

Exodus: Loven og det-kommende

ALEXANDER CARNERA

I den sene del af sit forfatterskab har Foucault peget på at de traditionelle juridiske og politiske analyser – den politiske og retslige 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. Biopolitikken bliver efterfølgende en væsentlig strategi i de moderne disciplinsamfund hvor normaliseringsmekanismerne sætter sig igennem overalt i det sociale felt og fungerer i forlængelse af de juridiske fiktioner. Denne gradvise transformation af politik til biopolitik indebærer, at 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.¹ Denne tematik for biopolitik har siden statens indførelse i de moderne vestlige samfund i stigende grad befundet sig i centrum for det politiske, idet livet selv er blevet genstand for en øget opmærksomhed fra magthavernes side, der integreret i fagkunskabens ekspertise indgår i nye muligheder for juridisk regulering.

Agamben overtager Foucaults idé om at vi må forstå moderne politik som biopolitik.² Antikkens distinktion [som både er teoretisk og politisk] mellem *zoe* og *bios*, mellem det naturlige liv og det politiske liv, mellem mennesket som et levende væsen hvis sfære er *hjemmet* og mennesket som politisk subjekt hvis sfære for indflydelse er *polis*, er efterhånden fraværende og ukendt i den moderne politiske selvforståelse, i retsfilosofi og politiske filosofi. Det er denne introduktion af *zoe* i sfæren for *polis* og det politiske, som både Agamben og Foucault ser som en afgørende begivenhed i moder-

niteten. Noget der for alvor rykket ved de klassiske begreber for retsfilosofi og politisk filosofi og Agambens projekt er et forsøg på at komme hinsides denne modstilling mellem naturligt liv og politisk magt og integrere den i en ny forståelse af det politiske rum. Han hævder at der er tale om en modstilling der er blevet overskredet af den moderne biopolitik, der tydeliggør at forestillingen om en oprindelig kontrakt mellem magt og et apolitisk subjekt er en fiktion. Denne overskridelse finder sted, idet livet bliver et politisk objekt. Mikkel Bolt skriver: »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 forbin-

1 Agamben 1999, s. 155.

2 Agamben 1998, Introduktion.

delse der ikke repeterer den modsætning, der løber gennem hele den politiske tradition.«³ Spørgsmålet er, når vi ikke længere kan skelne mellem *zoe* og *bios*, mellem mennesket som levende væsen og mennesket som politisk subjekt, hvordan vi nærmere skal forstå de moderne samfunds biopolitik. Lazzarato analyserer vigtigheden af at fastholde en dobbelthed i forståelsen af biopolitik: »Men er umuligheden ved at skelne mellem *zoe* og *bios*, mellem mennesket som et levende væsen og mennesket som et politisk subjekt, et produkt af suverænenens magt eller et resultat af nye kræfters handlinger [action of new forces] over hvilken magt ikke har 'nogen kontrol'? Agambens svar er meget tvetydigt og det oscillerer kontinuerligt mellem disse to alternativer. Foucaults svar er ganske anderledes: biopolitik er den form for ledelse der er båret af nye dynamiske og forbindende kræfter, der udtrykker magt-relationer som den klassiske verden ikke kunne have haft kendskab til.«⁴ Hvis Agambens svar er tvetydigt er det fordi han mener vi må betragte biopolitik både som udtryk for *suverænenens magt* og handling og som det begreb hvormed vi må analysere os frem til en *ny forståelse af den politiske handling*. I *Homo Sacer*-bogen giver han et bud på det første svar omkring biopolitik og suverænitet. Jeg skal forsøge at vise at der også er ansatser til en anden biopolitik hos Agamben og hvori denne består.⁵

I sine kommentarer til politikken mulige genkomst og *jus civilis*, vender Agamben tilbage til en tradition med Dante, Machiavelli og Avéroes, der tager udgangspunkt i en ontologi for subjektiviteten; en ontologi der forbinder subjektivitet med magt [*potenz*], med potentialitet. Der er her den anden side af biopolitikken som Foucault var optaget af sent i sit forfatter-skab, bliver relevant.⁶ Ligesom Foucault har Agamben endnu ikke formuleret et egentligt bud på denne biopolitik. Agambens begreber: »potentialitet« og »livsformen« synes at være afgørende for hans ontologi for subjektivitet. Som vi skal se forbliver det et åbent spørgsmål om denne redefinering af subjektivitet hos Agamben rummer et *fokalt punkt for modstand*, eller om den rummer kimen til en sådan optik? Giver Agamben redskaber til en biopolitik der ikke udtrykker den »simple kapacitet til at lovgive eller legitimerer suverænitet«?⁷ Lazzarato forsøger at stille biopolitikens problem påny: »Biomagt koordinerer og rammer en magt der ikke selv tilhører denne, der kommer fra et udenfor.« [...] »Biomagt er altid født af noget andet end sig selv.«⁸ Findes en sådan komplem-nær biopolitik i Agambens forfatterskab? Findes en biopolitik der vender sig mod socialiteten, mod retsdannelsens sociale forandring? Findes der en bestemmelse af biopolitik der ikke er magten selv men dens forudsatte dynamik, dens modstand?

3 Mikkelt Bolt 2003, s. 30.

4 Lazzarato 2002, s. 102.

5 Den første side af biopolitikken som suveræ-nens handling har jeg analyseret i Retfærd nr. 103, 2004; »Fra homo sacer til homo poli-ticus – Agambens politiske filosofi«. Nær-

værende artikel kan betragtes som den anden artikel i rækken af bidrag til dette problem-kompleks.

