolitikos sampratas: negatyvią (kai *potestas* pavergia *potentia*) ir afirmatyvią arba rezistencinę (kai *potentia* priešinasi *potestas*). Rezistencinė biopolitikos samprata yra tiesiogiai susijusi su anksčiau aptartu afektyviu darbu. Nors biogalia pajungia afekto (kaip kūniškų galių ir gebų) *potentia* savo reikmėms, afektas visada reiškiasi kaip galios perteklius, o tai reiškia, kad jo neįmanoma galutinai pasisavinti. Biogalios suteikiamos afektyviajam darbui (arba afektyviajai produkcijai) formos gali būti keičiamos aktorių, atliekančių afektyvų darbą. Kadangi afektyvusis darbas yra tiesiogiai išverčiamas į produkcijos ir reprodukcijos terminus, biogalios vykdomų eksploatavimo ir kontrolės įveika yra galima kaip atsisakymas realizuoti afektyviojo darbo *potentia* pagal biogalios reikalavimus. Vis dėlto manytina, kad šios negatyvios ir rezistencinės biopolitikos versijos nesietinos disjunkciniu „arba... arba“ santykiu, bet veikia du to paties kontinuumo poliai. Tad iš esmės biopolitiką derėtų suvokti kaip nuolatinę neišvengiamą įtampą tarp *potestas* ir *potentia*, įgaunančią vis kitas formas: nuo taikių derybų politiniu lygmeniu iki konceptualaus, o kartais ir realaus karo.

282 Hardt, Michael, and Negri, Antonio. 2014. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, p. 66.

283 Ibid, p. 374.

284 Žukauskaitė, Audronė. 2016. *Nuo biopolitikos prie biofilosofijos*, p. 118.

Akivaizdu, kad *potestas* – pavergiančią galią – Hardto ir Negri biopolitikos teorijoje atitinka biogalia ir Imperija, kurios siekia pajungti sau *potentia* produktyvumą. Kaip pasipriešinimo figūrą ir *potentia* atitikmenį filosofai plėtoja daugybės (angl. *multitude*) koncepciją, kurios prototipą galėtume rasti Hobbeso arba Spinozos raštuose. Daugybės konceptą galima priešpriešinti homogeniškomis populiacijoms kaip vienam iš neigiamos biopolitikos objektų: daugybė (kaip individų visuma) yra heterogeniška, joje koegzistuoja skirtumai arba singularumai, tačiau tai nepadaro jos fragmentuotos arba nevientisos²⁸⁵. Ko gero, svarbiausia daugybės charakteristika yra ta, kad, nepaisant visų socialinių, ekonominių, kultūrinių bei kitų skirtumų, ji geba paversti pastaruosius savo stiprybe ir veikti bendrai kaip vienas politinis agentas²⁸⁶, kitaip tariant – „daugelis kaip vienas“. Tačiau, kadangi daugybė yra *potentia*, taigi, ji nėra manifestuota ar realizuota galia, apie ją yra prasmingiau kalbėti kaip apie galimą politinį, arba, kaip jį mato patys autoriai, „ontologinį projektą“²⁸⁷.

Viena vertus, Hardtas ir Negri mėgina formuluoti pozityvią bendruomeninės (bio)politikos versiją (kaip postfeministės ir Esposito), kurioje skirtumai yra konceptualizuojami kaip produktyvūs, o gyvybė tampa bendru, jungiamuoju bendruomenės dėmeniu²⁸⁸. Antra vertus, kyla klausimų dėl *potestas* ir *potentia*, arba Imperijos/biogalios ir daugybės santykio simetriškumo: patys autoriai pagrįstai pastebi, kad biogalios veikimo principas darosi vis kompleksiškesnis, labiau niuansuotas ir rafinuotas, nes ji funkcionuoja ontogenetiškai ir taikosi į afektus – trumpai tariant, nepaisant to, kad ji yra globali, ji veikia mikro- interakcijų lygmeniu. Tuo tarpu daugybės samprata pasirodo labiau kaip konceptualinis „pažadas“ nei reali pasipriešinimo strategija, nes filosofai nespacificuoja, kaip daugybė *qua* konceptas, suponuojantis politinį veiksmą makrolygmeniu, galėtų tapti nepastebimos, transformuojančios kasdienybę kontrolės įveika.

285 Hardt, Michael, and Negri, Antonio. 2014. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, p. 99.

286 Ibid, p. 100–101.

287 Ibid, p. 302.

288 Ibid, p. 349.

2. NEGATYVI AFEKTYVIOJI BIOPOLITIKA: KASDIENYBĖ, BIOMEDIJOS, BIOSAUGUMAS

Praeitame skyriuje buvo formuluojama ir ginama tezė, kad šiuolaikinė biopolitika įgauna ontologinę dimensiją, dėl ko veikia ontogenetiškai, produkuodama skirtingus būtiesodus arba gyvybės bei gyvenimo formas. Tai kokybiškai keičia biopolitikos ir biogalios sampratą. Viena vertus, ši išvalga įrodo klasikinių biopolitikos teorijų conceptualinius apribojimus, nes jos mėgina aiškinti biopolitikos veikimo mechanizmus ir technologijas makrolygmeniu. Kita vertus, ontogenetiška biopolitikos orientacija leidžia įrašyti afekto sampratą į biopolitikos diskursą: žvelgiant iš ontogenezės (imnencijos, virtualumo) perspektyvos, afektas yra ontologinė/ontogenetinė galia. Mėgindamas apibrėžti biopolitikos teoriją, kurios centre būtų afektas, Benas Andersonas pastebi, kad šias dvi sampratas sieja trejopas santykis: pirma, afektas yra biogalios sąlyga; antra, afektas yra biogalios taikynys; galiausiai, afektas yra tai, kas yra anapus biogalios²⁸⁹. Šiame skyriuje bus aptariama, kaip šiuolaikinėje politinėje paradigmoje afektas leidžia formuotis biogaliai ir išlaikyti jos *status quo*, bei kaip biogalia „pasisavina“ afektą. Konceptualizavus biopolitiką kaip ontogalios raiškosodus, negatyvi afektyvi biopolitika bus aprašoma iš trijų perspektyvų: kasdienybės, biomedijų ir biosaugumo. Kiekviena iš šių perspektyvų leidžia panaikinti conceptualinę įtampą tarp makro- ir mikro- biogalios dimensijų, išvelgti tęstinumą tarp jų ir aprašyti biogalios veikimo logiką holistiškai.

Buvo aptarta, kad Agambenas laikė koncentracijos stovyklą paradigminiu biopolitikos *nomos*. Vis dėlto toks modelis tik paaiškina, kaip biogalia veikia išimties būklės sąlygomis, tačiau neapėria kasdienių interakcijų, kurios, kaip teigė Hardtas ir Negri, yra tikrasis biogalios veikimosodus. Teigiama, kad šiuolaikinės biopolitikos *nomos* yra ne konkreti topologija, bet kasdienybė. Viena iš galimų biopolitikos conceptualizacijų – aplinkokūros menas: biogalia formuoja aplinkas, daugialypius asambliažus, kuriuose dalyvauja pati ir veikia skirtingus jų elementus. Negana to, kadangi biogalios siekinys yra reguliuoti kiekvieną afektyvaus gyvenimosritį, ji manifestuoja save ne aktualumo, o potencialumo plotmėje: o tai reiškia, kad, įvedant Deleuze'o ir Guattari terminus, ji reguliuoja ne buvimą, bet tapsmą. Pirmame poskyryje bus plėtojama koreliacija tarp kasdienybės konstravimo kaip kone svarbiausios biogalios strategijos ir jos preempcinės, užvaldančios potencialumą logikos. Apžvelgsimas santykis tarp kasdienybės ir kontrolės bei aptarsimas įpročių formavimas kaip viena pamatinių biopolitikos technologijų. Galiausiai, bus

289 Anderson, Ben. 2011. Affect and Biopower: Towards a Politics of Life, p. 13.

paaikinta, koku būdu biogalia verčia kūnus sinchronizuotis su savo poreikiais – tai, ką vadinu naujadaru „sinchronobiopolitika“.

Sprendimas nagrinėti biomedijas yra susijęs su vis didėjančiu tyrėjų dėmesiu santykiui tarp medijų ir biopolitikos. Šio santykio conceptualiniu rėmu galima laikyti chrestomatini Deleuze'o tekstą „Prierasas apie kontrolės visuomenę“. Jame Deleuze'as aprašo naują galios taksonomiją, kurioje griežtą discipliną keičia nepastebima rafinuota kontrolė. Šis paradigminis lūžis yra aiškintinas technologijų raida: nuo energija varomų ir gaminančių ją mašinų iki kompleksišku kompiuterių. Vienas svarbiausių šio lūžio padarinių yra kokybiškai skirtingas subjekto ir populiacijų (kaip biogalios objektų) suvokimas: Deleuze'as aiškina, kad realūs individai virsta dividais – „masėmis, imtimis, duomenimis, rinkomis, bankais²⁹⁰“. Pastaroji prielaida leidžia Patricia Clough prieti išvadą, kad kontrolei (bio)medializuotoje aplinkoje vykdyti nereikalingas nei subjektas nei jo kūnas – tai, į ką taikosi biogalia, yra depersonalizuoti afektai. Šiame poskyryje bus pristatyta biomedijų kaip medijų *qua* negatyvios afektyvios biopolitikos įrankio samprata, bus aptartas biomedijuojamas kūnas kaip kūno ir biogalios santykio modusas bei pristatyta originali Warreno Neidicho neurogalios koncepcija, grindžiama prielaida, jog globalioje medializuotoje aplinkoje biogalia pradeda funkcionuoti neurofiziologiniu – arba smegenų – lygmeniu.

„Biosaugumas“ arba saugumo biopolitika yra vis populiarėjantys terminai akademinuose darbuose, nagrinėjančiuose biopolitikos saugumo mechanizmus globaliame kontekste. Biosaugumo samprata remiasi dialektiniu santykiu tarp rūpesčio ir saugumo – dviejų biogalios modusu arba modalumu, kuriuos sieja bendras tikslas – imperatyvas kultivuoti ir saugoti gyvybę, kuri, kaip jau buvo teigta anksčiau, yra biogalios reprodukcijos sąlyga. Performuluodamas Foucault, Andersonas apibrėžia dvilypi saugumo dispozityvo funkcionalumą taip: „rūpintis, saugoti ir puoselėti gyvybę gali reikšti apleisti, žaloti ar net sunaikinti tai, kas kelia jai grėsmę²⁹¹“. Paskutiniame šio skyriaus poskyryje bus teigiama, kad biosaugumas yra neišvengiama preemptyviai veikiančios biogalios technologija, nes ji leidžia valdyti rizikas, mažinti grėsmes ir išvengti potencialių pavojų. Viena vertus, bus parodomas tęstinumas tarp Esposito aprašytos imunitarinės paradigmos ir biosaugumo, nes abu šie terminai nurodo į biogalios siekį apsaugoti gyvybę nuo kenksmingos įtakos. Antra vertus, bus kalbama apie visiškai naują biogalios dimensiją, kurią Sergejus Prozorovas vadina *agape*, arba rūpestinga meile, taip pat leidžiančia biogaliai pajungti gyvybę ir afektus savo reikmėms.

290 Deleuze, Gilles. 1992. *Postscript on the Societies of Control*, p. 5.

291 Anderson, Ben. 2011. *Affect and Biopower: Towards a Politics of Life*, p. 3.

2.1. Kasdienybė kaip šiuolaikinės biopolitikos *nomos*

Lyginant klasikines ir šiuolaikines biopolitikos teorijas, galima pastebėti tam tikrą jų pokyčio dinamiką: jei senosios akcentuoja ribojančius ar net destruktivius biopolitinio valdymo mechanizmus, naujosios mėgina fokusuotis į nematerialų, afektyvų biopolitikos matmenį. Atsižvelgiant į tai, jog pagrindinis biogalios veikimo principas yra pagrįstas preempcijos logika, o tai reiškia, kad biogalia veikia ontologiškai, arba net ontogenetiškai, svarbu iširti, kaip bio/ontogalia sukuria aplinkas, kurias veikia ir kuriose veikia pati. Kitaip tariant, kaip (bio)politinėje ontologijoje panaikinama neišvengiama įtampa tarp biogalios *potestas* ir afekto *potentia*. Kaip atsakymą į šį konceptualinį klausimą būtų galima laikyti kasdienybės samprata: teigiama, kad būtent kasdienybė yra šiuolaikinės Vakarų visuomenių biopolitikos *nomos*.

Prieš svarstant biopolitines kasdienybės implikacijas, svarbu tinkamai konceptualizuoti kasdienybės sampratą. Christopheris Mayesas siūlo optimalų metodologinį sprendimą analitiškai nagrinėti kasdienybę kaip dispozityvą²⁹². Toks sprendimas yra parankus tuo, kad jis leidžia išsamiai apžvelgti kasdienybę kaip biopolitinę kategoriją ir aiškiai artikuliuoti iš pirmo žvilgsnio nematomą santykį tarp kasdienybės ir biopolitinio valdymo mechanizmų. Kadangi, pasak Foucault, dispozityvas yra heterogeniškas ansamblis (skolinantis Deleuze'o sampratą, asambliažas), kurį sudaro tiek materialūs, tiek diskursyvūs elementai²⁹³, bus fokusuojamasi į šiuos du kasdienybė kaip dispozityvo aspektus – materialų ir diskursyvų.

Kasdienybė kaip diskursyvinis konstruktas yra nuodugnai aprašoma prancūzų socialinio filosofo Henri Lefebvre'o. Jo teigimu, kasdienybė kaip epistemologinė ir egzistencinė kategorija atsiranda modernybėje, o tai yra tiesiogiai susiję su Vakarų visuomenėse besiformuojančiu liberaliu režimu ir kapitalizmu. Lefebvre'as teigia, kad kasdienybė – tai galios investuotas konstruktas, arba savotiška valdymo forma, leidusi programuoti ir kontroliuoti visuomenę²⁹⁴. Kaip vyksta tokia kontrolė ir kaip programuojama visuomenė? Filosofas sąmoningai atsižada *makro* perspektyvos, iš kurios į visuomenę žvelgiamą kaip į konglomeratą; užuot kalbėjęs apie visuomenę bendrumo kategorijomis (kaip buvo įprasta tuometinėje socialinėje teorijoje), jis akcentuoja, kad visuomenė – tai atomizuotų individų visuma. Būtent kasdienybė yra tai, kas jungia socialinius atomus į vieną visumą. Arba, tariant paties Lefebvre'o žodžiais, „būtent kasdienybėje santykių, padarančių žmones – ir kiekvieną paskirą žmogų – vientisus (*a*

292 Mayes, Christopher. 2015. *The Biopolitics of Lifestyle: Foucault, ethics and healthy choices*. London and New York: Routledge, p. 4.

293 Foucault, Michel. 1977. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, 194.

294 Lefebvre, Henri. 1984. *Everyday Life in the Modern World*. New Brunswick: Transaction, p. 61-64.

whole), visuma įgauna savo formą²⁹⁵“. Trumpai tariant, tai yra aplinka, jungianti visus individus ir veiksmus. Išverčiant šias pastabas į biopolitikos kategorijas, kasdienybė pasirodo kaip parankus visuomenės valdymo įrankis: tačiau visuomenė čia turėtų būti suvokta ne kaip molinis vienetas, bet kaip paskiri individai, bei, svarbiausia, jų tarpusavio santykiai ir sąveikos.

Tai, savo ruožtu, leidžia pereiti nuo diskursyvinio žiūros taško prie afektyvaus. Santykis tarp kasdienybės ir afekto, bei šio santykio biopolitinė prasmė, yra nagrinėjami Lawrence'o Grossbergo veikale „Turime iš čia ištrūkti: populiarusis konservatizmas ir postmodernioji kultūra“ (angl. *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*). Grossbergo įsitikinimu, afektas yra integrali šiuolaikinės kultūros (ir kasdienybės) dalis²⁹⁶. Grossbergas kritikuoja galios teorijas, aiškinančias galios sąveiką su individu ideologinės interpeliacijos mechanizmu, produkuojančiu tam tikras subjektyvybės formas. Kaip buvo teigta anksčiau, toks aiškinimo būdas veikiau apibūdina disciplinos visuomenės, bet ne šiuolaikinį biopolitinį režimą. Grossbergo teigimu, struktūrinančią ideologiją šiuolaikinėse Vakarų visuomenėse keičia afekto organizavimas, kurią pats autorius apibūdina kaip procesus, kurie „per režimus organizuoja mūsų kūną ir mūsų gyvenimo diskursus, organizuoja *kasdienį gyvenimą* (kursyvas mano – D. P.), o tai produkuoja specifinius afektus. Afektų organizavimas gali aprėpti valią ir dėmesį, nuotaikas, orientaciją²⁹⁷“.

Kaip matyti iš šio glausto aprašymo, afektų organizavimas yra neišvengiamas kasdienybės organizavimo padarinys. Kaip kasdienybę aprašo pats Grossbergas, pastaroji yra „naujo galios aparato (veikimo) vieta ir modusas, kurios tikslas – depolituoti didelius populiacijos segmentus, ištrinant ribas, jungiančias kasdienybę su politine ir ekonomine tikrove“. Kaip trinamos šios ribos – kitaip tariant, kaip kasdienybė leidžia biogaliai organizuoti afektą? Atsakydamas į šį klausimą, Grossbergas įveda originalų afektyviųjų investicijų konceptą. Afektyviųjų investicijų (kurios pačios savaime dažniausiai yra dispersinės) vietos konstravimas primena vektorių, aplink kuriuos struktūrinasi žmonių gyvenimas, brėžimą. Tad afektyviųjų investicijų į tam tikrą fenomeną padarinys yra populiacijos jausmų, nuotaikų, vaizduotės, vilčių – trumpai tariant, afektų – struktūravimas. Kaip vieną iš afektyviųjų investicijų iliustracijų Grossbergas

295 Lefebvre, Henri. 1996. *Critique of Everyday Life: Volume 1*. Trans. By Moore, John. New York: Verso, p. 97.

296 Grossberg, Lawrence. 1992. *We Gotta Get out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. London and New York: Routledge, p. 2.

297 Grossberg, Lawrence. 2010. „Affect's Future: Rediscovering the Virtual in the Actual. In Gregg, Melissa, Seigworth, Gregory. *The Affect Theory Reader*. Durham and London: Duke University Press, p. 316.

pateikia JAV konservatorių vykdytą kampaniją prieš narkotines medžiagas, kurios tikslas buvo mobilizuoti amerikiečių tautą prieš narkotikus ir sukelti baimę²⁹⁸. Jis išskiria dvi strategijas, paaiškinančias, kaip šiuolaikinė biogalia struktūrinai afektyviausias investicijas: afektyviają epidemiją ir afektyviasias sąjungas (*affective alliances*).

Pirmoji, kaip aiškina autorius, paverčia kasdienį gyvenimą trajektorijų serijomis, kurios perskirsto ir išsklaido afektyviasias investicijas²⁹⁹. Čia pastarosios gali būti suvoktos kaip anksčiau aptartos Hardto ir Negri afektyviojo darbo invariantas: kaip ir afektyvusis darbas, afektyviosios investicijos tiesiogiai koreliuoja su socialinio gyvenimo, arba *bios*, produkavimu. Tai reiškia, kad būtent afektyviosios investicijos leidžia produkuoti ir reprodukuoti kasdienybę, ir šia prasme kasdienybė yra ontogenetinė (kitaip tariant, tai yra vienas iš ontogalios veikimo principų). Savo ruožtu, afektyvioji epidemija suteikia kryptį kitaip chaotiškoms afektyvioms tėkmėms, struktūrinai šiaip laisvai vykstančias afektyviasias investicijas: skolinantis Deleuze'o ir Guattari terminą, afektyvioji epidemija yra savotiškas afektų teritorizavimas ir reteritorizavimas, leidžiantis biogaliai formuoti tai, ką Grossbergas vadina afektyviosiomis sąjungomis. Kaip vieną iš aktualių afektyviųjų epidemijų vietų autorius įvardija šeimą (debatu apie šeimą, diskursą apie šeimą, šeimą kaip praktiką, pan.).

Afektyviosios sąjungos yra afektyviosios epidemijos rezultatas. Jas būtų galima apibūdinti kaip tvaresnius heterogeniškus darinius (asambližus), kurie Grossbergo koncepcijoje pasirodo kaip metodologinė alternatyva tokioms klasikinėms socialinės teorijos kategorijoms, kaip individai ar bendruomenės. Individas ar bendruomenės galima nusakyti per priklausymo (*ergo* tapatybės) principą, tuo tarpu afektyviosios sąjungos, pasak Grossbergo, yra apibrėžtinės per skirtingas trukmes (*durations*) ir intensyvumus³⁰⁰. Kaip afektyviųjų sąjungų sampratą aiškina Martin Bressani, pastarosios yra socialinio tinklo *topos*, leidžiančios mums atrasti save ir jaustis „kaip namie“³⁰¹. Pačios savaime afektyviosios sąjungos nėra būtinai susijusios su biogalia: kaip matyti iš autorių apibrėžimų, veikiau tai yra savotiška socialumo forma. Antra vertus, kadangi afektyviosios sąjungos formuoja kasdienybę, o pastaroji, kaip teigiama šiame poskyryje, yra šiuolaikinės biopolitikos *nomos*, afektyviųjų sąjungų kūrimas, jų trukmių ir intensyvumų reguliavimas, taip pat gali tapti biogalios įrankiu,

298 Grossberg, Lawrence. 1992. *We Gotta Get out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*, p. 284–285.

299 Grossberg, Lawrence. 1992. *We Gotta Get out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*, p. 294.

300 Ibid, p. 297.

301 Bressani, Martin. 2010. Towards a Digital Theory of Affect [online]. *ACADIA 2010. Life in: formation*, p. 159–163. Prieiga per internetą: http://papers.cumincad.org/data/works/att/acadia10_159.content.pdf

nors potencialiai galimos ir kontrkultūrinės afektyviosios sąjungos (pvz. politiškai aktyvios mažumos).

Lefebvre'o ir Grossbergo įžvalgos apie kasdienybę leidžia apibrėžti ją kaip dispozityvą. Mayesas pagrįstai pastebi, kad kasdienybė ir gyvenimo būdas yra biogalios mechanizmas, leidžiantis valdyti, reguliuoti ir kontroliuoti tiek paskirų individų, tiek ištisu populiacijų gyvybes³⁰². Mayeso siūloma originali dispozityvo sampratos interpretacija yra paranki tuo, kad ji leidžia sujungti iš pirmo žvilgsnio neutralią kasdienybės sąvoką ir biopolitinius valdymo mechanizmus, taigi – konceptualiai užčiuopti biopolitinį kasdienybės veikimo būdą. Pasak Mayeso, biopolitinis kasdienybės dispozityvas veikia dviem viena kitą papildančiais būdais – atsaku (*responsiveness*) ir aktyvavimu (*activating*).

