

Ciało warte obrony

Wyjaśnienie kilku pojęć: rozważania wstępne¹¹

Ed Cohen

Wydział Women's & Gender Studies
Rutgers University, New Brunswick, USA
przekład: Przemysław Wewiór
przejrzała i poprawiła: Aleksandra Derra¹²

Abstrakt

Tekst niniejszy jest wprowadzeniem do książki Eda Cohena *A Body Worth Defending: Immunity, Biopolitics and the Apotheosis of the Modern Body*. Autor bada, w jaki sposób immunologia wpływa na postrzeganie tak ciała ludzkiego, jak i bytów politycznych, ukazując współczesne konceptualizacje tych zjawisk jako wzajemnie od siebie zależne. Zastosowane ujęcie historyczne pozwala na prześledzenie historii metafory odporności w polityce i medycynie.

Słowa kluczowe: biopolityka; ciało; medycyna; nowoczesność; odporność.

*W kulturze tej myślenie medyczne z powodzeniem określa
filozoficzny status człowieka.
[Michael Foucault: *Narodziny kliniki*¹³]*

*Projekty naukowe są projektami politycznymi: zmieniają obywateli.
[Donna Haraway: *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan@_Meets_OncoMouse*¹⁴]*

*Wybór wyjaśnienia w medycynie jest zawsze wyborem wartości.
[Lawrence Kirmayer: *Mind and Body as Metaphors*¹⁵]*

¹¹ Artykuł ten ukazał się w pierwotnej wersji jako wprowadzenie do książki Eda Cohena: *A Body Worth Defending*. 2009. Duke University Press. Wszystkie prawa zastrzeżone. Publikacja za uprzejmą zgodą Wydawnictwa.

¹² Opracowanie cytatów*: Redakcja (*część przetłumaczonych cytatów pochodzi z dostępnych polskich przekładów książkowych).

¹³ M. Foucault. 1999. *Narodziny kliniki*. Przeł. P. Pieniążek. Warszawa: Wydawnictwo KR: 250.

¹⁴ D.J. Haraway. 1997. *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan@_Meets_OncoMouse* TM: Feminism and Technoscience. New York: Routledge.

¹⁵ L. Kirmayer. 1988. *Mind and Body as Metaphors: Hidden Values in Biomedicine*. M. Lock i D. Gordon, red. *Biomedicine Examined*. Boston: Kluwer Academic Publishers.

Witalny wymiar obrony

W swoim pamiętniku Élie Metchnikoff z rozrzewnieniem przywołuje banalne wydarzenia, które przyspieszyły odkrycie przez niego w 1881 roku odporności jako formy biologicznej samoobrony:

Pewnego dnia, gdy cała rodzina wybrała się do cyrku, by zobaczyć niezwykle tresowane małpy człekokształtne, zostałem sam ze swoim mikroskopem i obserwowałem procesy życiowe w ruchomej komórce przezroczystej larwy gwiazdy morskiej, kiedy nagle nowa myśl przebiegła przez moją głowę. Olśniło mnie, że podobne komórki mogą służyć do obrony organizmu przeciwko intruzom [...]. Pomyślałem sobie, że jeśli moje przypuszczenie jest prawdziwe, to drzazga wprowadzona w pozbawione naczyń krwionośnych i systemu nerwowego ciało larwy gwiazdy morskiej powinna zostać w krótkim czasie otoczona przez ruchome komórki, tak jak to obserwujemy u człowieka, który ukuł się drzazgą w palec. Zapowiedź wypełniła się natychmiast.

W miejscu naszego zamieszkania znajdował się mały ogródek... Przyniosłem z niego kilka kolców róży i wprowadziłem je natychmiast pod skórę pięknej larwy gwiazdy morskiej, która była przezroczysta jak woda.

Czekałem na wyniki mojego eksperymentu i byłem zbyt podekscytowany, by móc zasnąć tamtej nocy. Bardzo wcześnie rankiem ustaliłem, że moje doświadczenie całkowicie się powiodło.

(Metchnikoff 1959: 97 [Podkreślenia – E. Cohen])

Z tego skromnego połączenia larwy gwiazdy morskiej, kolców i mikroskopu Metchnikoff wydedukował zupełnie nowy sposób patrzenia na to, jak współistnieją ze sobą organizmy, a w rezultacie obwieścił światu, że biologiczna „odporność” jest organiczną postacią „obrony”¹⁶.

Gdy jego rodzina poszła oglądać „niezwykle tresowane małpy człekokształtne”, naukowiec, który został sam ze swoim instrumentem, doznał olśnienia: „Jak organizmy bronią się przed intruzami?” – zastawiał się. Oczywiście w przypadku „wtargnięcia” każda reakcja musi być „obroną”. „Aha! – pomyślał – być może komórki ruchome potrafią się *mobilizować* przeciwko takim najściom”. Metchnikoff postanowił przetestować swoją hipotezę, odgrywając ten scenariusz. Utożsamiając się w działaniu z najeżdżcą, przedziurawił „skórę pięknej larwy gwiazdy morskiej,

¹⁶ Praca Alfreda Taubera i jego współpracowników stanowi punkt wyjścia dla moich rozważań nad odpornością. Zob. Tauber i Chernyak, *Metchnikoff and the Origins*; Tauber, *The Immune Self*; Padolsky i Tauber, *Generation of Diversity*. Mój sposób myślenia ukształtował również Moulin, *La derniere langage*. Najlepsza historia ogólna to Silverstein, *A History of Immunology*. Zob. również Napier, *The Age of Immunology*. Pracę, która skupia się niemieckiej bakteriologii jako tygłu, z którego wyłoniła się immunologiczna myśl Paula Ehrlicha (ale lekceważy Matchnikoffa) – zob. Mazumdar, *Species and Specificity*.

która była przezroczysta jak woda”. Czyniąc to, wyobrażał sobie, że odwzorowuje formę agresji, która – jak zakładał – była zupełnie naturalna (jakby on sam ustanowił siłę przyrody). Tym sposobem dał wzorcowy przykład tego, co filozofka G. E. M. Anscombe nazwała działaniem pod pewnym opisem (Anscombe 2000: 84-85). Innymi słowy, tworząc z perspektywy intruza sprawozdanie z eksperymentu, Metchnikoff przyjmuje jego rolę, a potem wnioskuje, że reakcje larwy – niezależnie od tego, jakie one są – przedstawiają logiczną antytezę działań atakującego katalizatora. Gdy Metchnikoff obserwuje przedmiot doświadczenia kolejnego ranka, jest świadkiem, że fragment kolca róży otaczają duże amebowate komórki, najwyraźniej usiłujące go rozłożyć. Wówczas rozpoznaje (*recognizes*) – czy też raczej: poznaje na nowo (*re-cognizes*) – że rozkładanie obcego przedmiotu przez komórki stanowi charakterystyczny proces ochronny. Ten przeblysłk intuicji sprawił, że Metchnikoff wpadł na pomysł, jak można – posługując się pojęciem *obrony* – wyczerpująco wyjaśnić współistnienie organizmów w środowiskach, które są przepełnione innymi organizmami rozmaitej skali i różnych rozmiarów.

Z pewnością wielu z nas jest przekonanych, że wyjaśnienie Metchnikoffa klarownie opisuje, jak zachowują się żywe organizmy lub przynajmniej jak powinny się zachowywać. W przeciągu około stu ostatnich lat idea odporności przeniknęła z laboratorium Metchnikoffa do naszej samowiedzy, dlatego teraz przyjmujemy za oczywiste liczne założenia, na których się ona opiera. Na przykławiętszość z nas, zdając się na takie biomedyczne zabiegi, jak szczepienia ochronne lub kuracje antybiotykowe, zgadza się z ideą, że nasz system odpornościowy powinien bronić nas przed chorobami (nawet jeśli jesteśmy zupełnie świadomi tego, że nie zawsze wywiązuje się z tego zadania). A skoro tylko nieliczni z nas dogłębnie rozumieją złożoność systemu immunologicznego, to zazwyczaj zakładamy, że reprezentuje on pierwszą linię frontu w naszej nieustannej walce z wrogimi siłami chorób. Jednakże, mimo że już zaakceptowaliśmy ten pogląd, odporność nie jest *naturalnym sposobem przedstawiania* naszej organicznej zdolności do życia wśród innych organizmów rozmaitej skali i różnych rozmiarów; nie jest nią również obrona. Odwrotnie, oba terminy wywodzą się ze sposobu, w jaki zachodnia myśl prawnopolityczna opisuje złożone, trudne, a czasem krwawe relacje, w których *ludzie* żyją wśród innych *ludzi*. Dopiero później, znacznie później, zostały one zastosowane do całego świata ożywionego – włączając w to tę jego część, którą nazywamy „człowiekiem”. Nowoczesne przeświadczenia o tym, czym jest osobowość i zbiorowość, przesiąkły zarówno pojęciem „odporności”, jak i „obrony”. Każde z nich wyznacza inną strategię radzenia sobie z tarciami i napięciami (jeśli nie otwartymi przeciwieństwami) między jednostką a grupą, między pojedynczą osobą a zbiorowością, które są charakterystyczne dla nowoczesnych formacji politycznych. W rzeczy samej, zarówno odporność, jak i obrona pełnią główną rolę w kształtowaniu tego, co zwiemy teraz liberalnym albo demokratycznym rządem, i tym sposobem dogłębnie kształtują nasze horyzonty ekonomiczne i polityczne.

Jak zatem te złożone i ważne pojęcia przedostają się do biomedycyny? I jakie biopolityczne skutki powodują, gdy przenoszą się z polityki i prawa do tego wielokomórkowego przedmiotu, który nazywamy „ciałem”? Nawet kiedy idziemy się zaszczepić, bierzemy antybiotyki, staramy się unikać rzeczy, na które jesteśmy uczuleni, sprawdzamy poziom naszych białych krwinek albo słuchamy wiadomości o sprawozdaniach na temat AIDS, SARS lub ptasiej grypy, to wciąż większość z nas nie jest świadoma jednego podstawowego historycznego faktu: biologiczna odporność taka, jaką ją znamy, nie istniała przed końcem XIX wieku. Podobnie jak idea, że organizm broni się na poziomach komórkowym i molekularnym. Przez blisko dwa tysiące lat jurydyczne pojęcie odporności, które po raz pierwszy sformułowano w starożytnym Rzymie, funkcjonowało niemal wyłącznie jako termin polityczny i prawniczy – ponadto jako wyjątkowo ważny i historycznie przesadnie dookreślany. „Samoobrona” także powstaje najpierw jako pojęcie polityczne, choć znaczenie nowsze – wyłaniając się zaledwie 350 lat temu w czasie trwania angielskiej wojny domowej, gdy Thomas Hobbes zdefiniował ją jako pierwsze „prawo naturalne”. Biomedycyna 125 lat temu zjednoczyła te dwa nieprawdopodobnie złożone, wpływowe i wówczas mocno różniące się (a może nawet niepasujące do siebie) polityczne idee w jedną, tworząc „odporność-jako-obronę”. Potem dokonała transplantacji tej nowej biopolitycznej hybrydy do żywego ciała ludzkiego. Od tego czasu nie jesteśmy już tacy sami.

Kiedy nauka przekształciła odporność w latach 80. i 90. XIX wieku, zrównując ją z obroną, tę ostatnią po raz pierwszy uznano za zdolność żywego organizmu. Zmieniło to radykalnie nie tylko wyobrażenia na temat naszego ciała jako żywego organizmu, ale również sposób, w jaki wyobrażamy sobie, co to znaczy być organizmem żyjącym pośród innych organizmów i człowiekiem, który żyje pośród innych ludzi. Co więcej, nowe wcielenie odporności wyłania się w roli awatara praktyki naukowej, która gruntownie przekształca nasz sposób rozumienia i odnoszenia się zarówno do choroby, jak i leczenia. Rzeczywiście, uznanie odporności za solidne pojęcie biologiczne fundamentalnie zmieniło ucieleśnienia tych dwóch podstawowych ludzkich doświadczeń. Dzisiaj zwalczamy choroby indywidualnie i zbiorowo. Wypowiadamy wojnę rakowi i AIDS. Wizualizujemy sobie to, jak białe krwinki niszczą nowotwory. Wyobrażamy sobie, że zbijamy gorączkę. Niszczymy zarazki, które wywołują nieświeży oddech. Ale już nie uważamy (by nie zostać uznanymi za kompletnych newage’owców), że możemy pielęgnować zdolność do zdrowienia. Zgodnie z deklaracją Metchnikoffa, że „bitwa” między komórkami białych krwinek i mikrobów „przedstawia uzdrawiającą siłę natury”, miejsce uzdrawiania zajmie obrona jako naukowo zaakceptowany etos medycyny (Metchnikoff 1974: 193).

Przed tą zamianą ludzie we wszystkich zakątkach ziemi i przez większość znanych nam dziejów uważali „uzdrawianie” ciała za wydobywanie z organizmu jego naturalnej skłonności, nawet jeśli ta inklinacja potrzebowała pomocy i wsparcia ze strony człowieka. Od starożytności aż do połowy XIX wieku niemal we wszystkich kulturach dostrzegano, że w organizmach przejawia się lecznicza moc natury –

moc, którą medycyna co najwyżej naśladuje lub uwydatnia. Dwie dominujące na Zachodzie filozofie leczenia – czyli tradycje, którym początek dali Hippokrates i Galen – nazywały tę siłę *vis medicatrix naturae* – uzdrawiającą mocą natury (Neuburger 1926). Nawiązując do tego światopoglądu, uzdrawianie ujawnia naturalną elastyczność ciała: ucieleśnia najrozleglejsze związki ciała z resztą świata, obejmując siły, który rządzą kosmosem jako całością. Ówczesne starania o to, by ułatwić proces zdrowienia, usiłowały (co najwyżej) wspomóc naturalną tendencję, przywracając mikro- i makrokosmiczną równowagę, której brak uniemożliwiał właściwe rozwiązanie pojawiającego się kryzysu. W ramach procesu zdrowienia organizmy włączają w siebie konstytuujące nasz świat żywy, od których nieubłagane zależą. Choroba jest skutkiem braku równowagi między tymi podstawowymi żywiołami, natomiast zdrowie powstaje, gdy jest przywrócona wewnętrzna i zewnętrzna harmonia. Dlatego naturalne leczenie wyraża i potwierdza to, że żywe istoty są zanurzone we wszechświecie i fundamentalnie złączone z macierzą, z której powstały i do której pewnego dnia powrócą.

Jednakże z końcem XIX wieku *vis medicatrix naturae* straciła względy zachodnich bionaukowców. W ramach rozwijających się redukcjonistycznych paradygmatów medycyny naukowej (która poszukuje biochemicznych wyjaśnień dla procesów biologicznych) uznano ją za zbyt witalistyczną, a „uzdrawianie” zaczęło stawać się pojęciem coraz bardziej anachronicznym. Uznając leczenie za nieprzyzwoicie niejasną przesłankę, naukowa medycyna przyjęła bardzo złożoną, jeśli nie paradoksalną, prawniczą zasadę, a może nawet – prawniczy fortel. Chociaż nie zawsze zdajemy sobie z tego sprawę, immunitet¹⁷ jest pewnego rodzaju oszustwem. W dziedzinie prawno-politycznej działanie immunitetu polega na określaniu prawomocnych odstępstw od prawa, żeby potwierdzić, iż obowiązuje powszechnie i *nie ma od niego odstępstw*. Innymi słowy, ponieważ prawo przyznaje, że zawsze wynikały z niego jakieś wyjątki, to wyjątki te nie stanowią już problemu dla jego jurysdykcji¹⁸. Z historycznego punktu widzenia takie sformułowania okazały się użyteczne, gdyż realna polityka często niweczyła dążenia do osiągnięcia prawniczego puryzmu. Dlatego immunitet (w swojej pozabiologicznej roli) łagodził nieuniknione tarcie między prawem a polityką. Nie wypaczając formalnych wymogów prawa i nie umniejszając ich zastosowania, immunitet umożliwił wykorzystywanie ich na potrzeby politycznego realizmu. Biomedycyna przejęła ten pełnoprawny zagadkowy twór (tj. zasadę, że wyjątki potwierdzają regułę), aby włączyć „obronę” do grona tego, co jest faktycznie „naturalne”, i tym samym namaścić ją na cechę przyrodzoną.