6 Se Foucault i Rabinow, 1997.

7 Lazzarato, s. 104.

8 Ibid.

Relationen mellem 'magt' og 'potentialitet' og 'livsformen' rummer kimen til en dynamik der ikke kan reduceres til statens [suverænen] biopolitik, men som rummer det Lazzarato kalder 'et udenfor' i forhold til magten. Derfor bliver det påtrængende at vende tilbage til magten på ny og dets relation til begrebet 'liv': »Magt er en isolering af potentialitet fra sin akt«. ⁹ En yderligere forklaring af dette følger med Agambens definition af 'livsformen': »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*]«. ¹⁰ Det italienske begreb *potentia* kan betyde både mulighed, kraft og formåen; en formåen til at tænke, skabe og handle. Dette magtbegreb er ikke suverænenes magt [*potestas*], men den aktualiserende formåen [en *potens*] hos levende væsner. Agamben ser muligheden for en anden politisk filosofi hvor tanken ikke er en kommunikation *af* noget referentielt, men udtryk for sin egen potentialitet. Ved at bekræfte noget ikke-sprogligt i sin udsigelse rummer sproget en skabende kraft og formåen. Derved kan Agamben genoptage Marx' »generelle intellekt« og forbinde dette begreb til den sociale krop, til multituden som et fælles muligt intellekt. ¹¹ Det fælles mulige intellekt er ikke længere *potestas* men *potentia*,

ikke længere magten, men livsmulighederens politik, potentialitetens politik.

I den juridiske definition af politik reduceres politik til et lovgivningsanliggende og jura bliver den i tidslig henseende en efterfølgende applikation af loven på tilfældet. Politik bliver her en *potentiel politik*, hvis mulighedsfelt er givet med polis som en offentlig ramme hvor dagsordenen er sat af de lovgivningsmæssige rammer og forestillinger. Men Agamben rejser med sin analyse spørgsmålet om hvorvidt politikens mulighed ikke også tilhører sfæren for *potentialitetens politik*. Han taler i denne sammenhæng om en bevægelse *fra res publica* til *res gesta*: »Politik er sfæren for de rene midler, det vil sige, menneskets absolutte og fuldkomne gesturalitet.« ¹² Potentialitetens politik føres tilbage til spørgsmålet om subjektivitet som »væren-i-mediet-for-bliven-menneske«. ¹³ *Res gesta* er den praksis (politisk-juridisk-social) der samtidigt er skabende (poesis), hvor handlingen er rettet skabende mod sig selv, fordi den forener begæret og tanken. Potentialitetens politik kan vanskeligt indpasses i distinktionen mellem det private og det offentlige, men det politiskes *res gesta* aktiveres ved at placere livet som magt og mulighed på samme plan som lovens virke: »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

9 Agamben 1995, s.71.

10 Agamben 2000, s. 4.

11 Ibid. s. 11.

12 Ibid. s. 60.

13 Ibid. s. 58.

form blive til...¹⁴ Men hvad vil det sige at gøre ophold ved lovens kontingens, at betragte loven ved at introducere livet ind i historien? Svaret hos Agamben er at vores omgang med loven kræver en ontologi for subjektivitet. At studere loven handler om at være opmærksom på potentialitetens *kraft, {potentia}*. Det er denne ontologi der baner vejen til forståelse af det jeg har kaldt »den sociale exodus.« Agamben formulerer vigtige elementer til denne ontologi i sin behandling af Paulus og Primo Levis tekster. Paulus og Levi har ikke kun status af historiske personer men fungerer i Agambens analyse snarere som begrebslige personer.¹⁵ Den følgende analyse kan læses som et bidrag den retsteoretiske forskning indenfor ret og litteratur.

Dæmonen – Paulus og loven

«Hvis der er et dæmonisk element der overlever Kafkas dommere, er det ikke en ideologisk ondskab, men det som Spinoza tænkte på når han skrev, at djæveln kun er det svageste væsen og den der er længst væk fra Gud – dvs., djæveln er i sin essens uden potens (kraft).»¹⁶

I sit Heraklitfragment 119 skriver Heidegger om forholdet mellem ethos, anthropo og daimon: »Menneskets etos er hans dæ-

mon«. ¹⁷ Ofte er dæmonen blevet anset som den negative stemme der spalter menneskets etos mellem natur og diskurs. En anden læsning er også mulig i hvilken 'dæmonen' er det som bringer foldningen af værens tilblivelse i spil og bevægelse. 'Etos' kan da betegnes som foldens midte, menneskets bliven-menneske, dette tidsrum af værens tilblivelse der individuerer hinsides negativitetens stemme og grænse. 'Anthropos' bliver da begreb for den tilblivelse væren har hos sig selv, som ikke er et antropologisk træk, men en bliven-singular. På denne måde kan vi se 'dæmonen' som en dog endelig men i sin substans evig guddommelig kraftfigur, der fører den menneskelige tilblivelse henimod at tænke sin egen identitet og forskel hinsides det gode og det onde på planet for denne differentiering – det Ene-Heles fold. Dæmonen er forskellens kraft.¹⁸ Agamben har forklaret hvordan termen 'dæmon' »ifølge sine etymologiske rødder (som refererer til daiomai, 'at dele, at sønderrive'),... 'betyder sønderriveren, den der deler og flænses...'« Heraklitfragmentet kan derfor læses på følgende vis: »For mennesket er etos, en bolig i 'selvet' som er det mest passende og gængse for ham, det som flænses og deler, princippet og stedet for et brud.«¹⁹ Det er denne temporalitet der bevæger den situation i hvilken subjektets bliven produceres og producerer. Denne fornemmelse for en tilblivelse i midten må netop opfattes »ikke længere som et krav om at være en bestemt historisk epoke.«²⁰ Agamben tilføjer:

14 Agamben 2000a, s. 9.

15 En begrebslig person henviser ikke til en persons psykologiske habitus, identitet eller biografi, men til de livsmuligheder, eksistensmodi og intensiteter, der som immanent liv, gennemskærer et individ. Deleuze & Guattari 1996, s. 99.