Mayes grindžia atsako strategiją Georges'o Canguillhemo normos samprata, kurią vėliau perėmė ir savaip interpretavo jo mokinys Michelis Foucault. Pastarasis, kaip įžvalgiai pastebi Mayesas, įvedė svarbią biopolitikos teorijoje distinkciją tarp biologinės ir socialinės-politinės normos: gyvybė, kurios nepajėgia sureguliuoti įprasta socialinė tvarka, reikalauja biopolitinio valdymo strategijų³⁰³. Gyvybės norma nėra tapati socialinei-politinei normai. Canguillhemo normos samprata yra įdomi tuo, kad ji aprėpia tai, kas konvencionaliai yra laikoma nenormalumu – sutrikimus, ligas, mutacijas ir atavizmus, pan. – trumpai tariant, deviacijas nuo medicininės, socialinės arba politinės normos. Tačiau norma, kaip tai aiškina filosofas, yra tai, kas yra imanentiška pačiai gyvybės imanencijai. Kadangi gyvybės imanencijos logika paneigia bet kokios stabilios normos galimybę, senosios normos pastoviai evoliucionuoja ir atsiranda naujų normų. Tad biologinė norma, pasak Canguillhemo, yra gyvybės geba nuolatos produkuoti naujas normas, priklausomai nuo to, kokioje aplinkoje atsiduria gyvybė³⁰⁴. Būtent naujos, prieštaraujančios biogalios įsteigtam režimui (kasdienybei), normos yra afektyvios negatyvios biopolitikos taikiny. Kaip jau teigta praeitame skyriuje, biogalia pagal veidrodžio principą bando atspindėti gyvybės (afektų) logiką, dėl to veikia ne stabiliomis, bet metastabiliomis sąlygomis. Atsako strategija reikalauja identifikuoti ir standartizuoti naujai atsirandančias normas, tokiu būdu įrašant jas į įprastą kasdienę tvarką. Tai, iš esmės, atkartoja Foucault teiginį apie biopolitiką kaip aplinkokūros meną: inkorporuodama naujas normas, biogalia pradeda modifikuoti ir valdyti jas iš vidaus – imanentiškai.

Antroji – aktyvavimo – strategija yra loginis-pragmatinis atsako strategijos tęsinys. Mayesas, sekdamas Foucault, sieja ją su kontrole ir intervencija. Jei biogalios veikimo

302 Mayes, Christopher. 2015. *The Biopolitics of Lifestyle: Foucault, ethics and healthy choices*, p. 11.

303 Ibid, p. 20.

304 Canguillhem, Georges. 2007. *The Normal and the Pathological*. Trans. By Fawcett, Carolyn. New York: Zone Books, p. 285–286.

principą suvoktume kaip ontologinį/ontogenetinį, arba kaip aplinkokūros meną, galios tinklas, aprėpiantis visą socialinį kūną, kaip teigia Mayesas, yra „neaktyvus“ (*dormant*)³⁰⁵. Būtent aktyvavimo strategija leidžia šiam tinkui veikti: dėl to, rašydamas apie dispozityvą, Mayesas aprašo jį kaip „įgalinantį tinklą (*enabling network*)³⁰⁶“. Kaip veikia dispozityvo aktyvavimas? Jei pirmosios, atsako, strategijos funkcija yra korekcinė-prevencinė, arba, tariant Massumi terminais, labiau preempcinė (naujai iškylančių tvarkų pajungimas galiojančiais tvarkais), aktyvavimo strategiją būtų galima apibūdinti kaip intervencinę. Kaip minėta praeitame skyriuje, naujoji biogalia išsikelia sau tikslą eliminuoti rizikas ir pavojus: šiam tikslui pasiekti yra naudojama aktyvavimo strategija. Rizika čia suvokiama biopolitine prasme – kaip potenciali arba konkreti grėsmė populiacijoms arba formuojamoms biogalios aplinkoms. Ligos, medicininės ir socialinės „patologijos“, netinkama gyvensena, protestai bei bet kokie kiti nukrypimai nuo įprastos tvarkos (suvokiami kaip potenciali grėsmė *status quo*) yra aktyvavimo dispozityvo taikinys. Aktyvavimo dispozityvas, kaip jo veikimo principą aprašo pats Mayesas, aktyvuoja kontrolės ir valdymo aparatus grėsmės akivaizdoje³⁰⁷. Režiumuojant, šios dvi strategijos – atsako ir aktyvavimo – leidžia biogaliai formuoti kasdienybę, organiškai integruojant į ją nepertraukiamai veikiančius reguliacinius ir korekcinis mechanizmus.

Kadangi Mayeso aprašomos strategijos veikia paaiškina biogalios veikimo būdą tik *makrolygmeniu* (moliniu), kyla klausimas: kaip biogalia veikia *mikrolygmeniu* (molekuliniu)? Patricia Clough konceptualiai įrėmina mikrobiopolitinius valdymo mechanizmus kaip „nepailstamą nuotaikų, gebų, afektų ir potencialumų moduliavimą“, veikiančią „kūnų molekuliniame lygmenyje, materijos informaciniame substrate³⁰⁸“. Ji rašo, kad biogalia brėžia „kūniškuosius vektorius“, arba „kūno perspektyvas³⁰⁹“ (*perspectives of flesh*), kurios yra vėliau ekstrapolijuojamos ir pradeda veikti makro- – populiacijų – lygmeniu. Performuluojant Massumi žodžiais, ką siekia formuoti biogalia Clough aprašytomis afektyviosiomis investicijomis yra „jausmo metafizika³¹⁰“ (*metaphysics of feeling*). Pastarąją būtų galima suvokti kaip ontologinę/ontogenetinę sąlygą, onto-afektyviąją orientaciją, determinuojančią subjektų, kūnų ir populiacijų afektyviusius ir egzistencinius modusus. Trumpai tariant, tai yra ontologinis naujojo

305 Mayes, Christopher. 2015. *The Biopolitics of Lifestyle: Foucault, ethics and healthy choices*, p. 21.

306 Ibid.

307 Ibid.

308 Clough, Patricia. 2007. “Introduction”, in Clough, Patricia, Halley, o'Malley Jean (eds.). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham and London: Duke University Press, p. 19.

309 Ibid, p. 209.

310 Massumi, Brian. 2015b. *Ontopower: War, Powers, and the State of Perception*. Durham and London: Duke University Press, p. 201.

biopolitinio režimo veikimo būdas. Prasminga užklausti: kaip kasdienybė formuoja jausmo metafiziką?

Kaip jau aptarta aukščiau, remiantis Lefebvre'o, Grossbergo ir Mayeso išvalgomis, kasdienybė leidžia kurti ir reprodukuoti *status quo*. Kas įgalina biopolitinę jausmo metafiziką yra kūnų patiriami afektai, kurie, vis dėlto, priešinasi biogalios užgrobumo aparatui, nes jie yra ne vien tik aktualūs ar potencialūs, bet taip pat virtualūs. Todėl, kaip tai pastebi Massumi, siekdama minimizuoti afektų aleatorinį veikimo principą, biogalia taikosi į kūno savireferentiškumą, kitaip tariant, produktyvumą per reproduktyvumą. Tokia biogalios taktika apibrėžtina kaip „refleksų formavimas“³¹¹. Refleksai (automatiniai veiksmai, kuriuos, sekant Clough, galima apibūdinti kaip nubrėžtus kūniškumo vektorius) yra sinonimiški įpročiams, kurie, pasak Massumi, turi savyje ontologinės galios³¹². Įpročiai yra kūno savireferentiškumo, autopoetiškumo ir savipriežastingumo (*self-causality*) išraiška, kuri aprėpia tris laikiškumo modusus: įpročiai susiformuoja praityje, veikia dabartyje, ir yra projektuojami į ateitį. Taigi, įpročiams yra būdinga „afirmatyvioji kartotės galia“³¹³. Čia būdvardžiu „afirmatyvusis“ mėginama žymėti įpročio (re)produktyvumą ir tiesioginę sąsają su afektais: biogalia, eksploatuodama kūnų afektyviausias gebas, versdama kūnus formuoti įpročius, atkurti tam tikrų veiksmų repertuarą, mąstymo modelius ir jausmų (infra)struktūras, konstruoja nuspėjamą ir atkartojamą kasdienybę, ir tokiu būdu grindžia savo *status quo*.

Tokių afektyvų užgrobumo aparatą savo straipsnyje „De/sin/chrono/biopolitika: prekariška dabartis, (ne)nuspėjamos ateitys“ (*De/syn/chrono/biopolitics: precarious present, (un)certain future(s)*) vadinu naujadaru sinchronobiopolitika. Šiuo terminu mėginama žymėti naują, Vakarų visuomenėms būdingą onto-temporalinį biopolitinį režimą, kuris eksploatuoja kūnų afektyviausias gebas, viena vertus, sinchronizuodamasis su jais, ir, antra vertus, priversdamas juos sinchronizuotis su savimi. Kadangi šiuolaikinė biogalia funkcionuoja metastabiliomis sąlygomis, o tai reiškia, kad ji nuolatos susiduria su nenuspėjamumu (*uncertainty*), sinchronizavimasis pasirodo kaip paranki chronotopologinė konfigūracija, kurį minimizuoja nenuspėjamumą, produktyviai išnaudodama ir reprodukuodama jį. Nenuspėjamumas, išverstas į socioekonominės kategorijas, yra prekariškumas: apie prekariškumą kaip pamatinę socioekonominę bei ontopolitinę būklę rašė anksčiau aptarti Hardtas ir Negri. Prekariškumas yra tiesiogiai susijęs su afektyviuoju darbu: kadangi afektai yra ne tik aktualūs, bet ir potencialūs, šiuolaikinis režimas taip pat gali būti apibūdintas kaip nestabilus, takus, nenuspėjamas. Vertinant biopolitiškai, prekariškumą būtų galima sieti su Foucault aptartu *laissez*

311 Ibid, p. 14.

312 Ibid, p. 121.

313 Ibid, p. 65.

faire, arba nevaldymo per daug, principu: sinchronobiopolitikoje biogalia „įdarbina“ nenuspėjamumą (homologiškai susijusį su prekarišku gyvenimu – taigi didesniu socialiniu, ekonominiu ir fiziniu pažeidžiamumu), o tai leidžia biogaliai minimizuoti intervencijų poreikį ir valdyti (beveik) nevaldant. Tai ypač gerai pastebima profesinėje plotmėje: darbuotojai turi derintis prie skirtingų darbo sąlygų, atlikti įvairias užduotis vienu metu bei nuolat mokytis naujų įgūdžių. Toks darbuotojų sinchronizavimasis su socioekonominės sąlygomis yra individų sinchronizavimosi su biopolitiniu režimu mikroversija.

Sinchronizavimasis su sinchronobiopolitiniu režimu suponuoja ypatingą kūnų ir populiacijų afektyviąją orientaciją. Kūniški afektai – tiek *aktyvūs*, kūniškosios gebos, tiek *pasyvūs*, nuotaikos, jausmai, emocijos – yra pajungiami (sinchro)biopolitinio režimo reproduktivumui. Viena vertus, *pasyviai*, platus afektyvių atsakų spektras yra redukuojamas į ribotą leistinių arba norminių atsakų repertuarą. Šia prasme, sinchroniškumas reiškia kūno gebą reaguoti „produktyviu“ (turint omenyje: parankiu biogaliai) būdu. Antra vertus, *aktyviai*, biogalios suformuota aplinka (asamblijažas) verčia kūnus adaptuotis prie šios aplinkos (sinchronizuotis su ja), taigi veikti produktyviai – tokiu būdu kūnai reprodukuoja biogaliai palankias sąlygas. Matoma, kad sinchronizavimasis yra integrali biogalios strategija, kombinuojanti savyje tiek kūniškosios disciplinos, tiek populiacijų valdymo elementus, o tai leidžia apibrėžti šiuolaikinį biogalios *modus operandi* kaip afektyviąją ortopediją – aleatorinių afektų reguliavimą ir koregavimą bei parankių afektų reproduktivumą.

Buvo aptarta, kad kasdienybė yra šiuolaikinės biopolitikos dispozityvas (kompleksiškas galios mechanizmas) bei *nomos*. Kasdienybės *nomos* leidžia biogaliai vykdyti dvigubą sinchronizavimą arba afektyviąją ortopediją: kurti aplinkas (asamblijažus, afektyviąsias sąjungas), prie kurių joje esantys kūnai turi adaptuotis, bei, vykdant nepailstamą kontrolę, reguliaciją ir korekciją, pačiai sinchronizuotis su aplinkoje veikiančiais kūnais.

2.2. Biomedijos kaip biopolitinės kontrolės tinklas

Svarstant kasdienybę kaip šiuolaikinės biopolitikos *nomos*, neįmanoma palikti nuosalyje integralios Vakarų visuomenių kasdienybės dalies – medijų. Apie santykį tarp šiuolaikinės biogalios ir medijų fragmentiškai rašė Hardt and Negri, teigdami, jog medijos biopolitikoje atlieka kontrolei reikalingą totalizuojančią funkciją³¹⁴. Dar aiškiau šį santykį artikuliavo Tiziana Terranova, kurios teigimu, medijų galia negali

314 Hardt, Michael, and Negri, Antonio. 2000. *Empire*, p. 322–323.

būti redukuota vien tik į ideologinį indoktrinavimą arba manipuliavimą daugumos nuomone – tai yra biopolitinė galia, kurios taikynys yra afektai³¹⁵. Tad šiame skyriuje bus mėginama išsamiau aptarti, kaip medijos įgalina naują biopolitinę galios režimą, kurį, sekant Deleuze'u, būtų galima pavadinti kontrole. Tam pasitelkiamas palyginus naujas konceptualinis naujadaras – biomedijos – kuriuo žymima tokia įdomi padėtis, kai medijos veikia biologinį matmenį – pačia plačiausia prasme, kūną, keisdamos, kaip šią sąveiką aprašo Patricia Clough, „kūno informacinį substratą“ bei tokiu būdu transformuodamos patį kūno materialumą³¹⁶.

Paradigminė Deleuze'o esė „Priešas apie kontrolės visuomenės“ leidžia konceptualiai įk kontekstinti kiek vėliau išsamiau aptarsimą biomedijų sampratą. Šioje esė filosofas aprašo naująją galios simptomatiką, kurią pavadina „kontrolės visuomene“. Jis pastebi, kad iki tol gyvavusios disciplinos visuomenės patyrė savotišką krizę, kuri davė akstiną formuoti tam, ką pats filosofas apibrėžia talpiu terminu „kontrolė“. Priešingai nuo disciplinos visuomenių, kurioms buvo būdingos aiškiai artikuliuota ir matoma institucinė galia, „uždaros erdvės“ (mokykla, ligoninė, kalėjimams, pan.), ir, atitinkamai, aiškūs socialiniai vaidmenys ir tapatybės, kontrolė yra *atopinė*, arba, tariant Deleuze'o žodžiais, kontrolė yra „laisvai pasklidusi“³¹⁷, operuojanti atviroje aplinkoje. Jei disciplinai yra būdingi pertrūkiai, fazės, pakopos bei tarpniai, kontrolė yra apibrėžtina kaip tęstinė: užuot veikusi bendros normos pagrindu, kontrolė funkcionuoja kaip tinklinė aplinka, kaip savotiškas asambliažas, kuriame heterogeniški elementai nuolatos sąveikauja tarpusavyje, veikia vienas kitą ir yra veikiami vienas kito. Viena svariausių Deleuze'o išvagyų yra ta, kad konkrečius, fizinius kūnus turinčius individus kontrolės visuomenėje keičia dividai – paprastai tariant, duomenys apie individą, jo virtuali reprezentacija.

Kas lėmė lūžį tarp disciplinos ir kontrolės visuomenių? Kaip vieną pagrindinių priešasčių Deleuze'as įvardija technologinį perėjimą nuo paprastų, energijos varomų mašinų, prie sudėtingų mašinų – kompiuterių. Skirtingai nuo technologinės disciplinos visuomenių reprezentacijos – produktyvių mašinų, technologinė kontrolės išraiška – kompiuteriai – veikia algoritmų principu, taigi – praktiškai autonomiškai. Būtent kompiuteris, pasak Alexandro Galloway'aus, yra pagrindinis faktorius, nusakantis kontrolės visuomenės logiką³¹⁸. Technologizuotas galios aparatas atitinka veikiančios metastabiliomis sąlygomis biogalios tikslus: jis, pasak Sandros Robinson, „įgalina vykdyti kontrolę tėkmių viduje ir tarp jų, bei iš jų tinklo navigacinių taškų

315 Terranova, Tiziana. 2004. *Network Culture: Politics for the Information Age*. London: Pluto Press, p. 152.

316 Clough, Patricia. 2010. *The Affective Turn: Political Economy, Biomedica, and Bodies*, p. 208.

317 Deleuze, Gilles. 1992. *Postscript on the Societies of Control*, p. 4.

318 Galloway, Alexander. 2012. Computers and the Superfold. *Deleuze Studies*, vol. 6, no. 4, p. 524.

(*waypoints*)³¹⁹“. Kitaip tariant, biopolitinį valdymą ir skaitmenizuotą, kibernetinę kontrolę galima laikyti homologinėmis sąvokomis: Robinson aprašytas kontrolės veikimo principas puikiai atitinka Eugene'o Thackerio suformuluotą biopolitikos tikslą – valdyti ir reguliuoti gyvuosius daugius (*living multiplicities*)³²⁰. Konceptualinė biopolitikos ir kontrolės sintezė reikalauja naujo žiūros taško – šią funkciją atlieka sintetinė biomedijų samprata.

Konceptualizuojant biomedijas, svarbu iškart nustatyti šios sampratos turinį: terminu „biomedijos“ nemėginama apibūdinti konkrečių medijų (nors vienos medijos turi stipresnę biomedijinį poveikį nei kitos). Veikiau, kaip savo veikale „Biomedijos“ (*Biomedica*) teigia Thackeris, terminu biomedijos apibrėžiama tokia situacija, kai ilgą laiką klasikinėje filosofijoje gyvavusi dichotomija tarp kūno ir medijų, arba kūno ir mašinos (technikos) praranda savo prasmę³²¹. Formuluodamas biomedijų sampratą, Thackeris pateikia tris šio naujadaro poreikį grindžiančias prielaidas. Pirmoji – paties kūno kaip medijos suvokimas. Filosofas sąmoningai nusigręžia nuo anatomistinių-organicistinių kūno sampratų, kurios traktuoja kūną kaip užsklęstą sistemą ir užbaigtą struktūrą (kitai tariant, kaip organizmą). Kaip jau kalbėta ankstesniuose skyriuose, kūnas nėra stabilus anatominis konstruktas, bet, priešingai, procesualus, dinamiškas ir nuolat kintantis darinys, tiek veikiamas jį supančios aplinkos, tiek veikiantis ją per sąveiką su ja – *ergo* medija.

Antroji Thackerio minima prielaida – biologijos technologizavimas. Tokių disciplinų, kaip biotechnologijų, bioinžinerijos ar bioinformatikos, atsiradimas paskatino iš naujo ieškoti būdų ryšiui tarp kūno ir medijų konceptualizuoti. Naujame kontekste biomedijų samprata pasirodo kaip parankus tarpininkas, panaikinant ankstesnę konceptualinę įtampą; jos leidžia performuluoti kūno sampratą, aptikti joje dvejopą ryšį, kuriame vienas dėmuo nėra redukuotinas į kitą: viena vertus, kūnas yra suvokiamas kaip *biologinis*, arba biomolekulinis kūnas *per se*, antra vertus – kaip kūnas, kurį galima „kompiliuoti“ per vizualizavimą, modeliavimą arba duomenų rinkimą³²². Būtent šioje tarpinėje pozicijoje (tarp biologinio skaičiavimo (*biological computing*) ir skaičiavimo biologijos (*computational biology*) būtų galima lokalizuoti biomedijas.

Galiausiai, paskutinė, trečioji, prielaida, išplaukianti iš pirmųjų dviejų ir pagrindžianti jas, yra kibernetikos ir gyvybės mokslų sintezė. Nors iš pirmo žvilgsnio šios dvi disciplinos atrodo negiminingos ir net nebendramatės, jas sieja vienas bendras termi-

319 Robinson, Sandra. 2016. The Vital Network: An Algorithmic Milieu of Communication and Control. *Communication +1*, vol. 5, article 5, p. 6.

320 Thacker, Eugene. 2011. *Necrologies, or the Death of the Body Politics*, p. 152.

321 Thacker, Eugene. 2004. *Biomedica*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 14.

322 Ibid., p. 13.

nas – *informacija* (akivaizdu, kad šis terminas aktualus ir kalbant apie biomedijas). Pačia bendriausia prasme, vystantis technologijoms, tiek genetinis kodas galėjo būti konvertuojamas į vienetų ir nulių seką bioinformatikoje, tiek, *vice versa*, kompiuterinis kodas galėjo turėti tiesioginę įtaką biologiniams procesams biožinerijoje. Šiems procesams apibūdinti Thackeris vartoja iš Levo Manovichiaus pasiskolintą transkodavimo sąvoką, nurodančią į dviejų heterogeniškų medijų sistemų ar objektų konvertuojamumą³²³. Transkodavimas yra pagrindinis biomedijų veikimo principas, nes jomis siekiama tiesiogiai arba netiesiogiai perprojektuoti (*reengineer*) ir perkurti (*redesign*) kūną³²⁴.

Būtent pastarasis aspektas, atrodo, reikalauja daugiausiai filosofinės refleksijos. Thackeris išverčia biomedijų problematiką į filosofijos kalbą, apeliuodamas į Spinozos pusiau retorinį klausimą „ką geba kūnas?“. Sekdami Thackeriu, turėtume suvokti biomedijas kaip savotišką (technologiskai įrėmintą) bandymą iš naujo užduoti šį klausimą ir, atitinkamai, ieškoti naujų atsakymų. Kūnas kaip medija, kompiliuojamas kūnas, transkodavimas verčia suvokti kūno statusą konceptualiniame biomedijų lauke, kaip tai formuluoja pats filosofas, kaip „kūną daugiau nei kūną“. Biomedijuojamas kūnas yra procesualus, tad, Thackerio teigimu, paveiktas biomedijų „atgal gaunamas kūnas nėra tapatus kūnui, kuris buvo iki tol“³²⁵. Thackeris skiria daugiau dėmesio šiai epistemologinei problemai savo esė „Tamsiosios medijos“ (*Dark Media*), kurioje išsamiau nagrinėja šį „tamsų“, intuityviai neaiškų ir neprieinamą biomedijų veikimo būdą. Skirtingai nuo komunikacijos, kuri yra semiotinė (naudojami simboliai, kuriamos reikšmės, perduodamos žinutės), ekskomunikacija yra, bent jau tradiciniame prasme, *asemiotinė*; tad McLuhano postulatą apie konvencionalias medijas – „medija yra žinutė“ – virsta į Thackerio siūloma tamsiųjų medijų formulę: „daugiau nebebus jokių žinučių“³²⁶. Šioje formulėje užkoduotas tam tikras „antihumanizmas“³²⁷, nes mediacijos procesas nebėra grindžiamas subjekto kognityvinėmis gebomis kurti ar dekoduoti žinutes, bet taikosi į patį kūną, jo afektyvius, nesąmoningus ar sąmoningus registrus, kontingentišką biologiją. Iš esmės mediacija vyksta lygmenyje, kuris yra anapus tradicinių žmogiškosios mediacijos formų³²⁸. Išliekant Spinozos iškelto „ką geba kūnas?“ klausimo rėmuose, negalime artikuliuoti, kokias transformacijas patiria mūsų kūnas, ir, apskritai, ar mūsų kūnas yra patyręs transformaciją.