¹⁷ W języku angielskim „immunity” oznacza zarazem „odporność”, „immunitet”, „nietykalność” (przypis tłumacza).

¹⁸ Esposito w *Bios* formułuje swoje poglądy w podobnym kierunku, choć jego sposób pisania o odporności – zarówno prawnej, jak i biologicznej – jest bardziej filozoficzny niż historyczny.

To metaforyczne zastąpienie wspomogło naukową medycynę, gdyż ograniczyło złożoną, sprzeczną, a jednak całkowicie konieczną zażyłość organizmu i środowiska do jednego typu bardzo przejrzystej relacji: agresja/odpowiedź. Wraz z nastaniem biologicznej odporności medycyna identyfikuje zdolność organizmu do unikania chorób i powrotu do zdrowia w specyficznym zachowaniu naszych komórek i molekuł (co stanowi kolejny znak szczególny biomedycyny)¹⁹. To specyficzne zachowanie szybko wypiera mniej szczegółowe pojęcie uzdrawiania jako bardziej właściwą ideę naukową. Ponadto indywidualny organizm staje się miejscem, gdzie toczy się bitwa komórkowa o jego przetrwanie (zwana inaczej chorobą), a poszczególne mikroby zostają przeddefiniowane jako wrogie czynniki, którym organizm musi wypowiedzieć bezlitosną wojnę na śmierć i życie. Podczas gdy drobnoustroje wyłaniają się zarówno jako czynniki biologiczne i polityczne mniej więcej dziesięć lat wcześniej niż odporność realizuje swoją zdolność obronną; odporność-jako-obrona wstecznie używa teorii drobnoustrojów niektórych swoich prawnych mocy, pomagając jej uzyskać status prawa naturalnego.

Przed osiągnięciami Metchnikoffa niewiele wiedziano o przemianach drobnoustrojów. Skoro zarazki faktycznie wywołują choroby, to czemu tylko u niektórych ludzi i zwierząt, a u innych nie? Mało tego, jeśli drobnoustroje wywołujące choroby są nieustannie wśród nas, to jak to się dzieje, że wciąż pozostajemy żywi w tak bezwzględny i wrogim środowisku? Odporność pozwala nam dostosować się do nieuchronnej obecności mikroobów. Wyposaża nas w środki, dzięki którym możemy nie dopuścić, by ci wszędobylscy, niewidoczni i groźni dla życia inni się rozprzestrzeniali. Medycyna tym samym sprzymierza się z siłą samoobrony i postrzega swoje działania jako jej lustrzane odbicie. Zamiast przypominać o podstawowej więzi, jaką organizm utrzymuje z otaczającym go światem, odporność przekształciła medycynę w potężną broń, z pomocą której ciało toczy nieuniknioną walkę, by uchronić się *przed* zagrażającym jego życiu środowiskiem.

Jeśli jednak ów bój przedstawia uwarunkowania naturalne, to dlaczego medycyna i biologia tak jawnie opierają się na pojęciach politycznych i prawnych, aby je objaśnić? Jeśli w relacjach między organizmami można odnaleźć bezpośredni związek z naszymi politycznymi i prawnymi zasadami, czy znaczy to, że [po tym, jak wprowadzono] odporność, medycyna innymi środkami uprawia politykę? W pierwszej połowie XIX wieku teoretyk militarny Karl von Clausewitz przedstawił swoją słynną frazę: „Wojna jest jedynie kontynuacją polityki innymi środkami”. W drugiej połowie XX wieku Michael Foucault odwrócił jej składnię, by zapytać: „Czy powinniśmy [...] mówić, że polityka jest wojną prowadzoną innymi środkami?”, na co sam odpowiedział: „Jednym z głównych znamion zachodnich społeczeństw jest to, że relacje oparte na sile, które już bardzo dawno znalazły swój wyraz w wojnie i wszystkich formach stanu wojennego są stopniowo włączane do domeny władzy

¹⁹ Kay przedstawia w *Who Wrote*, jak immunologiczne uprzywilejowanie specyficzności stworzyło matrycę pierwszego modelu biologicznej dziedziczności.

politycznej” (Foucault 1988)²⁰. Odporność w dziwny sposób przeszczepiła zarówno polityczny, jak i militarny potencjał w obszar biologii człowieka, tworząc zagramatwany tryb wyjaśniania. *De facto*, ilustruje szczególną hybrydę militarnego, politycznego i biologicznego myślenia, które „naturalnie” kwestionuje rozróżnienia między tymi dziedzinami. Interpretując biologiczną odporność jako aktywny proces obronny organizmu, naukowa medycyna sprawnie łączy wojenną ideologię (która ujmuje wyzwania rzucone przez środowisko jako złowrogi atak) z politycznym pojęciem prawnego wyjątku (które ostatecznie potwierdza powszechną ważność prawa).

Dzięki tej sugestywnej pojęciowej alchemii biologiczna odporność sytuuje się *w i jako* miejsce, gdzie krzyżują się dwie całkiem odmienne, jeśli nie przeciwne, metody organizowania ludzkich interakcji: wojna i pokój. Do tego stopnia, w jakim prawo usiłuje wyprzeć wojenną przemoc (choć dokonuje tego przez zmobilizowanie własnej przemocy) oraz w jakim wypowiedzenie wojny (oddając prawo pod jej jurysdykcję) zmierza do ograniczenia zakresu prawnej przemocy, te dwie [metody] zdają się wzajemnie równoważyć (Deleuze 1988: 30)²¹. Dlatego pojęcia immunitetu jako legalnego odstępstwa oraz odporności jako obrony nie muszą ze sobą korespondować – co więcej: wcale nie muszą za sobą współistnieć. Mówiąc dokładniej, tam, gdzie istnieje immunitet, tam nie trzeba się bronić, a gdzie bronić się trzeba, tam nie ma nietykalności. Tak czy inaczej to przyswojone przez bionaukę pojęcie odporności wchłonęło obie możliwości, by opisać jak złożony organizm utrzymuje swoją witalność, żyjąc na świecie, w którym część towarzyszących mu organizmów (wirusy, bakterie, pasożyty i ludzie) jest w stanie zagrozić jego dobrostanowi i odebrać mu życie. W wyniku tego niestosownego i dotychczas rzadko dostrzeganego połączenia „odporny” organizm stał się na wskroś biopolityczną formą życia.

„Natura ciała nowoczesnego”

W książce, jak sugeruje jej podtytuł²², posługując się odpornością jak soczewką, skupiamy się na tym, w jaki sposób medycyna „unowocześnia ciało” i zastanawiamy się nad biopolityką zrodzoną przez ten nowoczesny zwrot w medycynie. Innymi słowy: w tej publikacji rozważa się, w jaki sposób medycyna modernizuje nas, wcielając w życie teoretyczną praktykę, która określa ludzi jednocześnie – jeśli robi to nieświadomie – jako organizmy i aktorów politycznych, w ten sposób tworząc z biopolityki jeden z naszych najbardziej nowoczesnych wymiarów. W samym centrum tych rozważań znajduje się fikcyjny punkt węzłowy, który możemy nazwać „nowoczesnym ciałem”. Bardzo często mówimy, że ciało reprezentuje to, co w nas jest najbardziej naturalne, albo przypuszczamy, iż nasze ciała rzeczywi-

²⁰ Foucault, *Wola wiedzy*. Wszystkie cytaty – z wyjątkiem oznaczonych – są wzięte w niezmodyfikowanej postaci z angielskiego wydania: *The History of Sexuality*, t. 1: *An Introduction*.

²¹ Deleuze w Foucault twierdzi: Foucault pokazuje, że prawo jest obecnie nie bardziej stanem pokoju niż wynikiem udanej wojny: to wręcz sama wojna, strategia tej wojny w działaniu (1988: 30).

²² *Immunity, Biopolitics, and the Apotheosis of the Modern Body – Odporność, biopolityka i apoteoza nowoczesnego ciała* (przyp. tłumacza).

ście przedstawiają naszą „naturę” taką, jaką ona jest. Jednakże to przeświadczenie zakłada o wiele za dużo i o wiele za mało, niż trzeba (Williams 2006: 67-85). Zamiast tego, nasze ciała i nasze „ja” uległy głębokim historycznym przemianom – przemianom, które doprowadziły do biomedycznej apoteozy odporności, a zarazem były jego bezpośrednią konsekwencją.

Będąc jednocześnie czymś więcej i czymś mniej niż naturalny fenomen, unowocześnione ciało powstało jako artefakt wytężonego zainteresowania i zaangażowania ludzi. Ukształtowało się ono w wyniku spotkania kapitału pieniężnego, filozoficznej refleksji i naukowej teorii, by nie wspomnieć o formacjach militarnych, stosunkach kolonialnych, reformach religijnych, rozwoju technologicznym, przemianach struktury rodziny, industrializacji, reżimach edukacyjnych, zasadach opieki medycznej i wielu innych czynnikach. Nowoczesne ciało aspiruje do tego, by ulokować istoty ludzkie w wyznaczonych przez naskórek granicach, odróżniających osobę od świata przez cały ten okres, który nazywamy życiem. Jeśli pomyślimy o „groteskowym ciełe” Michaiła Bachtina – ciełe zupełnie otwartym na świat w sensie czasowym i przestrzennym, które jednocześnie żywi się, sra, pieprzy się, tańczy, wybuchu śmiechem, jęczy, wydaje na świat dzieci, zapada na chorobę i umiera (Bakhtin 1984)²³ – jako ikonie nienowoczesnego lub przednowoczesnego ciała, to na zasadzie kontrastu można powiedzieć, że nowoczesne ciało oferuje nam ciało własne, ciało będące czyjąś własnością (*proprietary body*), którego starannie określone dominium uzasadnia jurydyczne i polityczne uprawnienia do tego, co C. B. Macpherson nazwał pamiętnie „posesywnym indywidualizmem” (Macpherson 1962).

Nowoczesne ciało, mimo że było istotnym politycznym, ekonomicznym, filozoficznym a nawet psychicznym fenomenem, jako ciało biologiczne nie istniało, mówiąc precyzyjnie, aż do końca XIX wieku. Ujmując to jeszcze dokładniej, aż do końca XIX wieku nowoczesne zatimizowane ciała jednostek nie harmonizowały z dominującymi teoriami naukowymi, które pojmowały żyjące organizmy raczej jako przylegające do swoich światów życia, a nie od nich zasadniczo odrębne. Istotnie, w tej książce twierdzę, że wraz z nadejściem biologicznej odporności, monadyczne nowoczesne ciało w pełni doczekało się naukowej i defensywnej apoteozy. Aby zrozumieć ten indywidualizujący proces transsubstancjacji, książka *A Body Worth Defending* śledzi, jak wyglądały nowoczesne przemiany ciała od połowy XVII wieku aż do końca XIX stulecia, aby rozważyć, jak zmiany te dotknęły naszych komórek i tkanek oraz instytucji i wyobrażeń.

Po nastaniu odporności-jako-obrony bionauka uznała, że życie pociąga za sobą nieunikniony problem utrzymania granic. Mniej nowoczesne idee na temat istot żyjących umieszczały organizm w świecie materialnym: witalne składniki tego świata stanowiły o życiu organizmu, a ich napływ powodował jego ożywienie²⁴. Z

²³ Zob. również Stallybras. 1986. *Pollitics and Poetics*.

²⁴ Współczesne (odważę się nawet powiedzieć: postmodernistyczne) teorie, które skupiają się na biotechnologii, często podążają śladem Deleuze’a, również uwzględniają tę dynamikę płynów (*fluid*)

odpornością jako swoim awatarem nowoczesna biomedycyna głosi pogląd przeciwny, że jako organizmy życiowo zależymy od nieustannych działań *przeciw* światu, by podtrzymać własną integralność, czy faktycznie siebie samych. Jednakże to agonistyczne przeświadczenie nie całkiem zgadza się z biologicznym sposobem myślenia o tym, jak organizmy koegzystują we wspólnych ekosystemach; czasem ze znacznymi obopólnymi korzyściami, czasem pokojowo lub obojętnie, a innym razem szkodliwie. Mimo to wkład nowoczesnej bionauki w koncepcję samo-interioryzującego i broniącego się organizmu zdradza jej nieuświadomiony dług zaciągnięty u nowoczesnej filozofii osoby²⁵. Odporność ucieleśnia idee na temat istoty ludzkiej, które mają źródło w nowoczesnej polityce, ekonomii, prawie, filozofii i nauce, które później uzyskały status naukowy, gdy odporność wszczepiła je w żywe organizmy i tym sposobem potwierdziła, że są czymś istotowo „naturalnym”.

Chociaż odporność-jako-samoobrona jest tytułowym tematem tej książki, tylko częściowo śledzę w niej szczególne osiągnięcia w biologii i medycynie, który poprzedziły i uwarunkowały biomedyczne dojrzewanie odporności. Nie analizuję wyczerpująco złożonych sposobów, w jakich używano pojęcia odporności od XVIII aż do końca XIX wieku, kiedy coraz częściej służyło ono do opisu powszechnej empirycznej obserwacji, że choroby dotyczą różnych ludzi odmiennie²⁶. Nie staram się tu również omawiać lub kwestionować prac z historiografii biologii, medyny i technologii, którym wiele zawdzięcza moja argumentacja. Zamiast tego książka *A Body Worth Defending* zajmuje się przemieszczaniem się odporności z polityki i prawa do dziedziny medycyny i nauki jako kompleksem myślenia o ciałach nowoczesnych, które przenika do dyskursów politycznych, prawnych, filozoficznych, ekonomicznych, administracyjnych, rządowych, naukowych i medycznych. W miarę jak ta całość zaczęła rozwijać się w Europie około 1650 roku, jej manifestacje wzajemnie się kształtowały i modyfikowały. Wszystkie razem zmieniły – i faktycznie obaliły – przednowoczesną czy też nienowoczesną podstawę, na której teocentryczne hierarchie feudalne hodowały obdarzone duszą ludzkie formy, w ten sposób oczyszczając i przygotowując grunt, na którym mogły rozkwitnąć hybrydyczne nasiona nowoczesnego indywidualizmu. W rzeczy samej, w epoce nowoczesnej (i wszędzie gdzie tylko o tym pomyślicie) osoba jest coraz rzadziej łączona z duszą, a

*potentials*0. Jednakże zwykle uważają ją za wyraz zmiany ontologicznej spowodowanej nowymi biotechnologiami (zob. na przykład Massumi, *Parables*; Thacker, *Biomedica* i *Global Genome*; Clough, „Affective Turn”). W tej książce pokazuję natomiast, że nowoczesne ciało jako pewnego rodzaju jedność staje się czymś biologicznie możliwym dopiero pod koniec XIX wieku za sprawą historycznego inkarnowania nowoczesnej ontologii, od której te *późniejsze polityczne* ontologie się odróżniły (i odsunęły).

²⁵ *The Immune Self* Taubera objaśnia, jak immunologiczny dyskurs wykorzystywał filozoficzne hipotezy o jaźni, które formułowano w ciągu kilku ostatnich stuleci.

²⁶ Tym uzusem zajmuję się w rozdziale 4 i przyglądam się przełomowym momentom w jego rozwoju. Moje komentarze na temat opisowego aspektu odporności opieram na ponad 400 angielskich i francuskich przykładach zastosowania tego pojęcia między 1750 a 1890 rokiem. Nie byłoby to możliwe bez genialnego Google Books. Mimo że Google Books nie jest pełnym i systematycznym archiwum, to jako wyszukiwarka słów daje dostęp do tak wielu dokumentów, że nikt do tej pory nie użył większej ich liczby, by sprawdzić znaczenie odporności. Chociaż dopuszczam istnienie kontraprzykładów (choć sam ich nie znalazłem), to ogromna przewaga podobnych zastosowań potwierdza moje twierdzenie. Spróbujcie sami i zobaczcie.

coraz częściej, z ciałem. Zarazem różny status osobowy duszy i ciała określa różne ontologie *polityczne* (Hacking 2002)²⁷. Nowoczesność zrodziła nowoczesne ciało, a ono stworzyło nowoczesną materię (*matter*).