16 Agamben 1993, s. 31.

17 Heidegger 1975, Fragment 119.

18 Agamben 1999, s. 117-118.

19 Ibid. s.118.

20 Agamben 1995, s. 87.

»det er præcist dette der går tabt i den blinde vilje i vor tid der for enhver pris ønsker at være en epoke, selv hvis dette skulle være epoken for værens umulighed, endda, nihilismens tidsalder.«²¹

Bogen *Il tempo qui resta: un commento alla Lettera ai Romani* (Den tid der er tilbage; en kommentar til Romerbrevet, 2000), kan læses som en kritisk kommentar til dette historiebegreb om tiden som kronos, der inddeler tiden i et 'før, et 'nu' og et 'efter', også karakteristisk for retsanvendelsens og politikens selvforståelse. I sin analyse søger Agamben at give plads til det som Benjamin kaldte »en svag messiansk kraft«, som er den fortid der må skabes, og dermed den *kraft* der åbner op for nuets forvandling, nuets passage.²² Romerbrevet er Paulus' udsigelse for det kommende folk, en udsigelse der ikke går retsløst op i historiens epoke, men hvor Paulus vender krisen mod sig selv og gør den konstitutiv for en kollektiv frihedspraksis og dermed for retsdannelsen. Udsigelsen er da en subjektivation, den passion Blanchot kaldte »et udenfor«.²³ Når tiden kommer til liv i udsigelsen, er det fordi det ikke længere er subjektet men tiden der er betydningsgiver for livet. Tiden bliver subjekt eller falder sammen med sin potentialitet. Agamben kalder det »kontingensens fortider«; befrielsens mulighed ligger i at levere fortiden tilbage til potentialiteten.²⁴ Dette kan man kalde udsigelsens skabende projekt. Det er

en sådan svag messiansk kraft der præger den russiske filminstruktør Tarkovskijs film om ikonmaleren Andrej Rubljev, der først må skabe sig en fortid før han kan male sit mesterværk. At gøre lovens værdi levende kræver at vi levere den tilbage til potentialiteten. Fortiden og dermed loven får nyt liv og bliver virkelig gennem potentialitetens kraft.

Ligesom Tarkovskij tilegner Paulus' dæmon sig tiden med en stoflig virkelighed, en gestus der bryder med repræsentationernes spil, med kronos. Begyndelsen på en komplementær biopolitik hos Agamben er denne tilegnelse, denne navngivning af begivenheden, der ønsker at give plads til tidens passage – til selve subjektivitetens fødsel. Et sted parafraserer Agamben Paulus: »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.«²⁵ Formerne for de juridiske love og vort sociale kald er ikke afgørende; afgørende er at retten og vores kald som læge aldrig ophører med at *blive*. Ikke historiens former men tilblivelse er afgørende. Formerne er kun for så vidt at de bliver. Det vanskelige er at gøre denne kontingens virkelig; oftest bliver den reduceret til en historisk social forandring. Agamben har i sin læsning af Paulus et slægtskab

21. Ibid. s. 87.

22. Se Benjamin 1998, s. 160. Agamben 2000, s. 218f.

23. Se Deleuze: *Foucault*. The Athlone Press 1988 [1986] s. 120.

24. Agamben 2003, s. 130.

25. Jf. Agamben: 'Une biopolitique mineure: Un entretien avec Giorgio Agamben' IN <http://vacarme.eu/article255.html>. p. 6.

med Alain Badiou, der hævder at frelsens logik ikke kan forenes med loven, men kun med begivenheden. Badiou skriver: »Med Paulus bliver vi opmærksomme på et fuldkomment fravær af temaet mediation. Kristus er ikke mediation; han er ikke det gennem hvilket vi har kendskab til Gud. Jesus Kristus er ren begivenhed.« [...] »Kristus er den kommende [*une venue*]; han er det som afbryder det foregående diskursregime. Kristus er i sig selv og for sig selv, det som sker med os. Og hvad er det da som sker med os på denne måde? Vi bliver løst fra loven.«²⁶ Kristus og retfærdigheden er den passage hvori individet bliver subjekt – subjektet som begivenhed. Begivenheden er det virkelige. Politik og teologi mødes som udtryk for den begivenhed hvori en affektiv tilblivelse forandrer subjektivitet. Denne fødsel kalder Badiou for »sønnens sendelse«. [...] »At navngive begivenheden er en blivende søn af denne begivenhed« [...] »Sønnen er den for hvem intet mangler, for han er intet andet end begyndelse.«²⁷ Paulus breve kræver ingen mediation mellem det transcendent og det immanente, men snarere en intim komplementaritet. »Med Kristus er jeg korsfæstet, og det er ikke længere mig, der lever, men Kristus lever i mig.«, Paulus, 2, Gal. Og: »For Gud som sagde »Af mørke skal lys skinne frem« blev selv et skinnende lys i vore hjerter.« [2 Kor. 4,6.]

Agambens egen bog om Paulus er et bud på en positiv politisk-teologi der i forlængelse af Walter Benjamin og dennes

begreb »jetztzeit« lader den urolige og intense tid, være det der føder en ny politik, en ny ret. I Agambens og Badiou's bøger om Paulus bliver ret, politik og teologi en uskelnelighedszone, en bevægelse fra *res publica* til *res gesta*. Det er denne begivenhedens immanens der er rettens og politikens chance.²⁸

Skammen

»Den evige genkomst er frem for noget sejren over ressentiment...«²⁹
Agamben

Adorno var en af de første til at fremføre påstanden om, at Auschwitz er den højeste test for filosofiens integritet. I praksis betyder dette at filosofien må lægge sine kort på bordet og imødekomme de krav der stilles af sådanne ekstreme begivenheder. Men filosofien kan naturligvis aldrig imødekomme sådanne krav og den må aldrig hævde at den gør det.