323 Ibid, p. 8, 73.

324 Ibid, p. 10.

325 Ibid, p. 6.

326 Thacker, Eugene. 2014. “Dark Media”, in *Excommunication: Three Inquiries in Media and Mediation*, ed. by Gallows, A., Thacker, E., and Wark, M. Chicago & London: The University of Chicago Press, p. 80.

327 Ibid, p. 86

328 Ibid, p. 129.

Medijų teoretikė, feministė Patricia Clough praplečia biomedijų paradigmą, įvesdama į ją biopolitinę dimensiją. Savo monografijoje „Vartotojo pasąmonė: apie afektą, medijas ir matą“ (*The User Unconscious: On Affect, Media, and Measure*) ji teigia, kad „kompiuterinės technologijos, neoliberalizmas, biopolitika vis dar skverbiasi į žmogaus subjektyvybės ir socialumo ontologinius pagrindus³²⁹“. Remdamasi Deleuze'o „kontrolės visuomenių“ konceptualine eksplikacija bei anksčiau aprašyta postdisciplininio kūno samprata, Clough sieja neoliberalios biopolitinės galios infrastruktūrą su nauju kūno modeliu, tampančiu pagrindiniu kontrolės taikiniu. Senąsias galios formas atitinkantį kūną-organizmą (kurį Clough apibrėžia kaip autopoetinį) keičia „kūnas kaip mašininis asambliažas, kur „mašininis“ nereiškia nei „mechanicistinis“, nei „organizminis“, bet veikia atitinka afektyvumo, srovių ir energijos tėkmių materialumą³³⁰“. Toks kūnas, pasak Clough, yra šiuolaikinio biokibernetinio kapitalo investicijų vieta³³¹.

Kadangi būdvardis „biokibernetinis“ aiškiai suponuoja tiek biologinį, tiek technologinį komponentą, apie aprašomą medijų teoretikės kūną yra prasminga kalbėti kaip apie *biomedijuotą* kūną. Svarbu suvokti kontekstą, kuriame atsiranda tokia kūniškumo konfigūracija. Kaip minėta, informatikos-kibernetikos požiūriu, disciplinos *ancien régime* apibūdinamas kaip *autopoetinė* sistema, kuri kuria save pati per reprodukciją. Šios sistemos kūniškumo modelis yra organizmas, kurį su sistema sieja linijinis arba pusiau deterministinis santykis (kūnas yra formuojamas sistemos). Priešingai, naujasis kontrolės režimas yra sietinas su atviromis sistemomis. Tokios sistemos yra nelinijinės, nes nėra įmanoma nusakyti poveikio vienos sistemos kitai per priežastinį ryšį, nedeterministinės, nes tiesioginis poveikis nėra galimas, ir, galiausiai, metastabilios, taigi – dinamiškos ir nuolat kintančios. Tomis pačiomis kategorijomis galima apibūdinti ir atvirose sistemose atsirandantį kūno modelį – biomedijuotą kūną. Clough pasiūlo tokią biomedijuoto kūno definiciją: „jis nusako, ką geba daryti kūnas – jo afektus – o tai, savo ruožtu, nurodo į politines-ekonomines ir teorines investicijas į materijai būdingą saviorganizaciją, arba materijos gebą būti informacinei, suteikti kūnui formą³³²“.

Kaip konkrečiai biomedijos formuoja ir veikia biomedijuotą kūną? Clough teigimu, biomedijos keičia kūno informacijos substratą ir eksploatuoja jo virtualias gebas. Teorizuodama virtualumą, Clough remiasi anksčiau aptarta Massumi virtualumo samprata. Virtualumas apibrėžtinai kaip „tai, kas yra maksimaliai abstraktu, bet tikra;

329 Clough, Patricia. 2018. *The User Unconscious: On Affect, Media, and Measure*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. ix.

330 Ibid, p. 76.

331 Ibid, p. 77.

332 Ibid, p. 207–208.

ko tikrovė yra grynas potencialumas³³³. Kaip jau kalbėta, Massumi koncepcijoje „portalas“ į virtualumą yra afektai – kūno gebos veikti ir būti paveiktam. Clough pabrėžia afektyvaus matmens svarbą, suvokiant, kaip veikia šiuolaikinės biomedijos. Biomedijos tarsi techniškai įrėmina afektą, paveikdamos kūno „metastabilumą“ ir tokiu būdu brėždamos tai, ką, skolindamasi Massumi metaforą, Clough vadina „kūno perspektyvomis“³³⁴. Kaip vyksta kūno perspektyvų brėžimas? Katherine Hayles pateikia tris kūno perspektyvų vektorius: somatinius atsakus, taktilinį grįžtamąjį ryšį ir kognityvines veiklas³³⁵, kuriuos apibendrintai būtų galima suvokti kaip afektyviąją ortopediją.

Kritiškai reflektuodama Thackerio išvalgas apie biomedijas, Clough pastebi, kad, nors filosofui ir pavyko kontūriškai nužymėti biomedijų (bio)politinę ekonomiją (pavyzdžiui, jis aptaria koreliaciją tarp diagnostinių testų ir šių testų vartotojų duomenų rinkimą³³⁶, jis vis dėlto yra linkęs suvokti kūną kaip organizmą (autopoetinę sistemą), o ne kaip nuolatos biomedijuojamą kūną (atvirą sistemą). Clough kelia kritinį klausimą: kaip biologiniai kūno duomenys virsta (bio)kapitalu? Jos įsitikinimu, tarpinis terminas, kurį visiškai ignoruoja Thackeris, yra kūno *afektai*. Afektai, kaip aiškina Clough, yra įrašyti į „vaizdų cirkuliaciją, kuri sužadina jau patenkintą norą, jau išpildytą paklausą, nes kapitalas pasisavina vertę iš afekto“³³⁷. Kitaip tariant, afektai – atviros biomedijuoto kūno sistemos produktai – medijuojami taip, kad būtų kuo labiau prognozuojami ir kuo parankesni ekonomiškai. Svarbu darsyk pabrėžti, kad, priešingai nei disciplinos visuomenėse, kurios rėmėsi aiškiais subjektyvybės formomis (kaip jau aptarta įžangoje, darbininko, mokinio, ligonio, pan.), tam, kad funkcionuotų (bio) politinė ekonomija, subjekto kategorija yra perteklinė. „Afektyvūs kūnų pajėgumai [...] suvokiami kaip tokie be subjekto, net be individo kūno, o tai leidžia įsigalėti kontrolės ir politinio reguliavimo biurokratinėms procedūroms populiacijų gyvybės saugumo srityje“³³⁸, – aiškina Clough.

Kas įgalina tokį biogalios veikimo būdą? Biomedijų (ir biomedijuotos biogalios) operacinis principas yra algoritminis valdymas. Įdomu tai, kad kaip ir biogalia, kibernetizuota kontrolė veikia entropijos, kibernetinio chaoso ir nestruktūruotos informacijos sąlygomis. Clough pagrįstai pastebi, jog „duomenų gausos sąlygomis matas visada atitinka singularumą – produktyvią materializuotą afektyviąją dinamiką, nurodančią į

333 Massumi, B. 2002. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, p. 58.

334 Clough, Patricia. 2010. *The Affective Turn: Political Economy, Biomedica, and Bodies*, p. 209.

335 Hayles, Katherine. 2006. Traumas of Code. *Critical Inquiry*, vol. 33, no. 1, p.138.

336 Thacker, Eugene. 2004. *Biomedica*, p. 55–56.

337 Clough, Patricia. 2010. *The Affective Turn: Political Economy, Biomedica, and Bodies*, p. 220–221.

338 Ibid, p. 222.

santykius tarp rekombinuojamų galių³³⁹. Tačiau, nepaisant to, kad afektas – tam tikro individo veiksmas ar reakcija medių terpėje – yra interpretuojamas algoritmų kaip singularumas, jis vis dėlto yra klasifikuojamas kaip bendresnė kategorija, atitinkanti tam tikrą populiacijos segmentą. Nors algoritmai operuoja neaiškiais, nedeterminuotomis, metastabiliomis sąlygomis (šis aprašymas taip pat atitinka afektus), jie yra užprogramuoti taip, kad sumažintų neapibrėžtumą; Microsoft vyriausiasis tyrėjas Tarletonas Gillespie pabrėžia, kad algoritmų veikimo principas remiasi paprasta prielaida: „transformuoti informaciją įvesties etape į norimą rezultatą³⁴⁰“. Jei kūnas ((bio)medijuojamas per afektą, o vėliau – per duomenis) nereaguoja į tam tikrą stimulą reikiamu būdu, jis gali būti išmokytas reaguoti taip, kaip reikia. Vis dėlto svarbu suvokti, jog algoritmai nėra „poodinė adata“, jie neveikia linijiniu ir nuspėjamu būdu – jų veikimo mechanizmas yra žymiai kompleksiškesnis.

Biomedijuota biogalia operuoja „tarpinėje terpėje“ (*middle space*), kurioje, kaip, remdamasis Foucault aplinkokūros apybraižą, aiškina Johnas Cheney-Lippoldas: „kategorinės tapatybės moduliacijos kinta priklausomai nuo kultūros, nepastebimai nukrypstančios nuo empirinių tvarkų, kurios buvo nustatytos šiai kultūrai pirminių kodų³⁴¹“. Tai yra operacijų tipas, įgalinantis afektų cirkuliaciją³⁴² pusiau uždaroje erdvėje: afektai yra užfiksuojami ir užkoduojami kaip nuskaitomi duomenys, o šie duomenys, savo ruožtu, yra panaudojami tam, kad sukeltų norimą reakciją – arba norimus afektus. Tai keičia ir patį algoritmą: kadangi algoritmai yra automatizuoti ir adaptyvūs, jie ne tik užfiksuoja ir apdoroja (koduoja/dekoduoja) reikiamus afektus, bet taip pat patys mokosi iš užkoduotų duomenų bei kinta, kad geriau veiktų neapibrėžtumo sąlygomis. Gillespie pastebi, kad algoritmus galima „išmokyti“ „aptikti duomenų masėse savybes, kurios padeda jiems atpažinti tam tikro pobūdžio turinį³⁴³“, o tai, savo ruožtu, leidžia algoritmams kategorizuoti gautus duomenis. Cheney-Lippoldas vadina tokią kategorizaciją skaitmeninių „ontologijų kūrimu (...), įpintu į galios santykių tinklą³⁴⁴“.

339 Ibid., p. 108.

340 Gillespie, Tarleton. 2014. “The relevance of algorithms”, in Gillespie, T., Boczkowski, P., and Foot, K. *Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society*. Cambridge and London: The MIT Press, p. 167.

341 Cheney-Lippold, John. 2011. New Algorithmic Identity: Soft Biopolitics and the Modulation of Control. *Theory, Culture, and Society*, Vol. 28, No. 6, p. 174.

342 Swenson, Kristin. 2011. Affective labor and governmental policy: George W. Bush’s New Freedom Commission on Mental Health, *Baltic Journal of Law & Politics*, Vol. 4, No. 2, p. 20.

343 Gillespie, Tarleton (2018). *Custodians of the Internet: Platforms, Content Moderation, and the Hidden Decisions that Shape Social Media*. New Haven & London: Yale University Press, p. 216.

344 Cheney-Lippold, John. 2011. New Algorithmic Identity: Soft Biopolitics and the Modulation of Control, p. 174.

Jis specifikuoja, kad šios skaitmeniniu būdu kuriamos kvaziontologinės kategorijos nusako gyvybę kaip afektyviųjų veiksmų ir reakcijų kontinuumą³⁴⁵. Algoritmų valdomos afektyviosios investicijos tampa re-investicijomis: pavyzdžiui, gaunami iš vartotojų rinkodaros tikslams naudojami duomenys tiesiogiai koreliuoja su hedonistiniu žmogaus gyvenimo aspektu: jo pomėgiais, skoniais, net norais ir geismais, kurie vėliau yra moduluojami priklausomai nuo jo sąveikos su algoritmais. Pirkimų istorija gali būti naudojama tam, kad būtų galima nustatyti pirkėjo finansinę padėtį bei daryti tiesioginę įtaką tolimesniems pirkimams (pavyzdžiui, skatinti juos). Galiausiai, algoritmai gali turėti prieigą prie žmogaus kūno: žingsnių ar širdies matuokliai bei kitokio pobūdžio nešiojamieji įrenginiai (*wearable technology*) apdoroja miriadus bitų informacijos, gaunamos tiesiogiai iš žmogaus kūno – iš procesų, kurių pats žmogus nepajėgia suprasti.

Apie šią naują kontrolės topologiją, atsirandančią tarp biologijos, technologijų ir politikos rašo medijų teoretikas ir menininkas Warrenas Neidichas straipsnyje „Kognityvinis kapitalizmas ir prefrontalinės žievės valdymas“ (*Cognitive Capitalism and the Governance of the Prefrontal Cortex*), kuriame jis siūlo originalią biomedijų ir afektų santykio eksplikaciją, papildydamas ją neurofiziologine dimensija. Jis įveda „neurogalios“ terminą, siekdamas pabrėžti kognityvinį-afektyvų šiuolaikinės biopolitikos *modus operandi*. Neidichas apibrėžia neurogalia kaip „biogalios tipą, kuris, užuot normalizavęs ir valdęs populiacijas ir kūnus, mobilizuoja smegenis ir sąmonę, produkuodamas tobulesnį nei kada nors egzistavusį globalųjį vartotoją ir pilietį³⁴⁶“. Terminu „vartotojas“ Neidichas nusako individą, vartojantį ne tik materialius produktus, bet, kognityvinio kapitalizmo kontekste, informaciją, mokėdamas ne tiek pinigais, kiek savo dėmesiu. Jei, Clough teigimu, afektų cirkuliacija leidžia formuoti receptyvų biogaliai biomedijuotą kūną, Neidichas išverčia afekto sampratą į neurobiologijos kalbą, teigdamas, jog neurogalia formuoja „neuronų architektūrą³⁴⁷“.

Neurogalios konceptas pasirodo kaip itin parankus, norint konceptualizuoti šiuolaikinės biopolitikos veikimo principą, panaikinant įtampą tarp biologijos, politikos ir filosofinio afekto konceptualizavimo. Pagrindinė Neidicho tezė yra ta, kad neurogalia veikia somatiškai, aktyvuodama konkrečią smegenų dalį – prefrontalinę žievę. Ši smegenų dalis, be daugelio kitų funkcijų, yra atsakingą už emocijas, trumpalaikį dėmesį, ilgalaikį problemų sprendimą ir prisitaikymą prie aplinkos. Remiantis ankščiau nagrinėta Massumi įžvalga, kad tarp kūniško potyrio ir sąmoningo šio potyrio suvokimo yra

345 Ibid., p. 175.

346 Neidich, W. 2016. “Cognitive capitalism and the governance of the prefrontal cortex”, in *The Routledge Handbook of Biopolitics*, ed. by Prozorov, S., and Rentea, S. London & New York: Routledge, p. 188.

347 Ibid, p. 187.

pusės sekundės intervalas, galima teigti, kad neurogalia kaip tik įsiterpia į tą tarpą tarp percepcijos ir veiksmo³⁴⁸, stimuliuodama ne tik tam tikras reakcijas ar poelgius, bet ir formuodama įpročius. Aprašydamas šiuolaikinę neurokapitalizmo infrastruktūrą, medijų teoretikas pabrėžia, kad joje itin svarbų vaidmenį atlieka farmacija, vartotojų elgsenos mokslai, programinė įranga (*software agents*) ir eksperimentiniai specialieji efektai³⁴⁹. Kitaip tariant, neurogalia veikia kaip afektų paskirstymas ir perskirstymas.

Kaip biomedijos skirsto ir perskirsto afektus? Neidichas pastebi tendenciją, kad šiuolaikinėms medijoms yra būdinga ypatinga „vizualinė ir kognityvinė ergonomika“³⁵⁰, kuri yra kuriama atsižvelgiant į žmogaus kognityvinį-sensorinį aparatą. Ši ergonomika yra konvertuojama į ekonomiką, nes medijos yra projektuojamos tokiu būdu, kad patrauktų, išlaikytų ir išnaudotų vartotojų dėmesį, o tai yra pagrindinė „valiuta“ virtualioje erdvėje. Tai nėra lengva užduotis, nes, kaip pastebi Neidichas, dabartinių medijų landšaftą galima apibūdinti kaip „sensorinę-vizualinę anarchiją“³⁵¹. Tam, kad sensorinėje-vizualinėje anarchijoje būtų galima pritraukti vartotojo dėmesį, yra kuriami „traukos asambliažai“. Traukos asambliažai apibūdinami kaip heterogeniški dariniai, kurie veikia skirtinguose lygmenyse (medijiniame, audiovizualiniame, lingvistiniame, fiziologiniame, psichologiniame, ir pan.), ir kurių pagrindinė paskirtis yra formuoti dėmesio vektorius (panašius į Clough aprašytas „kūno trajektorijas“), kurie verčia smegenys „pažiūrėti ir įsiminti“. Vienas iš traukos asambliažų židinio taškų yra dizainas – vizualinių elementų visuma, determinuojanti vartotojo patirtį. Vartotojo sąsajos ir patirties dizainas (*UI/UX Design, User Interface/ Experience Design*) yra neatsiejamai susijęs su vartotojo patirties algoritmizavimu, adaptyvumu ir prediktyvumu, o tai leidžia neurogaliai naviguoti atvirose metastabiliose sistemose, kuriose tiesioginis poveikis, kaip jau buvo pastebėta anksčiau, nėra įmanomas. Tad neurogalia pradeda veikti ne aktualumo, bet ką jau pastebėjo Clough, potencialumo plotmėje. Neidichas vadina tokią algoritmizuotą infrastruktūrą „prognostine tvarka“ (panašiai kaip Massumi, kuris apibrėžė šiuolaikinę biogalią kaip preemtyvią): jis aiškina, kad algoritmai performuluoja „ateities sąlygas kaip tokias, kurios yra pasirenkamos ir uždarnos. Tai paneigia idėją, kad ateitis yra tai, kas yra nežinoma“³⁵².

Dar vienas svarus neurogalios aspektas – skatinti dopamino išskyrimą. Dopaminas, konvencionaliai žinomas kaip malonumo arba laimės hormonas, taip pat yra tiesiogiai

348 Ibid, p. 192.

349 Ibid, p. 191.

350 Ibid.

351 Ibid, p. 195.

352 Ibid, p. 196.

susijęs su dėmesiu ir atmintimi, nes jis verčia intensyviau dirbti neuronus prefrontalinėje žievėje, kur jo koncentracija yra keturgubai didesnė, palyginus su kitomis smegenų zonomis³⁵³. Kadangi Neidichas susieja neurogaliją su prefrontalinės žievės valdymu, biomedijų pagalba, ji taip pat gali versti kūną patirti teigiamus afektus, o tai, savo ruožtu, reiškia, kad kūnas pripažįsta neurogalios siūlomas malonumo formas kaip savo malonumo formas. Čia vėlgi galima pastebėti skyriaus pradžioje artikuliuotą lūžį tarp senųjų galios formų – disciplinuojančių, ribojančių, baudžiančių – ir naujosios: produktyvios, skatinančios, suteikiančios malonumo.

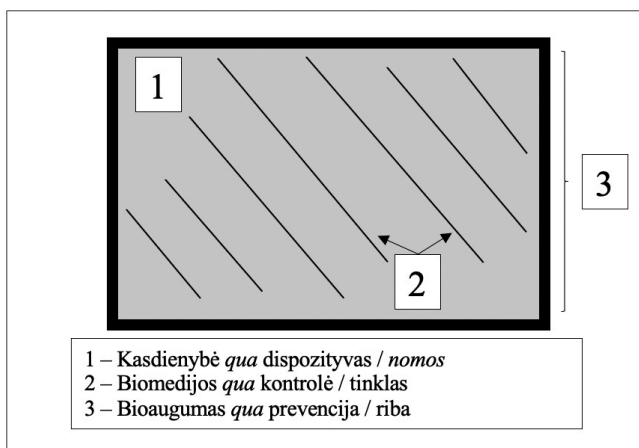
Apibendrinant, biomedijų samprata leidžia konceptualiai užčiuopti šiuolaikinės biogalios veikimo būdą kontrolės visuomenėse per globalųjį medijų tinklą. Biomedijų paradigma paneigia anatomistines-organistines kūno sampratas (būdingas disciplinos visuomenėms) – kūnas yra suvokiamas kaip neišvengiamai afektyvus kūnas, sąveikaujantis su aplinka, veikiantis ją ir veikiamas jos. (Bio)medijų kontekste, Clough vadina tokį kūną biomedijuotu kūnu ir teigia, kad būtent jis yra biogalios investicijų vieta. Neidichas tikslina Clough aprašytą biogalios sąveiką su biomedijuotu kūnu, išvelgdamas joje neurofiziologinį aspektą ir aprašydamas, kaip konkreti biogalios atmaina – neurogalia – eksploatuoja kūniškus afektus: formuodama grindžiamą žmogaus sensoriniu aparatu medijų ergonomiką, remdamasi algoritminiu prognostinės tvarkos steigimu (preempcijos principu) ir reguliuodama dopamino gamybą smegenyse.

2.3. Biosaugumas kaip šiuolaikinės biopolitikos *ribotyra*

Praeituose šio skyriaus poskyriuose buvo koncentruotasi į biogalios strategijas ir taktikas, leidžiančias jai steigti santykį tiek su savo makro- objektu – populiacijomis, tiek su jo mikro- atmaina – kūnu ir jo afektais. Vis dėlto, kadangi faktas, jog biogalios *modus operandi* Vakarų visuomenėse yra globalus, yra savaime suprantamas (tiek kasdienybė, tiek biomedijos yra universalūs reiškiniai), daugiau dėmesio buvo skiriama biogalios išraiškoms mikrolygmenyje, bandant pademonstruoti, kaip vykdoma tai, kas šiame darbe yra konceptualizuojama kaip afektyvioji ortopedija – afektų reguliavimas, koregavimas ir „tinkamų“ afektų (re)produkavimas. Žvelgiant iš šio požiūrio taško, gali pasirodyti, jog biosaugumo paradigma veikia išskirtinai makrolygmeniu ir nėra tiesiogiai susijusi su afektais. Nors biosaugumas išties veikia globaliu mastu ir yra nukreiptas į populiacijas, bus pademonstruota, kad, kaip pagrįstai pastebi Michaelas Dillonas ir Luisas Lobo-Guerrero, biosaugumas taip pat turi mikro- (arba molekulinę) dimensiją (kurią autoriai vadina rekombinantine biopolitika).

