

Fra homo sacer til homo politicus

Agambens politiske filosofi som anledning

Alexander Carnera

WP 5/2003

April 2003

MPP Working Paper No. 5/2003 ©

April 2003

ISBN: 87-91181-41-0

ISSN: 1396-2817

Department of Management, Politics and Philosophy

Copenhagen Business School

Blaagaardsgade 23B

DK-2200 Copenhagen N

Denmark

Phone: +45 38 15 36 30

Fax: +45 38 15 36 35

E-mail: ke.lpf@cbs.dk

www.cbs.dk/departments/mpp

Fra homo sacer til homo politicus? **Agambens politiske filosofi som anledning**

Alexander Carnera
Institut for Ledelse, Politik og Filosofi

At undersøge det politiske, de retlige og de demokratiske muligheder, handler om hvordan vi i dag overhovedet kan forstå det politiske og dermed det politiskes begreb.¹ Vi står overfor nye faremomenter men også nye muligheder. Retsstaten er i stigende grad en maske af kontrolsamfundets disciplinerende bio-magts-mekanismer. Vi må være åbne overfor at tænke politik og ret på måder der ligger fjernt fra de mere indlysende statsfunderet institutioner og hente inspiration i alternativ politisk tænkning. Behovet for dette bliver så meget desto mere tydelig, når den sociale kompleksitet giver sig til kende med en simpel henvisning til statssuveræniteten. Agamben vil supplere den anarkistiske og marxistiske kritik af statsformen da begge er utilstrækkelige, men han er klar over det som er på spil når man forsøger at nyformulere statsteorien, idet han bemærker i introduktionen til sin bog *Homo Sacer*, "the theory of the state [...] is the reef on which the revolutions of our century have been shipwrecked". I forlængelse af Foucault søger Agamben at gentænke og forstå staten ud fra magts dispositiver.² I stedet for at betragte staten som en kontrakt eller som identisk med et repræsentativt folk i et specifikt samfund, analyseres staten som ud fra magts dispositiver – som en mangfoldig udøvende magt og praksis der må undersøges ud fra de virkninger den producerer og de relationer den tegner. At bane vejen for et kollektivt ansvar på vores skøbelige jord kræver en anden forståelse for forholdet mellem stat og samfund, nationalstaternes logik og repræsentationer ikke har alternative svar på. Dette kræver nye og bedre begreber, der tager det politiske subjekt alvorlig ved at fastholde individets differens og singularitet. Agamben søger derfor at forbinde to felter der ofte holdes adskilt: Den etisk-juridisk-politiske diskurs og den filosofiske. Agamben hævder at den første type af diskurs må gentænke begreberne subjektivitet, borger, suverænitet og samfund (communitas) med henblik på at erobre et nyt terræn der ikke præges af en tænkning der falder tilbage i allerede kendte repræsentationer, i common sense, i doxa.

Agambens projekt er dobbelt: Dels en gentænkning af staten der afslører magtens disciplinerede dispositiver i en omsiggribende bio-politisk produktion, dels en fællesskabs- og subjektivitetstænkning forstået som et radikalt etisk-politisk projekt der giver redskaber til hvordan *homo politicus* kan vende tilbage som konstitutivt for et skabende demokrati, retsdannelse og den eksperimenterende politik. Subjektivitet som 'agent' eller 'identitet' hindrer opdagelsen af fællesskabet; subjektivitet og fællesskab må snarere forstås ud fra begreberne 'enhver mulig væren' og 'singularitet'. Dette muliggør et andet og mere åbent indhold af subjektivitet der baner vejen for en anden forståelse for 'borgerskab' herunder europæisk borgerskab og tanker om fri bevægelighed.

1. Kontrolsamfund og statens krise

To forhold udfordrer i disse år statens rolle: Det globale samfund hvor kapital, mennesker, arbejde og værdi i stigende unddrager sig staters kontrol samt et stærkt disciplinerende kontrolsamfund. Dette betyder ingenlunde, som det ofte høres, at staten er i total opløsning, men det betyder at staten har antaget andre former og opererer på måder vi ikke kan forestille os eller som er vanskelige at gennemskue. Helt central for denne udvikling er den biopolitiske kontrol. I forlængelse af Foucault hævder Hardt og Negri, at magten i kontrolsamfundet udøves biopolitisk, dvs. snarere *indefra end udefra*. I den første fase af kapitalistisk akkumulation udøves kontrollen over det sociale ved hjælp af forskellige funktioner, der skaber en produktion og en styring af praksiser og vaner. Disciplinsamfundet producerer og regulerer vaner, uddannelse, inkludering og ekskluderingsmekanismer i det sociale terræn på arbejdspladsen, i skolen, i fængsler, institutioner, virksomheden og derigennem produceres og foreskrives et regime for normalitet og afvigelse, inklusion, eksklusion. En del af statens krise synes at hænge sammen med at denne logik der siges at beherske de moderne institutioner ikke længere operere ud fra *opdelte* institutionelle felter: juridiske, politiske, økonomiske, men at der er tale om tre måder at organisere det sociale på der virker samtidigt. Foucault undersøger hvordan retten primært producerer sin normerende virkelighed gennem ekstra-juridiske operationer: Offentlighedens instans loven virker kun på et niveau men på et andet mangfoldigt niveau er det normen, der regerer, der hvor loven ikke når ud og dér hvor en

disciplinerende praksis sætter sig igennem.³ Deleuze taler om at den indhegnede logik der afgrænser institutioners område er brudt sammen, at dets murer er ved at falde sammen og at den disciplinerende normering er blevet mere flydende, smidig og sammensat og at denne logik har spredt sig udover hele det institutionelle terræn. I kontrolsamfundet opererer magten ikke længere ud fra specifikke institutionelle former og der er derfor ikke længere *distinkte rum*, der holder os på plads.⁴

Kontrollen breder sig på tværs af sociale relationer og fungerer gennem fleksible og modulerende netværk⁵ og gennemkrydser det sociale og trænger ind i steder vi ikke tidligere kunne forestille os. Konsekvenserne er vidtrækkende: "The great financial and industrial powers thus produce not only commodities but also subjectivities. They produce agentic subjectivities within the biopolitical context: they produce needs, social relations, bodies, and minds- which is to say, they produce producers".⁶ Kontrollen *medieres* således ikke længere af et udenfor. Den disciplinære logik producerer sine *effekter* hinsides de institutionelle opdelinger – disciplinen bliver abstrakt men endnu mere intens og udstrækkes til skolen, kasernen, fabrikken, der alle allerede er fængsler.⁷ Det sociale rum, der gennemkrydses af kontrolsamfundets mange flows, er mere åbent og flydende end det var i disciplinærsamfundet.

En skarp skelnen mellem det offentlige og det private rum er ikke længere mulig. Michael Hardt skriver: "Det liberale begrebet om det offentlige, det området på utsiden hvor vi handler i nærvær av andre, har både blitt universalisert (fordi vi alltid nå er gjenstand for de andres blik, kontrollert av overvåkningskameraer) og sublimert eller uvirkeliggjort i skuespillets virtuelle rom. Når utsiden opphører, opphører den liberale politikken."⁸ Den globale kontrol opererer ikke længere ud fra en grænse mellem indenfor og udenfor. Kontrol bliver disciplin uden mure, en mobil form for disciplin, der regulerer det menneskelige og det ikke-menneskelige. Med denne overkodning af det smidige rum kan statens kontrol selv være med til at kanalisere og 'styre' det mobile, nomadiske begær. Den globale kontrol har ikke længere et udenfor. Den opererer i et rum uden grænser – den opererer i det globale imperiums ikke-sted.⁹ Når der ikke længere findes et udenfor, antager de sociale og geografiske zoner karakter af smidige kontrolrum, generaliserede uskelnelighedsrum. Regeringens kontrol og regulering af flows foregår på alle planer –

produktion, handel, investering, teknologi, kybernetik, militær og mennesket. Kontrollen med mennesket indbefatter subflows af immigranter, flygtninge, arbejdere, arbejdsløse, mødre, børn, studenter, prostituerede, handikappede, psykisk syge, AIDS-ramte, fanger etc. I det disciplinære samfund kunne man ordne disse individer i stabile koncentrationer af individer, rubricere dem i forhold til en forskrift (kriminologi, offentlig hygiejne, social demografi, etc., som Deleuze og Guattari gør opmærksom på). I dag har segmenteringen af arbejdet forandret sig, arbejdsrummet er spredt, mere og mere arbejde udføres i hjemmet, kriminelle kan gøres til genstand for forskellige former for kvasi-fængsling ved hjælp af elektronisk mærkning, indføring af borgerkort, uddannelse er blevet livslang og mindre struktureret, de handikappede og de psykisk syge vender tilbage til tomme lejligheder i pagt med en velfærdsideologi og borgerens sociale krop er opløst i forskellige fællesskaber (senior, borger, alenemor, ung, bøsse, lesbisk, religiøs, hjemløs, etc).