Rzecz jasna, istnieje wiele złożonych znaczeń, które narosły wokół terminów „nowoczesny” i „nowocześni”. Niemała przestrzeń pól w bibliotekach na całym świecie jest wypełniona tomami, w których definiuje się i opisuje nowoczesność i rzeczy określane jako nowoczesne. W niektórych ujęciach definiuje się te pojęcia historycznie, innym razem – filozoficznie, technologicznie, religijnie, ekonomicznie, politycznie, geograficznie, seksuologicznie, rasowo, globalnie lub na kilka powyższych sposobów jednocześnie. Jednakże wszystkie te odczytania podzielają podstawową przesłankę, że nowoczesność odnosi się do życiowych relacji (*living relations*), które są czasowe i odbywają się w czasie. Jak sugeruje etymologia, „nowoczesność” (słowo wywodzące się z klasycznej łaciny, od przysłowka *modo*, który znaczy „właśnie teraz”) kojarzy się z punktowym zanurzeniem się w terażniejszości, stanowiącym synkopę w stosunku do eschatologicznych ram czasowych, które łączą się z przednowoczesnym chrześcijaństwem. Nowoczesność bardzo precyzyjnie denotuje epokę historyczną (nieważne jakie parametry chronologiczne jej przypiszemy), zmieniając nasze wyobrażenie o czasie – staje się on czymś historycznym, to znaczy czymś, co jest wskaźnikiem ludzkich przemian. Michael Hardt i Antonio Negri niedawno scharakteryzowali to przesunięcie, zarazem pojęciowe i materialne, jako „rewolucyjną immanencję” (Hardt, Negri 2002: 70–74). Pośród wielu innych skutków [działania] tej fundamentalnej (*radical*) immanencji można odnotować możliwość zakorzenienia istoty ludzkiej – i istot ludzkich – zarówno przestrzennie jak i czasowo w dającym się zlokalizować obszarze, który nazywamy ciałem. *De facto*, da się scharakteryzować transformacje związane z europejską nowoczesnością, mówiąc, że umożliwiają one zasadniczą metonimię osoby, przekształcając nieśmiertelną duszę w śmiertelne ciało. Zmieniając kryteria i roszczenia wobec osoby, to metonimiczne przesunięcie przyczynia się do zdestabilizowania religijnie ukształtowanych (opartych na duszy) hierarchicznych struktur, które charakteryzowały przednowoczesne europejskie formacje społeczne. Immanentne ludzkie ciało stwarza przestrzenne i czasowe lokum dla działań biopolitycznych, a tym samym pomaga zapoczątkować nową polityczną ekonomię osoby nowoczesnej, w której różnice między ludźmi (np. rasa, płeć biologiczna, płeć społeczno-kulturowa, klasa, wiek etc.) przedstawiane są raczej jako atrybuty ciała, a nie gradacja dusz²⁸.

²⁷ Tak jak Hacking w *Historical Ontology*, tak i ja staram się zrozumieć dzieje ludzkiej „istoty” w świetle genealogicznego przedsięwzięcia Foucaulta. Moja książka różni się jednak sposobem ujmowania historycznych podstaw nowoczesnej ontologii politycznej w ciele.

²⁸ Mając na względzie seksualną odmienną, Laqueur opisuje tę zmianę, zauważając że pod koniec XVIII wieku „hierarchiczna biologia wspierająca się na metafizycznej nadrzędności »wielkiego łańcucha bytu« ustąpiła biologii, w której ciała są niewspółmierne” („Orgasm”: 24). Foucault w *Trzeba bronić społeczeństwa* opisuje powstawanie biologicznego rasizmu, które miało miejsce w podobnym czasie (Foucault 2003: 254–258).

Według tej interpretacji nowoczesność staje się świeckim porządkiem nie dlatego, że odrzuca ducha, ale raczej z tego powodu, że ukierunkowuje ludzkie doświadczenie na życiową terażniejszość, która zamieszkuje nasz świat. W łacinie *saeculum* znaczy: doczesny okres życia ludzkiego gatunku, okres życia, pokolenie lub stulecie, zatem nowoczesna sekularyzacja (podobnie jak sama nowoczesność) oznaczała pierwotnie usytuowanie w czasie w pewien specyficznie ucieleśniony sposób. Przeciwnością świeckości nie jest zatem to, co religijne, ale to, co eschatologiczne. Odkąd życiowa dynamika ludzkiego ucieleśnienia zaczęła określać ludzką sprawczość, to uzasadniła zarówno prawo do politycznego buntu (np. teorie praw naturalnych), jak i transformację ekonomiczną (np. pojawienie się pracy zarobkowej). Mary Poovey traktuje argumentację na temat i rzecz świeckiej „natury ludzkiej” jako epistemologiczne mediowanie pomiędzy przednowoczesnymi inwestycjami w ład opatrnościowy a nowoczesnymi instytucjami społecznymi (Poovey 2002: 125-145). Ta książka przyjmuje podobną kartografię jak Poovey, ale analizuje nowoczesną naturę ludzkiej natury w zmieniających się biologicznych i medycznych wyobrażeniach na temat samego ludzkiego organizmu. Innymi słowy, śledzi genealogię nowoczesności poprzez zmieniające się idee o naturze człowieka, zwłaszcza kiedy ludzki organizm stopniowo zaczyna przedstawiać się i żyć jako fenomen biologiczny, oddzielony i odseparowany od środowiska, które jedynie wtórnie go otacza czy nawet się mu przeciwstawia.

W tym sensie nowoczesność oznacza porzucenie wszechogarniającej „wrażliwości (*passibility*)”, którą Timothy Reiss przypisuje przednowoczesnym i nienowoczesnym podmiotowościom, gdzie osoba mogła rozwinąć się z „poczucia bycia zakorzenioną i działającą ... poprzez świat materialny i jego bezpośrednie biologiczne, rodzinne oraz społeczne otoczenie, a także świat duszy (»ożywiony«) oraz pozaziemskie, duchowe i boskie życie” (Reiss 2002: 2). Nowoczesność może więc jawić się jako zestaw praktyk, które dosłownie ucieleśniają historyczny paradoks: nowoczesność produkuje i reprodukuje ludzi jako coś zarówno naturalnego i kulturowego, biologicznego i społecznego, empirycznego i transcendentnego, skończonego i nieskończonego tak długo, jak długo sprawia, że ciało jest hybrydalną biopolityczną formacją, którą *musimy* mieć, by *być* osobą. Uwzględniając szeroki wachlarz możliwych znaczeń, w kolejnej części naszkicuję, jak będą w tej książce rozumiane takie określenia, jak nowoczesność i nowocześni ludzie, przyglądając się dwóm różnym i fascynującym interpretacjom: Brunona Latoura oraz Michaela Foucaulta. Miejmy nadzieję, że pomoże nam to rozjaśnić, co znaczy, że biologiczna odporność sprawiła, że ciało jest *nowoczesne*.

Krótką historia biopolityki

W treściwym i polemicznym tekście, nazwanym prowokacyjnie *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*, Bruno Latour proponuje zaskakującą i fascynującą analizę tak zwanej nowoczesności. Czyni to, ujawniając zbiór epistemologicznych założeń, które gwarantują materialne sukcesy nowoczesności, nawet kiedy zaprzeczają jej oficjalnym przesłankom. Czerpiąc z badań Stevena Shapina i Simona Schaffera na temat tego, jak angielskie nadejście nowoczesności przekształciło naukę i politykę w zachodzące na siebie i współkonstytuujące się dziedziny (Shapin, Schaffer 1985), Latour postuluje wstępnie istnienie czegoś, co nazywa „nowoczesną konstytucją”, w której przyjmuje się dwa hipotetyczne, odmienne lecz nierozzerwalne przekonania. Pierwsze z nich głosiło: „To nie ludzie tworzą naturę, natura istniała zawsze i zawsze już tam była, a ludzie wyłącznie odkrywają jej tajemnicę”, a drugie: „To istoty ludzkie, i tylko one, tworzą społeczeństwo i wolny sposób tworzą swe przeznaczenie” (Latour 2011: 49). Oddzielenie natury od ludzi i ludzi od natury, uwalnia myśl naukową i polityczną od zamkniętej dynamiki, którą zakładały stosunki między człowiekiem a naturą w okresie feudalnym i nowożytnym (a także dość powszechnie w innych przednowoczesnych kulturach) (Latour 2011: 98-100)²⁹. Teraz każda z tych relacji może stać się przedmiotem krytycznej refleksji i być na nowo sformułowana. Jednak, co pokazuje Latour, te warunki same w sobie są niewystarczające, gdyż *de facto* wzajemnie się wykluczają, dlatego „nowoczesni ludzie” dodają do nich jeszcze jedno ograniczenie: Te dwie gwarancje są sprzeczne nie tylko względem siebie, ale także wewnętrznie, ponieważ każda z nich gra jednocześnie na transcendencji i immanencji (...) Czy oni kłamią? Oszukują siebie? Nas? Nie, ponieważ należy w tym miejscu dodać trzecią gwarancję konstytucyjną: po pierwsze powinien istnieć całkowity podział między światem natury (choćby wytworzony jest on przez człowieka) a światem społecznym (choćby podtrzymywany przez przedmioty) (Latour 2011: 50). Ten warunek, który ustanawia to, co Latour nazywa „puryfikacją”, kształtuje nowoczesnych ludzi, oddzielając od siebie te właśnie elementy, z których tworzy się nowoczesność. Sprawia on, że nowoczesność wiąże się z – i chowa za – swoimi niestabilnymi epistemologicznymi i ontologicznymi fundamentami, umieszczając je poza zasięgiem widzialności i zrozumiałości.

Razem wzięte, owe konstytucyjne „gwarancje” pozwalają nowoczesnym ludziom w niewyobrażalny dotąd sposób mobilizować zasoby, idee, przedmioty i relacje, wykorzystując to, co Latour nazywa „sieciami”. Te nowe możliwości poruszania się (*mobile possibilities*) nie tylko zarażają nowoczesność osławioną pychą, przez co radykalnie odcina się ona od przeszłości (to znaczy całkowicie zrywa swoje więzi zarówno z tradycją, jak i kulturami tradycyjnymi), lecz sprawia również, że nowo-

²⁹ Latour przekonuje, że podział, który nowoczesność ustanowiła między naturą, społeczeństwem i Bogiem, dał początek serii następstw, włączając w to temporalne oddzielenie „tradycyjności” i „nowoczesności”, a także zastosowanie tego temporalnego schematu do geopolitycznego kategoryzowania również innych kultur, które przybiera postać: kultury „przednowoczesne” kontra „nowoczesne”, czy też mówiąc zwięźle: „Inni” kontra „My”. W tym sensie argumentacja Latoura współgra z tą, którą przedstawia Chakrabarty w *Provincializing Europe*, pisząc o eurocentryzmie nowoczesnej historiografii (Latour 2011: 98-100).

czesność sama może wprowadzić się w postępowy ruch. Robiąc to zdaje się wytrwale ożywiać te tymczasowe i geopolityczne rozłamy w ramach swoich niekończących się zdolności „wytwórczych”.

Nowocześni sprawią, że natura będzie wkraczać w każdym miejscu, gdzie wytwarzane będzie ich społeczeństwo, podczas gdy oni wciąż będą przypisywać naturze radykalną transcendencję; nowocześni staną się jedynymi twórcami swego politycznego przeznaczenia, a jednocześnie nie przestaną mobilizować natury, aby podtrzymać spójność swojego społeczeństwa. Z jednej strony transcendencja natury nie powstrzyma jej społecznej immanencji, z drugiej immanencja tego, co społeczne, nie powstrzyma Lewiatana od bycia transcendentnym. Trzeba przyznać, że dość zgrabna konstrukcja, która pozwala nam zrobić wszystko i nie być przez nic ograniczonym. Nic zatem dziwnego, że ta Konstytucja umożliwiła, jak to się niegdyś mówiło, uwolnienie sił wytwórczych...

(Latour 2011: 51-52)

Wyzwoliwszy się skutecznie od przeszłości, nowoczesność wyzwala terażniejszość dla przyszłości. Niemniej, ład tego dziejowego podziału opiera się na pojęciowym niechlujstwie leżącym u podstaw tej narracji postępu. Jeśli natura wykracza [poza siebie] i przeszkadza, to społeczeństwo samo się wykształca i naturalizuje. Przyczynowość jednocześnie pojawia się wszędzie i nigdzie. Zamienne kategorie, które stanowią gwarancję Konstytucji Nowoczesności i sprawiają, że jest tak produktywna, pozwalają na obfitość uzasadnień, spośród których wiele sobie przeczy. Aby te uzasadnienia sprawiały wrażenie niesprzecznych, racjonalnych, a tym samym – politycznie i filozoficznie wartościowych, to jakaś forma mediacji musi wzmocnić fundamentalne podziały, na których opiera się nowoczesność (natura-społeczeństwo, transcendentne-immanentne, podmiot-przedmiot, nieczłowiek-człowiek, świeckie-religijne, tradycyjne-nowoczesne itd.)

Według Latoura Konstytucja Nowoczesności wspiera się tym, że oddala te sprzeczności do czegoś, co nazywa on „hybrydami”. Hybrydy kształtują sieci materialne, które łączą ze sobą „nie-ludzką naturę” i „ludzką kulturę”, jednocześnie znikając pod, poniżej lub za progiem nowoczesnej epistemologii i ontologii, tak jakby stanowią swój własny świat i istniały tylko w nim. Chcąc wyjaśnić, jak to możliwe, że ta wewnętrzna hybrydyczność zazwyczaj nie jest rozpoznawana, choć występuje tak powszechnie, Latour przedstawia kolejną nowoczesną gwarancję: gwarancję gwarancji: „Powinien istnieć ostry podział między pracą hybryd a pracą puryfikacji” (Latour 2011: 50-51). Innymi słowy hybrydy „działają” dokładnie tak długo, jak długo ich działanie uodpornione jest na przyjmowany przez nowoczesność zasadniczy, czy też nawet ontologiczny podział. Wracając do naszego najważniejszego przykładu, odporność biologiczna, czerpiąc wprost z tradycji prawno-politycznej, a następnie roszcząc sobie prawo do opisywania samej natury, dobrze ilustruje, w jaki sposób hybrydy jednoczą społeczeństwo i naturę, zaprzeczając zarazem, że to czynią. (Co wyjaśnia także, dlaczego odporność odgrywa tak ważną rolę w nowo-

czesnej medycynie, a nawet czyni ją na wskroś nowoczesną). Grając przeciwstawieniem między naturą a polityką i pomijając wyłączony środek, nowoczesne sposoby opisywania świata przyjmują takie rozróżnienia, które hybrydy biopolityczne (na przykład biologiczna odporność) powinny bez wątpienia podważyć, ponieważ ich ewidentnie społeczna natura zakłóca podział na społeczeństwo i naturę. Jednak ponieważ hybrydy wydają się konstytutywnie pozbawione jakichkolwiek takich intencji i konstytutywnie nie mogą podlegać rozważaniu, żeby Nowoczesna Konstytucja mogła dalej działać efektywnie, wykonują swoje wyobrażeniowe działania niezauważone i niepodważane. W ten sposób hybrydy ukrywają swoją wartość w formach życia codziennego, kształtując sposób, w jaki na poziomie wyobrażeń i materialnie nadajemy sens własnemu życiu, nie ujawniając przy tym włożonego wkładu i tego, że mogą istnieć też inne możliwości.