353 Ibid, p. 190.

Reprezentuojant šiuolaikinės biogalios veikimo būdą topografiškai, svarbu prisiminti ankstesniuose skyriuose išsakytą pastabą, jog šiuolaikinė biopolitika yra ontologinė arba ontogenetinė, o tai reiškia, kad ji veikia ne tik aktualumo, bet taip pat ir potencialumo ir/ar virtualumo plotmėje. Sietinas su ontologine biogalia preempcijos principas yra sinonimiškas rizikų apskaičiavimui, numatymui, optimizavimui ir išankstiniam eliminavimui. Kadangi rizikos yra tiesiogiai susijusios su afektų aleatoriniu pobūdžiu, kiekvienas šiuolaikinės biogalios aspektas atlieka konkrečią funkciją, leidžiančią vienokiu ar kitokiu būdu vykdyti afektyviąją ortopediją. Žemiau pateikiama šiuolaikinės negatyvios biopolitikos veikimo schema, iliustruojanti santykius tarp jos trijų komponentų:



Vaizdas 1. Negatyvios afektyvios biopolitikos veikimo schema

Kaip matyti iš schemos, biogalios veikimo dispozityvas yra kasdienybė – dėl to ji buvo apibrėžta kaip šiuolaikinės biopolitikos *nomos*. Kasdienybės ontologinis modusas yra Vakarų visuomenių biogalios *modus vivendi*: kaip biogalios afektyviųjų investicijų vieta, kasdienybė yra savotiška prasme šiuolaikinės biogalios afektyviosios ekonomijos cirkuliacijos erdvė. Vertinant ekonomiškai, kasdienybė reikalauja mažiausiai investicijų iš biogalios (nes ji leidžia steigti *status quo*, kuriame tiek aktualios, tiek potencialios rizikos yra minimalios) ir atneša daugiausiai grąžos (nes afektų (re)produkavimas vyksta savaime). Aptariant biomedijas, buvo pastebėta, kad jos yra sietinos su naująja biogalios paradigma – kontrole. Skirtingai nuo disciplinos, pagrindinė kontrolės savybė yra ta, kad ji yra laisvai pasklidusi ir cirkuliuojanti. Dėl šios priežasties kontrolės topografinis modelis yra tinklas (tai buvo pastebėjęs ir pats Deleuze'as), apjuosiantis visą socialinį kūną ir įgalinantis veikti kasdienybės dispozityvą. Nors biomedijos ir veikia globaliu mastu, jomis yra vykdomos taškinės intervencijos, kurių tikslas – afektų

užgrobimas (*affective capture*), siekiant išnaudoti materijai būdingą reprodukuojamąsi atkuriant parankius afektus.

Galiausiai, biosaugumas yra sietinas su prevencija, taigi – ribų nustatymu. Jei plačiąja prasme suvoktume biosaugumą kaip biogalios siekį didinti ir kultivuoti gyvybę (ir atitinkamai saugoti ją nuo grėsmių), biosaugumas pasirodo kaip nuolatinis užklausias, kokios gyvybės ir/ar gyvenimo formos yra vertingos, o kokios – ne; iš to išplaukia kitas biosaugumo poreikis – padaryti nevertingas gyvybes vertingas, arba, jei tai yra neįmanoma, apriboti tai, kas kelia riziką gyvybei (net jei tai yra kitokia gyvybės forma), arba net šios rizikos atsikratyti. Todėl, topografiškai, biosaugumas yra savotiška riba, viena vertus, atskirianti biogalią nuo galimų pavojų, o, antra vertus, išsauganti tokias gyvybės ir gyvenimo formas, kurios yra parankios pačiai biogaliai. Svarbu pabrėžti, jog ši riba nėra aiškiai artikuliuota: kadangi biogalia veikia imanencijos plotmėje, metastabiliomis sąlygomis, gyvybės klausimas yra nuolatos persvarstomas priklausomai nuo aplinkos, kurioje atsiduria gyvybė, formų, kurias gyvybė įgauna, pačios biogalios poreikių, bei kitų faktorių.

Teoriniai biosaugumo apmatai jau buvo trumpai aptarti pirmame šios dalies skyriuje. Konceptualiniu požiūriu biosaugumo veikimo modelis yra artimas Esposito aprašyti imunitarinei paradigmai. Išties, biosaugumo funkcija atliepia auto-imunizacijos principą: kaip ir pastarasis, biosaugumas siekia išsaugoti įprastos tvarkos integralumą ir minimizuoti pavojus šiai tvarkai, arba eliminuoti juos. Tai, savo ruožtu, leidžia gretinti biosaugumo teoriją su Agambeno aprašyta ontopolitine prievarta, neatsiejama nuo šiuolaikinių Vakarų visuomenių valdymo modelių. Ši prievarta (kaip pagrįstai pastebi Agambenas) retai reiškiasi eksplicitiškai, veikiau ji yra užkoduota pačiame valdymo mechanizme. Vis dėlto tiek Esposito, tiek Agambenas savo teorijose neatsižvelgia į pamatinę dabartinės biopolitikos veikimo prielaidą – biogalia funkcionuoja imanencijos lauke, o tai reiškia, kad ji veikia ne destruktiviai, bet produktyviai. Tai leidžia teigti, jog anksčiau aprašytas (imunitarinis, prievartinis) biogalios veikimo principas tik iš dalies perteikia biosaugumo sampratą turinį.

Todėl svarbu aptarti kitą biosaugumo teorinį pirmtaką – Foucault aprašytą saugumo dispozityvą, kuri filosofas siejo su XX-ojo amžiaus neoliberaliąja biopolitika. Pastaroji yra antisuvereni (tuo tarpu Agambeno ir Esposito koncepcijose svarbų vaidmenį atlieka suverenumas, o tai paaiškina pamatinius skirtumus tarp jų teorinių modelių ir biosaugumo teorijos), tad yra grindžiama ne prievarta, bet priežiūra. Formulodamas alternatyvų suvereniam valdymui modelį, Foucault pasiūlo ganytojo ir bandos metaforą, kuri, pasak jo, kone puikiausiai reprezentuoja biopolitinį režimą³⁵⁴.

354 Foucault, Michel. 2007. *Security, territory, population: Lectures at the Collège de France 1977-78*, translated by Burchell, G. New York: Palgrave Macmillan, p. 169.

Sergėjus Prozorovas pateikia keletą šio *nouveau régime* charakteristikų. Pirmiausia ir svarbiausia, kas jau buvo pastebėta ankstesniuose skyriuose, biogalios objektu tampa ne paskiros teritorijos, bet ištisos populiacijos (remdamasis tuo, Massumi teigia, kad (ontologinė) biogalia yra prototeritorinė). Antra, daroma prielaida, kad banda negali egzistuoti be ganytojo. Trečia, valdžios legitimumo klausimas praranda prasmę – ganytojui nereikia bandos sutikimo būti prižiūrimai. Ketvirta, Prozorovas atkreipia dėmesį į pasikeitusį galios funkcionavimo mastą – jei suvereni rūpėjo jo tauta kaip kolektyvinis valdymo objektas, ganytojas rūpinasi tiek banda apskritai, tiek kiekvienu paskiru jos nariu. Galiausiai, penkta, ganytojo galia – bandų priežiūra – yra pozicijuojama ne kaip valdymo būdas, bet kaip pareiga³⁵⁵.

Tokį bendrais bruožais pristatytą saugumo dispozityvo modelį galima laikyti biosaugumo mechanizmo prototipu. Šio mechanizmo esminis principas yra viską aprėpiantis ir besitaikantis į kiekvieną paskirą populiacijos narį valdymas – kaip jį pavadino pats Foucault, *omnes et singulatim*³⁵⁶. Tačiau kitas, susijęs su biogalios funkcionalumo pokyčiu, paradigminis lūžis pasirodo dar svarbesnis – biogalia apibrėžia save ne per valdymo kategoriją (tai yra būdinga suvereniai galiai), bet, kaip pastebi Foucault ir Prozorovas, per pareigą. Nesunku suvokti, jog kaip pareiga čia suprantamas siekis prižiūrėti ir palaikyti gyvybę. Gali pasirodyti, kad tokia biogalios ambicija yra sinonimiška kontrolei, kurios būdu yra vykdoma skirtingų gyvybės formų afektyvioji ortopedija. Vis dėlto tokia pastaba yra tik iš dalies teisinga. Kaip matyti iš poskyrio pradžioje pateiktos schemas, nors kontrolė išties yra vienas iš esminių šiuolaikinės biogalios mechanizmų, ji tik dalinai atliepia biosaugumo poreikius.

Biosaugumas aprėpia tai, ko negali aprėpti kiti biogalios modusai – kasdienybė ir biomedijos. Galima teigti, jog biosaugumas yra artimiausias klasikinei biopolitikai, kuri, kaip buvo pastebėjęs Foucault, taikosi į populiacijas ir siekia užtikrinti jų gerovę. Pagrindinis biosaugumo įrankis – masinių biopolitinių fenomenų – kaip, pavyzdžiui, gimstamumo ir mirštamumo – reguliavimas, nes būtent nuo jų priklauso pačios biogalios gyvavimas. Visuomenės sveikata (masinė ligų prevencija bei epidemijų valdymas) taip pat yra kone iliustratyviausias biosaugumo pavyzdys, nes jis perteikia biogalios pareigą saugoti gyvybę ir imtis priemonių, užkertančių kelią pavojui gyvybei. Biosaugumas gali turėti ir labiau niuansuotą išraišką – pavyzdžiui, jis gali reikšti kaip psichinės sveikatos ar gyvenamos sutrikimų priežiūra ir korekcija. Tam tikros būsenos, suvokiamos biogalios kaip psichinės (depresija, nuotaikos, dėmesio sutrikimai,

355 Prozorov, Sergei. 2007. The Unrequited Love of Power: Biopolitical Investment and the Refusal of Care. In *Foucault Studies*, No. 4, 54–55.

356 Foucault, Michel. 1986. Omnes et Singulatim: Towards a Critique of Political Reason. *Le Débat*, Vol. 41, No. 1986, p. 5.

pan.), fiziologinės (nutukimas) ar gyvenamos (psichotropinių medžiagų vartojimas) patologijos, tiesiogiai koreliuoja su populiacijų produktyvumu – dėl šios priežasties biosaugumas taip pat yra nukreiptas į šių reiškinų stebėseną, prevenciją ir eliminavimą. Galiausiai, biosaugumo objektu gali tapti ištisos žmogiškosios ir nežmogiškosios populiacijos, kurios tariamai yra grėsmingos – tad tokie fenomenai, kaip migrantų krizės valdymas arba invazinių rūšių naikinimas, taip pat yra biosaugumo apraiškos.

Svarbu suvokti, kokių būdu biogalia vykdo prevencija. Prozorovo teigimu, biogalios pareiga kultivuoti gyvybę turi ne tik kontrolės išraišką, bet, svarbiausia, rūpesčio (tai matyti ir iš aukščiau pateiktų pavyzdžių). Šiai iš pirmo žvilgsnio paradoksaliai biogalios strategijai Prozorovas pasitelkia graikų žodį *agape*, reiškiantį krikščionišką, rūpestingą meilę. Išversta į biopolitikos kategorijas, *agape* atsigręžia į skirtingas gyvybės formas, kuriomis rūpinasi, kurias prižiūri ir kuria. Kaip matoma, tai nėra disciplininė priežiūra arba kontrolė (bent jau taip neatrodo iš pirmo žvilgsnio), nes biopolitinis *agape* principas siekia visos populiacijos gerovės, todėl kuria palankias sąlygas populiacijai klestėti. Tačiau prasminga užklausti, ar tai išties yra altruistiška, nesavanaudiška, nieko nesitikinti atgal meilė? Atsakymą į šį klausimą padėtų atrasti analizė, kokiomis priemonėmis ir kokiais tikslais biogalia pasitelkia *agape* principą.

Visų pirma *universalus agape* siekis rūpintis kiekvienu yra *universalizuojantis*: visos gyvybės formos yra redukuojamos į bendrą terminą – gyvybę. Kitaip tariant, absoliutus gyvybės universalizavimas parodo išvirkščių *agape* pusę: universalizavimas, pridengtas meilės ir rūpesčio imperatyvu, įgalina platų spektrą biopolitinių mechanizmų – nuolatinės priežiūros, kontrolės, reguliavimo, optimizavimo, pajėgumų didinimo ir mažinimo, o kartais – net baudimo ar eliminavimo. Antra, utopinis visuomenės, kuri, kaip ją aprašo Prozorovas, „valdo save vedama tikslo rūpintis, didinti žmonių galią, realizuoti žmonių poreikius ir skatinti žmonių potencialą“³⁵⁷, vaizdas atspindi pagrindinį biogalios poreikį – reprodukuotis. Anksčiau aptarta Hardto ir Negri plėtojama *potestas/potentia* dichotomija suponuoja, kad pirmoji (biogalia) negali egzistuoti be pastarosios (gyvybės). Kaip pagrįstai pastebi Prozorovas, iki tol, kol populiacijos gerovė išlieka pagrindiniu prioritetu, mes išliekame biopolitikos teritorijoje³⁵⁸. Galiausiai, „ganytojo-bandos“, arba *agape* (rūpesčio subjekto-rūpesčio objekto) santykis yra ne horizontalus, bet hierarchinis, nors hierarchija nesireiškia eksplicitiškai ir yra motyvuojama rūpesčiu. Vis dėlto nei individas, nei populiacijos negali nustatyti į juos nukreipto rūpesčio apimties ar pobūdžio, o tai reiškia, jog biogalios vykdomas rūpestis yra priverstinis ir jo tikslas yra sąlyginis: užtikrinti populiacijų gerovę, nes tai yra pačios biogalios gerovės sąlyga.

357 Prozorov, S. *The Unrequited Love of Power: Biopolitical Investment and the Refusal of Care*, p. 66.

358 Ibid.

Pasirodo, kad biosaugumo pasitelkiamas *agape* principas yra grindžiamas išties įdomia afektyvia konfiguracija. Jei senoji saugumo paradigma saugojo ir gynė gyvybę karų, epidemijų ar stichinių nelaimių – trumpai tariant, katastrofų – akivaizdoje, naujoji biosaugumo paradigma rūpinasi gyvybe pačios gyvybės dėlei. Afektyvus biosaugumo vektorius – *agape* – tarsi „apvalo“ biogalią nuo galimų neigiamų konotacijų, juk tai yra galia, apibrėžtina per teigiamas funkcijas: rūpintis ir saugoti, kultivuoti, didinti pajėgumus, realizuoti potencialą, pan. Ši produktyvi biogalios strategija darosi vis sunkiau identifikuojama, dėl ko jai yra vis sunkiau priešintis. Dėl šios priežasties Mika Ojakangas teigia, kad dabartinės biopolitikos subjektas yra ne Agambeno aprašytas bejėgis *homo sacer*, bet vidurinėsios klasės socialdemokratas³⁵⁹ – universalus rūpesčio objektas, net negalvojantis apie galimą rezistenciją. Juk galima priešintis destruktvyviai, ribojančiai, baudžiančiai gali, bet kas ir kodėl priešinsis meilei?

Tačiau, metaforiškai tariant, biogalios meilė nėra besąlygiška. Biosaugumas yra pagrįstas dialektine „saugumo/nesaugumo“ logika, o tai reiškia, kad saugumas atsiranda ne tik kaip atsakas į populiacijų nesaugumą (faktinį ar tariamą), bet taip pat kaip poreikis šį saugumą užtikrinti. Kadangi biogalia susiduria su skirtingomis gyvenimo ir gyvybės formomis, ne kiekviena iš kurių leidžiasi būti universalizuojama, laikoma, kad pastarosios kelia pavojų saugumo *status quo*. Pasak Neelo Ahuja, šios gyvybės ir gyvenimo formos yra prilyginamos „užkrečiantiems kūnams“ (kuriuos, vadovaujantis Foucault aprašytu imperatyvu, reikia tremti, izoliuoti, atsikratyti jų arba tiesiog leisti jiems mirti): „keliautojai, emigrantai, prekeiviai, gyvūnai, seksualines paslaugas teikiantys asmenys, kolonizuotieji“³⁶⁰ bei daugelis kitų populiacijų sudaro nesaugumo ekonomikas ir ekologijas. Taigi, biopolitikos kaip aplinkokūros meno užduotis yra įvertinti tokių aplinkų rizikas, preempcijos būdu numatyti ir optimizuoti jas (siekiant sukurti „saugią“ aplinką), o, jei to padaryti nepavyksta, apriboti tokias aplinkas arba net eliminuoti jas.

Patricia Clough ir Craigas Willesas įvardija tokį biosaugumo mechanizmą kaip „populiacijų rasizmą“, grindžiamą klausimu „kokios gyvybės yra vertos gyventi“. Autoriai pastebi afektyvią šio mechanizmo logiką: jie aiškina, kad rasizmas yra neatskiriamai susijęs su neigiamų afektų cirkuliavimu. Biogalia „paleidžia nesaugumo ir baimės cirkuliaciją, taip pagrįsdama savo ypatingą elgimąsi su tam tikromis populiacijomis kaip biopolitinį klausimą“³⁶¹. Derėtų pridėti, kad nesaugumas, baimė ir kiti neigiami

359 Ojakangas, Mika. 2005. Impossible Dialogue on Biopower: Agamben and Foucault, *Foucault Studies*, no. 2, p. 27.

360 Ahuja, Neel. 2016. *Bioinsecurities: Disease Interventions, Empire, and the Government of Species*. Durham and London: Duke University Press, p. 5.

361 Clough, Patricia., Willse, Craig. 2010. “Gendered Security / National Security: Political Branding and Population Racism”, *Social Text*, Vol. 28, no. 4, p. 49.

afektai nėra susiję tik su konvencionalia prasme pažeidžiamomis populiacijomis – iš esmės kiekvienas individas, kiekvienas kūnas yra pažeidžiamos populiacijos dalis. Galima teigti, jog biosaugumas eksploatuoja nesaugumus, kylančius iš neatsiejamo nuo kūnų pažeidžiamumo, pajungia šiuos nesaugumus savo reikmėms, mainais siūlydamas apsaugą. Toks maskuojamas kaip rūpestis arba *agape* manipuliacijomis nesaugumais, jų eksploatavimas ir išnaudojimas savo reikmėms leidžia įsigalėti viską aprėpiančiam biosaugumo mechanizmui.

Vis dėlto, kadangi biosaugumo imperatyvas yra bet kokia kaina ir bet kokiomis priemonėmis didinti gyvybę, kūnų afektyviausias gebas, kyla klausimas: kaip elgiamasi su gyvybėmis, kurios, pagal biogalios aksiomatiką, yra mažiau vertingos? Kaip jau aptarta, destruktivi eliminavimo strategija pasitelkiama tik išimtiniais atvejais. Produktivus atsakas į nesaugias populiacijas yra rekombinantinė biopolitika, kurios tikslas, pasak Dillono ir Guerrero, yra „saugoti gyvosios materijos pliuripotenciją (gebėjimą būti perprogramuotai – *pastaba mano, D. P.*) kaip transformacinį įvykį³⁶²“. Rekombinantinė biopolitika leidžia biosaugumui steigtis mikrolygmeniu ir inkorporuoti į save kasdienybės ir kontrolės reguliavimo principus – arba vykdyti afektyviają ortopediją molekuliniam gyvybės lygmenyje. Iš esmės rekombinantinė biopolitika atliepia imanentišką gyvybės pobūdį: kadangi gyvybė nėra stabili, bet metastabili, jai būdingas afektyvumas, dinamiškumas, transformatyvumas (o tai yra ne vien filosofinis, bet ir gamtamokslinis faktas³⁶³), molekulinio biosaugumo veikimo sąlygos yra ne tiek manipuliacijomis aktualizuotomis gyvybės formomis, kiek gyvybės kaip tokios regeneravimas molekulinio lygmeniu³⁶⁴.

Rekombinantinė biopolitika kaip biosaugumo mikromodusas remiasi tokiomis disciplinomis, kaip etologija (rūšių elgsenos mokslu), mikrobiologija, genetika, (psicho)farmakologija, biotechnologijomis. Tai, kas sieja visas šias disciplinas konceptualiniame lygmenyje, yra jų aiškios eugeninės implikacijos – tiek teigiamos (imuniteto stiprinimas, genotipo koregavimas, siekiant išgauti pageidaujamas savybes), tiek neigiamos (nepageidaujamų genų eliminavimas). Vis dėlto, kadangi rekombinantinė biopolitika nėra neutrali sritis, bet biogalios aparato dalis, ji, epistemologine ir etine prasme, pasirodo kaip „pilkoji zona“. O tai reiškia, kad genetinis manipuliacijomis yra sudėtinga operacija, vykdoma pagal biogalios poreikius, siekiant išgauti biogaliai reikiamus rezultatus. Jei biopolitiką suvoktume, kaip tai siūlo Massumi, kaip ontologinę kategoriją, rekombinantinė biopolitika tampa jungtimi tarp politinės ontologijos ir

362 Dillon, Michael, Lobo-Guerrero, Luis. 2008. “Biopolitics of security in the 21st century: an introduction”, *Review of International Studies*, No. 34, p. 288.

363 Dillonas ir Guerrero remiasi molekulinės biologijos ir biomedicinos teorijomis.

364 Ibid.

biologinio-informacinio materijos substrato. Biogalia, įdarbindama ontogenetinę gyvybės logiką, pradeda veikti trimis registrais (kurie nėra būtinais atsieti vienas nuo kito): epistemologiniu, ontologiniu ir, galiausiai, politiniu. Epistemologine prasme, biogalia siekia pažinti skirtingas gyvybės ir gyvenimo formas, skirdama ypatingą dėmesį toms formoms, kurias yra sunkiau pažinti. Ontologine prasme, biogalia vykdo nuolatinę gyvybės vertinimą, tam, kad, kaip rašo Dillonas ir Guerrero, nustatytų „kokios gyvybės formos yra pajėgios reguliuoti save, kad gerintų save, adaptuotųsi ir keistųsi; ir kokias gyvybės formas reikia išmokyti šių procesų, pasiūlant joms palankiausias gyvenimo ir norimų gyvybės formų praktikas³⁶⁵“. Taip imanentiškas gyvybei potencialumas yra išverčiamas į parankių biogaliai gyvybės formų aktualizavimą, išvengiant potencialių rizikų. Galiausiai, politine prasme, manipuliavimas gyvybe leidžia biogaliai steigti biosaugumą, palaikomą kasdienybės dispozityvo ir kontrolės tinklo.

Tad biosaugumą būtų galima apibrėžti kaip šiuolaikinės biopolitikos ribotyrą, nes, epistemologiniu, ontologiniu ir politiniu požiūriais, esminis biosaugumo tikslas – aptikti ribas tarp palankių ir pavojingų gyvybės formų, atskirti jas vienas nuo kitų ir nuolatos šias ribas artikuliuoti. Makro- (arba moliniu) lygmeniu, biosaugumas reiškiasi kaip įdomi afektyvioji biopolitinė konfiguracija – *agape*. *Agape* (arba rūpesčiu) siekiama kontroliuoti ir reguliuoti populiacijas ir skirtingas gyvybės ir gyvenimo formas *omnes et singulatim*, siekiant universalizuoti jas, o, jei tai yra neįmanoma, aptikti rizikingas gyvybės formas ir koreguoti jas. Ši korekcija yra vykdoma mikro- (molekuliniu) lygmeniu, pasitelkiant rekombinantinę biopolitiką: palankių gyvybės formų regeneravimą ir rizikingų gyvybės formų transformavimą (o nesėkmės atveju – eliminavimą). Dėl šių priešasčių pagrindinė biosaugumo funkcija yra prevencija, kurią įgalina nuolatinis ribų brėžimas tarp vertingos ir nevertingos, naudingos ir nenaudingos, saugios ir rizikingos gyvybės. Tai, savo ruožtu, verčia užklausti: kaip pasipriešinti biosaugumo imperatyvui, transgresuoti anapus biogalios brėžiamų ribų, atsikratyti kontrolės ir kurti kitokią kasdienybę?