Men kan vi midt i konfrontation med babariet, f.eks med Auschwitz bekræfte humanismen og politikens krise ved at vende krisen mod os selv og gøre den *konstitutiv* for en kollektiv frihedspraksis? Forfattere som Agamben og Deleuze har med udgangspunkt i Primo Levis forfatterskab gjort ideen om skammen til en forskningsstrategi for at tænke, for at skrive idet, skammen er det der tvinger filosofien til at

26 Badiou 2003, s.48.

27 Badiou Ibid. s. 59.

28 »Det transcendent er ikke en ophøjet entitet over andre; snarere er den rene transcendens enhver tings finden-sted.« Agamben 1993, s. 14-15.

29 Agamben 2001, s. 99.

blive politisk. Man er her oppe imod store kræfter eftersom enhver voldsom lidenskab uværligt vil stå i dommens og tribunalets sted. De store lidenskaber inderliggør affekterne og gør dem hurtigt til vage følelser, der derefter kan bruges til at dominere andre. I stedet for at redegøre for bødlens grusomhed og (for)dømme dem i sandhedens, i retfærdighedens og i frihedens navn, forsøger Levi i sine fortællinger at komme til større forståelse af de affekter der karakterisere følelsen af »skam«. Det er Levis afvisning af moralismens fristelse der er så vital og netop ved at bekræfte krisen som krise, undgår han at gøre barbariet, herunder Auschwitz, til en omsættelig, konsumeret følelse, til noget vi kan møde med en nyttig reaktion. På trods af sit selvmord er Levi en mangfoldig stemme der i tankens anstrengelse bekræfter krisens momentum. I en tid hvor der ikke er udsigt til substantielle politiske og sociale fællesskaber er krisen permanent men den også den immaterielle arbejders chance, dvs. både tanken og det civile livs chance: Forfatteren eller det tænkende menneskes følelse af ikke at være hjemme i verden bliver det chok der bevæger tanken, det som er tankens kraft. Krisen bliver vendt mod ham selv på en skabende måde der gør hans bøger om Auschwitz til et våben. Levi viser at der midt i krisen er en kraft der får os til at tænke, skammen er trumfkortet men målet at gøre livet politisk uden at reducere det.³⁰

Vi ved fra starten af, at det præcis er en række begreber Levi ønskede at producere, fordi han tilbyder sine erindringer ikke for

»at formulere nye beskyldninger« men snarere for at »fremlægge et vidnesbyrd til brug for en besindig undersøgelse af visse aspekter af den menneskelige natur«.³¹ Skammen bliver en grænsetest for mennesket. Levis forfærdelige oplevelser fik ham til at konkludere, at kun mennesket føler skam, kun mennesket kan handle skændigt, eller hvad mere er, det er kun mennesket der kan dømmes af mennesket.

Levis meditation over skammen er en måde at intensivere krisen på og forfatteren bliver her selv vidne fordi han har set noget der er for stort, for grusomt, noget der overstiger hans erfaring. Den skamfulde vender tilbage med røde øjne, men dette er også tankens øje, for man tænker ikke uden at være blevet noget andet, som Deleuze skriver. Vi ved fra starten af, at det præcis er en række begreber Levi ønskede at producere, fordi han tilbyder sine erindringer ikke for »at formulere nye beskyldninger« men snarere for at »fremlægge et vidnesbyrd til brug for en besindig undersøgelse af visse aspekter af den menneskelige natur«.³² Men ikke mindst som en afvisning af moralismens fristelse er Levis projekt interessant. Levi jagter nemlig ikke en kollektiv skyld eller moralens ressentiment, men søger i stedet en »ontologisk konsistens for det som skete«.³³ Levis trumfkort er her »skammen« og det er skammen, der i sidste ende gør filosofien

31 Levi: *Hvis dette er et menneske*. Forumbøgerne 1976. Forord. p. 5. Se bibliografi.

32 Levi: *Hvis dette er et menneske*. Forumbøgerne 1976. Forord. p. 5. Se bibliografi.

33 Agamben *ibid.* s. 101.

30 Agamben: *ibid.* p. 101.

politisk.³⁴ Skammen er det chok, den affekt, der tvinger os til at tænke: Følelsen af skam bliver et stærkt motiv i filosofien og litteraturen, for den ligger hinsides det gode og det onde.³⁵ »Skrammen over at være menneske, findes der nogen bedre begrundelse for at skrive?«³⁶

I stedet for blot at redegøre for bødlens grusomhed og (for)dømme dem i sandhedens, i retfærdighedens og i frihedens navn, henter Levi i sine fortællinger midler frem, der begrebsliggør Auschwitz, der bringer dets betydning frem: skammen. Han siger et sted, at det som nazismen og lejrene fremkalder i os er langt mere end at vi alle skulle være ansvarlige for Auschwitz og ofrene; det er meget mere eller meget mindre: »det er skammen ved at være menneske«.³⁷ Men Levis ytring er ikke en løftet pegefinger eller formaning. Han er heller ikke optaget af hvad der skal til for at være en overlevende, een af de frelste og ikke een af de druknede. At overleve kan ofte være en skammelig affære, selvom det er ubebredeligt: »Der må sørges over ethvert offer, og enhver overlevende skal ydes hjælp og trøst, men ikke alle deres handlinger kan drages frem som eksempler«.³⁸ Levi mod-aktualiserer sine oplevelser og producerer skammen som begreb. Det er det den stoiske etik og Spinozas