Hybrydy zabezpieczają nasze pojęciowe odwzorowania świata, a same pozostają „niewidzialne, nieprzedstawiane i niemożliwe do pomyślenia” (Latour 2011: 54). W ten sposób sprawiają, że niemalże nie da się już dostrzec tej (sprzecznej) logiki rzeczonych odwzorowań. Myślimy, że robimy jedno, podczas gdy w tym samym czasie robimy również coś innego. To podwójne myślenie pozwala nowoczesności przekroczyć granice, które miały pozostać nietknięte: „Krytyczna moc nowoczesności leży w tym podwójnym języku: mogą mobilizować naturę w sercu relacji społecznych, nawet jeśli naturę umieszczają nieskończenie daleko od ludzi; mogą swobodnie tworzyć i dekomponować swoje społeczeństwo, nawet jeśli jego prawa zdają się nieuchronne, konieczne i absolutne (Latour 2011: 58). Hybrydy stanowią gwarancję tej nowoczesnej podwójnej więzi zaprzeczając jej. Materializując konkretne przypadki nieodróżnicowania, ich nieobecność oraz bezsensowność pozwalają trwać nowoczesności w obecnej postaci. Ujmując to nieco inaczej: podkreślanie ich obecności i sensowności, uświadamia nam, że „nigdy nie byliśmy nowoczesni”, a przynajmniej że nie cała nowoczesność jest rozłamana, lub po prostu, że nowoczesność od samego początku była niespójna: „Po lewej mamy rzeczy same w sobie, po prawej wolne społeczeństwo mówiących i myślących podmiotów, wartości, znaków. Wszystko zdarza się gdzieś pośrodku, wszystko przechodzi między stronami, wszystko dzieje się dzięki mediacji, translacji i sieciom, ale ta przestrzeń nie istnieje, nie ma dla niej miejsca. Dla nowoczesnych to coś nie do pomyślenia” (Latour 2011: 58-59).

Wypełniona hybrydami nowoczesna nieświadomość odsłania ślady konkurujących sił, nadających kształt społecznej naturze, którą jesteśmy. Jednak ponieważ hybrydy lokują się poniżej poziomu naszej świadomej refleksji (przynajmniej tak długo, jak długo „jesteśmy nowoczesni”), jednocześnie zatajają przed nami te siły. Moja książka demaskuje jedną z takich hybryd – „odporność-jako-obronę” – aby przyrzec się w pełni politycznemu wymiarowi rzekomo biologicznego substratu, który nazywamy „ciałem” (kolejnej hybrydy, jeśli nie hybrydy hybryd, jak zobaczymy to w rozdziale 2 i 3). Biologiczna odporność i ciało są lustrzanym odbiciem, jedno odzwierciedla drugie zarówno jako naturalny fundament, jak i *raison d'être*. Odporność bierze na siebie odpowiedzialność za utrzymanie integralności ciała, pod-

czas gdy przypuszczalna osobliwość (*putative singularity*) ciała stwarza konstytutywną podatność na choroby, przed którymi odporność musi je zawzięcie chronić. Przywołując po cichu swoje prawno-polityczne pochodzenie, by zaradzić tym naturalnym brakom (a jednocześnie naturalizując swój niedoceniony prawno-polityczny aspekt), odporność wskakuje w wyrwę między naturą i społeczeństwem, tak jak powinna to robić każda dobra hybryda.

Im dłużej pracuję nad tym przedsięwzięciem, tym mniej rozumiem, dlaczego za oczywiste przyjmujemy używanie złożonych prawnych i politycznych pojęć do opisanego tego, jak współegzystujemy jako organizmy. Odporność taka, jaka się jawi, niewiele ma do zaoferowania jako pewna możliwość dla organizmu (*organismic*); w rzeczy samej, gdy już zwrócimy na nią uwagę, to trudno nie zauważyć, że ten trop jest katechrezą³⁰. W największe jednak zakłopotanie nie wprawia mnie ta ewidentnie nietrafiona figura, ale to że, choć odporność spełnia rolę hybrydy biopolitycznej zupełnie otwarcie, a jej „polityczna natura” ukrywa się na pierwszy rzut oka, nikt nie poświęcił dziwaczności tej hybrydy najmniejszej uwagi. Każdego dnia przywołujemy odporność niezliczoną ilość razy jako nieproblematiczny aspekt rzeczywistości, czyli „fakt”: uwzględniając ten fakt prowadzi się laboratoria i przepisuje szczepienia oraz antybiotyki; inwestują w niego koncerny farmaceutyczne; rządy opierają na nim swoje plany i wdrażają politykę; a NGO-sy oraz międzynarodowe i ponadpaństwowe organizacje mogą dzięki niemu zbierać i dystrybuować zasoby. Nie da się zaprzeczyć, że odporność jest użyteczna. Niemniej jak każda wyszukana hybryda zaprzecza sama sobie na różnych poziomach, a potem obejmuje wszystkie te sprzeczności.

Książka *A Body Worth Defending* rozpatruje odporność jako apoteozę zarówno nowoczesnej medycyny, jak i nowoczesnego ciała, ponieważ odporność w defensywny sposób wyodrębnia organizm z jego kontekstów witalnych, w których z konieczności żyje, lokując w nim jednocześnie naturę i kulturę. To rozdarcie tworzy pęknięcia w świecie życia, gdyż definiuje organizm jako broniące się wnętrze, który nieustannie musi się chronić przed wrogiem zewnętrzem. W ten sposób odporność-jako-obrona naturalizuje przesłanki formułowane wcześniej w ramach modernizacji politycznej, namaszczonej indywiduum – wraz z jego kluczowym metonimem, ciałem – na naturalny atom społeczeństwa. Jeśli te skomplikowane hybrydy kształtują podwaliny nowoczesnej teorii politycznej i odpowiednio – nowoczesnej biomedycyny, to czynią to jako instancje „biopolityki”, by przywołać pamiętne określenie Foucaulta. W rzeczy samej, ścierając Latoura z Foucaultem (i w ten sposób proponując coś, co jak mam nadzieję wywoła użyteczne, a może także przyjemne dla nich obu poruszenie), możemy powiedzieć, że biopolityka nazywa „hybrydyczną domenę” lub domenę hybrydyzacji. Dzięki temu będziemy w stanie dojrzeć i zrozumieć relacje siły, które z jednej strony starają się odróżnić

³⁰ Według *Oxford English Dictionary* „katechreza” znaczy: „niewłaściwy sposób używania słów; określenie rzeczy za pomocą terminu, który denotuje coś innego; niewłaściwe stosowanie lub zniekształcenie tropu lub metafory”.

biologię od polityki w sensie epistemologicznym i ontologicznym, a z drugiej, dążą do zmobilizowania „życia” jako witalnego zasobu władzy i jej celu.

Biopolityka (wraz ze swoim bratem bliźniakiem – „biowładzą”) stanowi dowód na prawdziwość jednego z najbardziej nośnych i tajemniczych elementów konceptualnego dziedzictwa Foucaulta³¹. Chociaż powszechnie uważa się, że biopolityka i biowładza są trudne do ujęcia, to skupiały i nadal skupiają uwagę wielu współczesnych intelektualistów, którzy zauważyli, iż te pojęcia przywołują na myśl coś, jak się zdaje, charakterystycznie swoistego dla nowoczesnego świata (a przynajmniej jego euro-amerykańskiego wcielenia)³². Odwołując się do wszechobecnego zaangażowania się czy też uwikłania w „samo życie”, biopolityka kieruje naszą uwagę na oczywisty fakt, że władza przez mniej więcej dwieście ostatnich lat działała po części tworząc, manipulując, zarządzając, krzewiąc, usprawniając i inwestując w „strefę niepodzielonego” (by przywłaszczyć termin Agambena), która znajduje się między naturą i kulturą i którą my wszyscy nazbyt nieproblematycznie nazywamy „ciałem”. Jeśli zarówno życie ciała, jak i porcja życia realizująca się w ramach cielesnych całości zwanych „populacjami” zaczęły wyłaniać się jako problem polityczny pod koniec XVII i w XVIII wieku, to możemy powiedzieć, że dokonują tego jako hybrydy, które wprowadzają naturę ucieleśnianą przez ludzi na grunt polityki, którą uprawiamy. Innymi słowy, idąc za Foucaultem, biopolityka zdaje się skłaniać się ku niezauważalnej elizji między naturą i kulturą, zarówno w tym, co zwiemy „człowiekiem”, jak i w całościach żyjących istot ludzkich. Co więcej biopolityka ujawnia tę hybrydyczną formację jako sferą wyjątkowo wpływową, czy też domenę, której siła wywodzi się z motywowanej przez nią biopolitycznej niepodzielności. Zatem w ramach nowoczesności „życie” ludzkich istot i ludzkich zbiorowości stopniowo staje się najdonioślejszym podmioto-przedmiotem trosk politycznych.

Foucault twierdzi, że wyłonił się on w czasie historycznej przemiany, która ma miejsce około połowy XVII wieku i później, inaczej mówiąc, w nowoczesności skonstruowanej jako horyzont historyczny. Chociaż Foucault dokładnie tak tego nie formułował, to jego rozważania biopolityczne ujmują „ciało” jako formę życia, która pojawia się w czasie transformacji historycznej, która nas zmodernizowała

³¹ Foucault często, choć nieco ogólnikowo, używał terminów „biopolityka” i „biowładza” w połowie lat 70., w tym w słynnej części podsumowującej *Wolę wiedzy* (1976) oraz w tytule swoich wykładów z Collège de France z lat 1978-1979 – *Narodziny biopolityki*. Rzadko zauważana „biohistoria” również pojawia się w ostatniej części *Woli wiedzy* jako odpowiednik biowładzy, lecz w innych pismach ten termin nie pada często. Jedyny ważny wyjątek, który ma tu dla nas znaczenie, stanowi wykład wygłoszony z Brazylii w 1974 roku: „Pojawił się zatem nowy wymiar medycznych możliwości, który będę nazywał zagadnieniem biohistorii. Od tamtego czasu lekarze i biolodzy nie poruszali się już na poziomie jednostek i ich potomstwa, lecz zajęli się życiem jako takim i jego fundamentalnymi wydarzeniami. Znajdujemy się w biohistorii i odgrywa to bardzo ważną rolę. („Crise de la médecine”, *Dits et écrits*: 48).

³² Można by dyskutować ze stworzoną przez Foucaulta periodyzacją dziejów, jak robi to Agamben w *Sacer* (moja krytyka krytyki skierowanej przez Agambena pod adresem Foucaulta, zob. E. Cohen, rozdział *Ciało warte posiadania*) lub jego eurocentryzmem, jak Mbeme w *Necropolityce*. Jednakże tylko nieliczni, o ile ktokolwiek w ogóle, zaprzeczają, że biopolityka i biowładza trafnie i sugestywnie opisują charakter świata, który znamy.

(o ile kiedykolwiek staliśmy się nowocześni). Ten problem poruszył otwarcie na swoich wykładach w College de France z lat 1976-1977, zatytułowanych *Musimy bronić społeczeństwa*, gdzie rozważał problem suwerenności politycznej, częściowo osadzając filozofię polityczną Hobbesa w kontekście angielskiej wojny domowej i rządów Cromwella, które po niej nastąpiły (1649-1660 r.). Podczas wykładów wygłoszonych rok później, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja* (1977-1978 r.), Foucault poszerzył ten historyczny projekt, traktując biopolitykę jako następstwo Wojny Trzydziestoletniej, tego „rządowego” uzupełnienia suwerenności *per se*. O ile w Anglii wyniszczająca przemoc i rozlew krwi skłoniły nowoczesnych intelektualistów takich, jak Hobbes i Locke do wzmocnienia suwerennej władzy i zasad prawa jako środków wiodących do pokoju społecznego (czym zajmiemy się jeszcze w 1. i 2. rozdziale), o tyle w tym samym czasie myśliciele kontynentalni i władcy, aby utrzymać pokój zarówno wewnętrzny, jak i między narodami, coraz częściej uciekali się do strategii pozaprawnych. Aby zrozumieć tę różnicę, powinniśmy sobie przypomnieć, że po drugiej stronie Kanału *La Manche*, na kontynencie, sytuacja wyglądała inaczej niż w ogarniętej domowymi i bratobójczymi potyczkami Anglii: największe przerażenie budziła przemoc, której przyczyną nie były wyłącznie konflikty domowe, ale także regionalne, przemoc nie tylko wyniszczająca, ale także międzynarodowa.

Wojna Trzydziestoletnia (1618-1648 r.), która poprzedzała, a w pewnym czasie ząbowała się z angielską wojną domową, przyniosła okrutną śmierć i zniszczenia w wielu miejscach Europy. Rezultatem tego ciągnącego się w czasie militarnego, politycznego i religijnego konfliktu był nie tylko wzrost śmiertelności i zachorowań wśród ludności. Wojna spowodowała również dewastację środowiska, zniszczenie rolnictwa i ekonomiczne załamanie się wielkich połaci regionu. Chociaż nie da się tu zwięźle podsumować powolnej i zagmatwanej dynamiki tej wojny, to możemy, nieco upraszczając, sprowadzić skomplikowane sojusze i wrogie stosunki leżące u podstaw trzech dziesięcioleci krwawych konfliktów, do opozycji między dynastią Habsburgów, rządzącą Hiszpanią i Świętym Cesarstwem Rzymskim (czyli większością terenów dzisiejszych Niemiec, Austrii, Szwajcarii, Czech, Słowacji i Węgier, a także północnymi i środkowymi Włochami), a wewnątrz różnicowanym stronnictwem władców Francji, Szwecji, Danii i Holandii. Co więcej to międzynarodowe tło wojny stało się sceną potyczek o mniejszym zasięgu toczonych pomiędzy wieloma niemieckimi księstwami, biskupstwami, elektoratami, posiadłościami *duke'ów*, miastami i włościami, które wielokrotnie sprzymierały się z różnymi większymi siłami. W zależności od interpretacji te zbrojne manewry w sposób zasadniczy lub tylko powierzchowny pokrywały się z religijnymi podziałami między kalwinizmem, luteranizmem i katolicyzmem, które zaaranżowały zagmatwaną grę sił i przeciwności, charakterystyczną dla tego rozciągniętego w czasie i rozległego obszaru wojowania. Nie trzeba dodawać, biorąc pod uwagę szeroko zakrojone zaangażowanie oraz głębokie poczucie zadośćuczynienia, że zakończenie tych zatargów ma swój punkt kulminacyjny w pokoju westfalskim z 1648 roku, który w zasadniczy sposób przeobraża przyszłość państw europejskich. Dla naszych celów jednak jeszcze istotniejsze jest to, że dziedzictwem Wojny Trzydziestoletniej był

również nowy sposób oceniania ludzkiego życia. W przeciwieństwie do Anglii, gdzie (jak się dowiemy w 2. rozdziale) polityczna wartość ludzkiego ciała wyraża wartość *prawną i ekonomiczną*, która opiera się na wyabstrahowanym ze środowiska indywiduum i uogólnionym prawdopodobieństwie jego śmierci, na kontynencie w efekcie rozległych i śmiertelnych działań zbrojnych zaczęto rozumieć wartość *politycznie uznanego* żyjącego ludzkiego ciała w tym, że jest ono żywą ochroną przed wojną ogólnoeuropejską. W następstwie Wojny Trzydziestoletniej, życie samo w sobie stało się przedmiotem politycznych inwestycji jako witalny wymiar przygotowań do wojny.