365 Ibid, p. 291.

3. AFIRMATYVI AFEKTYVIOJI BIOPOLITIKA

Istorinis biogalios paradigminis lūžis – nuo individų, jų kūnų ir populiacijų valdymo iki afektyviosios ortopedijos – verčia manyti, kad pasipriešinimas šiuolaikinės biopolitikos sąlygomis nėra įmanomas. Senesnės galios formos, kurias, sekant Hardtu ir Negri, būtų galima įvardyti kaip transcendentines, buvo *anapus* savo valdomo objekto, dėl ko jos buvo lengvai identifikuojamos ir, vadinasi, joms buvo galima priešintis. Šiuolaikinės biopolitikos aparatas, kaip tai pademonstruoja Foucault, Deleuze'as, Massumi, bei kiti autoriai, yra imanentinis, o tai reiškia, kad jis randasi *iš* to, ką jis siekia uzurpuoti – gyvybės ir afektų. Tai, savo ruožtu, suponuoja, kad biogalia nėra aktuali, ji neturi aiškios formos ir nėra paprastai atpažįstama – kitaip tariant, ji yra potenciali ir taikosi į virtualumą – pačias radimosi (*emergence*) sąlygas. Trejopa šiuolaikinės biopolitikos struktūra – kasdėnybės (kaip dispozityvo), biomedijų (kaip tinklo) ir biosaugumo (kaip ribotyros) – parodo, kad dabartinė biogalia veikia mažiausiai trimis registrais, reguliuodama aktualumą, eksploatuodama potencialumą ir ribodama virtualumą (jo aktualizavimą(si)). Dėl šio daugialypio, kompleksiško, viską aprėpiančio veikimo principo šiuolaikinė biogalia yra apibrėžtina kaip ontogalia, nes ji valdo ne (tiek) gyvybės ar gyvenimo formas, kiek pačią gyvybę *qua* imanenciją, būtį. Trumpai tariant, biogalios *modus vivendi* tampa neatsiejamas nuo jos objektų – gyvybės ir afektų – veikimo būdo – ontogenezės.

Vis dėlto, pirmoje dalyje, nagrinėjant afekto sampratos filosofines interpretacijas, buvo išskirta svarbi afekto charakteristika – dvilypumas. Afekto dvilypumas randasi iš santykio tarp dviejų objektų, tad, afektas gali reikštis ne tik kaip *affectio*, pasyvus patyrimas, bet taip pat kaip *affectum* – aktyvus pokytis. Arba, performuluojant, afektas nėra vien tik kūno patiriamas kitų kūnų poveikis, bet taip pat ir paties kūno poveikis kitiems. Žvelgiant ontologiškai, afektai yra (meta)fizinės galios – substancijos, imanencijos, arba gyvybės – apraiškos, kurios negali būti pasisavintos, sureguliuotos ar anuliuotos, nes jos įkūnija pačios būties veikimo principą (ontogenezę). Tai, savo ruožtu, yra savotiškas pakvietimas iš naujo permąstyti grindžiamas neišvengiamu substancijos afektyvumu ontologiją, epistemologiją bei etiką, ir remiantis tuo formuluoti alternatyvios (bio)politikos sampratą.

Tad šiame skyriuje bus plėtojamas afirmatyvios afektyviosios biopolitikos projektas, grindžiamas gyvybės ir afekto filosofijos principais. Pastarosios dvi kategorijos yra sugretinamos per trečiąjį terminą – imanenciją. Jei, sekdami Deleuze'u, sutiktume, kad pati gyvybė yra imanencija (arba, sekdami Spinoza, kad gamta/dievas yra vientisa substancija), afektas pasirodo kaip pamatinis gyvybės substancijos modusas. Sykiu gyvybės afektyvumas yra neatskiriamo nuo jos pasipriešinimo sąlyga.

Pirmame šio skyriaus poskyryje bus siekiama atsakyti į klausimą, kodėl totalizuojanti negatyvi afektyvioji biopolitika (ir, atitinkamai, bet kokios negatyvios biopolitikos formos) yra neįmanomos. Negatyvios biopolitikos negalimumas aiškintinas tuo, kad objektas, į kurį ji taikosi – gyvybė ir afektai – yra neišvengiamai rezistenciniai. Poskyryje bus aptarti kasdienybės dispozityvo, biomedijų ir biosaugumo įveikos scenarijai, pasitelkus Deleuze'o gyvybės kaip absoliučios imanencijos sampratą bei Žukauskaitės suformuluotą biofilosofijos paradigmą. Antras poskyris yra skirtas ontologinių, epistemologinių ir etinių naujosios biopolitikos paradigmos – afirmatyvios afektyviosios biopolitikos – principų eksplikacijai. Remiantis Spinoza, Deleuze'u, Massumi, Braidotti bei kitais mąstytojais, bus mėginama kurti onto-epistemo-etinį šios naujos paradigmos konceptualinį rėmą. Galiausiai, paskutiniame poskyryje yra aptariamoms afirmatyvios afektyviosios biopolitikos sąlyga – afekto atpažinimas ir pripažinimas, bei formos – imanentinė kritika ir mikropolitika.

3.1. Negatyvios afektyviosios biopolitikos paneigimas: gyvybės ir afekto filosofija

Negatyvios biopolitikos paneigimo scenarijaus atskaitos tašku galima laikyti Hardto ir Negri biopolitikos perkonceptualizavimą. Nepaisant to, kad daugelis mąstytojų (Foucault, Agambenas, Massumi³⁶⁶, Clough, kt.) biopolitikos sampratai suteikia negatyvių konotacijų, Hardtas ir Negri apibrėžia biopolitiką gan neutraliai – kaip „bendrumo produkavimą“ (*the production of common*)³⁶⁷. Filosofai brėžia svarbią skirtį tarp biopolitikos ir biogalios³⁶⁸, aiškindami, jog pirmoji yra *potentia*, gyvybinės galios politinėje plotmėje, tuo tarpu antroji – *potestas*, aparatas, siekiantis šias galias pasisavinti ir pajungti savo reikmėms. Kadangi kalba eina apie bendrumo, arba gyvenimo ir pačios gyvybės, produkavimą, Hardto ir Negri filosofinis projektas nėra vien politinis, bet *ontopolitinis*. Vadovaujantis jų pastabomis, biopolitika pasirodo ne kaip biogalios technologijų visuma, bet veikiau kaip karo laukas, kuriame biogalia susiduria su gyvybe, kuri, savo ruožtu, priešinasi ja. Kitaip tariant, totalus biogalios vykdomas gyvybės pasisavinimas nėra įmanomas, nes ne gyvybė yra biogalios vedinys, o, priešingai, biogalia randasi iš gyvybės, o tai reiškia, kad biopolitikos laukas driekiasi anapus biogalios. Tai, savo ruožtu, skatina konceptualizuoti biopolitiką kaip gyvybės (imanencijos, afektų) politiką. Tačiau, norint kurti afirmatyvios afektyviosios biopolitikos projektą, svarbu aptarti tokio projekto filosofines prielaidas.

366 Massumi priešpriešina negatyviai biopolitikai afekto politiką, apie kurią bus plačiau rašoma trečiame poskyryje.

367 Hardt, Michael, and Negri, Antonio. 2014. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, p. 349.

368 Ibid, p. 315.

Konceptualiniu afektyviosios biopolitikos rému galima laikyti Deleuze'o straipsnį „Imanencija: gyvybė“. Šiame straipsnyje filosofas išdėsto pamatinius gyvybės filosofijos principus, pagrindinis kurių – gyvybė ir imanencija yra invariantiškos. Deleuze'o gyvybės ontologinis projektas yra alternatyva transcendentalinei filosofijos linijai, kurioje išsaugoma skirtis tarp subjekto ir objekto, kūno ir sąmonės, trumpai tariant, tarp gyvybės ir jos pačios, jos formų. Gyvybės kaip imanencijos (ir *vice versa*) postulavimas leidžia Deleuze'ui panaikinti šias tariamas skartis ir, atkartojant Spinozą, įrodyti, jog bet kokios transcendentalumo formos yra sąmonės iliuzijos, nes jos neegzistuoja anapus imanencijos lauko, bet atsiranda ir veikia jame. Taigi, grynoji imanencija, kaip ją vadina filosofas, nėra imanentiška gyvybei, bet pati gyvybė yra absoliuti imanencija, imanencijos imanencija³⁶⁹: kitaip tariant, gyvybės principas yra imanencijos principas. Ši įžvalga aiškiai suponuoja, kad bet kokia ontologija (taip pat – ir politinė ontologija, arba ontopolitika) yra *bio*ontologija *per se*, o tai reiškia, kad jos centre visada išlieka gyvybė. Gretinant tokį ontologijos modelį su Massumi suformuluota biopolitikos kaip ontopolitikos samprata, darosi aišku, kad ontogalia, kurios siekinys yra gyvybė, neišvengiamai susiduria su pačios gyvybės pasipriešinimu.

Iš kur kyla šis pasipriešinimas? Atsakymas į šį klausimą slypi kitame klausime: kas yra gyvybė? Deleuze'as suformuluoja gyvybės sampratą maksimaliai lakoniškai: jis nesieja gyvybės su jos konkrečiomis formomis, bet nusako ją kaip nedeterminuotą, neturinčią aiškių apibrėžčių gyvybę (*a life*). Vadinasi, gyvybė negali būti apibrėžta formaliai, ar net funkcionaliai, gyvybė savaime yra filosofinė sistema, būtis, daugialypis vienis³⁷⁰. Deleuze'as aprašo gyvybę kaip daugialypę todėl, kad joje aktualumas susipina su virtualumu, joje šie du modusai koegzistuoja. „Gyvybę sudaro virtualumai, įvykiai, singularumai“, – rašo jis. Kiekvienas šio trejeto narys paneigia bet kokią transcendencijos galimybę – įskaitant negatyvią biopolitiką kaip „silpnąją transcendenciją“, egzistuojančią imanencijos plotmėje, bet siekiančią atsidurti anapus jos. Virtualumai padaro baigtinius aktualizavimus neįmanomus, įvykiai, veikiantys pagal diferenciacijos principą, suardo molines struktūras, o singularumai anuliuoja primetamą tapatybės imperatyvą ir iš jo kylančias hierarchijas. Šios pamatinės gyvybės veikimo ypatybės formuoja gyvybės ne kaip statiško ir nekintančio vienio vaizdą, bet kaip neapibrėžtumo, procesualumo, nuolatinio kismo ir tapsmo.

Nors savo straipsnyje Deleuze'as eksplicitiškai nevartoja afekto sąvokos, ją galima išvesti iš jo bioontologijos koncepcijos. Straipsnio pradžioje filosofas apibrėžia savo koncepciją kaip „transcendentalinį empirizmą“, kurį priešpriešina tradiciniam empi-

369 Deleuze, Gilles. 2013. *Immanence: Life*, p. 422.

370 Ibid, p. 424.

rizmui. Tai, kas skiria pirmąjį nuo pastarojo, yra fokusas ne į individualų potyrį, bet į potyrį kaip perėjimą nuo vienos būsenos iki kitos: „kaip tapsmą, galios didėjimą arba mažėjimą (virtualią kiekybę)³⁷¹“. Tapsmas, gebos veikti pokytis, atvertis virtualumui yra nusakančios afektą kategorijos. Taigi, iš esmės, galima teigti, jog Deleuze'o formuluojamos bioontologijos „vienetas“ yra afektas. Panašios nuomonės laikosi Thackeris, teigdamas, jog gyvybės filosofijos paradigma, užuot kėlusi klausimą, kaip kategorizuoti gyvybę ir jos formas, užklausia „ar gyvybė veikia, ar yra veikiamas?“³⁷². Išverčiant šiuos klausimus į biopolitikos kategorijas, pirmasis koreliuoja su negatyviąja biopolitika, kuri bando sukiekybinti gyvybę, atskirti jos formas, rūšiuoti jas bei steigti hierarchijas tarp naudingų ir nenaudingų gyvybės ir gyvenimo formų; antrasis klausimas biopolitikos centre lokalizuoja ne determinuotą, apibrėžtą, aiškią formą turinčią gyvybę, o afektą – o tai, savo ruožtu, atveria kelią afirmatyviajai biopolitikai, kuri bus pristatoma vėliau.

Remdamasi Deleuze'o bioontologijos principais, Žukauskaitė brėžia biofilosofijos kaip naujos mąstymo paradigmos kontūrus. Autorė išskiria šias biofilosofijos charakteristikas: grynąją imanenciją, daugialypumą, virtualumą, beasmeniškumą ir tapsmą nesuvokiama³⁷³. Pirma, daugialypumo kategorija yra tapatybės imperatyvo įveika: daugialypumo principas leidžia ne tik dekonstruoti tapatybę kaip egzistencijos modusą, bet taip pat užkerta kelią šių tapatybių pagrindu konstruojamoms hierarchijoms. Antra, gyvybės daugialypumo pripažinimas pakeičia panoptinę, homogenizuojančią molinę žiūrą į molekulinę perspektyvą, kuri leidžia pastebėti ir pripažinti intensyvumų varomą kokybinę diferenciaciją kaip imanentišką gyvybės jėgą, sunaikinančią sau pakankamų ir nepriklausomų esinių iliuziją. Gyvybės kaip vienio substancijos arba imanencijos modusai – kūnai – nėra pastovūs ir statiški, jie nuolat kinta, transformuojasi, patiria ir patys įgalina tapsmą. Ši diferenciacija, vis dėlto, nėra išskirtinai disjunkcinė – atskirianti (toks diferenciacijos būdas labiau tipiškąs biogaliai), bet, kaip ją, remdamasi Deleuze'u ir DeLanda, apibrėžia Žukauskaitė, ji veikia kaip disjunkcinė sintezė arba įtraukianti disjunkcija³⁷⁴ – ontologinis principas, įprasminantis ir įgalinantis skirtingų gyvybės ir gyvenimo formų (tiek aktualių, tiek besiaktualizuojančių, tiek virtualių) sambūvį ir sąveiką.

Gyvybės kaip virtualumo samprata perkonfigūruoja patį gyvybės konceptą. Gyvybė nėra aiškiai apibrėžta duotybė, o tai reiškia, kad ji nėra redukuotina į aktualias

371 Ibid, p. 421.

372 Thacker, Eugene. 2016. „Biophilosophy for the 21st century“. In Willmer, S. E., Žukauskaitė, Audronė (eds.). *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political, and Performative Strategies*. New York: Routledge, p. 51

373 Žukauskaitė, Audronė. 2016. *Nuo biopolitikos prie biofilosofijos*, p. 262.

374 Ibid, p. 263.

formas – priešingai, gyvybė yra nuolatinis ir nesibaigiantis tapsmo procesas, vykstantis tarp aktualumo ir virtualumo polių. Svarbu pabrėžti, jog griežta distinkcija tarp aktualumo ir virtualumo yra tik konceptualinė, nes abi šios sampratos apibrėžia skirtingas tos pačios vienos ir vientisos tikrovės išraiškas, kurios, vis dėlto, sąveikauja tarpusavyje ir pereina viena į kitą. Svarstant gyvybės klausimą, virtualumo pirmenybė aktualumo požiūriu yra paaiškinama tuo, kad, kaip pastebi Žukauskaitė, virtualumo kontinuumė gali koegzistuoti skirtingos gyvybės formos³⁷⁵, tuo tarpu aktualumo plotmėje prasminga tik ta gyvybė, kuri yra aktualizuota. Kadangi gyvybė kaip imanentiška substancija nėra determinuota (todėl Deleuze'as nusako ją nežymimuoju artikeliu – *a life*), aktualumas pasirodo tik kaip vienas galimų gyvybės veikimo išraiškų, o būtent virtualumo samprata užfiksuoja jau aptartą pamatinį gyvybės ontologinį principą – disjunkcinę sintezę. Neatsiejamas nuo gyvybės metastabilumas, procesualumas, dinamiškumas reiškia, kad gyvybė nuolat kinta ir tampa, pereina iš vienos būsenos į kitą, įgauna skirtingų formų (ir praranda jas) – šie perėjimai, kokybiniai pokyčiai yra afektai, kurie, kaip juos apibrėžė Massumi, yra tarsi jungikliai tarp aktualumo ir virtualumo (ir *vice versa*).

Atsisakius tapatybės principo ir aktualumą pakeitus virtualumu, iškyla beasmėniškumo klausimas, kurį galima gretinti su Deleuze'o ir Guattari tapsmo nesuvokiama filosofema. Žukauskaitė paaiškina, kad tapsmas nesuvokiama neturi savyje neigiamų ar net destruktivių konotacijų³⁷⁶: iš esmės, kaip ir bet koks tapsmas, tai yra vektorius, nurodantis tapsmo kryptį, bet jokių būdu nenusakantis galutinio siekinio ar rezultato. Pačia bendriausia prasme, tapsmą nesuvokiama būtų galima laikyti organizavimo principo atsisakymu, besireiškiančiu skirtingose plotmėse: reprezentacijos, signifikacijos ir subjektyvybės. Jau aptartos tokios gyvybės charakteristikos, kaip neapibrėžtumas, bestruktūriškumas ir beasmėniškumas aiškiai suponuoja, kad vitališkos jėgos ne organizuoja ir formuoja sluoksnius (stratifikuoja), bet, priešingai, veikia kaip kreatyvus chaosas, kuriame aktualumas ir virtualumas persipina, individus ir subjektus keičia singuliarumai, o tariamą tęstinumą suardo įvykiai. Šia prasme tapsmas nesuvokiama gali būti sutapatinamas su šiomis kreatyviomis, imanentiškomis jėgomis, padarančiomis bet kokias stabilias reikšmių, prasmių ar subjektyvybės sistemas negalimas.

Išversta į biopolitikos kategorijas, biofilosofija pasiūlo neigiamos biopolitikos įveikos scenarijų. Anksčiau buvo teigta, jog kasdienybės dispozityvas yra įdarbinamas biogalios kaip sinchronizavimo(si) priemonė: kasdienybės konstruktas tiek padeda biogaliai sinchronizuotis su populiacijomis, individais bei jų kūnais, tiek verčia pastaruosius

375 Ibid, p. 265.

376 Ibid.

sinchronizuotis su pačia biogalia. Lefebvre, vienas iš kasdienybės kritikų, savo veikale „Ritmo analizė: erdvė, laikas ir kasdienybė“ įveda ritmo – kaip tam tikros afektyvios, daugialypės (biologinės, psichologinės, socialinės, t.t.), jungiančios kiekybines ir kokybines charakteristikas konfigūracijos kasdienybėje – sampratą. Kasdieniams, įprastiems, investuotiems biogalios ritmams, filosofas priešpriešina tai, ką būtų galima pavadinti sąmoninga *aritmija* – ritmo keitimą išliekant ritmo dalimi, kuris įgalina „nedidelę revoliucinę šio pasaulio ir šios visuomenės transformaciją“³⁷⁷. Kitaip tariant, atsižadant homogeniškos kasdienybės, atsiveria pasaulio poliritmija ir polifonija, skirtingų gyvybės ir gyvenimo formų heterogeniškumas ir singularumas. Berndas Boselis tęsia šią Lefebvre'o mintį, teigdamas, jog biogalios vykdomos sinchronizacijos įveika yra įmanoma tik kaip desinchronizavimasis nuo jos objektų – masių ir populiacijų³⁷⁸. Pastarosios yra kodifikuotos, kvantifikuotos ir operacionalizuotos gyvybės reprezentacija, kuriai yra priešpriešinamas gyvybės daugialypumas ir beasmeniškumas.

Konceptualizuodama biomedijuojamą kūną, kuris yra šiuolaikinės skaitmeninės kontrolės taikiny, Clough atkreipia dėmesį, jog kontrolės sąlygomis vykdoma biopolitinė afektyvioji ekonomija nėra šio kūno modelio radimosi sąlyga, bet ne priežastis. Clough pripažįsta, kad biomedijos infrastruktūros eksploatuoja afektą, „jo atvirumą, netikėtą radimąsi (*emergence*), kūrybingumą“³⁷⁹. Tačiau šios afekto charakteristikos nurodo į jo santykį su virtualumu, o tai, savo ruožtu, reiškia, kad pats biomedijuojamas afektyvus kūnas yra tarsi „slenkstis“, nes jis vienu metu yra ir aktualus, ir virtualus. Už šio slenkščio, kaip pagrįstai pastebi Clough, „visada yra kažko kito, netikėto ir naujo galimybė“³⁸⁰. Deleuze'as taip pat aptaria galimą pasipriešinimo kontrolei būdą: interviu su Negri filosofas pastebi, kad priverstinės komunikacijos (ir susijusiam su ja afektyvaus produkavimo) diktatui galima priešintis tik kuriant „nekomunikacijos vakuoles“ ir „grandinės pertraukiklius“³⁸¹. Tai yra savotiška tapsmo nesuvokiama linija: kurti ne prasmines jungtis, o disjunkciją, ne ištraukti (į produkavimą), o pasitraukti, galiausiai, ne komunikuoti, bet tapti neprieinamiems ir nesuvokiamiems kontrolės aparatui³⁸².

377 Lefebvre, Henri. 2004. *Rhythmanalysis: Space, Time, and Everyday Life*. London: Continuum, p. 26.

378 Bosel, Bernd. 2014. „Affective Synchronization, Rhythmanalysis, and the Polyphonic Qualities of the Present Moment“, in Angerer, M., Bernd B., and Ott, M. (eds). *Timing of Affect: Epistemologies of Affection*, Zurich, diaphanes, pp. 99.

379 Clough, Patricia. 2010. *The Affective Turn: Political Economy, Biomedica, and Bodies*, p. 224.

380 Ibid.

381 Deleuze, Gilles. 1990. „Conversation with Antonio Negri“ (Interview), *Futur Anterieur*, Spring, No. 1; Transl. by Joughin, M.; prieiga per internetą: < <https://www.generation-online.org/p/fpdeleuze3.htm> > [Žiūrėta: Gegužės 27, 2021].

382 Deleuze'o filosofijos „tamsusis“ aspektas (*versus* afirmatyvus) yra išsamiai aptariamasis Andrew Culp'o: Culp, Andrew. 2016. *Dark Deleuze*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Galiausiai, pasipriešinimas biosaugumui yra įmanomas tik kaip priverstinio rūpesčio atmetimas. Analizuodamas sovietų režimo žlugimą, Prozorovas rašo, kad atsisakymas tapatintis su valstybės primetamomis gyvenimo formomis ir alternatyvios oficialiajai aplinkos formavimasis (kuri, savo ruožtu, davė akstiną iškilti kokybiškai skirtingoms gyvybės ir gyvenimo formoms) pavertė biopolitinį sovietinį aparatą į „tuščią bejėgę suverenumo kriauklę“³⁸³. Rūpesčiu grindžiamas biosaugumas pajungia gyvybės kontrolės ir rūšiavimo aparatą. Šis aparatas veikia dvejopai: tiek reguliuodamas aktualias gyvybės ir gyvenimo formas, tiek transformuodamas pačios gyvybės radimosi sąlygas. Gyvybės kaip imanentiškos, beasmeniškos, neutralios galios postulavimas anuliuoja biosaugumo aparatą, nes virtualus gyvybės formų sambūvis ir sąveika paneigia biopolitinę naudingumo ir produktyvumo aksiomatiką ir padaro ją beprasmišką. Panašiai kaip Prozorovo aprašytu atveju, tapsmas nesuvokiama (biogaliai), desinchronizavimasis nuo biogalios legitimuotų afektyvių (san)tvarkų atskiria biogalios *potestas* nuo jos „mintamos“ gyvybiškos *potentia*, ir suteikia pagrindą iškilti naujoms, alternatyvioms gyvybės ir gyvenimo formoms bei kurtis kokybiškai skirtingoms nuo *status quo* aplinkoms ir ekologijoms.