filosofi anviser for tanken og frihedens læreproces. Levis forfatterskab er et lære-stykke i at skabe begreber, der begynder med en mod-aktualisering. Skammens filosofi hos Levi refererer til en kaostilstand der gøres konsistent, til en lidenskab der ikke længere inderliggøres, men som bliver konstitutiv for det at forstå. Den bliver tanke, et mentalt kaos. I denne begrebsintensitet refereres der ikke til en verden vi kan give en bestemt form, men til begivenheder hvor et ubestemt liv umærkeligt passerer. At blive værdig til sådanne begivenheder, hvor forfædelige de end måtte være, altså at være etisk, er det samme som aktivt i tanken søger at artikulere begivenhedens momentum, dens forvandling af verden, dens uindløselige rest, som skabes i begivenhedens aktualiserende lag og åbner disse mod det uendelige og efterlader et problematiserende sår. Skammens betydning er irreducibel i forhold til denotation, reference, repræsentation og bringer i stedet det som den udtrykker til eksistens i det, der udtrykker den – betydningens egen begivenhed.³⁹ Levis modaktualisering består i at skabe skammen som begreb, der kan udtrække og samle en begivenheds særlige idé's kraft fra tingstilstandene: »Man aktualiserer eller effektuerer begivenheden hver gang, man inddrager den, hvad enten man vil eller ej, i en tingstilstand, men man modeffektuerer den hver gang, man abstraherer den fra tingstilstande for at udlede dens begreb.«⁴⁰ Når Agamben skriver at den evige genkomst er sejren over ressentimentet, tilføjer

34 Deleuze & Guattari. Det tematiseres flere steder; Se især s.29 og 138-141.

35 Agamben 2001, s. 103.

36 Deleuze 1995, s. 58. På dansk ved Frederik Tygstrup.

37 Levi 1993, kap. 3.

38 Levi Ibid. og se også Levi 2003. og essayet: »At forstå er ikke det samme som at tilgive« s. 139ff.

39 Deleuze 1991, s. 21. og s. 166.

40 Deleuze & Guattari 1996, s. 200.

han præcist at det er »muligheden for at ville det der har fundet sted, at transformere alt 'det var' til 'således vil jeg have at det skal være' – amor fati.«⁴¹ Levis modaktualisering er tankens etik og ... »Der findes ingen anden etik end filosofiens amor fati.«⁴²

Skammens betydningsdannelse er en singularisering af det menneskelige, skriver Agamben.⁴³ Den udtrykker en immanent årsag for det at være et subjekt: Påvirkningen af subjektet er en dobbelt bevægelse – både aktiv og passiv – der viser at subjektivitet både er subjektifikation og de-subjektivering.⁴⁴ Det er denne fordobling af selvet der gør at skammen afslører noget grundlæggende ved det at være et subjekt: At subjektet er forbundet med dets egen desubjektivering, med en radikal passivitet.⁴⁵ Levis anstrengelse for at overkomme ressentimentet er den stoiske etiks ratio: at blive værdig til begivenheden; ikke blot acceptere det som er sket, men at forstå det ikke-menneskelige som konstituerende for det menneskelige og herigennem bekræfte begivenhedens potentialitet. Det er denne usentimentale klarhed hos Levi der fremviser en logik, der gør det muligt at forstå. Det er en anstrengelse Spinoza tillagde stor vægt: «Ikke bebrejde, ikke dadle, men forstå.»⁴⁶

Koncentrationslejrene adskilte menneskene fra sig selv og reducerede dem udelukkende til en nøgen overlevelseshæder,

der i Levis øjne ikke kan analyseres, endnu mindre dømmes ud fra kriterier fastsat udenfor lejrene selv. Derfor bliver hans meditation om skammen så vital, eftersom den stiger til begrebets magt (tankens livsform), for det, der ellers alene ville forblive en udtryksfuld stemning og som uanset hvor plagefuld den end måtte være, ikke vil have den samme effekt. Begreber karakteriseres ved deres selektion, distinkthed og intensitet, hvor indtryk er langt vagere og derfor ofte tillader så mange udvidelser som muligt. Vi ved fra starten af, at det præcis er en række begreber Levi ønskede at producere, fordi han tilbyder sine erindringer ikke »for at formulere nye beskyldninger men at fremlægge et vidnesbyrd til brug for en besindig undersøgelse af visse aspekter af den menneskelige natur.«⁴⁷ Denne filosofiske terapi kalder Agamben en »etisk gråzone«, situeret ikke hinsides det gode og det onde, men snarere før dem. Levi placerer etikken før det område i hvilket vi normalt statuerer en etik. Etikken er hverken den sfære der erkender skylden og ansvaret, dette er juraens område, etikken er læreprocessen fra passiv til aktiv forståelse. Den etiske gråzone slår en måde at leve på an, en holdning til det at leve, der gør krisens affekt konstitutiv for tankens virksomhed og anstrengelse.

Skammen bliver en grænsetest for mennesket. Levis forfærdelige oplevelser fik ham til at konkludere, at kun mennesket føler skam, kun mennesket kan handle skændigt, eller hvad mere er, det er kun mennesket der kan dømmes af mennesket.

41 Agamben 2001, s. 99.

42 Deleuze & Guattari 1996, s. 201.

43 Agamben 2001, s. 111.

44 Agamben Ibid. s. 111 og 112.

45 Agamben Ibid. s. 109.

46 Spinoza 1967. Se Levi 1993, s. 18.

47 Levi: *Hvis dette er et menneske*. Forord

Det, som filosofien må spørge sig selv om er, hvorvidt skam er konstitutiv for det at være menneske. Agambens svar viser at en modaktualisering også modaktualiserer subjektet selv ved at samle dets kraft påny: ... »Vi vil give navnet 'passivitet' kun til det som aktivt føler sin egen væren passiv, til det som affekteres af sin egen modtagelighed.«⁴⁸ Levis fortællinger om skammen bliver den gentagelse der forstærker tingene og bringer os ind i et nyt forhold til os selv. Det er nærliggende at spørge om Kirkegaards berømte definition på selvet som selve forholdet der forholder sig til sig selv, samtidig er en definition på skammen? På hvilken måde skal vi forstå skammen som forholdet til selvet?