Wojna Trzydziestoletnia i pokój westfalski były katalizatorami biopolityki, która krystalizowała się w XVIII i XIX wieku (i ostatecznie przybrała postać odporności-jako-obrony). Foucault przekonywał zwłaszcza, że próby rozwiązania krwawych konfliktów między walczącymi europejskimi krajami stworzyły pozaprawny ład polityczny, który nie odwoływał się do prawa naturalnego czy naturalnych praw [człowieka] – jak miało to miejsce w Anglii – aby zaprowadzić pokój w regionie. Ten nowy ład ukształtował nowoczesną Europę, tworząc „region geograficzny”, podzielony między różne państwa, pozbawiony formy jedności, ale zakładający podział na państwa małe i wielkie i pozostający z resztą świata w stosunkach opartych na wyzysku, kolonizacji i dominacji (...) Oto czym jest Europa” (Foucault 2010: 302-303). W ramach tej zróżnicowanej domeny geograficznej zorganizowana przemoc i śmierć są używane i rozwijane jako zasoby polityczne, zarówno w obrębie państw, jak i w relacjach między nimi. Przed Wojną Trzydziestoletnią wojny postrzegano – i przeprowadzano – jako rywalizację między książętami, a uzasadnieniem dla nich były konkurencyjne roszczenia do jurysdykcji (wojna jako inny środek prowadzenia sporów sądowych). Jednak zgodnie z nowym równoważącym europejskim rachunkiem wojny stały się środkami zapewniającymi pokój: „Pierwszym narzędziem służącym zaprowadzeniu owego powszechnego, choć niepewnego, kruchego i tymczasowego pokoju, który przekłada się na równowagę między wielością państw, jest (...) wojna. Od tej chwili wojny można prowadzić i rzeczywiście prowadzi się dla podtrzymania owej równowagi” (Foucault 2010: 305).

Zwerbowanie wojny jako najważniejszego zasobu powszechnej ekonomii pokoju ma dwa następstwa. Pierwszym z nich jest nieustanna konieczność prowadzenia misji dyplomatycznych (i szpiegowskich), służących do oceny i regulowania tego, jak używa się wojny, którą Foucault opisuje jako „permanentnie działające urządzenie (*dispositif*) ustanawiające relacje między poszczególnymi państwami, urządzenie działające przy tym na zasadzie różnej zarówno od zasady jedności imperialnej, jak i od zasady uniwersalności reprezentowanej przez Kościół” (Foucault 2010: 307-308). Drugie następstwo natomiast to ciągle utrzymywanie aparatu wojenskowego, na który składa się personel zawodowy, zorganizowana i stała armia, infrastruktura wojskowa (fortyfikacje, zaopatrzenie, drogi, komunikacja itd.) i specyficzna wiedza wojskowa (taktyki, strategie, wywiad itd.). Po wyniszczającym okresie Wojny Trzydziestoletniej i ambitnych planach pokojowych, którym dała początek, wojny – jak przekonuje o tym Foucault – zostały włączone do nowocze-

snej polityki jako narzędzia niosące jednocześnie życie i śmierć: Wojna przestaje być formą prostej ludzkiej aktywności, by stać się mobilizacją, w określonym momencie, pewnego zespołu środków określanych przez politykę. Jeden z głównych wymiarów tej mobilizacji dotyczy właśnie wojskowości” (Foucault 2010: 311). Dwa stulecia później uznając ludzi za organizmy żywe, odporność-jako-obrona ostatecznie sprawia, że wojna jest czymś jasnym.

Na tej paradoksalnej domenie europejskiej, nieustannie wypełnionej wojowniczym spokojem, biopolityka stała się zasobem potrzebnym zarazem do prowadzenia konfliktów, jak i dla działań prewencyjnych. Aby uniknąć brutalnej zagłady na dużą skalę, biopolityka powiększyła siły życiowe, w imię życia w pokoju przywołała widmo zacieklej wojny. Ten reżim o janusowym obliczu wchłonął w siebie tę samą przemoc, którą zwalczał, czyniąc z wojny podstawę polityczną do afirmowania życia tych istnień dzięki którym – i w imieniu których – działa. W ostatniej części *Woli wiedzy*, zatytułowanej *Prawo śmierci i władza nad życiem*, Foucault umiejscawia tę nową dziedzinę na przecięciu dwóch osi: „dyscyplinowania: anatomo-polityki ludzkiego ciała” i „nadzoru: bio-polityki populacji” (Foucault 1988: 139). Tę pierwszą wyjaśnia wyczerpująco w *Dyscyplinować i karać*, gdzie pisze, że taktyczna organizacja sił militarnych nieprzypadkowo ustanowiła jeden z najistotniejszych przykładów tego, jak dyscyplinowanie kształtuje „podatne ciała”. Podkreślając skuteczność nowego drylu ćwiczeń w armii pruskiej za czasów Fryderyka I (który silnie zaangażował się w militarne „równoważenie” relacji europejskich), Foucault skomentował:

Dzięki tej technice upodmiotowienia (fr. assujettissement) tworzony był nowy przedmiot. Powoli zastępował on mechaniczne ciało – złożone ze stałych części i przypisanych ruchów, którego obraz tak długo prześladował tych, którzy śnili o dyscyplinarnej perfekcji. Ten nowy przedmiot to ciało naturalne, nosiciel sił i miejsce życia (fr. siège d'une Durée); jest to ciało zdolne do określonych czynności, które mają własny porządek, własne etapy, własne warunki wewnętrzne, własne elementy konstytutywne. Ciało, stając się celem dla nowych mechanizmów władzy, oferuje się nowym formom wiedzy. Ciało ćwiczeń, a nie spekulatywnej fizyki; ciała manipulowane przez autorytet, a nie przepojone zwierzęcymi energiami; ciała pożytecznych treningów (fr. dressage), a nie racjonalnej mechaniki, w którym jednak, a nawet przez które, ujawnią się naturalne wymagania i funkcjonalne ograniczenia.

(Foucault 1979: 157)³³

Ukształtowane poprzez „technikę upodmiotowienia” i jako cel „nowych mechanizmów władzy”, „ciało naturalne” rzecz jasna nie przedstawia „natury” w niezapóźnionym czy ontologicznym sensie. Raczej stworzone zostało przez strategiczne potrzeby i po to, by je zaspokoić, a także by służyć za lokum polityczne, wewnątrz którego mogą *przetrwąć siły witalne*. Rzeczywiście, jak zauważa Foucault w

³³ Tłumaczenie zmienione [uwaga autora].

innym miejscu, zważywszy olbrzymie nowe inwestycje w stworzenie stałej armii, która by móc realizować działania militarne, musi przeprowadzać różnorodny trening dla swoich oddziałów (na przykład ćwiczenia pozwalające na efektywne używanie sprzętu, poruszanie się w synchronizowanych szykach, przestrzeganie hierarchicznego systemu władzy), przetrwanie sił życiowych trenowanych w podobny sposób staje się ważnym przedmiotem zabiegów politycznych i ekonomicznych (Foucault 1994: 188). Zatem polityczne i militarne zainteresowanie ciałem naturalnym oraz troska o nie, obleka ciało w jego własną naturą. Odtwarzając precyzyjne myślenie Foucaulta, „naturalne wymogi i funkcjonalne ograniczenia ujawnią się” w naturalnym ciele, a nawet poprzez to ciało, za sprawą „nowych form wiedzy”, którym musi ono „oddać się w ofierze” jako „cel nowych mechanizmów władzy”. W świetle tej kontrapunktowej wypowiedzi dostrzegamy w Foucaultowskim ciele naturalnym jedną z sieci Latoura, stworzoną przez społeczno-naturalne hybrydy podtrzymujące Nowoczesną Konstytucję, ponieważ jej natura jest na wskroś polityczna.

Militarne inwestycje w naturalne ciało świadczą o przemożnych konsekwencjach nowej politycznej ekonomii wojny dla żywych ludzkich istot. W nowoczesnej Europie wojna tworzy silną domenę, na której urzeczywistnia się wartość ludzkiego życia, zarówno indywidualnego, jak i zbiorowego. O ile Hobbes scharakteryzował „stan natury” jako „stan wojny wszystkich ze wszystkimi”, Foucault sugeruje, że na nowoczesnym politycznym polu bitwy jednostki nie walczą między sobą indywidualnie, lecz zwykle powołuje się je do formacji narodowych, które kanalizują ich witalny potencjał dla zadań strategicznych. Innymi słowy, jak dowodzi Julian Reid, Foucault sugeruje, że cele wojny przekształciły żywe ludzkie organizmy w zasoby służące do obrony narodu:

Strategiczne ryzyko militarnych przedsięwzięć podejmowanych przez nowoczesne państwa nie bierze się po prostu z charakterystycznego dla walki zdezerowania sił, ale z przygotowań do konfliktu, z dyscyplinowania tego, jak żyją ciała, które tworzą zorganizowane militarne siły. Wojen o ład polityczny nie prowadzi się między państwami lub na polach walki, gdzie ścierają się wojskowe siły, ale na polu ludzkiego ciała. Życie przyjmuje ten ład wewnątrz ludzkiego ciała, które jest – jak argumentuje Foucault – stawką zmagania o to, by je zdyscyplinować.

(Reid 2006: 129-130)

W tym sformułowaniu o dyscyplinowaniu dostrzegamy pierwsze przeczucie nowoczesnego awatara biomedycyny: odporności-jako-obrony. Z punktu widzenia dyscypliny „życie” ukazuje się jako coś „uporządkowanego” w „ciele”, stanowiąc zasób i warunek przygotowań do wojny. Ten przypadek nie dotyczy wyłącznie wojska *per se*, ale odnosi się także do tych sfer (jak zobaczymy w rozdziale 2), gdzie dąży się do powiększenia witalnych sił samego narodu (mowa tu na przykład o fabrykach, szkołach, szpitalach itd.) za pomocą technik dyscyplinarnych stosowanych do żywych ciał. Z końcem XIX wieku, gdy odporność stała się solidnym me-

dycznym i naukowym pojęciem, całkowicie naturalizuje ten model militarny jako podstawę funkcjonowania organizmu. Niejako materializując dyscyplinarne inwestycje w ciało naturalne, immunologia ustanawia wojnę za warunek życia samego na poziomie komórkowym i molekularnym (temat rozdziału 4.). Faktycznie, można wręcz powiedzieć, że dyscyplinujące kształtowanie naturalnego ciała świadczy o nasilającym się inkorporowaniu wojny w nasze przyziemne życie³⁴. Co więcej, te polityczne inwestycje tworzą z ludzkiego życia – zarówno indywidualnego, jak i zbiorowego – wartościowe aktywa i w rosnącym stopniu konstruuja same życiowe procesy jako zasoby państwa, w jego nieustannym zmaganiu równoważenia własnych sił z siłami innych krajów, z którymi się mierzy (w rozdziale 1, 2 i 3 rozważam tę dynamikę kolejno na przykładach Anglii, Niemiec i Francji).

Po dyscyplinie przyszła kolej na biopolitykę, która stała się w XVIII wieku całością normatywną, konstytuującą i warunkującą nową zbiorową formę życia: populację. Populacja jako jedna z wielu nowoczesnych abstrakcji, które hipostazowały prawidłowości życia zbiorowego i dostrzegały w nich prawa quasi-naturalne (m.in. w ekonomii, społeczeństwie i ludzkiej naturze) (Poovey 2002), traktuje indywidualne życie podmiotów narodowych jako całości należące do większej domeny witalnej, którą państwo postrzega teraz jako wartościowy zasób służący realizacji jego własnych celów. Te olbrzymie nakłady zainwestowane w życie na poziomie naturalnego ciała (dyscyplina) i populacji (biopolityka) ustanowiły nowy reżim nazwany przez Foucaulta „biowładzą”:

Stara władza nad śmiercią, która symbolizowała władzę suwerena, jest teraz dokładnie zakrywana (fr. recouvert) przez administrowanie ciałami i kalkulowane ludzkie zarządzanie (ang. man-agement) życiem. Podczas epoki klasycznej następuje szybki rozwój różnych dyscyplin: uniwersytetów, szkół średnich, koszarów, warsztatów; w obszarze praktyk politycznych i ekonomicznych obserwacji pojawiają się również problemy narodzin, długowieczności, zdrowia publicznego, mieszkaniowe i migracji. Stąd też nastąpiła eksplozja licznych i różnorodnych technik osiągnięcia upodmiotowienia (fr. assujettissement) ciał i kontroli ludności. W ten sposób rozpoczyna się era "biowładzy".

(Foucault 1988: 183–84 [139–40])³⁵.

Era biopolityki może służyć jako inna nazwa na nowoczesność, skoro – jak wyraził to Foucault – oznacza ona „przedsionek biologicznej nowoczesności”³⁶. Tutaj ludzkie życie pojawia się w punkcie i jako punkt przecięcia dwóch różnych, ale doposażonych aparatów, które równocześnie indywidualizują i wiążą ze sobą ludzi:

³⁴ Kontynuacja tej dynamiki w XIX i XX wieku doprowadziła do powstania, jak nazywa to Paul Virilio, „czystej wojny” – totalnej mobilizacji społeczeństwa przez wojnę i na potrzeby wojny (Virilio. 1983. *Pure War*).

³⁵ Tłumaczenie zmienione [uwaga autora].

³⁶ Tłumaczenie zmienione [uwaga autora].

Stworzenie w trakcie epoki klasycznej wielkiej technologii dwustronnej (fr. *technologie à double face*) – anatomicznej i biologicznej, indywidualizacji i określania, nastawionej na wydajność ciał oraz procesów życiowych, cechuje władzę, której najwyższą funkcją jest od tej pory chyba już nie zabijanie, ale lokowanie życia na wskroś (Foucault 1988: 183 [139])³⁷. „Życie” zasila śmierć jako podstawowe narzędzie władzy, gdyż można je przywołać jednocześnie indywidualnie i zbiorowo, na poziomie pojedynczego organizmu i całego gatunku, jako działanie i proces, jako biologię i ekonomię.

Życie nie wyznacza zatem niezapośredniczonej immanencji przynależącej do odrębnej i właściwej naturalnej domeny, która poprzedza lub wykracza poza uwarunkowania społeczne, jedynie później wkraczając w ludzkie relacje za sprawą „kształtowania” (*cultivation*) czy „kultury” (*culture*)³⁸. Wyznacza ono raczej przedmiot administrowania i upodmiotowienia konstytuujący procesy ludzkiego życia jako domenę całkowicie hybrydyczną. Obierając za cel umiejętność przetwarzania świata, który wykazują żywe ludzkie istoty (włączając w to, oczywiście, zdolność do pracy)³⁹, biowładza raczej *docenia* życie, rozpoznając w nim możliwy do wyeksploatowania naturalny zasób; niż jedynie sprawuje władzę nad śmiercią lub pomniejsza siły witalne, co czyni suwerenna władza. Jednak ten właśnie sposób docenienia (zarówno w ekonomicznym, jak i estetycznym znaczeniu), od początku wydziela potencjał życia w ciele i w zbiorach ciał. Co więcej, jak podkreśla Foucault, w tych ciałach (i ciałach ciał) spotykają się – nie tylko konceptualnie, ale także materialnie i faktycznie – dwie najważniejsze techniki biowładzy. Dzieje się to za sprawą administrowania i upodmiotowienia ciał: *W rzeczywistości ich artykulacja nie wydarzy się na poziomie dyskursu spekulowania, ale w postaci konkretnych rozwiązań (fr. agencements concretes), które stanowiąc będą wielką technologią władzy w XIX wieku* (Foucault 1988: 185 [140])⁴⁰. Biowładza obejmuje sferę hybrydycznych sieci, które pośród wielu innych wiążą ze sobą procesy biologiczne, technologie dyscyplinowania, zindywidualizowane organizmy, aparaty biopolityczne i populacje. W ten sposób biowładza potwierdza wartość ludzkiego życia.

Jako jedną z wielu widocznych konsekwencji działania tej afirmującej życie władzy można wymienić przemodelowanie roli państwa, zmianę jego *raison d'être* ze zbawiania dusz na zarządzanie ciałami. O ile w przednowoczesnej Europie zasady, które teologia polityczna ustanawiała z myślą o namaszczonej przez Boga monarchach, potwierdzały ich odpowiedzialność za zbawienie dusz własnych poddanych – innymi słowy: potwierdzając, że ich najważniejszą troską jest życie wieczne poddanych, a nie doczesna egzystencja – o tyle reguły, które są tworzone przez filozofię polityczną dla nowoczesnych suwerenów, przenoszą zainteresowanie z

³⁷ Tłumaczenie zmienione [uwaga autora].

³⁸ Historia tych pojęć wskazuje, że ich źródłem jest analogia wzięta z agrokultury: ludzie manipulując ziemią przemienili ją z immanentnego potencjału w zasób. Zob. R. Williams, *Keywords*. 1980: 48-50, 76-82.