3.2. Onto-epistemo-etiniai afirmatyvios afektyviosios biopolitikos principai

Biofilosofija kaip nauja ontologinė paradigma leidžia transgresuoti anapus negatyvios biopolitikos teritorijos ir pradėti žymėti afirmatyvios biopolitikos kontūrus, kurios centre turėtų atsidurti afektas kaip gyvybinių santykių vienetas. Praeitame poskyryje buvo aprašytos tokios gyvybės charakteristikos, kaip daugialypumas, imanentiškumas, virtualumas priešpriešinamos homogenizuojančiam ir hierarchizuojančiam biogalios aparatui. Prozorovas įvardija tokį pajungimo principą kaip hegemonišką universalumą ir pateikia jo išsamią kritiką: šiuolaikinei biopolitikai būdingas universalizavimas „apriboja skirtumą dominuojančios tapatybės ir skirtingų tapatybės politikos formų labui, suteikia vertę skirtumui jo įgalinamam tapatybių pliuralizmo labui, (...) tiek radikalizuoja skirtumą, reikalaujamas kiekvieno esinio singularumo, tiek deaktivuoja jo išskirtinį potencialą“³⁸⁴. Būtent afektas – tariant Massumi žodžiais, būtis intensifikatorius, įgalinantis kokybinę diferenciaciją ir skirtumą – yra pajungiančios sau gyvybines galias biopolitikos įveikos pažadas. Formuluojuant afirmatyvią afektyviąją biopolitiką, svarbu artikuliuoti šios naujos biopolitinės paradigmos ontologines, epistemologines ir etines implikacijas.

383 Prozorov, Sergei. 2007. *The Unrequited Love of Power: Biopolitical Investment and the Refusal of Care*, p. 75.

384 Prozorov, Sergei. 2014. *Ontology and World Politics: Void universalism I*. London and New York: Routledge, p. 69.

Afekto samprata implikuoja ekologinę ontologiją, grindžiamą ne tapatybėmis ir hierarchijomis, bet sąveikomis ir santykiais tarp skirtingų kūnų ir modusų. Dėl šios priežasties Massumi tvirtina, kad būtent santykis yra afektyviosios ontologijos vienetasis³⁸⁵. Tą pačią mintį išsako Grosz: aprašydama monistinę ontologiją, ji teigia, kad vientisos substancijos (vienio, gyvybės, imanencijos) išraiškos – modusai – yra santykiai tarp kūnų, kurie veikia kūnus ar yra veikiami jų³⁸⁶. Šie santykiai nėra duoti ar aiškiai apibrėžti, veikiau jie yra procesualūs ir potencialūs, o tai reiškia, kad ontologinė plotmė niekada nėra aktualizuota iki galo, ji visada išlieka atvira virtualumui ir yra tiesiogiai veikiamą jo. Šia prasme, kaip rašo Massumi, orientuota į afektą ontologija turi būti suvokta ne kaip būties teorija, bet kaip „būties-tarp“ (*being-in-between*)³⁸⁷ – arba, išverčiant šį teiginį į Deleuze'o ir Guattari terminus, kaip tapsmo ontologija, arba ontogenezė. Tai, kas atsiranda ir sykiu išlaiko „tarp“ elementą yra afektas – transversalus santykis, susaistantis du ar daugiau kūnų, didinantis arba mažinantis jų pajėgumus veikti, kurti naujus santykius, rasti naujuose asambliažuose. Tad afekto ontologinio modalumo nenusako buvimo, turėjimo ar priklausymo kategorijos: veikiau afektas gali būti nusakytas per kismo, tapsmo, radimosi (tarp) modalumą.

Ontogenezės samprata leidžia aptikti klasikinės (grindžiamos tapatybe, esatimi, būtimi kaip duotybe) ontologijos teorijos aklavietes. Gilbertas Simondonas, pritaikęs biologinį ontogenezės terminą ontologijai, apverčia tariamą „būties/tapsmo“ dichotomiją (kurioje tapsmas yra kildinamas iš būties, yra būties „pašalinis produktas“), užfiksuodamas būties nestabilumą, procesualumą, netapatumą sau; jis teigia: „būtis tampa būtimi atsiskirdama ir nukrypdoma (*dephases*) nuo savęs per individuaciją³⁸⁸“. Individuacijos samprata užfiksuoja aktyvią, procesualią, vykstančią fazėmis, tarpniais būties prigimtį. Vis dėlto Simondonas įspėja, kad individuacijos nevalia suvokti kaip funkcinio principo (arba nekintančios taisyklės): veikiau individuacija yra, kaip ją apibrėžia pats filosofas, „įgyvendinimas“ (*mettre en œuvre*)³⁸⁹ – pačios gyvybės kaip būties *modus operandi*.

Konceptualus perėjimas nuo individualumo prie individuacijos, nuo principo prie operavimo būdo, nuo ontologijos prie ontogenezės atveria, kaip tai poetiškai suformuluoja Filippo del Lucchese, „pertrūkius, plyšius ir pokyčius pačioje būtyje³⁹⁰“.

385 Massumi, Brian. 2015b. *Politics of affect*, p. 89.

386 Grosz, Elizabeth. 2017. *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, p. 71–72.

387 Massumi, Brian. 2002. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, p. 70.

388 Simondon, Gilbert. 2009. “The Position of the Problem of Ontogenesis”. Trans. By Flanders, Gregory, *Parrhesia*, No. 7, p. 6.

389 Ibid, p. 5.

390 Lucchese, de Philipo. 2009. Monstrous Individuats: Deleuze, Simondon, and Relational Ontology. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, No. 20, Vol. 2–3, p. 184.

Nepaisant to, jog iš pirmo žvilgsnio toks būties modelis gali pasirodyti neraminantis, jis signalizuoja tai, ką, sekant Deleuze'u ir Guattari, būtų galima pavadinti skrydžio, arba pabėgimo linijomis – deterritorizacijos vektorius, nomadišką pabėgimą nuo galios okupuotų ir kolonizuotų teritorijų. Massumi teigimu, ontogenetinė paradigma įtvirtina faktą, jog „su kiekvienu judesiu, su kiekvienu pokyčiu pasaulyje atsiranda kažkas naujo, papildoma tikrovė. Pasaulis yra save papildantis (*self-augmenting*)³⁹¹“.

Ontogenetinė būties galia keisti(s), trūkti ir išlikti yra tiesiogiai išverčiama į josodus – kūnų – afektyvumą kaip (bio)politinę galią. Ontogenezės, bioontologijos, kūno be organų (kaip konsistencijos plotmės) teorijos turi bendrą teorinį pirmtaką – Spinozos monistinę ontologiją. Zevnik pastebi, kad Spinozos ontologinis modelis yra originalus tuo, kad jame būtis (arba gyvybė) randasi ne iš fizikinių, aktualių esinių, bet iš kreatyvios vitališkos galios³⁹². Spinozos filosofinėje sistemoje ši galia yra *conatus* – pačios gyvybės galia, kuri, nors yra ontologinė, yra būdinga tiek substancijai, tiek kiekvienam jos modulusui. Iš *conatus* gimsta afektai, kurie, atitinkamai, didinaodus *conatus*, jų gebą veikti, arba mažina ją. Afektai aiškiai suponuoja kūnų perėjimą nuo vienos būsenos prie kitos ir iš to išplaukiančius kūnų pokyčius (ką Deleuze'as vadina *affectus* ir *affectio* – afektais-perėjimais ir afektais-modifikacijomis). Tai reiškia, kad, viena vertus, kūnai gali pažinti, kokį poveikį jiems daro kiti kūnai, o, antra vertus, suprasti, kokį poveikį jie daro kitiems kūnams ir aplinkoms, kuriose jie atsiranda. Toks ontologijos perkofingūravimas iš afekto – kaip būdingos visiems galios – perspektyvos, Zevnik teigimu, „padeda rasti alternatyviems politiniams ir socialiniams suvokimams³⁹³“. Tad pati ontologija implikuoja kitokią (bio)politinę tvarką, kurioje centrinę poziciją užima ne tapatybės, bet santykiai, ne fiksuota tvarka, bet perėjimai ir pokyčiai, ne galios akumuliacija, bet jos bendrumo pripažinimas.

Akivaizdu, kad ontologija, kurios conceptualinis pagrindas yra afektas ir galia, reikalauja epistemologijos, kuri gebėtų paaiškinti iš jos išplaukiantį onto-politinį modelį. Spinozos žinojimo teorija pasirodo kaip tinkama tam kandidatė. Kaip ir ontologijoje, Spinozos epistemologijos centre atsideria *conatus* ir iš jo išplaukiantys afektai. Pirmos šio darbo dalies pirmame skyriuje buvo pristatyta Spinozos žinojimo klasifikacija, kurią glaustai rekonstruosiu. Spinoza išskiria tris žinojimo tipus: vaizduotę, intelektą ir intuiciją. Pirmasis, vaizduotė, yra grindžiamas tik potyriais, pasyviais afektais, dėl to yra fragmentiškas, ribotas ir neakdevatus. Antrasis žinojimo tipas, intelektas, yra universalesnis ir aprėpia ne tik vieno kūno subjektyvias patirtis, bet pačias būties

391 Massumi, Brian. 2002. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, p. 12.

392 Zevnik, Andreja. 2016. *Lacan, Deleuze, and World Politics: Rethinking the Ontology of the Political Subject*, p. 60.

393 *Ibid*, p. 15.

sąlygas. Tai yra žinojimo tipas, iš kurio išplaukia bendras suvokimas, kaip kūniškieji modusai veikia vienas kitą, kokiomis aplinkybėmis ir kokias modifikacijas patiria, kurios modifikacijos yra naudingos, o kurios – žalingos, pan.

Paskutinį, trečiąjį, žinojimo tipą – intuíciją – Spinoza gretina su dieviškuoju žinojimu ir įvardija jį kaip palaimą, meilę, *cupiditas*. Kadangi šis žinojimas yra aukščiausia epistemologinė pakopa, jis turi savyje aiškių etinių ir politinių implikacijų (Spinozos filosofinėje sistemoje ontologija, epistemologija ir etika yra neatskiriamai susijusios). Toks žinojimas reiškiasi kaip meilė kiekvienam modusui ir kiekvienai kūno modifikacijai: todėl tai yra išlaisvinantis žinojimas, kuris taip pat siekia kitų išlaisvinimo ir kultivuoja kiekvieno laisvę. Schematiškai perteikiant Spinozos epistemologiją, kūnas, veikiamas kitų būties modusų ir suvokiantis savo potyrius (vaizduotė) pereina prie kitos pakopos, kai jis geba suvokti, kad modusai sąveikauja tarpusavyje (intelektas), ir, galiausiai, ekstrapoluoja ir instrumentalizuoja šį žinojimą, siekdamas geresnio gyvenimo sau ir kitiems. Kaip matyti, tokia epistemologija yra orientuota į *praxis*, nes jos pamatas yra neišvengiamas tarpusavio modusų afektyvus susisaistymas, reiškiantis pažeidžiamumą ir reikalaujantis apdairumo, atsakomybės ir rūpesčio.

Akivaizdu, kad tokia onto-epistemologinė konfigūracija implikuoja etinį imperatyvą. Suprantama, kad šis imperatyvas kyla ne iš subjekto kaip autonominio esinio (*individuo*), bet iš pačios ontologinės tvarkos, kurią Braidotti įvardija kaip „priklausymo ekologiją“³⁹⁴. Ekologinė etika žymi lūžį nuo egologinių etinių ir moralinių schemų, ir sykiu leidžia transgresuoti anapus partikuliarių taktinių sprendimų, kaip individas turi elgtis su savimi ir su kitais individais – ji atveria antiantropocentrinę dimensiją, kurioje pasirodo ne tik kiti žmonės, bet taip pat augalai ir gyvūnai, organiniai ir neorganiniai esiniai, visas pasaulis. Afektas nėra kažkas išskirtinai žmogiško: afektai yra būdingi kiekvienam substancijos modusui, kiekvienas modusas veikia kitus ir yra veikiamas jų, o tai reiškia, kad ekologinė etika formuoja trečiąjį žinojimo tipą, siekdama sukurti pasaulį, kuriame būtų vietos reikštis kiekvienam modusui. Sykiu ekologinė etika negali būti redukuota į moralę kaip aiškią aksiomatiką: vadovaujantis Spinozos postulatu, jog negalime žinoti, ką geba kūnas, skirtingų sąveikų ir sandūrų rezultatai taip pat nėra prognozuojami. Dėl šios priežasties Massumi pateikia gan neįprastą, tačiau itin taiklų etikos apibrėžimą: „etikos esmė yra kaip mes apgyvendiname neapibrėžtumą, kartu“³⁹⁵. Žodis „kartu“ nurodo tiek į bendrą atvertį nežinomybei, virtualumui, kuris gali būti tiek įgalinantis, tiek žalojantis, tiek suponuoją įveiką, kuri, vėlgi, kyla iš bendrumo, taigi pabrėžia sambūvio svarbą.

394 Braidotti, Rosi. 2012. *Nomadic ethics*, p. 174.

395 Massumi, Brian. 2015b. *Politics of affect*, p. 11.

Tai reiškia, kad, kaip gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio, tai nėra naivi etika, kuri postuluoja tik galios didėjimą ir ignoruoja silpnumą, skausmą, praradimus. Liūdni afektai – neatsiejama gyvenimo pasaulyje ir su pasauliu dalis. Tačiau svarbu, kaip pažeidžiamumo klausimas yra išverčiamas į etinį registrą. Viena vertus, kaip jau kalbėta anksčiau, bendras visiems pažeidžiamumas aiškiai suponuoja tiek rūpesčio savimi, tiek rūpesčio kitais svarbą. Kaip tai formuluoja Ahmed, pažeidžiamumas išryškina mūsų priklausymą nuo kitų, kuris reiškia du galimus scenarijus: arba praradimą ir skausmą, arba meilę ir apsaugą³⁹⁶. Kitaip tariant, arba liūdny pasijų, arba teigiamų, įgalinančių afektų didinimą. Etinėje sistemoje, kurios siekinys yra bendras gėris, bus mėginama minimizuoti neigiamus afektus ir didinti teigiamus, teikiančius džiaugsmo. Antra vertus, iškyla ištvėrimo klausimas. Per visą savo įkūnytą egzistencijos laiką mes patiriame aibę transformacijų, modifikacijų, mutacijų, taigi, kaip pastebi Braidotti, turime „išlaikyti perėjimus ne(pa)lūždami (*without cracking*)“³⁹⁷. Tai reikalauja specifinės etinės-afektyvios konfigūracijos, kurią, sekant Nietzsche, būtų galima pavadinti *amor fati*. Grosz teigimu, *amor fati*, meilė lemčiai, kyla iš supratimo, kad vieno kūno galios ir gebos visuomet yra persipynusios su pasaulio galiomis ir gali būti jų sumažintos ar net anuliuotos. Mes negalime kontroliuoti šių galių, bet galime reaguoti ir išversti patiriamus pokyčius į tai, kas esame ir kuo tampame³⁹⁸. *Amor fati* yra ontologinė galia inkorporuoti lūžius, kad gebėtume saugiai pereiti iš vienos būsenos į kitą; tai yra epistemologinė duotybė, tapusi etiniu imperatyvu – atlaikyti kiekvieną modifikaciją ir suprasti jos svarbą.

Tad ekologinės etikos modelis yra ne savęs ir savo galių neigimo, pasidavimo prieš pasaulį projektas – tai yra *afirmatyvus* projektas. Braidotti teigia, kad pozityvus afirmatyvios etikos aspektas yra tikėjimas ir žinojimas, jog neigiamus afektus galima transformuoti į įgalinantį veikti džiaugsmą³⁹⁹. Ji atkreipia dėmesį į emancipacinį afektų potencialą, į juos „steigiančią galios (*potentia*) raiškos laisvės varą“⁴⁰⁰. Ji aiškina, kad formuojantys etinius santykius afektai yra „varomos jėgos, konkretizuojančios aktualumą, materialinius santykius, taigi – steigiantys tarpusavio susisaistymo tinklą

396 Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotions*. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 68–69, 125.

397 Braidotti, Rosi. 2012. *Nomadic ethics*, p. 175.

398 Grosz, Elizabeth. 2017. *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, p. 122.

399 Braidotti, Rosi. 2016. „Posthuman Affirmative Politics“. In Willmer, S. E., Žukauskaitė, Audronė (eds.). *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political, and Performative Strategies*. New York: Routledge, p. 51.

400 Ibid, p. 34.

arba rizomą⁴⁰¹. Šis susisaistymas yra mūsų „intymumo su pasauliu“⁴⁰² įrodymas. Todėl priklausymo *ekologiją* kaip etinį projektą, sekant Deleuze'u, būtų galima įvardyti kaip *etologiją* – kaip antimoralistinę etikos formą, nusakomą ne per išorines kategorijas, bet per imanentiškus kūnų sambūvį, santykius ir sąveikas, per poveikius, kuriuos kūnai daro vieni kitiems. Afirmatyvus tokio etinio (arba, tiksliau tariant, onto-epistemo-etinio) projekto komponentas kyla iš nepailstamo smalsumo, eksperimentavimo, savo ir pasaulio galių postulavimo ir džiaugsmo – kaip aukščiausios galios išraiškos – siekio.

3.3. Afirmatyvi afektyvioji biopolitika

Kokia turėtų būti afekto politika? Šį klausimą galima supaprastinti ir paklausti: „kokia turėtų būti politika?“, jei apvalytume politikos sampratą nuo reprezentacijos, signifikacijos, tapatumo, organizavimo ir racionalumo ambicijų. Jan Slaby ir Jonas Bens teigia, kad visos be išimties politinės praktikos yra afektyvios: nuo institucinės ir organizacinės architektūros iki bendruomeninių vertybių ir etinio vertinimo, kodėl vienas ar kitas politinis sprendimas yra teisingas ar neteisingas⁴⁰³. Ši pastaba atliepia Massumi afekto apibrėžimą kaip protopolitinio⁴⁰⁴. Jei politiką suvoktume kaip santykių visumą, afektas yra tai, kas tuo pat metu gimsta iš šio santykio ir įgalina juos. Afekto transindividualumas taip pat nurodo į tokią afekto charakteristiką, kaip transversalumą – žymintią ne įprastą judėjimo „nuo iki“, suponuojantį procedūrinę politiką ir jai būdingą *telos*, bet judėjimą tarp. Todėl afektas, kaip jį vaizdingai apibūdina Massumi, „išilgai perpjauna įprastas kategorijas“⁴⁰⁵. Šia prasme afektas pats savaime yra sunkiai kategorizuojamas ir išverčiamas į politikos kalbą – dėl šios priežasties (bei, apskritai, afekto priešinimosi bet kokiai signifikacinei-reprezentacinei sistemai) yra neįmanoma suformuluoti monolitinės afekto politikos teorijos. Vis dėlto, šiame skyriuje pamėginsiu nužymėti afektyvios (bio)politikos kontūrus.

Pirmasis žingsnis – panaikinti įtampą tarp molinės ir molekulinės plotmių. Viena vertus, kaip tai siūlo daryti Braidotti, šią skirtį galima išversti į dvi politinės ontologijos kategorijas – politikos (*la politique, politics*) ir politiškumo (*le politique, the political*). Jei pirmoji yra *molinė*, susijusi su visuomenės valdymu, institucijomis ir politinėmis procedūromis, antroji – kaip *molekulinė* – aprėpia viską, kas „prasibrauna“ pro

401 Ibid, p. 35.

402 Ibid, p. 36.

403 Slaby, Jan, and Bens, Jonas. 2019. Political Affect. In Slaby, Jan, and von Scheve, Christian. *Affective Societies: Key Concepts*. London and New York: Routledge, p. 340.

404 Massumi, Brian. 2015b. *Politics of affect*, p. ix.

405 Ibid, p. x.

politikos plyšius: afektus ir jų įgalinamas kasdienes transformacijas, eksperimentus, alternatyvius socialinio ir etinio gyvenimo modusus⁴⁰⁶. Trumpai tariant, politiškumas yra minoritarinė, nomadiška ir rizominė tapsmo politika.

Tačiau, kita vertus, politika ir politiškumas, molinė ir molekulinė plotmės nėra viena kitos opozicijos – veikiau tai yra to paties reiškinio – politinės ontologijos – aversas ir reversas. Vadovaujantis DeLandos išvalgomis apie aukšto ir žemo intensyvumo sistemas⁴⁰⁷, galima teigti, jog skirtis tarp molinės ir molekulinės plotmių yra ne *kokybinė*, o *kiekybinė*. Molinė plotmė pasižymi žemu intensyvumu, dėl to ji yra stabilesnė, o molekulinei plotmei būdingas aukštas intensyvumas, dėl to ji yra nepastovi, taki. Tai reiškia, kad tiek molinė plotmė dėl padidėjusio intensyvumo gali konvertuotis į molekulinę, tiek, sumažėjus intensyvumui, molekulinė plotmė pradeda stabilizuotis. Christianas Gilliamas primena, kad makropolitinis produkavimas formuoja socialinį gyvenimą, tuo tarpu mikropolitika – molekulinė politika – yra afektyvi⁴⁰⁸. Grįžtant prie anksčiau aptartos analogiškos skirties tarp *potestas* ir *potentia*, pirmoji yra neįmanoma be antrosios, socialinis produkavimas yra afektyvus *per se*, dėl to pirmenybė turi būti suteikta molekulinei plotmei (analogiškai kaip virtualumas yra pirmesnis už aktualumą, o būtis kyla iš tapsmo, individuacijos, pan.).

Įvedus (veikiau – atpažinus) molekulinę plotmę (bio)politiniame lauke, svarbu pripažinti afektą kaip konstituojančią politinį *praxis* galią. Jonas Bens ir kiti išsako pagrįstą pastabą, kad, kai socialinis ir politinis aparatas veikia pagal įprastas taisykles ir schemas, afektas išlieka nepastebimas⁴⁰⁹. Tam, kad afekto veikimas politiniame lauke taptų aiškus, kaip buvo teigta pirmame poskyryje, reikia desinchronizuotis nuo biogalios siūlomų gyvybės formų ir gyvenimo scenarijų, o tai, savo ruožtu, reiškia ieškoti alternatyvių politinio artikuliuojimo, dalyvavimo ir egzistavimo būdų. Massumi kalba apie nepastebimas kasdienes afektyvias transformacijas kaip apie mikropercepciją (kuri nėra „mažesnė“ ar „žemesnio lygio“ percepcija – tai tiesiog yra kokybiškai kitokio pobūdžio percepcija⁴¹⁰), kai pasaulis palieka savo išpaudą kūne, kurį kūnas dažniausiai suvokia tik retrospektyviai, per padarinius. Afektyvaus jautrumo lavinimas

406 Braidotti, Rosi. 2016. *Posthuman Affirmative Politics*, p. 30–31.

407 DeLanda, Manuel. 2002. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London and New York: Continuum, p. 67.

408 Gilliam, Christian. 2017. *Immanence and Micropolitics: Sartre, Merleau-Ponty, Foucault, and Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 180.