Historisk er Bibelen blevet udlagt som en moralsk fortælling om at mennesket konstitueres af skammen, men Levis analyser foreslår noget andet. Skammen har ifølge Levi to forskellige dimensioner. Der er dels den idealistiske moralske skamfølelse og dels en mere voldsom skam, man ikke kan løbe fra. Den første møder vi oftest. Enhver skam vi hverken kan bøde for eller stoppe at bøde for, er ifølge Levi en invitation til at skabe skamfulde fantasier, der potentielt set hindrer videre forståelse, fordi det medfører en inderliggørelse af dommen over os selv. Despoten flygter fra den ved at handle afskyeligt og hæver sig op over skammen, mens humanisterne lader som om de allerede er blevet dømt og derfor ikke længere kan bebrejdes. Mennesket handler skamfuldt fordi det ikke lever op til sin egen skam, han aflægger skammen til andre, investerer den

i en (af)Gud, for derved ikke at skulle udholde den selv. Skam er ikke at være blotet for moralsk bevidsthed men at være lænket til sig selv. Levis lære om skammen, er at det er en forlængelse af menneskeligheden: hvor der er et menneske, er der skam og omvendt, hvor skammen er fraværende, er der intet menneske. Levi skriver i *Tøbruddet* om de russiske soldaters skam ved ankomsten til lejren: »De hverken hilste eller smilede. De synes tyngede, ikke alene af medlidenhed, men af en forvirret tilbageholdenhed som lammede deres læber og lænkede deres øjne til det dystre sceneri.«⁴⁹ Men Levis krav om at 'forstå' er ikke det samme som at acceptere bøddlens handling. »Hver enkelt må personligt svare for sine synder og sine fejl, ellers vil ethvert spor af civilisation forsvinde fra jordens overflade.«⁵⁰

Lejrene afslørede ikke at mennesket essentielt er et dyr (bæst), men snarere at han er et armatur af vaner der binder kroppen til et adfærdsmønster kaldet socialitet, som kun de mest ekstreme betingelser kan trænge igennem og vige udenom. Hvis skam er en del af det at være menneske, er det fordi den afslører den menneskelige væren som et uskelneligt projekt mellem menneske og ikke-menneskelige kræfter. Dette er hovedpointen hos Agamben i essayet: »Skammen eller om Subjektet«. Dette er den produktive skam, der må føre os videre mod en ny humanisme. Denne type skam er omsiggribende og man føler den dagligt overfor en stigende stupiditet, ens egen stupiditet. Men det er

48 Agamben Ibid. s. 110.

49 Levi 1993, s. 69.

50 Levi Ibid. s.18.

præcis denne affekt der gør det muligt at tænke og udfolde en troskab på denne verden. Deleuze nævner, at det som er en forfatters egentlige opgave er, at trænge ind i det som rettelig er mennesket, lade ham besidde det som han inderligt ikke holder af: sin skam, sin perversitet, sin galskab mv. Når disse affekter bliver synlige som en forlængelse af mennesket, bliver de filosofisk set intense, fordi de mister deres transcendent dimensioner ved at forbindes til en så verdslig præmis som mennesket. Hvis mennesket er betingelse for skammen, kan skammen hverken være transcendent og endnu mindre, hellig. Med den aktive forståelse frigøres nyt liv, der ellers bliver holdt fanget. Levi har med sin begrebslige kraft om skammen ført med lavmælt stemme, været med til at kaste filosofien ind i en ny dysutopisk sfære: Arbejdet på at opfinde et nyt menneske, da »det gamle« per definition er skamfuldt i den ideologisk-moralske betydning. Det ultimative anliggende for en immanent etik drejer sig altid om hvorvidt mennesket kan undergå en radikal forandring, om en anden holdning til livet kan sætte sig igennem, om en mere affirmativ tankekraft kan være omdrejningspunktet for et skabende og kraftfuldt liv, et andet fællesskab; kort sagt det-kommende. Dette menneske er ingen erstatning af 'det gamle' men noget der genopfindes, noget der sættes sammen af nye affekter, nye påvirkninger, af de kræfter vi kan være åbne overfor. Dette er Paulus' mindre biopolitiske dæmon. Auschwitz er blot det mest ekstreme eksempel på det skændige menneske, men kompromitteringen af os selv rækker langt ind i alle dele af de moderne samfund. Deleuze skrev i én af sine sidste bøger: »Menneske-

rettigheder siger intet om de immanente eksistensmodi for det menneske der har rettighederne. Og skammen ved at være et menneske oplever vi ikke kun i de ekstreme situationer beskrevet af Primo Levi, men også under ubetydelige omstændigheder, i møde med den eksistentielle simpelhed eller vulgaritet der hjemsøger demokratierne, i mødet med ubredelsen af disse eksistensmodi og af tankeformarkedet, i mødet med vor epokes værdier, idealer og holdninger. Skændslen ved de livsmuligheder vi tilbydes kommer indefra. Vi føler os ikke uden for vor epoke, tværtimod indgår vi hele tiden skamfulde kompromiser med den. Denne skamfølelse er en af filosofiens stærkeste motiver. Vi er ikke ansvarlige for ofrene, men i mødet med ofrene. Og der er ikke andet middel til at undslippe det uværdige end at gøre som dyret (brumme, grave, le hånligt, trække sig sammen): tanken selv er sommetider nærmere et dyr der dør end et levende, selv demokratisk, menneske.«⁵¹

Når Agambens filosofi om skammen også er en filosofi om loven i forhold til begivenheden, er det fordi den evige genkomst af det samme bliver den logik, der overskrider den moralske domstol ved at bekræfte det singulære i det universelle, bekræfte skammen, dvs. en skrøbelighed og udsathed, der hører med til mennesket, men som overstiger det; den kan ikke begribes og fastholdes i den moralsk-juridiske sfære – den subjektive domstol – men kun i den eriske, som en erisk differens, som forskellen mellem forskellige eksistensmodi.