³⁹ Zob. tekst Virno o „sile roboczej” jako ucieleśnionym potencjale w *A Grammar of the Multitude*. 2004: 81-84.

⁴⁰ Tłumaczenie zmienione [uwaga autora].

życia po życiu na obecne życie, jeśli nie na „życie” samo w sobie. Jak opisuje to Foucault, przesunięcie uwagi z duszy na ciało, które dokonało się w XVIII wieku, całkowicie nas pochłonęło. Odchodząc od troski o duszę i zajmując się ciałem, nowoczesna państwowa „somatokracja” zorganizowała nowe formy rządzenia, które objęły siły witalne poddanych swoim wszechogarniającym uściskiem (Foucault 1994). Medycyna, czuwając nad nami od kołyski aż po grób, służy jako jedna z najdoskonalszych somatokratycznych sił i zdobywa jednocześnie ogromną władzę i autorytet (nie wspominając o dochodach) na potrzeby własnych działań. Kiedy w ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku stwarza odporność jako swego fizjologicznego sobowtóra, to zaczyna naturalizować ten projekt rządzenia używając pełnomocnika. Zgodnie z nowym bionaukowym mniemaniem, komórki własne organizmu podejmują działania na wzór wojennych, te zaś nowoczesne państwa włączają do swoich zadań chronienia życia poddanych, swojego najważniejszego atutu. Dlatego w *A Body Worth Defending* dowodzę, że nowoczesna medycyna, relegując obronę do wnętrza organizmów, przekształca ciało w apoteozę nowoczesności.

Rozważania genealogiczne lub Foucault w zwolnionym tempie

Jestem pewien, że czytelnik zdał już sobie sprawę, że prace Michaela Foucaulta stanowią rdzeń przedstawianego projektu. Od początku swojej kariery Foucault traktuje medycynę jako tę formację wiedzy, która w odczuwalny sposób kształtuje ludzkie doświadczenie⁴¹. Podczas gdy wczesne pisma Foucaulta cieszyły się szeroką (by nie powiedzieć: zawsze entuzjastyczną) recepcją w socjologii, antropologii i historii medycyny, tak jego późniejsze zainteresowania i metodologie nie miały już takiego wpływu na badania w biomedycynie⁴². Co więcej, w dużej mierze wciąż nie zbadano, jak rozważania nad biomedycyną mogą pomóc nam zrozumieć jednocześnie biowładzę i biopolitykę. Książka *A Body Worth Defending* usiłuje zarówno wypełnić luki w naszej ocenie pism Foucaulta, jak i pokazać, że jego prace mogą pomóc powiązać nowoczesną medycynę ze skutkami działania biopolityki i kontekstami biopolitycznymi. Tym samym pierwszoplanowe staje się dla mnie to, w jaki sposób awatar nowoczesnej biomedycyny, odporność-jako-obrona, metaforycznie przechodzi z polityki do natury, i znowu z powrotem, zastanawiam się także nad

⁴¹ W swoich dwóch pierwszych książkach – w *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* i *Narodzinach kliniki* – Foucault otwarcie zastanawia się nad rolą wiedzy medycznej oraz instytucji w kształtowaniu „nowoczesnego człowieka”. Medycyna była przedmiotem zainteresowań Foucaulta przez kolejnych 20 lat; zajmował się nią wprost (na przykład w *Les Machines à guérir* – pracy o szpitalach, której był współredaktorem – oraz na wykładach o opiece medycznej wygłoszonych w Brazylii) lub nie-wprost (pisząc na przykład w *Woli wiedzy* o tym, jak medycyna ukształtowała aparat seksualności). Niemniej jego późniejsze badania nie przykuły już tak dużej uwagi naukowców zajmujących się medycyną. Zob. Foucault, „La politique” 7-18, „Crise de la médecine” w: *Dits et écrits*; Foucault, *Narodziny Biopolityki*; Foucault, “L’incorporation de l’hôpital dans la technologie modern” w: *Dits et écrits*.

⁴² Nieco rekompensują tę aporię publikacje Petersena i Buntonona, *Foucault, Health, and Medicine*; Jones i Porter, *Reassessing Foucault*. Również wiele niedawno wydanych prac rozszerza badania Foucaulta, m.in. Rainbow, *Making PCR* i *A machine to Make Future*; Rose, *Politics of Life Itself*; Hacking, *Rewriting the Soul*; Franklin, *Embodied Progress* i *Dolly Mixtures*; Fassin, *When Bodies Remember*; Sunder Rajan, *Biocapital*.

tym, co za Emily Martin możemy nazwać „immunofilozofią”⁴³. Każdy z czterech rozdziałów mojej książki omawia wiedzę, wyobrażenia, etykę, politykę i wartości, które przyspieszyły nowoczesne biologiczne ucieleśnianie się odporności, aby wyjaśnić jak nowoczesna medycyna w defensywny sposób namaściła „ciało nowoczesne” na swoją najświętszą ikonę. To zadanie ma charakter zarazem historyczny i filozoficzny, czy też raczej – by być bardziej precyzyjnym – genealogiczny.

Genealogia odnosi się do procesu interpretacyjnego, którego twórcą był Friedrich Nietzsche, a Foucault zaadoptował ją i określił znanym mianem „historii terażniejszości” (Foucault 1979: 31). Jego zdaniem genealogia rozpatruje przeszłość jako coś bezpośrednio danego, czego obecność w terażniejszości nie bierze się ani z jej nieuchronności ani ze zdeterminowania⁴⁴. W genealogii zdajemy sobie raczej sprawę, że przedstawienie przeszłości, czyli realizowanie się „tego, co minione” w „teraźniejszości” i jako „teraźniejszość”, bierze się z częściowych i często przypadkowych zbieżności, niemniej których przyrośnięte skutki jawią się nam jako „rzeczywiste”. W swoich dążeniach genealogia usiłuje odsłonić te przypadkowe kombinacje i połączenia, punkty styeczne i miejsca zderzeń, twórcze związki i gwałtowne pęknięcia, które sprawiły, że w określony sposób realizujemy nasze życie dzisiaj. Podstawowa przesłanka genealogii głosi, że świat jest znacznie bardziej przypadkowy i zmienny niż to sobie wyobrażamy. Z jej pomocą ujawniamy przygodności kryjące się w zjawiskach, które traktujemy jako istotowy wymiar naszego świata. Demaskując przygodność, genealogia ma nadzieję ujrzyć niestabilność w tym, co zwykle postrzegamy jako coś nieuchronnego i przedstawić szanse na zmianę tam, gdzie godzimy się z koniecznością, a tym samym nauczyć myśleć i żyć inaczej niż potrafiliśmy sobie dotąd wyobrazić⁴⁵.

Podważając fundamentalne, niekwestionowane prawdy o naszym ciele, genealogia otwiera życie na historię, rozważając ewentualności skrywane przez ciało. Chociaż Foucault wciąż przywiązany był do „ciała” (i upierał się przy tym rzeczownikowym wyrażeniu, mimo że było ono problematyczne), to sytuował zainteresowanie genealogii w „wyrażaniu (*articulation*) ciała i historii” i [rozumiał je] jako „wyrażanie ciała i historii” (Foucault 1977: 147-148). Według Foucaulta genealogia dekomponuje „naturę” ciała – i tym samym wszystkie jej uroszczenia do „bycia” niezmienną, konieczną, pozahistoryczną czy immanentną prawdą – odsłaniając to, co możemy za Latourem nazwać „hybrydycznością” ciała. W takim stopniu, w jakim

⁴³ Termin „immunofilozofia” ukuła antropolożka Emily Martin w swojej innowacyjnej książce *Flexible Bodies*. 1994: 91-112.

⁴⁴ Foucault omawia genealogię w wielu tekstach. Zwięzłe określenie genealogii pojawia się w „What Is Critique?” (Lothinger nad Hochroth, *The Politics of Truth*), gdzie twierdzi: „Genealogia odtwarza warunki, w których pojawia się dane indywidualne zjawisko wywołane przez wiele determinujących czynników, przy czym zjawisko to nie jest ich wytworem, a raczej efektem. Jest procesem, który czyni dane zjawisko zrozumiałym; towarzyszymy jej jednak pełną świadomości, że żadna pojedyncza zasada nie daje pełnego wyjaśnienia. Dlatego możemy powiedzieć w nieco technicznym żargonie, że mamy nieustanną mobilność, istotową niestałość czy też raczej złożoną grę między tym, co replikuje jakiś proces, a tym, co go przemienia” (Lothinger, Hochroth 1997: 57-58).

⁴⁵ Parafraza powiedzenia Foucaulta z *Historii seksualności*: „Trzeba sprawdzić czy można myśleć inaczej niż się myśli, i postrzegać inaczej niż się widzi, aby móc znowu patrzeć i rozmyślać” [przypis tłumacza].

genealogia ujawnia, że ciało jest hybrydą, pozwala zastanowić się w jaki sposób efekty historycznych procesów, które bierzemy (mylnie) za granice ciała, a nawet za jego „zdolności obronne”, zaczynają się nam wydawać samooczywistą i najważniejszą cechą naszych ciał *i nas samych*. W kategoriach Foucaulta taka „ewentualizacja” jest *kwestią obalenia tego fałszywego, własnego dowodu, wykazania jego niepewności, uwidocznienia nie jego arbitralności, ale jego skomplikowanych połączeń z procesami historycznymi o ogromnej różnorodności, w tym z wieloma, które wydały się niedawno* (Foucault 1996: 277).

Genealogia daje nam zatem efektywne ramy metodologiczne, by zobaczyć jak odporność pod koniec XIX wieku przeszła proces transsubstancjacji i stała się funkcją biologiczną. Kiedy prawno-polityczną metaforę uznano w nauce za pojęcie solidne, znacząco zmieniło to określenie prawdy o ciele jako tym, co istotowo odróżnia się i przeciwstawia światu, w którym istnieje. Jednakże ta akceptacja naukowa nie tylko zasłania warunki, w jakich do tego doszło, ale uniemożliwia także rozwijanie konkurencyjnych ram pojęciowych, gdyż wszystkie alternatywy zostały odrzucone jako nie- lub przednaukowe. Z tego powodu genealogia odporności musi z konieczności stać się częścią szerszego genealogicznego przedsięwzięcia Foucaulta, który dąży do zdestabilizowania i zmarginalizowania zjawiska polegającego na tym, że naukowy dyskurs sam autoryzuje i uprawomocnia własne roszczenia do prawdy: *Genealogie są dość specyficznie anty-naukowe... Mówią o insurekcji wiedzy. Genealogia musi zwalczyć efekt władzy charakterystyczny dla każdego dyskursu, który uważany jest za naukowy* (Foucault 2003: 9).

Antynaukowe czy genealogiczne podejście do odporności nie usiłuje, mimo wszystko, kwestionować jej prawdziwości lub efektywności, ale stara się dostrzec jak w samym pojęciu odporności zastygają interesy i założenia szerszej nienaukowej domeny w *postaci nauki*, dyskwalifikując jednocześnie *jako nie-naukę* to, co Foucault nazywa „ujarzmionymi” dziedzinami wiedzy. Jak dokonuje się taka dyskwalifikacja, ilustruje dobrze nam znany, współczesny sposób mówienia o metodach leczenia (na przykład o akupunkturze, homeopatii, osteopatii itd.), które w jakiś sposób podważają immunologiczny paradygmat, jako o metodach „alternatywnych”, „dodatkowych” lub „uzupełniających”. Bionauka, umieszczając odporność w samym centrum prawdy jako najbardziej pełne-prawdy pojęcie, wypiera inne możliwe rozumienia z domeny „prawdy”. Chociaż mogłyby podlegać weryfikacji empirycznej (i z tego tytułu zostać zabezpieczone), to jako „dodatki” zostają jednak pozbawione właściwej bionaukowej legitymizacji. Mogą działać, ale nie są „prawdziwe”. Genealogia odporności ukazuje, w jaki sposób umotywowane, choć przypadkowe sploty politycznych, ekonomicznych, socjologicznych, filozoficznych, dyplomatycznych i biologicznych zdarzeń spowodowały, że odporność stała się stabilną tezą bionaukową, jednocześnie sprawiając, że inne metody kuracji stały się czymś mało naukowym lub przednaukowym.

Jeśli cele genealogii są antynaukowe, dochodzenie do nich polega na prowadzeniu rozważań⁴⁶, Nietzsche w pracy *Z genealogii moralności*, gdzie opisuje i klasyfikuje genealogię zarazem jako formę interpretacji, jak i metodę historyczną, odwołuje się do skojarzeń, które budzi krowa: *Oczywiście, aby w ten sposób uprawiać czytanie jako sztukę konieczne jest przede wszystkim jedno, czego się właśnie dziś w najlepsze zapomniało [...] do czego trzeba być prawie krową, a w każdym razie nie »człowiekiem nowoczesnym«: konieczne jest przeżuwanie* (Nietzsche 2006: 12). Na przekór nawykowi „nowoczesnego człowieka” w rozważaniach genealogicznych rozpatruje się zagadnienia z pozaludzkiej, jakby krowiej perspektywy, i rozwija się je na drodze powolnego, uważnego trawienia. W tej książce będzie to polegać na powolnym przyglądaniu się licznym i różnorodnym wydarzeniom oraz niezwiązanym ze sobą pojęciom, które zrosły się w „ciele wartym obrony”, choć nie one żadnego koniecznego, ani przewidywalnego związku. Co więcej, te przemyslenia immunologiczne kolejno rozważają także biopolityczny idiom Foucaulta, brnąc powoli przez wiele tekstów i spostrzeżeń, które przywołuje on w swoich pismach, dążę do tego, by skruszyć ich często zagadkowe znaczenie i uzyskać łatwiejsze do przyswojenia kawałki.

Najważniejszy wątek mojej książki nieustannie odwzorowuje zakres pism Foucaulta (zwłaszcza tych słabiej znanych, niedawno opublikowanych wykładów, które wygłosił w Collège de France między 1975 a 1978 rokiem) i stawia pytanie o to, co mówią nam one o naszych inwestycjach w biomedycynę i – mówiąc ogólniej – w ludzkie ciało. W konsekwencji moja argumentacja nieustannie krąży wokół i powraca do tematów, które są zazwyczaj dobrze znane czytelnikom Foucaulta, jednak czyniąc tak, rozszerzam i pogłębiając tematy, do których się on odnosi, rozwodząc się nad tekstami i zagadnieniami, które Foucault szybko porzuca, kiedy stawia własne tezy. Zatem zajmowanie się Foucaultem w zwolnionym tempie nie tylko objaśnia znaczenie jego prac, ale także prześwieśla biopolityczny wymiar nowoczesnej medycyny jako narzędzia samej biopolityki. Te wieloaspektowe cele kształtują konceptualny rymsztunek książki *A Body Worth Defending*, łącząc jej zróżnicowane rozważania genealogiczne w kontrapunktowej grze badań teoretycznych i historycznych.

Rozpatrując odporność jako biomedyczną apoteozę nowoczesnego ciała w książce *A Body Worth Defending* przywołuję trzy powtarzające się motywy: pierwszy pokazuje historię tego pojęcia (jak odporność przedostała się z polityki i prawa do medycyny?); drugi rozważa powstanie ontologii politycznej (w jaki sposób ciało stało się podstawą osoby politycznej, prawnej i ekonomicznej?); trzeci sprawdza teoretyczne nadzieje prac Foucaulta, które niezmiennie inspirują do dziś (jak biopolityka i biomedycyna wpłynęły na współczesne myślenie o żywych ludzkich istotach, rozpatrywanych zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo?). Razem te trzy kierunki badań pozwalają zastanowić się nad kluczowym zagadnieniem: jak doszło do tego, że osoba nowoczesna postrzega siebie samą jako zasadniczo, o ile nie

⁴⁶ W języku angielskim *ruminatio*n znaczy zarówno „przeżuwanie”, jak i „rozważanie” [przypis tłumacza].

biologicznie, kogoś, kto się broni? Mówiąc bez ogródek, moim głównym celem jest zrozumieć, jak i dlaczego ci z nas, którzy żyją pod kuratelą nowoczesnej medycy (definiowanej w tym przypadku przez uznanie biologicznej odporności za jej podstawową zasadę), tak chętnie akceptują pogląd, że aby przeżyć jako żywe organizmy, trzeba aktywnie i nieustępliwie odierać najazdy ze strony tego samego świata, który nas utrzymuje przy życiu. Mówiąc jeszcze dobitniej, staram się pojąć, dlaczego bezrefleksyjnie wierzymy, że będąc ucieleśnionymi istotami różnimy się w sposób elementarny i konieczny – tzn. „naturalny” – od świata przyrody, z którego fizycznie powstaliśmy i od którego fizycznie zależy nasza egzystencja. Innymi słowy, jak doszło do tego, że jako żywe istoty jesteśmy przekonani, iż „ciało nas od siebie nawzajem i świata oddziela zamiast łączyć?”