409 Bens, Jonas, Diefenbach, Aletta, Hohn, Thomas, Kahl, Antje, Lehmann, Hauke, Luthjohann, Matthias, Oberkrome, Friederikee, Roth, Gans, Scheidecker, Gabriel, Thonhauser, Gerhard, Ural, Nur Yasemin, Wahba, Dina, Walter-Jochum, Robert, Zik, Ragip. 2019. *The Politics of Affective Societies: An Interdisciplinary Essay*. Bielefeld: transcript Verlag, p. 111.

410 Massumi, Brian. 2015b. *Politics of affect*, p. 53.

padėtų jei ne suvokti mummyse vykstančius pokyčius (nes visiškai racionalus afekto įsisąmoninimas yra tiesiog negalimas), tai bent jau atpažinti „lūžius“ ir „petrūkius“ tariamai hermetiškuose mūsų subjektyvybės konstruktuose, išgirsti afektų aidus monotoniškame kasdienybės gausme. Tad judesys afektyvios biopolitikos link būtų ieškoti būdų, kaip integruoti mikropercepciją į politikos diskursą, kad politika taptų receptyvi tam, kas nematoma, bet tiesiogiai ją formuoja.

Tokio afektyvaus suvokimo „lakmuso juostelė“ gali tapti kūniškai patiriami pasipriešinimas, nesaugumo jausmas, neteisybės patirtis, galiausiai, nusivylimas politine tvarka – žodžiu, neigiami afektai. Šiuolaikinis biopolitinis režimas pasisavina galias, produktyvumą, džiaugsmą, versdamas mus jausti liūdnas pasijas, socialinę apatiją, politinę melancholiją. Demaskuoti biopolitinės kontrolės mechanizmus, kurie, kaip aptarta, dažnai yra rafinuoti ir niuansuoti, manipuliaciniai, lengvai neatpažįstami, o kartais net nematomi, yra kritikos užduotis. Tačiau tai neturi būti negatyvi, reaktyvi ar moralizuojanti kritika – kritika, kuri, tariant Nietzsche's žodžiais, kyla iš resentimento; ši kritika turi būti afirmatyvi, kreatyvi, įgalinanti. Tam Massumi pasiūlo imanentinės kritikos sampratą. Filosofas pagrįstai pastebi, kad šiuolaikinio kapitalizmo ir biopolitikos sąlygomis pozicija „anapus“ nėra galima⁴¹¹. Dėl šios priežasties kritika turi kilti iš aplinkos – kitaip tariant, kritika negali ir neturi tapti transcendentalumo forma, ji turi rasti kaip organiška asambliažo dalis ir keisti jį iš vidaus, imanentiškai.

Kas skiria imanentinę kritiką nuo įprastos, yra ne tik jos padėtis kritikuojamo fenomeno atžvilgiu, bet ir jos logika bei aksiomatika. Kaip ir afektui, imanentinei kritikai yra būdingas transversalumas: „ji keičia radimosi sąlygas. Ji įtraukia tapsmą, užuot vertinusi, kas ir kaip yra⁴¹²“, – rašo Massumi. Jis išskiria tris galimas imanentinės kritikos strategijas: didinimą (*augmenting*), nukrypimą (*diverting*) ir transmutavimą. Pirmoji atitinka akseleracionizmo filosofinę tendenciją – ši kritikos strategija yra nukreipta į situacijos ribų aptikimą, jų intensyvumą ir, atitinkamai, jų panaikinimą, taip susidorojant su pačia situacija. Priešingai, antroji, nukrypimas juda ne link situacijos, bet nuo jos – ši imanentinės kritikos strategija atitinka deteritorizacijos principą, kai aplinka praranda savo ribas, ištirpdama grynoje imanencijoje. Galiausiai, trečioji, transmutavimas kombinuoja skirtingas prieigas, tokiu būdu atrasdama naują trajektoriją⁴¹³. Kartu šios imanentinės kritikos formos pasirodo kaip potencialūs įveikos instrumentai, kurie nėra normatyvūs ar preskriptyvūs, bet spontaniški, variatyvūs ir afektyvūs.

Imanentinė kritika suintensyvina molinius darinius, tokiu būdu suardydama juos, sukurdamą praeigą molekuliniam procesams ir virtualiam kūnui be organų. Būtent

411 Ibid, p. 110.

412 Ibid., p. 71.

413 Massumi, Brian. 2010. On Critique, *Inflexions*, Vol. 4, No. 12, p. 338.

molekuliniame lygmenyje, kaip teigia Guattari, yra „produkuojami ir komponuojami nauji afektai, kuriantys naujas tikrovės formas⁴¹⁴“. Tokią diferenciaciją nuo įprastų galios formų, socialinių asambliažų ir legitimuotų afektyvių (infra)struktūrų Guattari vadina molekuline revoliucija⁴¹⁵. Molekulinė revoliucija gali tapti afirmatyvios afektyviosios biopolitikos prototipu, nes jos, kaip ir biopolitikos, centre atsiduria pati gyvybė: ji, pasak filosofo, „ne tik kuria kolektyvinio gyvenimo, bet taip pat kiekvienos gyvybės ir gyvenimo į(si)kūnijimo sąlygas⁴¹⁶“. Tai yra sistemos destabilizavimas pačios gyvybės – imanencijos – lygmenyje, pasitelkus transversalumo taktikas, apeinant signifikacijos, organizavimo, subjektyvybės ir kitus sulaikančius gyvybę spąstus⁴¹⁷. Kitaip tariant, molekulinės revoliucijos išnaudoja produktyvias gyvybės jėgas, kreatyvų chaosą, nukreipdamos jas prieš bandančią jas apropijuoti ir pajungti savo reikmėms bio/ontogalią. Molinių agregatų intensyvinimas, dispersiniai molekuliniai judesiai link tapsmo nesuvokiama⁴¹⁸ ne tik anuliuoja biogalios aparatą, bet taip pat, tariant Susan Ruddick žodžiais, suteikia mums galimybę „palikti tradicinio veikimo komforto zonas ir žengti į mažiau stabilias teritorijas, kuriose gali rasti nauja mintis, naujų praktikų ir naujas pasaulis⁴¹⁹“.

Tokią politiką, kuri randasi anapus įprastų zonų, kuri įgalina kasdienės molekulinės revoliucijas, kurioje imanentinė saviorganizacija ir kreatyvos transformacijos formuoja naujus epistemologinius, praktinius-politinius ir afektyvius režimus, būtų galima pavadinti mikropolitika. Kokiais principais, be aptartų būtinų prielaidų, būtų galima grįsti mikropolitiką *qua* afektyviają afirmatyvią politiką? Massumi pastebi, kad vienintelė afekto politikos konstanta yra kūrybinis variatyvumas⁴²⁰. Mikropolitika yra susijusi su nerealizuoto virtualaus bet realaus potencialo išnaudojimu⁴²¹. Todėl kertinis mikropolitikos klausimas, pasak Massumi, yra „kaip gyventi intensyviau, pilniau, su padidintomis egzistencijos galiomis⁴²²“, o jos tikslas – „padaryti išsivaizduojama

414 Guattari, Félix, Rolnik, Suely. 2007. *Molecular Revolution in Brazil*. Los Angeles: Semiotext(e), p. 122.

415 Ibid, p. 61.

416 Ibid, p. 63.

417 Guattari, Félix. 1984. *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*. Harmondsworth: Peregrine, p. 103.

418 Merriman, Peter. 2019. Molar and molecular mobilities: The politics of perceptible and imperceptible movements. *Environment and Planning: Society and Space*. Vol. 37, No. 1, p. 78.

419 Ruddick, Susan. 2010. The Politics of Affect: Spinoza in the Work of Negri and Deleuze. *Theory, Culture, and Society*, Vol. 27, No. 4, p.

420 Massumi, Brian. 2015b. *Politics of affect*, p. 81.

421 Ibid., p. 58.

422 Ibid., p.79.

praktikuojama (*make the imaginable practicable*)⁴²³. Taigi, mikropolitika problemą paverčia į galimybę, susidūrus su riba, išranda skrydžio liniją, kartotėje išvelgia skirties galimybę ir renkasi kūrybingą diferenciacijos kelią.

Kaip įspėja Massumi, ir kaip buvo pademonstruota antrame skyriuje, šiuolaikinė bio/ontogalia funkcionuoja mikrolygmeniu, kaip miniatiūrizuotos makro-struktūros, uzurpuodamas mikropolitikos veikimo lauką⁴²⁴. Vadinasi, mikropolitinis pasipriešinimas, molekulinės revoliucijos, kaip teigia Gilliamas, turi tapti „egzistencine laiky-sena“⁴²⁵. Egzistencinės laikysenos imperatyvas, vis dėlto, nereiškia, kad kiekvienas staiga turėtume patapti opozicionieriais, revoliucionieriais, politikos teoretikais ar kritikais; priešingai, kaip sugestionuoja afekto samprata, turėtume atsižadėti aiškių tapatybių (kurios yra lengvas biogalios taikiny, kad ir kokios antisisteminės jos būtų) ir pasiduoti afektyviai žaismei. Gilliamas palygina tai su vaikų žaidimu: apsilvildamas vis skirtingus kostiumus – policininko, gaisrininko, daktaro ar kitus – vaikas performuoja skirtingas tapatybes (funkcijas), nesuabsoliutindamas nė vienos iš jų, žinodamas, kad jis yra daugiau nei kiekvienas iš šių vaidmenų⁴²⁶. Šis pavyzdys aiškiai iliustruoja, kad egzistencinė laikysena, apie kurią rašo Gilliamas, egzistencinis modusas, kuris taip pat turi tapti politikos modusu, yra afektyvus tapsmas, emancipacinis daugialypumas, grindžiamas disjunkcine sinteze (ne „nei... nei...“, bet „ir... ir...“), afirmatyvus džiaugsmas.

Gilliamas įspėja, kad tokio pobūdžio politika yra neišvengiamai rizikinga⁴²⁷. Žinoma, kaip ir kiekvienas žaidimas, jis gali baigtis pergale, o gali pasibaigti pralaimėjimu. Tačiau afekto biopolitikoje priežastį ir pasekmę keičia procesas, galiojančius receptus – eksperimentavimas, o nesėkmes – naujos pradžios. Kad ir koks būtų bandymų rezultatas, afektas (*versus* pasija) verčia priimti pralaimėjimą ne kaip liūdną baigtį, bet kaip *afirmatyvią* paskatą judėti toliau, ieškoti naujų teritorijų, išbandyti save naujuose asambliažuose. Nes, kaip poetiškai mūsų pusiau aporišką padėtį aprašo Massumi: „viskas, ką turime, tai dalyvaujimąjį (*participatory*) pasitikėjimą, kad pasaulis visada jau yra pasiūlęs mums laisvės laipsnių, kuriuos turime didinti“⁴²⁸.

423 Ibid., p. 82.

424 Ibid.

425 Gilliam, Christian. 2017. *Immanence and Micropolitics: Sartre, Merleau-Ponty, Foucault, and Deleuze*, p. 185.

426 Ibid.

427 Ibid., 181.

428 Massumi, Brian. 2015b. *Politics of affect*, p. 111.

IŠVADOS

Šios disertacijos prasminį centrą sudaro dvi tezės – „Kaip sukurti afektu grindžiamą ontologiją?“ ir „Kaip afekto ontologija leidžia aptikti ir analizuoti naujus biopolitikos fenomenus?“. Iš to kyla dvi disertacijos struktūrą motyvavusios probleminės ašys: konceptualinė-metodologinė ir politinė-pragmatinė. Tai veda prie trečiosios tezės – afirmatyvios afektyviosios biopolitikos formulavimo.

I. Skirtingų afekto sampratų analizė ir sintezė leidžia sukurti į afektą orientuotą ontologiją bei apmąstyti jos epistemologines, etines bei biopolitines implikacijas. Šios probleminės trajektorijos atskaitos taškas yra klasikinės filosofijos epistemos užklausimas ir problemimas: klasikinis filosofinis mąstymas remiasi esaties metafizika, subjekto autonomija bei signifikacijos, reprezentacijos ir organizacijos triada. Šios kategorijos yra išvedamos iš transcendentalinės plotmės, kuri yra klasikinės filosofijos epistemologinės sąrangos pamatas. Šiame kontekste afektas pasirodo kaip teorinė transcendentalumo įveika ir galimybė pereiti prie imanencijos kaip alternatyvaus filosofinio modelio. Metodologinė afekto konceptualizavimo problema yra sprendžiama formuluojant originalią ontologinę – o, tiksliau tariant, onto-epistemo-etinę – sistemą.

Kaip produktyvus tokio filosofinio modelio konceptualinis pamatas pasirodo Spinozos monistinė materialistinės ontologijos ir Deleuzeo ir Guattari materialistinės ontogenetinės koncepcijos sintezė. Šioje sintetinėje koncepcijoje visi kūnai yra vientisos substancijos modusai, susiję tarpusavyje afektyviaisiais ryšiais – sąveikomis. Kadangi šias sąveikas įgalinantis afektas yra susijęs su kūnų (modusų) gebos veikti (*potentia*) didėjimu arba mažėjimu, kūnai yra nusakomi ne per tapatybę, bet per transformaciją ir santykį su kitais kūnais-modusais, tad toks modelis yra apibrėžtinas kaip *orientuotas į potencialumą, reliacinis ir transformatyvus*. Afektyviosios sąveikos vyksta grynosios imanencijos/konsistencijos plotmėje, iš kurios svarbiausios Deleuzeo ir Guattari artikuluotos filosofinės kategorijos, kaip molekulinis lygmuo, tapsmas, intensyvumas, nomadiškumas, bei kt. Jos nurodo į tokias kertines į afektą orientuotas ontologijos charakteristikas, kaip *procesualumas, (žmogiškojo) subjekto išcentravimas* bei *daugialypumas*.

Afekto ontologija gali turi aiškių politinių implikacijų: Massumi aprašyta afektui būdinga autonomija reiškia, jog afektas yra virtualumo apraiška aktualumo registre, taigi afektas yra tiesiogiai išverčiamas į kūnams būdingą *potencialumą* aktualizuoti skirtingas galimybes. Vis dėlto afektas ne tik manifestuoja begalę teigiamų galimybių, bet ir neatsiejamą nuo kūnų netvarumą ir pažeidžiamumą. Tai leidžia artikuluoti etines šio ontologinio modelio prielaidas: iš afektu grindžiamos ontologijos išvedamos etikos modelis yra *antisubjektinis* ir *antihumanistinis per se* – tačiau ne negatyviaja,

bet afirmatyviaja prasme. Antropocentristinio (*egologinio*) epistemo-etinio modelio perkonfigūravimas implikuoja kūnų-modusų bendrą susisaistymą, kuris, išverstas į etikos kalbą, reikalauja apdairumo ir rūpesčio. Šioje naujoje *ekologinės etikos* konfigūracijoje afektas (kaip bendros substancijos – gyvybės – apraška) nurodo į neišvengiamą santykį – kuris yra ne vertikalus, bet *horizontalus* – tarp tiek tarp žmogiškųjų, tiek tarp nežmogiškųjų kūnų, *bendro gėrio siekį* ir teigiantį gyvybę ir visų jos formų *afirmatyvumą* nepaisant pažeidžiamumo ir skausmo.

II. Afekto ontologizavimas leidžia konceptualiai perkonfigūruoti biopolitikos sampratą. Konceptualizavus afektą kaip savarankišką filosofemą bei sukūrus ja grindžiamą onto-epistemo-etinį modelį, afekto samprata yra pragmatizuojama (bio) politiniame kontekste. Disertacijoje buvo teigta, jog afektas (jo fizinė ir metafizinė galia, jo potencialumas ir afirmatyvumas) padaro jį, viena vertus, biopolitikos sąlyga, bet, kita vertus, jos taikiniu. Tai, savo ruožtu, implikuoja dvi biopolitikos versijas – afirmatyviają ir negatyviają. Siekiant išryškinti skirtingą afekto mechaniką ir dinamiką šiuose dviejuose biopolitikos kontekstuose, įvedama distinkcija tarp negatyviosios ir afirmatyvios (afektyviosios) biopolitikos versijų, įrodant, jog klasikinės biopolitikos teorijos nebėra pajėgios tinkamai reprezentuoti šiuolaikinių biopolitinių procesų. Konceptualizavus šiuolaikinę (bio)galią kaip ontogalią, buvo parodyta, jog biogalios mechanizmai darosi vis labiau rafinuoti ir niuansuoti bei taikosi ne tiek į makrolygmenį, kiek į mikrolygmenyje vykstančias afektyviasias sąveikas. Toks biogalios veikimo principas buvo konceptualizuotas kaip afektyvioji ortopedija – neparankių afektų reguliavimas ir koregavimas bei parankiųjų (re)produkavimas.

Afektyviosios ortopedijos *modus operandi* pademonstruojamas pasitelkus tris registrus, kuriuose funkcionuoja biogalia: kasdienybės kaip biopolitinio *aktualumo*, biomedijų kaip *potencialumo* ir biosaugumo kaip *virtualumo* valdymo. Originalus sinchronobiopolitikos konceptas atskleidžia, jog kasdienybė *qua* biogalios dispozityvas leidžia pastarajai sinchronizuotis su produktyviais kūnais, eksploatuoti jų gebas bei verčia juos sinchronizuotis su ja. Biomedijos kaip kontrolės tinklas formuoja receptyvų biogaliai biomedijuojamą kūną, kuris tampa biogalios afektyviųjų investicijų *locus*. Galiausiai, biosaugumas, grindžiamas rūpesčio (*agape*) imperatyvu, nustato ribas tarp vertingų ir nevertingų gyvybių arba paverčia pastarąsias vertingomis, arba eliminuoja jas.

III. Afekto ir galios ontologinis konceptualizavimas leidžia formuluoti afirmatyvios afektyviosios biopolitikos sampratą. Šiuolaikinio biopolitinio valdymo eksplikacija verčia klausti – kaip priešintis ontogenetiniu, afektyviosios ortopedijos būdu veikiančiai biogaliai? Atsakymą suponuoja pati afekto samprata: kadangi afektas visada turi rezistencinio potencialo, jis tiek konceptualine, tiek praktine prasme, yra

biogalios paneigimas ir afirmatyvios afektyviosios biopolitikos pažadas. Disertacijoje formuluojamas afirmatyviosios biopolitikos modelis, kuris remiasi sintetinėje dalyje aptarta imanencijos ir gyvybės (kaip ją apibūdino Deleuze'as: imanencijos imanencijos) logika. Buvo išskirti tokie afektyviajai biopolitikai būdingi principai, kaip ontogenezė (*versus* esaties ontologija), instrumentali, orientuota į *praxis* epistemologija, afektyviomis sąveikomis (taigi, pažeidžiamumu ir rūpesčiu) motyvuota etika. Politiniame lygmenyje toks biopolitikos modelis pasižymi orientacija į mikro-, molekulinis procesus, molekulinėmis revoliucijomis, afekto kaip bendrumo ir (bio)politikos sąlygos pripažinimu bei imanentine kritika. Tad afirmatyvi afektyvioji politika suvokiama ne kaip instrumentali, preskriptyvi ar normatyvi praktika, bet kaip galimybių, eksperimentų, atradimų (ir nuo jų neatsiejamų praradimų) politika, kuri, nepaisant sunkumų, išlieka *afirmatyvi*.

Galima teigti, jog tiek konceptualine, tiek politine prasme, afekto pozicija yra „tarp“. Be abejo, tokia pozicija neatsietina nuo neaiškumo, neapibrėžtumo, tam tikro spekuliatyvumo. Antra vertus, buvimas „tarp“ leidžia panaikinti neproduktyvias distinkcijas ir žengti anapus normatyvių paradigmų rėmų. Žvelgiant filosofiskai, afektas įgalina mąstymą ne aktualumo, bet potencialumo ir virtualumo kategorijomis, o tai jau savaime yra filosofinis iššūkis, reikalaujantis naujų konceptualinių priegių ir metodologinių įrankių. Ši disertacija yra bandymas formuoti tokią neįprastą, bet potencialiai produktyvią filosofinę kalbėseną. Vertinant politiškai, afektas kaip „buvimas tarp“ leidžia išvengti tiek perdėm teoretizuoto bei kiek nihilistinio kontempliatyvumo ir preskriptyvumo, tiek vulgaraus, stokojančio kritinės refleksijos politinio aktyvizmo. Nors afektas yra afirmatyvus, jo afirmatyvumas reiškiasi ne kaip naivus optimizmas, kad viskas bus gerai, bet kaip potencialumas. Afekto samprata nėra vien tik galios postulavimas – veikiau nuo jos neatsiejama nuolatinė įtampa tarp galios ir negalios, tarp aktyvumo ir pasyvumo, tarp *potestas* ir *potentia*, potencialumo ir impotencialumo (*adynamia*), tarp naujų trajektorijų atradimų bei džiaugsmo ir praradimų bei skausmo. Tačiau afektas visada žymi „skrydžio liniją“, pažadą, kad gali būti kitaip. Šia prasme ypač svarbus (tiek filosofiskai, tiek politiškai) intensyvumo konceptas, įrodantis, jog duotybės – subjektai, įvykiai, struktūros – yra tik iliuzija, už kurios slepiasi sudėtingi ontogenetiniai ir ontopolitiniai nuolatinės deteritorizacijos ir destratifikacijos procesai. Nors šie procesai tiesiogiai nepriklauso nuo mūsų, mes galime prisidėti prie jų ir didinti ar mažinti jų intensyvumą.

Noris tikėti, jog ši disertacija prisideda prie filosofinio mąstymo „intensyvinimo“. Afekto kategorija išties yra neišsemiamą, tad šioje disertacijoje aptarta problematika gali būti plėtojama tolimesniuose tyrimuose. Kadangi afekto samprata yra universali, potencialių tyrimų kryptys yra įvairios: nuo epistemologijos iki etikos, nuo estetikos ir

meno filosofijos iki neuromokslų, nuo afekto raiškos žmonių socialiniuose santykiuose iki postantropoceniinių teorijų. Šioje disertacijoje ypatingas dėmesys buvo skirtas (bio) politinėms afekto implikacijoms. Viena vertus, šios implikacijos kviečia mąstyti apie „afektyviausias valstybės patologijas“ – apie šiuolaikinės suverenumo idėja grindžiamos politikos ribas ir problematiką bei alternatyvias (tiek spekuliatyvias, tiek realias) politines tvarkas. Kita vertus, nors buvo išdėstyti pamatiniai afirmatyvios afektyvios biopolitikos principai, galima toliau gilintis į šio lauko praktiką ir pragmatiką. Būtent praktinis-pragmatinis aspektas pasirodo kaip perspektyviausias ir labiausiai intelektualiai stimuliuojantis. Kadangi afektas nėra vien tik teorinis konceptas, bet, svarbiausia, išverstas į teorinę kalbą praktinis vyksmas, poreikis ieškoti balanso tarp afekto-*koncepto*, afekto-*įvykio* ir *politinio* afekto inspiruoja tolimesnius kūrybinius, filosofinius ir politinius eksperimentus.

LITERATŪROS SĄRAŠAS

1. Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
2. Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotions*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
3. Ahmed, Sara. 2014. *Willful Subjects*. Durham and London: Duke University Press.
4. Ahuja, Neel. 2016. *Bioinsecurities: Disease Interventions, Empire, and the Government of Species*. Durham and London: Duke University Press.
5. Anderson, Ben. 2011. Affect and Biopower: Towards a Politics of Life. *Transactions of the Institute of British Geographers*, No. 37, Vol. 1, p. 1–16.
6. Artaud, Antonin. 1976. “To Have Done with the Judgment of God, a radio play (1947)”, in *Selected Writings*. Translated by Weaver, Helen. New York: Farrar, Straus, and Giroux, p. 555–574.
7. Balibar, Etienne. 2008. *Spinoza and Politics*. Translated by Snowdon, Peter. London: Verso.
8. Bennet, Jonathan. „Spinoza’s Metaphysics“, in *The Cambridge Companion to Spinoza*. Edited by Garret, Don. Cambridge: Cambridge University Press, p. 61–88.
9. Bens, Jonas, Diefenbach, Aletta., Hohn., Thomas, Kahl, Antje, Lehmann, Hauke, Luthjohann, Matthias, Oberkrome, Friederikee, Roth, Gans, Scheidecker, Gabriel, Thonhauser, Gerhard, Ural, Nur Yasemin, Wahba, Dina, Walter-Jochum, Robert, Zik, Ragip. 2019. *The Politics of Affective Societies: An Interdisciplinary Essay*. Bielefeld: transcript Verlag.
10. Bosel, Bernd. 2014, “Affective Synchronization, Rhythmanalysis, and the Polyphonic Qualities of the Present Moment”, in Angerer, M., Bernd B., and Ott, M. (eds). *Timing of Affect: Epistemologies of Affection*, Zurich, diaphanes, p. 87–102.
11. Braidotti, R. 2019. A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. *Theory, Culture & Society*. Vol 36, No. 6, p. 31–61.
12. Braidotti, Rosi. 2003. Becoming Woman: Or Sexual Difference Revisited. *Theory, Culture, & Society*, Vol. 20, No. 3, p. 43–64.
13. Braidotti, Rosi. 2012. Nomadic Ethics. In Smith, Daniel, Somers-Hall Henry (eds). *The Cambridge Companion to Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 170–197.
14. Braidotti, Rosi. 2016. „Posthuman Affirmative Politics“. In Willmer, S. E., Žukauskaitė, Audronė (eds.). *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political, and Performative Strategies*. New York: Routledge, p. 30–56.
15. Bressani, Martin. 2010. Towards a Digital Theory of Affect [online]. *ACADIA 2010. Life in: formation*, p. 159–163. Prieiga per internetą: http://papers.cumincad.org/data/works/att/acadia10_159.content.pdf
16. Brown, Steven, and Stenner, Paul. 2001. „Being Affected: Spinoza and the Psychology of Emotions“, in *International Journal of Group Tensions*, January, p. 81–105.
17. Campbell, Timothy. 2011. *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
18. Canguilhem, Georges. 1992. Machine and organism. In: Crary, Jonathan, and Kwinter, Stanford. *Incorporations [Zone 6]*. Translated by Cohen, Mark, and Cherry, Randall. New York: Zone Books, p. 44–69.
19. Canguilhem, Georges. 2007. *The Normal and the Pathological*. Trans. By Fawcett, Carolyn. New York: Zone Books.
20. Cheney-Lippold, John. 2011. New Algorithmic Identity: Soft Biopolitics and the Modulation of Control. *Theory, Culture, and Society*, Vol. 28, No. 6, pp. 164–181.

21. Clough, Patricia, Willse, Craig. 2010. "Gendered Security / National Security: Political Branding and Population Racism", *Social Text*, Vol. 28, no. 4, p. 45–63.
22. Clough, Patricia. 2007. "Introduction", in Clough, Patricia, Halley, o'Malley Jean (eds.). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham and London: Duke University Press, p. 1–33.
23. Clough, Patricia. 2010. The Affective Turn: Political Economy, Biomedicine, and Bodies. In Gregg, Melissa, and Seigworth, Gregory. *The Affect Theory Reader*. Durham & London: Duke University Press, p. 206–225.
24. Clough, Patricia. 2018. *The User Unconscious: On Affect, Media, and Measure*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
25. Cooper, Melinda. 2008. *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*. Seattle and London: University of Washington Press.
26. Culp, Andrew. 2016. *Dark Deleuze*. Minnesota: University of Minnesota Press.
27. DeLanda, Manuel. 2002. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London and New York: Continuum.
28. Delanda, Manuel. 2016. *Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
29. Deleuze, Gilles, and Guattari, Félix. 1994. *What is Philosophy?* New York: Columbia Press.
30. Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 2000. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Hurley, Robert, Seem, Mark, and Lane, Helen. Minneapolis: University of Minnesota Press.
31. Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. 2004. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
32. Deleuze, Gilles. 1978. „Lecture Transcripts on Spinoza's Concept of Affect“, in *Course Vincennes*, 24 January 1978. Translated by Murphy, Timothy (online). Retrieved from <https://www.webdeleuze.com/textes/14> (Accessed 6 October, 2019, 20:23).
33. Deleuze, Gilles. 1988. *Spinoza: Practical Philosophy*. San Francisco: City Lights Book.
34. Deleuze, Gilles. 1990. "Conversation with Antonio Negri" (Interview), *Futur Antérieur*, Spring, No. 1; Transl. by Joughin, M.; prieiga per internetą: < <https://www.generation-online.org/p/fpdeleuze3.htm> > [Žiūrėta: Gegužės 27, 2021].
35. Deleuze, Gilles. 1992. Postscript on the Societies of Control. *October*, Vol. 59, p. 3–7.
36. Deleuze, Gilles. 1992. What is a Dispositif? Ed. By Armstrong, Todd. *Michel Foucault, Philosopher*. New York: Routledge, p. 159–169.
37. Deleuze, Gilles. 1997. *Negotiations 1972–1990*. Trans. Martin Joughin. New York: Columbia University Press.
38. Deleuze, Gilles. 2006. *Foucault*. Translated by Hand, Sean. London, New York: Continuum.
39. Deleuze, Gilles. 2013. *Immanence: A Life*, in Campbell, T., Sitze, A (eds.). *Biopolitics: A Reader*. Durham and London: Duke University Press, p. 421–426.
40. Derrida, Jacques. 1978. *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Translated by Allison, David. Evanston: Northwestern University Press.
41. Derrida, Jacques. 1978. *Writing and Difference*. Translated by Bass, Alan. Manchester: Manchester University Press.
42. Derrida, Jacques. 2002. *Without Alibi*. Translated by Kamuf, Peggy. Stanford: Stanford University Press.
43. Derrida, Jacques. 2005. *Politics of Friendship*. Translated by Collins, George. London: Verso.
44. Derrida, Jacques. 2005a. *Rogues: Two Essays on Reason*. Translated by Brault, Pascale-Anne, and Naas, Michael. Stanford: Stanford University Press.

45. Derrida, Jacques. 2005b. *On Touching – Jean-Luc Nancy*. Translated by Irizarry, Christine. Stanford: Stanford University Press.
46. Derrida, Jacques. 2006a. Apie gramatologiją. Vertė Keršytė, Nijolė. Vilnius: Baltos lankos.
47. Derrida, Jacques. 2006b. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Translated by Kamuf, Peggy. London, New York: Routledge.
48. Descartes, Rene. 1996. „Meditations On First Philosophy“. In: *The Philosophical Works of Descartes*. Translated by Haldane, Elizabeth. Cambridge: Cambridge University Press.
49. Descartes, Rene. *The Passions of the Soul* (2017) [online]. *Early Modern Texts*. Prieiga per internetą: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/cartes1649part2.pdf> [Žiūrėta Spalio 2, 2019, 22:17]
50. Dillon, Michael, Lobo-Guerrero, Luis. 2008. “Biopolitics of security in the 21st century: an introduction“, *Review of International Studies*, No. 34, p. 265–292.
51. Dreyfus, Hubert, and Rabinow, Paul. 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
52. Earlie, Paul. 2017. *Derrida's Political Emotions*. *Theory and Event*, Vol. 20, No. 2, p. 11–18.
53. Ellis, Darren, Tucker, Ian. 2015. *Social Psychology of Emotions*. London: Sage Publications.
54. Esposito, Roberto. 2010. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Translated by Campbell, Timothy. Stanford: Stanford University Press.
55. Esposito, Roberto. 2011. *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Translated by Hanafi, Zakiya. Cambridge: Polity Press.
56. Esposito, Roberto. 2013. Community, Immunity, Biopolitics. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, No. 18, Vol. 3. Translated by Hanafi, Zakiya, p. 83–90.
57. Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*. Translated by Alan Sheriidan Smith. New York: Pantheon Books.
58. Foucault, Michel. 1977. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Edited by Donald, Bouchard. Ithaca, New York: Cornell University Press.
59. Foucault, Michel. 1982. The Subject and Power. *Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 4, p. 777–795.
60. Foucault, Michel. 1986. Omnes et Singulatim: Towards a Critique of Political Reason. *Le Dèbat*, Vol. 41, No. 1986, p. 5–36.
61. Foucault, Michel. 1990. Nietzsche, Freud, Marx. In Ormiston, Gayle, and Schrift, Alan. *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy*. New York: SUNY Press, p. 59–67.
62. Foucault, Michel. 1990. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977–1984*. Edited by Kritzman, Lawrence. London: Routledge.
63. Foucault, Michel. 1998. *Disciplinuoti ir bausti: kalėjimo gimimas*. Vertė Daškus, Marius. Vilnius: Baltos lankos.
64. Foucault, Michel. 1999. *Seksualumo istorija*. Vertė Kašelionienė, Nijolė, ir Padalevičiūtė, Renata. Vilnius: Vaga.
65. Foucault, Michel. 2003. *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France 1975–1976*. Translated by Macey, David. New York: Picador.
66. Foucault, Michel. 2005. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France 1981–1982*. Translated by Graham Burchell.. New York: Palgrave Macmillan.
67. Foucault, Michel. 2007. *Security, territory, population: Lectures at the College de France 1977–78*, translated by Burchell, G. New York: Palgrave Macmillan.
68. Foucault, Michel. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Colege de France 1978–1979*,

- translated by Burchell, G. New York: Palgrave Macmillan.
69. Freud, Sigmund. 1949. *Inhibitions, Symptoms, and Anxiety*. Translated by Strachey, Alex. London: Hogarth Press.
 70. Freud, Sigmund. 1953. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volume I (1886–1899): Pre-Psycho-Analytically Publications and Unpublished Drafts*. London: Hogarth Press.
 71. Freud, Sigmund. 1989. *The Ego and the Id*. Translated by Riviere, Joan. New York and London: W. W. Norton & Company.
 72. Galloway, Alexander. 2012. Computers and the Superfold. *Deleuze Studies*, vol. 6, no. 4, p. 513–528.
 73. Gillespie, Tarleton. 2014. “The relevance of algorithms”, in Gillespie, T., Boczkowski, P., and Foot, K. *Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society*. Cambridge and London: The MIT Press.
 74. Gillespie, Tarleton (2018). *Custodians of the Internet: Platforms, Content Moderation, and the Hidden Decisions that Shape Social Media*. New Haven & London: Yale University Press.
 75. Gilliam, Christian. 2017. *Immanence and Micropolitics: Sartre, Merleau-Ponty, Foucault, and Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
 76. Grossberg, Lawrence. 1992. *We Gott Get out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. London and New York: Routledge.
 77. Grossberg, Lawrence. 2010. „Affect’s Future: Rediscovering the Virtual in the Actual. In Gregg, Melissa, Seigworth, Gregory. *The Affect Theory Reader*. Durham and London: Duke University Press, p. 309–338.
 78. Grosz, Elizabeth. 2012. Deleuze, Ruyer, and Becoming-Brain: The Music of Life’s Temporality. *Parrhesia*, No. 15, p. 1–13.
 79. Grosz, Elizabeth. 2017. *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*. New York: Columbia Press.
 80. Grosz, Elizabeth. 1994. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
 81. Grosz, Elizabeth. 2008. *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth*. New York: Columbia University Press.
 82. Guattari, Félix, Rolnik, Suely. 2007. *Molecular Revolution in Brazil*. Los Angeles: Semiotext(e).
 83. Guattari, Félix. 1984. *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*. Harmondsworth: Peregrine.
 84. Guattari, Félix. 1995. *Chaosmosis: an Ethico-Aesthetic Paradigm*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
 85. Hayles, Katherine. 2006. Traumas of Code. *Critical Inquiry*, vol. 33, no. 1, p. 136–157.
 86. Hardt, Michael, and Negri, Antonio. 2000. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
 87. Hardt, Michael, and Negri, Antonio. 2014. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press.
 88. Husserl, Edmund. 1982. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Translated by Cairns, Dorion. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.
 89. Kant, Immanuel. 2000. *Critique of Pure Reason*. Translated by Guyer, Paul, and Wood, Allen. Cambridge: Cambridge University Press.
 90. Kvedaravičius, Mantas. 2012. Veido esatis. *Athena: Filosofijos studijos*, no. 8, pp. 269–284.
 91. Lacan, Jacques. 1979. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Translated by Sheridan, Alan. London: Penguin Books.

92. Lacan, Jacques. 1990. *Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*. Translated by Mehlman, Jeffrey. New York and London: W. W. Norton & Company.
93. Lash, Scott. 2007. Capitalism and Metaphysics. *Theory, Culture, Society*, Vol. 24, No. 5, p. 1–26.
94. Lawlor, Leonard. 2014. Auto-affection. In Colebrook, Claire. *Jacques Derrida: Key Concepts*. London and New York: Routledge, p. 130–138.
95. Lazzarato, Maurizio. 2006. “The Concepts of Life and the Living in the Societies of Control”, in Fuglsang, M., and Sorensen, B (eds.). *Deleuze and the Social*. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 171–190.
96. Lefebvre, Henri. 1984. *Everyday Life in the Modern World*. New Brunswick: Transaction.
97. Lefebvre, Henri. 1996. *Critique of Everyday Life: Volume 1*. Trans. By Moore, John. New York: Verso.
98. Lefebvre, Henri. 2004. *Rhythmanalysis: Space, Time, and Everyday Life*. London: Continuum.
99. Leys, Ruth. 2011. The Turn to Affect: A Critique. *Critical Inquiry*, Vol. 37, No. 3, p. 434–472.
100. Lemke, Thomas. 2011. *Biopolitics: An Advanced Introduction*. New York and London: New York University Press.
101. Lyotard, Jean-François. 1988. *The Differend: Phrases in Dispute*. Translated by Abbeele, Georges van Den. Manchester: Manchester University Press.
102. Lyotard, Jean-François. 2002. Emma: Between Philosophy and Psychoanalysis. In Silverman, Hugh. *Lyotard: Philosophy, Politics and the Sublime*. London and New York: Routledge, p. 55–97.
103. Lucchese, de Philipo. 2009. Monstrous Individuatings: Deleuze, Simondon, and Relational Ontology. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, No. 20, Vol. 2–3, p. 179–193.
104. Mayes, Christopher. 2015. *The Biopolitics of Lifestyle: Foucault, ethics and healthy choices*. London and New York: Routledge.
105. Massumi, Brian. 1996. *A User’s Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge: The MIT Press.
106. Massumi, Brian. 2002. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham & London: Duke University Press.
107. Massumi, Brian. 2010. On Critique, *Inflexions*, Vol. 4, No. 12, p. 337–340.
108. Massumi, Brian. 2014. *What Animals Teach Us About Politics*. London & Durham: Duke University Press.
109. Massumi, Brian. 2015a. *The Politics of Affect*. Cambridge: Polity Press.
110. Massumi, Brian. 2015b. *Ontopower: War, Powers, and the State of Perception*. Durham and London: Duke University Press.
111. Mbembe, Achilles. Necropolitics. *Public Culture*, 15(1). Translated by Meintjes, Libby, p. 11–40.
112. Mendieta, Eduardo. 2014. „Biopolitics“. In Lawlor, Leonard, and Nale, John (eds.). *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 39–40.
113. Merriman, Peter. 2019. Molar and molecular mobilities: The politics of perceptible and imperceptible movements. *Environment and Planning: Society and Space*. Vol. 37, No. 1, p. 65–82.
114. Moran, Dermot. 2011. *Husserl’s Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
115. Mortensen, Ellen. 2017. Mood, Method, and Affect: Current Shifts in Feminist Theory. *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics*, 1 (1), 02, p. 1–9.
116. Nealon, Jeffrey. 2015. Control. In Lawlor, Leonard, and Nale, John (eds.) *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 83–86.

117. Neidich, W. 2016. "Cognitive capitalism and the governance of the prefrontal cortex", in *The Routledge Handbook of Biopolitics*, ed. by Prozorov, S., and Rentea, S. London & New York: Routledge, p. 187–203.
118. Nietzsche, Friedrich. 1996. *Apie moralės genealogiją*. Vertė Tekorius, Alfonsas. Vilnius: ALK pradaį.
119. Nouvet, Claire. 2003. The Inarticulate Affect: Lyotard and Psychoanalytic Testimony. *Discourse*, Vol. 25, No. 1/2, p. 231–247.
120. Ojakangas, Mika. 2005. Impossible Dialogue on Biopower: Agamben and Foucault, *Foucault Studies*, no. 2, p. 5–28.
121. Patton, Paul. 2000. *Deleuze and the Political*. New York and London: Routledge.
122. Plotnitsky, Arkady. 2006. Chaomologies: Quantum Field Theory, Chaos and Thought in Deleuze and Guattari's What is Philosophy? *Deleuze and Science*, Vol. 29, No. 2, p. 40–56.
123. Protevi, John. 2001. *Political Physics: Deleuze, Derrida, and the Body Politics*. London and New York: The Athlone Press.
124. Protevi, John. 2015. Body. In Lawlor, Leonard, and Nale, John (eds.) *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 51–56.
125. Prozorov, Sergei. 2007. The Unrequited Love of Power: Biopolitical Investment and the Refusal of Care. In *Foucault Studies*, No. 4, 53–77.
126. Prozorov, Sergei. 2014. *Ontology and World Politics: Void universalism I*. London and New York: Routledge.
127. Prozorov, Sergei. 2020. Foucault and the Birth of Psychopolitics: Towards the Genealogy of Crisis Governance. *Security Dialogue*. Vol. 52, No. 5, pp. 1–16.
128. Puar, Jasbir. 2005. Queer Times, Queer Assemblages. *Social Text*, 84–85, Vol. 23, No. 3–4, p. 121–139.
129. Ricoeur, Paul. 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Translated by Savage, Denis. New Haven: Yale University Press.
130. Robinson, Sandra. 2016. The Vital Network: An Algorithmic Milieu of Communication and Control. *Communication +1*, vol. 5, article 5, p. 1–22.
131. Ruddick, Susan. 2010. The Politics of Affect: Spinoza in the Work of Negri and Deleuze. *Theory, Culture, and Society*, Vol. 27, No. 4, p. 21–45.
132. Saussure, Ferdinand. 1974. *Course in General Linguistics*. Translated by Baskin, Wade. London: Fontana.
133. Schrift, Alan. 2014. Friedrich Nietzsche (1844–1901). In Lawlor, Leonard, and Nale, John (eds.) *The Cambridge Foucault Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 662–668.
134. Silverman, Kaja. 1988. *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
135. Simondon, Gilbert. 2009. "The Position of the Problem of Ontogenesis". Trans. By Flanders, Gregory, *Parrhesia*, No. 7, p. 4–16.
136. Slaby, Jan, and Bens, Jonas. 2019. Political Affect. In Slaby, Jan, and von Scheve, Christian. *Affective Societies: Key Concepts*. London and New York: Routledge, p. 340–351.
137. Slote, Sam. 2019. Namelessness from Artaud to Beckett. *Samuel Beckett Today / Aujord'hui*, No. 31, p. 130–146.
138. Spinoza, Benedict. 2007. „Theological-Political Treatise“. In *Cambridge Texts in the History of Philosophy*. Edited by Israel, Jonathan. Cambridge: Cambridge University Press.

139. Spinoza, Benedict. 2001. *The Ethics*. Translated by Elwes R. H. M. Blackmask Online.
140. Swenson, Kristin. 2011. Affective labor and governmental policy: George W. Bush's New Freedom Commission on Mental Health, *Baltic Journal of Law & Politics*, Vol. 4, No. 2: 1–23.
141. Terada, Rei. 2001. *Feeling in Theory: Emotion after the "Death of the Subject"*. Cambridge: Harvard University Press.
142. Terranova, Tiziana. 2004. *Network Culture: Politics for the Information Age*. London: Pluto Press.
143. Thacker, Eugene. 2004. *Biomedea*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
144. Thacker, Eugene. 2011. "Necrologies, or the Death of the Body Politics", in *Beyond Biopolitics: Essays on the Governance of Life and Death*, ed. by Clough, P., Willse, C. Durham and London: Duke University Press, p. 139–162.
145. Thacker, Eugene. 2014. "Dark Media", in *Excommunication: Three Inquiries in Media and Mediation*, ed. by Gallowsay, A., Thacker, E., and Wark, M. Chicago & London: The University of Chicago Press, p. 77–150.
146. Thacker, Eugene. 2016. „Biophilosophy for the 21st century“. In Willmer, S. E., Žukauskaitė, Audronė (eds.). *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political, and Performative Strategies*. New York: Routledge, p. 123–134.
147. Thrift, Nigel. 2004. Intensities of feeling: towards a spatial politics of affect, in *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, Vol. 86, No. 57–78.
148. Tucker, Ericka. 2013. Affective Disorders of the State: A Spinozian Diagnosis and Cure. *Journal of East–West Thought*, Vol. 3, No. 3, pp. 97–119.
149. Woodward, Ashley. 2013. Testimony and the Affect-phrase. In Bickis, Heidi, and Shields, Rob. *Rereading Jean-François Lyotard: Essays on His Later Works*. Farnham: Ashgate, p. 169–188.
150. Zappa, Joseph. 2019. Deconstructing Affects and Affects of Deconstruction. *Derrida Today*, Vol. 12, No. 2, p. 192–210.
151. Zevnik, Andreja. 2016. *Lacan, Deleuze, and World Politics: Rethinking the Ontology of the Political Subject*. London and New York: Routledge.
152. Žukauskaitė, Audronė. 2006. Metamorfozės: filosofija ir gyvūniškumas. *Athena: Filosofijos studijos*, No. 1, p. 71–81.
153. Žukauskaitė, Audronė. 2011. *Gilles'o Deleuze'o ir Féliso Guattari filosofija: daugialypumo logika*. Vilnius: baltos lankos.
154. Žukauskaitė, Audronė. 2016. *Nuo biopolitikos prie biofilosofijos*. Vilnius: kitos knygos.
155. Žukauskaitė, Audronė. 2018. Imuniteto samprata Jacques'o Derrida ir Roberto Esposito filosofijoje. *Athena*, Nr. 13, p. 81–95.

Denis Petrina

**AFEKTO SAMPRATOS FILOSOFINĖS INTERPRETACIJOS
IR BIOPOLITINĖS IMPLIKACIJOS**

Daktaro disertacija

Humanitariniai mokslai, filosofija (H 001)

Tiražas 15 egz.

Išleido Lietuvos kultūros tyrimų institutas,
Saltoniškių g. 58, LT-08105, Vilnius

Spausdino BALTO Print,
Utenos g. 41B, LT-08217, Vilnius