51 Deleuze & Guattari 1996, s. 139.

Exodus

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 det, hvor de kom fra.⁵² 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 mener vi i dag med god ret kan betragte Europa som et ekstraterritorialt communis – et nyt socialgeopolitisk rum, hvor ius civilitas som et refugium singularis bliver et udgangspunkt for at forstå det sociale og det politiske. At være europæer i dag er som at være i en tilstand af exodus, en fundamental udsathed der overskrider ethvert tilhørsforhold.⁵³ Det er herigennem Agamben søger et svar på hvad vi kan forstå ved en politisk handlen, politikens genkomst. Exodus er politikens mulighed per excellence fordi den affirmer livet i det politiske uden at reducere denne anerkendelse til suverænitets magt. Det er denne umulighed der

rummer en mulighed for politik og ret. Med det sociale som et exodus kan vi ikke skrive europa men kun det-kommende-europa; europa som et fælles muligt intellekt der affirmer mødet i denne udsathed, i en skrøbelighed, i en skabende virksomhed i en fremmedhed og dermed det kommende.⁵⁴ Homo politicus må tænkes gennem homo socius som homo singularis; affirmeringen af subjektets potentialitet. Ved at betone hvilken-som-helst singulariteten åbner Agamben for et 'ekstraterritorialt' communis, en social-politisk uskelnelighedszone hvor det at være flygtning forandrer ens status og mulighed for beskyttelse.

Potentialitetens politik forsøger at være en politik for singularitet, der angiver et begreb for det særegne, der søger at skabe rum for en levedygtig vej mellem mellem de to eksteremer: en universel fornuft og det kulturelt hybride. Det bliver ikke et spørgsmål om at fokusere på plurale subjekters perspektiver defineret i relation til hinanden, men om det at være singular plural forstået som en singular udledning af det absolutte, dvs. en selv-differentierende formåen. At perspektiverne udtrykker forskellige modi af samme immanente substans. Heterogenitet bliver ikke blot et rum for en særegen pluralitet, men det som Spinoza ville kalde substansen som en blot modificerende magt og kraft. Hos Spinoza er skaberen ikke udenfor den skabende akt. Gud er selv det singulære billede i den skabende akt og skabelsen er en singular eksponering af væren. Agamben

52 Agamben in Hardt, 1996 s. 163.

53 Agamben 2000a, s. 24.

54 Et lignende projekt er formuleret af Jean-Luc Nancy, 2000.

knytter an til Spinoza i *The Coming Community*. Autonomien er altid forbundene og vi er altid i en situation for det at høre til, der giver os grader af frihed, grader af tilblivelse, grader af emergens. At udfolde sin potentialitet siges ofte at være afhængig af vores sociale attributter: arbejdsløs/arbejder; rig/fattig; mand/kvinde etc. Men ingen af disse identifikationer underminerer en persons potentialitet. Et fællesskab er derfor ikke bestemt af identitet, men af singulariteter. Med en træffende formulering: »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.«⁵⁵ Denne potentiaens kraft er det som ikke kan tænkes men som skal tænkes igen og igen.⁵⁶ Det på én gang politiske, juridiske og poetiske spørgsmål, der må stilles er: hvordan skal subjektet forholde sig til denne upersonlige kraft? Hvordan vil en mindre biopolitik om fællesskab og ret affirmere denne subjekt-dannelse af individet?

Agamben vender sig mod den normative diskurstheori der forbliver en teori om repræsentation og hævder i stedet nødvendigheden af 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 kom-

munikationens egen potentialitet.«⁵⁷ 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 selynær, og som heller ikke blot er mulighed, men mulighedsens potensering. 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. Bolt skriver: »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.«⁵⁸ Denne potentiens kraft kan ikke direkte italesættes, men Agamben fremdrager romernes genius udtrykker en sådan uper-

55 Bolt, s. 26.

56 Deleuze & Guattari 1996, s. 83.

57 Agamben 2000a, s. 10.

58 Mikkel Bolt "At vidne om det upersonlige", I Ophold. s. 11-12.

sonlig kraft, et levende upersonligt princip, som gik forud for fødslen og lod livet blive til. 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?

Agambens fornyede overvejelse om det kommende fællesskab 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. De centrale begreber for en social exodus bliver frihed, enhver singularitet og det kommende folk.⁵⁹ Interessant er det at Agamben undersøger lighed og frihed på samme plan og som lige vigtige for at forstå subjektivitetens mulighed og beskyttelse. Den isolerede 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 indvandrergroupe eller danskere mv.

Alternativet søger at vende tilbage til det sociale som potentialitet, hvor det sociale ikke er en enhed, men en sammenstilling af forskellige livsmuligheder og intensiteter. Det kommende fællesskab handler ikke om identiteter, men om selve skabel-

sen, ikke subjekter, men subjekt-dannelser. 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'.⁶⁰ Dette er udgangspunktet for at tænke fællesskab og politik uden identitet, uden forudsætninger, uden tilhørsforhold. Singulariteten er det som Don Scotus kalder en *hacceit* – en dettehed; subjektivitet som en individuierende tilblivelse. Don Scotus anskuer individuati-on som 'anden natur' uden essens eller egenskab, men en 'ultima realitas'.⁶¹ Men hvordan kan en fælles-menneskelig form samtidig respektere en hvilken som helst singularitet?⁶² 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.«⁶³ 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.«⁶⁴ Singulariteten er fælles fordi det er den der udsættes for et ukonditionelt tilhørsforhold og det er denne udsættelse der muliggør et eksperimente-