Bronić czy nie bronić? Oto jest pytanie

Oczywiście biomedycyna nie utrzymuje już dłużej, że odporność po prostu broni organizmu – nawet jeśli obrona dalej stanowi jednej z najbardziej podstawowych i zasadniczych aspektów odporności. W połowie XX wieku immunologia przekształciła się, zgodnie z propozycją Macfarlane’a Buerneta, w „naukę o rozróżnianiu »ja« i »nie-ja«” (Burnet 1969: vii; Tauber 1999)⁴⁷. „Rozróżnianie »ja« i »nie-ja«” pojawiło się w immunologii w odpowiedzi na świadectwa wskazujące, że działanie odporności może, paradoksalnie, zwalczać tkanki własne organizmu-gospodarza, a nawet je zniszczyć. Ta autoreaktywność, czy też autoodporność, skomplikowała paradygmat immunologiczny w sprawie relacji między gospodarzem a najeźdźcą, bowiem wyobrażano sobie, że odporność jest celem dla tego, co obce. Aby zrozumieć, na czym polega autoodporność i zachować swoją podstawową, obronną orientację, immunologia odwołała się do jeszcze bardziej złożonego wyjaśnienia, które sformułował Burnet: „Macfarlane Burnet zapoczątkował nowoczesne zainteresowanie dychotomią obce/własne, żeby wyjaśnić pozorny paradoks: czemu wszyscy nie zapadamy na choroby autoimmunologiczne?” (Silverstein 2000: 177). Jak stwierdził w polemicznym tonie redaktor poświęconej współczesnym teoriom immunologicznym publikacji *Seminars in Immunology* (2000): „Wszyscy zgadzamy się, że biodestruktywny mechanizm obronny musi jakoś rozróżniać »ja« od »nie-ja«” (Langman, Cohn 2000a: 159). Chociaż nie wszyscy się z tym faktycznie zgadzają (co zobaczymy za chwilę), niemniej obronne implikacje odporności przenoszone są na samo-konstytuowanie się (*self-constitution*) organizmu. Dla większości immunologów „ja” oznacza „przeciwstawienie wobec »nie-ja«”, a „odróżnienie” uzupełnia „obronę”.

Jednakże ta leksykalna zmiana nie świadczy o tym, że obrona wychodzi w immunologii z użytku. Przekształca ona raczej odporność w bardziej produktywnie niż negatywne działania, przyznając, że „ja” jednocześnie samo się konstytuuje i samo broni (samo się konstytuuje, ponieważ się samo broni, samo się broni, ponieważ

⁴⁷ Drobiazgową refleksją nad spadkiem Burneta, zob. Podolsky, Tauber. 2000. *The Generation of Diversity*.

samo się konstytuuje). Jak zauważyli Scott Podolsky i Alfred Tauber: „Oparty na organizmie pogląd na funkcję odporności skupiał się na procesach rozróżniania »ja« i »nie-ja« i na ogólnej podstawie regulacji, która je modeluje; podstawowe pytanie brzmi, jak ciało odróżnia przyjaciół (ja) od wrogów (nie-ja) (Langman, Cohn 2000a: 159)⁴⁸. Analogia „»ja« ma się tak do »nie-ja«, jak przyjaciel do wroga” odsłania, że immunologiczna relacja zwrotna jest bezdyskusyjnie *polityczna*. W rzeczy samej, od kiedy powstało pierwsze *polis*, opozycja przyjaciel-wróg zawsze określała bieguny zachodniej polityki⁴⁹. Co więcej, mimo że Burneta interesował ekologiczny problem współistnienia organizmów biologicznych, to jego model „ja – nie-ja” traktuje leżącą u podstaw odporności obronę jako istotną cechę indywidualnego organizmu, rzutując jej polityczność na istoty żywe, jako warunek podstawowy (Burnet 1940: 23–24). Zatem, gdy „ja- nie-ja” zdaje się wypierać obronę z roli *raison d'être* odporności, to w rzeczywistości wpycha ją jeszcze głębiej w organizm, na poziom ontogenezy, jeśli nie ontologii.

Przez cały XX wiek znaczenie [pojęcia] obronności stawało się coraz bardziej zniuansowane w immunologii. Pod koniec lat 50-tych, Burnet przystosował swoją teorię „ja-nie-ja” do „teorii selekcji” Nielsa Jerne’a, przyspieszając powstanie „teorii selekcji klonalnej” (Jerne 1955; Burnet 1957). Z wieloma poprawkami i uzupełnieniami jest to wciąż w znacznej mierze obowiązująca teoria – aczkolwiek przybrała bardziej postmodernistyczny kształt. W konsekwencji choć niektórzy teoretycy odporności proponują rozwiązania alternatywne, to na początku trzeciego tysiąclecia wybitni naukowcy, jak R. E. Langman i M. Cohn wciąż twierdzą kategorycznie:

Przyjmujemy bez dalszego uzasadniania, że system odpornościowy stanowi biodestruktywny mechanizm obronny, który zwykle działa w taki sposób, że niszczy i usuwa zarówno wewnątrzkomórkowe i pozakomórkowe patogeny, nie niszcząc przy tym lub nie uszkadzając poważnie gospodarza [...]. Faktycznie, posunelibyśmy się tak daleko, by sformułować następującą definicję systemu odpornościowego: każdy biodestruktywny mechanizm obronny, który dokonuje somatycznej selekcji „ja – nie-ja” jest systemem immunologicznym.

(Langman, Cohn 2000: 190)

Dla Langmana i Cohna obrona wciąż stanowi *sine qua non* odporności, a „ja – nie-ja” odzwierciedla obszar, na którym (czy też w którym) dochodzi do starć, mających na celu obronę. Odporności potrzeba być może przeprowadzenia bardziej złożonego rozpoznania, by wypełniła swoją zasadniczą misję, ale defensywny imperatyw pozostaje wciąż ten sam. Nawet gdy teoretycy-renegaci, jak Irun Cohen,

⁴⁸ Krytykując koncepcję „ja/nie-ja” jako podstawę immunologicznych funkcji Pradeu i Carosella w „The Self Model” twierdzą, że „ciągłość” i „(silny) brak ciągłości” są bardziej adekwatnymi pojęciami, by wyjaśnić empiryczne dane dotyczące reakcji odpornościowej.

⁴⁹ W *The Politics of Friendship* Derrida przedstawia obszerne rozważania nad sposobem, w jaki sformułował ten problem Arystoteles.

usiłują wyjść poza selekcję klonalną i „ja – nie-ja”, żeby wprowadzić paradygmat „dialogiczny” lub „kognitywny”, to proponują podobne tropy, które odnoszą się do obrony:

System immunologiczny jest strażnikiem naszej chemicznej indywidualności. Jest systemem, który eliminuje pasożytnicze bakterie i wirusy, odrzuca obce komórki i tkanki oraz może niszczyć nowotworowe komórki, powstające w naszych własnych ciałach. Decydując jakie makro molekuly i komórki mogą przebywać wewnątrz nas, systemem odpornościowy ustanawia molekularne granice każdej osoby. Broniąc indywiduum, określa on komórkową indywidualność.

System immunologiczny cieszy się słusznym uznaniem, gdyż pełni rolę obrońcy ciała przed zewnętrznymi najeźdźcami. Jednakże system odpornościowy to nie tylko dział obrony – wykonuje on również zadania departamentu dobrobytu wewnętrznego. Jest niedocenionym bohaterem, który podtrzymuje i rekonstruuje organizm.

(Cohen 2000b: 5)

Cohen, w przeciwieństwie od Langmana i Cohna, podkreśla, że wszystkich procesów, które wiążą się z odpornością nie można sprowadzić do obrony. Aby zrekomensować to ograniczenie jego kognitywny model usiłuje dowartościować metody, za sprawą których działanie odporności „podtrzymuje ciało” (Cohen 2000a: 215). Jednak pokazując co to oznacza, Cohen przywołuje wyobrażenie „wewnętrznego dobrostanu”. Jest to trafny obraz, który był używany na przełomie XIX i XX w dyskursach władzy, by wyjaśnić wartość, jaką medycyna przedstawia dla państwa – medycyna to suplement obrony kraju (o czym już wcześniej wspominałem i czemu poświęcę wiele miejsca w rozdziałach 2 i 3). Tak oto Cohen, korygując polityczno-historyczne ograniczenia jednej metafory, bezwiednie przywołał ograniczenia jej historycznego towarzysza. Ponadto przedstawia w ten sposób system odpornościowy jako formę „departamentu do spraw bezpieczeństwa wewnętrznego” *avant la lettre*, przewidując nawet kontrole na granicach i w miejscach zamieszkania.

Jednym z niewielu immunologów, którzy wprost wyrzekli się pojęcia obrony, jest Polly Matzinger. *De facto* jej model „zagrożenia” prowadzi do całkowicie defensywnej obrony⁵⁰. Teoria Matzinger zwraca uwagę na szeroki zakres zjawisk, z którymi zorientowana na obronę immunologia nie potrafi sobie poradzić, jest to między innymi autoodporność; odrzucanie przeszczepów, choroba przeszczep-przeciwko-gospodarzowi (GVHD). Jej teoria stawia również pytania o to, dlaczego guzy nie są dorzucane; dlaczego matki nie zwalczają płodów; jak to możliwe, że przechodzimy przez okres dojrzewania płciowego, macierzyństwa i starzenia, nie odrzucając samych siebie; dlaczego nie bronimy się przeciw bakteriom

⁵⁰ Trzy rundy odpowiedzi i odpierania ataków zob. Anderson i Matzinger „Danger” w: *Seminars in Immunology* (2000). Zob. również następujące prace Matzinger: „Danger Model and Its Historical Context”; „Danger Model: Renewed Sense”; „Innate Sense of Difference”; „Tolerance, Danger”.

i wirusom komensalnym (na przykład bakteriom żyjącym w naszych jelitach, bez których byłibyśmy tylko martwym kawałkiem mięsa). Postulując „dwusygnałowy” paradygmat (reakcje odporności wymagają dwóch oddzielnych sygnałów efektorowych, wśród których jeden musi wskazywać najbliższą uszkodzoną lub martwą tkankę), Matzinger podkreśla, że metafory zawarte w teoriach mają wpływ na ich kształt:

Przez pół wieku badamy odporność, przyjmując punkt widzenia różnych form modelu SNSD [‘self-nonsel discrimination’: rozróżnianie „ja-nie-ja”], w których odporność jest kontrolowana przez adaptacyjny system immunologiczny – armię limfocytów patrolujących ciało w poszukiwaniu wszystkich obcych najeźdźców. Niedawno wprowadzono pewną zmianę, aby włączyć w to również komórki i molekuły wrodzonego układu odpornościowego – armię komórek i molekuł patrolujących ciało w poszukiwaniu podzbioru obcych najeźdźców, którymi są dawni wrogowie [...].

Może już czas najwyższy zakończyć zimną wojnę z naszym środowiskiem?

Model sygnału zagrożenia nie uznaje istnienia armii, która kontroluje odporność. Rozszerza natomiast definicję wrodzonego systemu immunologicznego tak, by objęła dalsze, skłonne do wchodzenia w interakcje tkanki ciała. Ten model dopuszcza istnienie elastycznego systemu, który adaptuje się do zmieniającego się „ja”, uruchamiając reakcję immunologiczną przeciwko niebezpiecznym patogenom. Pozwala on nam także żyć bez nieustannej potrzeby podejmowania rygorystycznych sterylnych zabiegów, które odizolowują nas od środowiska. Stajemy się dzięki temu mieszkańcami środowiska otwartymi na obecność pożytecznych organizmów komensalnych, do własnego wnętrza wpuszczając również niegroźne organizmy oportunistyczne. Z takim systemem odpornościowym żyjemy w harmonii z naszym zewnętrznym i wewnętrznym środowiskiem.

(Matzinger 2001: 8)

Chcąc odróżnić swoje idee od wcześniejszych defensywnych paradygmatów immunologii, Matzinger podkreśla nie ich militarne implikacje, lecz także to, że przedstawiają one ciało jako zdolną do obrony i bronioną granicę. Dalekie od ideologicznej krytyki rozważania Matzinger nad niezdolnością immunologii do rozwiązania wielu empirycznych trudności skłaniają ją do postawienia pytania o przyjmowaną w niej wizję ludzkiego organizmu. Niemniej, kategorie, z pomocą których prowadzi swoje polemiczne badania, również zdradzają wartości uosabiane w teoriach odporności.

Poza tym, że stworzony przez Matzinger model zagrożenia radzi sobie z dotychczasowymi (i na pewno nie ostatnimi) sprzecznymi danymi, to dodatkowo ujawnia, czym jest ciało nowoczesne ucieleśnione w dyskursie immunologicznym. Matzinger twierdzi, że paradygmat immunologii, prowadząc „zimną wojnę z naszym

środowiskiem”, nie przedstawia naturalnego, a *zatem nieuchronnego* porządku, co pozwala jej postulować istnienie bardziej pokojowego i, ośmielę się powiedzieć, „wspólnotowego (*communal*)” świata. (Wspólnotowość jest w etymologicznym sensie przeciwieństwem nietykalności, co pokazuję w rozdziale 1). W ten sposób Matzinger przywołuje pojęcie harmonii, które wypadło z zachodniej biomedycyny pod koniec XIX wieku, kiedy odporność jako naukowo potwierdzone pojęcie zastąpiła „naturalne uzdrawianie” (*vis medicatrix naturae*). Twierdząc, że mamy szansę osiągnąć harmonię, gdy zastosujemy model zagrożenia jako alternatywę wobec modelu obrony, Matzinger sugeruje, iż stanowisko defensywne przyjmuje nieuzasadnione założenia naukowe na temat współistnienia organizmów (ludzkich i nie-ludzkich) w podzielanych przez nich środowiskach. Ponadto, na co wskazuje jej retoryka, te nieuprawomocnione naukowe założenia jednocześnie urzeczywistniają i zależą od bezpodstawnych politycznych konsekwencji, które mają szkodliwy wpływ na organizmy (ludzkie i nie-ludzkie). Sformułowany przez Matzinger model zagrożenia proponuje, by ciała mogły *być* w faktycznym, empirycznym, naukowym i medycznym sensie nienowoczesne, [być] przyjaznym środowiskiem, i przeciwnie, jej model sugeruje, iż broniące i samookreślające się nowoczesne ciało samo może stanowić źródło zagrożenia.