Det bliver derfor i stigende grad vanskeligt at begribe den legale orden ud fra en isoleret juridisk logik. Som udtryk for en række magt-dispositiver er det muligt at analysere retten som et organiserende princip i det sociale liv, hvor ikke-juridiske repræsentationer, i umiddelbar samvirken med loven skaber en organisering og indretning for den sociale omgang.¹⁰ Magtens dispositiver peger på en anden forståelse for forholdet mellem stat (ret) og politik end den traditionelle opfattelse af politik som man kunne kalde en retslig opfattelse, der konceptualiserer politik som et lovgivningsanliggende og i forlængelse heraf som et formelt repræsentativt forhold. Samfundsmæssige forandringer er i dag i stigende omfang et resultat af beslutninger der ikke foregår i den repræsentative politiske sfære. Vi ser i disse år en udvidelse af det politiske betinget af videns- og informationsprocesser, der unddrager sig en traditionel legitimitet. Man taler i dag om hvordan det legitime samfund er blevet et videnssamfund, hvor man forhandler og kæmper sig frem. Magten er skiftet fra staten qua autoritet til professionelle vidensbaserede aktiviteter, der trives i et tilsyneladende åbent og pluralt rum, de-hierarkisk og tværnationelt. Det betyder at retten ikke blot kan reduceres til en *repræsentation*, en lov, men at den er udtryk for en *produktion*. Hvis retten ikke kun er repræsentation men en mangfoldig produktion, får retten mere karakter af en *effekt* af denne mangfoldige produktion; retten er så at sige det der virker på flere planer og denne produktion kan bedst beskrives som et arrangement (fr.

agencement; eng. *Assemblage*) af heterogene komponenter, dvs. af samvirkende normer og magtdispositiver.

Læren fra Foucault handler om at undersøge retten som en social produktion, dvs. retten som en magt, ikke magten som en herredømmets magt, som en negativ, fremmedgørende og undertrykkende instans, men magten som en social ontologi, som det der producere subjektivitet, socialitet, verden og væren. Derfor er hans analyse i *Seksualitetens historie Bind 1* om magtens virken, en analyse af denne produktion: ...”alt i alt drejer det sig om at søge efter en magtopfattelse, som erstatter lovens privilegium med målsætningens synspunkt, forbudets privilegium med den taktiske effektivitets synspunkt, og suverænitets privilegium med analysen af styrkeforholdets mangeartede og bevægelige felt, hvor herredømmets globale, men aldrig fuldstændig stabile virkninger produceres. Den strategiske model frem for rettens model.”¹¹ Retten udtømmes ikke med loven men må studeres udfra magtens dispositive produktion. Retten kan derfor først begribes ved at vende tilbage til *produktionen* og dens kritiske betydning. Produktion ikke kun forstået i en snæver økonomisk forstand som en produktion af ting, men i ligeså høj grad som en produktion af sprog, vaner, subjektiviteter, forestillinger og relationer. Produktionen antager en ontologisk dimension fordi den er vævet ind i alle elementer af eksistensen.

Det er ved at nytænke relationen mellem ontologi og historie som et spørgsmål om produktion, at Foucault opsporer moderniteten som karakteriseret ved en inklusion af det naturaliserede liv i samfundets politiserede orden. Den politiske produktion transformere sig ifølge Foucault til biopolitik i moderniteten, idet det naturlige liv begynder at blive integreret i statsmagtens mekanismer og kalkuler. Foucault viser at de traditionelle juridiske og politiske analyser – den politiske filosofis klassiske begreber – er utilstrækkelige og at det er nødvendigt at tænke den samtidige politiske magt biopolitisk, dvs. det som involverer en menneskelig biologisk eksistens som integreret i den politiske eksistens: investeringen af menneskets biologi, sundhed, hygiejne, reproduktion og liv i den politiske magt. Som sådan er biopolitikken en nødvendig forudsætning for kapitalismen idet den forbereder en sundhed, en produktiv og føjelig befolkning for kapitalismen. Den bliver efterfølgende en væsentlig strategi i de disciplinerende og standardiserende normative mekanismer. Foucault hævder at politikken i den moderne

tidsalder gradvist er blevet transformeret til en biopolitik, idet magtens vigtigste funktion ikke længere er at tage liv - *retten til at dræbe* (Hobbes) - men at ordne, standardisere, tæmme og regulere liv, som Agamben senere beskriver som det *at lade leve og at lade dø*.¹² Biopolitik har siden statens indførelse befundet sig i hjertet af politik, idet livet selv er blevet genstand for regulering. I det tyvende århundrede er der opstået en medicinsk biopolitik der udelukkende handler om at *producere overlevelse*.¹³ Biopolitikken træder ind på scenen og det moderne menneske er blevet "et dyr, i hvis politik dets eget liv som levende væsen sættes på spil".¹⁴ Livet selv er blevet det der disciplineres og reguleres først af staten og siden sammen med kapitalismens vareliggørelse af sundhed, hygiejne, levealder, spisevaner, livsstil mv. Agamben overtager Foucaults idé om at vi må forstå moderne politik som biopolitik, men ser det som afgørende at komme hinsides modstillingen mellem naturligt liv og politisk magt. Denne modstilling er netop blevet overskredet af modernitetens biopolitik, der afslører forestillingen om en oprindelig kontrakt mellem magt og apolitisk subjekt som en fiktion. Denne overskridelse finder sted, idet livet bliver et politisk objekt. Agambens projekt bliver således at tænke biopolitikken hinsides modsætningen mellem naturligt liv og politisk liv og lokalisere en anden forbindelse mellem magt og liv. En forbindelse der ikke repeterer den modsætning, der går tilbage til de antikke grækeres distinktion mellem *zoe* og *bios*, der løber gennem hele den politiske tradition; hvor *zoe* betegner det blotte liv fælles for alle levende væsner (mennesker, dyr, planter) og *bios* betegner en kvalificeret form for liv (politisk) for individet eller en gruppe. I det moderne sprog er denne distinktion forsvundet, men magtens dispositiver både producerer og organiserer forestillingen om 'liv', der får karakter af en sakraliseret henvisning, som siges at være fælles for alt liv. Men at isolere 'det nøgne liv' (*Bare Life*) til noget 'sakralt', hvad enten religiøst ritualiseret eller sekulariseret i biologiens former, noget fundamentalt fælles for al liv, frarøver os muligheden for at stille spørgsmålstejn ved selve det biologiske liv som sådan. Både den medicinsk-videnskabelige ideologi og pseudovidenskabelige repræsentationer af kroppen, af sundhed og sygdom, er fælles om at producere det nøgne livs sekulariserede ukrænkelighed: livet som biologisk *overlevelse*. Disse vidensregimer reproducere livet som en del af en vældig social maskine og disse vidensindustrier opererer i forlængelse af suverænenens dispositiver.

Agamben ser den biopolitiske reduktion af det menneskelige liv som udtryk for en statslig kontrol over det levede liv, der har befæstet sig på en måde der synes umulig at undslippe og som har skabt en altomfattende krise i de moderne retssamfund.

2. Uskelnelighedszoner

Suverænitæt og biopolitik

Den moderne vestlige filosofi skriver diskursen om det politiske ud fra en række fiktioner om statssuverænitæt, national sammenhæng som det politiskes organisering og fortsætter dermed historien om polis, der har rødder i antikken. Polis er den fiktion der fastholder det politiske i ideen om 'byen' eller det 'rum' der grænser op til et kaos, et udenfor. Polis har et topos, et sted der opererer ud fra distinktionen 'indenfor/udenfor'. Polis og byen er således det sted, der én gang for alle har fået installeret sine målestokke og fornuft og det som er udenfor må betragtes som en potentiel naturtilstand. Agambens politiske tænkning analyserer på baggrund af Foucaults biomagtsbegreb hvordan den suveræne magt konstitueres fra begyndelsen af, ved at det naturlige liv inkluderes ved en eksklusion: Suverænitæt er en oprindelig struktur i hvilket retten henviser til livet.¹⁵ Kontrol, disciplin og terror sameksisterer i et imaginært landskab, og det liv der leves "indenfor murene", kan bedst beskrives med Agambens begreb "uskelnelighedszoner". Agambens bog *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, kan betragtes som en traktat for et nyt geopolitisk rum, hvor naturtilstand er bragt indenfor polis' rammer. Agamben analyserer den zone hvor den demokratiske biopolitik, hvor velfærdsstaten tager sig af indbyggernes mentale og fysiske sundhed, konvergerer med den totalitære stats biopolitik. På denne måde ser han koncentrationslejren som et paradigme for moderne biopolitik. Der er tale om en skjult nomos hvis logik den nyere vestlige politik er struktureret efter, hvor det at sikre sikkerhed bliver en måde at sikre det politiske på.¹⁶ For at komme hinsides modsætningen mellem naturligt liv og politisk liv knytter Agamben an til Carl Schmitts teori om undtagelsen. Schmitt definerer den suveræne som den der kan deklarerer undtagelsenstilstand, dvs. suspension af loven over for en enestående situation. Schmitts definition synliggør, at loven findes, idet den suspenderes. Den suveræne, der selv er hævet over loven, erklærer, at der ikke er noget uden for loven. Relationen mellem indenfor og udenfor viser, at den suveræne så at sige er konstitueret af det udenfor, er afhængig af det, der er udenfor, det der lukkes ude.

”Det ydre [...] er virkeligt det politiske systems inderste kerne, og det lever af det, ligesom reglen lever af undtagelsen”.¹⁷

Lovens forhold til det blotte liv kan således ikke karakteriseres som en modsætning; forholdet er karakteriseret ved en frastødning. Loven inkluderer det blotte liv ved at udelukke det, som er tilfældet med den bandlyste. Den bandlyste ekskluderes, sættes udenfor loven, men ikke for at blive overladt til ligegyldighed. Den bandlyste for-bandes af loven og placeres i en zone, hvor vedkommende samtidig er ekskluderet og inkluderet, udenfor og indenfor. I denne zone som Agamben benævner ’lejren’ [camp] føjes lov og liv sammen. Den bandlystes eksklusion er en inklusion, idet den sætter den bandlyste i et direkte forhold til den magt, der har lyst den i band. Magten udøver således sig selv ved at blive trukket tilbage. Loven indoptager livet ved at ekskludere det. Med distinktionen mellem zoe og bios, mellem det nøgne liv og det gode, politiske liv, produceres ’det gode liv’ ved konstant at støde det blotte liv fra sig. Den politiske magts skabelse af det gode lever af at definere sig fra det nøgne liv, det som det ikke er.

Med begrebet *homo sacer* opsporer Agamben den vestlige histories politik som en historie for produktionen af *homini sacri*. Den suveræne magts paradoksalitet er struktureret ud fra *homo sacer*s logik, således at “the life caught in the sovereign ban is the life that is originally sacred - that is, that may be killed but not sacrificed - and in this sense, the production of bare life is the ordinary activity of sovereignty.”¹⁸ Homo sacer var, på trods af at de var mennesker, udelukket fra det legitime menneskelige fællesskab, hvorfor man ustraffet kunne dræbe dem og derfor kan man heller ikke ofre dem, fordi de ikke var en værdig offergave (Romerretten). Fra den romerske forfatter Pompeius Festus lærer vi at “it is not permitted to sacrifice this man, yet he who kills him will not be condemned for homicide.”¹⁹ Varulven er en af *homo sacer*s første inkarnationer: hverken bæst eller menneske, tager bolig i begge uden dog at høre til nogen af dem. Varulven er en ’outlaw’ der kan dræbes uden at den der eksekverer konfronteres med juridiske sanktioner.²⁰ Men *homo sacer* udtrykker ikke en hellig andenhed (Bataille), men en dobbelt eksklusion, der udelukker den enkelte både fra den religiøse orden, idet vedkommende ikke kan ofres, og fra den juridiske orden, da den, der dræber *homo sacer*, ikke kan straffes. Denne uciviliserede tilstand går imidlertid *ikke forud* for civilisationen, men etableres gennem

lysningen i band, gennem en *suveræn handling* der både *skaber* civilisation og naturtilstanden.²¹ Dette tillader os at nyformulere forholdet mellem natur og civilisation, mellem udenfor og indenfor. Naturtilstanden kan minde om undtagelsestilstanden og begge er rykket *indenfor*. Med dette opstår en uskelnelighedszone mellem menneske og dyr, et menneske transformeret til en ulv og en ulv transformeret til et menneske, kan derfor kun betegnes en bandit, en *homo sacer*. Naturtilstanden er derfor ikke en før-juridisk tilstand der er udenfor lands lov og ret, men en uskelnelighedszone der opererer i civilisationens midte, i autoritetens indenfor.

Koncentrationslejren var oprindeligt en undtagelse, et ekskluderet rum, indhegnet og omgæret af hemmelighed. Auschwitz-lejren opstod da undtagelsestilstanden blev en permanent og synlig lokalitet.²² "To an order without localization (the state of exception, in which law is suspended) there now corresponds a localization without order (the camp as permanent space of exception)."²³ Lokalisering af "unlaw" (undtagelsestilstanden) indenfor retten forandrer samfundet til et ubundet og u-lokaliseret biopolitisk rum. Suveræniteten virker gennem en lysen i band af subjektet, der reducerer det til 'det nøgne liv'. Nazisternes koncentrationslejre er den moderne tids mest grusomme eksempel på en naturtilstand der er rykket indenfor. Reduceret til en dyrisk eksistens har Muselmanden – beskrevet udførligt af Primo Levi – kun sin overlevelse at være optaget af.²⁴ Lejren fungerede både indenfor og udenfor "rule of law": vagterne kunne straffe fangerne tilfældigt efter behag uden at det havde nogen konsekvenser, ligesom det at myrde varulven ikke blev opfattet som drab.²⁵ Ligeledes finder enhver ekskludering af jøder, i dag sigøjnere og palestinensere og andre 'fjender af staten' sted under statens magt. Eksklusionen sker ikke ud fra en fiktion om en territorial grænse, men opererer som en graderet disciplineret kontrol og biopolitik indenfor. Inklusionen producerer sin egen gradvise eksklusion; suverænen og retten etableres ikke *efter* natur- eller undtagelsestilstanden har indfundet sig, men naturtilstanden og suverænen (rettens orden) konstituerer sig selv i én og samme bevægelse. Denne konstitutive magt for naturtilstand og ret beskrives som "the-being-in-potentiality of the law".²⁶ Suverænen konstituerer stat og ret, ikke ud fra hverken et "intet" eller en oprindelig initial-handling, men ved en bandlysnings-handling af liv, bestemte former for liv og dermed reduceres subjektet

til det nøgne liv, et liv uden mening og uden politisk stemme.²⁷ Det er denne totalitære logik, der strukturerer den demokratiske stats varetagelse af sine statsborgeres liv.

Når kløften mellem et politisk liv og dermed en retssubjektivitet og det blotte liv er ved at forsvinde og juraens kontrol og administration med det nøgne liv hævdes direkte som essensen af selve politikken, opstår en formynderisk og inhuman praksis, og resultatet er en gradueret eksklusion. Menneskets ontologiske status som retssubjekt ophæves gradvist og vi træder ikke længere ind i et legitimt fællesskab og samfund, der tillader en anerkendelse af det forskellige og dermed det humane. Hannah Arendt talte om "the shadowy red zone" som hjemsøger retten og politikens 'offentlige sfære'. Det, der bliver konstitutivt for det humane udelukkes gradvist fra den offentlige sfære. Homo sacer er ikke længere en undtagelse men reglen. Idet frembringelsen af det blotte liv samtidig udtrykker suverænitets oprindelse, er alle mennesker potentielle *homini sacri* for den suveræne. Distinktionen mellem dem som er inkluderet i den legale orden og homo sacer er ikke blot en horisontal distinktion som en distinktion mellem to grupper af folk, men i høj grad en vertikal distinktion mellem to måder på hvorledes *Det samme* folk kan blive behandlet.

Agambens gentænkning af staten handler om at staten ikke begynder med suverænen som en given præmis, der bestemmer over en undtagelsestilstand, men at det omvendt er den *begivenhed* hvor der *erklæres* undtagelsestilstand, der skaber og konstituerer suverænen. Retten bliver uadskillelig fra magtdispositivets operation. Det er suverænen der *etablerer* distinktionen mellem et indenfor og et udenfor, mellem ret og uret, mellem politik og kaos. Vi må forstå retten i lyset af suverænenes kontingente akt. Det er denne materialitet der gentænker statens suverænitet som dispositiv, som en ledelsesrationalitet (Foucault), hvis logik spreder sig, og som fungerer i en mangfoldighed af forskellige praksisser.²⁸ I denne viden-magt-operation sker en strategisk ordning af livet der samtidig producerer sin egen biomagt. Suverænitets fiktion og rettens operationalitet kan derfor beskrives som en *effekt* af en mangfoldighed af strategiske nationale og internationale magtorganiseringer og teknikker. Men suverænitets formation – dens konkrete produktion – kan ikke begribes ud fra hverken viden eller magten alene, men bliver identisk med en subjektivering af viden-magt-formationen. I forhold til biopolitikken er der tale om en subjektivering af global liberale ledelsesstrukturer. Suverænen er en *modus operandi*,

den begivenhed der både producerer sig selv som suveræn fiktiv magt og samtidig reproducerer livet. Det er denne reproduktion der fører til vor tids voldsomme afpolitisering af livet. De moderne samfund skaber uskelnelighedszoner, der uden problemer overskrider de simple grænser mellem indenfor og udenfor, mellem et land og et andet, mellem politik, ret og økonomi. Disse zoner gennemskærer subjektet og det politiske rum og vokser som metastaser overalt *indenfor*. Magtens dispositiver synliggøres i asylansøgeren 'sans papier' [uden papirer] og skaber lejren midt i staten (eksempelvis Kurderes overnatning i Vor Frue Kirke), eller arbejdsløse der påbydes en miserabel velfærdsunderstøttelse og meningsløst arbejde. For Agamben bliver disse *homini sacri* eksempler på det politiske og det retslige subjekt per excellence, men vor tids skarpe skelnen mellem det private og det offentlige, kan ikke tillægge disse begivenheder paradigmatisk betydning. Via Guy Dabord (Skuespilssamfundet) peger Agamben på hvordan forbrugersamfundet gør politikken til et ikke-sted, hvor det ikke længere er muligt at skelne mellem det private og det offentlige, at skelne billedets fetish fra det politiske, kopien fra originalen. Ved at fastholde skellet af denne opdeling bliver man blind for suverænenens biopolitiske produktion og samtidig blind for nødvendigheden af selve skabelsen af det sociale og det politiske som en del af livet i *oikos* (gr.) – hjemmet og huset. Man fortsætter eksempelvis med at tale om sorte i USA som et etnisk problem og ikke et politisk. Pointen er at suverænen producerer sig selv ned til de mindste mikrosociale enheder, herunder de såkaldte 'intime sfærer'. Uskelnelighedszonerne er overalt i det sociale rum. Den liberale retorik om "hjemmet" taler stadig om hjemmet som en ren og stabil zone vi kan spejle os i. Hjemmet bliver et sted blind for fremmedhed, for distance og forskelle. Men hjemmet legemliggør snarere en zone af *både* vold og orden, en uskelnelighedszone af sikkerhed og usikkerhed. En reel politisk betydning vender først tilbage når "hjemmet" som en sikker indrammet enhed, erstattes af et mere flygtigt og bevægeligt sted for møder og sammentræf, et sted hvor den fremmede ikke længere er en trussel, men en forudsætning for konstitueringen af et fællesskab. Hjemmet er mao. ikke blot en privatssfære afskåret fra en større social materialitet, men kommunikerer sammen med denne og herigennem kan der skabes andre produktive sociale bånd og relationer. *Mødet* med det fremmede eller den fremmede bliver afgørende for at *producere* fællesskaber.

I regionale konflikter træder etniske sammenstød og fremmed intervention frem som en anden uskelnelighedszone. Agamben hævder at vi i disse konflikter i dag kan observere "the coming to light of the state of exception as the permanent structure of juridico-political de-localisation and dis-location."²⁹ I uskelnelighedszonen smelter det naturaliserede liv og statens lov sammen. De private relationer bliver offentlige hvor den smidige kontrol langt væk fra loven selv, sætter ind overfor den gestus der falder udenfor statsmagtens anerkendte repræsentationer. Det globale kontrolsamfunds sikkerhedsindustri har vidtrækkende konsekvenser: Efter d. 11. 9. har USA nærmest ført en global biopolitisk sikkerhedsindustri der trækker andre lande med sig. Et stort antal fanger på Guantanamo-basen er hverken almindelige forbrydere og ej heller krigsfanger ifølge folkeretten og reduceres dermed til et nøgent liv, en homo sacer.; alt sammen påberåbt i den virusbefængte terrors navn der har gjort undtagelsen til reglen. Man kan endvidere spørge om arrestationen af Sakajev hænger sammen med undtagelsen skabt af suverænen? Men biopolitikken har også sneget sig ind i turismens prosaiske verden. Krigszoner og turistzoner udgør en ny bemærkelsesværdig uskelnelighedszone og sammen bidrager de til den globale sikkerhedsideologi. Den ny kartografi for turisme bestemmes af kravet om "fred og stabilitet".³⁰

Humanitær intervention i det gamle Jugoslavien er afslørende for hvordan suverænen skaber sig selv og samtidig afpolitiserer det som den er sat til at politisere. Jenny Edkins viser at NATO's kampagne i Kosovo ikke, som den liberale mediemaskine giver det udseende af, udtrykker en ny form for styring og ledelse i hvilken humanitær hjælp tilsidesætter statssuveræniteten. Derimod var der tale om gamle former for suveræn politik, en eksklusionspolitik hvor NATO producerede den suveræne magt. "In producing the refugee as outside but at the same time inside its power, sovereignty is produced, in this case NATO's sovereignty."³¹ Men denne produktion af suveræniteten producerede ikke en politisk status for flygtningen, men afpolitiserede denne til det blotte liv uden mening, uden stemme, uden ethos og uden produktionen af et fællesskab. I de interimistiske lejre var NATO garant for sikkerhed, mad og husly, men de internerede havde ingen flygtningestatus, ingen civile rettigheder og ingen adgang til juridisk bistand. Ofte fravrøvet deres papirer, køretøjer, dokumenter og andre ejendele fik "flygtningene" karakter af usynlige mennesker, statsløse og landløse. "De var alle lige, men de var i live", som flere

rapporter udtrykte det.³² I en sådan uskelnelighedszone træder den humanitære organisering frem som en politiaktion. "Vore dages homo sacer er den privilegerede genstand for den humanitære biopolitik – det er dem, der er berøvet deres fulde humanitet, fordi man tager sig af dem på en meget formynderisk måde. Man bør derfor tage det paradoks på sig, at koncentrationslejrene og flygtningelejrene til udlevering af humanitær hjælp er to ansigter, et 'inhumant' og et 'humant', af den samme socio-logiske formelle matrix."³³ Den humanitære intervention producerer en suveræn magt der legitimerer og instituerer en biopolitisk vold. Agambens pointe er at "humanitarian organisations...can only grasp human life in the figure of bare or sacred life, and therefore, despite themselves, maintain a secret solidarity with the very powers they ought to fight."³⁴ Livet inkluderes i det politiske kun for at blive ekskluderet. Den humanitære intervention producerer *homini sacri* og ikke *homini politicus*; dens blik er etnisk og moralsk og ikke politisk. Både ofringsretorik og etnisk renheds-retorik afpolitiserer individerne fra hvis røst man ikke kan høre en politisk stemme og formåen, men kun den biopolitiske etnicitets gentagelse. De humanitære lejre bliver et nyt voldsmonopol af omsiggribende dimensioner; ikke et *communitas*, et møde hvor en politisk stemme kan få mæle og materialiseres. Det 'nøgne liv' går hånd i hånd med den liberale ofringsretorik der gennemsyrrer de vestlige samfund. Når de internerede efter lejrene vendte tilbage til deres huse som 'ofre' og ikke som politiske subjekter, er det udelukkende denne blotte etniske eksistens der inkluderes under det politiske blik og dermed ekskluderes selve det produktive konstitutive livs potentialitet. Når livet reduceres til det blotte liv afpolitiserer politikken sig selv.

Retsstaten reduceres i Agambens optik til en vildledende maske af disciplinære 'bio-magt'-mekanismer. Men hvilke konklusioner skal vi drage af denne senkapitalismens administrerede verden og totalitære fænomener? Er vi uværligt udlagt til pessimistisk social-politisk analyse eller findes der en alternativ oplysning end den der ukritisk styrer politik, demokrati og stat i dag?

3. Homo politicus – en potentialitet?

"The novelty of the coming politics is that it will no longer be a struggle for the conquest or control of the state, but a struggle between the State and the non-state (humanity), an insurmountable disjunction between whatever singularity and the State organization."

Agamben, The Coming Community

Ved dette daggrø, i denne undtagelsestilstand som er blevet reglen, spørger Agamben om det politiske fællesskab igen er muligt som et immanent verdsligt anliggende? Hvis flygtningen bryder sammenhængen mellem menneske og statsborger, bliver det nødvendigt at formulere et alternativ til stat-nation-territorium konstruktionen og det politiske livs selvkonstitutive eksklusion af det nøgne liv. Agambens alternativ er livsformen som skal genskabe den politiske handling: "Et liv, som ikke kan adskilles fra dets form, er et liv, for hvilket det som er på spil i dets måde at leve på, er selve det at leve. Hvad betyder denne formulering? Den definerer et liv – det menneskelige liv – i hvilket måderne at leve på aldrig blot er fakta, men altid og mere end noget andet er livsmuligheder, altid og mere end noget andet potentialitet [potenza]".³⁵ I stedet for resignation kan stater biopolitik der gennemskærer det offentlige og private rum atter synliggøre behovet for at gen-appropriere en mindre biopolitik, *biopolitique mineure*.³⁶ For Agamben begynder denne med at føre *communitas* og *civilitas* tilbage til en ontologi og etik: "eksistensen som potentialitet".³⁷ Potentialitet er en vigtig begrebsskabelse for politik og ret der kan forbinde subjektiviteten som tilblivelse og singularitet hvilket indebærer en destruktion af det klassiske menneskerettighedsbegreb og et andet fællesskabsbegreb. Mod slutningen peger jeg på at Agambens mindre biopolitik endnu mangler nogle facetter for at blive rigtig slagkraftig.

Det er ifølge Agamben kun en transformation af *homo politicus* der muliggør en forandring af det politiske, der igen åbner vejen for en produktiv modstand mod de moderne samfunds afpolitisering af sig selv og rettens biopolitiske discipliner. Men denne transformationsproces er op imod store kræfter idet, "mennesker holdes adskilt af det som

forener os,” som Agamben skriver med adresse til Guy Dabords *Skuespilssamfund*.³⁸ Det som 'forbinder os' er en vulgarisering og markedsficering af sproget og demokratiet, der har ført til en vareliggørelse af politik og ret. De moderne stater fungerer som de-subjektiveringsmaskiner ved netop at producere den falske varebetegnelse for det som 'forener os' i den ene identitet efter den anden. Menneskeretsideologi og *Skuespilssamfundet* hænger sammen:

”Hvad staten ikke på nogen måde kan tolerere, er at singulariteter former et fællesskab uden at bekræfte en identitet, et menneskeligt tilhørsforhold uden et repræsenterbart vilkår for at høre til. [...] At staten som Alain Badiou har vist, ikke er funderet på sociale bånd, som den ville være repræsentationen af, men snarere på opløsningen, på den opbinding, den forbyder. Det vigtige for staten er derfor aldrig singulariteten som sådan, men alene dens inkludering i en identitet. En væren radikalt fri for en hvilken som helst repræsenterbar identitet ville være absolut irrelevant for staten. Det er det som, i vores kultur, det hykleriske dogme om det menneskelige livs ukrænkelighed og de tomme deklamationer om menneskerettigheder sørger for at skjule”.³⁹

Staten kan forstå enhver identitet men kun for så vidt denne påberåber sig en identitet, også den der som terroristen angriber statens legitimitet. Men subjekter der unddrager sig enhver identitet eller hvis identitet er sammensat og uforståelig, betragtes af staten som irrationel og uden validitet. Opstanden på Tiananmen pladsen i Peking i 1990 omtaler Agamben som et eksempel på en ubarmhjertig kamp mellem statsformen og singulariteten som sådan, der ikke kæmper med staten om kontrollen over staten og derfor ikke fremsætter identificerbare krav, som staten kan opfylde. Det var bl.a. denne mangel på identitet som de kinesiske magthavere ikke tolererede. Denne hvilken-som-helst singularitet affirmerer i selve begivenheden en potentialitet, som stater hverken vil eller kan håndtere: ”Hvilken som helst singulariteten, som ønsker at appropriere selve det at høre til, dets egen væren-i-sproget, og således afvise enhver identitet og ethvert tilhørsforhold, er statens principielle fjende. Hvor end disse singulariteter fredeligt

demonstrerer deres egen væren fælles, vil der være et Tiananment, og før eller senere vil tanksene dukke op”.⁴⁰ Dette ændrer også forståelsen af sociale konflikters karakter og den demokratiske kommunikations mulighed. Den sociale konflikt mellem stat og ikke-stat kan nemlig ikke (blot) begrundes udfra etniske, religiøse eller psykologiske ideologier. Konflikten og den mulige forandring beror ikke på et dialektisk udenfor. De kinesiske studenters krav om demokrati og frihed var ikke en kamp der effektueres af en given normativ målestok, men snarere en kamp præget af en varig intensitet, hvor kommunikation overskrider reproduktion af givne normer og udtrykker en skabende passage. Agamben beskriver denne logik: ”Kun hvis jeg ikke allerede og udelukkende er genstand for lovs kraft, men snarere er *udleveret til en mulighed og en magt*, kun hvis det at leve og det at have til hensigt og begribe sig selv, er på spil hver gang i det jeg udlever, [...] - kun hvis der, med andre ord, er *tanke* - kun da kan livets form blive til...”⁴¹



Shirin Neshat: Videoinstallationen *Passage*.⁴²

Overfor Skuespilssamfundets depotentialiseringen af individet sætter Agamben potentialitetens politik: ”Power is *isolation of potentiality from its act*, the organization of potentiality”.⁴³

Agamben søger i sin nylæsning af Aristoteles, at komme hinsides forholdet mellem aktualitet-potentialitet, en sondring der stadig operere med principperne begrænsning og lighed. Eftersom det mulige her kun kommer til fuldendelse ved at blive realiseret, og

således udfylder hullet hvor forskellen hviler, bliver intet nyt skabt. I dette kredsløb af en realisering af det mulige forudsætter vi en præformisme i hvilket alt allerede er givet i det mulige, således at intet nyt kan tage form. At fremme potentialitet handler om at bevare det i en tekst, i en ting og i et subjekt, der eksponerer en aldrig udtømmelig kraft. Kærligheden til potentialitet er den eneste kærlighed der er navnet værd, den eneste attitude der kan genoplive begreber og ord fra deres vareliggørende former, ved at henlede vores opmærksomhed på den ubrugte eller endnu ikke indløste potentialitet; det er tingenes bevarende *kraft* vi holder af og ikke fordi vi besidder dem. Det er kærligheden til denne potentialitet der er omdrejningspunktet for homo politicus. Besiddelse i sig selv kvæler al potentialitet. Ret og politik må vende tilbage til livet som skabende passage. Potentialiteten søger at genvinde politikken som mulighed, begivenhed og singularitet. Potentialitet er den *potentia* (aktualiserede styrke og formåen), der producere ting, socialitet, subjektivitet og liv; kort sagt, magten fra neden. Potentialitet går aldrig restløst op i de konstitutionelle normer. *Homo politicus* er den magt der bevarer potentialitet og dermed muliggør *forandring*.⁴⁴

Vanskeligheden ved Agambens analytik er at potentialitetens politik udfordrer ideen om en ydre givet relation mellem et subjekt og en politisk organisering, en relation hvor både stat og borger repræsenterer identitetsfigurer. Siden oplysningstiden har man forudsat et alment identificerbart subjekt som politikken og rettens objekt. Men det er her miseren til politikken og menneskerettighedenes krise skal findes. At politik og etik er blevet defensiv, udelukkende et værn mod det onde og en konservering af allerede givne værdier. Denne forestilling om at en social etik tager udgangspunkt i et alment genkendeligt subjekt, en universel identificérbar enhed, der hævder at etikken blot er en *a priorisk* evne til at afgrænse det onde og menneskerettigheder er således rettigheder til det ikke-onde. Rettigheder der sikrer én mod krænkelse eller mishandling på krop (henrettelse, tortur) eller kulturel identitet (minoriteter). Det er åbenbart at vi fra et kulturelt niveau må og skal betragte vores kulturelle orden som udtryk for en række normer og grænser, der til en begyndelse er vigtige for den sociale omgang og sikkerhed. Her havde Kant ret. Problemet er at moral ikke kan begrunde sig selv, at menneskets menneskelighed altid må føres tilbage til begæret, til tilblivelsen, til konflikten og til familien. Ved at rive den empiriske verden væk fra tilblivelsesprocesser underlægges vi en 'etiske ideologi', der smelter

sammen med staters biopolitik og kontrolsamfund. Alain Badiou betoner at spørgsmålet om der findes menneskerettigheder, ikke drejer sig om livets rettigheder overfor døden, eller overlevelsens rettigheder mod nøden, men om bekræftelsen af Uendeliges rettigheder, i enhver singularer situation.”⁴⁵

Kilden til potentialitetens etik udspringer af *tanken som en affirmativ skabende virksomhed*, der altid søger at producere hidtil uanede muligheder, som radikalt kan bryde med det som er. Det er denne tankens skabende virksomhed der er vores egentlige tilgang til selve menneskeheden.⁴⁶ Badiou kalder den etiske handlings egentlige opgave den at kunne evne at tænke og praktisere situationens singularitet, hvilket udgør den egentlige begyndelse for enhver menneskelig handling. En indvandrer der kommer og beder om at blive behandlet på et hospital, men som mangler sygesikringskort og opholdstilladelse (jf. tilfælde på Frederiksberg Hospital), skal have denne behandling, men det er ikke fordi der eksisterer en etik på området, men fordi der eksisterer en *klinisk situation*: Lægen er kun læge om han behandler situationen ud fra reglen om det maksimalt mulige: at give behandling til denne person som beder ham om det, *til det yderste*. Pointen er at menneskelighed som potentialitet basalt set handler om at være trofast mod *denne situation*, hvilket vil sige, at lade det komme frem, som i denne situation indeholder *bekræftende menneskelighed*. Forholdet mellem stat og borger er en kamp mellem stat og ikke-stat i den forstand at individer ikke blot kæmper for givne identiteter eller subjekter, men for selve subjekt-dannelsen, potentialiteten. Hos både Agamben og Badiou føres politik og ret tilbage til en materialitet der henter sin logik i Spinozas begreb conatus: ”Hver enkelt Ting stræber efter, saa vidt det staar til den, at forblive i sin Væren”.⁴⁷ Udtrykket ”forblive” er her en oversættelse af det latinske *perseverare*, som er et aktivt begreb der ikke blot skal sikre en bevarelse af en essens, men en vilje til fortsat eksistens. Med conatus bestemmes mennesket ikke ud fra en antropologisk essens, en biologisk mission eller skæbne, men bestemmes ontologisk som formåen, som en kraft, nærmere bestemt som en stræben (aktiv virksomhed, produktiv) udtrykt gennem en kontinuerlig bekræftelse af eksistensen og dets muligheder. Forfægte potentialitet, livsmulighederne selv. Med conatus som udgangspunkt tager Agambens politiske filosofi det simple men radikale udgangspunkt, at mennesket er radikalt åbent, mennesket som potentialitet. Dermed bekræfter vi på spinozistisk vis at mennesket hverken har en

historisk opgave eller en biologisk skæbne, det skal realisere eller indløse. Netop denne åbenhed, hvor mennesket er sat fri af en historisk mission og at det ikke har nogen allerede bestemt opgave foran sig, det er potentialitet – etikken grund. Denne aldrig udtømte potentialitet er om noget et etisk væsen. Mennesket skal ikke være noget ud over sin egen mulighed. Både retssubjekt og det politiske subjekt er derfor ikke en antropologisk essens men *livsformen som mulighed*, "et liv i hvilket livet selv er på spil i sin egen levende formåen."⁴⁸ Med denne betegnelse sigter Agamben til livet som produktion og som derfor ikke kan isoleres som fakta, men som udtrykker livet som en magt, en formåen til mulighedernes liv.⁴⁹

Med livsformens potentialitet nytænker Agamben offentlighed (*res publica*) med *res gesta* (en gestural ting): "Politics is the sphere of pure means, that is, of the absolute and complete gesturality of human beings."⁵⁰ Med det gesturale peger Agamben på en 'mindre biopolitik' med inspiration fra Paulus, der bryder med repræsentationernes spil og mareridt: "Forbliv under de sociale vilkår, de juridiske, eller identiteterne, som dem du finder dig selv i. Er du slave? Forbliv slave. Er du læge? Forbliv læge" [...] Men samtidig, siger han: "Er du slave? Bekymrer dig ikke om dette, indled en handling, drag nytte af denne. Det vil sige, det er ikke et spørgsmål om at ændre de juridiske love, men at ændre dit liv, invitere til en praksis."⁵¹ Formerne for de juridiske love og vort sociale kald er ikke afgørende; afgørende er at retten og vores kald som læge er det, der heletiden bliver. Ikke historiens former men tilblivelse er afgørende. Formerne er kun for så vidt at de *bliver*. Potentialitetens politik er "the-being-in-the-medium of being human".⁵² *Res gesta* er derfor den praksis (politisk-juridisk-social) der samtidigt er skabende (poesis), hvor handlingen er rettet skabende mod sig selv, fordi den forener begæret og tanken. Demokrati styres ikke i særlig grad gennem at appropriere de historiske normer (Habermas), men i stærkere grad gennem *experimentum linguae*, som en umiddelbar skabelse af det politiske gennem sproget som ren begivenhed – "being-into-language itself as pure mediality, being-into-a-mean as an irreducible condition of human beings."⁵³ Med adresse til Benjamin betoner Agamben at menneskets sprog indeholder sin egen forskel: "Vi kan kommunikere med andre kun gennem det i os som – såvel som gennem andre – forbliver en potentialitet, og enhver kommunikation (...) er først og fremmest ikke en kommunikation af noget *givent fælles* men kommunikationens egen potentialitet."⁵⁴ Demokratiets mulighed beror ikke på

en kommunikation der reproducerer en sikkerhed men på kommunikationen som passage, som kontingente møder der tjener til at gøre livet muligt. I disse møder eksponeres der et fællesskab, som ikke er selvnærvær, men som er mulighed. Et fællesskab som ikke er bestemt af tilhørsforhold og identitet. Selvom Agambens fællesskab således ikke er et partikulært fællesskab, er det dog heller ikke et tomt universelt fællesskab. Det er snarere en effekt af et upersonligt element, som går forud for enhver viden og enhver partikulær skaben. Agamben vil skabe plads til dette *fælles element* og understreger konstant, at der findes noget, som er vigtigere end identitet og personlig biografi, nemlig en anonym kraft, som spiller lige så stor en rolle i enhver skrift og ethvert liv som det personlige. I enhver tekst og enhver biografi er der lige så mange upersonlige elementer som personlige, og det er denne usynlige og frugtbare upersonlighed, som ifølge Agamben må eksponeres. Det upersonlige er ikke det generelle eller universelle, men noget *singulært*, der overstiger individet og giver det liv, på én gang de-subjektiverer det og vækker det. En upersonlig kraft, som ikke tilhører individet, og som individet ikke kan mønstre og gøre til sin ejendom. Denne potentiens kraft kan ikke direkte italesættes, og det moderne menneske mangler ord til at beskrive den, men Agamben henviser til romerne, som kaldte denne kraft *genius*, et frugtbart upersonligt princip, som gik forud for fødslen og lod livet blive fremkaldt.⁵⁵ Det på én gang politiske og poetiske spørgsmål, der må stilles er: hvordan skal subjektet forholde sig til denne upersonlige kraft? Hvordan kan vi i samfund, politik og ret affirmere denne subjekt-dannelse af individet?

4. Fællesskab og ret: *Refugium singularis*

Agambens fornyede overvejelse effektueres ikke på baggrund af et humanistisk ønske om at ændre de givne sociale relationer, der herefter frembringer et bestemt billede af fællesskabet. Den velkendte relation mellem stat og samfund skal derfor ikke forstås ud fra en eksisterende grund eller en normativ målestok for social omgang. Begreber som lighed, loyalitet og masse-intellektualitet tænkes på baggrund af frihed, enhver singularitet og det kommende folk.⁵⁶ Det forekommer mig særlig frugtbart at undersøge lighed og frihed på samme plan og som lige vigtige for at forstå subjektivitetens mulighed og beskyttelse. Den isoleret diskussion af lighed har været med til at tømme menneskerettighedsbegrebet for

indhold og en dynamisk skabelse, og dermed gjort denne diskurs abstrakt. Det sociale er enten blevet en atomiseret liberal størrelse eller reduceret til en enhed, et aggregat (en mængde); det være en indvandrergruppe eller ledere i en virksomhed.

Alternativet består i at eksponere det sociale som en potentialitet, der ikke gør det sociale til en enhed men til en sammenstilling af forskellige livsmuligheder og intensiteter. Det sociale kommer ikke til at handle om identiteter men selve *skabelsen*, ikke subjekter men subjekt-dannelser. Objektet for politik og ret er i en vis forstand ikke mennesket, men livet som potentiale. I modsætning til livet for et individ er "et liv" en nødvendigvis mere vag og ubestemt størrelse, men denne ubestemthed er virkelig. I så fald befinder det virkelige sig hinsides grænserne for vores kapacitet til at måle og formgive det. Vi er altid *quelconque* – vi er og forbliver "en hvilken som helst" før vi bliver "en bestemt person". Mens subjektivitet som 'agent' hindrer opdagelsen af fællesskabet, søger Agamben at bringe subjektivitet og fællesskab tilbage til *qualunque* 'enhver mulig singularitet'.⁵⁷ Dette er udgangspunktet for at tænke fællesskab og politik uden identitet, uden forudsætninger, uden tilhørsforhold. Singulariteten er det som Don Scotus kalder en *hacceitet* - en dettehed; subjektivitet som en individuerende tilblivelse. Don Scotus anskuer individuation som en 'anden natur' uden essens eller egenskab men en '*ultima realitas*'.⁵⁸ Men hvordan kan en fælles-menneskelig form samtidig respektere en hvilken som helst singularitet?⁵⁹ Forholdet mellem det fælles og det singulære beskrive Spinoza: "Det, som er fælles for alle Ting [...], og som i lige Grad er i Delen som i det hele, udgør ikke nogen Enkeltings Væsensbeskaffenhed."⁶⁰ Det er en forestilling om et samfund i hvilket det vi har tilfælles er singulariteter og ikke identiteter, eller rettere selve kærligheden til potentialitet. Karakteristikken for et sådant fællesskab kunne derfor lyde: "Det som finder sted, singulariteternes kommunikation (...), forener dem ikke i deres essens, men spreder dem i deres eksistens."⁶¹ Singulariteten er fælles fordi det er den der udsættes for et ukonditionelt tilhørsforhold og det er denne udsættelse der muliggør et eksperimenterende og åbent demokrati, gør singulariteten generøs (*quodlibetable*). Lighed består i at vi deler det samme, singulariteter.⁶² Det, der singulariseres er aldrig noget bestemt men en udsathed, *hvor det at leve er på spil*. Friheden står derfor i relation til den formåen (*potentia*) der bringer livet i sin muligheds karakter frem, som vigtigere for fællesskab og ret end staters anerkendende identificeringer. Frihed forudsætter derfor at enhver magt

(potentia) udspringer af dens impotens: Et fællesskab baserer sig ikke på noget givet, men på det som *kontinuerligt passerer* ind i eksistensen:

”At være fri er ikke blot at have mulighed for gøre dette eller hint, ej heller er det blot at have mulighed for at afvise at gøre dette eller denne ting. At være fri [...] er at være i stand til sin egen impotens, at stå i relation til sin egen ufærdighed. Det er derfor at frihed både er frihed til det gode og det onde.”⁶³

Fællesskab er ikke et politisk objekt i gængs forstand men de utænkte muligheder i den sociale praksis: Eksistensen som udstyret med et ontologisk potentiale til at dele eksistensen. Tilhørsforholdet tilhører os alle og udtrykker potentialitetens politik - immanensen. Vi tilhører kun i abstrakt forstand den statsanerkendte identificering af et folk, men som radikal åben mulighed tilhører vi fællesskabet som *passage*, som potentialitet.⁶⁴ En hvilken som helst singularitet er en eksterioritet, den begivenhed hvor det indre er et ydre.⁶⁵ Eksterioriteten, det udenfor, har ikke længere en form og kan ikke repræsenteres. Den er ren passage der giver begivenheden adgang, men det er dette udenfor (potentiaens kraft), der lever og ånder midt i retten og politikens sfære, vi må være åbne overfor.

Med denne fællesskabsforståelse eksponeres et fællesskab der på én og samme tid er kendetegnet ved et tilhørsforhold og ophævelsen af ethvert almindeligt og repræsenterbart tilhørsforhold. Det konkrete tilhørsforhold til den ene eller den anden klasse (de røde, de europæiske, de danske etc.) trækkes tilbage og annulleres ikke til fordel for en anden klasse eller for at ophæve et tilhørsforhold, men for at gøre plads for det at høre til, for at tilbagekræve selve tilhørsforholdets. ”Hvilken som helst er den rene singularitets figur. Hvilken som helst-singulariteten har ingen identitet, er ikke bestemt i forhold til et koncept, men er heller ikke blot udetermineret; i stedet er den kun bestemt gennem dens relation til en *idé*, dvs. til totaliteten af dens muligheder”.⁶⁶ Alle muligheder er åbne for hvilken som helst-singulariteten. Som sådan er singulariteten en del af en totalitet, men en tom totalitet. Det betyder, at singulariteten ganske vist hører til, men at dette tilhørsforhold ikke kan repræsenteres og bestemmes af en konkret betingelse. Hvilken som helst-singulariteten

indikerer en *radikal generøsitet*. Den er hverken en mystisk eller uudgrundelig tavshed, men helt almindelig. Vanskeligheden ved at repræsentere og tematisere den hænger sammen med at den er for almindelig, den er så fælles, at man ikke bekymrer sig om den og tænker på den. Derfor kan man ikke lede efter den, opsøge den og gøre den til sin ejendom, besidde den. Den er nemlig som romernes *genius* allerede i enhver tanke og repræsentation. Den er ikke bagved repræsentationerne, den er kun til stede som skabende formåen, som kommende og derfor allerede tilstede. Singularitet er mao. det som ikke kan tænkes men som skal tænkes, som Deleuze har fremhævet. Dette paradoks kan kun begribes hvis hver praksis forstås som konstant værende agiteret af trykket fra det formløse udenfor (en passion, en kraft), radikalt adskilt fra enhver form for eksterioritet eller interioritet, dvs. fra enhver form overhovedet, og som altid deler en grænse med dette forstyrrende udenfor "længere væk en enhver ekstern verden, fordi den er tættere på end en indre verden."⁶⁷ For at forklare hvilken som helst-figuren vender Agamben tilbage til kærligheden: kærligheden hæfter sig ikke ved den ene eller den anden specificitet ved den elskede, men abstraherer heller ikke disse til fordel for en universel kærlighed. I kærligheden ønsker den, der elsker, den elskede "*med alle dennes prædikater, dets væren sådan som den er. Elskeren begærer kun som'et for så vidt som det er sådan*".⁶⁸ Som Agamben skriver, er "hvilken som helst singulariteten (det elskede) [...] aldrig en tings intelligens, den ene eller den anden kvalitet eller essens, men kun intelligensen af en intelligibilitet".⁶⁹

Ved at betone hvilken-som-helst singulariteten åbner Agamben for et 'ekstra-territoriant' *communitas*, en social-politisk uskelnelighedszone hvor det at være flygtning forandrer ens status og mulighed for beskyttelse. De moderne industrialiserede lande er i dag konfronteret med en "permanent resident masse af ikke-statsborgere", der ikke ønsker at blive assimileret eller vende tilbage til der, hvor de kom fra.⁷⁰ Disse ikke-statsborgere er de facto statsløse. De har en national oprindelse men ønsker ikke at få gavn af deres egen stats mulighed for beskyttelse. Disse individer er i visse sociale strata trådt ind i en uskelnelighedszone. Hammer har med en neologisme kaldt disse herboende ikke-statsborgere for "denizens"; dermed understreges det at termen "statsborger" ikke længere er adækvat til at kunne beskrive den socialpolitiske virkelighed for de moderne stater. Vi har afpolitiseret disse individer, fordi de moderne stater stadig stiller krav om

statsborgerskab som det, der giver politisk-juridisk status. Agamben foreslår, at vi skal betragte Europa som et ekstraterritorielt *communis* – et nyt social-geopolitisk rum, hvor ikke *ius civilitas*, men *refugium singularis* bringer *homo politicus* tilbage. At være europæer i dag er som at være i en tilstand af exodus, en fundamental udsathed der overskrider ethvert tilhørsforhold.⁷¹ Dette er ikke blot en social eller etnisk pointe, men en politisk. Ifølge Agamben minder exodus os om politikens mulighed, en mindre biopolitik. Exodus rummer potentialiteten for den formåen, der samtidig er muligheden for tilblivelse, for fællesskab som eksperimenterende, for politisk modstand. Det er livet snarere end retten, som står på spil i den politiske kamp. ”I den udstrækning at retssubjektet skaber sig selv, er det livet som bærer af singulariteter, ”det muliges fylde”, og ikke mennesket i dets evige form.”⁷² Vi bevæger os fra en potentiel politik, der blot reproducerer repræsentationerne, henimod potentialitetens politik. I den seneste del af sit forfatterskab søger Agamben at forbinde *homo politicus* til modstanden, til en messiansk aktualitet, hvor den profane tid pludselig undergår en transformation.⁷³ Med inspirationer fra både Paulus og Marx søger han at skelne mellem revolten og revolutionen.⁷⁴ Det handler ikke om at nedbryde staten, denne er under alle omstændigheder i konstant nedbrydning og forandring, men om at forbinde den politiske handling med singulariteten, at eksponere den skabende og eksperimenterende politik, hvad enten det sker fra neden eller i etablerede organisationer.⁷⁵ Foucaults projekt handlede netop om hvordan vi kan minimere magtens diagrammer, statens identificeringer. Vi må derfor spørge om ikke potentialiteten politik, er den magt som viser sig selv som modstand, som ren styrke, som magtens virkelige råstof, den magt Foucault beskriver som en modstand der kommer *før* magten?⁷⁶ I så fald er potentialitet en tilblivelse, hvor socialiteten ikke er underkastet en natur, men snarere, hvor socialiteten bliver til, idet individerne indfolder verden i sig som eksperimenterende kraft. Det er nærliggende at se Agambens begreb om livsformen som en fordobling af biopolitikken:

”Det er i mennesket selv at livet må frigøres, eftersom repræsentationerne af mennesket er en måde at bure livet inde på. Livet bliver modstand mod magten når den tager livet som objekt. Selv her tilhører de to operationer samme horisont (man ser dette f.eks I abortspørgsmål, når de mest reaktive kræfter påberåber sig

‘retten til liv’...) Når magten bliver biomagt, bliver modstanden livets magt, en vital kraft som ikke lader sig styre af arten, miljøet eller et diagrammets veje. [...] Er livet ikke netop denne formåen til at stå imod kraften?”⁷⁷

Hvis vi alle er sigøjnere, er det så ikke fordi vi overalt passerer som nomader kontinuerligt ind i eksistensen?⁷⁸ Ret og politik som potentialitet er netop en affirmering af denne potentialitet. De retlige og politiske tekster er på én gang fuldkomne i deres endelighed og samtidig materialisere de hinandens grænser som potentialitet. Potentialiteten får de samme tekster til at skinne på ny, en halo der efterlader teksterne (materialiteten) som de er og samtidig bestråler deres potentialitet og lovpriser denne. Ret og politik ER aldrig bare, men er ved at blive. Måske er homo politicus og homo juridicus intet andet end denne singularitetens generøsitet, denne stille modstand, hvor politikens telos om det fælles er forbundet med kairos - res gesta der affirmerer øjeblikkets potentialitet. Først når vi har mistet ethvert håb bliver ethvert øjeblik fyldt med potentialitet.

¹ Dette er også en væsentlig tematik hos Carl Schmitt der i det politiskes begreb ser rettens produktion som en abstraktion over konfliktualitetens spænding. Se Carl Schmitt: *Det politiskes begreb*. Reitzels forlag 2002.

² *Un dispositif* betegner en organiserende anordning, der kan oversættes med et ”apparat”, ikke et mekanisk apparat, men det sociale disposition eller tendens til at virke på bestemte måder, til at frembringe og producere et felt for viden i og udenfor institutioner - i den sociale udveksling. Det dispositive apparat er ikke en færdig skabelon for den viden det sociale felt producere. At skrive en ny fortælling om (rets)staten er ikke at tegne den lige linje mellem formål og funktion, mellem lov og håndhævelse af loven, men at tegne kortet over forskellige forbindelseslinjer mellem forskellige konkrete operationer/funktioner og virkninger. Denne epistemologi udgør den sociale analytik for Foucaults bog: *Overvågning og straf*. Det lille forlag. 2002. Om dispositivet; Se Raffnsøe: *Sameksistens uden common sense*. B. 1 Akademisk forlag 2002.

³ Denne logik beskrives både i Foucault: *Seksualitetens historie*. B.1. Det lille forlag 1994; samt i *Overvågning og straf*. Reitzel. 2002.

⁴ Denne sociale analytik der overskrider retten, politikken og naturens logik er analyseret på forskellig vis af Bruno Latour: *Nous n'avons jamais été modernes*; Hardt & Negri: *Empire*. Harvard University Press. 2000 samt Deleuze & Guattari: *Mille plateaux*. Paris 1980.

⁵ Se Deleuze: *Pourparlers*. Les Editions de Minuit. 1990. Eng. ”Postscript on Control Societies”, in *Negotiations*. Columbia University Press 1995. p. 177ff.

⁶ Ibid. p. 32.

⁷ Foucault: *Overvågning og straf*. Det lille forlag. 2002. Om fængelsmæssiggørelsen af samfundet skriver Foucault: ”Er det underligt, hvis fængslet ligner fabrikerne, skolerne, kasernerne, hospitalerne, som alle ligner fængsler.” [p. 245].

⁸ Michael Hardt: ”Det globale kontrollsamfund” in *AGORA*. Nr. 2-3. 2000. p.119.

⁹ Deleuze: *Negotiations*. Op.cit. p. 188.

¹⁰ Se Sverre Raffnsøe: ”Foucaults dispositionelle magtanalytik” I *GRUS* nr. 59. p. 45ff.

¹¹ Foucault: *Viljen til viden. Seksualitetens historie* B. 1. p. 108.

¹² Agamben: *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*. Stanford University Press 1999. p. 155.

-
- ¹³ Ibid. p. 155.
- ¹⁴ Foucault: *Viljen til viden*. Op.cit. p. 148.
- ¹⁵ Giorgio Agamben: *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press. 1998. p. 27.
- ¹⁶ Ibid. p. 166
- ¹⁷ Ibid. p. 42.
- ¹⁸ Ibid. p. 83.
- ¹⁹ Ibid. p. 71.
- ²⁰ Ibid. p. 104-5.
- ²¹ Ibid. p. 6.
- ²² Ibid. p. 20
- ²³ Ibid. p. 175.
- ²⁴ Agamben: *Remnants of Auschwitz*. Op.cit. p. 42-3.
- ²⁵ Agamben: *Homo sacer*. Op.cit. p. 21.
- ²⁶ Agamben: *Homo sacer*. Op.cit. p. 35-36.
- ²⁷ Ibid. p. 168.
- ²⁸ Denne ledelsesrationalitet analyseres udfra forskellige sociale forvaltninger og det giver anledning til at pege på en række immanente strategier i en social praksis, der giver et mere realistisk billede af hvordan normativitet produceres. Se bl.a. Sverre Raffnsøe: Sameksistens uden common sense. Op.cit. B. 3. p. 179 under overskriften: "Den hensynsløse omsorg".
- ²⁹ Ibid. p. 38.
- ³⁰ Se Debbie Leslie: "Consuming Danger: Reimagining the War/Turism Divide" I *Alternatives*. Social Transformation and Human Governance. Volume 25. 2000. p. 91ff. ..."reimagining the war/turism divide prevents the hegemonic discourse of global security from completing itself, stabilizing its boundaries, and securing a totalized presence." p. 93.
- ³¹ Jenny Edkins: "Sovereign Power, Zones of Indistinction, and the Camp" in *Alternatives*. Social Transformation and Human Governance. Volume 25. 2000. p. 15.
- ³² Edkins: ibid. p. 16.
- ³³ Slavoj Zizek: *Velkommen til virkelighedens ørken*. Informations Forlag p. 106.
- ³⁴ Agamben: *Homo Sacer*. Op.cit. p. 133.
- ³⁵ Agamben: *Means without ends*. Op.cit. p. 4.
- ³⁶ Agamben: 'Une biopolitique mineure: Un entretien avec Giorgio Agamben' (interview af Jean-Baptiste Marongui); se [www](http://www.vacarme.eu.org/article255.html).
- ³⁷ Agamben: *The Coming Community*. På engelsk ved Michael Hardt fra italiensk *Lá Comunita che viene*. University of Minnesota press. 1995. p. 13.
- ³⁸ Ibid. p. 84.
- ³⁹ Agamben: *The Coming Community*. Op.cit. p. 86.
- ⁴⁰ Ibid. p. 87.
- ⁴¹ Agamben: *Means without ends*. Op.cit. p. 9.
- ⁴² Den iranske video- og fotokunstner Shirin Neshat arbejder med en forståelse af politik og fællesskab der har flere fællestræk med Agamben. Billedet er taget fra bogen til udstillingen i Århus: *Shirin Neshat*. Århus Kunstmuseum. 2002.
- ⁴³ Agamben: *Idea of prose*. State University of New York Press. 1995. p. 71.
- ⁴⁴ Potere kommer af potere, en formåen (machen på tysk), men selve potentialitetens eksistens er "ikke kun potentialet til at kunne gøre den ene eller anden ting, men også potentialet til ikke at gøre, potentialitet passere ikke ind i aktualitet." (p. 180) Agamben: "On Potentiality" i *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford University Press 1999. Potentialitet som kontingensbegreb; Se Alexander Carnera Ljungstrøm: "Jeg ville foretrække at lade være – Herman Melville: Bartlebys silhuet og menneskets befrielse", i *KRITIK*. Nr. 150. 2001.
- ⁴⁵ Alain Badiou: *Etikken. Essay om erkendelsen af det onde*. Aschehoug Kursiv. Oslo 1996. p. 16-17.
- ⁴⁶ Badiou: Ibid. p. 19.
- ⁴⁷ Spinoza: *Etik*. København 1969. Ibid. Del III. Læresætning 6. p. 83.
- ⁴⁸ Agamben: *Means without ends. Notes on Politics*. University of Minnesota Press 2000. p. 4-5.
- ⁴⁹ Ibid. p. 4.
- ⁵⁰ Ibid. p. 60.
- ⁵¹ Jf. Agamben: 'Une biopolitique mineure: Un entretien avec Giorgio Agamben' IN <http://vacarme.eu.org/article255.html>. p. 6.
- ⁵² Ibid. p. 58.

-
- ⁵³ Ibid. p. 116.
- ⁵⁴ Agamben: *Means without ends*. Op.cit. p. 10.
- ⁵⁵ Jf. Agamben: 'Une biopolitique mineure: Un entretien avec Giorgio Agamben' Op.cit. p. 13.
- ⁵⁶ Agamben: *The Coming Community*. Op.cit. p. 117.
- ⁵⁷ Ibid. p. 1.
- ⁵⁸ Ibid. p. 17.
- ⁵⁹ Ibid. p. 18.
- ⁶⁰ Spinoza: *Etik*. Munksgaard. København. 1967. Del II. Ls. 37. p. 61.
- ⁶¹ Agamben: *The Coming community*. Op.cit. p. 19.
- ⁶² Se Jean-Luc Nancy: *The experience of Freedom*. Stanford University Press 1993. p. 68. Nancy fremhæver at frihed ikke er noget vi kan besidde og ej heller er det en moralsk inderlighed, men en singularisering af tanken og lidenskab, hvorfor frihed står i umiddelbar adækvat forhold til lighed. Se p. 71.
- ⁶³ Agamben: "On Potentiality" in *Potentialities*. Op.cit. p. 183.
- ⁶⁴ Fra Agambens analyse af begrebet "folk", herunder dets semantiske tvetydighed, bliver det tydeligt at det vi kalder et folk ikke udgør en enhed, et subjekt, men oscillerer mellem to poler; dels folket som udtryk for et samlet politisk legeme og dels folket som en opdelt mængde bestående af spredte mangfoldige behov og ekskluderede kroppe. "The people thus already carries the fundamental biopolitical fracture within itself." Se *Homo sacer*. Op.cit. p. 177-78.
- ⁶⁵ Ibid. p. 67.
- ⁶⁶ Agamben: *The Coming Community*. Op.cit. p. 67.
- ⁶⁷ Deleuze & Guattari: *Hvad er filosofi?* Gyldendal 1996. p. 83.
- ⁶⁸ Agamben: *The Coming Community*. Op.cit. p. 2.
- ⁶⁹ Ibid. p. 2.
- ⁷⁰ Agamben: "Beyond human rights" in *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*. Tr. Michael Hardt. University of Minnesota press. 1996. p. 163.
- ⁷¹ Agamben: *Means without Ends*. Op.cit. p. 24.
- ⁷² Deleuze: Foucault. Les Éditions de Minuit. 1986. Citeret efter engelsk udgave. *Foucault*. 1988. Minnesota University Press. p. 90-91.
- ⁷³ Se Agamben: *Le temps qui reste*. Rivage 2000. Særlig Kap. 5 og 6.
- ⁷⁴ Agamben: "Biopolitique mineuere", Op.cit. p.10.
- ⁷⁵ Agamben knytter i "Biopolitique mineuere" an til Deleuzes begreb 'flugtlinjer', som videreudvikler Foucaults idé om magtens mikrofysik, som den subjektivering (foldning) der indeholder modstandens råstof; Se "Biopolitique mineuere", Op.cit. p. 12.
- ⁷⁶ Deleuze: Foucault. Op.cit. p. 89.
- ⁷⁷ Ibid. p. 92.
- ⁷⁸ Agamben: *The Coming Community*. Op.cit. p. 68.