59 Agamben 1993, s. 117.

60 Ibid. s. 1.

61 Ibid. s. 17.

62 Ibid. s. 18.

63 Spinoza 1967. Del II. Ls. 37. s. 61.

64 Agamben 1993, s. 19.

rende og åbent demokrati, gør singulariteten generøs (*quodlibettable*). Lighed består i at vi deler det samme, singulariteter. 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 uformåen: 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 uformåen, at stå i relation til sin egen ufærdighed. Det er derfor at frihed både er frihed til det gode og det onde.«⁶⁵

Fællesskab er på én gang et politisk-juridisk ontologisk projekt: 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. En hvilken som helst singularitet er en eksterioritet, den begivenhed hvor det indre er et ydre.⁶⁶ 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 (poten-

tiaens kraft), der lever og ånder midt i retten og politikens sfære, vi må være åbne overfor.

Singularitet er det som ikke kan tænkes men som skal tænkes, som Deleuze har fremhævet.⁶⁷ 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 end enhver ydre verden, fordi det er et indenfor der er dybere end enhver indre verden.«⁶⁸ Dette er Paulus dæmon der søger en intimitet med et udenfor, ikke en fikseret grænse, men et bevægeligt stof. Kærligheden er dette stof der ikke hæfter sig ved den ene eller den anden specificitet ved den elskede, men ej heller abstraherer fra 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.«⁶⁹ 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.«⁷⁰

Vi vender nu tilbage til det indledende spørgsmål om hvorvidt Agambens analyse af subjektivitet som potentialitet rummer et fokalt punkt for modstand, en komple-

67 Deleuze & Guattari 1996, s. 83.

68 Ibid s. 83.

69 Agamben 1993, s. 2.

70 Ibid. s. 2.

65 Agamben 1999a, s. 183.

66 Agamben 1993, s. 67.

mentær biopolitik sideløbende med statens? Agambens filosofi er en ontologi for subjektivitet og ikke som sådan en ontologi for politik. Min påstand er at selvom Agamben forskyder Foucaults tese for at kunne analysere den moderne stats biopolitik, rummer hans forfatterskab selv samme »omsorg for selvet« som optog Foucault, en optagethed af subjektifikationer, der udtrykker en affirmering af nye former for liv, forskelsdannende relationer og social innovation.

Foucaults projekt handlede om hvordan vi kan minimere magtens diagrammer, statens identificeringer. Vi må derfor spørge om ikke potentialitetens 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?⁷¹ I så fald er potentialitet en tilblivelse, hvor socialiteten ikke er underkastet en natur, men snarere dér hvor socialiteten *bliver til*, idet individerne indfolder verden i sig som eksperimenterende kraft, som formåen [*potenza*]. Det er derfor nærliggende at karakterisere Agambens begreb om livsformen som en komplementær biopolitik til statens:

»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?⁷²

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.«⁷³ Homo politicus lever i hjertet af politik og ret akkurat som homo sacer, den sidste ekskluderes selvom han er inkluderet, den første søger uophørligt at skabe nye linjer, ny subjektivitet og dermed ny politisk handlen. Hvis vi alle er sigøjnere, er det så ikke fordi vi overalt passerer som nomader kontinuerligt ind i eksistensen?⁷⁴

Litteratur

- Agamben, Giorgio. *The Coming Community*. The University of Minnesota Press, 1993.
- Agamben, Giorgio. *Idea of Prose*. State University of New York Press, 1995.
- Agamben, Giorgio. *Beyond human rights in Radical Thought in Italy. A Potential Politics*. Tr. Michael Hardt. University of Minnesota Press, 1996.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press, 1998.
- Agamben, Giorgio. *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford University Press, 1999a.

71 Deleuze 1988, s. 89.

72 Ibid. s. 92.

73 Deleuze 1988, s. 90-91.

74 Agamben 1993, s. 68.

- Agamben, Giorgio. *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*. Stanford University Press, 1999b.
- Agamben, Giorgio. *Means without ends. Notes on Politics*. University of Minnesota Press, 2000a.
- Agamben, Giorgio. *Le Temps qui reste*. Edition Payot & Rivages, 2000b.
- Agamben, Giorgio. *Bartleby eller om kon-tingens I Ophold. Giorgio Agambens litteraturfilosofi*. Akademisk forlag, 2003.
- Badiou, Alain & Saint Paul. *The Foundation of Universalism*. Stanford University Press, 2003.
- Benjamin, Walter. *Kulturkritiske essay*. Gyldendal, 1998.
- Bolt, Mikkel. »Att vidne om det upersonlige. En introduktion til Giorgio Agamben.« I *Ophold. Giorgio Agambens litteraturfilosofi*. Akademisk forlag, 2003.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. The Athlone Press, 1988.
- Deleuze, Gilles. *The Logic of Sense*. The Athlone Press, 1991.
- Deleuze, Gilles. Litteraturen og livet I KRITIK nr. 118, 1995. På dansk ved Frederik Tygstrup.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix. *Hvad er filosofi?* Gyldendal, 1996.
- Heidegger, Martin. *Early Greek Thinking*. Harper & Row, 1975.
- Lazzarato. »From Biopower to Biopolitics« I Pli. *The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 13, 2002.
- Levi. *Hvis dette er et menneske*. Forum, 1989.
- Levi, Primo. *De druknede og de frelste*. Forum, 1993.
- Levi, Primo. *Samtaler og interviews 1963-1987*. Forum, 2003.
- Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Stanford University Press, 2000.
- Rabinov, Paul. (ed.). *Essential Works of Foucault: Ethics, Subjectivity, Truth, Vol.1*. The New Press, 1997.
- Spinoza. *Etik*. Munksgaard, 1967.
-