Książka *A Body Worth Defending* dokonuje retrospekcji, która pokazuje jak nowoczesna medycyna ukonstytuowała nowoczesne ciało, i zadaje pytanie, w jaki sposób odporność (której *żaden* immunolog, w przeciwieństwie do obrony, nigdy nie zakwestionował jako adekwatnej metafory) nadała temu procesowi sens. Moja publikacja śledzi, jak organizmy zatraciły swoją naturalną zdolność do harmonijnego życia w środowisku, aby osiągnąć apoteozę nowoczesności. Na długo przed tym zanim pojawiła się taka biologiczna możliwość – nie do pomyślenia aż do połowy XIX wieku – istniała ona w wymiarze politycznym, prawnym i ekonomicznym u zarania XVII- i XVIII-wiecznych krwawych wydarzeń, które spowodowały, że Europa odeszła od feudalnych hierarchii i monarchii absolutnej. Rozdział 1. tej książki, „Żyjąc przed i poza prawem, czyli broniący się, racjonalny organizm”, przedstawia historyczne pochodzenie odporności i obrony oraz odnosi je do idei praw naturalnych, które ukształtowały nowoczesną politykę i naukę. Rozdział 2. „Ciało warte posiadania, czyli system naturalnych rządów” zajmuje się tym, jak dwie osie biowładzy – anatomo-polityka ciał i biopolityka populacji – ukształtowały nowoczesne idee na temat ciała i osoby, dając początek nie tylko nowym prawnym, politycznym, filozoficznym i ekonomicznym podmiotom, ale również umożliwiając medycynie wcielić te nowe podmiotowości jako swoje uzasadnienie polityczne. W rozdziale 3. „Tak zwana polityka »milieu«, czyli przestrzeń życiowa ludzkiego organizmu”, skupiam się na zbieżnych rewolucjach we francuskiej polityce i medycynie oraz badam, w jaki sposób dziewiętnastowieczna medycyno-polityka, czy higiena publiczna, przedstawiała ludzi jako istoty zdecydowanie usytuowane w środowisku. Następnie analizuję jak bionaukowa epistemologia odwróciła ten obraz, gdy Claude Bernard wprowadził pojęcie *milieu intérieur* i tym samym uprawomocnił laboratoryjne eksperymenty jako miejsce uprzywilejowane dla prawdy biologicznej. Rozdział 4. „Ucieleśniając odporność, czyli defensywna poetyka no-

woczesnej medycyny”, przedstawia jednocześnie wszystkie polityczne i medyczne relacje, które poprzedzały ucieleśnienie odporności jako zdolności do obrony. Były one szczególnie widoczne między humoralną interpretacją chorób zakaźnych i międzynarodowymi militarnymi, ekonomicznymi i politycznymi strategiami, które miały im zapobiec. Na tej podstawie ukazuję, w jaki sposób bakteriologia utożsamiając mikroby z najeźdźcami – co stanowi metonimię, której źródłem jest metaforyczne przedstawienie epidemii (zwłaszcza cholery) jako inwazji – prowadzi do przewrotu, którego dokonał Metchnikoff, gdy przedstawił fagocyty jako obronę organizmu przed intruzami. Za sprawą tego biopolitycznego połączenia odporność-jako-obrona wyrosła na apoteozę ciała nowoczesnego.

Nowoczesna medycyna pojawiała się na przełomie XVIII i XIX wieku w postaci jawnie hybrydycznej dziedziny – jako domena biopolityczna – która otwarcie deklarowała, że ignoruje nowoczesny podział między naturą i społeczeństwem tak dalece, jak dalece natura i społeczeństwo w równym stopniu wpływają na żywe istoty ludzkie. Przez następne dwa stulecia postępujące wcielanie się polityki w naturę i natury w politykę wyróżniało medycynę jako jedną z naszych najpotężniejszych instytucji zarządzających. W rzeczy samej możemy rozważyć taką możliwość, że władza nowoczesnej medycyny nie wynika wyłącznie – lub przede wszystkim – z jej potencjału leczniczego, lecz również ze zdolności finezyjnego wykorzystywania warunków Nowoczesnej Konstytucji. Pomnażając zdumiewający zbiór biopolitycznych hybryd, nowoczesna medycyna osłabiła naszą zdolność rozumienia sposobu, w jaki nadzór i zarządzanie naszymi ciałami wprowadziły wartości polityczne do naszych rzekomo „naturalnych” procesów. Tak oto medycyna ukryła i owiała tajemnicą swój wkład do polityki we wnętrzach tkanek, komórek i molekuł naszego ciała – czyli tam, gdzie zwykle go nie szukamy. Ten zabieg przemienił nas w ciała nowoczesne. Badając sposób, w jaki odporność urzeczywistniła się jako intymny i nieunikniony element naszego życia, w książce *A Body Worth Defending* twierdzę, że biopolityka nowoczesnej medycyny stanowi przedmiot, który warto na nowo przemyśleć. *De facto* próbuję przekonywać czytelników, że gdy jeszcze raz się nad tym zastanowimy, to być może rzeczywiście wyobrazimy sobie nowe sposoby życia, zarówno indywidualnego, jak i wspólnotowego, które będą dla nas zdrowsze niż te oferowane nam obecnie przez nowoczesną medycynę.

Jako organizmy, jednostki, obywatele, narody i jako rodzaj ludzki, jesteśmy dzisiaj dogłębnie kształtowani przez odporność. W świetle immunologii nie żyjemy już dłużej po prostu naszą polityką, bo to polityka żyje dosłownie w nas. Przeciwnie, świat, w którym żyjemy, zmienił się zgodnie z nowym „naturalnym” porządkiem tak, że jawnie polityczne akty przemocy i agresji potrafimy dziś interpretować w kategoriach immunologii. Uczynił to George W. Bush, gdy opisywał wydarzenia z 11 września 2001 na połączonej sesji Kongresu Stanów Zjednoczonych, deklarując:

„Nasz naród otrzymał ostrzeżenie: nie jesteśmy odporni na ataki”⁵¹. Mimo że tak bardzo jesteśmy zanurzeni w immunologicznym sposobie myślenia i że skutki immunologii tkwią głęboko w nas, wciąż pozostajemy w znacznym stopniu nieświadomi procesów, dzięki którym to zaraźliwe pojęcie tak silnie wpłynęło na nasze życie. Zatem książka *A Body Worth Defending*, odkrywając skrawki owej historii, przywołuje niektóre rozstrzygnięcia dotyczące sposobu konstruowania świata, z którym zrosło się pojęcie odporności, a który tym samym milcząco je przywołuje, za każdym razem, gdy biologiczna odporność służy nam za transparentną reprezentację naszej żywej natury.

Bibliografia

- Alvarez, L. 2001. Bush Faces New Disputes over Payments of UN Dues. *New York Times*, 6(17).
- Anderson, C.C., Matzinger, P., 2000. Danger: the view from the bottom of the Cliff. *Seminars in Immunology*, 12(3).
- Anscombe, G.E.M. 2000. *Intention*. 2nd ed. Cambridge: Harvard University Press.
- Bakhtin, M. 1984. *Rabelais and His World*. Przeł. H. Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press.
- Burnet, F.M. 1940. *Biological Aspects of Infectious Disease*. New York: Macmillan.
- Burnet, F.M. 1957. Modification of Jerne's Theory. *The Australian Journal of Science*, 20(3): 67-69.
- Burnet, F.M. 1969. *Self and Not-Self: Cellular Immunology, Book One*. London: Cambridge University Press.

⁵¹ Pełny tekst odezwy Busha „A National Challenged” zob. *New York Times*, 21.09.2011. William Safire jako pierwszy użył tego środka w swoim komentarzu opublikowanym w *New York Times* 12 września 2012 roku, gdy pytał: „Co robimy, by chronić nasze niebo, rozwijać wrodzoną odporność i nieocenione środki zapobiegawcze oraz nieść wojnę naszym wrogom?”. Jest sporo ironii w tym zwrocie, gdyż w czasie ostatnich miesięcy, które poprzedziły wydarzenia z 11 września 2011 roku rząd USA starał się unieważnić traktat założycielski Międzynarodowego Trybunału Karnego i groził wycofaniem swojego wsparcia dla wszystkich misji pokojowych Organizacji Narodów Zjednoczonych, jeśli amerykańscy żołnierze nie zostaną wyłączeni [received „immunity”] spod jej jurysdykcji. Zob. Crossette, „War Crimes”; Schmemann, „U.S. Links Peacekeeping”; Richardson, „Americas's Interest”; Alvarez „Bush Faces”. Jacques Derrida niczym prawie tzw. telewizyjna zjawia powielił tę sytuację, w której administracja Busha wykorzystała immunologiczny dyskurs dla politycznych potrzeb, kiedy użył metafory „autoodporności”, pisząc o wydarzeniach z września jako powrocie politycznej przemocy, przed którą Stany Zjednoczone miały nadzieję się uchronić za sprawą swoich krwawych interwencji w różnych zakątkach świata, podejmowanych głównie w obronie „demokracji”. Zob. Derrida, *Rogues*, Zob. także długi wywiad „Autoimmunity”. Jak Derrida używa metafory autoodporności, zob. Haddad, „Derrida and Democracy”; Esposito, *Bios*. Z perspektywy, którą tu rozwinęliśmy, sposób w jaki Derrida używa pojęcia autoodporności okazuje się nieco problematyczny. Derrida nie bierze pod uwagę wewnętrznych napięć między polityką i prawem, które wychodzą na jaw w tym jurydycznym tropie, jakim jest „odporność”. Nie zauważa również, że medyczny dyskurs bezwiednie przyjmuje i przeschecza te tarcia na grunt liberalizmu, który uznaje samoobronę za podstawowe prawo naturalne. Dlatego Derrida nie rozpoznaje w autoodporności odwetu genealogii odporności.

- Clough, P. T. 2008. The Affective Turn: Political Economy, Biomedicine, and Bodies. *Theory, Culture, and Society*, 25(1): 1–22.
- Cohen, I. 2000. Discrimination and Dialogue in the Immune System. *Seminars in Immunology*, 12(3): 215–219.
- Cohen, I. 2000. *Tending Adam's Garden: Evolving the Cognitive Immune Self*. San Diego: Academic Press.
- Crossette, B. 2001. War Crimes Tribunal Becomes a Reality, without U.S. Role. *New York Times*, 4(12).
- Deleuze, G. 1988. *Foucault*. Przeł. S. Hand. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. 1997. *The Politics of Friendship*. Przeł. G. Collins. New York: Verso.
- Derrida, J. 2005. *Rogues: Two Essays on Reason*. Przeł. P.-A. Brault, M. Naas. Stanford, California: Stanford University Press.
- Esposito, R. 2008. *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Posthumanities, vol. 4. Przeł. T. Campbell. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, M. 1973. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. Przeł. A.M. Sheridan Smith. New York: Vintage.
- Foucault, M. 1976. *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, (Przeł. Foucault, M. 1988. *The History of Sexuality, vol. 1: An Introduction*. New York: Vintage Books).
- Foucault, M. 1977. Nietzsche, Genealogy, History. Przeł. D. Bouchard, S. Simon. *Language, Counter-memory, Practice*, 139–164.
- Foucault, M. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Przeł. A.M. Sheridan. New York: Vintage.
- Foucault, M. 1979. *Les machines à guérir: Aux origines de l'hôpital moderne*. Brussels: P. Mardaga.
- Foucault, M. 1994. La naissance de la médecine sociale. *Dits et écrits*, 2: 215–24.
- Foucault, M. 1996. The Impossible Prison. *Foucault Live*. Red. S. Lotringer. New York: Semiotext(e).
- Foucault, M. 1999. *Narodziny kliniki*. Przeł. P. Pieniążek. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Foucault, M. 2003. *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France, 1975–1976*. Przeł. D. Macey. New York: Picador.
- Foucault, M. 2004. *La naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. 2009. *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*. Przeł. T. Komendant. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Foucault, M. 2010. *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja: wykłady w College de France 1977–1978*. Przeł. Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Hacking, I. 2002. *Historical Ontology Historical Ontology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Haddad, S. 2004. Derrida and Democracy at Risk. *Contretemps*, 4: 29–44.
- Haraway, D.J. 1997. *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_Onco Mouse TM: Feminism and Technoscience*. New York: Routledge.
- Hardt, M., Negri, A. 2002. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jerne, N.K. 1955. The Natural-Selection Theory of Antibody Formation. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 41(11): 849-857.
- Kay, L.E. 2000. *Who Wrote the Book of Life? A History of the Genetic Code*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Kirmayer, L. 1988. Mind and Body as Metaphors: Hidden Values in Biomedicine. Red. M. Lock, D. Gordon, *Biomedicine Examined*. Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Langman, R.E., Cohn, M. 2000. A Minimal Model for Self-Nonself Discrimination. *Seminars in Immunology*, 12(3): 189-195.
- Langman, R.E., Cohn, M. 2000. Editorial Introduction. *Seminars in Immunology*, 12(3): 159-162.
- Laqueur, T. 1986. Orgasm, Generation, and the Biology of Reproduction. *Representations*, 14: 1–41.
- Latour, B. 2011, *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*. Przeł. M. Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lotringer, S., Hochroth, L. 1997. *The Politics of Truth*. New York: Semiotext(e).
- Macpherson, C.B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press.
- Martin, E. 1994. *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture—from the Days of Polio to the Age of AIDS*. Boston: Beacon.
- Massumi, B. 2002. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Matzinger, P. 1994. Tolerance, Danger, and the Extended Family. *Annual Review of Immunology*, 12: 991–1045.
- Matzinger, P. 1998. An Innate Sense of Difference. *Seminars in Immunology*, 10: 399–415.
- Matzinger, P. 2001. The Danger Model in Its Historical Context. *Scandinavian Journal of Immunology*, 54: 4-9.
- Matzinger, P. 2002. The Danger Model: A Renewed Sense of Self. *Science*, 296(5566): 301–305.
- Mazumdar, P.M.H. 1995. *Species and Specificity: An Interpretation of the History of Immunology*. Cambridge University Press.
- Mbembe, A. 2003. Necropolitics. *Public Culture*, 15(1): 11–40.

- Metchnikoff, E. 1959. *Souvenirs: Recueil d'articles autobiographique*. Przeł. L. Piatagorski. Moscow: En Languages Etrangères.
- Metchnikoff, E. 1974. A Yeast Disease of Daphnia: A Contribution to the Theory of the Struggle of Phagocytes against Pathogens. Red. H.A. Lechevalier, M. Solotorovsky. *Three Centuries of Microbiology*. New York: Dover.
- Neuburger, M. 1926, *The Doctrine of the Healing Power of Nature throughout the Course of Time*. Przeł. L.J. Boyd. New York.
- Nietzsche, F. 2006. *Z genealogii moralności: pismo polemiczne*. Przeł. L. Staff. Kraków: Zielona Sowa.
- Podolsky, S., Tauber A. 1997. *The Generation of Diversity: Clonal Selection Theory and the Rise of Molecular Immunology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Poovey, M. 2002. The Liberal Civil Subject and the Social in Eighteenth-Century British. *Moral Philosophy. Public Culture*, 14(1): 125-145.
- Pradeu, T., Carosella, E. 2006. The Self Model and the Conception of Biological Identity in Immunology. *Biology and Philosophy*, 21(2): 235–252.
- Reid, J. 2006. Life Struggles: War, Discipline, and Biopolitics in the Thought of Michel Foucault. *Social Text*, 24(1): 129-130.
- Reiss, T.J. 2002. *Mirages of the Self: Patterns of Personhood in Ancient and Early Modern Europe*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Richardson, B. 2001. America's Interest in an International Court. *New York Times*, 8(21).
- Schmemmann, S. 2001. U.S. Links Peacekeeping to Immunity from New Court. *New York Times*, 6(19).
- Shapin, S., Schaffer, S. 1985. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Silverstein, A. 2000. There Is Only One Immune System! *Seminars in Immunology*, 12(3): 173-178.
- Stallybrass, P., White, A. 1986. *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Tauber, A. 1994. *The Immune Self: Theory or Metaphor?* New York: Cambridge University
- Tauber, A. 1999. The Elusive Immune Self: A Case of Category Error. *Perspectives in Biology and Medicine*, 42(4): 459.
- Tauber, A., Chernyak, L. 1991. *Metchnikoff and the Origins of Immunology: From Metaphor to Theory*. New York: Oxford University Press.
- Thacker, E. 2004. *Biomedica*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Thacker, E. 2005. *The Global Genome: Biotechnology, Politics, and Culture*. Cambridge: MIT Press.

Virilio, P. 1983. *Pure War*. Przeł. P.Polizotti. New York: Semiotext(e).

Virno, P. 2004. *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. Przeł. I. Bertolotti, J. Cascaito, A. Casson. New York: Semiotext(e).

Williams, R. 1976. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.

Williams, R. 1980. *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso.